



**Università
degli Studi
di Palermo**

AREA QUALITÀ, PROGRAMMAZIONE E SUPPORTO STRATEGICO
SETTORE STRATEGIA PER LA RICERCA
U. O. DOTTORATI

Dottorato in Studi Umanistici
Dipartimento Scienze Umanistiche
M-FIL/07

**Chi è la θεά di Parmenide?
Dal culto foceo di Athena al μῦθος teo-cosmologico dell'ἔόν**

**IL DOTTORE
Marco MONTAGNINO**

**LA COORDINATRICE
Prof.ssa Marina CASTIGLIONE**

**LA TUTOR
Prof.ssa Patrizia LASPIA**

**IL CO-TUTOR
Prof. Nicola CUSUMANO**

**CICLO XXXV
ANNO CONSEGUIMENTO TITOLO 2023**

A mia nonna Isabella

A mia madre Lia

Alle mie figlie Alice e Gaia

Ringraziamenti

Questo progetto di ricerca è nato in un colloquio privato con il Prof. Giuseppe Nicolaci nel quale gli prospettavo le linee di indagine che stavo seguendo nell'approcciare il poema di Parmenide. È stato lui a darmi l'idea del titolo, che originariamente era solamente: *Chi è la dea di Parmenide?* ed è a lui che va il mio primo e più sentito ringraziamento.

Chi mi ha fatto innamorare del pensiero di Parmenide è stato il Prof. Luigi Ruggiu con la sua singolare, innovativa per i tempi e ancora attualissima interpretazione del poema, che ho potuto approfondire direttamente con lui in fruttuose conversazioni epistolari e telefoniche. A lui la mia profonda riconoscenza.

Sono ancor più grato al Prof. Livio Rossetti, il quale mi ha insegnato con il suo *altro Parmenide* e con le nostre sempre pregne conversazioni che è possibile, anzi è auspicabile, guardare al poema parmenideo da punti di vista esegetici finora inesplorati, se questo può servire a comprenderlo sempre meglio.

Negli anni del dottorato, inoltre, ho avuto modo di entrare in contatto con altri autorevoli studiosi nel campo della ricerca sul pensiero di Parmenide. Ho un grande debito di riconoscenza verso studiosi emeriti quali i Professori Alberto Bernabé, Giovanni Casertano, il compianto Giovanni Cerri, e Nestor Louis Cordero, alle cui esegesi mi sono avidamente abbeverato, e verso studiosi innovativi quali Rose Cherubin, Nicola Galgano, Enzo Passa, Massimo Pulpito e Maria Michela Sassi.

Con tutti loro ho avuto la fortuna e il privilegio di poter dialogare direttamente. Mi hanno aiutato ad analizzare le questioni che mi ponevo, segnalato direzioni da evitare e ostacoli da superare, e hanno acceso idee e intuizioni che si sono rivelate estremamente feconde nell'intraprendere la prospettiva ermeneutica che propongo.

Sono profondamente grato anche alla Prof.ssa Giovanna Giardina e al Prof. Nicola Cusumano che mi hanno con pazienza e competenza dato sempre ottimi consigli su come approcciare metodologicamente la questione proposta con la mia ricerca. La mia più profonda gratitudine va anche alla Prof.ssa Marina Castiglione, che in qualità di Coordinatrice ha contribuito ad arricchire di contenuti interdisciplinari sempre nuovi e stimolanti il percorso di studi del ciclo di dottorato.

Persone straordinarie, studiose e studiosi di altissimo spessore, che hanno arricchito questi anni di ricerca non solo della loro preziosissima competenza ma anche della loro

ancor più preziosa, se possibile, attenzione e umanità, incoraggiandomi a proseguire nel mio percorso d'indagine anche quando non condividevano le mie posizioni. Non so se sono riuscito a imparare qualcosa ma spero, se non altro con l'impegno profuso in questo studio, di ricambiare il loro sostegno degnamente. Naturalmente la responsabilità delle sviste e degli errori sia contenutistici sia metodologici che emergessero dalla dissertazione è solamente mia.

In conclusione vorrei ringraziare la persona a cui va la mia riconoscenza più profonda, il Prof. Giorgio Di Maria, che ormai da anni mi guida nel comprendere i testi originali con i quali mi confronto ai diversi livelli di lettura in cui si possono presentare, facendomi notare ogni volta come dinanzi a essi il filosofo si ponga in maniera diversa dal filologo e dal linguista. Posso affermare con certezza che senza di lui questa ricerca non avrebbe avuto radici e probabilmente non sarebbe mai nata.

INDICE

Ringraziamenti

Introduzione

a. La θεά e l'έόν, le due figure più enigmatiche del poema di Parmenide.....	p. vii
b. La ricostruzione del poema.....	p. xi
c. Singolarità della testimonianza di Sesto e rivalutazione in chiave dottrinale del proemio in epoca moderna.....	p. xxi
Appendice: Le ricostruzioni del poema di Parmenide a partire dalla sua riscoperta in epoca moderna.....	p. xxxi
1. La θεά come “contrassegno” della dottrina parmenidea.....	p. 1
1.1 La scomparsa del divino (<i>H. DIELS</i>).....	p. 2
1.2 Un espediente letterario (<i>L. TARÁN</i>).....	p. 4
1.3 Una possibilità che non ha avuto effetti (<i>H.G. GADAMER</i>).....	p. 5
1.4 Una finzione individuale, non collettiva (<i>M. CONCHE</i>).....	p. 14
1.5 L’ostetrica dell’ontologia parmenidea (<i>P. THANASSAS</i>).....	p. 16
1.6 Una produzione linguistica (<i>J. BOLLACK</i>).....	p. 18
1.7 Lo stravolgimento della teologia solare e apollinea (<i>L. COULOUBARITSIS</i>).....	p. 29
1.8 La potenza della ragione (<i>P. CURD</i>).....	p. 40
1.9 Un’ispirazione non meglio identificabile (<i>A. BERNABÉ PAJARES</i>).....	p. 42
1.10 La Maestra di verità (<i>N.L. CORDERO</i>).....	p. 47
1.11 La garante mitologica della dottrina parmenidea (<i>N. GALGANO</i>).....	p. 59
1.12 Un nuovo modo di guardare il mondo (<i>M. PULPITO</i>).....	p. 61

2. La θεά come personificazione di un'astrazione concettuale contenuta nel poema.....	p. 69
2.1 Necessità.....	p. 70
2.1.1 <i>La necessità assoluta in sé semplicemente delimitata (G.W.F. HEGEL)</i>	p. 70
2.1.2 <i>Da Dike al δίκαιον (K. DEICHGRÄBER)</i>	p. 71
2.1.3 <i>La Giustizia (A. CAPIZZI)</i>	p. 72
2.1.4 <i>La necessità logico-fisica (G. CASERTANO)</i>	p. 78
2.1.5 <i>La divinità che controlla identità e coerenza dell'essere (A. MOURELATOS)</i>	p. 80
2.2 Verità.....	p. 83
2.2.1 <i>Come può la verità proporre un'ipotesi? (K. REINHARDT)</i>	p. 83
2.2.2 <i>La concordanza tra verità cosmo-ontologica, epistemologica e teologica (K. RIEZLER)</i>	p. 86
2.2.3 <i>Ἀλήθεια (M. HEIDEGGER)</i>	p. 88
2.3 Totalità.....	p. 92
2.3.1 <i>Il tutto dell'ἕόν (M. UNTERSTEINER)</i>	p. 92
2.3.2 <i>L'autodisvelarsi dell'essere (L. RUGGIU)</i>	p. 95
2.3.3 <i>La realtà, priva di nome (S. RANZATO)</i>	p. 101
3. La θεά come personificazione di un'astrazione fisica contenuta nel poema.....	p. 109
3.1 Genesi.....	p. 109
3.1.1 <i>La personificazione della genesis (PLATONE)</i>	p. 109
3.1.2 <i>Tò ἕόν come Okeanos (P. PHILIPPSON)</i>	p. 111
3.1.3 <i>La genesi del divenire (K. KERENYI)</i>	p. 114
3.2 Luce, notte, αἰθήρ.....	p. 115
3.2.1 <i>La luce del giorno (C.M. BOWRA)</i>	p. 115
3.2.2 <i>La luce dell'essenza (M.E. PELLIKAN ENGEL)</i>	p. 119
3.2.3 <i>La luce divina (A. PRIVITERA)</i>	p. 121
3.2.4 <i>Il fondamento oscuro e solido del mondo (F. FERRARI)</i>	p. 122
3.2.5 <i>L'αἰθήρ universale (A. COXON)</i>	p. 124

4. La θεά come Dea	p. 129
4.1 Divinità primordiale	p. 129
4.1.1 <i>La Dea Madre</i> (W. BURKERT)	p. 129
4.1.2 <i>Nύξ</i> (J. PALMER)	p. 137
4.1.3 <i>La Dea-Essere</i> (M. ANDOLFO)	p. 142
4.2 Divinità ctonia	p. 147
4.2.1 <i>Mnemosyne</i> (G. PUGLIESE CARRATELLI)	p. 147
4.2.2 <i>Una dea collegata a una tradizione di pensiero religioso</i> <i>condiviso</i> (M.M. SASSI)	p. 152
4.2.3 <i>La Dea per antonomasia, la Dea in assoluto</i> (G. CERRI)	p. 154
4.2.4 <i>La Regina del mondo della morte</i> (P. KINGSLEY)	p. 161
4.2.4.1 <i>Parmenide iatromante?</i>	p. 176
4.2.4.2 <i>Capostipite di una scuola medica dedicata ad Apollo?</i>	p. 193
4.2.5 <i>Il divino che si manifesta come entità fisica</i> (L. GEMELLI MARCIANO)	p. 195
4.2.5.1 <i>Sogni lucidi o lucida razionalità?</i>	p. 202
4.2.5.2 « <i>Automatismi percettivi</i> » o <i>automatismi del</i> <i>linguaggio?</i>	p. 207
4.2.5.3 <i>Concetti astratti o figure viventi?</i>	p. 211
4.3 Divinità uranica	p. 212
4.3.1 <i>Υπιπόλης ο ύπιπόλης?</i> (SIRIANO)	p. 212
4.3.2 <i>L'alter ego dell'Athena di Odisseo</i> (E. HAVELOCK)	p. 214
4.3.3 <i>La Regina Celeste, intelaiatura del cosmo</i> (G. DE SANTILLANA)	p. 216
4.3.4 <i>Il divino trascendente</i> (J. MANSFELD)	p. 226
4.3.5 <i>Dike-Athena</i> (A. MARSONER)	p. 227
4.3.5.1 <i>Il proemio come "immagine" di Athena?</i>	p. 233
5. Il femminile nel poema di Parmenide	p. 239
5.1 "Matricidio"	p. 239
5.1.1 <i>Un'implacabile requisitoria contro l'antico sapere materno</i> (D. CONCI)	p. 240
5.1.2 <i>Cancellazione della nascita da madre</i> (A. CAVARERO)	p. 243

5.2 Sublimazione.....	p. 247
5.2.1 <i>L'incarnazione di un erotismo inconscio (H. GOMPERZ)</i>	p. 247
5.2.2 <i>«Una etiologia del homosexualismo» (R. SOTO RIVERA)</i>	p. 249
5.3 Preminenza cosmo-ontologica.....	p. 254
5.3.1 <i>Il «femminilismo» di Parmenide (K. JOËL, G. CALOGERO, P. MERLAN)</i>	p. 255
5.3.2 <i>Uno status inatteso (G. JOURNÉE)</i>	p. 258
5.3.3 <i>«Difference without Dualism» (R. CHERUBIN)</i>	p. 261
5.4 <i>«Una sorta di impensato proto-femminismo» (L. ROSSETTI)</i>	p. 265
5.5 <i>Quale possibile modello culturale per il femminile parmenideo?</i>	p. 267
5.6 <i>A proposito della δαίμων di B12 e di eros</i>	p. 271
5.7 <i>«La forma intrinseca e vivente del pensiero parmenideo»</i>	p. 280
5.7.1 <i>ἵπποι ταί</i>	p. 280
5.7.2 <i>Parmenide come Orfeo?</i>	p. 283
5.7.3 <i>Parmenide come Pitagora?</i>	p. 284
5.7.4 <i>Parmenide eroe olimpico?</i>	p. 285
5.7.5 <i>Il femminile come chiave per la lettura della logica genealogica del μῦθος dell'ἔόν</i>	p. 289
6. <i>Chi è la θεά?</i>	p. 293
6.1 <i>Hyele, la nuova metropoli focea</i>	p. 293
6.1.1 <i>Quali Focei fondarono Hyele?</i>	p. 293
6.1.2 <i>Il racconto erodoteo sulla fondazione</i>	p. 317
6.1.3 <i>Athena, divinità poliade di Phokaia e Hyele</i>	p. 327
6.1.4 <i>Parmenide, Athena e Hyele</i>	p. 337
6.2 <i>Athena-Neith</i>	p. 352
6.2.1 <i>Naukratis (Sais)</i>	p. 352
6.2.2 <i>Nomen omen</i>	p. 369
6.2.3 <i>Colei che venne da sé</i>	p. 378
6.2.4 <i>Principio divino generativo, costitutivo e regolativo</i>	p. 384
6.2.4.1 <i>Luce e oscurità</i>	p. 384
6.2.4.2 <i>Cuore e parola</i>	p. 386
6.2.4.3 <i>Madre assoluta</i>	p. 393
6.2.4.4 <i>Divinità uranica</i>	p. 399

6.2.4.5 <i>Tessitrice e tessuto dell'esistenza</i>	p. 401
6.2.5 <i>La Athena-Neith di Platone</i>	p. 413
6.2.5.1. <i>Concordanze che emergono dal confronto con il mito di Athena-Neith nel Timeo</i>	p. 413
6.2.5.2 <i>... e con le testimonianze dello «straniero di Elea»</i>	p. 433
6.3 <i>In prospettiva</i>	p. 439
6.3.1 <i>La mitologia della θεά come 'rappresentazione estrinseca' dell'ἕόν</i>	p. 439
6.3.2 <i>Ipotesi di lavoro per una riorganizzazione del testo e un diverso approccio ermeneutico alla lettura del poema:</i>	p. 449
6.3.2.1 <i>Una teologia cosmo-ontologica</i>	p. 451
6.3.2.2 <i>Un'ontologia teo-cosmologica</i>	p. 454
6.3.2.3 <i>L'«errore dei mortali»</i>	p. 457
6.3.2.4 <i>Una cosmologia onto-teologica</i>	p. 458
 Bibliografia	 p. 461

Introduzione

a. La θεά e l'ἑόν, le due figure più enigmatiche del poema di Parmenide

La rilettura moderna del poema di Parmenide, anche quella impostata attraverso le correnti della filosofia contemporanea, ha avuto come conseguenza che le difficoltà ed ambiguità interpretative sorte già tra i suoi primi lettori si siano ulteriormente articolate e differenziate. La specializzazione degli studi, sottolinea Ruggiu 2015, pp. 592-595, insieme con la tendenza a privilegiare aspetti particolari dei contenuti del poema parmenideo, hanno contribuito certamente all'avanzamento della conoscenza di essi, ma contestualmente hanno portato ad una sorta di loro ipertrofia, così che ognuno di essi tende ad assumere una dimensione compiuta e prevaricante, di tipo riduzionistico, che fagocita le altre: il Parmenide del mito è contrapposto a quello del logos, il mistico-religioso al razionale, lo scienziato al filosofo, il fisico al metafisico, l'“assolutista matriarcale” al “matricida”; ed ognuna di queste “flessioni” viene presentata come la più autentica espressione di Parmenide.

D'altra parte, v'è anche chi, non senza argomenti pregnanti, tra le righe del suo poema ha visto la narrazione metaforica di fatti politici avvenuti ad Elea e ne ha concluso che «la politica è lo sbocco del discorso ontologico» di Parmenide (Capizzi, 1995, p. 36, che incontreremo *infra*, par. 2.1.3); chi vi ha scorto la narrazione della fuga dei Focei dalla loro metropoli minacciata dai Persiani e delle vicende che li hanno condotti a fondare Elea (Ferrari, 2010, pp. 114-119, con cui dialogheremo nel par. 3.2.4); e persino chi ha identificato come fattore concomitanti «in the genesis of the Parmenidean One ... the historical development of monetary abstraction» (Seaford, 2004, p. 262¹).

L'importanza e l'influenza del pensiero parmenideo negli sviluppi del pensiero scientifico e filosofico occidentale (in un orizzonte disciplinare che va dalla fisica teorica alla linguistica) è stata ulteriormente sottolineata in questo secolo attraverso importanti congressi internazionali – tra i quali ricordiamo quello di Buenos Aires del 2007,

¹ Seaford non è l'unico ad aver avanzato questa ipotesi (cfr. *ivi*, pp. 255-265).

promosso da Cordero², e quello di Venezia del 2010, promosso dal Ruggiu e dal Natali³ – che hanno dato modo agli studiosi di confrontarsi direttamente sulle questioni più dibattute e più pregnanti. Ma l’occasione internazionale di studio che dal 2004 ha acquisito sempre più interesse ed importanza – non solo per la varietà ed il livello degli interventi che vi confluiscono, e per l’attenzione che focalizza sui luoghi in cui Parmenide visse ed elaborò la sua sapienza, ma crediamo soprattutto perché consente una proficua continuità al confronto sul pensiero parmenideo – è la Sessione di Studi di Filosofia Antica denominata «Eleatica», promossa dalla Fondazione Alario per Elea-Velia e da Rossetti, che la dirige fin dalla prima edizione⁴.

Come premette Kraus 2013, p. 449, nel presentare la dottrina di Parmenide nel saggio monografico che gli dedica, è pressoché impossibile dare un resoconto in qualche modo consensuale (*konsensfähig*) dell’insegnamento di Parmenide. Gli approcci interpretativi della ricerca sono troppo divergenti, le letture dei testi tramandati e le interpretazioni dei loro contenuti troppo diverse⁵. Su una cosa però, credo non vi possano essere dubbi, come ha sottolineato Couloubaritsis: le due figure più enigmatiche del poema parmenideo sono la sua θεά e l’ἑὸν.

La questione dell’interpretazione del ruolo e della funzione della θεά all’interno della dottrina parmenidea è altrettanto complessa quanto la questione della comprensione del significato del concetto di ἑὸν. Anzi, sono convinto che esse siano interconnesse a doppio legame e che affrontarle separatamente sia per lo meno anacronistico: per un

² I cui atti sono stati pubblicati in Cordero 2011.

³ *Parmenide: Ontologia scienza mito. I risultati della ricerca internazionale a confronto*, Convegno Internazionale svoltosi a Venezia dal 29 settembre al 01 ottobre 2010. Alcuni degli interventi proposti in tale occasione sono raccolti nel volume Ruggiu-Natali 2011.

⁴ I cui lavori dal 2006, con eccezione del 2010, sono stati pubblicati da Academia Verlag come titoli della raccolta «Collana Eleatica» (elencati in bibliografia). Questa collana prevede che ogni volume contenga, oltre alle Lezioni degli studiosi invitati a tenerle, anche le osservazioni dei partecipanti al dibattito e le relative risposte dei conferenzieri. Una formula che trovo estremamente efficace non solamente perché rievoca il fascino che tali dibattiti hanno in presenza ma permette alle idee che vengono messe in discussione in quegli incontri di ricevere ulteriore linfa speculativa, durante la stesura dei diversi contributi che convergono nel volume, e di arrivare al lettore arricchite di nuovi significati e spunti rispetto a quando si è tenuto il convegno. Credo anche che l’opportunità di avere tra le mani un testo in cui possiamo conoscere e approfondire le tesi di autorevoli studiosi di Eleatismo, attraverso la loro esposizione diretta e il dibattito a cui esse danno dato vita con interlocutori di altissimo livello, sia più unica che rara ed offra un contributo scientifico di livello ineguagliabile.

⁵ Il testo è un validissimo strumento per chiunque voglia farsi un’idea dello sterminato orizzonte degli studi parmenidei ed anche una “miniera” bibliografica di tutto rispetto (873 testi). Altre fonti bibliografiche generali, disponibili online, sugli studi parmenidei sono:

- <https://www.parmenides.com/images/pdfs/Pbib29Apr05online.pdf>: una bibliografia curata da Cordero che fa riferimento principalmente agli studi nelle lingue Italiano, Inglese, Francese, Spagnolo e Portoghese (pagina consultata il 18/07/2020);

- <http://www.fondazionealario.it/neweleatica/biblioteca-parmenidea/>, che contiene i principali studi dal 1961 al 2016 (pagina consultata il 18/07/2020).

uomo del VI sec. a.C., infatti, non era pensabile poter astrarre la dimensione cosmologica dell'esistenza da quella teologica. Semmai dovremmo noi cercare di capire meglio cosa significasse teologico e divino per quegli antichi, che non avevano certo la nostra sensibilità metafisica nei confronti del divino. Dunque la θεά e l'ἕόν sono a mio parere il concavo e il convesso di un'unica realtà e di un'unica visione di questa realtà.

Riuscire a comprendere cosa Parmenide concepisse come divino, anzi come il divino in senso assoluto, credo possa aiutarci a comprendere meglio cosa intendesse con il concetto di ἕόν, probabilmente una sua elaborazione personale per descrivere cosmologicamente la realtà come totalità e molteplicità. In questa ottica decodificare il volto culturale della θεά, per risalire alla sapienza veicolata dalla sua teologia, potrebbe farci comprendere l'ἕόν come probabilmente lo ha concepito Parmenide.

Chi scrive si muove preminentemente dalla filosofica contemporanea, più precisamente dalla filosofia della complessità moriniana⁶. Se lo sottolineo è perché in effetti il criterio ermeneutico che adottato in questa ricerca risente molto del metodo acquisito nei miei studi universitari. Gli aspetti più evidenti di questa prospettiva sono l'implementazione di un approccio interdisciplinare allo studio del poema parmenideo e l'adozione di un diverso paradigma scientifico con cui confrontare i contenuti sapienziali al suo interno.

Fin da quegli studi mi sono infatti reso conto che le logiche cosmologiche elaborate dai pensatori antichi sono decisamente più complesse di quanto si potesse pensare sino a qualche decennio fa, e che per comprendere la loro fisica non sia sufficiente conoscere la fisica classica. Ipotesi che peraltro, negli approfondimenti condotti per questo progetto di ricerca, ho constatato essere stata già avanzata a proposito della dottrina parmenidea da studiosi del calibro di Casertano e Cerri (e non nella direzione aporetica indicata da Popper, che ho discusso in Montagnino 2021b).

L'idea di intraprendere un'indagine sull'identità della θεά parmenidea era emersa dall'approfondimento dell'esegesi proposta da Ruggiu del poema parmenideo, della quale condivido i seguenti presupposti:

- che con il termine ἕόν Parmenide indichi ciò che il termine *physis* rivestiva nei primi pensatori, in quanto e come espressione del reale nella sua totalità e nella sua molteplicità;

⁶ La mia tesi di laurea verteva sulla dialettica del pensiero complesso in Edgar Morin. *En passant* annoterei che la tesi è citata nella pagina del filosofo presso la pagina web del Centre Edgar Morin all'indirizzo <https://www.iiaac.cnrs.fr/article129.html>, ed è stata pubblicata come Montagnino 2012.

- che, in un mondo in cui il divino era tutto e insieme la totalità del reale era il divino, la sapienza di Parmenide sia una «mito-logica», che comprenda i registri linguistici teologico, cosmologico, logico e “ontologico” (virgolette d’obbligo) presenti a vari livelli all’interno del poema e che perciò esprima un sapere che aspira a essere totale e compiuto; una mito-logica della quale ancora rimane da fornire un’interpretazione convincente che implica come fattore irrinunciabile, dal punto di vista metodologico, l’unità metodica del poema;
- che nel codice mitico della religione della dea che rivela a Parmenide la dottrina dell’*éón* in qualche modo si esprimesse già l’essere che con Parmenide irrompe nell’ontologia occidentale.

Inoltre, condividevo il presupposto metodologico proposto da De Santillana e Dechend che il linguaggio del mito, per quegli antichi, non fosse altro che un linguaggio tecnico per descrivere conoscenze equiparabili, in quanto ad autorevolezza, a quelle che noi oggi consideriamo scientifiche.

Tali presupposti mi avevano già portato all’elaborazione di uno studio (Montagnino 2018) sulla possibile decifrazione in chiave astronomica e cosmografica del codice mitopoietico che emerge dal proemio. Questa indagine specifica mi ha ulteriormente convinto che nel poema parmenideo il linguaggio mitologico veicola gli stessi contenuti dottrinali espressi attraverso gli altri registri linguistici ivi rintracciabili.

In tale articolo ipotizzo che le divinità Dike e Themis evocate nel proemio rappresentino mitopoieticamente il dominio dell’eclittica, dunque la dimensione ecumenica, e il dominio della Via Lattea, la dimensione celeste. Nel quadro cosmografico ivi ricostruito l’unica figura teologica che rimaneva senza una “collocazione” astronomica era proprio la dea che riceve Parmenide alla fine del suo viaggio proemiale. Questa “anomalia” mi aveva definitivamente convinto a intraprendere l’indagine sulla sua identità⁷.

Gli studi svolti in questi anni di ricerca mi hanno portato a rielaborare ulteriormente quei presupposti attraverso le nuove acquisizioni e gli approfondimenti degli studiosi con

⁷ Posso intanto anticipare che, se corretta, l’identificazione della dea parmenidea che propongo in questa dissertazione – ovvero che fosse la dea Athena poliade dei Focei e che condividesse dei tratti culturali con la dea egizia Neith che i Focei, come gli altri Greci, chiamavano Athena – risolverebbe questa che avevo rilevato come un’anomalia, in quanto essa rappresentava teologicamente il circolo dell’equatore, circostanza che nella mia esegesi la porrebbe, insieme a Dike e Themis, a completare la struttura armillare del cosmo che credo Parmenide descriva in codice mitopoietico nel proemio. Risultato che risponderebbe perciò al quesito con cui si concludeva quell’articolo.

cui dialogo nei primi cinque capitoli della tesi (un dialogo che in alcuni casi ho avuto la fortuna e il privilegio di poter condurre anche personalmente, non soltanto attraverso la lettura dei loro testi) e a sviluppare due ulteriori studi (Montagnino 2021 e Montagnino 2023 *forthcoming*). Inoltre, come metterò in evidenza di volta in volta, questi studi hanno contribuito a sollecitare altre ipotesi di lettura che attendono di essere ulteriormente esplorate e approfondite con studi successivi.

Prima di entrare nel vivo della discussione, mette conto spiegare perché il titolo della dissertazione fa riferimento alla dottrina parmenidea con la formula il $\mu\tilde{\nu}\theta\omicron\varsigma$ teo-cosmologico dell'ἔόν. In effetti, parlare di ontologia dell'ἔόν, oltre ad essere anacronistico per il tempo in cui visse Parmenide, penso risuoni tautologico, perché ontologia significa già discorso intorno all'ἔόν (o più letteralmente dell'ὄν). Inoltre per quegli antichi, come approfondiremo, il linguaggio mitologico non era altro che un linguaggio tecnico per descrivere le loro acquisizioni astronomiche e naturalistiche, assimilabile per autorevolezza a quello che noi chiamiamo scientifico.

Accanto al registro teologico, inoltre, v'era un linguaggio che fin dall'*epos* più antico si serviva di simboli meno “figurativi”, come ad esempio luce e oscurità, per descrivere la loro comprensione di come fosse fatta la realtà. Sempre di metafore si trattava, se vogliamo, ma più “fisiche”. Anche se in effetti per quegli antichi, come emergerà nel par. 4.2.5.3, i concetti più astratti in realtà avevano una loro realtà e “vivevano”, se così possiamo dire, appunto come divinità.

Dunque, se dal poema di Parmenide emerge, come emerge, una dottrina che a posteriori possiamo bene dire ontologica, questa ontologia emerge da una teologia che è anche una cosmologia e considerato che il concetto di *logos* non aveva ancora sostituito del tutto quello di *mythos*, nel rappresentare un discorso epistemicamente più “vero” rispetto agli altri, e che Parmenide affida la sua concezione dell'ἔόν al $\mu\tilde{\nu}\theta\omicron\varsigma$ della θεά (B2, 1 e B8, 1), ecco che preferisco riferirmi a essa come al $\mu\tilde{\nu}\theta\omicron\varsigma$ teo-cosmologico dell'ἔόν.

b. La ricostruzione del poema

Sulla data della composizione del poema di Parmenide è impossibile esprimersi definitivamente: la sua individuazione è legata non solo alla cronologia del Nostro ma anche allo stile di scrittura del poema, all'interpretazione dei suoi contenuti da parte dei

commentatori successivi, alle presunte o reali influenze culturali che esso avrebbe recepito o esercitato, tutte variabili complesse.

Dall'esame linguistico degli stessi frammenti emergerebbero, secondo le analisi di Passa, indicazioni che la prima stesura del poema fosse stata fatta nel dialetto ionico orientale parlato ad Elea in età immediatamente successiva alla fondazione della città da parte degli esuli focei⁸. Cassio 1996, pp. 19-20, aveva già rilevato la questione, dimostrando come nel poema siano presenti «modello omerico e forme 'moderne' a contatto immediato» e concludendo che Parmenide «non disdegnava ... introdurre elementi del parlato nei suoi esametri, anche in contatto immediato con forme letterarie»⁹.

A proposito di forme letterarie riscontrabili nel poema, al di là di quelle che sono state indicate dagli studiosi che vedremo nel corso della trattazione che seguirà, Parmenide potrebbe essersi ispirato anche ad una tradizione poetica specificatamente focea, dunque “autonoma” (virgolette d'obbligo), che non ci risulta essere mai stata censita da alcuno studioso. Secondo Tsagalis, infatti, pur non potendo escludere che si riferisca ad un poema pseudo-arcaico, la testimonianza di un carme intitolato *de Phocaide*, del quale Cassola ha catalogato quattro *fragmenta* (cfr. 1993, pp. 1-8), e di due poeti focei, «indicates poetic activity at Phokaia at some point, more probably before the evacuation of the city at 540 b.C. than later» (2017, p. 399).

In questa sede, per quanto sarà opportuno e nei limiti della prospettiva che abbiamo individuato, cercherò volta per volta di far emergere i rapporti tra la poetica parmenidea e la tradizione epico-didattica arcaica che ci è nota¹⁰, sui quali in generale concordo con Ferrari che

«Parmenide ... usa in larga misura le parole della tradizione epica nella stessa collocazione (o in una delle possibili collocazioni) e ripete varie tessere formulari con eventuali variazioni, insomma pensa e compone nel linguaggio dell'epica, ma si crea nuovi nessi formulari o para-formulari per esprimere concetti o movimenti didattici per i quali la tradizione non gli forniva un supporto»¹¹ (2005, p. 128).

⁸ Passa, 2009, pp. 57-61, 73-115, 122-123 e 145-146.

⁹ Diels aveva rilevato la presenza nel poema di forme dialettali italiche (cfr. 1897, pp. 72-73).

¹⁰ Come scrive Mourelatos (i cui studi analizzeremo nel par. 2.1.5), «we must assume, in addition to Homer and Hesiod (as well as the lyric poets) a large body of cult and prophetic poetry from the seventh and sixth centuries, which has not been preserved. If we had this literature, it would perhaps be more important toward interpretation of Parmenides than Homer and Hesiod» (2008, p. 45).

¹¹ Cfr. Pieri, 1977, Lucarini, 2010, pp. 29-30, ed Eleatica 7. Vedremo anche nel corso della trattazione le diverse interpretazioni proposte in merito dai commentatori che si sono posti la stessa questione.

Credo ci siano abbastanza elementi, che evidenzierò lungo la trattazione, per ritenere probabile che Parmenide avesse composto il suo poema esclusivamente per un uditorio immediatamente prossimo a lui, probabilmente il suo *entourage* più stretto, senza la preoccupazione di farlo circolare altrove se non a Elea. Tra questi elementi potrebbe rientrare pure la circostanza che egli non si sia “preoccupato” di definire il nome di una dea che i suoi concittadini dovevano avere ben presente e alla quale essi si rivolgevano chiamandola semplicemente «dea», essendo questa il nume tutelare della loro città.

Questo presupposto credo escluda anche la possibilità che l’abbia scritto con l’intento di diffonderlo ad un pubblico di lettori, senz’altro più ampio, ma del quale si può parlare solo con la diffusione dell’alfabetizzazione: Platone poteva disporre e disponeva di un pubblico di lettori (Havelock 1996, p. 45) ma non allo stesso modo Parmenide. Semplicemente perché non tutti tra i suoi uditori probabilmente sapevano leggere. Ciò non toglie che il poema sia stato trascritto ma per essere conservato, non per essere “pubblicato”. Il che spiegherebbe anche i pesanti interventi di atticizzazione che riscontriamo nel testo a noi giunto, come vedremo a breve, per renderlo appunto fruibile al pubblico ateniese.

È anche probabile che a Elea si sia conservata una linea di tradizione testuale autonoma e che tradizioni di testo diverse da quella originaria e da quella attica abbiano preso corpo in altre aree greche. Di questa più antica fase della tradizione del poema di Parmenide, che potremmo chiamare pre-platonica, non ci restano testimoni, quantunque non sia da escludere che a uno di questi filoni testuali abbia attinto molto più tardi Sesto Empirico (Passa 2009, p. 143, cfr. *ivi*, pp. 29-32).

Coloro tra gli antichi che si presuppone abbiano letto il testo originale dell’Eleate, come messo in rilievo da Albertelli 1939, p. 97 n. 21(1), lo hanno dunque fatto su codici che presentavano già notevoli differenze tra loro¹². Diels si rese conto, e ne avvertiva il lettore delle sue lezioni sulla *Lehrgedicht* parmenidea, che i versi di cui egli si avvaleva provenivano da una copia attica del quarto secolo al massimo¹³.

Sulla base delle discrepanze nelle citazioni dei più antichi testimoni, note già da tempo agli studiosi, sembra inoltre ragionevole ammettere che già nel tardo IV sec. a.C. ci fossero non una ma diverse tradizioni attiche, tra le quali Passa distingue «una tradizione

¹² Per chi volesse approfondire l’argomento si suggerisce Passa, 2009, pp. 21-72. Sulla «condizione di fluidità» in cui si trovavano i testi più antichi in circolazione fino all’età classica e prima età ellenistica cfr. Gentili, 1981.

¹³ «Wir kommen in unserer Recension bestenfalls auf ein attisches Exemplar des vierten Jahrhunderts, weiter nicht» (Diels, 1897, p. 26).

‘accademica’, strettamente legata alla scuola fondata da Platone», e una tradizione che lo studioso chiama «‘dossografica’», inaugurata «con ogni verosimiglianza» da Teofrasto dunque all’interno degli ambienti del Peripato (2009, p. 144; cfr. *ivi*, 25-27). Non sappiamo se anche la conoscenza del testo da parte di Aristotele risalga alla tradizione accademica, come pensa Passa, o avesse una propria autonomia, ma certo il Parmenide tramandatoci da Aristotele è alquanto diverso da quello platonico e da quello teofrasteo¹⁴.

Questi «processi di atticizzazione», come li definisce lo studioso, hanno interessato il poema a partire dal livellamento sul piano fonetico, attraverso il quale esso «là dove era metricamente possibile ... fu per così dire ‘omerizzato’», sino alle modificazioni introdotte anche «sul piano dei contenuti, mediante la sostituzione di termini ritenuti poco adeguati al contenuto del poema a seconda della prospettiva interpretativa adottata». Un processo esegetico legato indubbiamente al tentativo del mondo ateniese di appropriarsi della tradizione filosofica ionica e italica che dovette cominciare già con Platone e che continuò ininterrottamente sino alla tarda antichità, «quando ad opera delle scuole neoplatoniche si verificarono le più cospicue alterazioni del testo di cui ci rimanga traccia» (Passa 2009, pp. 148-149).

A favorire l’imporsi delle interpretazioni attiche rispetto alla diffusione diretta del poema originale potrebbero aver contribuito l’oscurità dei contenuti dell’opera – almeno per chi si trovava fuori dell’uditorio immediato di Parmenide e non ne conosceva la chiave crittografica mitopoietica – ed una poetica poco “attraente” (i poeti greci non sembrano essere stati influenzati da Parmenide in alcun modo¹⁵). Recentemente Lucarini 2020, p. 30, ha avanzato il legittimo sospetto che tali limitazioni abbiano impedito un’ampia circolazione del poema di Parmenide, cosicché la maggior parte dei filosofi non aveva accesso diretto all’opera originale.

Se è vero che una delle rare affermazioni intorno a Parmenide sulla quale c’è un’unanimità pressoché totale, ai nostri giorni, è che il suo pensiero «a une répercussion subite, éclatante et inquiétante, sur l’esprit de ses contemporains et de ses successeurs immédiats» (Cordero, 1987, p. 3), d’altra parte è degno di nota che nessuno di loro fa riferimento esplicito a Parmenide¹⁶.

¹⁴ Che Aristotele e Teofrasto abbiano avuto a disposizione testi differenti è stato proposto, oltre che da Passa (2009, p. 48), anche da Diels (1897, p. 26), Coxon (2009, p. 4) e Cordero (1987, p. 5 n. 13).

¹⁵ Anche se, come vedremo, alcuni studiosi ritengono che in alcuni passaggi delle opere di Pindaro ed Eschilo potrebbero rintracciarsi influenze della dottrina parmenidea.

¹⁶ Dello stesso parere Kurfess: «Long before it was lost, Parmenides’ poem made a strong impression on its readers, who had difficulty agreeing what to make of it. Given the state of the evidence for the intellectual climate of the early fifth century B.C.E., any account of the immediate reactions to the poem involves much

Probabilmente non avevano ragioni per farlo, in quanto il poema di Parmenide (analogamente a molti altri testi preplatonici, del resto) veniva probabilmente citato a memoria, anche quando il testo doveva essere disponibile¹⁷, «pour appuyer ou renforcer n'importe quelle théorie, ou même comme un résumé de sa propre pensée»¹⁸.

Con la transizione dall'oralità alla scrittura, con la conseguente moltiplicazione e diffusione di testi sapienziali scritti, deve essere nata non solo la questione di quale fosse la successione cronologica di questi documenti, ma anche se e in che rapporto fossero gli uni con gli altri. Non è detto, infatti, che questi rapporti ci fossero e, quando ci fossero, si esplicassero in un consapevole confronto, sia di continuità sia di polemica (come per esempio ci risulta dalla testimonianza di Eraclito contro la πολυμαθία di Esiodo, Pitagora, Senofane ed Ecateo).

Nel caso di Parmenide è vero che Plutarco (*Ad. Col.* 13, 1114 C) si premura di assicurarci che egli abbia composto uno scritto sulla sua dottrina, e non un'opera polemica contro qualcuno, ma Plutarco potrebbe aver semplicemente risposto ad un'illazione specifica dell'epicureo Colote (che proveniva da un contesto culturale in cui gli scritti dottrinali polemici non dovevano essere eccezioni), e non aver voluto indicare che Parmenide si fosse consapevolmente “dissociato” col suo scritto da altre dottrine o scuole di pensiero.

In ogni caso la testimonianza plutarchea – che ci descrive Parmenide come ὡς ἀνήρ ἀρχαῖος ἐν φυσιολογίᾳ – potrebbe semmai confermarci che anche chi, fra i commentatori più antichi, avesse cercato di affiliare o collegare in qualche modo, in continuità o in polemica oppure in aperta conflittualità, la dottrina di Parmenide con altre dottrine, non avrebbe trovato alcun legame degno di nota.

Le prime esplicite testimonianze attraverso citazioni dirette del poema di Parmenide e di una scuola di pensiero (diremmo meglio una cultura sapienziale) proveniente da Elea, risalgono al IV sec. a.C. e le dobbiamo a Platone e Senofonte, e poi ad Aristotele, Teofrasto ed Eudemo.

Non è forse un caso che il primo riconoscimento “ufficiale” del pensiero parmenideo – insieme con le prime catalogazioni del sapere elaborato in Ionia e in Magna

guesswork, but to judge from what we have, the central concepts in the philosophical or physical systems of his younger contemporaries ... all appear to have been shaped by a serious engagement with Parmenides' thought» (2012, pp. 5-6). Per approfondire la questione da rispetti diversi: Curd, 2004; Palmer 2009; Eleatica 4, 2015; Eleatica 6, 2018; Eleatica 8, 2020.

¹⁷ Cfr. Coxon, 2009², p. 1; Cordero, 1987, p. 5 n. 13; Passa, 2009, p. 25.

¹⁸ Cordero, 1987, p. 4. Lo studioso si è occupato in più occasioni della storia della trasmissione del poema parmenideo: cfr. Cordero, 1982; 1997; 2009, pp. 12-17; 2010; 2017; 2020c; 2021b, pp. 15-16.

Grecia – sia avvenuto ad Atene, la metropoli dove già dal VI sec. a.C., ci ricorda Rossi (2000, p. 169), era stata avviata «una larga rete di controllo di stato per testi letterari a cui si dava grande importanza» e dove si rileva la più «estesa» e «viva» «consapevolezza dell'importanza politica dei testi letterari e del controllo ufficiale su di essi»¹⁹.

Recentemente Rossetti (2021b) ha messo in evidenza un altro aspetto della questione. Un ruolo fondamentale nella diffusione del sapere antico è stato assolto dal medium attraverso cui essa avveniva, ovvero il papiro²⁰, e fu ad Atene che esso si affermò come strumento di condivisione, di conservazione e di diffusione di quel sapere. Di conseguenza il patrimonio testuale più consistente che ci è giunto dal passato proviene da Atene e riguarda il sapere ivi prodotto e il sapere “importato” del quale gli Ateniesi avevano considerazione. D'altra parte produrre un testo scritto aveva la sua complessità, come sottolinea lo studioso, come anche comprenderlo²¹. Rossetti analizza anche questa problematica mettendo in evidenza come la mancanza di testi provenienti da altre *póleis* un tempo famose non significhi affatto che esse avessero prodotto solo pochi intellettuali e pochi scritti. Dunque, conclude Rossetti:

«Che nessuna di queste ... antiche *póleis* possa vantare una produzione quantitativamente e qualitativamente paragonabile a quella che è ‘uscita’ da Atene in due secoli (all'incirca nel periodo 450-250 a.C.) è fuori discussione, ma il confronto è penalizzante oltre misura. Di ciò che si produsse in quelle *póleis* non solo sappiamo poco, ma il poco che sappiamo non deriva dalla preservazione di un blocco, magari piccolo, di papiri prodotti nell'una o nell'altra città, ma da tracce rinvenute altrove, in opere che sono state trasmesse (cioè che si è avuto cura di far copiare molte volte) e cui è accaduto di sopravvivere fino ai nostri giorni. In effetti, nessun gruppo di testi pervenuti per trasmissione diretta è riconducibile all'una o

¹⁹ Una consapevolezza che si riflette bene, per usare le parole dello studioso, che condivido, nell'atteggiamento di Platone: «una visione utopica volta a realizzare un'impossibile igiene politico-letteraria totale con l'eliminazione di una intera letteratura» (*ibid.*) non in linea con le sue idee (politiche, diremmo, prima che filosofiche).

²⁰ «... qual è stata la sede elettiva cui consegnare un'autentica montagna di parole, nozioni, idee, informazioni, innovazioni, scoperte, resoconti, approfondimenti, strumenti di analisi, argomenti, contro-argomenti, provocazione di risposte emozionalmente cariche, tentativi di capire e rappresentarsi persone, eventi e modi peculiari di rapportarsi e comportarsi, suggestioni in grado di colpire la fantasia, modelli e non so quante altre modalità del comunicare? Ci sono pochi dubbi: se ora questa funzione è svolta da hard disk e, in misura crescente, cloud computing, allora la sede elettiva fu costituita dai papiri» (ivi, p. 11).

²¹ Si trattava di testi redatti «in sole maiuscole, senza divisione delle parole e con rarissimi segni diacritici. Per arrivare a una lettura minimamente fluida di un testo non semplice ci sarà voluta», scrive Rossetti, «una preparazione specifica da parte di chi si apprestava a leggere davanti a un piccolo pubblico. Per chi ascoltava, d'altronde, era fondamentale sforzarsi di memorizzare quanto aveva sentito leggere, e questo indipendentemente dall'eventualità di possedere una copia di quel certo papiro e dalla possibilità materiale di mettersi a leggere di persona» (ivi, p. 4).

all'altra polis diversa da Atene. Il naufragio è stato selettivo, e ciò probabilmente significa che, per generazioni, furono in molti a pensare che i testi prodotti a Atene meritassero maggiori cure di quelli prodotti in una qualunque altra città greca» (2021b, p. 70²²).

Come sottolinea Passa, inoltre, «ogni innovazione si iscrive in una tradizione, e chi la crea ha sempre bisogno di esibire le credenziali che la legittimano. L'Atene del V secolo non possedeva una tradizione filosofica tale da competere con la Ionia e la Magna Grecia: occorre pertanto crearla, anche a costo di commettere un "parricidio"» (2009, p. 14). E riguardo alla dottrina Parmenidea, lo studioso non ha dubbi che essa sia stata «deliberatamente strappata al contesto originario e trasportata ad Atene per legittimare la nuova filosofia che Platone vi stava elaborando» (*ibid.*).

Quella dello studioso può sembrare una considerazione forse troppo radicale, ma il quadro culturale ateniese di quel periodo, che abbiamo delineato con Rossi, effettivamente prevedeva un ruolo attivo delle *élite* al potere nel controllo della circolazione dei testi ritenuti più importanti. Un tale controllo politico sulla cultura (non stiamo ovviamente parlando di qualcosa di organizzato o messo a sistema istituzionalmente) non doveva escludere anche un'"atticizzazione" di tali testi, come abbiamo sottolineato a proposito del poema parmenideo, seppur per rendere la loro lettura più fluida o più conforme ai riferimenti culturali del lettore ateniese, il che a sua volta poteva comportare un'alterazione anche semantica di essi.

Di recente inoltre, è stato ammesso da diversi studiosi che l'eleatismo descritto dalle fonti a nostra disposizione corrisponderebbe più a alla dottrina di Melisso che a quella di Parmenide (cfr. Palmer 2004, pp. 43-49, Brémond 2020, 173-175). Rossetti suggerisce che forse Parmenide non sarebbe stato preso nella considerazione che effettivamente gli è stata tributata se non fosse uscito il libro di Melisso. Più precisamente Rossetti presume che Platone sia stato condotto alla consultazione diretta del poema parmenideo partendo dal libro di Gorgia e passando per Melisso (Eleatica 8, pp. 56-57, 135-138).

D'altra parte negli ultimi anni è stata avvalorata anche l'ipotesi che Platone e Aristotele «non abbiano veramente usato l'opera di Melisso, ma che la loro interpretazione dell'eleatismo sia piuttosto stata ereditata da Gorgia» (Brémond 2020, p.

²² L'articolo è stato pubblicato nella sua traduzione in greco moderno e la pagina citata fa riferimento a questa ma ho potuto accedere al testo originale in italiano, che ho qui riproposto, grazie alla cortesia dell'autore.

180; cfr. pure 2019, pp. 65-66). Che Platone e Aristotele si basassero sui cataloghi sofisti per le loro dossografie è tesi proposta non solamente da Rossetti e Brémond ma anche da Mansfeld (1986, p. 46; 1999, pp. 26 sgg.) e Palmer (2008, p. 530).

A proposito di Platone, crediamo che un'ulteriore riprova di questa ipotesi potrebbe risiedere anche nel modo in cui ci è stato tramandato il frammento B13 nel suo *Simposio*, un contesto che ci interessa particolarmente perché contiene riferimenti diretti alla teologia di Parmenide²³. Il frammento è, infatti, citato (*Sym.*, 178a-b) attraverso il richiamo ad un racconto del personaggio Fedro, il quale, come nota la Nannini, stando alle citazioni che Platone gli mette in bocca, è chiaramente «attratto dalla sapienza dei sofisti» (2016, p. XXXV). E il racconto di Fedro viene poi ripreso da Agatone (*Sym.*, 194e-195c) e discusso «con grandi dispiegamento di elementi retorici e con tecnica perfetta», cominciando con «una evidente citazione da Gorgia» (Nannini, 2016, p. LII).

Aristotele, invece, non si interessa minimamente alle figure divine che popolano il poema, anzi, non fa alcun cenno alle divinità ivi presenti, a meno della ridondanza della testimonianza platonica di B13. È Teofrasto, stando almeno ai resoconti che ne dà Aëzio, a far emergere la rilevanza della teologia all'interno della cosmologia parmenidea.

Ad ogni modo, dopo questa prima fase d'interesse per il poema parmenideo, assistiamo ad un "buio" di quattro secoli, stando almeno alle risultanze in nostro possesso, nei quali non ci risulta alcuna citazione di versi parmenidei. Solo testimonianze indirette, provenienti dall'ambiente epicureo, che si concentrano sull'interpretazione della teologia parmenidea e forniscono indizi interessanti alla proposta interpretativa portata avanti in questa indagine.

Un «silenzio» le cui ragioni «non è facile comprendere» ma che potrebbero risiedere, ipotizza Passa 2009, p. 22, nel fatto che in quel periodo i testi originali fossero facilmente accessibili, al contrario di quanto avverrà in epoca tardo-antica. Cordero 1987, p. 5, più laconicamente, pensa invece che il testo non sia stato proprio utilizzato, conclusione a cui giunge anche Lucarini: «on peut nettement exclure que le poème de Parménide était une lecture répandue parmi les philosophes de l'antiquité tardive. ... les philosophes, comme les poètes grecs, n'ont jamais vraiment manifesté leur intérêt pour le poème de l'Éléate» (2020, p. 14).

Una nuova «apparition éclatante» del testo parmenideo avviene con Plutarco, «qui fait un usage très abondant des fragments de Parménide» (Cordero, 1987, p. 4). Da allora

²³ Argomento che approfondiremo nel par. 5.6.

sino al VI sec. d.C., nuovi, importantissimi, brani del poema emergono dalla storia, in particolare attraverso Sesto Empirico e Simplicio.

Dopo il VI secolo, usiamo le parole di Cordero 1987, p. 6, il poema di Parmenide sembra essere nuovamente «disparu». Ancora più significativo: «aucune *nouvelle* citations de Parménide n'apparaîtra plus après le VI^e siècle». Dopo Simplicio, infatti, non ci sono che ripetizioni di citazioni di seconda mano o comunque già note.

Da allora, fatto salvo la testimonianza in alcuni testi bizantini (Baldwin, 1990; Cordero, 2004, p. 12), la prima ripresa del poema parmenideo è attestata intorno alla metà del XIII secolo, da parte di Albertus Magnus, che però non cita brani del testo. La prima citazione dei versi del poema, ancora in “ordine sparso”, per così dire, avverrà due secoli dopo con Bessarion (Cordero, 1987, p. 6-7), ma sarà Henry d'Estienne (1573) il primo che tenterà di ricostruire un testo organico del poema.

Dopo la sua, sono state pubblicate diverse edizioni dei frammenti di Parmenide, delle quali è disponibile una panoramica nell'Appendice all'*Introduzione*. Come il lettore potrà constatare consultandola, la sistemazione di Diels e Kranz (1951), ormai ritenuta “canonica”, è tutt'altro che esente da riserve, seppure continui ad essere mantenuta (lo facciamo anche noi) dalla maggioranza degli studiosi come catalogazione di riferimento²⁴. La ritroviamo anche nelle edizioni di Coxon (1986, ora 2009) e Laks-Most (2016), che in questi ultimi anni sono a loro volta impiegate come autorevoli fonti di riferimento (anche perché riportano ulteriori testimonianze rispetto a quella).

Un altro aspetto che emerge attraverso la panoramica presentata in Appendice è che non soltanto l'ordine dei frammenti è stato variamente interpretato ma anche la composizione dei versi al loro interno è stata messa in discussione²⁵. L'organizzazione del testo del poema è una questione ancora lungi dall'essere (e probabilmente non lo sarà mai, in assenza di nuovi ritrovamenti) risolta: fatto salvo per alcuni passaggi del

²⁴ Secondo Cordero 2014, pp. 70-71, questo schema, proposto per la prima volta da Fülleborn, deriverebbe dalla platonizzazione della dottrina parmenidea avvenuta a opera di Simplicio ed è «antiparménideo per excelentia», perché dopo il proemio suddivide il poema in due parti, circostanza che avrebbe portato la maggioranza degli studiosi a ritenere che Parmenide si sia occupato di «essere» e delle «apparenze», ovvero a interpretare la dottrina parmenidea secondo quello che, come vedremo nel paragrafo successivo, Rossetti ha definito il teorema di Zeller.

²⁵ Nonostante risalga al 1987, un prospetto chiaro e completo delle fonti di singoli versi o gruppi di versi che hanno permesso la ricostruzione del testo del poema di Parmenide rimane quello offerto da O'Brien, in collaborazione con Frère, in Aubenque, 1987, vol. 1, pp. 1-134. Da allora ovviamente sono stati pubblicati molti ulteriori studi specialistici su singoli versi o frammenti del poema, che però in rari casi hanno messo in discussione quelle fonti. Casi tuttavia dei quali darò conto, se si rendesse necessario, nel corso della trattazione.

componimento²⁶, non è facile infatti stabilire in che ordine fossero l'uno rispetto all'altro i frammenti a noi giuntici.

Tanto che Rossetti (2017, 2020) è arrivato a considerare il poema un inventario – scritto in versi perché era l'uso del tempo – di saperi tra loro slegati che avrebbero però lo stesso valore epistemico della dottrina esposta da Parmenide in B8. Che i saperi contenuti nella seconda parte del poema avessero per Parmenide la stessa validità sul piano epistemico è un'ipotesi che condivido ma che ritengo possa essere presa in considerazione senza dover rinunciare all'idea che il poema di Parmenide interconnetta questi saperi contenuti in una dottrina omogenea che spieghi la realtà nella sua totalità e nella sua molteplicità.

La storia della ricostruzione del testo del poema rimane comunque ineludibile per chiunque ricerchi tra i suoi versi il senso del pensiero di Parmenide, perciò terremo a mente costantemente quelle che ritengo essere le 'avvertenze' che ne possiamo trarre:

- 1) non dimenticare che «what Parmenides may have meant to say does not necessarily play a role in his subsequent influence» (Palmer, 1999, p. 13);
- 2) non dimenticare, di converso, che «the authors we use today as sources ... quoted only those passages that interested them. There is nothing more subjective than a scholar's interest» (Cordero, 2004, p. 14);
- 3) non dimenticare che «even where we do have long verbatim fragments, we cannot always be certain that the extant text is correct, or allows a correct impression of the work from which it has been cited or compiled» (Mansfeld, 1999, p. 39);
- 4) non astrarre le citazioni dal poema parmenideo (che chiameremo anche qui «frammenti»²⁷) dal contesto in cui ci sono state tramandate e dal complesso di testimonianze indirette che ci sono giunte sul pensiero dell'Eleate;
- 5) non privilegiare lo studio di alcuni frammenti rispetto ad altri: «si finisce per leggere ogni volta un poema diverso» (Pulpito, 2013, p. 193);
- 6) non considerare definitiva alcuna sistemazione moderna dei frammenti, a partire dalla loro suddivisione in due sezioni operata da Fülleborn sino all'ordine ormai considerato canonico attribuito loro da Diels e Kranz;

²⁶ Kurfess (2012, p. 9) ne conta 9 ma, d'altra parte, Cordero (2020b) continua ad ammetterne solo uno, il proemio.

²⁷ Probabilmente ha ragione Cordero (2004, pp. 12-13), dovremmo chiamarle citazioni e non frammenti, ma non è questo il punto qui in discussione perciò continueremo a chiamarli convenzionalmente frammenti (come fa consapevolmente lo stesso Cordero del resto).

- 7) non liquidare, d'altra parte, ogni loro sistemazione come arbitraria in assoluto;
- 8) non privilegiare alcun approccio analitico rispetto agli altri²⁸.

Ogni passaggio testuale che percorreremo è stato già rilevato da almeno uno studioso, setacciato da più punti di vista disciplinari e ha condotto ad ipotesi e conclusioni spesso molto diverse, quando non in contrasto, tra loro: nonostante il fatto che Parmenide sia il sapiente greco preplatonico più studiato e discusso della storia del pensiero occidentale, probabilmente egli rimane anche quello che causa più dissidi tra gli studiosi.

Però, la relativamente cospicua quantità di materiale considerato originale di cui disponiamo (circa 160 versi) e la mole di studi che vi è stata dedicata lasciano ancora ritenere, almeno per chi scrive, che vi sia una possibilità concreta di ricostruire una dottrina unica e omogenea dei saperi contenuti nel poema, svolta dal primo all'ultimo verso di esso.

Una possibilità che potrebbe derivare dalla riconsiderazione di tale materiale e degli studi che vi sono stati dedicati attraverso nuove linee prospettive, lo sviluppo di una delle quali è tra gli intenti espliciti di questo studio. Per dirla con Gadamer, anche se in una direzione diversa da quella che egli stesso ha percorso (e che non ha mancato di ispirare quella qui intrapresa), pur mantenendo all'orizzonte «la sua storia degli effetti», cercherò di proporre una lettura del poema di Parmenide «alla luce di possibilità che non hanno avuto effetti» (2018, p. 96).

c. Singolarità della testimonianza di Sesto e rivalutazione dottrinale del proemio in epoca moderna

Come è stato messo in rilievo da Ruggiu 2015, pp. 595-596, «gli autori antichi più prestigiosi», a partire da Platone e Aristotele, hanno «del tutto ignorato e messo da parte» il proemio del poema parmenideo. «Un forte indizio», continua lo studioso, «che esso veniva considerato del tutto inincidente ai fini della comprensione del significato del pensiero parmenideo» o che «non ne veniva più compresa la funzione e il suo effettivo significato».

²⁸ Nell'approccio alla comprensione dei testi antichi può accadere di privilegiare le analisi filologiche o etimologiche rispetto ad altre (per esempio, a scapito di quelle antropologiche), mentre, come vedremo in proposito, minuziosissime ricostruzioni filologiche e/o etimologiche si sono dimostrate tutt'altro che decisive quando confrontate fra loro.

Effettivamente, dalle testimonianze letterarie in nostro possesso, se si esclude quella risalente al II-III sec. d.C. di Sesto Empirico, che ce lo restituisce in tutta la sua interezza (o quasi, perché la questione dei versi conclusivi è ancora dibattuta), del proemio del poema parmenideo non ci è pervenuta alcun'altra indicazione esplicita da nessun commentatore o dossografo.

Anche le altre fonti che ci hanno tramandato versi che noi consideriamo contenuti nel proemio (cfr. Aubenque, 1987, vol. I, p. 3) – Plutarco (*adv. Col.* 1114 d-e), Diogene Laerzio (*Vitae* IX.22 [448, 3]), Clemente Alessandrino (*Strom.* V.59.21-22), Proclo (*in Tim.* I.345.15-16) e Simplicio (*in Cael.* 557.25-558.2) – riferiscono le parole della θεά non a essa ma allo stesso Parmenide, cortocircuitando così il problema dell'identità della divinità. Pur non avendo dubbi che siano parole della θεά di B1, 22, il cui μῦθος percorre l'intero poema, non possiamo però essere sicuri che i versi citati da queste altre fonti appartengano al proemio o siano invece «repetitions with variation» provenienti da altre sezioni del poema, come è stato proposto, per esempio, da Kurfess 2012, pp. 28-32²⁹.

Il fatto che sino a Sesto, per sette secoli, il proemio del poema non sia mai citato nelle testimonianze di cui disponiamo potrebbe essere semplicemente dovuto al caso. In effetti, però, potrebbe anche essere stato tralasciato consapevolmente perché inteso come una sezione eminentemente poetica e non dottrinale del poema (per i motivi che abbiamo menzionato sopra), oppure, avendo un contenuto sapienziale legato a un culto, potrebbe esserne stata limitata la circolazione da Parmenide stesso ai suoi discepoli. Oppure, ancora, non si sentiva la necessità di trascriverlo, perché in una cultura ancora largamente orale come quella del VI-V secolo la poesia circolava comunque nella menti e sulle bocche delle persone e “scriverla” non era una scelta obbligata (non dev'essere un caso che le citazioni di testo più antiche suonano come citazioni a memoria).

Si è insistito spesso, a iniziare da Reinhardt (1916) sul fatto che la fonte di Sesto fosse stata stoica ma Passa (2009, p. 29) propone che probabilmente «Sesto Empirico disponesse di un buon testo del proemio, verosimilmente derivato da un esemplare di tutto il poema», oppure che il commentatore, avendo a disposizione fonti dossografiche diverse a cui fare riferimento, avesse «unificato consapevolmente parti del poema in origine separate» (ivi, pp. 30-31).

Ad ogni modo, secondo Passa 2009, pp. 143-144 Sesto avrebbe avuto a disposizione un testo «in parte o del tutto indipendente dalle tradizioni attiche», dunque

²⁹ Si veda *infra*, in Appendice, n. 10. Sulla presenza di *iterata* all'interno del poema parmenideo ha posto l'accento anche Ferrari (sempre in Appendice, n. 9).

risalente ad una tradizione più antica di quella platonica, una «tradizione importante», e che questo testo non sarebbe stato «ancora intaccato dalle pesanti alterazioni verificatesi nella tradizione neoplatonica» (ivi, p. 28): non è casuale – conclude lo studioso – che a Sesto e a lui solo dobbiamo la nostra conoscenza del proemio (ivi, p. 144).

Nell'esegesi allegorica che accompagna la citazione del proemio, Sesto ci presenta la θεά del verso 22 come la personificazione della ragione filosofica che guida il viaggio dell'anima verso la conoscenza di tutte le cose, con ciò inaugurando un filone interpretativo, ancora pieno di vigore speculativo come vedremo, che vedrà nella dea parmenidea l'ipostasi di una divinità filosofica, della stessa verità filosofica.

Da sottolineare che i vv. 31-32 dell'edizione DK del fr.1 mancano nella citazione di Sesto, il quale fa seguire al verso 30 del proemio i versi che poi sono stati catalogati da DK come frammento B7. La connessione senza soluzione di continuità tra B1, 1-30 e B7, 2-7a isola e “blinda” quanto esposto dalla θεά nei versi B1, 29-30, ovvero la tesi dualistica che separa una conoscenza vera della realtà da una sua rappresentazione fittizia, ingannevole e comunque falsa³⁰. Questa scelta pone senza dubbio Sesto tra coloro che ritenevano Parmenide l'assertore di una realtà che trascende, con ciò negandoli, l'esperienza e i sensi. Del resto, è espressa convinzione di Sesto che Parmenide non riponesse fiducia nelle sensazioni (ὁ δὲ... Παρμενίδης ... ἀποστὰς καὶ τῆς τῶν αἰσθήσεων πίστεως; *Adv. math.* VII 111).

³⁰ I versi di Simplicio catalogati come B1, 31-32, aggiungono:

ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

«Eppure anche questo imparerai: come le cose che appaiono

Bisognava che veramente fossero, essendo tutte in ogni senso» (trad. di Reale)

È un'aggiunta importante alla dichiarazione *tranchant* dei versi B1, 29-30, come si può intuire facilmente. C'è però da dire che quelli di Simplicio sono versi che dal punto di vista grammaticale si prestano a svariate costruzioni e, di conseguenza, traduzioni, che dipendono ovviamente dall'interpretazione generale del poema. Non possiamo, in questa sede, entrare nelle questioni teoretiche legate all'interpolazione dei versi B1, 28-32 nel proemio tramandato da Sesto, se non accennare che essi hanno avviato (a partire da Reinhardt) l'ipotesi interpretativa che Parmenide indicasse una «terza via» di ricerca, rispetto a quelle dell'ἀλήθεια e delle δόξαι βροτῶν (cfr. Cordero 2004, pp. 125-149; Hermann, 2011; Ranzato, 2015, pp. 142-153). Neanche possiamo approfondire le questioni filologiche legate alla ricostruzione del proemio (cfr. Reale, in Zeller, 1967, nota 82 pp. 320-323; Granger, 2008; Passa 2009; Maso, 2011; Kurfess, 2012, pp. 20-36 e 56-67; Lucarini, 2020) ma ci limitiamo a ricordare che i versi che sono diventati 31 e 32 del frammento B1 sono citati da Simplicio (*in Cael.* 557.25-558.2) all'interno di un gruppo di 4 versi che cominciano con i versi 29 e 30 del proemio tramandato da Sesto. Circostanza per la quale Diels ha inserito i due versi trasmessi da Simplicio come i vv. 31-32 all'interno del testo trådito da Sesto (la successiva estrapolazione dei versi conclusivi della citazione di Sesto, per ricavarne il frammento catalogato DK B7, risale invece a Kranz). Mette conto segnalare, d'altra parte, che negli ultimi anni alcuni studiosi si sono espressi a favore della possibilità che quella di Sesto possa essere la reale sequenza dell'edizione originale del poema (tra altri, Ferrari 2010 e Kurfess 2012) ed hanno perciò criticato la scelta di interpolare nel testo del proemio tramandatoci da Sesto i versi tramandati da Simplicio, che essi considerano semmai un'*iteratio*.

Ai fini di questa indagine non è importante stabilire né se tale esegesi fosse un'elaborazione di Sesto o provenisse da una fonte intermedia e/o anteriore (alternativa sulla quale convergono la maggior parte degli studiosi), né se rappresentasse il suo punto di vista o meno³¹, piuttosto evidenziare che per il dossografo la divinità a cui Parmenide affida il μῦθος dell'essere non fosse una musa o un'emissaria di qualche altra divinità, a lei superiore, e neanche l'*alter ego* poetico di Parmenide.

Sesto identifica la θεά di B1, 22 con la Dike di B1, 14. Scrive (cfr. *Adv. math.* VII 113-114) che Parmenide procede verso Dike «che molto punisce», la quale, dopo averlo accolto gli annuncia che gli insegnerà «il solido cuore della verità ben rotonda» e «le opinioni dei mortali nelle quali non c'è vera certezza» (vv. 29-30). Va detto che, seppure l'identificazione con Dike sia stata criticata fin dai primi commentatori moderni (Vatke, 1864, pp. 13-14), molti studiosi hanno seguito e seguono la strada dell'interpretazione filosofica di quei versi aperta con l'esegesi allegorica di Sesto.

In molti hanno considerato, e considerano, gli elementi del proemio come astrazioni del procedere del pensiero di Parmenide verso la conoscenza dell'essere e la θεά e le altre divinità ivi presenti come personificazioni, a vario titolo, della normatività, della necessità e della verità della realtà a cui Parmenide perviene con il suo viaggio sapienziale.

Come abbiamo visto, così come è “comparso” nella tradizione dossografica del pensiero parmenideo, il proemio è stato immediatamente obliterato³² sino al recupero di d'Estienne, in epoca moderna. Ma anche in questo caso, la sua “ricomparsa” non fu degnata di alcuna considerazione filosofica da parte degli studiosi successivi (fatto salvo per l'attenzione singolare che gli dedica Hegel, come vedremo *infra* nel par. 2.1.1).

Ancora nel 1892, infatti, nel presentare il pensiero di Parmenide in quella che è stata considerata a lungo l'opera storiografica standard sulla filosofia antica – *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt* – Zeller non tiene nella minima considerazione il proemio del poema. Ricordiamo che secondo Zeller solo la cosiddetta prima parte del poema conterrebbe il vero pensiero, l'insegnamento di Parmenide, e la seconda parte non sarebbe altro che l'esposizione di opinioni erronee ed illusorie di altri pensatori, oppure, nel migliore dei casi, essa conterrebbe l'esposizione di quella che Parmenide avrebbe considerato una plausibile, seppur fallace, spiegazione di

³¹ Su questo si rimanda ai testi citati nella nota precedente.

³² Come ho già sottolineato, chi oltre Sesto ha citato i versi B1, 28-30 (o nel caso di Simplicio: B1, 28-32) li ha messi direttamente in bocca a Parmenide, senza menzionare alcuna divinità. Inoltre alcune di queste testimonianze riportano variazioni terminologiche rispetto al testo tramandato da Sesto (cfr. il quadro sinottico fornito da Kurfess, 2012, p. 53), il che potrebbe configurarle come *iterata* provenienti da altre sezioni del poema piuttosto che come citazioni dal proemio.

come «dovrebbe concepirsi il mondo dei fenomeni, se lo dovessimo ritenere qualcosa di reale». Spiegazione dalla quale, però, risulterebbe confermato, secondo Zeller, «con tanta maggiore evidenza, quanto poco [il mondo dei fenomeni] abbia diritto alla realtà nella sua differenza dall'unico ed eterno essere» (1967, p. 292; cfr. anche ivi, pp. 243-244 e p. 291)³³.

Reale annotava (in Zeller, 1967, p. 320, n. 82) come «pressoché inspiegabile» e «decisamente inadeguata» (ivi, p. 333) la circostanza che Zeller abbia pensato che il proemio «fosse qualcosa di accessorio nella forma e nel contenuto, e che, dunque, se ne potesse prescindere per intendere il pensiero del filosofo» (ivi, p. 320).

Un atteggiamento tutt'altro che scomparso: «es reseñable ... que esta parte de la obra es vista con desinterés, cuando non con desconfianza, por un buen número de investigadores en filosofía», ha recentemente ribadito in proposito Bernabé, sottolineando che per un autore greco antico «el proemio es un componente fundamental de su obra, el escaparate en que se muestra lo más selecto de su contenido» (Eleatica 7, p. 51).

Nella sua *Retorica*, Aristotele ci spiega che il proemio deve esporre l'argomento che seguirà «affinché l'ascoltatore possa prevedere ciò di cui tratta il discorso» (*Ret.*, 1415a 10-15), però in effetti il suo «compito più necessario e specifico ... è quello di spiegare qual è lo scopo del discorso» (ivi, 1415a 20-25). Anche Platone, nelle *Leggi* (IV, 722de), ci dice che il proemio è come un preludio (ἀνακίνησις) del discorso che, se preparato secondo le regole dell'arte (ἔντεχνος), può concorrere al raggiungimento dello scopo che ci si prefissa con un discorso (e perciò, in 723b, auspica che «il legislatore non dovrà lasciare nessuna legge senza proemio»).

Palmer 1999, p. 11, a proposito del valore ermeneutico del proemio del poema parmenideo, avverte che

«when Parmenides originally performed his poem, the knowledge and beliefs he shared with his audience must have allowed him to convey meanings that went beyond the purely semantic content of his utterances. By situating his verse within (or in opposition to) certain poetic, religious, and philosophical traditions, he would

³³ Per la verità non era una esegesi proprio originale, perché riprendeva un'idea condivisa anche da alcuni commentatori antichi, tant'è che Plutarco si sentì in dovere di scendere in campo proprio per difendere le tesi di chi accusava Parmenide di aver annichilito la realtà del mondo che ci circonda. Gadamer (1975, p. 40) ha definito l'esegesi di Zeller un «pesante dogmatismo» frutto di «arbitrio costruttivo» e, se anche non volessimo definirla dogmatica, non potremmo definirla obiettiva. Nonostante la sua arbitrarietà, comunque, l'esegesi di Zeller ha goduto di un successo straordinario», come annota Rossetti, che parla per l'appunto di «teorema di Zeller» (v. Eleatica 1, pp. 10-13), e segnala che esso «dopo oltre un secolo e mezzo ... continua a indicare la strada, sia pure tollerando una infinita gamma di rimodulazioni» (Rossetti, 2008, p. 11; cfr. anche Eleatica 8, p. 72).

have been able to guide his audience's expectations and foster in them certain presuppositions that he would have felt to be essential to the apprehension of his message. We can, even now, see that the proem of his poem would have been crucial to achieving this purpose, for it contains numerous cues or indications of the context within which Parmenides wants his message to be understood. We can still identify many of these cues even if we can only speculate on their original significance».

Anche Cordero 2004, p. 21, ne sottolinea l'importanza in questa direzione: «the beginning of a work is usually where the keys to understanding the rest of it are to be found». Condividendo queste ragioni, anch'io ritengo che il proemio sia parte integrante della dottrina parmenidea e che debba essere considerato a tutti gli effetti dottrinali la prima parte del poema³⁴.

È stato Diels ad aver acceso i riflettori sul proemio del poema parmenideo. Lo studioso, come sottolineava già il Reale (in Zeller, 1967, p. 324), «ha il merito di aver impostato la questione delle fonti del mito del prologo del poema parmenideo» e di avere indicato l'arco di possibili influssi riscontrabili in esso³⁵. Un ventaglio a cui non si sono aggiunte molte altre variabili, sebbene sia indubbio che l'evoluzione degli strumenti ermeneutici e le acquisizioni documentali acquisite nel frattempo hanno aperto nuove e feconde prospettive interpretative, alle quali ci si augura di poter contribuire, seppur modestamente, con questo studio³⁶.

Quella che seguirà nei primi cinque capitoli non è una semplice ricognizione, né una compilazione, delle interpretazioni elaborate dai commentatori antichi e dagli studiosi moderni e contemporanei sul ruolo della θεά nel poema parmenideo. Neppure vuole

³⁴ Interessante la proposta di Wilkinson 2009 di suddividere il poema in tre parti, riferendosi alle due sezioni in cui è suddiviso convenzionalmente il poema dopo il proemio come alla seconda e alla terza parte.

³⁵ Del panorama delle fonti letterarie che secondo Diels avrebbero influenzato la poetica (Diels non parla di influenze dottrinali) parmenidea, riportiamo di seguito la sintesi che è stata proposta dal Reale, che ci è sembrata abbastanza corrispondente con il contenuto del testo originale delle *Parmenides Lehrgedicht* (chi fosse interessato ad approfondire può sempre consultare Diels, 1897, pp. 7-22): «A) Omero è certo per tutti inesauribile fonte di ispirazione, ma non ha stretti legami con Parmenide. B) Esiodo ha invece certamente ispirato Parmenide, in più di un punto: si pensi all'Eros cosmogonico e agli Dei della doxa (cfr. *Theog.* 228 sgg.); analoga la distinzione fra Verità e Opinione; analoga è la divina rivelazione nel poema parmenideo e nella *Theog.* di Esiodo, C) Può aver influito anche la vecchia poesia orfica, di cui però troppo poco noi sappiamo per poter giudicare. Il concetto Δίκη πολύποινος del verso 9 potrebbe ben derivare dall'orfismo. D) Assai più, però, il Diels insiste sul movimento religioso-filosofico, in particolare quello del secolo VI, e sulla letteratura orfico-apocalittica che va sotto il nome di Epimenide. E) Diels richiama poi le concezioni dello sciamanismo, secondo cui era possibile evocare gli spiriti degli antenati ed entrare con una sorta di rapimento nell'al di là, ed avere rivelazione di determinate cose. F) Infine, sono ricordate le pratiche del pitagorismo e del culto di Apollo diffuse nell'Italia meridionale» (Reale in Zeller, 1967, p. 324).

³⁶ Allo studio del proemio chi scrive ha dedicato anche un articolo di approfondimento (Montagnino 2018).

essere un resoconto sintetico di tali interpretazioni, che poco rispetterebbe gli sforzi esplorativi e speculativi dei tanti studiosi che hanno provato a comprendere il testo e con esso il pensiero di Parmenide. Semmai vuole rendere conto delle riflessioni filosofiche, scientifiche, filologiche, linguistiche, storiografiche e letterarie intorno al senso che lega le due figure più enigmatiche del poema. E farlo da una prospettiva finora inesplorata in tutta la sua complessità, per lo meno questo è il punto di vista di chi scrive, quella della θεά.

Riproporrò anche testi “messi in soffitta”, ovvero, per intenderci, quegli studi per i quali ormai i commentatori si limitano in genere a rimandare all’intelligente rassegna che ne ha fatto Reale nella già citata edizione de *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico* di Zeller, da lui curata (1967, p. 320 n. 82), che anche io non ho mancato di consultare, ovviamente. Sono studi che ritengo continuino a dirci molto sul poema di Parmenide e che valga la pena ritornare a guardare un po’ più da vicino, cosa che mi sono riproposto di fare nella prospettiva che ho impostato con questa indagine.

Prospettiva secondo la quale, attraverso questi capitoli, cercherò di chiarire perché ritengo sia di importanza fondamentale, ai fini di una comprensione compiuta del pensiero di Parmenide, indagare anche l’identità culturale della θεά. Credo che ognuno degli studiosi con cui dialogherò abbia rilevato uno o più elementi essenziali del rapporto tra essa e l’ἕόν e abbia elaborato importanti acquisizioni nella comprensione del pensiero di Parmenide anche in ragione dell’analisi di questo rapporto, che inquadriamo però, questa una differenza da altri approcci storiografici, dal punto di vista della loro interpretazione della θεά.

In questa prospettiva cercherò di fare emergere gli elementi teorici sviluppati da questi studiosi che nel mio percorso di ricerca hanno costituito indizi o punti di riferimento da seguire e indagare ulteriormente, hanno segnalato direzioni da evitare e ostacoli da superare, e hanno acceso idee e intuizioni che si sono rivelate estremamente feconde nell’intraprendere la prospettiva ermeneutica che propongo con questo lavoro. Saranno, insomma, i «punti di riporto», per usare un termine della navigazione aerea, della mia indagine, ovvero i riferimenti teorici e filosofici rispetto ai quali “localizzare” le mie ricerche e le mie riflessioni. In ultimo, ma non per ultimo, questi cinque capitoli vogliono essere un (seppur modesto) tributo a tutti coloro che hanno cercato di

comprendere il pensiero di un sapiente che anche io considero degno di riverenza (δεινός)³⁷ e venerazione (αἰδοῖος).

Al solo scopo di organizzare la complessa costellazione di studi a cui ho attinto, nella stesura di questi capitoli mi sono ispirato allo schema tratteggiato da Bernabé per classificare le diverse identificazioni della θεά³⁸. Una suddivisione, quella dello studioso, che pur risultando metodologicamente distante dalla prospettiva qui proposta – in quanto Bernabé, al contrario di quanto faccio io, considera la questione «una discusión estéril» –, proprio per la sua schematicità, si dimostra un utile prospetto generale da cui partire per proporre la mia organizzazione del tema.

Prima di proseguire, mette conto chiarire che per via della prospettiva metodologica adottata, nella trattazione che seguirà non sono approfondite le esegesi della dottrina parmenidea di quei filosofi e quegli studiosi nelle quali non compare affatto la figura della dea. Non sorprenda perciò che non trovino una trattazione specifica gli argomenti esegetici proposti da Aristotele, Schelling, Popper e Severino, solo per fare alcuni esempi, interpreti che hanno pure avuto un indubitabile e fondamentale ruolo nella trasmissione e nella ricezione del pensiero di Parmenide, delle cui analisi si terrà conto nel corso della discussione però *en passant*.

³⁷ Preferisco tradurre così il termine δεινός. Il termine è tradotto da Calzecchi Onesti con «terribile» nel passo dell'*Iliade* (Il. III, 172) in cui Omero descrive come Elena vedesse Priamo. Verso che Platone (*Tht.*, 183e) cita esplicitamente descrivendo Parmenide, e nel quale anche Valgimigli traduce δεινός con «terribile». Il contesto in cui è espresso il termine denoterebbe però riverenza, dunque un sentimento di profondo e quasi timoroso rispetto, piuttosto che paura o addirittura terrore. La stessa formula ricorre in Omero (*Od.* VIII, 22) stavolta in riferimento a Odisseo, in un contesto nel quale δεινός non implica affatto una connotazione negativa e piuttosto rinforza il concetto positivo di αἰδοῖος (Privitera, per esempio, traduce nel passo citato δεινός τ' αἰδοῖός τε con «riverito e onorato»). Credo che potremmo considerare la stessa cosa in riferimento a Priamo. In effetti, consultando il Montanari e il LSJ ci troviamo di fronte a un termine caratterizzato da un'area semantica ampia, che potremmo dire ruoti intorno all'idea di stupore di fronte a qualcosa di straordinario o strano, che sia questo meraviglioso, mirabile, potente, eccellente, temibile, terrificante, etc.

³⁸ «Una de las *vexatae quaestiones* del poema es la identidad de la diosa, ya que se han propuesto muchos nombres para ella. Podemos dividir las propuestas en los siguientes grupos:

1. Diosas que no son una personificación; a) Hipsípila (Proclo) Procl. in Parm. 640, siguiendo a Siriano, en la idea de que tal nombre se encuentra aludido en las πύλαι αἰθήρια. b) Hécate (Coxon). c) Θεία (West), d) Musa (Guthrie), e) Perséfone (Kingsley; Cerri).
2. Personificaciones de abstracciones: a) Δίκη (Sexto Empírico); b) Πειθώ (Mourelatos); c) Μνημοσύνη (Pugliese Carratelli); d) Ἀλήθεια (Heidegger, Beaufret); e) Razón (Cornford).
3. Personificaciones de realidades físicas: a) Αἰθήρ (Coxon) b) Ἡμερή (Gomperz); c) Νύξ (Morrison; Palmer; Ferrari).
4. Negativas a identificar la diosa (Diels; Tarán; Conche)» (Eleatica 7, p. 66).

Lo studioso ha sviluppato ulteriormente questo schema in Bernabé 2021. In esso comunque rimane invariata la struttura sopracitata, che aveva proposto nelle sue lezioni eleatiche.

Non sorprenda neanche se non tratterò specificamente e non terrò metodologicamente in considerazione il presupposto che il viaggio narrato nel proemio possa essere la metafora di un'anabasi o una catabasi sapienziale³⁹.

Questo non perché ritenga che il viaggio proemiale non possa essere localizzato simbolicamente in alcun modo, come è stato avanzato da alcuni studiosi (cfr. Eleatica 7, p. 70), al contrario⁴⁰, ma perché mi muovo dal presupposto esegetico che la cosmologia parmenidea non ammetta alcuna differenza qualitativa (se non vogliamo dire ontologica) tra luce e oscurità, come è precisato in B9, per cui non credo che il passaggio dal buio alla luce (e viceversa) potesse avere per Parmenide un significato simbolico, retorico o didascalico (quello che gli danno evidentemente gli studiosi vi vedono la descrizione simbolica di un'"illuminazione" o di una rivelazione) tale da fargli privilegiare dottrinalmente una direzione cosmo-ontologica piuttosto che un'altra (circostanza peraltro confermata, credo, dallo stesso testo del poema e segnatamente dal fr. B5).

³⁹ Sull'argomento si veda Cursaru 2016: in particolare, ivi, p. 39 n.1, per una rassegna degli studiosi che vi hanno individuato un'ascesa e ivi, p. 40 n. 2, per quella di coloro che invece vi hanno visto una discesa. Simbolismo che include il tema del *nostos*, sul quale rimanderei a Ruggiu 2014, pp. 52, 60 n. 129, e 120. Per parte mia condivido il parere di Burkert (cfr. *infra* par. 4.1.1) che dovremmo abbandonare «the vertical aspects, the above and the below» nell'analizzare il viaggio proemiale.

⁴⁰ Come ho avuto modo di proporre in un altro studio (Montagnino, 2018), considero il proemio una rappresentazione cosmografica, estremamente precisa per l'uditorio di Parmenide, del teorema astronomico dell'identità di Eos ed Espero, dunque una rappresentazione mitopoietica di uno dei *σήματα* dell'ἔόν individuati da Parmenide, il suo essere οὐλόν, sul palcoscenico divino della sfera celeste, e il viaggio ivi narrato una navigazione da Est a Ovest, avvenuta nell'arco di una giornata dall'alba al tramonto, lungo l'eclittica.

Le ricostruzioni del poema di Parmenide a partire dalla sua riscoperta in epoca moderna¹

d'Estienne (1573)	Scaliger (ca 1600)	Fülleborn² (1795)	Brandis (1813)	Karsten (1835)³	Stein (1867)	Diels (1897)	DK (1951)	Casertano (1978/1989)
B1, 1-30;	B1, 1-30;	B1, 1-30;	B1;	B1 ⁴ ;	B1 ⁶ ;	B1;	B1;	B1;
B7, 2-7a;	B7, 2-6;	B7, 2-7a;	B7, 2-7a;	B2/B3 ⁵ ;	B7, 3-6a;	B7 2-7a ⁷ ;	B2;	B2;
B10;	B8, 2-61;	B2;	B2;	B5;	B4;	B4;	B3;	B3;
B4;	B9;	B6;	B6;	B6;	B5;	B5;	B4;	B6;
B8, 3-4;	B12;	B7, 2;	B7, 1-2;	B7, 2;	B2 + B3	B2 + B3 ⁸ ;	B5;	B5;
B8, 43-45;	B2;	B8, 1b-52;	B8, 1b-15;	B7, 3-6;	B6;	B6;	B6;	B4;
B13;	B6;	B8, 53-61;	B4	B8, 2-33;	B7, 1-2;	B7, 1-2;	B7;	B7;
B15;	B13;	B9;	B8, 16-61;	B4;	B8, 1b-33a;	B8, 1b-61;	B8;	B8;
B14;	B15;	B12;	B9;	B8, 34-61;	B8, 33b-49;	B9;	B9;	B9;
B2;	B14;	B13;	B12;	B8, 53-61;	B8, 50-61;	B10;	B10;	B10;
B16.	B7, 1-2;	B10;	B13;	B9;	B9;	B11;	B11;	B11;
	B17;	B15;	B10;	B12;	B11;	B12;	B12;	B14;
	B10;	B14;	B11;	B13;	B12;	B13;	B13;	B15;
	B16;	B4;	B15;	B10;	B13;	B14;	B14;	B15a;
	B18.	B16;	B14;	B11;	B14;	B15;	B15;	B13;
		B18.	B16;	B14;	B15;	B16;	B15a	B12;
			B18;	B15;	B17;	B17;	B16;	B18;
			B19;	B16;	B18;	B18;	B17;	B17;
			B25.	B17;	B16;	B19.	B18;	B16;
				B18.	B19.		B19.	B19.
				B19;				
				B19;				

Coxon (1986/2009 ⁹)	Ferrari (2010 ¹⁰)	Kurfess (2012 ¹¹)	Couloubaritis (2013)	LM (2016 ¹³)	Cordero (2020b)
B1;	B1, 1-30 + B7, 2-6a +	B1, 1-30;	B1;	B1;	B1;
B5;	B8, 1b-2a;	B7, 2-7a;	B5;	B5;	B5;
B2;	...	B2;	B2;	B2 + B3;	B2;
B3;	B8, 50-52 + B8, 34-	B6;	B3;	B6;	B3;
B6;	41 + B8, 53-61 + B16	B7, 1-2;	B6;	B7 + B8;	B6;
B4;	+ B9.	B8;	B7;	B4;	B16;
B7;		B9 o B12;	B8, 1-41 + B4 + B8,	B11;	B4;
B8;		B12 o B9;	42-60 + B9 ¹² ;	B10;	B7;
B10;		[Simpl., <i>in Cael.</i> , 557.25-	B12;	B9;	B8;
B11;		558.2;	B13;	B12;	B9;
B9;		B10;	B11;	B13;	B12;
B12;		B11:];	B10;	B14;	B19;
B13;		B13;	B13a;	B15;	B10;
B14;		[B14-B15-B16-B17-	B14;	B21;	B11;
B15;		B18]	B15;	B15a;	B13;
B15a;		B19;	B15a;	B17;	B14;
B16;			B16;	B18;	B15;
B17;		[B3-B4-B5].	B17;	B16;	B17;
B18;			B18;	B19.	B18.
B19.			B19.		

¹ Per l'elaborazione di questa tabella sinottica mi sono ispirato a quella proposta da Kurfess (2012, p. 190) per le edizioni che vanno da d'Estienne a Diels, che utilizza come riferimento la notazione DK. A queste ho aggiunto le edizioni successive a quella DK, che se ne sono discostate in quanto all'ordine dei frammenti all'interno del poema. Dato che anche io impiego la catalogazione DK come riferimento, ove vi siano aggiunte rispetto a questa, le indicherò riferendomi alla fonte dossografica citata. Diversi studiosi hanno proposto anche variazioni di collocazione per singoli versi o frammenti, delle quali darò conto di volta in volta ove ricorressero nella trattazione della ricerca.

² Quella di Fülleborn è la prima opera «consacré entièrement à la pensée de Parménide», come sottolinea Cordero (1987, p. 12), ed è anche il primo studio, sempre secondo Cordero, in cui «the poem was divided into three parts: a Prologue (fragment 1); a section ... titled “περὶ τοῦ νοητοῦ ἢ τὰ πρὸς ἀλήθειαν”; and one he titled “τὰ πρὸς δόξαν” (fragment 8.52 to fragment 18; fragment 19 was unknown at the time). Here we have the birth certificate of Parmenidean Doxa» (2010, p. 233). Secondo Cordero (ivi, p. 234) in queste prime ricostruzioni «destiny played a tragic role». Nonostante, infatti, come sottolinea lo studioso, le fonti citate «never point out any kind of “parts” in the Poem», la loro sistemazione per autore ha portato a catalogare accidentalmente verso la fine del poema i frammenti che oggi consideriamo concernenti «physical questions» e così sono stati da Fülleborn arbitrariamente connessi con una presunta *doxa* parmenidea ed accumulati con altri frammenti in un indeterminato «“doxastic” whole ... placed under the title ... τὰ πρὸς δόξαν» (ivi, pp. 233-234). Cordero ammette una *doxa* parmenidea, con la clausola che «we are truly ignorant as to which place and which importance “the doxai of mortals” held in the poem» (2010, p. 233), ma continua a sostenere che «the “part” of the Poem of Parmenides known as “the Doxa” is an arbitrary collage carried out by an eminent philologist born in Silesia (then in Poland) at the end of the 18th century, Georg Gustav Fülleborn (*Die Fragmente des Parmenides*, Zulichau, 1795)» (2020, p. 1).

Kurfess ha contestato a Cordero che Fülleborn avesse inventato da sé queste espressioni e ha ribadito che questi le avrebbe semmai derivate da quelle impiegate da Simplicio per riferirsi ai brani del poema parmenideo citati (cfr. Kurfess, 2012, pp. 128-129). Il quale Simplicio, ipotesi su cui concordano la maggior parte degli interpreti moderni, incluso Cordero, si presume avesse a disposizione una copia completa del poema (per un parere contrario, che non ci sembra del tutto irragionevole, si veda Goulet, 2007, pp. 52-53). D'altra parte, Kurfess sottolinea anche che, nonostante già a partire da Teofrasto troviamo in diversi commenti e testimonianze le espressioni τὰ πρὸς ἀλήθειαν, τὰ πρὸς δόξαν, κατ' ἀλήθειαν, κατὰ δόξαν, ἐν τοῖς περὶ δόξης e ἐν δόξει, «the variability in usage suggests that these were all labels employed by those who discussed the poem rather than headings found in the text itself, but I know of nothing in the testimonia to support the view that these labels gave the impression of a division in the poem that was not otherwise there» (ivi, p. 129).

Nel testo, effettivamente, non ci sono indicazioni sulla presenza di tali «labels», come aveva già sottolineato Gallop (1984, p. 30 n. 11): «the modern collocations, 'Way of Truth' and 'Way of Seeming,' [*or Doxa*]; cfr. Ivi, p. 5] have no textual basis either in the poem or in other ancient sources. Nouns in the genitive case used with words for 'route' refer either to the traveller or to his divine guide (1.2-3, 1.11, 1.27, 2.4, 6.9), but not to 'Truth' or 'Seeming' as constituting or defining the routes in question».

³ «The text of Mullach (1845/1860), although influential on a number of textual matters, is not given, as it follows the arrangement of Karsten » (Kurfess, 2012, p. 190).

⁴ «In Karsten's edition, lines from the proem have been rearranged, and appear in the following order: DK 1-5, DK 9-10, DK 6-8, DK 11-32» (Kurfess, *ibid.*).

⁵ Mette conto aggiungere che probabilmente dobbiamo ad Hegel la “consacrazione” di una testimonianza di Clemente (ripresa da Plotino) a frammento del poema (in B3). Come, infatti, annota Marsoner, «sembra probabile che tale presunto frammento si riduca ad una rielaborazione del v. 34 del fr. 8, inserita in una raccolta antologica e citata per la prima volta da Clemente, autore eruditissimo, ma poco rigoroso nella critica delle fonti», per poi essere ripreso dalle altre fonti che lo citano, Plotino e Proclo, che sembrano dipendere una dall'altra (1982, p. 175, n. 290). Conclusioni condivise anche da Gadamer che non nascondeva di nutrire «grossi dubbi» sul frammento B3 (2018, p. 109). Anche Cordero è tra gli studiosi (un altro è Mourelatos, 2008, p. xxi) che non danno alcuna importanza al frammento in quanto «this brief text has come down to us isolated from any context» (Cordero, 2004, p. 83, n. 339). La Cavarero suggerisce che sia stato l'insistente utilizzo da parte di Hegel della testimonianza di Plotino, nella quale il filosofo tedesco vide l'espressione del «pensiero principale» di Parmenide, ad aver stimolato la filologia posteriore ad accogliere la testimonianza plotiniana come citazione autentica dal poema parmenideo (1988, p. 97), con le conseguenze che tale accoglimento ha avuto anche nelle successive interpretazioni filosofiche del testo da parte degli studiosi di Parmenide (su cui si rimanda, tra altri, ai contributi di Reale in Zeller, 1967, pp. 218-224, di Casertano, 1989, p. 105, n. 26, e di Cordero, 2004, pp. 84-95). Per sua stessa indicazione, in effetti, Hegel (1908, p. 186) si servì per le sue lezioni su Parmenide dei *Commentationum Eleaticarum* di Brandis,

nei quali, sottolinea la Cavarero, il frammento che conosciamo come B3 era indicato in nota solo come testimonianza e non come citazione del testo parmenideo (ed era peraltro completamente assente nell'edizione di Fülleborn; cfr. Cavarero, 1988, p. 97 n. 47). Considerato anche che ritroviamo B3 solo nelle edizioni dei frammenti parmenidei successive a quella di Brandis, a partire da quella pubblicata da Karsten nel 1835, l'ipotesi della Cavarero non mi sembra così peregrina.

Questo caso ci sembra anzi un esempio eloquente del fraintendimento dovuto all'ambiguità che può crearsi tra testimonianza e citazione, e che ci riporta all'avvertenza di Cordero: «the word “fragment” applied to these passages [del poema di Parmenide] does not make sense; they are quotations – literal, we may presume (the philologists do not have the last word on that, but they do have the tools to enable them to estimate the reliability of the text) – from lost texts» (2004, pp. 12-13).

⁶ «In Stein's edition, lines from the proem have been rearranged, and appear in the following order: DK 1-3, DK 9-21, DK 4-8, DK 22-32» (Kurfess, *ibid.*).

⁷ «In Diels (1897), as in each of the earlier editions given except for Karsten's, the first two portions of text listed were presented as a continuous passage» (Kurfess, *ibid.*).

⁸ «Diels (1897) assigns separate numbers to DK 2 and DK 3, but considers it probable that (as in Stein and Karsten) 2.8 and 3 are two parts of the same line» (Kurfess, *ibid.*).

⁹ L'edizione di Coxon è di importante interesse per gli studi parmenidei perché aggiunge una cospicua quantità di testimonianze indirette sulla dottrina di Parmenide che l'edizione DK non contempla.

¹⁰ Ferrari non fornisce una propria catalogazione completa del poema parmenideo ma suggerisce interessanti e significative variazioni alle edizioni precedenti che ritengo valga la pena riportare: innanzi tutto la ripresa dell'edizione del proemio tramandataci da Sesto con l'aggiunta dell'inizio di B8 (cfr. *ivi*, pp. 49-51) e la proposta di estrapolare alcuni brani da B8 per costituire, insieme ad altri frammenti del poema un secondo proemio all'interno di esso, per introdurre quella che egli identifica come «Via delle *doxai*» (*ivi*, pp. 35-37). D'interesse metodologico nell'approccio di Ferrari è il non considerare come dogmatico non solamente l'ordine dei frammenti ma l'ordine con cui ci sono stati tramandati i versi o brani di versi, all'interno di uno stesso frammento (ovviamente argomentando i criteri delle scelte operate). Alla stessa maniera, condivido il richiamo dello studioso all'utilizzo da parte di Parmenide della ripetizione di versi o formule, ipotesi che credo anche io possa rispondere ad alcune delle questioni testuali considerate più problematiche all'interno del poema. Ferrari annota che il «fenomeno degli *iterata*» non è testimoniato solamente «nell'epica (ma anche nell'elegia) d'età arcaica», e dalla «gran copia di ripetizioni, integrali o con più o meno sensibili variazioni, di versi e blocchi di versi nei resti di Empedocle e nel poema di Lucrezio» (*ivi*, p. 52).

¹¹ Anche Kurfess parla della presenza di «repetitions with variation» all'interno del poema parmenideo (2012, p. 23) e insiste su questo aspetto come criterio metodologico: «I stress “repetition” because while the repetition of lines is obviously a regular feature of epic verse, the importance of this for the reconstruction and the reading of Parmenides' poem has not, I think, been fully appreciated, even by those who emphasize the need for reading Parmenides in light of his epic models» (*ibid.*). Lo studioso impiega questo criterio nel considerare i versi B1, 28-32 tramandati da Simplicio come non appartenenti al proemio del poema ma come antecedenti B10. E impiega tale spiegazione anche come possibile soluzione per la presenza delle numerose varianti dei versi che ci risultano dai diversi manoscritti: per esempio, a proposito del verso B1,29 (*ivi*, pp. 31-32), del quale abbiamo diverse testimonianze che riportano diverse attribuzioni della ἀλήθεια (cfr. *ivi*, p. 53).

I frammenti che ho posto fra parentesi quadre sono quelli che secondo Kurfess non possono essere collocati con certezza attraverso le fonti che abbiamo a disposizione, dei quali però si può dare un'indicazione presunta. Questa è la sua: «DK 11 and the combined fragment Y [= Simpl., in *Cael.*, 557.25-558.2; cfr. *ivi*, p. 53] + DK 10 (if allowed), are to be placed in the general vicinity of DK 9 and 12, towards the beginning of the Doxa, and DK 19 is to be placed at the conclusion of the arrangement of perceptible things, which presumably includes DK 14 – 18 (the ordering of which is not directly indicated by the sources). DK 3, 4, and 5, along with other fragments that come to light, will have to be fit into that general structure» (2012, p. 196).

¹² Lo studioso propone anche una sistemazione alternativa dei versi B8, 29-49 e dei fr. B4 e B9: B8, 29-33, 42-49, 34-41 + B4 + B9.

¹³ Cfr. vol. 5, pp. 3-151. Quella di Laks e Most è un'edizione innovativa da diversi punti di vista, e non soltanto per quello che riguarda la ricostruzione del pensiero di Parmenide. Alla tradizionale suddivisione tra testimonianze indirette (*testimonia*) e frammenti degli scritti attribuiti ad un pensatore (*fragmenta*), sostituisce una tripartizione di tutte le testimonianze di cui si ha notizia, strutturata per ogni autore come di seguito:

«... three sections, with each entry in a section being identified by a number preceded by a letter valid for all the entries in that section:

P, for the information, not only reliable but also imaginary, regarding the philosopher as a person (= P) and his life, character, and sayings;

D, for his doctrine (= D), whether what is involved are the verbal fragments of his written work (printed in **boldface** [noi terremo in considerazione solo queste per la ricostruzione del testo proposta in tabella]) or the testimonia of his thought;

R, for the history of the reception (= R) of his doctrine in antiquity» (LM, 2016, vol. 1 p. 7).

Ogni «entry» fornisce anche il riferimento al corrispettivo brano nell'edizione DK, anche se l'edizione LM aggiunge testimonianze non contenute in quella DK (e viceversa ne esclude alcune). Nel primo volume sono inoltre disponibili le tabelle di conversione (reciproca) tra le due edizioni. Per quanto riguarda Parmenide cfr. *ivi*, vol. 1 pp. 96-97 (per le concordanze da DK a LM) e pp. 145-147 (per il contrario).

Cap 1. La θεά come “contrassegno” della dottrina parmenidea

La nostra ricognizione comincia dalle interpretazioni di quegli studiosi per i quali la figura della θεά rappresenterebbe un espediente letterario (a «literary device», per dirla con Tarán, *infra* par. 1.2) che consentirebbe a Parmenide di presentare, fin dalla dimensione mitologica del suo poema, il suo distacco da ogni dottrina sapienziale elaborata fino a quel momento. Ovvero gli studiosi per i quali Parmenide chiamerebbe in causa la θεά non solamente in ossequio ai canoni stilistici appropriati ai componimenti poetici del tempo, che affidavano il loro messaggio a divinità considerate Maestre di Verità (Cordero 1987, p. 207), ma anche per stagiarsi da quel contesto.

Potremmo dire che l’asse prospettico attraverso il quale questi studiosi guardano alla figura della dea si concentra esclusivamente sul contenuto dottrinale del poema, senza curarsi troppo della possibilità che la dea abbia un ruolo attivo nel definire il significato di tale contenuto. Potremmo sintetizzare questo approccio nella considerazione da cui parte Gadamer (la cui interpretazione si ritrova tra queste): «si può certo considerare che è per una finzione letteraria che Parmenide fa dire alla dea quel che egli stesso deve dire. Ma perché lo fa? Questo ha chiaramente il suo motivo» (2018, p. 117).

Mi interessa fin da subito evidenziare come anche questi studiosi hanno colto aspetti della presenza della θεά nel poema che hanno significativamente contribuito a far comprendere meglio la struttura mitopoietica che anima quei versi, e sono questi aspetti che cercherò di fare emergere in questo capitolo.

Probabilmente è stato proprio Sesto Empirico il primo a fornire lo spunto per le esegesi di questo genere. Come abbiamo sottolineato nell’introduzione, infatti, Sesto ha caricato il mito del proemio di significati difficilmente riscontrabili nel testo. Così, la Dike che detiene le chiavi del portale che Parmenide attraversa per conoscere la «via dell’έόν», non indossa più i panni della regolatrice dei moti celesti – «a standard element of the Presocratic understanding of nature» (Burkert 2013, p. 97) – o quelli

La θεά come “contrassegno”

dell'amministratrice delle legge divina nell'ecumene, che la tradizione mitopoietica pure le riconosceva, ed è diventata nell'esegesi di Sesto «la ragione [διάνοια] che ha una salda conoscenza delle cose», la ragione filosofica, che svelerà a Parmenide «l'immutabile base della scienza [ἐπιστήμη]» e «tutto ciò che rientra nelle opinioni [δόξαι], che non è saldo».

1.1 La scomparsa del divino (*H. DIELS*)

Come anticipato nell'*Introduzione*, Hermann DIELS è stato il primo ad aver acceso i riflettori sul proemio del poema parmenideo e ne ha indicato l'arco di quasi tutti i possibili influssi mitopoietici riscontrabili in esso. Egli è talmente colpito dalla grandiosità del viaggio raccontato nel proemio, rispetto a quella che giudica come goffaggine e aridità stilistica negli altri frammenti del poema (1897, pp. 7-8), da supporre che le immagini mitopoietiche contenute nel proemio non possano essere un'elaborazione originale di Parmenide ma prestati dalla poesia epica ed elegiaca a cui egli aveva accesso al suo tempo.

Allo stesso tempo, però, lo studioso ritiene che l'Eleate non si sia servito di quel formulario stilistico per richiamarne i contenuti teologici ma molto più probabilmente per prendere le distanze proprio da questi contenuti. In particolare, a proposito degli influssi omerici sulla poetica parmenidea, lo studioso conclude che si trattasse piuttosto di un tentativo di variazione di quel formulario tradizionale¹.

Coxon ha criticato queste conclusioni di Diels basandosi sulla densità di termini omerici nei versi del poema², ma in effetti non si può dire che le sue valutazioni possano contraddire definitivamente le conclusioni dello studioso tedesco. Conclusioni che sono per altro condivise anche da Mourelatos, il quale ha portato avanti uno studio comparativo molto accurato tra la poetica parmenidea e la tradizione poetica greca (2008, pp. 1-46), per concludere che se ci fosse giunta intatta la poesia culturale e profetica prodotta tra il VII e il VI sec. a.C., questa assumerebbe per noi un'importanza maggiore rispetto alle opere di Omero ed Esiodo per la comprensione del pensiero di Parmenide³.

¹ «Auch bei Parmenides sind die nicht gerade seltenen Spuren von Imitation nirgends auffallend und jedenfalls viel geringer als selbst in der Elegie; es tritt eher ein Streben nach Variation des überkommenen Formelschatzes hervor» (ivi, p. 10)

² «The 150 surviving lines of Parmenides contain an average of only one non-Homeric word in every three verses; of these 55 words all but five (χνοίησιν, δοκίμως, βεβαίως, τόπον, λαιοῖσι) are directly related to or compounded from words used by Homer» (2009, p. 7).

³ «In the end, Diels' conception of the relation of Parmenides to the poetic traditions before him remains essentially correct: behind Parmenides' poetry or underlying it, we must assume, in addition to Homer and

Tra l'altro, aggiungerei, Parmenide, pur "posteriore" all'*epos*, vive comunque in un'epoca in cui esso non è del tutto strutturato e cristallizzato come lo conosciamo noi, anzi, vive ancora un'epoca di creatività e di organizzazione. Abbiamo già sottolineato, citando Cassio, che nel poema siano presenti «modello omerico e forme 'moderne' a contatto immediato».

Sarebbe stato interessante vedere, laddove Parmenide usa quelle 55 parole rubricate da Coxon come non-omeriche, se l'allargamento del patrimonio lessicale sia opera sua o si serva di altri poeti posteriori all'*epos* (della cui opera per altro si è conservato poco). Ma Coxon non ha approfondito la sua analisi in questa direzione, a lui interessava solo «justify», nella ricostruzione filologica dei versi del poema, «the restoration of epic and Ionic for tragic and Attic forms in the few places where the manuscripts present only the latter» (2009, p. 8).

Ad ogni modo, la prova che Parmenide si servisse di quei formulari per prenderne le distanze, secondo Diels, sarebbero i toni spenti che nel proemio usa per descrivere le divinità rispetto a quelli più vividi che invece ci propone per le immagini degli oggetti mondani (il carro e il cancello, per esempio; *ivi*, p. 8).

Ma con questo non dobbiamo pensare che Parmenide eventualmente intendesse più reali questi oggetti, avverte lo studioso: nel proemio, infatti, sarebbe rappresentato fin da subito il mondo delle illusioni che Parmenide deve attraversare per intraprendere il cammino che lo conduce alla comprensione dell'essere, e la narrazione del viaggio avrebbe lo scopo di accompagnare l'ascoltatore fuori da questo mondo illusorio, per predisporlo a quell'ascolto. Nell'*ἔόν* non ci sarebbe infatti posto né per il mondano – coerentemente, secondo Diels la seconda parte del poema conterrebbe dottrine che Parmenide considerava false – né per la sua controparte trascendente: «con Parmenide, con il mondo terreno, di cui nega la realtà, scompare anche la controparte trascendente, la divinità»⁴ (*ivi*, p. 9).

Diels è infatti convinto che Parmenide non avesse alcuna intenzione di divinizzare l'*ἔόν*, perché avrebbe temuto che il suo uditorio avesse potuto fraintendere il suo

Hesiod (as well as the lyric poets) a large body of cult and prophetic poetry from the seventh and sixth centuries, which has not been preserved. If we had this literature, it would perhaps be more important toward interpretation of Parmenides than Homer and Hesiod» (2008, p. 45).

⁴ «Bei Parmenides fällt mit der irdischen Welt, deren Wirklichkeit er leugnet, auch das transzendente Gegenstück die Gottheit fort»

La θεά come “contrassegno”

significato (*ibid.*⁵), e conclude di conseguenza che anche la θεά di B1, 22 testimonierebbe per altri versi l’estraneità dell’essere alla dimensione divina tradizionale. Per questi motivi Parmenide avrebbe tralasciato volutamente di darle un nome e di aggiungere dettagli sulla sua identità⁶. Anche quando Diels la chiama «la dea della luce e della verità» («die Göttin des Lichts und der Wahrheit»; *ivi*, p. 46), con ciò stesso la “distingue” dall’ἔόν, che è quella luce e quella verità. Heidegger, come vedremo nel par. 2.2.3, chiamerà la θεά parmenidea «Verità», e non «dea della verità», proprio per sottolineare che la divinità non è separata dalla verità che proferisce con le sue parole, per lasciare intendere che essa corrisponde in definitiva all’essere.

1.2 Un espediente letterario (L. TARÁN)

Ad una conclusione analoga a quella di Diels, *mutatis mutandis*, giungerà anche Leonardo TARÁN il quale, ritenendo che la seconda parte del poema non includa affatto una dottrina parmenidea sul mondo dei fenomeni e dell’esperienza umana, conclude che il proemio non debba essere considerato come un racconto allegorico del viaggio di Parmenide verso la verità e che, di conseguenza «the goddess herself cannot be real» (1965, p. 230).

Anzi, il fatto che essa rimanga anonima significherebbe proprio che «she represents no religious figure at all and only stand as a literary device implying that the “revelation” is the truth discovered by Parmenides himself» (*ivi*, p. 31). E semmai questi avrebbe messo la sua dottrina «into the mouth of an unnamed goddess ... to emphasize the objectivity of his method and of his doctrine» di contro alle altre dottrine sapienziali messe in bocca alle tradizionali Muse (*ivi*, p. 230). La scelta di affidare il proprio messaggio ad una divinità lo avrebbe di conseguenza portato «naturalmente» ad usare il linguaggio della metrica della poesia didattica (*ivi*, p. 31), specifica Tarán, ma Parmenide non avrebbe mai potuto attribuire alcuna realtà a tale dea in quanto «for him there exists only one thing, the unique and homogeneous Being» (*ibid.*).

Considerazione, questa, con la quale possiamo concordare perfettamente, ma per la quale giungiamo alla conclusione opposta a quella di Tarán, ovvero che se Parmenide

⁵ «Es ist doch offenbar Absicht, dass er in seiner ermüdend vorgetragenen Charakteristik des All-Einen den Namen Gottes vermeide. Er fürchtete durch Einmischung des den Menschen nie rein fassbaren Gottesbegriffes die hehre Majestät seines ewigen ἔόν zu gefährden».

⁶ Anche il particolare che ella lo riceva a casa sua, secondo lo studioso non avrebbe alcun valore per la comprensione della dottrina parmenidea (*ivi*, p. 53).

mette in bocca ad una dea il μῦθος dell'ἑόν è perché in qualche modo doveva ritenerli un'unica cosa.

1.3 Una possibilità che non ha avuto effetti (H.G. GADAMER)

Abbiamo già accennato al fatto che Hans Georg GADAMER era pronto ad ammettere che la θεά fosse una finzione letteraria ma insieme si chiedeva il motivo per cui Parmenide abbia fatto dire ad una dea quel che egli stesso doveva dire. Gadamer era convinto che «bisogna chiedere al poema stesso perché la sua dottrina sia presentata come una rivelazione che esce dalla bocca della dea» (ivi, p. 99⁷), e perciò, pur considerandola un artificio retorico di Parmenide, ha elaborato la sua interpretazione del pensiero parmenideo a partire dalla particolare «rilevanza» che ha attribuito alla «natura mitica del discorso che il poema porta avanti» (2018, p. 96).

Le «linee degli effetti», per usare la terminologia gadameriana, del pensiero parmenideo che si sono sviluppate storicamente hanno preso due direzioni, annota il filosofo, diverse tra loro: quella delle teorie corpuscolari degli atomisti⁸ e quella della «filosofia del *logos*» di Platone e Aristotele (ivi, p. 96). In particolare, attraverso questi ultimi la questione eleatica ha aperto «di fatto la tradizione della metafisica e negli antichi commentatori interni a questa tradizione troviamo recepito il poema in maniera del tutto naturale attraverso la distinzione fra l'essere noetico e quello aistetico, fra il mondo intelligibile e quello sensibile» (ivi, p. 97).

Ma non c'è dubbio, sostiene Gadamer, e non possiamo che condividere, «che la distinzione tra *noesis* e *aisthesis* sia un conio platonico» e che «la condizione più importante per la comprensione di Parmenide è il fatto che in lui non vi è ancora la contrapposizione di *noesis* e *aisthesis*» (*ibid.*; su questo si veda *supra* Appendice all'introduzione, n. 2). Mentre per quanto riguarda Aristotele, secondo il filosofo, la sua trattazione di Parmenide nella *Fisica* «risulta ... semplicemente una cerimoniosa esecuzione capitale» dell'eleatismo (ivi, pp. 81-82). D'altra parte, fa notare il filosofo, nei due capitoli del Libro I della *Fisica* in cui critica la dottrina parmenidea dell'ἑόν, che «sono del tutto fuori linea rispetto alla tematica della *Fisica*», Aristotele «non fa neppure un cenno alla seconda parte del poema, che pure era una cosmologia», segno che era più

⁷ Il testo a cui faccio riferimento, ove non diversamente specificato è Gadamer 1988, ma qui indicherò le pagine della sua traduzione italiana (Gadamer 2018), della quale mi sono servito.

⁸ Tesi ormai largamente condivisa (sull'argomento si può consultare Eleatica 6).

La θεά come “contrassegno”

interessato a criticare l’interpretazione platonica dell’eleatismo che l’eleatismo (ivi, p. 98).

Dunque, secondo Gadamer, Aristotele non era interessato a trattare Parmenide «ma la ripresa platonico-accademica di Parmenide. Il filosofo conferma il discorso fatto nell’introduzione: il poema di Parmenide ad Atene– considerato probabilmente lontano, nel suo complesso, dalle problematiche discusse nelle scuole ateniesi – non è stato letto con l’intento di essere compreso nella sua organicità ma con quello di estrapolarne strumentalmente determinati contenuti specifici da impiegare nelle dispute accademiche o tra scuole diverse, come probabilmente già facevano i *sofisti* prima di Platone e Aristotele.

Quel che mi preme sottolineare è che secondo Gadamer la linea degli effetti che passa per Atene, e che «attraversa tutta la storia della filosofia, ha addirittura occultato il fatto fondamentale che il contenuto del poema nelle sue parti di gran lunga più estese si muove in qualche modo nell’ambito della fisica ionica», e che tale «“modo”», che Gadamer ritiene «decisivo» per la comprensione della dottrina parmenidea, consiste nel fatto che «la portavoce di ogni cosa ... è una dea» (ivi, p. 86).

È questo «modo», che non ha avuto effetti nella storia della filosofia e che Gadamer, come altri studiosi che incontreremo (e come io stesso cerco di fare in questa indagine), si propone di riportare alla ribalta della storia della filosofia. Il filosofo si chiede, infatti, «se non si renda giustizia al pensiero di Parmenide e anche a noi stessi, vedendo il poema solo alla luce della sua storia degli effetti ... e non invece anche alla luce di possibilità che non hanno avuto effetti» (ivi, p. 96), tra le quali il fatto che sia una dea la portavoce di ogni cosa.

Uno degli aspetti che convince Gadamer a insistere sulla dimensione mitopoietica del poema (e che convince anche chi scrive) è che Parmenide non fosse un rapsodo: il suo poema «poggia su un terreno sicuro» (ivi, p. 83), non è una «mediazione rapsodica assolutamente non autonoma» di tematiche dottrinali ioniche, «com’era proprio di quei cantori» che componevano esposizioni poetiche sull’universo e sulla natura intorno a dottrine che non avevano elaborato loro, tra i quali il filosofo include Senofane⁹ (ivi, p. 82).

⁹ Secondo Gadamer, Senofane non può essere in alcun modo paragonato a Parmenide: «Senofane è per noi un’importante testimonianza e una conferma del fatto che nei porti e nelle città della Magna Grecia vi fosse interesse per il nuovo sapere sviluppatosi a Mileto; un interesse talmente grande che durante le feste si facevano declamare da rapsodi come Senofane esposizioni poetiche sull’universo e sulla natura» (2018, p. 83). Secondo il filosofo se anche Senofane avesse scritto un poema dottrinale *Sulla natura*, «rimane

Parmenide riesce a fondere insieme contenuti cosmologici e forme mitiche «in un'efficace unità con la razionalità logica» (ivi, p. 85). Se, però, nei nomi delle dee Dike, Moira, Ananke e forse anche Aletheia il filosofo riconosce che «costruzione concettuale e tradizione mitica appaiono fondersi inestricabilmente l'una nell'altra», a proposito della «dea senza nome» è invece convinto che Parmenide la consideri «qualcosa di completamente diverso da un dio che nell'esperienza del culto ci venga incontro con tutto il suo sfondo mitico» (*ibid.*).

Se ammettessimo, ragiona il filosofo, dei retroscena religiosi nel proemio del poema, «avremmo avuto, come messaggio divino, una dottrina della salvezza e qualcosa di simile a una rivelazione»¹⁰ (*ibid.*). Invece, prosegue, nel «messaggio della dea non c'è rivelazione religiosa, bensì consequenzialità logica» (ivi, p. 86) che «esclude il nulla come totalmente impensabile e indicibile» (ivi, p. 87). Un rigore logico talmente paradossale rispetto all'opinione che gli uomini hanno sulla realtà che la dea non può non tenere «in giusto conto la ragione dei mortali, e questo è di decisiva importanza per la comprensione del tutto» (*ibid.*). Ecco perché, conclude il filosofo, per Parmenide si rende necessario elaborare la seconda parte del poema, che non è affatto «una sorta di aggiunta» al poema (ivi, p. 87).

In essa, infatti, la dea media «per l'eletto i pareri dei mortali»¹¹ e «si pone il compito ... di evitare il non-pensiero del nulla», perché «la rigida verità dell'essere e l'immagine del mondo fondata sull'apparenza – immagine nella quale luce e notte costantemente si bilanciano – in un certo senso devono entrambe risultare vere. Entrambe sono agganciate alla consequenzialità della ragione» (*ibid.*).

plausibile che ... abbia raccolto delle considerazioni nello stile degli inni, che al tempo di Aristotele potevano essere lette come argomentazioni filosofiche ... di stile eleatico» (ivi, p. 84). Gadamer esclude anche che Senofane possa essere stato maestro di Parmenide, se non per l'arte del comporre versi (*ibid.*). La questione sul rapporto tra Senofane e Parmenide è ancora aperta e sul suo *status* si rimanda a Palmer 2009, pp. 329-331, e a Brémond 2020. Per parte mia non credo vi siano ragioni per ritenere che Parmenide non abbia tenuto conto anche delle idee di cui si faceva portavoce Senofane, né che queste idee non fossero originali del pensatore di Colofone. Per cui sono propenso a condividere le conclusioni di Cerri (2000b) e di Rossetti (2020, p. 31), che non divergono molto, in effetti, da quelle proposte da Gadamer, ovvero che se anche Parmenide non avesse appreso da Senofane sue dottrine originali, in ogni caso avrebbe comunque allargato i suoi orizzonti culturali venendo a conoscenza delle dottrine e delle idee che Senofane avrebbe «collezionato» e messo in versi nei suoi viaggi.

¹⁰ Gadamer, però, sembra tenere presenti solo scenari culturali di tipo misterico, che egli non condivide, mentre non tiene in alcuna considerazione il fatto che vi erano miti religiosi e leggende culturali che trattavano contesti astronomici e riferivano teoremi che potremmo definire “scientifici” per l'epoca (cfr. Montagnino 2018).

¹¹ «Non si comprende perché non si prenda semplicemente sul serio il fatto che qui una dea parli a un mortale circa i pareri dei mortali» (ivi, p. 88).

La θεά come “contrassegno”

Se anche volessimo dare retta ad Aristotele, sottolinea Gadamer, secondo il quale Parmenide sarebbe stato costretto dall’evidenza delle cose a modificare la propria dottrina della «rigida sfera dell’essere attraverso un adeguamento alla realtà del movimento¹² ... quella rimane comunque la dottrina della dea; e se c’è un adeguamento, è un adeguamento della dea alle capacità di comprensione degli uomini, che non possono essere aggirate» (ivi, p. 88).

È a partire da questo che bisognerebbe dunque comprendere il passaggio dalla prima alla seconda parte del poema (B8, 50-59), in cui la dea osserva «criticamente che i mortali sono incapaci di pensare l’uno in tutto l’essere» e che «abbiano accettato l’idea di una dualità di forme opposte l’una all’altra e l’una nell’altra non mescolate». Secondo Gadamer, le coppie di opposti che la dea mostra a Parmenide sono dunque un’alternativa alle coppie di opposti di cui parlavano i fisiologi ionici: «la dea mostra che esiste un’unica contrapposizione ... che articola il mondo dell’apparenza», quella di luce e notte (ivi, p. 90-91).

La θεά articolerebbe «una plausibile immagine del mondo propria dei mortali», in cui «vi è verità», attraverso la quale essi «possono comunque giungere a un’immagine del mondo in sé coerente, anche se seguono l’apparenza» (ivi, p. 92), ovvero possono comunque giungere dai due all’uno (ivi, p. 95).

Se l’uomo non arriva a comprendere che luce e notte sono in fondo realmente la stessa cosa, perché nella sua esperienza del mondo sono aspetti che gli sembrano radicalmente differenti, egli però può comprendere che nessuno dei due rappresenta il nulla, il non essere. La notte non rappresenta la mancanza, o l’assenza, del giorno, e quindi il nulla (ivi, p. 91-92).

È così che l’essere appare ai mortali ed in questo sta «la superiorità dell’insegnamento divino circa l’“essere”, rispetto a quello dei pensatori ionici, che invece procedono per coppie d’opposti»: nel mostrare che «il diventare invisibile non è per l’appunto un diventare nulla» e che perciò «luce e notte sono entrambi onnipresenti e penetrano tutto (fr. I, 32: διὰ παντὸς πάντα περῶντα)» (*ibid.*).

Ecco perché a proposito «dell’esposizione dei pareri dei mortali», sempre in B1, 32, la dea si riferisce a tale sua esposizione con il termine «χρηῖν», che significa «non tanto “è

¹² *En passant* vorrei sottolineare che v’è la probabilità che la descrizione cosmologica contenuta nel frammento B12 corrisponda puntualmente all’immagine della sfera descritta in B8. Alcuni studiosi, tra questi chi scrive, hanno già provato a correlare i due frammenti (Ruggiu 2014, p. 353; Mourelatos 2008, pp. 248-251, Montagnino *forthcoming*), attraverso una spiegazione che possa dare ragione di una coerenza cosmo-ontologica fra la prima e la seconda parte del poema.

necessario”, quanto piuttosto “è da considerare necessario”, “è nell’ordine”, “è giusto”» (ivi, p. 89). Una parola con la quale «sono caratterizzate dalla dea le opinioni dei mortali» anche in altri luoghi del poema (ivi, p. 90).

Gadamer deduce da questa sua esegesi un’importante conseguenza. Se la parola della dea in nessun luogo del poema si riferisce al nulla¹³, l’uso del verbo essere nel poema non avrà quasi mai un valore attributivo: «la forma del discorso del poema non è quella dell’enunciato che semplicemente unisce soggetto e predicato. Έστι e, per lo più, anche τὸ ἕὸν recano su di sé tutto l’enorme peso semantico di “esser vero” e “esser reale”» (ivi, p. 100).

Ciò deve avvenire anche nel caso della dottrina di luce e notte, in cui la dea insegna all’electo come sostituire l’uso impreciso dei nomi da parte dei mortali con un «pensare più preciso», il νοεῖν. Un concetto che non significa semplicemente pensare, o addirittura pensare in contrapposizione al vedere, ma significa riconoscere che c’è qualcosa e, nell’uso che ne fa Parmenide, riconoscere l’essere che c’è in ogni cosa¹⁴ (ivi, pp. 102-105). «Dove qualcosa viene percepito c’è qualcosa, essere, e non nulla» (ivi, p. 110) perciò l’uso da parte di Parmenide del νοεῖν lungi dal significare «una sorta di essenza dell’identità», esprime «un’identità di percepire ed essere»¹⁵ (ivi, p. 111).

La logica legata all’abitudine linguistica che ci fa parlare di essere e non essere, cambiamento e mutazione, «non costituisce una percezione dell’“essere”». «Laddove c’è percepire», invece, «lì è scorto l’essere». Se «l’unica apparizione dell’essere è che qualcosa “ci” sia», «l’essere è il Ci [Da]» scorto dal νοεῖν (ivi, p. 116). Inoltre, in quanto l’espressione τὸ ἕὸν «è un passo verso il concetto», essa «comprende come “essere” anche la presenza di quel che è assente» (ivi, p. 131). In questa prospettiva, anche «l’incontro di luce e notte non è un errare tra essere e nulla, bensì è l’apparire dell’essere così come lo mostra l’apparenza, che non può essere rinnegata» (ivi, p. 116).

¹³ «Sulla via del nulla non si deve ... sprecare nessuna parola» (ivi, pp. 118-119). In ciò riconosciamo echi delle interpretazioni idealistiche proposte da Reinhardt, Riezler e Heidegger, che esploreremo nel par. 2.2.

¹⁴ Che per Parmenide l’ἕὸν sia in ogni cosa è ipotesi condivisa anche da Cordero, Bernabé e De Santillana, come vedremo occupandoci delle loro esegesi. Il concetto di νοεῖν sarebbe uno dei motivi per cui Parmenide deve esprimersi nel linguaggio del mito, secondo Gadamer, perché esso esprime «un pensare fortemente intuitivo» (ivi, p. 104). Per questo la «via della verità viene chiamata via del “discorso persuasivo”, che rivendica per la suggestione persuasiva, che è propria del linguaggio del mito, un proprio posto accanto ai diritti della logica» (ivi, p. 111).

¹⁵ È interessante quanto nota Gadamer a proposito di Melisso, ovvero che questi «evita apertamente di parlare di νοεῖν. L’unico segno dell’essere che in Parmenide è tanto definito nei dettagli, sembra non esistere» (ivi, p. 114). Credo sia un’ulteriore riprova di quanto abbiamo detto nell’*Introduzione*, ovvero che probabilmente i Sofisti e Platone abbiano letto la versione melissiana del poema parmenideo. D’altra parte, Aristotele e Teofrasto mostrano di conoscere le concezioni epistemologiche di Parmenide.

La dea conosce anche questa verità, la verità dell'apparenza, perché la via della verità è unica, ma per i mortali essa è tale che «è possibile solo allontanarsi sempre di nuovo dalla via ed errare», essere sviati dall'abitudine di scambiare la logica insita nel nominare le cose come contrapposte tra loro per la verità delle cose (su questo argomento ritorno più diffusamente *infra* par. 4.2.5.2). Per cui «i mortali hanno bisogno di un particolare aiuto» per percorrere la via della verità (ivi, p. 118). Quest'aiuto proverrebbe dalla θεά, il cui compito nella prima e nella seconda parte del poema è proprio quello di mostrare che c'è un'unica via alla verità e difenderla dal non-pensiero del nulla, nonostante l'inevitabile adattamento all'apparenza.

Secondo Gadamer il testo del poema «ci insegna ... che non c'è traccia di una differenza ontologica» tra essere ed ente (ivi, p. 124). Di conseguenza, l'intero poema, che «è costruito sulla medesimezza, su quella unità binaria che innalza essere e percepire a un'unità inscindibile» (ivi, p. 127), è dunque «un riconoscimento ontologico dell'apparenza, anch'essa conosciuta dalla dea nella sua verità» e tale riconoscimento «è già predisposto come l'essere della molteplicità». Detto altrimenti: «nell'uno vi è già il molteplice, ma in modo tale che tutto il molteplice è τὸ ἕν», che comprende anche la presenza delle cose assenti (ivi, p. 128).

«“Fino a tutti i limiti”, questo è Parmenide» afferma Gadamer: τὸ ἕν non conosce «alcun “mai” né alcun “in nessun posto”» (ivi, p. 131) ma esso è tutte le cose. Ecco il motivo per cui il filosofo definisce l'ontologia parmenidea, fin dal titolo del suo saggio, come «l'aldiquà [*Diesseits*] dell'essere».

Per comprendere questa ontologia, che senz'altro si condivide anche qui, dobbiamo dunque ripensarla al di là dell'interpretazione logica e al di qua dell'interpretazione cosmologica, attraverso il registro mitico in cui essa è espressa. Ma perché allora non indagare ulteriormente il significato mitopoietico veicolato dalla funzione della θεά? Sembrerebbe che Gadamer non ne voglia approfondire i nessi interpretativi con l'ontologia parmenidea semplicemente perché non ne sappiamo abbastanza.

In definitiva, Gadamer si “accontenta” di ammettere che Parmenide si serva della «dea senza nome» come Esiodo e Omero si servono delle loro Muse, ovvero come una divinità ispiratrice (ivi, p. 85). Non mi sento di concordare, in quanto Parmenide, come Gadamer stesso argomenta, identifica il μῦθος dell'ἕν con le parole della dea, non con le sue, dunque ci troviamo in un contesto letterario ed espressivo ben diverso da quello dell'*epos* tradizionale, come è stato già sottolineato (cfr., tra altri, Ferrari, 2010, pp. 162-163, Bernabé in *Eleatica* 7, p. 61) che non ha precedenti né conseguenti.

E possiamo aggiungere, concordando con Kahn 2009, p. 214, che «there may well have been closer parallels in the lost revelation literature of the sixth or early fifth century» ma probabilmente Parmenide «was as daring and unprecedented in his construction of the proem as he was in the doctrine of the poem itself».

Viene alla mente un'ulteriore considerazione. Come lo stesso Gadamer sottolinea, Parmenide non era un rapsodo, un aedo o un poeta di professione. Forse il suo poema era considerato un φυσικός ὕμνος, come suggerirebbe Menandro di Laodicea in una testimonianza tarda¹⁶ (T. 152 Coxon), che associa in questo Parmenide a Empedocle, ma al contrario di quest'ultimo, Parmenide doveva appartenere al *ghenos* egemone della sua città, considerate le poche notizie che abbiamo sulla sua vita¹⁷.

Questo, in una società organizzata politicamente come le *póleis* greche del VI-V secolo a.C., significava anche che egli doveva avere degli incarichi nell'amministrazione del culto della divinità a cui era legato quel *ghenos*, probabilmente quella poliade considerato il suo prestigio politico, e perciò poteva trattarsi di un incarico culturale di alto profilo. In forza delle responsabilità e degli obblighi che tali incarichi imponevano, ritengo improbabile la possibilità che Parmenide potesse spostarsi di città in città per professare la sua dottrina¹⁸, o che ne sentisse anche l'esigenza, diciamo così. Dunque il suo poema potrebbe essere uno ἱερὸς λόγος dedicato alla divinità di cui era probabilmente ministro¹⁹.

Empedocle e Senofane sono invece noti per i loro frequenti, per l'epoca, spostamenti ed essi non dovevano avere gli stessi vincoli politici e culturali a cui avrebbe dovuto sottostare Parmenide se è corretta la mia ipotesi. Di Senofane sappiamo poco ma sembra certo che abbia vissuto a lungo e viaggiato molto, e questo, insieme alla sua critica contro ogni forma di religiosità politeistica tradizionale, escluderebbe che fosse legato a un qualche culto particolare. Anche Empedocle avrebbe viaggiato molto, e

¹⁶ «*The Division of Epideictic Speeches* i, 5 (Rhetores Graeci vol. iii, 337, 1–13 Spengel; p. 12 Russell-Wilson): (337, 1) This kind [of hymn (sc. φυσικοὶ ὕμνοι) is found] when in saying a hymn of Apollo we say that he is the sun and we discuss the nature of the sun, and likewise [when we say] about Hera that she is air, and that Zeus is the hot. (337, 5) Such hymns are scientific. Both Parmenides and Empedocles make use of this manner precisely, and Plato used it as well. For in the Phaedrus when he is explaining on natural principles that love is an affection of the soul, he represents it as winged. Some of the scientific [hymns] give explanations, (337, 10) while others are put forward in few words. For there is a big difference between suitably reminding a person who knows and teaching someone who is completely ignorant. Parmenides and Empedocles explain, whereas Plato makes proclamations in the fewest possible words» (trad. Di McKirahan, in Coxon, 2009, p. 192).

¹⁷ Non solamente quelle sulla sua attività politica. Diogene dice chiaramente che Parmenide apparteneva a un'illustre casata ed era assai ricco (cfr. A1).

¹⁸ A meno che non vogliamo considerare il racconto del *Parmenide* platonico storicamente rilevante per la cronologia del Nostro, ma io non lo faccio (per le ragioni che chiarirò nel par. 6.1.4).

¹⁹ Esamineremo questo tema nel quarto capitolo, in particolare nel par. 4.2.4.

sembrerebbe sia morto lontano dalla sua patria, forse esule o forse per sua scelta. Anch'egli un aristocratico ma, a giudicare dalle pur contrastanti notizie sulla sua vita (cfr. 31 A1 DK), non sembrerebbe fosse impegnato direttamente nella politica della propria città con incarichi da legislatore. Doveva conoscere a fondo il poema di Parmenide²⁰ e come l'Eleate, del quale fu probabilmente emulo se non vogliamo credere alla notizia che fu uditore diretto delle sue lezioni (Diog. VIII 56), anche Empedocle mette in bocca ad una divinità il suo poema.

Più prudentemente, però, si limita ad evocare la Musa della tradizione²¹ (31 B3, 3 DK). Senofane e Alcmeone, scrive Kahn, mantengono una sorta di «epistemological modesty» ed Eraclito, «who casts himself in the role of a prophet», «does broadly hint that he is an authorized spokesman for divine wisdom» ma non si spinge tanto in là («so far») quanto Parmenide: «he breaks through it in the prologue by putting his *own* teaching in the mouth of a goddess. ... Parmenides simply lets the divinity speak for herself».

Secondo Kahn, Parmenide impiegherebbe «the form of a divine revelation in order ... to denounce human blindness with the utmost rigor and generality, while at the same time being able to claim absolute certainty for the doctrines he will propound himself» (2009, pp. 148-149). Ma se anche volessimo dare ragione a Kahn, dobbiamo tenere presente che 1) Parmenide non avrebbe mai potuto mettere mano al culto di una divinità se egli non fosse stato anche ministro di quel culto, e comunque non potrebbe averlo potuto stravolgere completamente, ovvero non potrebbe aver potuto proporre qualcosa di completamente svincolato dalla sapienza veicolata attraverso quel culto, che il suo uditorio sicuramente conosceva bene. Né d'altra parte 2) Parmenide avrebbe potuto “inventarsi” una divinità *ad hoc* per metterle in bocca la sua dottrina, come vedremo propone Conche, per esempio. Non funzionava così nella cultura religiosa greca.

Come ci ricorda Nietzsche 2012²², p. 74, nelle *póleis* greche, «non v'era alcun obbligo di fede, nessun obbligo di frequentazione dei templi, nessuna ortodossia, si

²⁰ Secondo Diels Empedocle sarebbe stato il primo «testimone» (*Zeuge*) di Parmenide (1897, p. 26). Guthrie annota a proposito del poema di Empedocle che esso «contains several deliberate echoes of Parmenides. Most of these are used to emphasize points of agreement» (1965, p. 138). Cordero non ha dubbi: «il est évident que la problématique d'Empédocle, ainsi que sa terminologie philosophique – et même certaines expressions grammaticales – supposent la connaissance approfondie de la pensée de Parménide» (1987, p. 3). Anche secondo Palmer, «Empedocles evidently studied Parmenides' poem and accepted a number of fundamental Parmenidean principles» (2009, p. 14; cfr. *ivi*, pp. 260-317).

²¹ Come vedremo, però, quando tratteremo l'esegesi di Cerri (*infra* par. 4.2.3), nel poema di Empedocle può esservi un indizio che anche lui abbia concepito il suo poema come un'esegesi teologica del culto di una divinità di cui era probabilmente ministro.

²² Faccio riferimento a questo testo di Nietzsche, che raccoglie le lezioni sul servizio divino dei Greci tenute da filosofo tedesco a Basilea nei semestri invernali del 1875-76 e del 1877-78 (che peraltro rielaborano tesi

tollerava ogni sorta di opinione degli déi; *solo al culto* non bisognava *mettere mano*». Il compito dello stato era perciò quello di vigilare affinché tali empietà non avvenissero e se si ravvisava una qualche violazione del culto di una divinità si ricorreva all'accusa per *asebeia* (ἀσέβεια).

L'imputazione per *asebeia* poteva essere mossa contro coloro che non credevano negli déi della città, o più semplicemente che non osservavano i riti legati al loro culto o compivano atti contrari al culto delle divinità riconosciute dallo stato, come rivelare i loro misteri, o parodiarli, o violare templi, immagini, luoghi sacri, ribellarsi all'autorità del sacerdote, etc.. Naturalmente il reato di *asebeia* riguardava anche l'introdurre nuove divinità senza l'approvazione dello stato. Anche esercitare arti mistiche o magiche non riconosciute ufficialmente poteva fare incorrere nello stesso reato, come violare leggi scritte o non scritte vincolate al favore degli déi.

Una così vasta concezione del reato di *asebeia*, si prestava per ciò stesso al suo utilizzo per scopi di persecuzione politica (basti ricordare i processi di Anassagora e Socrate), ma questo doveva rappresentare un ulteriore deterrente, ritengo, specie per chi ricopriva una carica istituzionale, ad agire contro la religiosità riconosciuta dalla cittadinanza.

Come possiamo pensare che introdurre nella sua città una nuova divinità creata apposta per affidarle una sua dottrina sapienziale completamente nuova – che riguarda temi teogonici e teologici, cosmogonici e cosmologici – non possa aver esposto Parmenide, che non era un aedo, neanche un poeta di professione, ma un uomo politico di spicco a Hyele/Elea, all'imputazione di *asebeia*? Stesso discorso se avesse stravolto il culto di una divinità già venerata dai suoi concittadini, introducendo una dottrina che fosse contraria agli insegnamenti di quella divinità. Certamente ne avremmo avuto notizia se ciò fosse avvenuto. Invece i magistrati di Elea continuarono per molto tempo a giurare in nome di Parmenide, a quanto ci racconta Plutarco.

Insomma, quello che vorrei fare emergere da questa argomentazione è che se Parmenide si può permettere di far proferire ad una divinità una dottrina sapienziale che svela la natura costitutiva, generativa e regolativa del tutto e di ogni cosa, dobbiamo ritenere come condizioni fondamentali che questa divinità non fosse un'anonima Musa ma la detentrica di quel sapere, e che egli ne fosse ministro. Inoltre, per quanto innovativi

di eminenti studiosi del suo tempo considerate ancora valide), sia perché si è dimostrato un utile strumento da cui partire per comprendere la tematica che stiamo discutendo sia perché mi sembra che per certi aspetti rimanga più esaustivo (soprattutto dal punto di vista delle citazioni delle testimonianze letterarie) di testi più recenti.

La θεά come “contrassegno”

e inauditi possano essere stati i contenuti del poema (e su questo non ho dubbi), dovremmo ritenere che essi non potevano andare in contrasto con le concezioni sapienziali fondamentali veicolate dalla leggenda culturale di quella divinità, né dovevano sconfessarle.

1.4 Una finzione individuale, non collettiva (M. CONCHE)

Passiamo adesso ad esplorare il punto di vista di uno studioso che si dice convinto del fatto che «c'est le problème même de l'<identification> qui est un faux problème» (1996, p. 57, n. 1), ma che nello sviluppare le argomentazioni a favore della sua idea finisce per fare delle distinzioni e delle considerazioni che si rivelano invece indizi per la sua identificazione.

Analizzando le diverse proposte avanzate da altri studiosi, Marcel CONCHE comincia con l'escludere che la θεά sia una divinità arcaica: «la déesse de Parménide, dont l'élément est l'éther et la lumière, n'a certainement rien à voir avec les divinités archaïques» (ivi, p. 55). Quindi sostiene che non sia necessario cercare di penetrarne l'identità, perché Parmenide voleva che fosse anonima in accordo con l'uso omerico (*ibid.*).

La θεά parmenidea, prosegue Conche, deve essere perciò pensata «à partir de l'essence du divin», in particolare «du divin» olimpico, e paragona Parmenide a Calcante, «il migliore degli indovini», il quale sa «cosa è, cosa sarà e cosa era prima» (*Il.*, 1.69-70), ovvero conosce «τὸ ἔόν tel qu'il se décline au passé, au présent et au futur». Ovviamente Calcante riceve una tale conoscenza dall'esterno perché «savoir l'étant, τὸ ἔόν, est d'abord l'apanage du dieu». Di quale dio? Di Apollo naturalmente, da cui Calcante discenderebbe genealogicamente. Ma anche Apollo sarebbe un intermediario: è a Zeus che spetta la capacità, di prevedere il futuro, di unirlo al presente e al passato, poiché è questi che «il a sous son regard le domaine entier de l'étant» (ivi, p. 56).

Anche la dea parmenidea sarebbe quindi un'intermediaria presso gli umani di una scienza divina che non le appartiene e si servirebbe a propria volta di Parmenide, che è equiparato a lei in quanto «uomo che sa» (*ibid.*). Allora la θεά è un'*alter ego* di Apollo? No, non dobbiamo affatto paragonarla ad Apollo e neanche a Prometeo, avverte lo studioso, perché «la Déesse n'a aucune réalité mythologique». Essa non è altro che «la

Déesse-du-proème», una finzione individuale, non collettiva, del poeta-filosofo per cui è semmai Parmenide che dev'essere paragonato a Prometeo (ivi, p. 57).

Dunque, la θεά non può essere una divinità arcaica perché avrebbe a che fare con etere e luce (neanche Theía, che è la divinità arcaica della luce) ma allo stesso dev'essere pensata a partire dall'essenza del divino che emerge dall'*epos* omerico. Parmenide è paragonato a Calcante ma anche direttamente al dio Prometeo, al quale non possiamo invece paragonare la θεά in quanto essa non esiste mitologicamente. Un tale presupposto, però, mi pare anacronistico, specie per un Greco del VI-V sec. a.C., come abbiamo visto nel paragrafo precedente.

D'altra parte, a proposito dell'«essence du divin» omerico che Conche rileva nella dea parmenidea, si può sottolineare che il *pantheon* che emerge dal poema parmenideo è radicalmente e assolutamente femminile (*infra* parr. 5.6 e 5.7). Dunque se avesse ragione lo studioso, se applicassimo la proposta di Conche di interpretare Parmenide come un “novello” Calcante, noi giungeremmo alla conclusione che la θεά (sia che si tratti o meno di un'invenzione dell'Eleate) occupasse nel *pantheon* parmenideo lo stesso ruolo che in quello olimpico era occupato da Zeus (nel poema parmenideo non ci sono ulteriori intermediari, come Apollo), il quale aveva «le domaine entier de l'étant» e ne trasmetteva la conoscenza agli uomini.

Personalmente non ho alcuna difficoltà a considerarlo possibile. In effetti, nel suo tempio a Sais, ai piedi della statua della dea Athena-Neith – la cui leggenda culturale, come propongo nel sesto capitolo, potrebbe aver ispirato indirettamente, attraverso il culto foceo di Athena, la dottrina di Parmenide – si poteva leggere questa frase:

ἐγὼ εἶμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὄν καὶ ἐσόμενον
 «Io sono tutto ciò che è stato, che è, che sarà»²³

Secondo questa iscrizione, su cui torneremo nel par. 6.2.2 (anche per confrontarla con le analoghe espressioni di Omero²⁴ ed Esiodo²⁵), Athena-Neith non solo conosce ogni cosa e il tutto, come Zeus, ma essa è *insieme il tutto e ogni singola cosa*. Penso che questa dea potrebbe ben candidarsi ad essere la θεά che ha in mente Conche per il suo Parmenide, il quale non avrebbe dunque avuto bisogno di inventarne una, se la divinità poliade dei focei avesse condiviso questo suo tratto culturale.

²³ Plut. *Is. Os.*, 354C. La stessa iscrizione, anche se in termini differenti, è riportata pure da Proclo nel suo *Commentario* al passo 21e-22a del *Timeo* di Platone.

²⁴ ... τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα (*Il.* 1.69).

²⁵ ... τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα (*Th.* 38).

La θεά come “contrassegno”

Per il momento possiamo concludere che l’esegesi di Conche, tra le più determinate a far sembrare la questione dell’identità della dea un falso problema, finisca non solo per riportarla in primo piano ma indirettamente confermi l’ipotesi di fondo che sto portando avanti in questo lavoro, ovvero che la decodifica della sua identità possa rivelarsi di fondamentale importanza per spiegare il poema di Parmenide nella sua complessità e organicità.

1.5 L’ostetrica dell’ontologia parmenidea (P. THANASSAS)

Anche Panagiotis THANASSAS ritiene che la funzione della θεά si ponga al di fuori dei contenuti dottrinali presenti all’interno del poema e che semmai Parmenide l’avrebbe concepita per rappresentare il limite intrinseco e invalicabile della dottrina dell’essere.

Lo studioso mette in evidenza come l’artificio letterario di Parmenide si ponga però come singolare, sia rispetto a Esiodo – e agli altri che come lui si appellavano alle Muse per presentare la loro poetica come «thoroughly “honest” and true» – sia rispetto a Senofane – il quale invece negava agli uomini «any possibility of reliable knowledge» – perché in Parmenide l’incontro con la dea rappresenterebbe «the transition from “all too human” Doxa to the Aletheia», dunque sarebbe la descrizione del «disengagement of humans from their conditioned existence, and of their attaining the truth of Being». (2007, p. 88)

L’aspetto più rilevante dell’esegesi di Thanassas per il nostro discorso è che secondo lui Parmenide avrebbe ritenuto impossibile per la filosofia fondare se stessa da se stessa, dunque non avrebbe potuto fondare i suoi ragionamenti in B8, per fare un esempio, partendo da questi stessi²⁶, e avrebbe di conseguenza concepito la sua θεά come un’«ostetrica» della sua ontologia, che però non contribuisca in alcun modo al contenuto di verità di tale ontologia: «the Parmenidean *dea ex machine* [sic!], used here as the midwife of ontology, contributes nothing to the content of truth. She does not turn Parmenides’ poem into a “revealed philosophy” and does not place it under the dominion of “mysticism.” Divine presence is crucial and indispensable only as a sign of the impossibility of achieving conceptual mastery of the path that leads to philosophy. It is a mark of philosophy’s groundlessness» (*ibid.*).

²⁶ «philosophy cannot give an account of its own origin by means of concepts» (*ivi*, p. 88).

In altri termini, secondo Thanassas, «the path to the philosophy of Being can only be “grounded” by a mythical goddess» (ivi, p. 88) e come specifica in un altro studio sul poema, la soluzione adottata da Parmenide non intende essere la spiegazione della filosofia ma la presa di coscienza che la filosofia non è spiegabile in termini filosofici: la θεά non rappresenta «an answer to the question “how philosophy arises,” but only the articulation of that question, which will remain unanswered in the history of philosophy to follow. Philosophy still remains ungrounded» (2011, p. 305).

In questo studio Thanassas propone l’ipotesi che l’ontologia di Parmenide fosse dualistica e che le due parti del poema che seguono al proemio riflettano la «overarching duality of Truth and Doxa» (ivi, p. 237). Conseguentemente, all’anonima θεά che nella prima parte svolge la funzione di garante di un non meglio identificato – né identificabile, stando all’impossibilità di una sua concettualizzazione – livello meta-cognitivo su cui sarebbe fondata la verità del discorso filosofico, corrisponderebbe nella seconda parte del poema la δαίμων di B12 a svolgere la funzione di garante dell’«appropriate dualism» su cui si fonderebbe la dimensione mondana della conoscenza.

Si fa un po’ di fatica a condividere l’assunto dello studioso che il linguaggio mitopoietico non sia una forma di linguaggio concettuale e serva a Parmenide per fornire un fondamento non ulteriormente interrogabile o questionabile per la verità della sua dottrina. Davvero possiamo ritenere che esista un linguaggio inintelligibile per la comunità di parlanti che lo usa? Dopo Wittgenstein possiamo dire di no. Più corretto presupporre che noi non conosciamo la “grammatica” e la semantica di quel codice mitopoietico ma è escluso che l’uditorio di Parmenide non lo comprendesse, a meno che non postuliamo, come vedremo con Kingsley e Gemelli Marciano (*infra* parr. 4.2.4 e 4.2.5), che la poetica di Parmenide sia scientemente «straniante» e «alienante».

Condivido d’altra parte la proposta di Thanassas che per Parmenide il registro cosmo-ontologico della sua dottrina si fondi su quello teologico. In questa direzione credo abbia senso ipotizzare che Parmenide abbia fatto ricorso alla logica mitologica, perfettamente comprensibile dal suo uditorio, per introdurre i fondamentali della sua neonata ontologia, il cui linguaggio, questo sì, era ancora “inaudito”.

1.6 Una produzione linguistica (J. BOLLACK)

Jean BOLLACK propone che l'intera organizzazione cosmo-ontologica che emerge dal poema parmenideo, dalla «fabrique» dell'«Étant» a quella della «matière» (2006, p. 47), «se construit avec les mots» (ivi, p. 20), perciò il linguaggio sarebbe «la référence primordiale» a cui Parmenide avrebbe ancorato il pensiero per l'elaborazione della sua dottrina (ivi, p. 22²⁷).

Il poema sarebbe dunque la «mise en scène» di un discorso (ivi, p. 24) che, a partire dall'analisi, il controllo e la riflessione di Parmenide sulla sua lingua madre (ivi, p. 22), vuole sostituirsi alle dottrine che erano state elaborate da «les chefs d'école rivaux» (i mortali che nulla sanno del verso B6, 4; ivi, p. 200). Per creare un nuovo linguaggio idiomatizzato – «Le <parménidéen>, ce dialecte singulier» (ivi, p. 21) –, la scelta del linguaggio epico era per Parmenide obbligata perché costituiva una miniera di formule linguistiche non ancora del tutto strutturate e cristallizzate che potevano perciò essere reimpiegate per costruire visioni del mondo molto diverse da quelle raccontate originariamente con quelle stesse formule²⁸ (ivi, p. 18).

Quel linguaggio è servito a costruire visioni del mondo fin dall'inizio, sottolinea Bollack, perciò Parmenide non doveva creare un'altra lingua o inventare nuove parole per dire quello che voleva dire (ivi, p. 42). Ma la lingua non parla: o la si fa parlare o la si ascolta (ivi, p. 20). Parmenide prima l'avrebbe ascoltata, per riprodurre «l'atto originario, creatore del sistema dei significanti», ovvero il suo «contenu minimal», e a partire da questo ne avrebbe creato uno nuovo, per fare dire alla lingua quello che dice di vero alla luce della nuova comprensione del tutto che si apre con la riduzione del linguaggio al suo contenuto minimo²⁹.

²⁷ «Le langage fournit la référence, et celle-ci permet de construire la base solide qui autorise la projection de la vision du monde: elle est comme une garantie de la justesse de la procédure. La référence primordiale s'appuie sur une analyse du langage; son utilisation est maîtrisée par la réflexion; il fournit ainsi le critère, que l'on découvre. On peut s'en réclamer contre les usages abusifs; l'on ne quittera jamais, ce faisant, le domaine où l'on parvient à isoler ce qui doit se dire, selon la formule <dire-et-penser> (plutôt que <penser-et-dire>). La pensée y est confrontée à l'objet, tel qu'il se dit. Le vrai s'y trouve; c'est que tout, jusqu'à cette origine nouvelle, y est et que tout doit autour d'elle peut en être extrait. La pensée y est ancrée».

²⁸ Bollack in conclusione del suo ragionamento commenta che il suo libro si sarebbe potuto intitolare «Parménide, ou la séparation» (*ibid.*). Lo studioso porta all'estremo quanto aveva annotato già Diels (v. *supra*), ovvero che Parmenide sembrerebbe servirsi del formulario tradizionale per prenderne le distanze.

²⁹ «Les noms que les hommes ont attribués aux objets désignés forment un système arbitraire; c'est sur lui que l'on s'appuie pour fournir une interprétation globale du monde, quelle qu'elle soit. La nomination a eu lieu, mais elle n'impose aucun sens préalablement fixé (la désignation est un autre acte). Le matériau malléable de la langue reste disponible pour toute opération sémantique. L'acte originel, créateur du

Questo «contenu minimal» del linguaggio, scrive Bollack, astratto il più possibile da qualsiasi contenuto particolare di significato e da qualsiasi nominare è, per l'appunto, la terza persona singolare del presente indicativo del verbo essere: «<est>, dans sa simplicité, pose le problème de l'énonciation en soi, en dehors de tout objet, évacuant toute signification autre que celle que ce référent implique, et qu'il permet de construire, dans ce domaine restreint et distinct» (ivi, p. 20). Una volta «spogliato e concentrato», e ridotto alla parola che dice «è», senza neanche un soggetto, il linguaggio può costruire una nuova struttura centrata su di esso – un contro-mondo («un contre-monde») lo chiama Bollack – che non conserva nulla, non prende in prestito nulla dal mondo a cui si contrappone, nessun modo di essere che non sia accordato a ciò che si dice dicendo «è» (ivi, p. 42).

Con questo lo studioso non vuole dire che Parmenide avrebbe elaborato una sorta di «langue sacrée» intorno alla parola «est», ma che egli avrebbe isolato un elemento centrale e distintivo già presente nel linguaggio dell'epopea per estrarne una forma nominale (sostantivo o aggettivo) in cui sono «confusi» il significato esistenziale e quello predicativo (di copula) che essa supportava (ivi, p. 20). Avrebbe inoltre introdotto una serie di strumenti linguistici con i quali ha costruito un nuovo «système», una logica attraverso la quale spiegare ogni cosa (ivi, p. 21³⁰).

Una volta fatta emergere «la référence» ultima di ogni dire, si può passare da un livello di significato a un altro, di «fare parlare la lingua». L'«est» distingue e integra gli oggetti designati in un sistema unificante che li mette in relazione tra loro. E noi possiamo assistere a questo processo, secondo Bollack, nella seconda parte del poema ove Parmenide “affronta” le «visions du monde» precedenti a quella che vuole proporre.

A questo proposito, Bollack critica il fatto che la tendenza a perseverare sulla novità ontologica della dottrina parmenidea, di per sé legittima, ha finito per far diventare la seconda parte del poema di troppo, o marginale, facendola scivolare nel disinteresse. La presenza della cosmologia nel quadro dell'argomento ontologico avviato sull'«Étant» nel fr. B8 (si riferisce alla metafora della sfera ai vv. 42-49) mostrerebbe invece che Parmenide abbia elaborato la sua ontologia in vista proprio della sua cosmologia (ivi, p. 23).

système des signifiants, peut ainsi être reproduit autrement à la lumière d'une compréhension nouvelle de l'ensemble. Les hommes ont tout dit; c'est bien avec le langage existant que l'on parle, mais en parlant on réforme, si bien que l'on réoccupe la place de l'onomatète antérieur, et que l'on s'identifie avec lui et les hommes» (ivi, pp. 234-235).

³⁰ Bollack approfondisce la costruzione di questo «sistema» alle pp. 97-194.

Ipotesi che senz'altro condivido, mentre concordo meno sulla spiegazione che lo studioso propone a proposito del rapporto tra la prima e la seconda parte del poema, ovvero che secondo Parmenide il principio organizzatore di un sistema fisico non doveva essere preso in prestito dallo stesso ordine di realtà, dunque non doveva essere fisico, come accadeva secondo il punto di vista della fisica ionica. Parmenide ci inviterebbe a uscire dall'ordine della realtà ordinaria per poi rientrarci e riorganizzarla con nuovi criteri che possono essere trovati solo nel linguaggio: «le langage ... est le principe organisateur» (ivi, pp. 41-42). Dunque secondo Bollack la più importante delle novità della riflessione parmenidea sarebbe quella di porre come ordine metafisico della realtà quello del linguaggio.

Per prendere le distanze da una tradizione che considera arbitraria e contraddittoria, Parmenide si sarebbe quindi rivolto a un altro passato, quello del linguaggio con cui quelle tradizioni sono state costruite, per «purifier» gli elementi dei modelli cosmologici esistenti. Il discorso affidato alla dea servirebbe quindi a sostituire tutte le «elucubrazioni» precedenti, a fare dire all'uomo quello che non ha mai detto, e che avrebbe sempre potuto dire se avesse astratto il proprio linguaggio da ogni oggetto e da ogni nominare abituale (ivi, p. 23).

Con Parmenide, dunque, l'«Uno», come «attribut primordial» del reale non è più associato all'acqua o all'aria ma all'«est» (ivi, p. 43). L'unità della realtà materiale non è più a questo punto un principio materiale, ma neanche un principio divino nel senso tradizionale del termine. La nuova fondazione che Parmenide avrebbe dato al cosmo, secondo Bollack, sarebbe così «plus solide, abstraite et lointaine, autrement divine que les dieux, ou tout principe divinisé; elle n'est plus qu'une référence, à laquelle l'organisation d'une dualité humaine peut être conformée».

Il «contre-monde» parmenideo sarebbe «une condensation de <est>» che si contrappone al mondo fisico, il quale però non sarebbe affatto «une réalité ontologique inférieure», perché l'ontologia è un requisito di entrambe i piani della dualità: «l'Étant» può essere concepito «comme modèle d'un monde qui ne se distingue pas de lui» (ivi, p. 63).

L'esegesi dello studioso comprende inoltre una dimensione “deontologica”, potremmo dire dell'«est». La «Doxa» elaborata nella seconda parte del poema sarebbe infatti la trasposizione del rigore della costruzione ottenuta dall'analisi dell'«est» in una visione del mondo in cui potremmo vivere su basi «plus justes», secondo Bollack (ivi, p. 43).

La dualità istituita, fra l'astrazione dello schema della verità puramente definitoria («purement définitionnels»; *ivi*, p. 44) e una realtà di per sé ingannevole, è infatti incomparabilmente superiore alle altre spiegazioni del mondo perché include nel mondo la differenza tra verità e falsità (*ibid.*). Sembra un altro modo di dire che la novità della dottrina parmenidea consisterebbe nell'aver introdotto qualcosa di simile ad un criterio di verità³¹. La superiorità del sapere cosmologico così elaborato sarebbe garantita dalla stessa dea alla fine del frammento B8: nessun altro potrà fare di meglio perché l'«invention» di Parmenide «est la plus parfaite de toutes» (*ibid.*).

Secondo Bollack, inoltre, ha ragione Aristotele: la luce per Parmenide è l'essere e la notte il suo opposto. Ma un opposto che è non essendo l'altro di cui è la negazione, così che è l'«est» che fa essere il suo opposto, la notte, e dunque consente il superamento della divisione e della dualità. Se «un principe unique se maintient dans la dualité» (*ibid.*³²), d'altra parte, l'«uno» non può essere separato dal «due» (*ivi*, p. 213). Tale principio agisce anche a livello materiale: la notte che equivale al denso rappresenta il substrato corporeo della realtà, dal quale viene sottratta la luce ma questa alla fine domina e vince l'oscurità (*ivi*, p. 45).

Si trattava della concezione tradizionale, rintracciabile già in Esiodo (Th., 124) secondo la quale il giorno nasce dalla notte, la Luce dall'Oscurità, e non viceversa. Una concezione che però si basava su un dualismo irrisolvibile ed è questo che Parmenide «risolve» attraverso l'elaborazione di una nuova spiegazione, una nuova logica cosmologica. Condivido anch'io questa prospettiva e ritengo che Parmenide avesse elaborato perciò una spiegazione generale, applicabile alla realtà come totalità, sviluppata nella prima parte del poema, e una spiegazione particolare, applicabile alla molteplicità in cui consiste la realtà, spiegata nella seconda. Al contrario di Bollack, ritengo però che queste spiegazioni siano interconnesse tra loro e non che stiano su piani gnoseologici separati, né gerarchicamente né epistemicamente.

Dunque, seguendo Bollack, ci ritroviamo di fronte ad una «démurgie» (*ivi*, p. 214) dove la materia del mondo, la sua massa, rappresentata dalla notte, sarebbe messa in forma dal pensiero che «divise, elle dessine les mondes et les éclaire» (*ivi*, p. 45), che è rappresentato dal fuoco nella seconda parte del poema (*ivi*, p. 223³³). Una prospettiva che

³¹ Che poi è la stessa cosa che per altri rispetti ha ipotizzato pure Popper 1998, p. 202.

³² «Aristote ne se trompe pas: la lumière est l'étant, et la nuit son contraire, qui n'est pas, en n'étant en même temps pas moins que l'autre, dont elle est la négation; mais cet autre permet d'accéder au dépassement de la division et embrasse ainsi la dualité. Un principe unique se maintient dans la dualité».

³³ Per approfondire questo aspetto dell'esegesi di Bollack, cfr. *ivi*, pp. 210-214 e 218-223.

mi pare si possa definire idealistica, e che comunque non supera quel dualismo ontologico che le cosmologie tradizionali già presupponevano e che Parmenide, come lo stesso Bollack sottolinea, voleva risolvere con il suo monismo (per usare le parole dello studioso).

Il mondo è nell'essere ed è la sua «fabrique» (ivi, p. 47). Esso è conoscibile attraverso gli schemi linguistici, che sono anche schemi di pensiero, costruiti nella prima parte del poema. Quindi, in realtà, nella seconda parte del poema la dea non rivelerebbe nulla: «Elle expose le vrai en relation avec ce qui ne l'est pas» (ivi, p. 47). Tutto viene reinventato sotto il segno di una «verità che raddoppia», si fissa e si dispiega, con una finalità che secondo Bollack è più pratica, anzi pragmatica, che teorica (ivi, p. 61).

L'«expédition» di Parmenide nella cosmologia tradizionale infatti rientrerebbe nella «téléologie» (ivi, p. 24) che egli avrebbe elaborato con l'intero suo poema. Se le visioni del mondo creano «strutture di vita» («cadre[s] de vie»; ivi, p. 23), l'intento di Parmenide, secondo lo studioso, sarebbe quello di creare un mondo migliore di quello che la tradizione letteraria ha offerto fino a quel momento agli uomini. Lo scopo del poema, nel quadro stesso che impone, sarebbe dunque quello di condurre a una vita «plus juste» (ivi, p. 63). Vivere meglio diventa possibile nell'orbita di una verità resa finalmente riconoscibile (ivi, p. 63³⁴). La verità, dunque, sarebbe stata intesa da Parmenide come «le bien» *ante litteram*, ma in un senso diverso da quello che intenderà Platone, il quale separerà il piano ontologico delle idee dal mondo (ivi, p. 62³⁵).

Ecco perché il modo di scrivere di Parmenide, secondo lo studioso, «alla fine si trasforma in uno stile di vita, che può essere trasmesso» (ivi, p. 26). Il poema dunque costruirebbe un nuovo universo di significati ancorati all'inconfutabile e irriducibile verità dell'«est», ovvero «le meilleur des mondes», come Bollack intitola un suo paragrafo (ivi, p. 201), per gli uomini.

In questo quadro esegetico, anche la religione presente nel poema ha un significato orientato al sociale. Il divino dell'«Étant» è «autrement divine que les dieux, ou tout principe divinisé» (ivi, p. 43). Secondo Bollack, infatti, nel poema possiamo riconoscere un «orphisme purifié» e un pitagorismo rinnovato dalla rimeditazione scientifica che li

³⁴ «Il devenait possible de mieux vivre, dans l'orbite d'une vérité qui se faisait voir».

³⁵ «La vérité se recherche et se formule comme le bien, avant même que cette fonction supplémentaire lui soit ouvertement assignée. Avec les Idées de Platon, la coupure entre les deux instances sera d'un autre ordre. L'homologie entre le domaine autonome de la logique et la dépendance mondaine ne se laissera plus soutenir. On assiste chez Parménide à un éclatement qui charge un référent nouveau d'une présence singulière dans la réinterprétation de l'ordre physique» (*ibid.*).

sottopone a nuovi criteri, ritenuti «indispensables en vue du bien et d'une libération» (ivi, p. 63³⁶).

Vediamo adesso operativamente come Bollack impiega questa sua lettura a proposito di due termini teologici che si riferiscono all'ordine sociale: θέμις, che racchiudeva la nozione di fondazione o istituzione, e δίκη, che era legato al concetto di distribuzione o ripartizione. Per “epurarli” da ogni riferimento al divenire, Parmenide ne avrebbe isolato i rispettivi aspetti concettuali corrispondenti, che Bollack individua in stabilità e distribuzione. Attraverso la verità dell'«est», Parmenide avrebbe quindi trasferito questi significati nel dominio dell'astrazione dove sono rappresentati dalle corrispondenti divinità, le quali garantiscono l'unificazione dei due ordini concettuali in un ordine superiore³⁷. Così θέμις e δίκη nella correlazione Themis-Dike «se commandent» e sono unificate in un ordine superiore ma, nel mondo del divenire, «leur interrelation est dépourvue de réciprocité» (ivi, pp. 91-92).

Quest'ultimo è il fulcro dell'intera esegesi di Bollack, per il quale l'ontologia parmenidea sarebbe fundamentalmente dualistica, fondata sulla distinzione e sull'opposizione. La sintesi unificante dell'«est» mantiene infatti sempre distinte le differenze tra verità e opinione³⁸ come tra la luce e la notte³⁹: «La dualité ne s'efface jamais» (ivi, p. 244). Nonostante lo studioso “rimproveri” a Platone di avere separato le idee dalle cose, Bollack fa lo stesso e individua nel linguaggio, e nel pensiero che ne è conseguenza, una dimensione trascendente la materia, dunque una metafisica: l'«au-delà» della materia è troppo astratto, commenta lo studioso per avere qualsiasi relazione di sorta con «la natura “naturale” e umana» (ivi, p. 200).

³⁶ In proposito, Bollack si pone in aperta polemica con la lettura sciamanica di Kingsley, che tratteremo nel par. 4.2.4: «Cette rupture évidente, au sein d'une tradition, n'est pas conciliable avec l'adhésion à une doctrine universelle, chamannique d'essence, telle que la défend Kingsley depuis 1990 dans ses livres» (ivi, pp. 63-64).

³⁷ «les deux ordres tiennent: ils tiennent ensemble (... te ... te, l'un pour Themis, l'autre pour Dikè)» (ivi, p. 92).

³⁸ «<Toutes choses> (v. 28b) - c'est un pluriel- embrasse le programme tracé en entier. Les Opinions en font partie comme la Vérité; les deux parties sont tenues ensemble par l'ouverture du concept de totalité. Il se scinde, recevant la coexistence des deux plans, la singularité et la pluralité. L'obligation faite à l'écouter comporte d'emblée cette perspective totalisante, qui surmonte une contradiction décisive. La logique du discours inclut l'extension interne d'un développement second, le plus manifestement soudé à sa base et à son commencement; l'enchevêtrement des deux niveaux expriment l'ouverture d'une totalité fermée et unique. L'agencement entre les deux parties produites par l'élargissement est ensuite précisé. L'un de ces deux <touts>, la pluralité duelle, traversera l'autre, le singulier, pour ne pas se perdre; il se déploiera dans ses limites» (ivi, p. 92).

³⁹ A proposito della cosmologia parmenidea e della dinamica luce-notte al suo interno, Bollack scrive: «Rien n'y est mélange; et ce modèle d'une union, et de rencontres sans fusion se perpétue ... dans le <monde> qui se forme ... Dans le cadre de la tension interne élaborée au sujet de l'Étant, Parménide maintient les divisions <Mixte>, ce sera <les deux ensemble>, dans l'extension de l'un, union et dualité» (ivi, p. 243).

E anche quando Parmenide deve ricorrere a figure divine della tradizione per rappresentare questo «al di là», secondo Bollack esse «sont chaque fois des pensées; elles interprètent, se noétisent» (*ibid.*). La rivelazione divina sarebbe solo una messa in scena retorica per conferire «l’immortalité ou la transcendance» all’oggetto della dottrina parmenidea. Due concetti che però risuonano anacronistici rispetto alla concezione del divino che poteva avere un uomo del VI sec. a.C.

Nel quadro religioso, se così possiamo ancora chiamarlo, delineato dallo studioso anche i termini «mortale» e «immortale» assumono un nuovo significato. Quello di «mortalità», nel poema, è concetto che sarebbe riferito non alla condizione umana in generale ma a ciò che pensano gli uomini. Con «mortali» Parmenide si sarebbe riferito ai capi scuola rivali e alle loro dottrine⁴⁰. Rispetto a queste, quella di Parmenide si presenterebbe come «une science d’un autre ordre», «immortale» perché si è sottratta al divenire (*ivi*, p. 200). Ma, insiste Bollack, il mondo non rimarrebbe tagliato fuori da tutto questo. Una volta stabiliti i principi della nuova scienza, la seconda parte del poema spiegherebbe il nuovo, e fondamentalmente diverso, accordo di questa scienza con il mondo (pp. 201-202).

A questo punto non ci sorprenderà scoprire che anche la θεά sarebbe «une production du langage» di Parmenide⁴¹: essa non ha altro nome se non quello del «vis-à-vis qui a été produit par le discours» (*ivi*, pp. 88-89). D’altra parte, sottolinea Bollack, il nome θεά, «dans sa plénitude», non può essere ridotto a nessun aspetto particolare e a nessun nome particolare presente nel poema: non è Giustizia ma neanche la Musa (*ivi*, p. 88). Si potrebbe sempre pensare alla θεά invocata da Omero nel primo verso dell’*Iliade*, riflette lo studioso, ma i riferimenti letterari anche in questo caso sono da considerare obsoleti rispetto all’atto di rifondazione semantica proposto da Parmenide.

Mi sembra di poter affermare, *en passant*, che se Bollack avesse preso come riferimento la «plénitude» che il termine θεά condensa forse avrebbe rivisto la sua esegesi dualistica, che non posso condividere. Lo studioso infatti coglie la singolarità della divinità alla quale Parmenide fa declinare l’«est» in modo che esso esprima solamente verità, ma non lo indaga ulteriormente.

⁴⁰ «Le terme est qualitatif et dépréciatif. S’appliquant à un contenu, la mortalité situe la nature et l’ambition des œuvres critiquées dans un domaine différent. La polémique est intransigente: les auteurs de ces livres ne <savent rien>. L’invective insiste sur une séparation» (*ivi*, p. 200).

⁴¹ «De qui procède-t-elle, dans sa différence, sinon de l’élan d’une subjectivité, partagée et enrichie au départ, et du travail sur les ressources expressives qui sont à sa disposition?» (pp. 89-90).

In conclusione aggiungerei che successivamente alla sua monografia su Parmenide, Bollack, pur continuando a ritenere che la dottrina parmenidea non fosse una dottrina religiosa, sembra ridimensionare la sua interpretazione in chiave teleologica del poema⁴². Pur ritenendo ancora che «the purpose of Being is the world» (2011, p. 10) lo studioso sembrerebbe, infatti, abbandonare l'idea che Parmenide veda nella Verità (usiamo la maiuscola seguendo il suo stile), recuperata attraverso l'analisi del linguaggio, il bene in vista di un mondo migliore.

Bollack continua a ritenere comunque che l'Eleate, con il suo poema e in particolare con la seconda parte di esso, volesse trasmettere se non uno stile di vita («façon de vivre») uno stile di pensiero, se così possiamo dire: «Parmenides composed the world in the way of an exercise, to incite speculation and to bring back to Being. Being is what the Doxa leads to. [...] The writing aims at intellectual-if not spiritual-exercise, and its difficulty has a purpose: meditation, as opposed to revelation. Parmenides guides contemplation with a system that leads thought beyond it. He does not propose a doctrine that offers peace to the soul with dreams of the hereafter. The aim is to seek out understanding» (2011, p. 20).

Prima di proporre qualche considerazione personale, voglio segnalare che vi è stata anche chi, dalle stesse premesse da cui parte lo studioso, ha elaborato percorsi interpretativi diversi ed è arrivata a una conclusione che definirei letteralmente inversa a quella di Bollack e cioè che l'analisi linguistica nel poema porterebbe a pensare che esso racconti di un percorso che va «du monde à l'Étant».

Si tratta di Aude Engel, la quale, considerata corretta l'ipotesi dell'ἔστι «nominateur», ne deduce che il sostantivo precederebbe il verbo nella teoria linguistica parmenidea, il che significherebbe che «l'enunciazione dei termini che costituiscono l'Aletheia non può che essere conseguente all'apprendimento della Doxa», come mostrerebbe, secondo la studiosa, la messa in scena del proemio, in cui Parmenide lascia il mondo per giungere presso la θεά⁴³.

Engel si spinge quindi a formulare l'ipotesi che «la costituzione delle parole faccia parte del dominio della Doxa, prima per i sostantivi, poi per i verbi» e che «l'Aletheia proceda a una riduzione del linguaggio eliminando i termini che non si riferiscono alla

⁴² Difficile paragonare il contenuto di un articolo, nella sua sinteticità, con le argomentazioni discusse in una monografia, ma mi sembra opportuno segnalare alcune differenze che ho riscontrato.

⁴³ La lettura del proemio come metafora della costituzione del linguaggio era già stata suggerita da Barbara Cassin 1998, come la stessa Engel premette (2011, p. 236), ma qui mi interessa mettere in rilievo come le premesse poste da Bollack possano portare a conseguenze inverse da quelle da lui proposte.

verità, fino a quando non si ottiene un nucleo ristretto che a sua volta è definito dalla negazione», come dimostrerebbe la «valanga» di negazioni e parole in alfa privativo tra i σήματα del frammento B8. Dunque la definizione dell'essere non sarebbe stata una riduzione in astratto ma «apparaît comme consécutive à un développement linguistique» (2011, pp. 244-245).

Tornando a Bollack, egli individua nella seconda parte del poema l'opera di un demiurgo e attribuisce al fuoco l'opera demiurgica di costruzione del cosmo, in ciò seguendo la testimonianza di Aristotele che indica nel fuoco la dimensione mondana dell'essere stesso. Annoterei che in questa maniera Bollack identifica indirettamente nel femminile l'elemento formale del cosmo e nel maschile la sua materia, perché sappiamo che per Parmenide le femmine erano più calde dei maschi (cfr. Arist. *P.A.* 2.2 648a29-31) ed erano fatte in prevalenza della stessa sostanza del fuoco (cfr. A53). Questo Bollack lo sa pure (2006, p. 289) ma non ne trae alcuna conseguenza circa la funzione della presenza del femminile nel poema parmenideo.

Torneremo su questo tema a più riprese, sino alla sua trattazione specifica nel cap. 5, ma possiamo renderci già conto – se le testimonianze di Aristotele (A24 e A52), Teofrasto (A46) ed Aëzio (A43 e A53; il quale riporterebbe la lettura teofrastea del poema) sono degne di considerazione, come credo – di quanto la visione del mondo proposta da Parmenide potesse essere rivoluzionaria rispetto ai canoni cosmologici prefissati dalla tradizione sapienziale da lui criticata, ma anche rispetto alle concezioni posteriori: basti guardare a Platone, nel *Timeo* 50c-51b, dove la *chóra* è paragonata alla madre⁴⁴ mentre il modello che dà forma al mondo è paragonato al padre, che in 52d è chiamato ὄν, l'essere.

Pur non condividendo l'esegesi dualistica elaborata da Bollack, perché non la ritengo compatibile con la dottrina parmenidea dell'ἔόν e pur nutrendo forti perplessità sulla sua analisi linguistica, condotta secondo categorie filosofiche idealistiche⁴⁵, sono convinto che Bollack non si sia sbagliato nel presupporre che Parmenide abbia rielaborato l'universo concettuale condiviso dai parlanti la sua lingua a partire dagli elementi primordiali che esso conteneva.

⁴⁴ Aristotele riprende questa metafora platonica in *Phys.* 192a 13-14, quando afferma che la natura che fa da sostrato e che permane è concausa, insieme con la forma, delle cose che si generano, come fosse una madre (cfr. Giardina 2010, p. 575).

⁴⁵ Non credo infatti che un sapiente del VI sec. a.C. possa aver elaborato il grado di astrazione sofistico-platonico-aristotelica che Bollack gli attribuisce, semplicemente perché non c'erano stati ancora né i Sofisti, né Platone e neanche Aristotele.

Ritengo però che gli elementi «minimi» a cui fa riferimento lo studioso, piuttosto che essere grammaticali, o comunque solo grammaticali, fossero anche mitopoietici e sarebbero quindi da rintracciare non solamente nei sostantivi o nei verbi presenti nel poema ma anche nei significati veicolati dalle divinità presenti nel poema, a partire ovviamente dalla θεά di cui stiamo indagando l'identità.

Questi sono gli elementi fondamentali, insieme con i termini “tecnici” cosmologici impiegati, dell'universo sapienziale che emerge dal poema parmenideo. Questo era il massimo grado di astrazione di quella lingua primordiale a cui giustamente fa riferimento Bollack. Questo è il linguaggio concettuale, “scientifico”, che parlavano i sapienti contemporanei di Parmenide e questo è anche il suo linguaggio. Parmenide descrive τὸ ἕόν con questo linguaggio ma le categorie logico-linguistiche a cui lo studioso fa riferimento nella sua esegesi verranno enucleate solo (molto) successivamente e altrove. Per cui per capire l'ἕόν di Parmenide dobbiamo trovare un'adeguata traduzione nel nostro linguaggio scientifico di quel linguaggio.

Faccio un esempio, riprendendo quello proposto da Bollack a proposito della relazione individuata tra i concetti di distribuzione e stabilità, legati alle figure di Dike e Themis. Parmenide non aveva bisogno di ricorrere all'«est» per garantire la verità della loro correlazione in un principio unico “superiore”, perché questa unificazione era già garantita del rapporto genealogico tra le due divinità: Dike è figlia di Themis, il principio della giustizia distributiva può discendere solamente da una normatività valida in assoluto e su questa trovare il proprio fondamento.

La logica genealogica del mito, che analizzeremo a proposito di Couloubaritsis, fa di più di quello che farebbe l'«est» di Bollack, perché essa garantisce che Themis è Dike sono un'unica cosa senza doverle separare ontologicamente ma solo logicamente: la loro distinzione non è “orizzontale”, dualistica, ma “conseguenziale”, la seconda discende e dipende dalla prima, pur essendo distinguibile da quella, ma non esisterebbe e non sarebbe riconoscibile (da noi) senza di essa (cfr. B1, 28). Dunque il linguaggio del mito ha il pregio, se così possiamo dire, di non separare quello che per Parmenide è inscindibile, perciò egli se ne serve.

Il linguaggio indicato da Bollack invece lo fa, e lo studioso se ne rende conto, perciò deve concludere che «la dualité ne s'efface jamais». Ma questa esegesi è inadeguata a descrivere l'ontologia parmenidea, il cui punto di partenza non è e non può essere il due.

La θεά come “contrassegno”

In un'altra occasione ancora l'analisi di Bollack si dimostra ancorata alla logica dell'esclusione e della subordinazione, tipica di tutte le categorizzazioni dualistiche. Quando spiega a livello materiale che la notte, il denso (che abbiamo detto costituire anche l'elemento maschile nella cosmologia parmenidea) rappresenta il substrato corporeo della realtà dal quale viene sottratta la luce ma questa alla fine domina e vince l'opacità, lo studioso si trova “costretto” a ricorrere ad un principio trascendente, sempre l'«est», che mostri agli uomini che in realtà fuoco e notte sono comunque un'unica cosa (ivi, p. 45).

Ma anche in questo caso credo che un tale livello di astrazione serva casomai per ricomporre ontologicamente la realtà frammentata dalla fisica aristotelica e dalla sua logica di cause ed effetti (che ha influenzato tutta la fisica occidentale sino alla fisica newtoniana), non per comprendere la fisica elaborata dagli ioni e rielaborata da Parmenide. Se paragoniamo, *mutatis mutandis*, la dinamica che Bollack attribuisce alla relazione tra fuoco e notte in Parmenide – ovvero che la loro alterna prevalenza dipenderebbe da processi di “sottrazione” reciproca – alla dinamica che la fisica relativistica – la quale parte anch'essa dal principio unitario che la realtà sia un *continuum* assoluto (letteralmente *ab-solutus*) – ipotizza a proposito del rapporto tra energia e massa, non abbiamo bisogno di alcuna metafisica.

Lungi dal voler dire che Parmenide abbia elaborato una teoria della relatività einsteiniana *ante litteram* duemilacinquecento anni prima, non è irragionevole ritenere che lo sforzo speculativo operato da Parmenide per risolvere le aporie della fisica ionica e di tutte le dottrine dualistiche con cui egli certamente si è dovuto confrontare – e lo ha fatto ricorrendo al proprio genio ma anche alle concezioni sapienziali che aveva ereditato dai sapienti focei –, lo abbia portato a elaborare concezioni cosmologiche relativistiche⁴⁶, come hanno già sottolineato alcuni studiosi di filosofia antica e scienziati (cfr. Montagnino 2023 *forthcoming*).

Dunque, pur considerando innegabile che con la sua inaudita cosmo-ontologia – seppur costruita rielaborando un formulario mitopoietico e ‘fisico’ già “disponibile” per il suo uditorio – Parmenide abbia anche delineato una nuova logica ontologica, che verrà ripresa, criticata e variamente rielaborata dai suoi successivi lettori, mi sembra anacronistico (ma questo discorso non vale solo per Bollack) cercare di ritornare al suo poema e spiegarlo a partire da questi sviluppi «logico-verbalistici» (per usare

⁴⁶ Sviluppo questa ipotesi, in relazione al rapporto tra il frammento B12 e i vv. B8, 42-49 in Montagnino 2023 *forthcoming*.

un'espressione di De Santillana molto sintetica ma efficace⁴⁷) che certo non potevano appartenere al linguaggio di Parmenide.

Forse appartenevano alle riflessioni di Melisso, dei Sofisti, di Platone e Aristotele, come abbiamo già sottolineato nell'*Introduzione*, ma non a Parmenide, come vedremo sottolinea anche Cordero. Se fosse stato sufficiente impiegare le loro categorie logiche, condivise peraltro dalle prospettive filosofiche idealistiche e analitiche moderne, non staremmo ancora a chiederci cosa volesse dire Parmenide con il suo poema.

1.7 Lo stravolgimento della teologia solare e apollinea (L. COULOUBARITSIS)

Uno degli studi più estesi nel tempo – copre infatti un arco di circa venti anni – sul rapporto tra mito e filosofia nel poema parmenideo è quello di Lambros COULOUBARITSIS. La prima edizione della sua monografia su Parmenide, risalente al 1986, ha infatti subito ampliamenti e modifiche anche di rilievo nel corso delle due pubblicazioni successive⁴⁸. Nell'identificare gli aspetti che ci interessano per il nostro studio prenderemo a riferimento principale l'ultima edizione di essa, ma non mancheremo di ricorrere a brani delle altre edizioni quando questi possano concorrere a chiarire meglio alcuni argomenti.

Dopo aver analizzato il proemio del poema, mettendone in evidenza gli aspetti allegorici, letterari, religiosi e razionalistici (cfr. 2008, pp. 132-196), Couloubaritsis conclude che esso sia «une sorte d'*anticipation* de ce à quoi Parménide désire arriver, c'est-à-dire comme une *anticipation mythique* d'un discours concernant le monde» (ivi, p. 196). Un discorso che narrerebbe di una «quête du savoir» (ivi, p. 117), che corrisponderebbe con il cammino della filosofia⁴⁹, che si sviluppa attraverso tre tappe progressive che corrispondono alle sezioni del poema, la cui destinazione finale sarebbe «una physique convenable pour élucider le monde» (2008, p. 242).

Contrariamente a quanto si ritiene, secondo lo studioso la problematica dell'essere non può costituire «le tout du poème». L'essere sarebbe stato istituito per istituire il pensare, un certo modo di pensare senza il quale «la physique, n'aurait d'autre statut que

⁴⁷ Sull'interpretazione di De Santillana, si veda *infra* paragrafo 4.3.3.

⁴⁸ Nell'ultima (2008) l'autore ha preferito anche cambiare il titolo, pur ricordando nel frontespizio che si tratta della terza edizione modificata e ampliata del testo originario.

⁴⁹ Cfr. il capitolo conclusivo del suo saggio (ivi, pp.515-536).

La θεά come “contrassegno”

celui du mythe» (1990, p. 358)⁵⁰. Questo sarebbe il senso del poema, secondo Couloubaritsis

Se nella *physis* degli Ionici discorso mitico e discorso argomentativo convivevano già e in certi casi si intrecciavano («se côtoient, voire s’entremêlent»), nel poema parmenideo questo «groviglio» («enchevêtrement») è permanente, annota lo studioso, ed è perciò cruciale l’analisi dell’uso che Parmenide fa del mito, specie nella seconda parte del poema, dove il discorso mitico cosmogonico è «trasmutato», vedremo in che senso, in una cosmologia (ivi, p. 103).

Dal punto di vista metodologico, per spiegare il simbolismo mitopoietico che emerge dal poema, Couloubaritsis implementa il ricorso agli schemi, tipici del discorso mitico, «de la parenté» (ovvero della genealogia) e «du chemin» (ossia del viaggio), che egli ritiene siano le modalità più arcaiche del «discours catalogique» (ivi, p. 106), ovvero di quella «pratique du logos, le cata-logue (*katalogos*, de *kata-legein* qui signifie dire les choses d’une façon successive et ordonnée), qui suppose d’emblée un type de rationalité» (2003, p. 65).

La «*transmutation*»⁵¹ di questi schemi mitologici rendeva possibile l’«unità» del sapere attraverso l’elaborazione di uno schema di pensiero insieme regolatore e unificatore, la cui logica si basava non sul principio di non contraddizione ma su «l’ambivalence (des termes opposés et complémentaires)» e sulla polisemia di questi termini, in maniera da restituire un’immagine omogenea di un reale che si caratterizzerebbe proprio per la sua costante eterogeneità (2008, p. 106).

Lo schema genealogico, per la sua capacità di richiamare alla mente l’invisibile (rappresentato dalle generazioni passate), si rivelava efficace anche per «traduire un réel complexe où coexistent un visible (société humaine, monde vivant et cosmos) et un invisible (monde divin et monde infernal)» (ivi, p. 99). In questa maniera, rileva Couloubaritsis, il discorso mitico riusciva a fare già quello che la filosofia qualificherà come «activité transcendente» (2003, p. 69) perché poneva «comme condition de l’expérience quelque chose qui est lui-même puisé dans l’expérience (la parenté), en le généralisant».

⁵⁰ «Contrairement à ce qu’on n’a cessé de penser, surtout à l’époque moderne, la problématique de l’être ne saurait constituer le tout du poème, mais seulement une étape centrale qui rend possible ce but déjà esquissé par le proème. Sans ce moment central et décisif, où s’institue l’être ..., et par celui-ci le penser, ce but recherché, la physique, n’aurait d’autre statut que celui du mythe» (1990, p. 358).

⁵¹ Lo studioso spiega la «trasmutazione» come un «*redressement*» o anche come un «*transfert de sense*» (2008, p. 98) degli schemi mitici tradizionali.

Generalizzando una «condizione dell'esperienza», il discorso mitico la trasforma in «condizione di possibilità»⁵² di altri piani d'esperienza (*ibid.*). D'altra parte, per l'«idée d'ordonnance» che era propria della schematizzazione genealogica, osserva lo studioso, essa sarebbe diventata anche per i fisici ionici, prima che per Parmenide, un modo «de maîtriser et de connaître le *devenir*» (ivi, pp. 87-88).

Il pensiero arcaico, quello che chiamiamo «primitivo», «pre-logico» o «irrazionale», non è dunque contraddittorio, avverte Couloubaritsis, anche se a noi può sembrare tale un discorso che allo stesso tempo discute il visibile e insieme l'invisibile attraverso immagini visibili (*ibid.*). Allo stesso modo può sembrare contraddittorio che Parmenide metta in scena una «imagerie» ove l'έόν, per quanto assoluto, si lascia delimitare da Dike, Ananke e Moira (2008, p. 155).

D'altra parte, e non posso che condividere questa considerazione, l'«eccessiva razionalizzazione» («rationalisation à outrance») a cui è stato sottoposto il pensiero parmenideo dimostra nient'altro che l'impossibilità di comprenderlo impiegando la nostra logica dell'identità e della non contraddizione (*ibid.*).

Nel suo saggio sulle origini della filosofia, Couloubaritsis 2003, pp. 67-68 spiega che lo studio dei testi di Platone, Sesto Empirico, Plotino e Simplicio, lo hanno condotto a stabilire tre regole importanti della logica del mito, che può essere utile citare anche qui, parafrasandole:

- 1) Il mito scinde nel tempo, dividendole tra loro, entità che nella realtà stanno insieme, e questo significa che può descrivere al passato (a partire dalla loro origine) cose che sono nel presente⁵³.
- 2) Quest'ordine di successione spesso distingue le cose presenti in base al loro rango e al loro potere nel cosmo, dunque può articolare una realtà gerarchica.
- 3) Le nascite descritte in quest'ordine di successione non sono necessariamente intese come indicative di nascite reali, ma servono a spiegare analogicamente, in riferimento ad un'esperienza umana, la presenza delle cose non generate (ad esempio divinità o fenomeni della Natura) e a strutturare i rapporti di relazione e di consequenzialità che intercorrono tra loro.

⁵² «Le terme technique de “transcendental” signifie ... “condition de possibilité”» (2003, p. 69).

⁵³ Aggiungo che De Santillana e Von Dechend avevano già enucleato questa regola della logica mitologica ma Couloubaritsis sembra ignorare i loro studi. Per esempio, Von Dechend 2020, p. 123, scrive che la tecnica del mito, per definire una struttura cosmologica, «ci dice come è nata» (cfr. anche Vernant 1978, p. 24). Forse è questo quello che intendeva Sallustio nell'epigrafe delle *Nozze di Cadmo e Armonia*, quando scriveva che «queste storie non avvennero mai ma sono sempre», e non che le narrazioni mitiche sopravvivano al tempo.

Da tali presupposti, lo studioso conclude che il mito non sarebbe altro che
«un discours complexe à propos d'une réalité complexe où s'enchevêtrent le visible et l'invisible, et qui se déploie selon une logique qui lui est propre et en fonction d'un schème transcendantal qui unifie et régularise l'expérience» (ivi, p. 69⁵⁴).

Andando a Parmenide, Couloubaritsis ritiene che l'«uso trascendentale» del «discorso catalogico», in particolare dello schema del viaggio (ivi, p. 118), emergerebbe chiaramente attraverso l'organizzazione del poema in tre «segmenti», ognuno dei quali mette in scena un percorso che ha una propria destinazione specifica (ivi, p. 102). Il primo è il proemio⁵⁵, che si conclude con l'incontro di un giovane eroe («héros») con la divinità che gli rivela tutto ciò che c'è da sapere e da non sapere, da cui parte il secondo cammino. Il secondo «segmento» corrisponde con la prima parte del poema e si conclude con l'«irruzione» del pensiero, la cui condizione sarebbe l'«Éon», concetto che Couloubaritsis traduce con l'espressione «Ce qui est dans le présent» (cfr. p. 119) in quanto dal punto di vista temporale esso è il modo dell'«adesso» («maintenant»⁵⁶), il $\nu\upsilon\nu$ di B8, 5.

Concetto che secondo lo studioso rimanderebbe all'idea di dio proposta da Senofane: «nous pouvons conclure que l'Éon parménidien retrouve au niveau même de l'homme des caractères que Xénophane attribue à Dieu, conçu comme «Ce qui est dans le présent» (ivi, p. 328).

L'«Éon» è il presupposto da cui si diparte il terzo segmento, che «completa» il poema costituendo una fisica della mescolanza fondata su Fuoco (luce) e Terra (oscurità), nella quale il pensiero fondato sull'«Éon» trasforma le cose «ab-sentes (*apeonta*)» in cose «prè-sentes (*pareonta*)» (cfr. il fr. B4).

In questa maniera, secondo Couloubaritsis, Parmenide opererebbe anche un «redressement» radicale del concetto di temporalità elaborato nel pensiero arcaico «trascendendolo» nel tempo dell'«Éon». Infatti, l'opposizione tra l'«adesso» dell'«Éon», nella prima parte del poema, e la temporalità del divenire, nella seconda, sarebbe un riflesso profondamente rielaborato dell'opposizione tra il tempo dell'*aión* (αἰών), ove

⁵⁴ Ove «trascendentale» ha il significato che abbiamo visto in precedenza. Cfr. Anche Couloubaritsis, 1990, p. 68, e 2008, p. 109.

⁵⁵ Couloubaritsis propone di impiegare il modello attanziale come schema interpretativo dell'azione che si svolge nel proemio (cfr. ivi, pp. 205-211).

⁵⁶ «... l'Éon qui s'impose comme <le cœur> de la pensée, confère à celle-ci, par son immobilité, une continuité qui s'oppose aussi bien au devenir qu'au langage discontinu et, de ce fait rend possible le savoir» (ivi, p. 328).

erano concepite per esempio le divinità, e il tempo delle cose che divengono, suddiviso in passato-presente-futuro (ivi, p. 102⁵⁷).

Non possiamo, però, addentrarci ulteriormente nell'esegesi completa proposta da Couloubaritsis. Piuttosto, all'interno del quadro che ne abbiamo brevemente delineato, ci interessa indagare come egli abbia interpretato la figura della θεά, la quale, nelle sue parole, è una delle «deux figures les plus énigmatique du texte parméniennne». L'altra, naturalmente, è l'«Éon» (ivi, p. 155).

Partendo dall'assunto che Parmenide, non essendo un poeta in senso stretto, abbia scelto il linguaggio e il metro della tradizione epica solamente perché voleva fare parlare una divinità – e per far ciò non aveva altra scelta stilistica – lo studioso approfondisce il fatto che l'Eleate «trouve il indispensable d'introduire une déesse anonyme, qu'il est impossible de situer par rapport au panthéon divin de l'époque, et même relativement au contexte plus étroit de son propre poème où d'autres figures plus connues font leur apparition» (1990, pp. 131-132; cfr. 2008, p. 199).

Se, infatti, il poema contiene numerosi elementi che ci mostrano la sua integrazione nel contesto culturale della sua epoca, secondo Couloubaritsis, questi rimangono però uno sfondo di figure mitiche «pour ainsi dire pauvres, c'est-à-dire qui ne sont pas entourées d'informations narratives et culturelles précises et élaborées». L'elemento fondamentale della mitopoietica parmenidea è invece l'introduzione della divinità anonima contro questo sfondo, con la quale Parmenide apre una breccia nel modo di pensare e nelle convenzioni dominanti (2008, p. 200).

Il fatto che l'impianto mitopoietico elaborato da Parmenide servisse a concentrare l'attenzione dell'uditorio sulla θεά sarebbe confermato, rileva Couloubaritsis, da almeno tre indizi:

1) invece di invocare le Muse, come ogni poeta degno di questo nome, Parmenide introduce una figura enigmatica, che non si limita ad assumere il liminare ruolo di ispiratrice del poeta ma appare al termine di un percorso del poeta per intraprendere lei stessa la narrazione del sapere veicolato dal poema;

2) la cancellazione delle Muse lascia il posto al narratore, e Parmenide inizia il suo poema presentando se stesso sin da subito e narrando al presente, scrollandosi così di dosso l'autorità della dea Mnemosyne (simbolo della rimemorazione);

⁵⁷ Commenta in proposito lo studioso: «nous assistons là à une pratique de redressement du discours catalogique en une structure statique (hiérarchique ou non), qui nuance déjà le sens du redressement dans le sens d'une possible description directe des événements, comme cela s'était déjà produit pour la physis des Ioniens, et que sera au cœur de la pratique argumentative» (*ibid.*).

3) con le Muse e Mnemosyne scompare anche Apollo, il dio della luce e della sapienza veicolata dalla poesia e dalla divinazione, sostituito da Helios, dio visibile che manifesta la luce con la sua presenza e l’oscurità con la sua assenza, che non appare in prima persona ma è rappresentato a sua volta dalle Eliadi (cfr. *ivi*, pp. 200-201).

Quest’ultima circostanza, secondo lo studioso, non è casuale ma farebbe parte di un’operazione di “retrocessione” della figura mitologica di Helios. Nel poema infatti il Sole verrebbe relegato da Parmenide ad un ruolo gregario sia nel proemio, dove le Eliadi entrano in scena prima della θεά, ed è questa che «tient l’ultime étape de la destination»⁵⁸, sia nella seconda parte, dove è presentato semplicemente come un astro che non occupa affatto «la toute première place», e dove è sempre una divinità senza nome che viene introdotta «pour gouverner le monde en devenir». Insomma, «dans les deux cas il existe quelque chose qui semble surmonter les prérogatives du Soleil» (*ivi*, pp. 224-225).

Secondo Couloubaritsis, è probabile che la presa di posizione di Parmenide rientrasse in una sua volontà di operare uno «stravolgimento» («bouleversement») culturale rispetto alle due tradizioni teologiche dominanti e tra loro concorrenti su quale divinità significasse la «Luce»: Helios e Apollo. Lo studioso ipotizza inoltre che, attraverso lo spostamento in secondo piano di Helios, Parmenide volesse sostituire con la sua θεά proprio Apollo (che si era “appropriato” delle caratteristiche mitopoietiche di quello: luce, splendore, etc.), «sans heurter les tenants de l’ordre traditionnel» (*ivi*, p. 226).

Perciò conclude che dietro l’impiego delle Eliadi e della Luce, nel poema si profila l’orizzonte di un dibattito che ancora non siamo riusciti a cogliere nella sua pienezza e che, viceversa, l’assenza delle Muse, insieme con la presenza di una divinità anonima, confermano «la messa in discussione di una tradizione» che potrebbe riguardare non solo i Pitagorici ma qualunque altro culto religioso legato ad Apollo. Più in generale, infatti, la verità dell’«Éon» si scontra contro quella professata dalle Muse (dunque Apollo) e dalla loro madre Mnemosyne, che invece considerano la realtà e la sua verità a partire dalla tripartizione del tempo in passato, presente e futuro (2008, p. 227).

Pur non ritenendo possibile rinvenire nel poema parmenideo caratteri dottrinali legati alla mitologia apollinea, come fanno alcuni studiosi di cui esamineremo le

⁵⁸ «Dans le fr. 1, en effet, le Soleil ne semble être concerné que par les couples Filles du Soleil - Fils du Soleil [secondo la logica dell’ambivalenza, messa a tema dallo studioso, le Eliadi, con la loro presenza, porrebbero quella di Fetonte in rapporto di opposizione/complementarietà (*ivi*, pp. 221-222)] et Jour – Nuit [nello stesso rapporto *vs/cm*], qui sont “situés” dans la narration avant la Divinité anonyme, et cela correspond probablement à une structure hiérarchique où cette divinité se place au-dessus du Soleil» (*ivi*, p. 225).

interpretazioni, mi sembra meno probabile che Parmenide avesse cercato di sovvertire un particolare ordine simbolico per affermare una sua personale teologia. Penso più probabile che avesse fatto riferimento al proprio *milieu* culturale e cultuale, che evidentemente doveva essere incommensurabile con quelli che ha evidenziato Couloubaritsis e perciò stesso emergere come alternativa a questi.

V'è un altro aspetto degli studi di Couloubaritsis che mi interessa annotare. Pur non proponendo una propria identificazione della dea con nessuna particolare figura mitologica presente nel poema⁵⁹, nel modo in cui la θεά riceve Parmenide, ovvero prendendogli la mano destra, lo studioso evidenzia che «si l'on admet l'usage de motifs homériques par Parménide, on peut tout aussi bien supposer que cet élément est emprunté a l'*Odyssee*, où l'on trouve un thème parallèle, encore qu'inverse», all'episodio in cui Telemaco accoglie Athena, con le sembianze di Mente (*Od.* I, 118-122), prendendole la mano destra (1990, p. 101). Come vedremo non è l'unico studioso che vede in questo particolare momento dell'incontro tra Parmenide e la θεά l'eco di un "cerimoniale" legato ad Athena.

Un'altra significativa novità mitologica, sottolinea lo studioso, Parmenide la introduce nel frammento B12, dove assistiamo ad una «théo-cosmogonie» (2008, p. 482) che ci porta dalla genealogia alla cosmologia (cfr. *ivi*, pp. 481-505). In B12 possiamo vedere in atto la prima regola della logica mitologica evidenziata in precedenza, ovvero come il discorso cosmogonico sia in definitiva solo il modo in cui il linguaggio del mito parla di un mondo che è sempre stato presente, che non è generato ed è inalterabile nelle sue strutture essenziali, ma la cui complessità richiede un «discorso catalogico» che lo scomponga per chiarirlo. Un discorso nel tempo cronologico che richiede, quindi, un suo successivo «redressement» fuori da questo tempo, cioè il recupero della narrazione attraverso il pensiero (*ivi*, p. 482) che è fondato sul «Ce qui est dans le présent».

Per fare ciò, secondo Couloubaritsis, Parmenide avrebbe elaborato la sua cosmogonia secondo la logica catalogica del mito. Avrebbe quindi esposto «la constitution actuelle de l'univers» partendo da un suo mitico smembramento («démembrement») originario e narrando come dalle due forme che lo costituiscono, Luce e Notte, e dalle loro dinamiche («puissances») interne, sia emersa l'attuale organizzazione («agencement») cosmologica (*ivi*, p. 500). Nella prima edizione della sua

⁵⁹ Couloubaritsis non ritiene anche che la θεά e la δαίμων di B12 coincidano ed è molto critico nei confronti dei commentatori che hanno identificato la θεά con Dike (cfr. *ivi*, pp. 134-135), che egli ritiene semmai assimilabile con la dea anonima di B12 (come Tarán 1965, p. 15).

monografia lo studioso scriveva che «la constitution actuelle de l'univers» è rappresentata da «une structure génétique d'ordre physique» (1990, p. 322).

Il punto di congiunzione tra mito e fisica sarebbe quindi la figura mitica della δαίμων di B12, la quale, dal punto di vista mitico designerebbe il processo di nascita delle figure divine e dal punto di vista cosmo-ontologico rappresenterebbe una sfera che, semovente, produce nell'universo che sormonta il movimento e la nascita di ogni cosa (2008, p. 501; cfr. A37).

Non deve sorprenderci, dunque, ci dice Couloubaritsis, che a questa stessa divinità i dossografi (il riferimento è ad Aëzio; cfr. A37) abbiano associato altre figure mitiche, Dike e Ananke, le quali si troverebbero a svolgere qui un ruolo quasi opposto a quello che «giocavano» in relazione all'essere in B8, in quanto sono responsabili del mantenimento del movimento e non più dell'immobilità dell'essere (*ibid.*). Anzi, questo sarebbe un chiaro esempio di come si articola la logica ambivalente del mito: il piano del divino sta a quello della fisica in rapporto di opposizione e complementarità ma non di esclusione.

Secondo Couloubaritsis, peraltro, Parmenide sembra usare la stessa logica genealogica che compare nella sua fisica anche a proposito dell'essere, «avec l'expression *mounogenès*» (ivi, p. 528), precisando che non è necessario obiettare, come talvolta si fa, che essendo l'essere parmenideo ingenerato non è possibile definirlo tale: «le schème de parenté dans cette expression est purement mythique. ... l'usage de *mounogenès* chez Parménide, ... manifeste l'absence de rapport principiel en <Ce qui est dans le présent>, celui-ci étant sans origine et, si l'on ose dire, son propre principe. A ce titre, cette expression détruit la généalogie comme seul mode culturel de dire et penser le “réel”».

Secondo lo studioso, dunque, «en op-posant ainsi <Ce qui est dans le présent> comme *mouno-genès* à la généalogie de la seconde partie, Parménide pousse la cohérence de son propos dans toute ses conséquences: <Ce qui est dans le présent> se tient à l'opposé de tout, et c'est pourquoi tous les modes du dire se découvrent un sens, du fait qu'il y a *penser* – dont la continuité s'appuie sur una continuité préalable, en l'occurrence sur celle de <Ce qui est dans le présent> d'une façon absolue et permanente» (ivi, pp. 528-529).

Annoterei, *en passant*, che non saprei dire quanto ragionare in termini di opposizione invece che di esclusione, possa dimostrare *tout court* che la dottrina parmenidea non sia dualistica. Credo che Couloubaritsis avrebbe dovuto sviluppare ulteriormente i sui ragionamenti sulla logica mitologica. D'altra parte, trovo molto interessante la metodologia ermeneutica proposta dallo studioso, e ne mutuerò alcune

acquisizioni, perché pone in rapporto logico-genealogico, prima che logico-verbalistico, la seconda parte del poema con la prima, τὰ ἔόντα con τὸ ἔόν, ed è il primo a proporre di individuare all'interno del poema una divinità, la δαίμων di B12, che sia il correlativo teologico dell'ἔόν, anche se pure lui non “riesce” a dirlo esplicitamente (ma il ragionamento intorno al concetto di *mounogenès* mi pare preciso).

Come vedremo nel sesto capitolo, anche io ritengo che Parmenide spiegherebbe teologicamente la relazione tra piano ontologico e cosmologico della realtà attraverso la logica genealogica che emerge dal registro mitopoietico del poema. Con la differenza che nella mia ipotesi la θεά di B1 non coincide con la δαίμων di B12. Per rimanere all'ipotesi proposta da Couloubaritsis, posso anticipare che della divinità che ipotizzo possa essere la θεά di B1 abbiamo testimonianze cultuali che venisse chiamata, tra altri epiteti, anche μουνογενής.

In conclusione, vorrei rilevare che Couloubaritsis non sembra aver applicato alla lettura del poema parmenideo tutte le implicazioni e le deduzioni che egli aveva tratto dai suoi studi generali sullo schema mitico genealogico applicato alle altre dottrine sapienziali di cui si è occupato, studi che Couloubaritsis presenta nel suo libro sulle origini mitiche della filosofia occidentale, sui quali mi vorrei soffermare.

Nella sua monografia su Parmenide, lo studioso paragona il rapporto genealogico che egli intravede tra l'ἔόν (il «*mounogenès*») e gli ἔόντα (la «*généalogie*») con il rapporto tra il «Bene» e il «Sole» stabilito da Platone nel sesto libro della *Repubblica* (cfr. 508b-c) ma non aggiunge altro su quest'ultimo (cfr. 2008, p. 528). Nel suo scritto sulla mitologia, invece, Couloubaritsis 2003, p. 66 riconosce che in Platone il rapporto tra l'invisibile «Bene» e il visibile «Sole» è riconducibile alla relazione genealogica tra padre e «prole»⁶⁰ (ἔκγονος), e siccome il Sole è generato dal Bene come analogo di se stesso (ἀνάλογον ἑαυτῷ), l'invisibile (il noetico, in Platone) domina il visibile.

A quanto rilevato dallo studioso mi pare interessante aggiungere che nel *Timeo* il mondo intero è considerato da Platone figlio del padre ed è generato anche in questo caso “a sua immagine”⁶¹. Inoltre, in questo dialogo, il «padre» rappresenta l'«essere» stesso:

⁶⁰ Couloubaritsis rileva come la relazione mitologica padre-figlio informi, *mutatis mutandis*, tutte le strutture genealogiche veicolate dalle teologie delle religioni misteriche (compreso l'orfismo) e delle religioni collegate alla Bibbia, e delle metafisiche elaborate in seno al neoplatonismo. Aggiungerei che la stessa relazione la troviamo anche alla base dei tre momenti dello sviluppo dialettico dell'Idea in Hegel, dove il padre è «il puro Dio» e il figlio rappresenta la «creazione» (mentre il terzo momento è il ricongiungersi, attraverso l'incarnazione, della creatura e del creatore; cfr. Hegel, 1974, vol. 2, p. 245, n. 1).

⁶¹ Rileverei inoltre che il grande mito cosmologico narrato nel *Timeo* segue senz'altro le regole del mito individuate da Couloubaritsis.

La θεά come “contrassegno”

«occorre tenere a mente tre generi [precedenti alla nascita del cielo, è specificato in 52d]: ciò che diviene all’essere, ciò in cui viene all’essere [la χώρα; cfr. 52a e 52d] e ciò a somiglianza di cui viene all’essere [che è detto ὄν in 52d]. E, appunto, conviene paragonare il ricettacolo a una madre, il modello a un padre e la natura intermedia fra questi due [il mondo] a un figlio» (50c-51b; trad. di Fronterotta).

La madre, nel mito genealogico di Platone, non ha alcuna funzione attiva: è il ricettacolo che «deve ricevere totalmente e molte volte in se stesso le impronte di tutte le cose che sempre sono» (*Tim.* 50e-51a). Questa era, del resto, la concezione predominante che i Greci avevano sul contributo della donna al concepimento dei figli, come vedremo meglio nel capitolo 5.

In Platone, inoltre, il dualismo tra invisibile e visibile è incolmabile. Come conclude Calabi, a proposito dell’analogia tra Sole e Bene, probabilmente dettata da «una tradizione consolidata di simbolizzazione del sole e di lettura di Helios in associazione con Apollo» (2003, p. 347): «si ha comunque uno scarto, un salto nel parallelismo tra sole e buono. Pur sostenendosi che vi è una similitudine tra sole e buono, il rapporto analogico è ormai rotto. Non è un caso che a 509a si parli di *homoiototes*, non più di *analogon* e, peraltro, il sole è figlio del buono e ad esso somigliantissimo, ma non è identico al buono. Visibile e noetico sono due generi paralleli ma separati, non sovrapponibili *in toto*» (ivi, p. 354).

Credo che anche questa irriducibilità ontologica tra i due generi del visibile e del noetico sia riconducibile mitopoieticamente alla logica genealogica veicolata dal rapporto padre figlio, come mostra il *Timeo*, ove il figlio ha la “forma” del padre ma non è fatto della stessa “sostanza” di esso⁶². La sostanza del mondo è la *chora*, la madre, che è di un genere ontologicamente separato da quello del «padre».

Questo Couloubaritsis lo riconosce, perché sottolinea che Platone, nel ridurre «la généalogie au rapport entre père et fils» in definitiva lo fa per dirci che i «principes ultimes ... correspondant à deux réalités différentes» (2003, p. 294).

Ma allora Couloubaritsis manca di cogliere la differenza fondamentale tra lo schema genealogico a cui fa riferimento Platone e quello che emerge dal poema parmenideo, perciò alla fine elabora un’esegesi della dottrina di Parmenide che ritengo rimanga dualistica. Avrebbe dovuto riflettere, penso, sul fatto che se nell’ontologia platonica il rapporto tra invisibile e visibile è reso dal rapporto padre-prole, come lo

⁶² Una logica, come vedremo nel par. 5.1, condivisa dalle concezioni embriologiche del tempo ad Atene.

studioso non manca di sottolineare (patrilinearità che rinviene anche alle cosmogonie orfiche), considerato il *pantheon* assolutamente femminile che emerge dal poema parmenideo, sarebbe lecito ipotizzare che nell'ontologia parmenidea il rapporto tra visibile e invisibile debba essere invece interpretato come rapporto madre-prole.

Una logica genealogica (mitica) che probabilmente veicolerebbe una cosmologia completamente diversa da quella dualistica prospettata da Platone (e non solo da lui), che potrebbe spiegare, per lo meno mitopoieticamente, come l'ἕὸν possa essere insieme uno e molteplice senza dovere presupporre una dicotomia tra visibile e invisibile, dunque senza dovere postulare un'ontologia dualistica.

Nelle teo-cosmogonie antiche in cui a generare l'esistenza è una divinità primordiale femminile, come nel mito di Gaia (per rimanere alla cultura greca), queste dee generano a partire da se stesse ogni cosa e, semmai, la loro prima generazione è il principio maschile (nel caso di Gaia, Urano⁶³), ma questo è comunque subordinato alla madre. Mentre nei miti in cui è un dio maschile a produrre il mondo, questi non genera le cose ma si trova sempre a plasmare qualcos'altro: questo è il suo creare, nel senso demiurgico del termine.

Chi, infatti, negava alla donna un ruolo "formale" nella generazione dell'esistenza, non poteva negare però il fatto che il maschio non possa generare. Dunque, ogni cosmologia basata su un principio archetipico maschile non poteva che prevedere, sempre, l'esistenza di un altro principio, una materia, su cui il dio poteva agire per modellare il mondo. Un tale presupposto non poteva che portare a visioni della realtà dualistiche, dove forma e materia erano ben distinte tra loro e dove il principio formale, rappresentato dal maschile, era gerarchicamente superiore a quello materiale, rappresentato dal femminile⁶⁴.

⁶³ Un altro mito sulle origini in cui al principio vi è una madre, la Notte, lo troviamo in una versione del mito orfico dell'uovo d'argento cosmico. Un mito che ha portato alcuni studiosi, come vedremo nel quarto capitolo, a vedere nella Notte l'identità della θεά parmenidea, ma che qui non possiamo prendere in considerazione nella prospettiva proposta perché comunque nel mito è presente anche un altro principio, il vento, che l'avrebbe fecondata (cfr. Kerenyi, 2009, pp. 28-29).

⁶⁴ In effetti, nello scorso secolo le filosofie femministe hanno ipotizzato che la nascita della metafisica sia stata fondata su un "matricidio" filosofico da cui sarebbe emerso incontrastato (sino al movimento femminista) il dominio simbolico (impiego il termine lacaniano nell'accezione proposta da Bourdieu 2014) androcentrico e patriarcale che fonda a sua volta la cultura occidentale. Pur condividendo alcune delle ragioni portate avanti da queste correnti di pensiero, faccio fatica a essere d'accordo con le studiose e gli studiosi che hanno indicato proprio in Parmenide il "colpevole" di questo "matricidio". Non tutti i medici del tempo, infatti, escludevano la donna dal concepimento e Parmenide si trovava fra questi (cfr. B18). Cosa che doveva suonare inaudita per la cultura ateniese, per esempio (come vedremo nel successivo par. 5.1). Inoltre il *pantheon* parmenideo mostra un assoluto femminile che non aveva precedenti e non avrà conseguenti nella storia del pensiero occidentale, almeno per le tracce che ne abbiamo.

1.8 La potenza della ragione (P. CURD)

Convinta che Parmenide non esponga una «divine disclosure», né «an esoteric truth that can be received only through mystical insight» (2011, p. 120), ma una «intellectual revelation», Patricia CURD 2011, p. 130⁶⁵, ritiene che Parmenide non avesse potuto avere a disposizione «technical logical terms», né li avesse potuti creare, per cui si sarebbe servito delle divinità presenti nel poema come «proto-modal operators», piuttosto che solamente come personificazioni di concetti, che indicherebbero «the strength of the claims that are made» nel poema (2015, p. 24).

Secondo la studiosa, per esempio, nella valutazione dell’alternativa «is or is not?» che la dea pone a Parmenide in B7 e in B8, 15-16, non sarebbe in gioco il principio di non-contraddizione ma la forza che un’affermazione («claim») possa avere nell’implicare o meno la presunta realtà di ciò che non è (cfr. 2011, p. 122). Anche la presenza di Themis e Dike, per fare un altro esempio, non rappresenterebbe altro che le «relevant modal properties» della necessità dell’essere (ivi, p. 131).

Con questo però Curd non intende dire che Parmenide non parli di divino nel suo poema, anzi, il linguaggio solenne da lui impiegato sarebbe coerente con il linguaggio che altri Presocratici applicano al divino (2015, p. 24). Semmai è il concetto tradizionale di divino che è stato rimodulato con le loro riflessioni. I Presocratici avevano infatti «bypassed» le idee tradizionali sugli déi e le avevano rimpiazzate con una nuova nozione del divino, secondo la quale esso, pur conservando «the traditional ideas of everlastingness and power», viene «ubicato» nel cosmo stesso e insieme «in the power of thought or cognition», che essi non considerano più ad appannaggio esclusivo degli déi ma anche «available to humans» (2011, p.119).

Quest’ultimo è uno dei tratti fondamentali della dottrina parmenidea, sottolinea la studiosa, con cui concordo senz’altro. Il presupposto di Parmenide sarebbe infatti che gli umani, o per lo meno alcuni di loro, siano capaci della stessa conoscenza di cui sono custodi gli déi (*ibid.*): «*there is no distinction between divine and human powers of*

⁶⁵ Faccio riferimento a questo saggio – i cui contenuti sono sinteticamente ripresi nell’articolo del 2015 che pure ho consultato – piuttosto che alla monografia che la studiosa dedica a Parmenide (Curd, 2004) perché successivamente a questa Curd imposta la sua lettura di Parmenide in una nuova e affatto diversa prospettiva che fa parte di un progetto generale che riguarda il pensiero presocratico: «What I shall say about Parmenides in this paper depends on the notion that the Presocratics approach the problem of divine and human knowledge in quite a new way. I am working on a larger project on the foundations of early Greek epistemology, which I put in terms of intelligibility and divinity» (2011, p. 118).

knowledge» (ivi, p. 120) perché «thinking and what-is are inseparable». Dunque nel pensare il «what-is, ... human thinkers attain the truth» (ivi, p. 123).

Curd non intende però dire che gli esseri umani pensano come gli déi, né che Parmenide affermasse che la capacità di conoscere degli uomini è affine a quella divina perché risiederebbe nella loro anima e dunque in qualcosa che trascende i loro sensi⁶⁶. Secondo Curd Parmenide intende semmai dire che la «logical necessity is independent of divine whim or will» (ivi, p. 127).

In tale prospettiva, la θεά che riceve Parmenide non gli indicherebbe «a list of true and false propositions» ma il modo di valutare le affermazioni che si possono fare sul mondo e determinare la loro verità o falsità. Il poema, secondo Curd, sarebbe stato scritto per dimostrare che «the ability to think clearly and carefully, to judge the truth, to come to know what is the case, and thus to overcome the limited mortal view of things, is an ability that (some) humans have *always* had» (ivi, p. 120).

Le visioni dei mortali sono allora limitate perché «grounded only in what seems» (*ibid.*), ma non nel senso che vi sia una realtà che si contrappone ad una mera apparenza (ivi, p. 123 n. 18), semmai nel senso che vi sia un modo corretto di ragionare, basato sull'essere («what-is»), ovvero sulla forza di un'affermazione nell'escludere la presunta realtà di ciò che non è, ed uno che invece non si pone neanche la questione sulla possibilità che possa essere ciò che non è (ivi, pp. 121-123).

La competenza di discernere tra questi due modi di indagare la realtà risiede nel νοῦς presente in ognuno di noi, «a capacity for or a way of thinking». Dunque non il *logos* chiamato in causa dalla dea in B7 sarebbe per Parmenide la «*faculty* of reason» ma il νοῦς, di cui il *logos* sarebbe solo «the reasoning aspect» (ivi, p. 121 e n. 13⁶⁷). Il νοῦς però, non è «itself an infallible capacity»: noi possiamo usare il νοῦς «well or badly and so think well or badly, and so reach understanding or fail to do so» (ivi, p. 122).

Se, come Parmenide affermerebbe in B16, il contenuto del pensiero umano, di «default», è una passiva «incoming mixture of the ingredients that constitute the sensed

⁶⁶ A proposito di questo, la studiosa annota che «interestingly, ψυχή does not appear in the extant fragments, so we cannot be sure what (if anything) Parmenides had to say about soul», mentre sappiamo peraltro che nel fr. B16 «human thought is explained physiologically» (ivi, p. 127).

⁶⁷ Il dibattito sul significato che il termine *logos* veicola in B7, 5 è ancora aperto e non possiamo approfondirlo oltre in questa sede, anche se non mancherò di citare quei casi in cui la sua interpretazione rientri nella scansione storiografica che sto proponendo (per esempio, ci torneremo nel cap. 4 a proposito di Kingsley e Gemelli Marciano). Personalmente condivido le conclusioni proposte dalla Curd, ovvero che il termine *logos*, in B7, 5 faccia riferimento ai ragionamenti esposti dalla dea e non a una capacità di ragionare, alla particolare nuova forma di logica (di nessi argomentativi) impiegata dalla θεά per elaborare il μῦθος dell'έόν (cfr. anche Galgano 2017, pp. 88-91; Kurfess 2012, pp. 76-77; Mourelatos 2013, pp. 164-169; Laspia 2020 p. 12).

La θεά come “contrassegno”

world of mortals» (ivi, p. 128), l'uso corretto del νοῦς ci consentirebbe di «overthrow the bonds of mortal passivity» (ivi, p. 129) e così raggiungere «that state of knowing, which other had claimed to be the prerogative of the divine alone» (ivi, p. 130).

Quale sarebbe dunque il ruolo della divinità nel cosmo intelligibile di Parmenide? Secondo Curd non è la θεά ma lo stesso «what-is», in quanto oggetto della conoscenza, che costituisce il divino per Parmenide (p. 130). In tale contesto esegetico, come abbiamo anticipato, il proemio non può essere inteso come «a report or depiction of divine enlightenment» ma come «a presentation of someone's coming to recognize the power of reason». «Power of reason» (ivi, p. 126 n. 24), o «power of thought» (ivi, p. 131), che sarebbe a sua volta impersonata dalla θεά, il cui compito sarebbe quello di insegnarci come usare correttamente il νοῦς (ivi, p. 126).

In conclusione, pur concordando con alcuni dei presupposti da cui si muove Patricia Curd, soprattutto con la necessità di ricercare e applicare al poema approcci diversi da quelli della logica basata sul principio di identità e di non contraddizione, cosa che la studiosa fa con il suo approccio modale, rimango meno persuaso dalla sua interpretazione della dottrina dell'ἔόν come una dottrina epistemologica – proposta portata avanti da rispetti diversi anche da altri studiosi come abbiamo visto e vedremo, che peraltro ricorda l'interpretazione allegorica di Sesto –, e non anche una ontologia, una cosmologia e una teologia. Uno dei presupposti da cui parte la stessa Curd, che Parmenide avrebbe trasferito nell'ἔόν la sua idea di divino, credo che avvalori per l'appunto il fatto che il μῦθος dell'ἔόν non possa essere considerato solamente un'epistemologia, o comunque una teoria della conoscenza.

1.9 Un'ispirazione non meglio identificabile (A. BERNABÉ PAJARES)

Tra le esegesi della dottrina dell'ἔόν basate sull'ipotesi che essa sia fondata su una riflessione linguistica sulla realtà, v'è quella recentemente proposta da BERNABÉ, il quale ritiene che il discorso di Parmenide sia prima di tutto «una reflexión sobre el lenguaje», una riflessione semantica sulla lingua greca, che conterrebbe, *ante litteram*, elementi metodologici della linguistica contemporanea⁶⁸: «la teoría filosófica de Parménides esta basada en gran medida en principios lingüísticos o, por mejor decirlo, en principios que

⁶⁸ «Hay pues, en su sistema ... un gran porcentaje de lingüística *avant la lettre*» (Eleatica 7, p. 93).

pueden ser formalizados en términos de la lingüística de nuestros días o, si lo preferimos, pueden ser “traducidos” a tales terminos» (Eleatica 7, p. 72).

Bernabé non mette in dubbio, vi insiste più volte, che il discorso di Parmenide abbia valore filosofico e anzi ritiene che se i suoi enunciati sono traducibili in principi linguistici moderni è proprio perché nascono da una riflessione filosofica. Riflessione che partirebbe dalla riduzione di tutte le enunciazioni ad un'unica «afirmación incontrovertible» (ivi, p. 72): «‘ciò che è’ [τὸ εἶναι], è perché c'è essere («lo que es, es, porque hay ser»; ivi, p. 73).

Si tratterebbe della tautologia di tutte le tautologie, potremmo dire sintetizzando le analisi di Bernabé (cfr. ivi, pp. 72-74), nella quale, però, quel «ser» significherebbe in tutte le sue accezioni «esistenza» (ivi, p. 76⁶⁹). È questa, secondo lo studioso, la novità della dottrina parmenidea che non passerà inosservata ad Aristotele, il quale non mancherà di criticarla, come sappiamo (cfr. *Met.* 1003a 33).

In tale prospettiva, il verbo essere in Parmenide appare a Bernabé impiegato come l'iperonimo «de todos los εἶναι, de todas las cosas que son». L'affermazione in B6, 1, εἶστι εἶναι, che egli traduce con «hay ser», «c'è», indicherebbe dunque che «por diversas que sean las cosas, todas tienen un sema comun, ‘es’⁷⁰, porque todas son εἶναι». Detto altrimenti, ciò che caratterizzerebbe le cose che si dicono e quelle che si concepiscono è «que todas son». D'altra parte, osserva lo studioso, εἶναι era il termine tradizionale «para designar a todo quanto existe, en plural» (cfr. Eleatica 7, pp. 74-75).

L'ipotesi che il verbo essere fosse inteso da Parmenide come iperonimo è condivisa anche da Kraus, il quale sottolinea come sia ulteriormente cruciale, per comprendere il significato dell'εἶναι parmenideo, il fatto che esso «è essenzialmente un singolare» e che, in quanto astrazione, trovava i suoi precursori nei termini astratti al neutro singolare coniatati con la loro fisica dai Milesi, che definivano ciascuno una specifica qualità e, in particolare, nel concetto di ἀπείρων anassimandreo, che «rappresenta la non-qualità per eccellenza» (2019, pp. 181-182; cfr. anche Bernabé, in Eleatica 7, p. 242).

Questo mi sembra peraltro un indizio del fatto che il poema si possa interpretare come un'esegesi teologica della dottrina sulla φύσις elaborata da Parmenide – così, d'altra parte, il poema verrà rubricato dai dossografi ed è nella *Fisica* che Aristotele tratta

⁶⁹ «Parmenides ... parece atribuir los semas de ‘ser’ existencial a todas las acepciones de ‘ser’» (*ibid.*).

⁷⁰ Uno degli aspetti più interessanti dell'interpretazione linguistica di Bernabé è che essa, partendo dalla stessa riduzione a quello che sia lui che Bollack ritengono l'elemento semantico minimo ed essenziale della lingua greca, giunge a postulare un'esegesi che si pone forse agli antipodi di quella di Bollack (e che semmai risulta affine a quella proposta da Gadamer).

La θεά come “contrassegno”

dell'ἔόν parmenideo, come abbiamo visto sottolineato da Gadamer – alla stessa maniera che, come vedremo *infra* par. 4.2.3, Cerri ipotizza si possa trattare a proposito del poema di Empedocle. Una tale definizione rischia di essere riduttiva rispetto alla complessità dei temi sviluppati nel poema se per «dottrina sulla φύσις» intendiamo quello che definiamo con il nostro concetto di «fisica».

Parmenide, sottolinea Bernabé, costruisce uno straordinario edificio linguistico attraverso una profonda analisi della predicazione, della compatibilità e dell'incompatibilità semantica: basandosi sull'univocità e l'iperonimia del verbo essere, sulla contrapposizione della sua semantica a quella dei verbi che esprimono l'acquisizione o la perdita dello status di «essere» e, soprattutto, sulla semantica della negazione, Parmenide sarebbe giunto alla conclusione che gran parte del sistema linguistico è falso, non corrisponde alla realtà, poiché ci sono affermazioni che sono impossibili dal punto di vista della coerenza semantica, per come la intende lui (ivi, pp. 93-94).

Ipotesi che ritengo condivisibile e che è stata portata avanti anche da altri studiosi, come abbiamo visto e vedremo, ma quello che mi interessa sottolineare è che con la sua attenta e competente analisi linguistica⁷¹, Bernabé dimostra che non ci sia nulla nella logica elaborata da Parmenide nel suo poema che possa far pensare che egli negasse l'esistenza, dunque che egli negasse lo statuto ontologico (per dirla in termini moderni), al mondo e alle cose.

Mi interessa rilevare un altro aspetto dell'esegesi di Bernabé. Se per lo studioso, vi abbiamo fatto cenno nell'*Introduzione*, quella dell'identità della θεά è «una discusión estéril» (ivi, p. 66), egli annota però una «caratteristica» del proemio del poema, che considera «fondamentale» (cfr. ivi, p. 51), legata proprio alla presenza della θεά. Una caratteristica che discosta radicalmente il prologo parmenideo da qualunque altra tradizione epica precedente e successiva: la mancanza («falta») di un'invocazione alla Musa o a una dea onnisciente (ivi, p. 52).

Secondo Bernabé, infatti, «resulta chocante» che Parmenide inizi bruscamente il poema parlando di un «io poetico» nel mezzo di un viaggio senza precedenti, che solo molto dopo scopriamo non essere chiamato per nome ma designato come κοῦρος⁷², senza

⁷¹ Per il cui approfondimento si rimanda a ivi, pp. 72-113.

⁷² Secondo lo studioso questo potrebbe essere un espediente letterario di Parmenide per fare sentire i suoi uditori come gli interlocutori diretti della dea (ivi, p. 70) e dunque coinvolgerli ulteriormente. D'altra parte, in Bernabé 2022, lo studioso non esclude che Parmenide volesse con l'anonimato che la divinità rimanesse nella mente dei suoi ascoltatori come la «sua dea».

alcuna indicazione di chi sia o di come sia arrivato dove si trova, e che neanche viene indicato come la «fuente del mensaje instructivo» (ivi, p. 52).

Forse la fonte di questa conoscenza potrebbe essere la θεά, suggerisce Bernabé, perché dal momento in cui entra in scena lei «será el ‘yo’ en todo lo demás que conservamos del poema», ma d'altra parte la trasmissione della conoscenza che essa dispensa è più flessibile di quella che avviene tradizionalmente per il tramite della pura ispirazione di una Musa. Questo potrebbe indicare che Parmenide abbia impiegato questa modalità di trasmissione della conoscenza, annota Bernabé, in ossequio piuttosto ad uno standard culturale («mas cercano al de Hesíodo en *Teogonia*, pero con notables diferencias») che a una sua fede autentica nel valore veritativo dell'ispirazione divina (ivi, p. 52).

In effetti, in molte parti del suo discorso la dea parmenidea afferma che le sue parole devono essere discusse o ragionate, secondo lo studioso, instaurando così una sorta di «juego revelacion/autor» molto più ricco di quello messo a disposizione dai modelli tradizionali della rivelazione divina, e separato dalle varianti narrative offerte da questi⁷³.

Un'altra significativa variante rispetto alla tradizione alla quale noi ci riferiamo per interpretare la mitopoietica parmenidea, ci fa notare Bernabé, è che il colloquio con la divinità non deriva da un'apparizione di questa ma dal fatto che l'autore arrivi al suo cospetto attraverso un viaggio che ha implicato una certa volontarietà da parte sua⁷⁴. Di più, Parmenide «se encuentra *ex abrupto* con la diosa, como si esta estuviera en medio del camino» e non ci dice niente su di lei⁷⁵. Non ci dà anche epiteti che rimandino a tratti fisici o culturali, com'era usuale nella tradizione epica, in ciò seguendo forse gli usi della poesia religiosa misterica, ma prendendo le distanze anche da questa e dalle divinità a cui questa poesia è tradizionalmente rivolta (cfr. ivi, p. 61-68).

⁷³ Stando a quelle pervenuteci, aggiungeremmo, perché come ha sottolineato Mourelatos (cfr. *infra* par. 2.1.5) se avessimo a disposizione l'intera produzione poetica antecedente e contemporanea a Parmenide, probabilmente non utilizzeremmo più Omero ed Esiodo come punti di riferimento primari per capire la poetica di Parmenide.

⁷⁴ Testimoniata dal riferimento al θυμός in B1, 1. Su questo hanno insistito molto anche altri studiosi (cfr., tra altri, Casertano 1989, p. 49, Ruggiu 2014, pp. 33-34; Galgano 2017, pp. 38-39). Ci sono invece studiosi, tra cui citerei Gemelli Marciano (Eleatica 3, p. 70), i quali ritengono che il θυμός a cui fa riferimento Parmenide, piuttosto che essere una spinta che opera dall'interno del suo corpo, «sembra un'entità indipendente che 'viaggia' insieme con le cavalle trascinando l'autore». Alcuni studiosi hanno indicato come soggetto del θυμός del v. 1 le cavalle, ma come annota la stessa Gemelli Marciano, in Omero non abbiamo riferimenti al θυμός degli animali come a qualcosa di assimilabile a quello che esso rappresenta negli uomini (*ibid.*).

⁷⁵ «Ni una palabra de su morada, ni de cómo se accede a ella; ni una mención de su trono, de su vestido, de su aderezo. Solo una diosa, el gesto de acogida y su palabra de sabiduría» (*ibid.*).

La θεά come “contrassegno”

Avrebbero tutti ragione, dunque, scrive Bernabé, quegli studiosi che nella θεά vedono tratti di questa o quella divinità, perché Parmenide li avrebbe presi da ognuna di queste dee per caratterizzare la sua. Però, conclude lo studioso, visto che non l’ha identificata con un nome, «ella es todas y ninguna» di quelle (ivi, pp. 69-70).

Anche Bernabé sottolinea come il rapporto tra la θεά e Parmenide non è configurato secondo i canoni tradizionali: «es una diosa que no solo es sabia; no se limita a revelar, sino que razona y anima a razonar, es una diosa filósofa ella misma. La diosa no insulta a su pupilo como suelen hacer las divinidades que revelan sino que, por el contrario, le atribuye un predio compartido con la divinidad: la capacidad de razonar» (2021⁷⁶, p. 68). Anche in questo caso aggiungerei l’annotazione che per canoni tradizionali noi intendiamo sempre quelli individuati da Diels e non la mitologia specifica dei culti focei, che noi non conosciamo, e questo dovrebbe farci essere cauti nell’affermare senza tema che Parmenide non abbia “rispettato” i canoni della tradizione religiosa alla quale era stato educato.

In definitiva, presuppone Bernabé, Parmenide avrebbe rielaborato le credenze tradizionali «para configurar su propio escenario», nel quale lo studioso è persuaso che gli apporti letterari e ideologici dell’orfismo contribuirebbero almeno quanto quelli di Omero ed Esiodo (2019, p. 71). Uno scenario che «no es de este mundo» ma che neanche va identificato con nessuno degli scenari descritti nei diversi viaggi ultramondani proposti dalla tradizione: «da la impresión de que Parmenides desea crear un espacio iniciático fuera da este mundo, lejos de las limitaciones marcadas por el conocimiento humano, pero que tampoco quiere identificarlo ni con el cielo ni con el mundo subterráneo; es el espacio no-terreno, no-humano, no-habitual. La realidad expresada por el filósofo es así mucho más rica, porque la ambigüedad a menudo es más sugerente y polivalente que la concreción» (ivi, p. 70).

Bernabé propone anche che Parmenide, in qualche modo convinto che la conoscenza che aveva acquisito transcendesse la conoscenza che avrebbe potuto raggiungere attraverso la sua stessa riflessione, avrebbe pensato che essa gli sarebbe provenuta «de fuera» (ivi, p. 53) e, non essendo in grado di identificare la divinità che lo avesse ispirato, avrebbe optato per presentarcela in maniera ambigua (ivi, p. 70).

Una spiegazione che però non mi trova concorde, anche per il semplice fatto che Parmenide aveva “a disposizione” la dea della conoscenza, Athena, come divinità poliade

⁷⁶ In questo articolo del 2021, pp. 66-68, lo studioso ripropone una sintesi delle sue considerazioni sulla dea che stiamo vedendo qui.

della sua città, per cui mi domando: perché mai avrebbe dovuto ispirarsi ad altre divinità appartenenti ad altre tradizioni letterarie o misteriche, o addirittura non sapere a “quale santo appellarsi”, per spiegarsi la fonte ispiratrice della sapienza che aveva elaborato?

Aggiungerei inoltre che non sia proprio vero che Parmenide non ci dica nulla della dea o del percorso seguito per raggiungerla. È vero, i criteri esegetici tradizionali con cui si è cercato di localizzare tale percorso hanno portato agli stessi esiti di un «gioco a somma zero», ovvero a risultati tra loro controversi, che si annullano a vicenda, ma il prologo contiene elementi mitopoiетici per dedurre che si possa trattare della descrizione cosmografica di un teorema astronomico (cfr. Montagnino 2018). Anche per quanto riguarda la θεά cercherò di fare emergere, lungo l’arco dell’intera trattazione, che il poema contenga diversi indizi sulla sua identità, a partire dalla descrizione del loro incontro, che invece Bernabé trova “silenzioso” (ivi, p. 61), ma del quale abbiamo già annotato che evoca incontri con divinità ben individuabili nella tradizione epica.

1.10 La Maestra di verità (N.L. CORDERO)

Nestor-Luis CORDERO, nelle parole di Rossetti con le quali non si può che concordare, è «uno dei massimi conoscitori viventi di Parmenide» (Eleatica 8, p. 279) ed è anche tra gli studiosi che più ha scritto sull’Eleate. L’esegesi di Cordero è, di conseguenza, tra le più competenti che siano state mai elaborate sul poema. I suoi studi sulla ricostruzione del poema, che egli porta avanti incessantemente da decenni, come le sue analisi testuali, rimangono un punto di riferimento per qualunque studioso voglia comprendere il pensiero di Parmenide.

Cominciamo con il dire che egli fissa “in alto” due presupposti metodologici per presentare la sua esegesi del pensiero parmenideo. Il primo è che «se c’è un autore, tra i presocratici, da studiare senza l’intervento dell’opinione dei commentatori antichi, questo autore è Parmenide»⁷⁷ (Eleatica 1⁷⁸, p. 71). Il secondo è che «il pensiero di Parmenide è assolutamente dicotomico» (ivi, p. 34), concetto da non fraintendere però con dualistico.

⁷⁷ Se già Platone «ammette con sincerità e coraggio» di non averlo capito, «cosa ci si deve aspettare da testimoni più tardi?» (*ibid.*) Lo studioso approfondisce questo aspetto della sua metodologia in Cordero 2020b.

⁷⁸ Piuttosto che prendere a riferimento la monografia che Cordero ha scritto su Parmenide, *By being it is* (2004), che ho già avuto modo di citare per altri versi, esporrò la sua esegesi a partire dalla presentazione che ne ha fatto durante le Lezioni Magistrali tenute nella seconda edizione degli incontri di studio denominati *Eleatica*, tenutasi ad Ascea dal 24 al 26 novembre del 2006 e pubblicate nel volume *Eleatica I*

Secondo lo studioso, infatti, il poema «presenta due maniere di ‘pensare’ ... una positiva e l’altra impossibile» (*ibid.*). Una premessa che non solo dissocia, come è evidente, la sua interpretazione da quelle degli studiosi che vedono emergere dal poema una terza «via», una terza maniera di pensare, ma si pone anche come alternativa all’esegesi proposta da Zeller e da tutti quegli studiosi che vedono in Parmenide l’assertore di una dimensione ontologica che trascende, con ciò negandole, le cose, le sensazioni e l’esperienza.

I soli due «cammini»⁷⁹ che ci vengono presentati nel fr. B2, sottolinea Cordero, sono «*hodoi noesai*, cioè ‘strade per pensare’» e non «strade pensabili», come ritengono la maggior parte degli studiosi – «errore serio» commenta *a latere* – perché Parmenide non usa un aggettivo, *noetai*, ma un infinito finale, *noesai*.

Alle due strade non corrispondono due oggetti di ricerca: «è erroneo credere che quel che caratterizza ogni strada sia un oggetto». Se in B2 Parmenide intende dire che ognuna delle due strade «è una strada per pensare che...» (*ibid.*), allora «non si può affermare ... che il primo cammino sia il cammino dell’essere (*hodos tou ontos*, formula inesistente in Parmenide) ed il secondo quello del non-essere (*hodos tou me ontos*, idem), perché [...] essere e non-essere si trovano in ambedue i cammini come soggetti di affermazione o di negazione» (ivi, pp. 39-40).

In Parmenide, invita a riflettere lo studioso, «la negazione non è autonoma» ed egli se ne serve per affermare semmai «l’assolutizzazione del fatto di essere», che è «espressa sia mediante un’asserzione (*esti*), sia mediante una duplice negazione» (ivi, p. 43).

«Vie per ‘incamminare’ il pensiero» (*ibid.*), queste *hodói* sarebbero dunque presentate come due modi, due metodi (d’altra parte il termine μέθοδος discende dalla parola ὁδός), per interpretare la realtà. Una di esse «è una vera autostrada, mentre l’altra è un vicolo cieco (ivi, p. 39). Una di esse «presenta un discorso ed un pensiero vero, *amphis aletheies*, perché dice come è [l’essere], mentre la seconda via, che si manifesta come una serie di mere opinioni, presenta lo stesso oggetto, ma come non è, come una serie di nomi particolari che sembrano veri ma tali non sono» (ivi, p. 41). Da cui consegue che

(2008). In queste Cordero riprende l’interpretazione proposta in quella monografia e la sviluppa ulteriormente (uno sviluppo che continuerà, come vedremo, sino ai nostri giorni).

⁷⁹ «Parmenide dice *mounai*, parola che di solito si dimentica» sottolinea lo studioso in un inciso (ivi, p. 39). Cordero è molto critico rispetto all’ipotesi di una terza via presente nella dottrina di Parmenide (cfr. ivi, pp. 45-56). È interessante quanto lo studioso sottolinea a proposito di Platone sull’argomento: «effettivamente, se Parmenide avesse ammesso già un cammino che combinasse in un certo senso essere e non-essere, non si capisce perché Platone decise di scrivere un dialogo per confutare Parmenide e mantenere polemicamente contro di lui che ‘una certa unione esiste tra essere e non-essere (240b-c)».

«l'esposizione del fatto che ciò che è è, ed è impossibile che non sia, è chiamata *Aletheia*. La presentazione della possibilità ipotetica secondo la quale ciò che sta essendo [τὸ ἐόν⁸⁰] possa non esistere, è chiamata *Doxa*» (ivi, p. 45).

Da queste premesse, Cordero sviluppa un altro dei suoi presupposti ermeneutici. L'oggetto della *Doxa* sarebbero le opinioni degli uomini – ovvero i «punti di vista erronei sull'essere, intuizioni che non lo catturano come è» – e non «le apparenze, sulle quali Parmenide non dice niente», e precisa: «perché Parmenide non è Platone, la sua *doxa* non corrisponde alla *pistis* e all'*eikasia*» (ivi, p. 41).

D'altra parte, secondo lo studioso, le dottrine sapienziali oggetto di critica da parte di Parmenide sono così numerose che non è importante, né necessario, risalire a chi le professava. Probabilmente il suo obiettivo erano i Pitagorici, valuta Cordero, ma solo perché la loro era «l'ideologia predominante nel tempo» in Magna Grecia. Però «è anche chiaro che ci sono elementi che potrebbero essere trovati in altri movimenti filosofici»⁸¹ (ivi, p. 69). Credo si possa concordare con lui che più probabilmente Parmenide «immagini un sistema filosofico fittizio, un vero riassunto di 'ciò che è stato detto' sulle cose, ed anche delle teorie professate dalle scuole filosofiche precedenti» (ivi, p. 68).

Le opinioni contro cui si volge Parmenide sono i «cammini per pensare» che verrebbero letteralmente «fabbricati»⁸² dagli uomini attraverso la loro abitudine, evidentemente sbagliata, a confondere, mescolare e combinare ciò che è e ciò che non è (ivi pp. 53-56). In quanto costrutti umani, frutto di combinazioni di parole che non hanno alcun legame con la realtà, «le opinioni sono mere fantasie ... che pretendono di sostituire la verità». Esse sono «pericolose» perché «'simili' alla verità». Anch'esse hanno un loro *kósmos*, «sono un gruppo armonioso di parole», veicolano un'armonia «*apatelon*, ingannevole».

«Ma attenzione», ci avverte lo studioso, è «l'ordine delle parole» ad essere ingannevole non l'«oggetto del discorso», le «nozioni 'fisiche'», ad essere «apparenza», come affermano gli studiosi che «platonizzano Parmenide»: siccome nel verso B8, 60 si legge che «il discorso *doxastico* è *eikota*», trovano in questa parola «un antecedente dell'*eikasia*, una delle parti della *doxa*... in Platone» (ivi, p. 61). Neanche la formula «*ta*

⁸⁰ «Ciò che sta essendo» è l'espressione con cui Cordero traduce il concetto di τὸ ἐόν.

⁸¹ Cordero non lo dice, ma *en passant* aggiungerei che neanche il dualismo cosmologico orfico possa essere compatibile con l'ontologia parmenidea, come vedremo meglio nel par. 5.7.2.

⁸² «Dal verso 4 in giù il frammento 6 presenta l'esposizione di un cammino fabbricato (*plattontai*, 6.5) dagli uomini, e l'unica cosa che gli uomini sono capaci di costruire sono le opinioni» (ivi, pp. 52-53). Da sottolineare come singolare, nel panorama delle traduzioni elaborate, l'interpretazione che lo studioso fornisce di *πλάττονται*.

La θεά come “contrassegno”

dokounta ... ha mai significato di ‘apparenze’», insiste Cordero: «*dokounta* è quel che ‘sembra’ ai mortali, non ciò che ‘appare’ loro» (*ibid.*). Come vedremo nel par. 6.2.5.1, l’uso del concetto di *eikota* in Parmenide può essere però comparato con l’uso che Timeo ne fa nell’omonimo dialogo platonico.

Parmenide è anteriore non solo a Platone ma anche alla sofistica, perciò «una dicotomia essere-apparenze non ha senso nel suo schema di pensiero», secondo il quale «le cose (*ta onta*) stanno essendo, sono una prova del fatto di essere, non aspetti di esso» (*ibid.*). Una differenza enorme che sancisce la portata della novità della dottrina parmenidea rispetto ad ogni altra dottrina sapienziale contemporanea.

Anteriore alle dicotomie che «sorgeranno dopo il terremoto della sofistica (sensibile-intelligibile, ideale–materiale, soggettivo-oggettivo, essere-apparenza, ecc.)», Parmenide «studia, come tutti i filosofi precedenti, la realtà, cioè, tutte le cose, *panta ta onta*», e afferma che ci sono due «‘modi’ (*hodoi*)» di pensarla: «si può pensare secondo un metodo capace di scoprire perché c’è ‘realtà’ invece di nulla (e questo metodo conduce a trovare che la realtà ‘possiede’ una potenza che la fa essere: il fatto di essere), o si può tentare di cercare secondo uno pseudo-metodo guidato da un intelletto ramingo ... che produce opinioni» (ivi, p. 63).

Perciò la θεά lo invita ad ascoltare le sue parole, «molto polemiche» rispetto al modo comune di pensare, e a giudicare della loro veracità rispetto a quelle opinioni dopo che ella gli avrà insegnato «le autentiche ‘prove’ (semata) dell’‘è’» (ivi, pp. 57-58). Dunque, da una parte la dea promuoverebbe il metodo (cammino) corretto, dall’altra esporrebbe anche il metodo scorretto, in modo che l’ascoltatore della sua “lezione” possa evitarlo.

Di conseguenza, nei frammenti B6, 4 e B7, la θεά descriverebbe a Parmenide come nascono queste opinioni e lo metterebbe in guardia da questa maniera di pensare il mondo, consapevole del fatto che in quanto essere umano Parmenide è suscettibile di poter cadere nello stesso errore. Proprio perché potrebbero risultare convincenti anche per l’«uomo che sa», Parmenide deve conoscere pure le opinioni, dunque, e deve imparare a non farsi ingannare. Secondo Cordero, come Ulisse, Parmenide deve «allacciarsi all’albero della sua nave per non essere sedotto dal canto delle sirene»⁸³.

Dunque il «filosofo genuino» e «i mortali che non sanno niente» avrebbero lo stesso oggetto di studio, solo che questi ultimi sarebbero «condannati a creare soltanto opinioni

⁸³ Una metafora analoga la propongono, da punti di vista diversi, anche Cassin e Havelock (cfr. *infra* par. 4.3.2)

... perché cred[ono] che i nomi siano reali» (ivi, p. 62) e che, viceversa, «la realtà ... fosse composta soltanto di ‘nomi’, [ove] anche ‘essere’ diventa un nome» (ivi, p. 65). Le parole contenute nelle opinioni dei mortali sarebbero dunque vuote, «come etichette incollate sulle cose». Non sono vere perché sono state stabilite arbitrariamente «a partire da due punti di vista» (*ibid.*).

La dea di Parmenide si colloca invece «in opposizione polare ai mortali, perché secondo lei si può dire soltanto ciò che è: un nome deve avere l’essere come fondamento, perché senza l’essere, l’espressione del pensiero (e, dunque, il discorso) è impossibile» (*ibid.*). I versi B8, 34-36⁸⁴ stabiliscono «la relazione indissolubile tra ciò che sta essendo, il fatto di pensare, e la possibilità di esprimerlo nel discorso, cioè di denominare». Quando l’essere è assente da ciò che viene pensato «ci sono solamente parole vuote, ingannevoli, meri ‘nomi’ (8.52), stabiliti dall’opinione» (ivi, p. 67).

Come abbiamo detto, l’oggetto di studio delle opinioni e della tesi parmenidea sarebbe lo stesso ma sarebbe differente, in maniera radicale, il modo di affrontare questo oggetto, secondo Cordero. Il modo parmenideo «esige una scelta, una *krisis*» fra «‘è o non è’» (ivi, p. 70), ovviamente in favore del riconoscimento di «ciò che sta essendo» in tutte le cose. Gli insegnamenti della dea esposti nel poema sarebbero dunque «risorse» dell’intelletto, la cui mancanza (cfr. B6, 5-6) è la vera causa del disorientamento dei mortali⁸⁵ (ivi, p. 67-68) e la cui padronanza guida verso la comprensione di «ciò che sta essendo» in ogni cosa.

⁸⁴ Al riguardo di questi versi, Cordero critica il fatto che «da qualche secolo a questa parte gli studiosi hanno impiegato sforzi titanici per giustificare come sia possibile che il pensiero possa trovarsi espresso nell’essere, quando la logica impone il contrario». A questa interpretazione, lo studioso risponde ribadendo che «l’essere è la causa del pensare, ma non si trova nel pensare; l’effetto non può essere espresso nella causa; l’essere non può includere il pensiero: se fosse possibile, il rischio di cadere nell’idealismo sarebbe enorme, perché ogni pensiero sarebbe esistente, come dice Gorgia nel suo trattato» (ivi, p. 66).

⁸⁵ Galgano, la cui prospettiva esamineremo nel successivo paragrafo, approfondisce questo aspetto dell’esegesi di Cordero in una direzione che egli definisce «psicologica». Secondo lo studioso, infatti, per Parmenide gli uomini sono dotati di organi sensoriali «ma senza un certo strumento nella mente è come se non li avessero». Questo strumento, o *mēchanē*, come lo chiama lo studioso, la cui mancanza non permetterebbe all’uomo comune la distinzione fra «essere» e «non essere» (2017, p. 80), è nel *nous*. Questa *amēchaniē* (cfr. B6, 5), che li porta ad elaborare «operazioni cognitive erranti (*plakton noon*)» (ivi, p. 79), sarebbe la «mancanza psichica» della *mēchanē* (termine che egli traduce con «risorsa», «strumento mentale») che la dea fornirebbe a Parmenide attraverso i suoi precetti, che secondo lo studioso sono tre: «il principio di contraddizione, il principio logico di non contraddizione e, finalmente, il principio ontologico (riferito all’ordine degli enti del mondo) di non contraddizione» (ivi, p. 213). Per questi motivi, Galgano identifica «l’uomo che sa» parmenideo con l’espressione «l’uomo con la risorsa» (p. 92-93), da cui distingue, per l’appunto, quello «senza risorsa» (si rimanda il lettore interessato all’approfondimento di questi temi al testo di Galgano, che qui non possiamo trattare adeguatamente, perché ci porterebbero lontani dagli scopi che stiamo seguendo con la nostra indagine).

La θεά come “contrassegno”

Parmenide denuncierebbe il motivo del disorientamento dei mortali già a partire dai versi B8, 38-42⁸⁶, dove sarebbe anticipato ciò che la θεά «spiega didatticamente» a partire dal verso 51 (p. 69): nel momento in cui i mortali considerano assoluti due principi opposti, conseguentemente li escludono, «perché se l'uno è l'essere, l'altro diventa automaticamente non-essere» (ivi, p. 73) e viceversa.

La θεά parmenidea, secondo Cordero, è una Maestra di verità, nel senso in cui lo erano le Muse ma soprattutto, aspetto che interessa molto questa indagine, nel senso in cui lo era Athena nelle tragedie, ed è anche una «maîtresse de philosophie» (cfr. Cordero, 1987), dunque non potrebbe insegnare «opinioni», perciò la *doxa* contenuta nel poema non può essere veicolo di dottrine di Parmenide⁸⁷.

In effetti, c'è una Athena che Platone definisce filosofa e che secondo lui consegna il sapere filosofico agli Ateniesi e ai cittadini della città egizia di Sais, ed è la divinità che gli Egizi chiamavano, stando sempre a Platone, Neith (Torneremo diffusamente su questo aspetto *infra* nel par. 6.2.5.1).

D'altra parte, se le opinioni non possono contenere verità, è anche vero che «sarebbe assurdo pensare che Parmenide rifiutasse l'esistenza delle cose individuali. Parmenide non è Melisso. Il frammento 4 parla delle cose presenti al plurale, ed il fr. 7 dice che non si troveranno delle cose (plurale) che non siano. Il monismo di Parmenide è un racconto delle fate a cui nessun adulto crede oggi» (ivi, p. 77).

Cordero, e come vedremo non è l'unico studioso a interpretare la dottrina dell'essere in questa direzione, è del parere che Parmenide «est le point culminant ... dans l'évolution de la notion du réel comme une force dynamique palpitante. Parmenide demande de connaître <il cuore della verità>», perciò lo studioso preferisce riferirsi al concetto parmenideo di «essere» con ἔστι piuttosto che con ἐόν, «pour suligner le caractère d'existente présente et actif (ou passif) de chaque <ὄν>»⁸⁸.

Parmenide si occupa dell'essere, «ma trova l'essere negli enti» e questi sono «perché c'è l'essere, e la prima parte del poema, dal primo frammento al frammento 8, si occupa dell'essere (che si trova negli enti), delle sue ‘caratteristiche (*semata*), eccetera»

⁸⁶ È interessante quanto nota Cordero a proposito di questi versi, ovvero che Parmenide usa lo stesso verbo (*kathetento*) che ritroviamo nel frammento B19, circostanza che per lo studioso è segno che in B8 Parmenide parli anche della *doxa* mentre per chi scrive, all'opposto, è un indizio che il frammento B19 faccia parte della descrizione cosmologica dell'ἐόν, come vedremo nel par. 6.2.4.5.

⁸⁷ Si badi, però, che per Cordero la *doxa* criticata da Parmenide non corrisponde con quella parte del poema distinta convenzionalmente come seconda (i frammenti da B9 a B19) e in tale direzione, come si può constatare nell'Appendice all'*Introduzione*, rivoluziona l'ordine dei frammenti canonizzato dall'edizione DK.

⁸⁸ Tratto da una conversazione privata via mail avvenuta tra il 24 e il 28 dicembre 2022.

(*ibid.*). Le cose (entità) esistono «perché esse ‘possiedono’ l’essere ... e il pensiero (*noema*), siccome pensa ciò che è, ha la possibilità di pensare l’origine dell’universo, assente ora, ma sempre presente per il pensiero che non divaga» (ivi, p. 79).

Cordero evidenzia un altro aspetto fondamentale della dottrina parmenidea, ovvero che essa afferma anche «la forza dell’essere, specialmente della sua qualità principale: la sua necessità». Parmenide avrebbe compreso che «è necessario essere essendo impossibile non essere» e che «la realtà è una totalità unica perché è soggetta alla necessità di essere» (*ibid.*). Parmenide avrebbe dunque affermato – in risposta a quei sapienti incapaci «di riconoscere il carattere necessario e assoluto del fatto di essere, e che, di conseguenza, ha[nno] lasciato uno spazio per introdurre una relativizzazione dell’essere» – che «le cose (=enti) sono relative, non l’essere» (ivi, p. 68).

Condizione che senz’altro presuppongo anch’io, in quanto ritengo che rispetto alle dottrine sapienziali con cui Parmenide certamente si confrontava, le quali affermavano già che ‘tutto è uno’ e che ‘tutto è come deve essere, *se è*’, il $\mu\theta\omicron\varsigma$ dell’ $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ toglie quel ‘*se*’: Parmenide, insomma, avrebbe compreso che tutto è come deve essere *perché è*, e ce lo spiega con il suo poema.

Tornando a Cordero, egli è consapevole che le sue conclusioni richiedono un «riordinamento diverso dei frammenti» (ivi, p. 76). Una riorganizzazione nella quale «la struttura classica ‘*aletheia–doxa*’ sparisce» (ivi, p. 73), e secondo la quale non sarebbe «surrealistico» ipotizzare che «il dossier *doxa*» si limitasse ai versi B8, 51-60, ed ai frammenti B9 e B19 del poema (ivi, p. 76). Non è detto, infatti, che i frammenti ‘fisici’ si trovino obbligatoriamente tra le opinioni, suggerisce lo studioso: «la cosmologia esposta in questi frammenti (ed anche nei due frammenti biologici) non si appoggia sopra due principi, e in questi testi non si parla di ‘nomi’ prestabiliti» (*ibid.*).

D’altra parte, «nel fr. 10 è chiaramente la Dea che parla e in due occasioni usa il verbo ‘sapere’ (*eidenai*), incompatibile con il contenuto delle ‘opinioni’», cosa che indica chiaramente che nei frammenti catalogati convenzionalmente nella seconda parte del poema, dopo B9, sono contenuti insegnamenti della Dea, che non possono essere opinioni ma verità. Stessa cosa per gli altri frammenti cosmologici e biologici. Dunque, suggerisce lo studioso, se vogliamo parlare anche di un «Parmenide scienziato» dobbiamo rivedere la posizione di questi frammenti, che forse occupavano una sezione più ampia⁸⁹, fuori dalla *doxa*. La proposta di Cordero è, di conseguenza, quella di porre i frammenti 10-18

⁸⁹ «... forse si può parlare anche di un Parmenide perduto, che sarebbe un ‘Parmenide scienziato’» (ivi, p. 77).

«prima del passo in cui la Dea pone termine al ‘discorso *piston*’ e al ‘pensiero intorno alla verità’ (8.51)»⁹⁰ (ivi, p. 78).

Condivido pienamente i presupposti dell’ipotesi di Cordero, ovvero che i frammenti del poema rubricati convenzionalmente come *doxa* debbano essere trattati alla stregua dei frammenti ‘ontologici’, in quanto a valore epistemico (su questo insiste anche Rossetti, sebbene da un punto di vista molto diverso⁹¹). A questo proposito propongo però di riflettere sul rapporto tra i versi 51-52 e 60-61 del fr. B8, che secondo Cordero sono tra loro in una relazione di continuità per introdurre le δόξαι βροτῶν (cfr. 2021, p. 8), mentre io ritengo non siano fra loro correlati e che solo i versi 51-52 adempiano a questa funzione.

L’ipotesi che intendo proporre è che, piuttosto, in B8, 60-61 la θεά riprenda il discorso portato avanti fino al v. 49 per esporre il διάκοσμος del mondo attraverso la stessa terminologia con cui i mortali si ingannano ma percorrendo il primo dei due cammini, per usare i termini di Cordero. Attraverso questo discorso, l’obiettivo di Parmenide sarebbe quello di dimostrare come nelle cose, dagli astri alle parti degli animali, il dualismo posto dagli umani tra Luce e Notte sia in realtà apparente, perché quelle che i mortali «che nulla sanno» (εἰδότες οὐδέν; B6, 4) consideravano due «forme» (μορφαί) «separate e distinte» (χωρίς ἀπ’ ἀλλήλων), nonché «opposte» (τάντία; B8, 53-59)⁹², sono in realtà due «potenze» (δυνάμεις; B9, 2) che «l’uomo che sa» (εἰδότα φῶτα; B1, 3) comprende invece come l’unica e necessaria «forma» (Cf. B8, 53-54) dell’esistenza.

⁹⁰ Cordero ha insistito molto su questo «riordinamento» anche nei suoi lavori più recenti: «L’alternative parméniennienne n’est pas “sensible/intelligible”, et même pas “vrai/faux”, mais “convaincant/trompeur”, étant donné le caractère didactique de son *Poème* La voie de recherche à suivre est convaincante (c’est la voie de *peithoûs*); le chemin des “mortels” est trompeur (*apatelón*). Or, toute explication de la *phúsis* qui suppose qu’il y a de l’être (avec les *sémata* énumérés au fr. 8), et qui est convaincante, aurait dû se trouver dans la version originale du *Poème*, avant le vers 8.50, qui clôt le *pistón lógon*. C’est le cas de la plupart des fragments mis arbitrairement dans la “partie “La Doxa” (fr. 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18) ainsi comme des textes, aujourd’hui inconnus, dans lesquels se trouveraient certaines thèses vraies et convaincantes mentionnés par les Doxographes, par exemple que la terre est sphérique, qu’elle se trouve au centre de l’univers, que l’âme et l’intellect sont la même chose, que les astres sont des boules de feu, que le soleil s’est séparé de la voie lactée, que la terre peut se diviser en cinq zones, que dans la vieillesse il y a une augmentation du froid, etc.» (2021b, pp. 15-16).

⁹¹ Cfr. Rossetti 2017 ed Eleatica 8.

⁹² Ammettere due realtà coesistenti significava anche ammettere insieme due punti di vista distinti ed opposti, ovvero, nei termini fondamentali usati da Parmenide, ammettere che «ciò che è» non è e, insieme, che «ciò che non è» è. Da notare, come ha fatto Cordero, che quando Platone «cerca un epiteto per descrivere quelli che dicono che ... ‘ciò che non è in un certo modo è’ – vale a dire, il cammino che per Parmenide è il cammino dell’errore, ma che Platone desidera rivendicare – propone il termine *polukephalos* (‘di molte teste’), vicino al *dikranos* parmenideo» (Eleatica 1, pp. 53-54). Forse Parmenide parla di «creature a due teste» (δίκρανοι) in B6, 5 perché le «forme» in cui gli ignari mortali avevano sezionato l’unico essere erano per l’appunto due.

Al verso B8, 52, la dea definisce ἀπατηλός un particolare «adattamento»⁹³ (κόσμος) delle sue parole con il quale deve riferire l'errore fondamentale dei mortali:

«Essi infatti decisero di dare nome a due forme,
mentre la loro unità non è posta come necessaria. In ciò essi si sono ingannati.
Decisero queste forme come contrarie e posero dei contrassegni
separati gli uni dagli altri: di qui il fuoco etereo della fiamma
che è benigno, molto leggero, a se stesso da ogni parte lo stesso,
e rispetto all'altro non lo stesso; di là posero anche l'altro per se stesso
contrario, notte oscura, con trama spessa e pesante». (B8, 53-59; trad. di Ruggiu)

Mi sono fermato al verso 59, perché ritengo che l'errore fondamentale dei mortali a cui fa riferimento la θεά sia esplicitato solo in questi versi e consista nel loro dualismo ontologico⁹⁴, per usare un termine che certo non apparteneva ancora a Parmenide. Per lo meno rimanendo a quanto ci è rimasto del frammento B8, perché, in effetti, è impossibile stabilire un ordine e una forma definitivi nella sistemazione dei versi di tale frammento, che ci è stato tramandato dal solo Simplicio (cfr. Licciardi, 2016, p. 481).

È anche possibile, avanzo un'ipotesi, che la descrizione dell'errore fondamentale che connota le opinioni dei mortali sia stato trattato in maniera più estesa dopo il v. 59 (ma sempre prima del v. 60⁹⁵), anche se non possiamo sapere se e quanti versi sarebbero

⁹³ Ritengo che nel verso in questione κόσμος sia da tradurre con ordine, *arrangement* (cfr. Frère, 1987, p. 57) e traduco con «adattamento» perché penso che la dea voglia qui sottolineare il fatto che cercherà di usare la terminologia dei mortali, che non è la sua, di per sé ingannevole, perciò le sue parole potrebbero non essere precise ed essere fraintese. In effetti, come vedremo annota Pulpito (par. 1.12), a questo punto il soggetto del discorso cambia e le parole che seguono sono riferite dalla dea agli uomini e non a se stessa, mentre in B8, 60 la dea riprende la parola.

⁹⁴ Dello stesso parere, anche se per rispetti diversi, Cordero: «la Déesse, le long de sept vers (8.53-59), décrit d'une manière précise et détaillée, que sont les *doxai* quel es mortels ont établi (*katéthento*, 8.53): deux points de vue (*gnōmas*) pour nommer (*onomázein*) les choses» (2020, p. 195; pp. 195-197). Cfr. anche Thanassas 2007, pp. 64-65 e Ferro, 2020, p. 216-217. Rossetti ritiene che questi versi possano enucleare «un'ipotetica teoria sulle opinioni dei mortali» (Eleatica 8, p. 64). Alcuni studiosi vi hanno visto una polemica con il pitagorismo (tra altri, come vedremo *infra* par. 2.1.4, Casertano), il che è plausibile, ma non solo al pitagorismo: è presumibile che fosse una critica a più ampio raggio, rivolta a tutte le concezioni del mondo dualistiche, come abbiamo visto ha sottolineato Cordero.

⁹⁵ In una conversazione privata con il Prof. Cordero, avvenuta via mail tra il 14 e il 19 novembre del 2020, alla mia domanda se sia ipotizzabile che i versi B8, 60-61 non fossero consecutivi al v. 59 la sua prima risposta (datata 18 novembre) è stata: «Coïncidence: moi aussi j'ai toujours pensé que 8.60-61 avaient été ajoutés arbitrairement par Simplicius après 8.59, mais il est impossible de démontrer. En tout cas, sa place naturelle serait après le fr. 19 [ovvero in linea con il suo riordinamento del testo del poema]. <Met'oliga> est très ambigu... Je ne peux vous aider à résoudre le problème, mais je trouve votre position tout à fait soutenable». E in una successiva mail (datata 19 novembre) mi ha scritto: «Il est vrai qu'il serait très difficile de montrer l'indépendance de 8.60-61, mais il y a des indices. P.ex, Simpl. cite trois fois la fin du fr. 8 (Phys. 31, 39 et 180); en deux occasions (Phys. 31 et Phys. 180) la citation se termine au vers 8.59. En Phys. 39 il ajoute 8.60-61. Mais en Phys. 31, après 8.59, Simpl. lui même affirme qu'il y a un « problème »: un petit texte en prose. Il peut s'agir d'une scholie, mais l'endroit de la "coupure" de l'ensemble 8.59-61 donne des idées...».

stati eventualmente omessi da Simplicio o, in precedenza, dalla fonte intermedia della copia del poema a sua disposizione. È infatti possibile che Simplicio non li avesse trovati già più nella copia in suo possesso.

Potremmo anche supporre, ma è solo una congettura, che questi versi fossero stati sintetizzati, da uno dei copisti da cui era passato il poema, nello scolio in prosa che accompagnava i versi 56-59 (*In Phys.* 31.3-7), che Simplicio, forse tradito da una notizia riportata da Platone nel *Sofista* (273a), ha pensato erroneamente che fosse da attribuire direttamente ad alcune esposizioni in prosa tenute dallo stesso Parmenide sulla sua dottrina. Un’attribuzione che gli studiosi escludono categoricamente, cosa che faccio anche io, ma allo stesso tempo ritengo che se Simplicio riferisce comunque queste parole a Parmenide forse si sentiva autorizzato a farlo da qualche altra indicazione presente nello stesso testo da cui citava (e dunque non da un’indicazione indiretta proveniente da Platone, il quale peraltro non fa alcun riferimento all’oggetto di queste ipotetiche lezioni in prosa).

Potrebbe di conseguenza non essere così irragionevole che tra i versi B8, 59 e 60 ci possa essere stata una sezione ulteriore in cui la θεά avrebbe sviluppato i versi 53-59, facendo notare a Parmenide (come riporta lo scolio) che i «mortali» hanno chiamato, citiamo da Simplicio, «sottile, caldo, luce, molle e leggero», ciò che Parmenide chiama ἀραιός in B8, 57⁹⁶, separandoli irreversibilmente (questo è l’errore dei mortali dichiarato esplicitamente dalla dea) da ciò che essi hanno chiamato «freddo, oscuro, duro e pesante», per riferirsi a πυκνός, anche questo un termine che riscontriamo nel testo del poema in B8, 59.

Tornando al verso 60, con la formula σοι ἐγὼ («a te io») – che ha la stessa funzione retorica della formula latina *attentum facit auditorem!* – la θεά potrebbe voler cominciare, o riprendere, un altro discorso (rispetto a quello sulle δόξαι βροτῶν cominciato in B8, 53) e di certo vuole sottolineare l’importanza dell’aspetto didascalico di ciò che ella sta per dire da questo momento in poi, che è «in tutto verosimile» (εἰκὼς πάντα).

Soffermiamoci un momento sul concetto di εἰκός, che secondo Robbiano 2006, p. 224, correggerebbe «the negative impression» evocata da ἀπατηλός.

⁹⁶ L’edizione DK mantiene l’emendamento apportato da Diels, il quale espunge ἀραιός dal verso 57 perché lo considera una glossa aggiunta da uno scoliasta per parafrasare ἐλαφρός, (Diels, 1922, Vol. 1 p. 15; si veda anche Diels, 1897, p. 94;). Come hanno dimostrato Coxon (2009, p. 348), Frère (1987, pp. 206-207) e Cerri (1999, pp. 248-252), seguendo i manoscritti e i primi editori (Fülleborn, Brandis, Karsten, Mullach, Stein), al contrario, sarebbe ἐλαφρός una glossa di ἀραιός.

Platone, come vedremo più dettagliatamente *infra* par. 6.2.5.1, nel *Timeo* fa dire a Socrate che per descrivere la cosmologia del tutto, bisogna accontentarsi di un mito verosimile (ἐοικώς μῦθος) senza indagare oltre, perché essendo un argomento divino non è dato agli esseri umani averne una conoscenza diversa (29c-d). Qui Platone non vuole dire solamente che il linguaggio del mito è il linguaggio degli déi, ma che per comprendere la complessità della realtà nella sua totalità, la logica argomentativa che vale per altre dimostrazioni non è adeguata. A proposito dell' ἐοικώς, nella sua *Retorica* Aristotele scrive che «nel campo delle cose che possono essere altrimenti, sta con ciò di cui è verosimile nello stesso rapporto nel quale sta l'universale col particolare»⁹⁷ (ivi, 1357a 34 – b1; traduzione di Plebe). Stando a Plutarco, inoltre, sembrerebbe che già Senofane usasse il termine ἐοικώς per riferirsi ai suoi discorsi cosmologici⁹⁸.

Ciò premesso, con ἐοικότα πάντα, Parmenide si riferisce a qualcosa che egli chiama, ed è il primo ad impiegare questo termine, che ci risulti (cfr. Finkelberg 1998, p. 130 n. 98), διάκοσμος.

Nella stragrande maggioranza delle traduzioni, il termine è stato interpretato privilegiando l'accezione cosmologica di κόσμος: «Welteinrichtung» (Diels), «ordinamento del mondo» (Reale), «sistema del mondo» (Ruggiu), «arrangement of the world» (Laks-Most), «disposition <du cosmos> / ordering <of the cosmos>» (O'Brien-Frère). Dunque, con questo concetto, come rileva Pulpito, Parmenide probabilmente intende portare la nostra attenzione sul mondo «from the purely verbal plane into the physical one» (2011, p. 205). D'altra parte, se seguiamo Untersteiner e Cerri, per esempio, che hanno tradotto semplicemente con «sistema», privilegiando del concetto di κόσμος il significato generico di «ordinamento», e consideriamo il prefisso διά- nella sua accezione di «une idée d'achèvement» (Bailly) ovvero di «completion» (LSJ), credo sia possibile tradurre διάκοσμος con l'espressione «sistema compiuto», nel senso greco e proprio del termine, per così dire, ovvero perfetto. Ma non è affatto detto che le due accezioni si escludessero a vicenda.

⁹⁷ Un'analogia quella tra i concetti di εἰκός e «universale» ribadita in un passo della *Poetica*: il ποιητής non deve dire «le cose avvenute, ma quali possono avvenire, cioè quelle possibili secondo verosimiglianza o necessità [τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον]. ... Perciò la poesia è cosa di maggiore fondamento teorico [φιλοσοφώτερον] e più importante della storia perché la poesia dice piuttosto gli universali, la storia i particolari. È universale il fatto che a una persona di una certa qualità capiti di dire o di fare cose di una certa qualità, secondo verosimiglianza o necessità, il che persegue la poesia, imponendo poi i nomi» (ivi, 1451a 36 – 51b 10; traduzione di Lanza).

⁹⁸ Plutarco afferma infatti che il suo maestro Ammonio concludesse solitamente i suoi discorsi cosmologici (in cui non mancavano Ananke, Moire e Sirene) usando la stessa formula con cui Senofane sarebbe stato solito concludere i suoi, di discorsi (cfr., *Mem.*, IX 746B = DK 21 B35): ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι («si ammettano tali cose simili [ἐοικότα] al reale»).

Come ha rilevato Cordero (e non è il solo), Parmenide non criticava la convenzione secondo la quale gli uomini nominavano le cose per diversificarle tra loro ma il concepire come reali i rapporti di opposizione posti dalle convenzioni linguistiche tra i nomi, che derivano dal concepire due principi assoluti. Il linguaggio, sembra volere dire Parmenide, può risultare ἀπατηλός perché nel nominare disgiunge, separa ciò che nella realtà è assoluto, che perciò non può essere in alcun modo disgiunto e frammentato (cfr. B8,53-59; anche B4 e B6), ecco perché in B8 38-41 sarebbe sottolineato che tutti i nomi sono in realtà un unico nome⁹⁹.

A quanto detto fin qui aggiungerei un'ulteriore tassello. Come vedremo a proposito dell'interpretazione di Deichgräber (par. 2.1.2), la parola di una divinità non può essere ἀπατηλός in quanto non può essere ἀτελεύτητος, perciò Parmenide non avrebbe potuto scegliere concetto più efficace di εἰκώς, credo, per determinare nella mente del suo uditorio un discrimine tra le fuorvianti δόξαι βροτῶν, fondate su un κόσμος ἀπατηλός, e il διάκοσμος (un «sistema compiuto», perfetto) che la θεά esporrà a partire da B8, 60, il cui contenuto, come è detto al verso successivo, è (lo deve essere) epistemicamente insuperabile (il verbo usato è παρελαύνω; «oltrepassare», «superare») da qualsiasi altra dottrina sapienziale.

Inoltre troviamo il concetto di διάκοσμος in un passaggio del *Timeo* platonico che potrebbe aiutarci a capire meglio ciò che la θεά volesse indicare a Parmenide nei versi 60-61. Platone racconta (24c 4-5) che un sacerdote egizio riferì a Solone che Athena avrebbe provveduto a «sistemare compiutamente» (il verbo usato è διακοσμέω) per i fondatori di Atene, come successivamente per gli abitanti di Sais, un «sistema compiuto» (il sostantivo usato, διακόσμησις, deriva da διακοσμέω¹⁰⁰) di sapere.

Questa διακόσμησις consisteva nelle conoscenze fondamentali sull'organizzazione del κόσμος e nelle cognizioni necessarie al benessere degli uomini, partendo dai principi divini fino alle loro applicazioni umane (τούτων θείων ὄντων εἰς τὰ ἀνθρώπινα ἀνευρών).

⁹⁹ ... τῷ πάντ' ὄνομ(α) ἔσται, / ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, / γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί, / καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροᾶ φανὸν ἀμείβειν («Ad esso sarà attribuito come nome / quanto i mortali hanno posto persuasi che fosse vero, / generarsi e corrompersi, essere e non essere, / cambiare di luogo e mutare il colore luminoso»). A proposito di questi versi terrei presente l'interpretazione di Bernabé che, come abbiamo visto, ha proposto di considerare l'ἔόν l'iperonimo «de todos los éοντα, de todas las cosas que son» (Eleatica 7, pp. 74-75).

¹⁰⁰ Il significato della compresenza dei due termini nella stessa frase (che richiama espressioni come «vivere la vita» o «sognare un sogno») non si può rendere letteralmente con una traduzione, ma credo servisse a Platone per rinforzare il concetto di compiutezza attribuito al sapere che Athena-Neith ha donato ai cittadini ateniesi. Come vedremo nel par. 6.2.5.1, Proclo (*In Plat. Tim.*, 160.8-16) elabora un'interpretazione filosofica del concetto di διακόσμησις che lo collega direttamente con l'opera creatrice della dea Athena-Neith.

Tale separazione accennata da Platone tra principi divini e loro applicazioni alla sfera della vita degli uomini mi fa venire in mente la suddivisione nel poema tra la prima e la seconda parte¹⁰¹, e credo si possa affermare che, se i principi divini insegnati da Athena, a cui si riferiva il sacerdote egizio, non potevano essere certo considerati delle opinioni, neanche potevano esserlo gli altri insegnamenti necessari agli uomini per la loro esistenza, che da quelli è detto che derivassero. In questo brano platonico, dunque, sul quale come detto tornerò diffusamente nel par. 6.2.5.1, ritengo ci sia qualcosa di più di una semplice assonanza con la terminologia introdotta per la prima volta da Parmenide nel suo poema.

1.11 La garante mitologica della dottrina parmenidea (N. GALGANO)

Un altro studioso che individua nella θεά la figura di una Maestra di verità, ma in una modalità diversa da quella indicata da Cordero, è Nicola GALGANO, il quale non vede alcun nesso dottrinale tra il proemio e il resto del poema se non nel primo verso, in cui Parmenide dichiara che il suo desiderio di conoscenza proviene dal suo θυμός, e naturalmente nella parte finale di esso dove troviamo la presentazione del programma d'insegnamento sviluppato nelle sezioni che seguono (2017, pp. 39-40).

La posizione della nozione di θυμός al primo verso del proemio «dovrebbe farci capire che il soggetto, il grande tema del poema è la mente»¹⁰² e il proemio ci racconterebbe di come «la mente (nel senso ampio di capacità umana di immaginazione, comprensione e conoscenza) ... si sta preparando alla grande avventura attraverso il mondo intero fino ai suoi limiti (e oltre!), per scoprire i segreti più occulti, privilegio dell'uomo saggio, principalmente quando è condotto da una dea» (ivi, p. 38).

È la comparsa della dea, infatti, che segna il passaggio di «tono» dalla «descrizione fantastica» del viaggio proemiale al «linguaggio severo e senza ornamenti» della lezione impartita nei versi che seguono (ivi, p. 42).

¹⁰¹ Quando Simplicio introduce il frammento B19 (ed è l'unico che ce ne dà testimonianza) specifica che esso conclude l'esposizione della διακόσμησις delle cose che conosciamo attraverso i nostri sensi (τῶν αἰσθητῶν; cfr. in Cael. 558.8), riprendendo quindi il termine usato da Platone per dire ciò che Parmenide chiama διάκοσμος in B8, 60. Rossetti sottolinea in proposito che l'espressione usata da Simplicio è «opportunitamente deprivata degli impliciti svalutativi evocati dall'espressione *doxai broteiai*» (in Eleatica 8, p. 74).

¹⁰² Il «poema di Parmenide è un poema della mente, per la mente e ... anche sulla mente» (ivi, p. 39). Abbiamo già accennato *supra*, n. 87, all'esegesi psicologica del poema proposta dallo studioso.

Una lezione che comincia dal riconoscimento della nozione di «non essere», una nozione che «non si riferisce a nessun oggetto, né dell’esperienza sensibile, né ideale, né esistente e né potenziale», e che secondo Galgano è la più «genuinamente trascendente» tra quelle individuate nel poema, in quanto è una «creazione della stessa mente» (ivi, p. 17). «Parmenide ha inventato la nozione del non essere» (ivi, p. 163), assume Galgano, e dalla negazione della sua possibilità ontologica – «il nulla non è (reale), è solo una virtualità della mente» (p. 142) – avrebbe dedotto le caratteristiche dell’*ἔόν*, che al contrario «non è un’entità logica ma un essere reale» (ivi, p. 157).

Parmenide dunque avrebbe scoperto che la negazione «è espressione della mente e non della realtà percepita», dunque quando noi, pensando o parlando, neghiamo, il nostro negare riguarda la dimensione interpretativa del nostro apparato cognitivo, non la realtà stessa (p. 168). Insomma, credo che lo studioso voglia affermare che al contrario di quanto comunemente si pensi, Parmenide dimostri logicamente l’esistenza della realtà non direttamente ma ‘per assurdo’, dimostrando invece l’impossibilità ontologica di ciò che è frutto solamente di errori della nostra mente. Con le sue analisi Galgano contribuisce alla discussione intorno alla meontologia parmenidea (ivi, p. 179), ovvero intorno alla possibilità che la riflessione di Parmenide sull’*ἔόν* sia nata dalla consapevolezza dell’impossibilità ontologica della non esistenza¹⁰³.

Secondo lo studioso, Parmenide non si riferirebbe soltanto all’«essere» assoluto, quando parla di realtà, ma a tutti i singoli esseri, «il che impone l’impossibilità di eliminare qualunque essere, anche quello che si giudica – in un modo o nell’altro, a torto o a ragione – che debba essere eliminato. Così, immediatamente impone una isonomia assiologica esistenziale: tutti gli esseri hanno lo stesso valore esistenziale» (ivi, p. 166¹⁰⁴).

Piuttosto che parlare di ἀλήθεια in senso ontologico, essendo anch’essa un prodotto della nostra mente come le δόξαι, dovremmo dunque parlare di verità nei termini della persuasione che accompagna i precetti della dea, e di quella che accompagna le opinioni degli umani che nulla sanno: «il tema ricorrente nel poema non è tanto l’affermazione dell’‘essere’ (come preferisce la storiografia di stampo idealistico che ha la sua origine in Hegel) ma la distinzione fra una persuasione vera e una persuasione non vera» (ivi, p. 75), suggerisce lo studioso.

¹⁰³ Sul tema cfr. anche O’Brien 2000, Hermann 2011, Spanio 2011.

¹⁰⁴ Galgano sviluppa in proposito, in maniera autonoma (cfr. ivi, pp. 166-168), un ragionamento analogo a quello che era stato proposto da Severino 1964, pp. 146 e 174-175.

In questo Galgano offre una singolare e innovativa prospettiva, quella di considerare la relazione tra le parti del poema da un punto di vista che non era mai stato considerato prima, perché pone sullo stesso piano mentale ἀλήθεια e δόξαι βροτῶν. Se è vero che egli definisce il loro valore veritativo non sul piano ontologico ma su quello gnoseologico, come abbiamo visto fanno altri studiosi, Galgano propone di non considerare l'ἀλήθεια più vera delle δόξαι βροτῶν, ma più «persuasiva». Dunque, egli conclude, «se si vuole dividere il poema in due parti, queste sono la persuasione vera e la persuasione non verace, non la verità e l'opinione» (ivi, p. 102, n. 109).

Anche Galgano, che tiene la θεά ben lontana dai suoi ragionamenti intorno al poema, deve però ammettere che Parmenide è costretto a evocare una divinità per dare forza persuasiva ai suoi ragionamenti. Perché secondo lo studioso la «persuasione non verace» a cui si riferisce Parmenide sarebbe quella che sostiene le dottrine veicolate dal pensiero mitico. Dunque la critica parmenidea non sarebbe rivolta alle dottrine dei Pitagorici – anzi, «Parmenide appartiene all'area di formazione pitagorica» (ivi, p. 116) – o a quelle degli Ionici, ma ai falsi miti (ivi, pp. 75, 86-87). E siccome «gli dei, con le dovute eccezioni, dicono solo la verità» ecco perché Parmenide si serve di una dea per insegnare la sua dottrina e per esortare il suo uditorio ad abbandonare i preconcetti culturali originati dai falsi miti (ivi, p. 91).

1.12 Un nuovo modo di guardare il mondo (M. PULPITO)

Un'ulteriore alternativa sull'interpretazione della θεά in funzione di Maestra a cui Parmenide avrebbe affidato i nuovi temi sapienziali da lui elaborati, la offre Massimo PULPITO. Lo studioso tratta il poema parmenideo come una narrazione e, partendo dal presupposto che ogni narrazione prevede un punto di vista, egli lo analizza attraverso le transizioni che questo punto di vista subisce nei diversi luoghi del poema, di cui Parmenide si servirebbe retoricamente per «ottenere precisi effetti nell'uditorio» (2020, p. 79).

«Transizioni prospettiche», come le chiama Pulpito, che egli individua come snodi narrativi attraverso i quali possiamo comprendere, dunque, non solamente lo svolgimento della struttura dottrinale nel poema ma anche il grado di verità che Parmenide attribuisce agli insegnamenti proferiti dalla dea. Vediamo in che modo.

La θεά come “contrassegno”

Il primo punto di vista che emerge nel poema, indica Pulpito, è quello del narratore. Nel proemio Parmenide creerebbe «quella che viene chiamata *focalizzazione interna*», ovvero portare l’uditore «nelle condizioni di assumere il punto di vista del narratore», per fare pervenire l’uditore stesso all’incontro con la dea di cui viene taciuto il nome (ivi, pp. 65-66).

Secondo lo studioso il mistero sul suo nome rientrerebbe tra gli artifici retorici narrativi con cui Parmenide «cattur[a] nelle spire del mito e dell’immaginario tradizionale» il lettore (ivi, p. 67), creando in esso una sorta di *suspense* legata all’attesa di un evento che man mano si prospetta sempre più inquietante, il passaggio verso una destinazione sovranaturale (ivi, p. 66).

Una volta portato al cospetto della dea «l’uditore/lettore sembrerebbe chiamato a porsi in una nuova prospettiva: quella di una divinità» che prende la parola (ivi, p. 67). Ma «l’uso del “tu” da parte della Dea chiama direttamente in causa chi sta ascoltando» (*ibid.*), il quale non si pone in questa nuova prospettiva ma rimane destinatario. Parmenide diventa «una sorta di Pizia filosofica, ... lo strumento col quale la dea parla ad ognuno degli uditori/lettori», che non si identifica più con l’io narrante del poema ma appunto con il destinatario del discorso della dea, il κοῦρος che ha compiuto il viaggio (ivi, p. 68¹⁰⁵).

La θεά «non fa un racconto nel racconto»¹⁰⁶ ma si rivolge al κοῦρος «perché ha qualcosa da insegnargli» (*ibid.*), un sapere da apprendere. Anche in questo caso, però, l’uditore assiste ad un nuovo “colpo di scena” potremmo dire, perché la divinità non fa una rivelazione: «nella rivelazione divina normalmente il garante della verità è la divinità stessa», «la sua identità è la migliore promessa di verità di ciò che si sta per ascoltare», ma nel poema di Parmenide «questo sembra non bastare»: «la Dea non si limita a dire *che* le cose stanno in un certo modo, come avverrebbe in una semplice rivelazione: si impegna anche a dirci *perché*. E questo cambia tutto» (ivi, p. 69).

Qui Pulpito non sta dicendo, come abbiamo visto è stato proposto da altri studiosi, che la θεά “ingaggia” le capacità critiche del suo uditore per giudicare la *ratio* di quello

¹⁰⁵ «... se il testo passa dal punto di vista del narratore a quello della Dea, il cui discorso è incapsulato nella narrazione principale, la condizione del fruitore come colui che rivive, seppure dall’esterno, il viaggio del *kouros*, si traduce ora in quella di colui che è chiamato direttamente in causa con l’uso della seconda persona singolare, per così dire cementando quella identificazione iniziale col viaggiatore. Leggendo il poema, giunti al verso 24 del primo frammento, siamo tutti al cospetto della Dea, che si rivolge a noi» (*ibid.*).

¹⁰⁶ Pulpito analizza la prima transizione prospettica che individua nel poema con l’espedito narrativo usato da Omero nel nono libro dell’*Odissea*, quando cede la parola a Odisseo per fargli narrare in prima persona le sue disavventure.

che essa sta dicendo ma per fargli comprendere la ragione ultima, l'ontologia¹⁰⁷ dell'esistenza nella sua totalità, unicità e molteplicità. È questo, credo anch'io, il passaggio narrativo che mette in scena l'evoluzione della dottrina parmenidea rispetto alla sapienza veicolata dalla leggenda culturale della θεά alla quale ipotizzo che Parmenide si sia ispirato e che fa di Parmenide un filosofo *ante litteram*¹⁰⁸.

Pulpito passa ad analizzare le vie di ricerca esposte dalla dea (cfr. B2), la quale invita il κοῦρος/uditore a diffidare da una delle due non perché lo dice lei, per lo meno non solo per questo, ma perché, lo porta appunto a riflettere, che la «via del non essere ... è un vicolo cieco, una via dell'ignoranza, perché non porta ad una conoscenza su cui si possa fare un discorso informato. Ciò che non è è impensabile e inesprimibile» (ivi, p. 70).

Quello che propone lo studioso, dunque, è analogo a quello che abbiamo visto suggerisce Galgano, e cioè che Parmenide avrebbe dedotto le caratteristiche dell'ἔόν da un "rifiuto": «se il non essere non è ammissibile, allora ciò che è è ingenerato e indistruttibile, è immobile, omogeneo, immutabile e completo, giacché ognuna delle condizioni opposte (nascita, morte, movimento, eterogeneità, mutamento e incompiutezza) implicherebbe un riferimento inammissibile al non essere» (*ibid.*).

Il richiamo alla ragione della θεά sposterebbe quindi «la fonte di verità dall'autorevolezza della voce divina all'intrinseca forza persuasiva del discorso (chiunque lo esponga) snaturando dall'interno la rivelazione» (*ibid.*). Con questo artificio letterario, Parmenide renderebbe l'interlocutore della dea, ovvero direttamente se stesso e indirettamente l'uditore, «meno passivo di quel che potremmo desumere dal suo mutismo», perché esso non è costretto ad accettare passivamente le parole della θεά ma è invitato a ragionare, anche se la forza dell'argomentazione si rivela poi indiscutibile (ivi, p. 71): «quello che Parmenide sta insegnando agli uditori/lettori», rileva Pulpito, «è che chi ragiona pensa come gli dei, cioè può cogliere la verità, un accadimento che non è precluso agli uomini, se solo si impegnano a farlo» (ivi, p. 72).

Ciò comporta, di converso, che non tutti possano vedere la verità della realtà ma solo chi segue gli insegnamenti della dea¹⁰⁹. Gli altri scambiano le proprie credenze arbitrarie e infondate per verità ma queste sono soltanto opinioni, quelle che la dea chiama δόξαι βροτῶν.

¹⁰⁷ Concetto che non poteva appartenere certo a Parmenide ma che credo possiamo usare, se lo depuriamo dal suo significato attuale di sinonimo di metafisica.

¹⁰⁸ Nel senso che i concetti di «filosofia» e di «filosofo», come li conosciamo noi nascono con Platone e Aristotele. Rossetti propone di usare per il sapere elaborato dai presocratici il concetto di «filosofia virtuale» (cfr. Eleatica 8), ma forse sarebbe meglio chiamarla come la chiamavano quegli antichi: σοφία.

¹⁰⁹ Una prospettiva che abbiamo visto, *mutatis mutandis*, in Curd e Galgano, ma anche con Gadamer.

Infatti, quando la dea ne parla, a partire da B8, 53, assistiamo a una «nuova transizione prospettica», ci invita a notare Pulpito». Il punto di vista è adesso quello dei «vituperati mortali» – «non più io e tu, ma *essi*» – che non sono come la dea ma neanche come il κοῦρος (ivi, p. 73).

Anche in questo caso la θεά non dice solamente in cosa si sbagliano gli altri mortali, e lo dettaglia, ma perché: «il loro errore nel riconoscimento indebito di una dualità di principi fondamentali della realtà, il Fuoco-Luce e la Notte con caratteri opposti» (ivi, p. 74). Tale sezione si concluderebbe secondo Pulpito al verso B8, 59 e non includerebbe, come ritengono (l’abbiamo visto) molti altri studiosi, tutta la seconda parte del poema: «Se i discorsi fossero soltanto due, quello veritativo e quello opinativo, troveremmo un solo marcatore, quello esposto nei versi B8.50-52 DK, Invece dieci versi più avanti ne troviamo un secondo, che sembra, dunque, separare nuovamente ciò che precede da ciò che segue (vv. B8.60-61 DK)» (ivi, p. 75¹¹⁰).

A partire da B8, 59 «scompare la terza persona plurale» (ivi, p. 77) , riprende Pulpito, e in «B8.60 DK la Dea annuncia un ordinamento (non di parole!) plausibile in tutto (διάκοσμον εὐκότα πάντα)» non un mondo falso, quindi, ma il mondo «anticipato nel terzo momento dell’annuncio iniziale» (cfr. B1, 31-32): «I contenuti delle teorie naturalistiche esposte nei frammenti posti, nelle diverse edizioni, alla fine del poema, e che pare siano quel che sopravvive di una sezione molto più nutrita (se non addirittura la più estesa del componimento) esaminano in modo dettagliato diversi aspetti della realtà fisica, in un modo che non lascia intravedere alcuna traccia di falsificazione. Perché diffondersi su una spiegazione convincente (come, ad esempio, la tesi secondo cui la Luna riflette i raggi solari) se si ritiene che sia falsa, e se quella falsità è già stata denunciata?» (ivi, p. 76). Anche su questo non posso che concordare.

Se la dottrina di Parmenide si risolvesse in un monismo assoluto, sottolinea Pulpito, come è ancora ritenuto da chi abbraccia la lettura tradizionale del poema (ivi, p. 74), sarebbe stato più sensato per Parmenide «non ammettere alcun discorso di tipo fisico,

¹¹⁰ Un’ipotesi che mi trova senz’altro concorde. Come ho già rilevato trattando dell’interpretazione di Cordero, ritengo anch’io che la discussione sull’errore dei mortali si concluda prima di B8, 60, e ipotizzo che fosse un po’ più ampia dei versi 53-59 e che potesse comprendere in forma di esametri i contenuti della glossa che Simplicio riporta come riferentesi a improbabili spiegazioni in prosa di cui Parmenide si sarebbe servito per le sue lezioni.

come farà poi Melisso» che parlarne in quella che forse è la parte più ampia del poema¹¹¹ (ivi, p. 77).

Invece, ipotizza lo studioso, «dopo essere scesi nelle bassure delle errate convinzioni dei mortali, con un ennesimo cambiamento di prospettiva, siamo risaliti al punto di vista della Dea, che sta descrivendo il mondo in modo plausibile». Secondo Pulpito, al «“teorema”» esposto fino a B8, 49, a partire da B8, 61 si sostituirebbero delle «“teorie”, senz’altro perfettibili». Per questo non ci sarebbe più da parte della θεά l’«insistenza su quel “tu” che deve ragionare stando attento a non commettere errori».

Vorrei annotare, però, che non possiamo essere sicuri di questo, sia perché non siamo in possesso del poema nella sua stesura originaria, sia perché, come rilevato nell’*Introduzione*, di fronte ad alcune difformità testuali tra le testimonianze che ci sono giunte e che sono state raggruppate come riferentesi allo stesso luogo del poema, hanno fatto notare che potrebbe trattarsi di *iterata* (Ferrari) ovvero di «repetitions with variation» (Kurfess), provenienti da luoghi diversi del poema.

Kurfess ci offre un’interessante spiegazione, per esempio, del perché ci siano giunte tre diversi attributi della verità nel v. B1, 29¹¹². L’esegesi tradizionale interpreta queste differenze come errori di trascrizione dovuti alla corruzione dei manoscritti originali (o a cattiva memoria di chi li cita). L’edizione DK accetta come “buona” la *lectio* di Simplicio, anche perché ha interpolato nel proemio tramandatoci da Sesto i quattro versi simpliciani come se provenissero certamente dal proemio originale (su questo si veda l’*Introduzione*). Però, analizza Kurfess:

«Neither εὐκυκλέος in Simplicius nor εὐφειγέος in Proclus is an obvious source for corruption into εὐπειθέος [in Sesto], or vice versa. [...] ... the unquestioned presumption that Simplicius and Proclus must have been quoting from the proem has led to considerable disagreement over which adjective truly belongs with “Truth”. [...] Each author also exhibits other variations unparalleled in the others: there are two additional lines in Simplicius, and, in Proclus, we find τῷ μὲν or τὸ μὲν rather than ἡμὲν in the first, and the nominative δόξαι rather than the accusative

¹¹¹ Considerazioni che senz’altro si condivide anche qui. Tra gli studiosi contemporanei sono in pochi a ritenere che la seconda parte del poema non sia in realtà molto più lunga di quanto ci sia rimasto (tra quelli che trattiamo in questa indagine vi sono Cordero e Marsoner).

¹¹² Sesto, che ci trasmette l’intero proemio, scrive che la dea definisce εὐπειθέος la sua ἀλήθεια. Simplicio (in Cael. 557.25-558.2), che riporta quattro versi del poema, includendo tra questi i vv. B1, 29-30, ci dice invece che l’ἀλήθεια parmenidea è εὐκυκλέος. Proclo (in Ti. 1.345.15) cita gli stessi versi ma parla di verità εὐφειγέος. Sull’argomento si veda Galgano 2017, pp. 43-47, testo al quale si rimanda anche per la bibliografia.

δόξας in the second line of the couplet. These differences, together with the three different adjectives, suggest that a better solution to the potential problems posed by the testimony of Proclus and Simplicius against Sextus is to suppose that we have evidence for three different passages, each featuring a recurrent Parmenidean couplet, but distinctively marked by its own characteristic adjective. In this way, the apparent conflict between our sources vanishes, and we are able to keep the full range of potentially significant readings» (2012, pp. 29-30).

Credo che questa ipotesi si possa quantomeno prendere in considerazione, come anche un'altra ipotesi avanzata da Kurfess a proposito della ricollocazione dei quattro versi di Simplicio (B1, 29-32): «it is worth noting that Simplicius' εὐκυκλέος nicely anticipates the use of κύκλωπος in DK 10.4», dunque, propone lo studioso, «if we resist identifying Simplicius' lines with Sextus', there is nothing to prevent us from adopting Bicknell's [1968] suggestion of having DK 10 follow the final line of Simplicius' quotation without break, and placing the combined fragments in the *Doxa*» (2012, p. 172).

In questa maniera il «tu» ritornerebbe anche nella seconda parte del poema.

Ad ogni modo, Pulpito avverte che il discorso della θεά rimane razionale anche in questa parte: «a differenza di quel che spesso viene detto, la Dea qui non sta semplicemente descrivendo, ma spiegando fenomeni, appunto con teorie fisiche. ... Dopo aver conosciuto il fondamento razionale della conoscenza del reale nella sezione ontologica e veritativa, e dopo essere stato avvertito degli errori dei mortali, adesso [il κοῦρος] ha tutti gli strumenti per essere messo al corrente dell'ordinamento cosmico più credibile» (ivi, p. 78).

Questo è un aspetto importante che condividiamo anche qui. Al contrario di Pulpito, però, ritengo che la spiegazione dell'ἔόν nella sua molteplicità, fornita da Parmenide nell'ultima parte del poema, non sia meno razionale di quella fornita in B8 sulle caratteristiche dell'ἔόν nella sua totalità. Il modello della mescolanza, che lo stesso Pulpito analizza come la proposta parmenidea alternativa al dualismo dei «mortali che nulla sanno» esposto tra B8, 52 3 B8, 60 (*ibid.*), non è affatto meno razionale dei ragionamenti proposti in B8 e non è detto che sia da interpretare nel senso in cui noi concepiamo il concetto di «mescolanza». Luce e Notte, infatti, non sono in Parmenide due qualità differenti ma due densità diverse della stessa sostanza (ἀραιός e πυκνός).

Secondo Pulpito, anche questa è un'ipotesi interessante, potremmo anche ritenere (se non altro perché non abbiamo elementi per escluderlo) che «il narratore possa aver

ripreso la parola alla fine del discorso della Dea, anche in pochissimi versi, con un'ultima transizione prospettica, per un epilogo che racconti la fine di quell'incontro o il suo viaggio di ritorno. Se così fosse, il poema si chiuderebbe, ad anello, laddove era cominciato: col punto di vista del narratore» (ivi, pp. 78-79).

Dunque, conclude Pulpito, «attraverso opportuni cambi di prospettiva»¹¹³, il «complesso percorso didattico» elaborato da Parmenide serve ad «accompagna[re] l'uditore/lettore ... ad un nuovo modo di guardare il mondo». In altre parole, anche secondo Pulpito, ma in modi diversi, Parmenide si sarebbe servito della seduzione della narrazione mitica, della fonte autorevole di una divinità e di una poetica costruita intorno a un sapiente uso di immagini e suoni tradizionalmente riconoscibili, per affermare che «l'uomo possa (e debba) cambiare il suo modo di guardare il mondo, ampliare le sue conoscenze, liberandosi dalle credenze tradizionali» (ivi, p. 81).

¹¹³ Di cui lo studioso fornisce un utile schema sinottico a p. 79.

Cap 2. La θεά come personificazione di un'astrazione concettuale contenuta nel poema

In questo e nel prossimo capitolo, tratteremo le interpretazioni di quegli studiosi che si sono impegnati a indagare l'identità della θεά in rapporto alla dottrina di Parmenide partendo da quest'ultima, ovvero dalla comprensione che ne hanno maturato. La premessa di tale approccio è che Parmenide, nell'affidarle il ruolo che riveste nel poema, pur attingendo a temi mitologici e "scientifici" condivisi dalla sua comunità, avesse però concepito una divinità nuova, non presente in alcun *pantheon* preesistente, a cui egli avrebbe dato una forma concettuale, piuttosto che religiosa (ovvero non vi sarebbe stato un culto corrispondente), a partire dalla dottrina dell'ἔόν.

Anche gli studiosi che esamineremo in questo e nel prossimo capitolo ritengono che la dea rappresenti un contrassegno della dottrina parmenidea ma non che essa sia solamente un elemento esteriore alla dottrina, come può esserlo la figura di una Musa o di una Maestra. I loro studi fanno emergere, da punti di vista anche molto diversi tra loro, che la θεά possa invece impersonare uno, molti o tutti gli aspetti che Parmenide attribuisce all'ἔόν.

Anche nel caso della suddivisione che seguirà, i criteri impostati hanno solo un valore approssimativo, perché gli studiosi che hanno identificato primariamente la dea con la verità, non è detto che non vi abbiano visto anche il valore di *genesis* e/o di normatività, etc., e ovviamente viceversa.

2.1 Necessità

2.1.1 La necessità assoluta in sé semplicemente delimitata (G.W.F. HEGEL)

Introducendo il pensiero di Parmenide, nelle sue lezioni sulla storia della filosofia (1840¹), HEGEL riporta per intero il proemio del poema nella versione tramandata da Sesto (dunque B1, 1-30 più B7, 2-7a), una circostanza degna di nota considerato che Zeller, invece, come abbiamo visto nell'*Introduzione*, ignorerà completamente il proemio nella sua ricostruzione del pensiero parmenideo.

Reale (in Zeller, 1967, p. 323) ha “contestato” a Hegel di non aver dato, «purtroppo, alcun contributo particolare» all'approfondimento del proemio e di essersi «in qualche modo accontenta[to] dell'esegesi di Sesto», ma mi permetto di osservare che il filosofo, seppure condivida con Sesto l'identificazione della θεά con Dike, sia andato oltre l'interpretazione meramente allegorica da quegli proposta.

Nell'identificare Dike con la «necessità assoluta in sé semplicemente delimitata» che in B8 determina l'essere proprio in quanto «non indeterminato»², Hegel ha infatti anche affermato che secondo Parmenide solo la θεά (nelle sue parole Dike), ovvero «la necessità, l'essere, è il vero»³ e neanche Heidegger arriverà a far coincidere la θεά con l'essere, come vedremo. Inoltre, nell'identificare anche la divinità del frammento B12 con Dike e la necessità⁴, ovvero con Ananke (cfr. A37), Hegel forse è il primo a connettere le tre parti del poema tra loro attraverso il linguaggio mitologico che ne emerge (segnatamente attraverso la figura di Dike), che egli identifica con la θεά.

¹ Ho tenuto presente l'edizione del 1840 de le *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (dove Parmenide è trattato alle pp. 269-278). Essendo la traduzione dei testi hegeliani non solamente legata alla lingua ma anche ai contenuti filosofici di cui sono veicolo, mi sono avvalso per la discussione anche della traduzione di Codignola e Sauna (Hegel, 1964, ove le corrispondenti pagine su Parmenide sono nel I vol., pp. 273-283).

² «Dieses Sein ist nicht das Unbestimmte (ἄπειρον), da es in den Schranken der Notwendigkeit gehalten ist ... bei Parmenides ist aber dieses absolut Begrenzende als δίκη, die schlechthin in sich bestimmte absolute Notwendigkeit, und es ist von Wichtigkeit, dass er über den wüsten Begriff des Unendlichen hinausgegangen» (Hegel, 1840, p. 274).

³ «... nur die Notwendigkeit, das Sein ist das Wahre» (*ibid.*).

⁴ «Die mittelste unter den gemischten ... sei die Göttin, die alles regiere, ... die Dike und die Notwendigkeit» (1840, p. 276).

2.1.2 *Da Dike al δίκαιον (K. DEICHGRÄBER)*

Anche DEICHGRÄBER identifica la θεά parmenidea con Dike, intendendola come la dea unificatrice della norma che governa ogni cosa, come sua necessità (1959, p. 53), e arriva ad affermare che l'essere potrebbe essere chiamato δίκαιον⁵, con ciò suggerendo che l'essenza dell'ἔόν fosse impersonata dalla dea stessa.

La θεά è così importante nell'esegesi dello studioso, che l'intero suo saggio, come è già stato rilevato (Reale in Zeller 1967, pp. 331-332, a cui si rimanda), cerca di dimostrare estesamente e minuziosamente che nel proemio sia prefigurato il contenuto dell'intero poema e che da esso si possano perciò trarre le indicazioni per l'interpretazione del pensiero di Parmenide.

Deichgräber sviluppa un'interpretazione allegorica che non ritengo possa ancora considerarsi valida, ma mi interessa soffermarmi sulla sua ipotesi a proposito della definizione che Parmenide dà in B8, 32 dell'ἔόν: che esso è «non incompiuto» (οὐκ ἀτελεύτητος).

Secondo Deichgräber, nel definire l'essere in questi termini, Parmenide si sarebbe ispirato all'uso che Omero faceva di questo concetto. In particolare, lo studioso suggerisce che il verso parmenideo dovrebbe essere letto in funzione del passo dell'*Iliade* (I, 526-527) in cui si dice, a proposito della promessa di Zeus, che essa non può essere ingannevole (οὐδ' ἀπατηλός) in quanto non è incompiuta (οὐδ' ἀτελεύτητος), e in funzione di un verso dell'inno omerico a Demetra (v. 323), dove è detto che la parola di Zeus (in questo caso l'invito a Demetra di ricongiungersi agli déi) non può rimanere ἀτέλεστος, deve compiersi.

Da quanto mi risulti, Deichgräber è l'unico studioso che rileva queste connessioni, che mi offrono l'occasione per proporre due ipotesi. La prima di esse è che, dal momento che la parola divina per quegli antichi non poteva assolutamente essere ἀπατηλός, proprio in quanto non ἀτελεύτητος, quando in B8, 52 la dea parmenidea usa ἀπατηλός in riferimento all'«adattamento» delle sue parole, potremmo considerare questa scelta di Parmenide una riprova definitiva che ella si riferisca solamente all'errore epistemico degli uomini, come è specificato nei successivi versi 53-59 (forse in una sezione più ampia di

⁵ «Aber es sei auch erlaubt, die Frage zu stellen, ob wir nicht aus dem Ganzen der Darstellung erschließen dürfen, daß das Sein selbst δίκαιον heißen könnte. Sollte es nicht als ein rechtes, gerechtes Sein wahrgenommen werden müssen, insofern es recht und gerecht gedacht ist und die Dike es in ihren Schutz genommen hat?» (ivi, p. 51).

quella giunta fino a noi, come ho già proposto nel par. 1.10) e non anche alle sue parole che descrivono il διάκοσμος ἐοικὼς πάντα annunciato in B8, 60, dove la θεά riprende a esporre in prima persona, come evidenzia Pulpito (*supra* par. 1.12), ritornando alla prospettiva narrativa che aveva caratterizzato l'intera prima parte.

L'altra ipotesi è questa. Potremmo ipotizzare che Parmenide attribuisse all'ἑόν una condizione (οὐκ ἀτελεύτητος, «non-incompiuto») che era propria della parola divina per sottolineare una relazione tra l'ἑόν e la θεά e in particolare con il suo μῦθος, la sua parola? Per il momento posso solo anticipare che ritengo di sì, ma per argomentare la mia risposta è necessario prima chiarire l'identità della θεά, per cui devo rimandare la questione al par. 6.2.4.2.

2.1.3 La Giustizia (A. CAPIZZI)

Tra coloro che hanno condiviso l'identificazione della θεά con Dike, mi interessa trattare anche lo studio di CAPIZZI, il quale ritiene che il poema parmenideo si identifichi con il discorso della dea «Giustizia» – «onnipresente soggetto» introdotto nel proemio (1975, p. 35) – e che perciò essa rivesta un ruolo chiave per la sua comprensione.

Lo studioso individua tre momenti di sviluppo della dottrina parmenidea, corrispondenti ai «tre piani che articolano il discorso» della divinità: il «*piano linguistico di partenza*» (si riferisce ai fr. 1-2), il «*piano ontologico di passaggio*» (fr. 3-8) e il «*piano politico di arrivo*» (fr. 9-19). In questa prospettiva, nei primi due frammenti il discorso della dea individuerrebbe «il *giusto* uso delle parole da quello scorretto», e dunque la «sorgente» semantica del pensiero parmenideo; successivamente, rivelando «la *giusta* concatenazione dei concetti e condanna[ndo] quella errata», la dea fornirebbe «il piano ontologico» del discorso, che ci serve a comprendere, e qui ci ritroviamo sul «piano politico», quale debba essere il giusto fine di ogni discorso ovvero quali siano «le *giuste* misure da prendere» per il bene della città e «vietando le decisioni inopportune e pericolose» (ivi, p. 35).

Secondo Capizzi, dunque, «lo *sbocco* del discorso ontologico» parmenideo non sarebbe altro che «la politica» (ivi, p. 36) e, nello specifico, il poema farebbe riferimento a un avvenimento nel quale Parmenide stesso sarebbe stato protagonista: la composizione

di una crisi che avrebbe sconvolto la sua Elea⁶ (cfr. *ivi*, pp. 23-28), risolta la quale Parmenide sarebbe diventato «il legislatore e il capo politico della città unificata» (*ivi*, p. 57), probabilmente un «pritano» (*ivi*, p. 86).

A riprova del fatto che il poema fosse opera di un legislatore, Capizzi chiama in causa proprio il fatto che esso sia ispirato da una dea, e propone un parallelo con la vicenda di Zaleuco (*ivi*, p. 28), legislatore dall'aura mitologica (cfr. Arist. fr. 548 Ross) che avrebbe ricevuto in sogno le leggi per la Costituzione di Locri Epizefiria dalla divinità a cui era dedicato il culto poliadico della città (Torelli, 1977, p. 179), e sarebbe stato in conseguenza di ciò designato nomoteta dai suoi cittadini⁷. Questa divinità era Athena e questa leggenda ci dà una testimonianza del fatto che ad Athena, nella sua sapienza, fossero riconosciute anche competenze nomotetiche.

Capizzi è stato il primo a mettere in rapporto diretto i frammenti del poema parmenideo con le testimonianze sul Parmenide storico⁸, e in particolare con il Parmenide legislatore e magistrato, anche se credo che la sua riflessione porti a conclusioni difficilmente condivisibili alla luce delle acquisizioni successive. Va detto però, come vedremo nel par. 6.1, che la storia della città di Elea, fin dalla sua fondazione, è costellata di avvenimenti, sia in termini di politica interna che estera, che molto probabilmente sono connessi con l'attività politica di Parmenide e forse, data la sua posizione sociale, anche con la sua storia personale. In questa direzione, un ulteriore merito di Capizzi credo risieda nel fatto di avere mostrato un modo diverso di interpretare il rapporto tra il *κοῦρος* e la *θεά* nel poema, ricercandolo nel tipo di relazione che poteva intercorrere tra un ministro di culto⁹ e la divinità a cui tale culto era dedicato. Incarico culturale che poteva

⁶ Secondo Capizzi i versi del proemio riprodurrebbero fedelmente la topografia di Elea, evidenziando quei luoghi della città in cui risiedevano le due fazioni che sarebbero entrate in contrasto fra loro (*ivi*, pp. 14-23).

⁷ Per approfondire, cfr. Zunino 1998.

⁸ Couloubaritsis, nella sua proposta di suddividere le interpretazioni del proemio parmenideo in quattro tipi (*littérales, religieuses, allegoriques et rationalistes*; 2008, pp. 132-196) – suddivisione che, come tutte le schematizzazioni del pensiero parmenideo, viene proposta dall'autore e va intesa come “fluida” e che è ancora presa a riferimento da alcuni studiosi (cfr. Bernabé in *Eleatica* 7, p. 68) – ha “catalogato” l'interpretazione di Capizzi tra quelle *rationalistes* perché compara la struttura del proemio con la realtà della città di Elea (*ivi*, p. 178, n. 128). Credo che Ferrari, nella sua monografia su Parmenide, si sia ispirato allo stesso criterio ermeneutico di Capizzi per proporre un'inedita chiave di lettura dell'intera dottrina parmenidea (2010, pp. 114-119), che egli stesso così riassume: «In estrema sintesi si può azzardare l'idea che in qualche misura l'essere parmenideo sta al divenire come le colonie focee stanno alla madrepatria» (*ivi*, p. 118). Rossetti ha recentemente recuperato la lettura del proemio di Capizzi per sottolineare il fatto che chi oggi si trovasse a visitare il sito archeologico di Elea avendo in mente i versi del proemio non potrebbe sfuggire alla suggestione di vedere in alcuni di quei luoghi (la Porta Rosa e la strada che la attraversa, per esempio) il tragitto descritto da Parmenide nel suo viaggio verso la *θεά*.

⁹ Sono consapevole che, come messo a tema nell'intero volume curato da B. Dignas e K. Trampedach (2008), sia impossibile fornire definizioni «clear-cut» di cosa sia «a Greek priest» (*ivi*, p. 241). Cogliendo la sollecitazione che emerge dalla definizione generica che essi propongono fin dal titolo, ovvero «practitioner

anche essere legato ad una magistratura. Nella Grecia delle *poleis*, infatti, come ha sottolineato Detienne,

«nessun potere politico può esercitarsi senza offerta sacrificale. L'entrata in guerra, lo scontro con il nemico, la conclusione di un trattato, i lavori di una commissione temporanea, l'apertura di un'assemblea, l'entrata in carica dei magistrati: sono altrettante attività che cominciano con un sacrificio seguito da un pasto comune. Tutti i cittadini che esercitano una magistratura offrono regolarmente sacrifici; e ancora all'epoca di Aristotele ... una città come Atene mantiene in carica un arconte re che ha, tra i suoi compiti principali, quello di amministrare tutti i sacrifici istituiti dagli antenati e l'insieme dei gesti rituali che garantiscono il funzionamento armonioso della società» (Detienne-Vernant, 1982, p. 9).

Dunque non dovrebbe stupirci che il Parmenide storico potesse ricoprire un'analogia funzione pubblica nella sua città, se è vero, come ci attesta Plutarco (*Adv. Col.* 1126A-B; cfr. A12), che i magistrati di Elea, per generazioni e generazioni (Cerri 1999, p. 51), nel momento della loro entrata in carica, facessero giurare ai cittadini (o fossero loro a giurare¹⁰) fedeltà all'ordinamento stabilito per la città da Parmenide¹¹. Il che potrebbe far pensare che questo avvenisse già con Parmenide ancora in vita. Quello che mi sembra interessante annotare, inoltre, è che per dire che Parmenide ordinò la sua città con ottime leggi, Plutarco usi il verbo διακοσμέω, lo stesso che impiega in 1114B per dire che Parmenide «ha stabilito un ordine universale» della realtà mescolando Luce e Notte. Una ridondanza che aggiunge ulteriori elementi di riflessione su quanto abbiamo rilevato fin qui a proposito dell'uso del concetto di διάκοσμος in B8, 60 da parte di Parmenide.

of the divine», che è come dire «professionisti del divino», nell'intera trattazione userò, per fluidità d'esposizione, il termine «ministro», ovvero «ministro di culto».

¹⁰ Plutarco scrive: «... τὰς ἀρχὰς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐξορκοῦν τοὺς πολίτας ἐμμενεῖν τοῖς Παρμενίδου νόμοις». La frase è interpretata da taluni (tra i quali Reale, Cerri, Laks-Most, Delle Donne) come «ogni anno i cittadini facevano giurare ai magistrati di rimanere fedeli alle leggi stabilite da Parmenide». Mentre altri (tra cui Untersteiner e storici di Elea-Velia come Mele, Greco e Vecchio) interpretano «i magistrati facevano giurare ai cittadini fedeltà alle leggi di Parmenide». Per quanto ho potuto chiarire – grazie all'ausilio di Giorgio Di Maria – trattandosi di una proposizione infinitiva, entrambe le traduzioni (anche se il loro senso è completamente opposto) potrebbero essere valide perché il soggetto è pure all'accusativo. La costruzione più piana prende a soggetto di ἐμμενεῖν l'accusativo più vicino, ovvero «i cittadini», dunque va a favore della seconda interpretazione. La prima traduzione richiede invece una costruzione più elaborata e il presupposto che lo scrittore abbia anteposto un ordine delle parole più artistico (il che significa anche leggermente più artificioso) e meno immediato. Normalmente lo scrittore ha come primo obiettivo la chiarezza, e può permettersi di anteporre l'"arte" soltanto se una cultura diffusa (tra i suoi lettori) scongiuri il travisamento che un ordine delle parole un tantino più ricercato potrebbe indurre. Se a questo aggiungiamo il fatto che gli storici probabilmente conoscono meglio le istituzioni delle *póleis*, forse la loro traduzione, quella più immediata, è quella corretta.

¹¹ Su questo vedasi *infra* par. 6.1.4.

Mi interessa mettere a fuoco altre due questioni messe in rilievo solamente da Capizzi, per quanto ne so, che riguardano il linguaggio mitopoietico usato da Parmenide. Secondo lo studioso, Parmenide avrebbe scelto di applicare a «entità impersonali ... parole che Omero suole riferire a esseri e opere personali» (1987, p. 108). Una scelta che Capizzi giudica deliberata (ivi, p. 117) sia a proposito di entità fisiche (il cielo, gli astri, la luna, le cose; cfr. ivi, p. 113) sia riferendosi a τὸ ἔόν: «dalla terminologia omerica ... applicata a esseri personali, derivano anche quasi tutti gli attributi che la cosa esistente ... è “condannata” ad avere» (ivi, p. 112, ove ne fornisce una tabella riassuntiva).

A proposito dei versi B8, 29-30, per esempio, Capizzi rileva che nella formula «ἔμπεδον αὐθι μένει» (v. 30) Parmenide avesse in mente l'episodio in cui Efesto prepara la rete per cogliere in trappola Afrodite e Ares (*Od.* VIII 275 sgg.), in particolare il verso 275¹² (ivi, p. 118), e che abbia voluto «solidamente lega[re] e ten[ere] ben fermo» τὸ ἔόν «come Afrodite e Ares», e non come se esso fosse un oggetto (ivi, p. 112). Da questo ragionamento ipotizzo che, nel riferirsi all'ἔόν come a una “persona” (virgolette d'obbligo), Parmenide potrebbe riferirsi a una divinità che ne fosse la personificazione, che potrebbe essere la sua θεά, come io credo.

Trattando dell'esegesi di Gemelli Marciano, *infra* par. 4.2.5, vedremo che nella poesia e nella cultura arcaica in generale, «la cosiddetta ‘personificazione’ non solo non è una ‘fiction’, ma non parte neppure ... da un ‘concetto astratto’ passibile di essere personalizzato (questo è il ‘nostro’ punto di vista), bensì dalla concezione di una forza divina che si manifesta come entità fisica direttamente percepibile in diverse forme» (Eleatica 3, p. 56).

Capizzi sembra essere dello stesso avviso, che anch'io condivido, e suggerisce che se evitassimo di interpretare metaforicamente «quel corposo linguaggio postomerico che ... si legava così strettamente ai propri contenuti da essere ... praticamente inscindibile da essi» (ivi, p. 118), si aprirebbero orizzonti ermeneutici assai promettenti.

L'altra questione linguistica affrontata da Capizzi che ci può interessare riguarda i parallelismi tra il linguaggio parmenideo e quello eschileo. Non è necessario condividere le analogie dottrinali che lo studioso ritiene emergano tra Parmenide ed Eschilo (1982, pp. 118-122) per accogliere le sue analisi sulle risonanze terminologiche che, partendo

¹² Del quale egli estrapola la formula ἔμπεδον αὐθι μένειν, che «riflette l'immobilità forzata degli adulteri presi in trappola» (ivi, p. 118). Anche Coxon (2009, p. 329) annoterà che Parmenide utilizza qui una formula che Omero impiega in questo passaggio e in un altro dell'*Iliade* (XIII 47) in cui si parla dei ceppi divini con cui Poseidone pose ai piedi di alcuni cavalli.

dagli studi che qualche anno prima erano stati avviati da Rösler (1970)¹³, egli individua tra il poema e diverse opere del poeta tragico.

Tra queste, l'uso traslato di κάλυπτρα nel senso di «tenebra», rispettivamente in B1, 10 e in *Choeph.*, 811¹⁴, e il parallelismo simbolico tra la Dike nel secondo stasimo delle *Eumenidi*, ove è detto che chiunque oltraggi il suo altare subirà la ποινή divina (*Eum.*, 538-543), e la Dike πολύποινος del proemio parmenideo (1982, p. 122). Quest'ultima connessione, rimanderebbe la funzione della Dike parmenidea a contesti religiosi olimpici piuttosto che orfici e dunque escatologici.

Partendo dall'ipotesi cronologica ricavata dal *Parmenide* platonico, dunque dal presupposto che Parmenide fosse molto più giovane di Eschilo, Capizzi compara le poetiche di Parmenide ed Eschilo anche in funzione della cronologia delle tragedie di quest'ultimo e giunge a concludere, al contrario di quanto fosse ritenuto più probabile dagli studiosi in quegli anni, che «escludere la dipendenza di Parmenide da Eschilo è alquanto arduo» (ivi, p. 124).

In questa prospettiva, lo studioso esamina, tra altre convergenze, una risonanza che effettivamente egli è il primo a rilevare, ovvero che l'uso del nome Ἡλιάδες per designare le figlie del sole, compare per la prima volta, per quanto se ne abbia traccia finora, in Parmenide (B1, 9) e come titolo di una tragedia perduta di Eschilo (*ibid.*). Secondo Capizzi, quindi, il fatto che Eschilo vi abbia intitolato una tragedia, in cui narra per intero la storia di Fetonte e delle sorelle mutate in pioppi, escluderebbe «con certezza una derivazione da Parmenide», il quale userebbe invece il nome Ἡλιάδες «come una metafora, sia pure di origine mitica», dunque sarebbe «la metafora ad alludere alla narrazione, e non l'inverso» (ivi, p. 126¹⁵).

¹³ Parallelismi lessicali con le opere di Eschilo ed altri tragici sono stati rilevati anche da altri studiosi, ma Capizzi cita solamente Rösler, per le sue ricerche, e mi attengo qui ai suoi riferimenti bibliografici.

¹⁴ L'articolo di Capizzi contiene qui un refuso, perché riporta il verso 814. In Parmenide, dopo aver lasciato le tenebre, le Eliadi vanno «verso la luce [εἰς φάος], togliendosi con le mani il velo [κάλυπτρα] dal capo» (B1, 10), mentre in Eschilo, il coro chiede ad Apollo che conceda all'eroe «... che riveda la luce [φῶς] fulgida della libertà ... distolto il velo [κάλυπτρα] di tenebra» (*Choeph.*, 809-811).

¹⁵ Capizzi è costretto dalle sue premesse ad avventurarsi in una ricostruzione storica (ivi, pp. 126-129), difficilmente dimostrabile, secondo la quale Parmenide, con «parte del suo uditorio», avrebbe soggiornato a Siracusa attorno al 470 a.C., entrando così in contatto con Eschilo (e anche con Pindaro) e venendo a conoscenza delle sue tragedie. Sebbene da notizie che riguardano la vita di Zenone risulta dimostrabile che Elea sia stata alleata militarmente con Siracusa in funzione antiatieniese negli anni venti del V sec. a.C. (Vecchio, 2017, p. 124; torneremo su questa notizia nel par. 6.1.4, per approfondirla), e dunque non si possa escludere che le due città fossero in contatto politicamente negli anni a cui fa riferimento lo studioso – cosa che avrebbe sicuramente favorito scambi commerciali e culturali – non credo sia necessario ammettere che le cose siano andate come egli ha supposto, soprattutto perché la cronologia platonica è tutt'altro che inattaccabile, come vedremo.

Non sono propenso a ritenere che nel poema le Eliadi rivestano il ruolo “accessorio” che Capizzi assegna loro¹⁶. Parmenide, infatti, da Foceo, avrebbe potuto conoscere il mito delle Eliadi e del fratello Fetonte da almeno tre ulteriori fonti, indipendenti dalla tragedia eschilea, secondo le quali esse rappresentavano un asterismo¹⁷: le dottrine astronomiche dei Pitagorici¹⁸, quelle esiodee¹⁹ e quelle legate alla cultura dell’ambra presso la foce del fiume Po²⁰.

Seppure per gli scopi di questo lavoro non è rilevante affermare che Eschilo si sia ispirato al poema parmenideo²¹, in considerazione della cronologia parmenidea tramandata da Apollodoro, che abbiamo assunto come presupposto per queste indagini, ritengo più probabile che il poema sia stato composto prima delle tragedie eschilee. Anche se non escludo l’alternativa che Parmenide ed Eschilo avessero attinto ad una comune fonte di cui non ci è rimasta traccia.

Queste comparazioni mi offrono la possibilità di proporre un confronto tra il senso che le parole degli dei avevano per quegli antichi e l’uso che Parmenide fa delle parole della sua θεά di rispetto alla sua dottrina. Nella poetica tragica quando una dea parla, «son *logos* s’impose» (Cordero, 1990, p. 208). Analizziamo, in particolare, un passo di Eschilo e uno di Euripide, nei quali questa dea è Athena, un aspetto che ci interessa particolarmente, visto che propongo che sia Athena la dea a cui si rivolge Parmenide.

Nelle *Eumenidi*, Athena conclude l’esposizione di un suo decreto (θεσμός; v. 681) con la formula «il *logos* è stato detto [εἴρηται λόγος]». Di questa perentorietà, che non lascia spazio a ulteriori commenti, credo si possa trovare un parallelo nelle parole con le quali la θεά parmenidea chiude il suo «discorso degno di fede» (πιστὸς λόγος; cfr. B8, 50). D’altra parte, apprendiamo dall’*Ifigenia in Tauride* di Euripide, che il *logos* di Athena è assolutamente πιστός; la dea invita Toante ad ascoltare il suo *logos* (v. 1436), con il quale lo esorta ad interrompere la sua caccia a Oreste, e Toante le risponde che è da stolti considerarlo «non degno di fede» (ἄπιστος; vv. 1475-1476), perciò le assicura che

¹⁶ «i Velini, almeno negli anni in cui era ancor viva nella loro memoria l’immagine eschilea delle Eliadi mutate in pioppi, e avendo nella loro città tanti pioppi ... avevano preso l’abitudine di designare col nome di “fanciulle Eliadi”, i pioppi che fiancheggiavano la ... principale arteria della città» (1982, p. 127).

¹⁷ Cfr. Montagnino, 2018, pp. 272-277.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 265.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 262, n. 49.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 272, n. 90.

²¹ Come per esempio sembra voler suggerire Ruggiu 2015, p. 604, a proposito del v. 210 del *Prometeo*, ove Eschilo chiama Gaia «unica forma dai molteplici nomi». Scrive lo studioso: «Non sappiamo se la versione eschilea sia una traduzione nel linguaggio della tragedia della visione parmenidea: certo è che esprime molto bene il senso della posizione parmenidea». Anche Coxon 2009, p. 281, concorda che «Aeschylus’ description of Ge-Themis as πολλῶν ὀνομάτων μορφή μία [‘one form with many names’] (P.V. 210) is thoroughly Parmenidean both in expression and thought».

farà come lei ha deciso e comandato (vv. 1480-1484). Non solo, Athena conclude la sua esortazione facendo intendere a Toante che quello che lei gli dice è «degno di fede» perché discendente dalla «necessità [χρεών]» che domina (κρατεῖ) sugli uomini e sugli déi.

Nella tragedia, dunque, necessità e persuasione sono interconnessi nel μῦθος/parola di Athena come nel poema parmenideo lo sono nel μῦθος/parola della θεά²². Inoltre, come nel poema la θεά impone a Parmenide il suo μῦθος con la perentorietà di un comando (cfr. B2,1 e B8,1), anche nella tragedia Athena conclude il suo appello a Toante con un'espressione che suona come il suggello di un decreto: «A te questo mio *mythos* [πρὸς μὲν σὲ ὄδ' ἡμῖν μῦθος]» (v. 1443).

Queste considerazioni, unite a quelle proposte da Deichgräber che abbiamo visto nel paragrafo precedente, credo confermino l'ipotesi che tutto ciò che nel poema la dea proferisce come sue parole, escludendo dunque i versi B8, 53-59 (dove il soggetto del discorso, come ha annotato Pulpito, cfr. *supra* par. 1.12, non è più la θεά) ma includendo i contenuti della cosiddetta seconda parte, vada considerato come verità (come pensano gli studiosi che tratteremo nel successivo par. 2.2) per lo meno perché Parmenide e i suoi contemporanei dovevano considerarli tali.

2.1.4 La necessità logico-fisica (G. CASERTANO)

Tra gli studiosi che non ritengono che Parmenide avrebbe tracciato un'opposizione tra ragione e sensi, o tra metafisica e fisica, Giovanni CASERTANO difende la tesi che Parmenide avrebbe invece rielaborato, facendola evolvere, una concezione condivisa dai φυσικοί suoi contemporanei, ovvero che la molteplicità fenomenica apparentemente irrelata che ricade sotto i nostri sensi e le nostre esperienze, sia parte costituente di una totalità unica, omogenea e continua²³. Nella prospettiva dello studioso, dunque, il poema

²² Nel poema il concetto di χρεών ritorna più volte nelle parole della θεά, articolato in forme differenti (χρηῖν, χρέος, χρεών, χρεόν, χρηῖ), «dans des passages essentiels du *Poème*» (Cordero, 2021, p. 4). La forza persuasoria della verità delle parole della dea risiede nel fatto che ella non può dire altro che come stanno le cose per necessità. Come abbiamo sottolineato in precedenza con Deichgräber, la parola della divinità non può essere ἀπατηλός in quanto non può essere «incompiuta».

²³ Secondo Casertano, gli «enti» (ἔόντα/ὄντα) per Parmenide indicano sia le «cose» sia i «concetti». In riferimento al fr. B4, lo studioso scrive: «il fatto importante è che sia gli oggetti immediati della nostra esperienza, sia gli oggetti del nostro discorso scientifico, siano degli ὄντα, cioè degli aspetti reali, aspetti che si pongono – anche se, ovviamente, in misura e con caratteristiche diverse – tutti sul piano della realtà e non appartengono invece gli uni al piano del μὴ ἔόν (opinione, falsità, non essere) e gli altri a quello dell'ἔόν (certezza, verità, essere). Sono proprio quegli stessi ὄντα che la δόξα non riesce a cogliere che nella loro distinzione ed opposizione, ad apparire viceversa saldamente, sicuramente uniti, dialetticamente uniti

spiegherebbe la relazione essenziale tra la natura intesa come tutto e la natura intesa come molteplicità dei fenomeni che costituiscono il tutto.

In questo quadro speculativo, Casertano critica l'insistenza sul carattere religioso attribuito al proemio da molti studiosi, sia da parte di chi vi vede una religiosità iniziatica o misterica (cfr. 1989, p. 53) sia da parte di chi vi riscontra una religiosità filosofica (cfr. *ivi*, p. 73). Lo studioso argomenta che «se nei testi parmenidei ... vogliamo trovare una *religiosità*, dobbiamo andare a cercarla e possiamo trovarla solo nell'ambito di uno sfondo culturale di una <religione> perfettamente naturale, nella quale il divino non *domina* l'avvenimento naturale, ma *si rivela nelle forme* del naturale stesso, come 'sua essenza e suo essere'. L'essere e l'operare degli dei si muovono unicamente sul piano della natura: il dio greco non ha, rispetto al mondo, la posizione di una potenza che lo muove dal di fuori. È in esso, semplicemente. Ed è proprio questa la caratteristica specifica dei pensatori presocratici rispetto a poeti, scrittori, <teologi> dello stesso ambiente culturale o del mondo mediterraneo in generale» (*ivi*, pp. 82-83).

È precisamente nel proemio, sottolinea Casertano, che la questione «della <divinità>, del suo significato e della sua funzione», emerge in tutta la sua importanza, perché «investe non solo B1, ma l'intera opera parmenidea, dal momento che le figure <divine> appaiono anche in altri frammenti, e in particolare nell'importantissimo B8» (*ivi*, p. 64). Lo studioso discerne quindi tra un uso tradizionale, «formale»²⁴, da parte di Parmenide dei termini Δίκη, Ἀνάγκη, Μοῖρα, Πειθῶ e Θέμις (questa è la costellazione di nomi che, secondo lo studioso, designa il divino nel poema) ed un uso «nuovo, fondamentale, essenziale», in riferimento a «determinazioni concettuali di significati schiettamente logici»²⁵. Due aspetti che però non sono separabili (*ivi*, p. 67).

Dunque il «divino», in particolare nella sue personificazioni Δίκη e Ἀνάγκη, sarebbe un «vero e proprio concetto astratto», «logico-fisico», del quale Parmenide si servirebbe per rappresentare una «necessità razionale» «strettamente connessa alla stessa *Aletheia*» (cfr. *ivi*, pp. 262-266): «Quella stessa necessità logico-fisica che fa sì che τὸ ἐόν sia proprio com'è e non altrimenti, quella stessa necessità cosmica che stabilisce i

se visti con l'occhio del νόσος» (1989, p. 33). Secondo lo studioso, inoltre, nel proporre una fisica in cui luce e notte entrano nella composizione di ogni cosa in un rapporto di equipollenza e non di esclusione, come era invece nelle cosmologie dualistiche del tempo, Parmenide si è posto, se non in consapevole polemica contro i Pitagorici e con la visione cosmologica veicolata dalla tradizione esiodea, su una «differente prospettiva ermeneutica» rispetto a questi (2005, p. 239).

²⁴ Ovvero «la valenza della presentazione e della caratterizzazione del suo sapere come di un <sapere divino>» (*ivi*, p. 64).

²⁵ Ovvero «l'aspetto <contenutistico> della questione, cioè la reale posizione che il <divino> acquista nel complesso e dei contenuti oggettivi della filosofia di Parmenide» (*ivi*, p. 64).

limiti di tutte le manifestazioni naturali, è anche la necessità che incatena il pensiero a seguire una certa via e non un'altra, a trarre certe conseguenze da un discorso e non altre: è una necessità, in altre parole, che costituisce la garanzia più valida della verità del processo del pensiero e nello stesso tempo del suo oggetto» (ivi, p. 267).

Se non ho alcuna difficoltà a condividere i termini in cui Casertano ha riflettuto sulla concezione del divino nel poema parmenideo, d'altra parte e per le stesse premesse, non credo, come egli propone (ma non è il solo: si veda per esempio Bernabé, 2022), che Parmenide avrebbe distinto la Δίκη di B1, 14 dalla δίκη di B1, 28 e ancora dalla Δίκη di B8, 14, la μοῖρα di B1, 26 dalla Μοῖρα di B8, 37, o la ἀνάγκη di B8, 16 dalla Ἀνάγκη di B8, 30 e quella di B10, 6 (minuscole e maiuscole dello studioso).

Nel contesto delineato da Casertano, è comunque la Dike di B1, 14 ad assumere un ruolo particolare. È lei la θεά, è lei «che possiede la chiave della verità e la offre al filosofo per poter distinguere il discorso vero, scientifico, basato sull'evidenza delle rigorose dimostrazioni logico-matematiche, dal discorso plausibile, fondato sulle esperienze comuni, sul <senso comune> degli uomini, dal discorso cioè <fisico> le cui verità (che riguardano il cielo, le stelle e il loro moto, la terra, la nascita dell'uomo: in una parola, la natura) non posseggono quel grado di rigorosa certezza che è proprio del primo» (ivi, p. 46).

Casertano ha anche avanzato l'interessante proposta che «some Parmenidean doctrines, which could seem paradoxical (i.e., against common opinions), are in fact very close to relativistic physics, developed last century». Lo studioso ha anche specificato, senza però approfondire ulteriormente questo tema, che vi possano essere alcune analogie tra il cosmo parmenideo e l'universo ipersferico elaborato da Einstein²⁶ (2011, pp. 50-51).

2.1.5 La divinità che controlla identità e coerenza dell'essere (A. MOURELATOS)

Un altro studioso che ha enfatizzato l'importanza del ruolo della «goddess who delivers the revelation» per la comprensione della dottrina dell'ἔόν, è Alexander MOURELATOS, che l'ha definita eloquentemente come «the divinity who controls the identity and

²⁶ Ipotesi che ho sviluppato indipendentemente anch'io (cfr. Montagnino 2023 *forthcoming*).

coherence of the Parmenidean what-is» (2008, p. 160²⁷) e, in quanto tale, l'ha associata al concetto di necessità che sarebbe insito nell'ontologia dell'έόν.

Secondo lo studioso, in quanto necessità, la θεά avrebbe «four faces or hypostases» che corrispondono alle quattro divinità Ἀνάγκη («Constraint»), Μοῖρα («Fate»), Δίκη («Justice») e Πειθώ («Persuasion»), le quali «risiedono» nell'έόν come «aspects of the modality of necessity that controls what-is»: Ananke come «must», Moira come «is condemned», Dike come «is right» e Peitho come «would» (ivi, p. 161).

Queste quattro ipostasi rifletterebbero dunque lo spettro completo dell'azione con cui la θεά mantiene l'essere «an ineluctable actuality but also that which shows good faith»²⁸ (*ibid.*). Esse sono tutte ugualmente importanti «and each serves as a commentary on, and as a corrective to, the other three». Solo insieme, dunque, esse possono rendere conto della necessità ontologica dell'essere, che è «the only reality for Parmenides' metaphysics» (*ibid.*).

Nonostante la θεά può essere considerata un elemento dell'ontologia parmenidea solo in quanto «polymorph deity» di cui sono «facce» queste quattro divinità, Mourelatos non rinuncia a proporre un'identificazione specifica di essa: ritiene infatti che la corrispondenza tra l'espressione ὁδὸς δαίμωνος di B1, 2-3 e Πειθοῦς κέλευθος di B2, 4 «suggest strongly that she [la θεά] is no other than Peitho herself».

In particolare, Peitho, che dal punto di vista ontologico rappresenterebbe la «necessity of autonomy» dell'essere (*ibid.*), diventa il tramite per cui l'essere si offrirebbe all'uomo come un appello persuasivo della verità²⁹: «indeed, the route itself [della verità] is the “course of Peitho” [il riferimento è a B2, 4]» (ivi, p. 260). La verità, dunque, dal punto di vista epistemologico sarebbe rappresentata da Peitho (ivi, p. 162). Una «persuasione» che si esercita solo in una direzione, e non potrebbe essere altrimenti³⁰, dalla θεά a noi, ma che al contempo non ci obbliga in nessun modo a crederci.

Peitho rappresenterebbe dunque il tramite di un «agreement and a covenant» tra l'essere che dà la possibilità all'uomo di comprendere la sua verità e quest'ultimo. Un

²⁷ Per comprendere l'importanza che Mourelatos assegna alla dea con questa affermazione possiamo tenere presente che quando egli parla di «identity» di una cosa non intende «a definition» oppure «an assignment to a kind» ma «a complete exposure of, and insight into» quella data cosa, «to such an extent and in such a manner that no further questions with respect to that thing need or may arise» (ivi, p. 57).

²⁸ «We have in this a complete spectrum from brute force to gentle agreement, from heteronomy to autonomy» (*ibid.*).

²⁹ «the persuasive lure and appeal of truth».

³⁰ Anche se il concetto di πίστις e δόξα possono in qualche modo considerarsi complementari (cfr. ivi, pp. 201-203), a proposito della Peitho legata all'essere, Mourelatos specifica che «in the πίστις that obtains between us and the real the initiative is entirely on the side of reality» (*ibid.*).

accordo che però, come detto, «is not an agreement between equals» (ivi, pp. 161-162). Ecco in che senso Peitho rappresenta anche, sul piano ontologico, l'autonomia dell'essere. Ciò emerge chiaramente, secondo lo studioso, nel momento in cui la θεά ci dimostrerebbe che non si può avere alcuna fede nelle δόξαι βροτῶν, ovvero a partire da B8, 52.

Dopo aver analizzato «the common logical ground» condiviso dai concetti πίστις e δόξα e il contrasto che emerge tra la verità e le δόξαι, lo studioso conclude che «mortals are pictured as accrediting, sanctioning, or taking seriously certain things; but by the standard of “persuasive truth,” or “faithful truth,” the things accredited by mortals have “no true faith in them.”» (ivi, p. 204).

Dunque, la seconda parte del poema, per Mourelatos, non sarebbe in alcun modo connessa con l'ontologia parmenidea in quanto essa si basa su «a dualism of reified contraries» (ivi, p. 221) e non sull'unità necessaria dell'essere. Il fatto che Parmenide si sia soffermato su di essa in misura più estesa che sulla prima parte del poema, «does not contradict the usual reading of the “Doxa” as dialectical – in the sense of refutation», conclude lo studioso.

Anzi, sarebbe servito a Parmenide per dimostrare che nonostante le similarità terminologiche che possiamo riscontrare tra le due parti del poema – che lo studioso significativamente chiama «similarities-with-a-difference» (ivi, p. 246) e le analizza molto attentamente in una sezione della sua monografia (ivi, pp. 222-264) che costituisce una miniera preziosa per ogni studioso del poema – il contrasto tra «the “temper of εὐπειθής truth” and “mortal opinions in which there is no true fidelity”» non ne esce affatto mitigato (ivi, p. 260).

In conclusione mi soffermo su un altro spunto di riflessione offerto da Mourelatos allo studio della mitopoietica parmenidea³¹. Lo studioso considera il proemio del poema «intrinsically vague» (ivi, p. 14) perché, stando ad alcuni dei simboli mitologici ivi presenti, lo si potrebbe considerare «a journey to heaven» (*ibid.*) ma, dando maggiore rilievo ad altri simboli ivi presenti, «the locus of the revelation could be the Underworld» (ivi, p. 15). Da ciò ne deduce che la topografia del viaggio narrato nel proemio sia stata «sfocata» («blurred») di proposito da Parmenide, che in altri luoghi del poema dimostra di saper scrivere «with shatterind clarity and precision when he wanted» (ivi, pp. 15-16).

³¹ Come per gli altri studiosi che stiamo trattando, qui posso soffermarmi solo su alcuni degli aspetti delle loro analisi ma con ciò non intendo assolutamente minimizzare l'enorme contributo complessivo che alcuni di loro, come Mourelatos, hanno dato alla comprensione del pensiero parmenideo e più in generale del pensiero antico.

Nonostante egli si soffermi sul fatto che «the paucity of evidence for the identification of persons and places in Parmenides with counterparts in the mythological tradition of the epic» non ci consente di trarre una ricostruzione coerente del viaggio del proemio, lo studioso suggerisce che Parmenide potrebbe aver usato per comporlo quello che Kirk, a proposito dei poemi omerici, ha chiamato «“abbreviated-reference” style»³² e che forse «if we had more of the early epic, we would be able to decipher the references» (ivi, p. 16).

Come infatti sottolinea in un altro luogo della sua monografia, «we must assume, in addition to Homer and Hesiod (as well as the lyric poets) a large body of cult and prophetic poetry from the seventh and sixth centuries, which has not been preserved. If we had this literature, it would perhaps be more important toward interpretation of Parmenides than Homer and Hesiod» (ivi, p. 45). Condivido pienamente questo assunto che mi ha ispirato, come vedremo nel sesto capitolo, a ricercare questa letteratura culturale in Egitto, terra dove i progenitori di Parmenide hanno certamente conosciuto il culto di Athena-Neith, la cui teologia potrebbe rivelarsi la chiave crittografica per comprendere meglio la teologia della θεά di Parmenide e di conseguenza la sua dottrina.

2.2 Verità

2.2.1 Come può la verità proporre un'ipotesi? (K. REINHARDT)

Nel 1916 vedeva la pubblicazione il libro *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, un testo che Gadamer ha definito in più di un'occasione «rivoluzionario» (1936, p. 30) perché, sebbene le tesi ivi proposte possano essere specificamente controverse, ha avviato la discussione sull'esistenza di «una connessione essenziale [wesentlicher Zusammenhang]» tra le due parti in cui, l'abbiamo già evidenziato, il poema di Parmenide viene convenzionalmente suddiviso dopo il proemio (ivi, p. 32)³³, ἡ ἀλήθεια e le δόξαι βροτῶν. Karl REINHARDT, infatti, è il primo studioso che mette in dubbio il teorema interpretativo di Zeller e lo fa, questa è la circostanza che

³² Nella definizione che ne dà Kirk essi sono «summaries of epic incidents lying outside the plot» (1962, p. 164).

³³ Cfr. anche: Gadamer, 1952, 1975 e 1988. Un merito riconosciuto a Reinhardt anche da altri studiosi, tra i quali Heidegger (1977, p. 223 n. 1) e Bollack (2006, p. 31).

interessa al nostro discorso, proprio a partire dall'approfondimento del ruolo della θεά nel poema.

Per prima cosa, avverte metodologicamente Reinhardt, bisogna prendere coscienza che è la nostra ignoranza dell'architettura poetica del poema parmenideo che ci impedisce di comprendere la forma e l'articolazione del κόσμος ἐπέων (cfr. B8, 52) con cui Parmenide avrebbe descritto il mondo e dunque in che modo la seconda parte del poema possa essere connessa con le altre. Alla stessa maniera che occorre uno sguardo competente per percepire la simmetria e il ritmo della composizione architettonica dei fregi più arcaici dei templi, così, suggerisce lo studioso, anche per comprendere la poetica di Parmenide c'è bisogno di conoscere le regole "architettoniche" che la governano³⁴. Ecco perché, conclude Reinhardt, laddove nel poema di Parmenide noi non vediamo nulla non significa che non ci sia nulla da vedere. Significa solamente, rimanendo nella metafora architettonica proposta, che non abbiamo ancora compreso le leggi della composizione seguite da Parmenide³⁵.

Lo studioso si rifiuta di considerare la dottrina dell'essere come frutto di speculazioni monoteistiche o panteistiche e, più in generale, di qualsivoglia mescolanza teologica (1916, p. 250), ma allo stesso tempo deve ammettere che Parmenide non avesse altri mezzi linguistici d'espressione per dedurre, connettere e ricondurre il molteplice all'unità e viceversa, che i linguaggi della mitologia o della fisica ionica: così, nel suo poema, gli opposti si condensano e si diluiscono come materia o vengono generati gli uni dagli altri come gli déi³⁶ (ivi, p. 24).

Reinhardt, dunque, si rende conto che Parmenide si serve della logica genealogica del mito (che abbiamo già incontrato con Couloubaritsis *supra* par. 1.7) ma non prova neanche a indagare se sia questa logica a produrre le leggi della 'composizione architettonica' della sua poetica. Nelle leggende culturali, infatti, le connessioni genealogiche riflettevano legami di interazione e relazioni di congruenza tra i ruoli delle

³⁴ «Symmetrie und Rhythmus einer archaischen Frieskomposition verlangt, um empfunden zu werden, auch erst eine Fähigkeit und Lust am konzentrierenden Zusammenfassen, wie sie von uns durch Übung erst gelernt sein will» (1916, p. 52). Una prospettiva ermeneutica che, come vedremo nel par. 4.3.5, anche Marsoner propone, rilevando un'analogia morfologica fra la struttura del frontone del Partenone e quella del poema parmenideo.

³⁵ «Und dass im Zeitalter der Giebelfelder und des strengen Stils auch ein κόσμος ἐπέων nicht ohne feste Gestalt und Gliederung sein durfte, ist für mich so selbstverständlich, dass es sich für mich nur um die Frage handelt, wie diese noch unbekanntten Gesetze archaischer Komposition zu finden sind» (*ibid.*).

³⁶ «Wo man aber ableitete, verknüpfte, Vielheiten auf Einheiten zurückführte und umgekehrt, da geschah es entweder in Form von Mythologie oder Physik. Beider Formen hat Parmenides sich bedient, aus Not; weil er kein anderes Ausdrucksmittel hatte, ließ er die Gegensätze sich verdichten und verdünnen wie die Stoffe oder von einander abstammen wie die Götter. Ja, es ist als hätten die Begriffe selber sich erkannt und sich irrümlicher Weise für Substanzen oder Mythologie gehalten» (ivi, p. 24).

divinità, dunque definivano modalità logiche decifrabili solo all'interno dell'universo simbolico in cui esse erano concepite.

Questo credo sia un limite della prospettiva impostata dallo studioso, il quale, seppur tiene correttamente in considerazione che per quegli antichi i concetti non erano stati ancora isolati dalle cose³⁷, non tiene nel dovuto conto anche il fatto che le cose, a loro volta, non erano state ancora isolate dal divino.

Reinhardt insiste che l'ἔόν di Parmenide è ancora lontano dall'essere un concetto astratto³⁸. Ha ragione solo se per concetto intendiamo un'astrazione concepita attraverso le categorie codificate da Aristotele. Perché in realtà non è che a Parmenide mancassero i concetti, semmai, come lo stesso studioso ha sottolineato, gli unici linguaggi astratti a sua disposizione erano quelli della mitologia e della fisica ionica.

Questo era il suo (ma non solamente il suo) modo di concettualizzare, la sua tecnica di composizione logica, e non è detto che fosse meno efficace delle logiche che verranno elaborate successivamente dai sofisti, da Platone e da Aristotele. Peraltro, come abbiamo visto con Bernabé, Parmenide con l'ἔόν avrebbe probabilmente creato un iperonimo. Se non è astrazione questa?

Nonostante il suo scetticismo sul fatto che dal poema emerga anche una teologia dell'ἔόν, come abbiamo anticipato, Reinhardt vede proprio nella θεά introdotta fin dal proemio la "garante" dell'interconnessione tra i contenuti delle parti in cui il poema è stato convenzionalmente diviso. Parmenide, sottolinea lo studioso (ivi, p. 25), non parla affatto ipoteticamente a proposito del διάκοσμος: ciò che annuncia è la piena verità («die volle Wahrheit») dalla bocca della sua dea, dalla quale non può fuoriuscire alcun errore («über deren Lippen kein Falsch kommt»).

Se ci liberiamo dalla concezione imperante che la δόξα sia in contrapposizione con ἀλήθεια, concludeva Reinhardt, allora non abbiamo più bisogno di tradurre εἰκότα, in B8, 60, con «apparente» («scheinbar») e possiamo intendere l'intero verso nel senso che la dea rivelerà a Parmenide, in modo del tutto compiuto e coerente («in aller Ausführlichkeit und Folgerichtigkeit»), anche il διάκοσμος dei mortali, per non tralasciare nulla della verità dell'essere (cf. ivi, p. 26).

³⁷ «Ware das begriffliche Denken damals schon erfunden gewesen, er hätte vielleicht leichtere Arbeit gehabt; aber die Begriffe waren von den Dingen noch ungesondert. Und welche Mühe hat es gekostet, sie aus ihnen herauszuziehen!» (*ibid.*)

³⁸ «Kaum dass das abstrakte Denken sich an einem einzigen Worte, dem ὄν, ein wenig versucht hatte. Und doch, wie weit ist das Parmenideische ὄν noch von einem Begriffe entfernt!» (*ibid.*).

In questa prospettiva la *doxa* parmenidea, secondo Reinhardt, si presenterebbe come una fenomenologia: Luce e Notte sarebbero principi fenomenologici delle sostanze fisiche³⁹. In effetti, Parmenide due sostanze fisiche le ha individuate e le ha chiamate ἀραιός e πυκνός (B8, 53-59)⁴⁰, che però più che due sostanze separate dovremmo in realtà considerare come due possibilità/potenzialità (δυνάμεις) dell'ἔόν (come indica B9). Oggi diremmo due stati fisici della materia, come suggerisce il loro significato («rado» e «denso»).

Se da una parte Reinhardt identifica indirettamente la θεά con l'essere, in quanto essa stessa è la verità, dall'altra non si domanda nemmeno se essa avesse un'identità culturale perché, come Diels ma per ragioni diverse, ritiene che solo in seguito il concetto di dio sarà equiparato a quello di essere (ivi, p. 250).

È comunque la prima volta, per quanto ne sappiamo, che la θεά di B1, 22 viene chiamata in causa da uno studioso per dimostrare che tutto il contenuto del poema, in un modo o in un altro (non è necessario qui entrare nel merito della proposta interpretativa di Reinhardt), parla dell'ἔόν proprio perché la parola (μῦθος) della dea è una sola e non può che essere solo veritativa. Dunque, anche a proposito della seconda parte del poema, Reinhardt si chiede: «come può la verità proporre un'ipotesi?»⁴¹ Una delle domande che hanno ispirato questa indagine.

2.2.2 La concordanza tra verità cosmo-ontologica, epistemologica e teologica (K. RIEZLER)

Come ha sottolineato Gadamer 1975, p. 62, Kurt RIEZLER ha «condotto innanzi con energia l'unificazione di verità e apparenza nel poema» parmenideo radicalizzando ontologicamente l'interconnessione proposta da Reinhardt tra le parti del poema: il mondo dell'ἀλήθεια e il mondo della δόξα non sono due mondi diversi ma solo due modi diversi di descrivere la stessa unica realtà, la cui verità noi possiamo conoscere perché siamo parte di essa. In questa prospettiva, la prima parte del poema costituirebbe l'introduzione alla seconda e, come introduzione, un modo di leggere quest'ultima.

³⁹ «Die Prinzipien sind rein phänomenologisch - man bedenke, was es heißen musste, in einer Gesellschaft radikaler Physiker wie Anaximenes und Anaximander Licht und Finsternis, das Alleräußerlichste, Oberflächenhafteste, Unmateriellste an den Dingen für deren Wesen und Grundstoff zu erklären - die Prinzipien, um es zu wiederholen, sind rein phänomenologisch, aber es wird mit diesen Prinzipien umgegangen, als seien es physikalische Substanzen» (ivi, p. 19).

⁴⁰ Vedi *supra* par. 1.10, n. 97 e testo a cui fa riferimento.

⁴¹ «Wie kann die Wahrheit eine Hypothese vortragen?» (ivi, p. 25).

Secondo Riezler, Parmenide è stato il primo a porre il problema della φύσις quale problema dell'essere (1933, p. 78). Τὸ ἐόν è «l'essere del nascere e dello svanire stessi», perciò «il nascere è un emergere dall'oscurità della latenza [Verborgenheit], lo svanire uno scomparire, un celarsi [Sich Verbergen]» nell'essere (ivi, p. 69), non un uscire dall'essere. Per questo Parmenide avrebbe detto che il nascere e lo svanire sono annullati (ivi, p. 58).

L'essere parmenideo, dunque, non sarebbe «la totalità [*das All*] delle cose che sono» in essere ma un tutto in cui ogni cosa è compresente anche quando è assente dall'esistenza (ivi, p. 47). L'«Uno di Parmenide», scrive lo studioso, «non è un aldilà di un Dio rispetto all'aldiquà della creatura. Esso è sostegno e fondamento dell'esser-al-di-qua di ogni aldiquà» (ivi, p. 55). Come dire che l'essere è il principio costitutivo di ogni cosa.

Nella prospettiva dell'essere «noi siamo essenti», e «vediamo l'essere essendolo». L'ἀλήθεια per Parmenide consiste dunque nel riconoscimento (*Erkennen*) dell'ente in quanto enti (ivi, p. 65). Interpretazione che condivido e che credo Aristotele avesse già indicata, criticandola (*Ph.*, 186a 26-32⁴²). Noi possiamo comprendere l'essere in quanto essenti e attraverso gli essenti, ecco perché la seconda parte del poema, dopo che abbiamo imparato come leggerla dalla prima, diventa il punto di partenza per comprendere la verità dell'essere. Riezler però non porta fino in fondo le conseguenze di queste sue stesse premesse.

Un altro aspetto che ritengo interessante dell'esegesi di Riezler è la sua convinzione che la concordanza tra piani cosmo-ontologico ed epistemologico debba risuonare anche sul piano teologico, che è uno dei presupposti che pongo in questa indagine. Lo studioso rintraccia questa corrispondenza nel rapporto tra la θεά di B1 e la δαίμων di B12: la verità dell'essere, infatti, sarebbe visibile all'«uomo che sa» già nel mondo della δόξα, dove è mitopoieticamente rappresentata dalla dea che governa unendo quelli che gli uomini «che non sanno» considerano opposti separati tra loro.

Ritengo l'interpretazione di Riezler importante per la mia indagine non solamente perché si propone di dimostrare la coerenza del codice mitopoietico impiegato da Parmenide con il contenuto dottrinale veicolato nel poema – e di mostrare anche come tale codice avesse un ruolo fondamentale nel connettere tra loro organicamente le parti del poema – ma anche perché in tale quadro propone che la prima parte del poema

⁴² Discuto, seppur brevemente, il passo aristotelico *infra* par. 6.2.5.1 n. 251.

costituisca la “teoria generale” su cui si fonderebbe la cosmologia sviluppata nella seconda parte e dunque che le varie teorie ivi contenute siano applicazioni “ristrette” a contesti specifici per spiegare l'attualità dell'essere dell'esistenza che Parmenide, concordo con Cordero 2014, pp. 60-68, ha chiamato ἐόν.

2.2.3 *Ἀλήθεια (M. HEIDEGGER)*

«Chi sappia riconoscere la portata del dire pensante» che emerge dai pochi versi che ci rimangono del poema di Parmenide, scriveva nel 1935 HEIDEGGER nella sua *Einführung in die Metaphysik*, «dovrebbe, oggi come oggi, dimettere ogni velleità di scrivere libri» (1983, p. 104⁴³).

Qualche anno dopo, il filosofo cominciava le sue lezioni su Parmenide⁴⁴ traducendo i versi finali del proemio del suo poema (B1, 28-32) e qui, a mia volta, per parlare della sua esegesi, prendo le mosse dalla sua traduzione:

«Ma è necessario che tu apprenda tutto, tanto il cuore non occultante della svelatezza che tutto circonda,

(30) quanto ciò che risplendendo appare ai mortali, e in cui non risiede alcun affidamento per ciò che è svelato. Ma dovrai nondimeno imparare a conoscere anche questo; come ciò che risplende

(32) (di necessità) sia tenuto a essere conforme all'apparenza, pervadendo ogni cosa e (dunque), in questo modo, compiendo ogni cosa» (2005, p. 36)⁴⁵.

Tutto ciò che segue questi versi, scrive Heidegger, è la parola della dea che accoglie Parmenide: il «detto» (*Der Spruch*) di Parmenide – ovvero l'insieme del suo dire, non solo singole frasi e sentenze (ivi, p. 4) – porta al linguaggio la parola della dea⁴⁶, che non

⁴³ «Was wir vom Lehrgedicht des Parmenides noch besitzen, geht in ein dünnes Heft zusammen, das freilich ganze Bibliotheken philosophischer Literatur in der vermeintlichen Notwendigkeit ihrer Existenz widerlegt. Wer die Maßstäbe solchen denkenden Sagens kennt, muss als Heutiger alle Lust verlieren, Bücher zu schreiben». Per la traduzione dal tedesco mi sono avvalso dell'edizione italiana dell'opera, curata da G. Masi (Heidegger, 1990)

⁴⁴ Si tratta di un corso tenuto all'Università di Friburgo nel semestre invernale 1942/43, il cui testo è stato pubblicato in Heidegger, 1992, per la cui traduzione mi sono avvalso dell'edizione italiana dell'opera, curata da F. Volpi (Heidegger, 2005).

⁴⁵ «... Not aber ist, daß du alles erfahst, sowohl der Unverborgenheit, der wohlumringenden, unverstellendes Herz,

30 als auch das den Sterblichen scheinende Erscheinen, dem nicht einwohnt Verlaß auf das Unverborgene. Doch gleichwohl auch dieses wirst du erfahren lernen, wie das Scheinende

32 (in der Not) gebraucht bleibt, scheinmäßig zu sein, indem es durch alles hindurchscheint und (also) auf solche Weise alles vollendet» (Heidegger, 1992, p. 6).

⁴⁶ «... der Spruch des Denkers spricht, indem er das Wort dieser Gottin zur Sprache bringt» (ivi, p. 6).

è una divinità quale la conosciamo dal mondo greco (2005, pp. 37-38)⁴⁷ e nemmeno una persona divina. Sarebbe invece una divinità astratta: come aveva proposto Reinhardt, sebbene da rispetti diversi, Heidegger ritiene che essa sia la verità dell'essere.

Non, però, la dea della verità dell'essere, che significherebbe che ci fosse la dea da un lato e la verità posta sotto la sua tutela divina dall'altro. È la verità stessa dell'essere a essere intesa come dea, come Ἀλήθεια (ivi, pp. 6-7). Questa verità, secondo il filosofo, come la verità per i Greci in generale, era anche per Parmenide qualcosa di negativo («*etwas Negatives*»; ivi, p. 23), ovvero l'uscire da un precedente occultamento («*Unverborgenheit*», «svelatezza»⁴⁸).

Anche per Heidegger non vi sarebbero saperi tra loro incommensurabili all'interno del poema parmenideo: la verità dell'essere, in quanto «svelatezza», si «schiude» negli enti alla conoscenza dell'uomo come φύσις, la quale a propria volta è lo schiudersi-da-sé (*aus-sich-her-aufgehen*) della ἀλήθεια (cfr. 1992, pp. 206-207).

Questo schiudersi si mostrava ai Greci solo attraverso il divino, secondo Heidegger, e dunque attraverso il mito: gli dei greci, «splendendo» negli enti, rivelano all'uomo l'in-solito nel solito⁴⁹, la 'natura' (nel senso che i Greci intendevano con la φύσις⁵⁰) delle cose e di conseguenza rivelano l'essere. In altre parole, il filosofo ritiene che per Parmenide (e prima ancora per i Greci) il divino sia l'essere stesso che guarda entro l'ente (ivi, p. 164) e insieme, viceversa, sia l'essere che risplende negli enti (ivi, pp. 157 sgg.).

Ma tale svelamento può avvenire solo attraverso l'uomo. A lui solamente è concessa la possibilità di visione dell'essere dall'essenza stessa dell'ἀλήθεια (ivi, pp. 215-216). Una relazione che Heidegger, come sappiamo anche da *Essere e tempo*, considera privilegiata: i Greci concepivano l'ἀλήθεια come «svelatezza» non perché concepivano il

⁴⁷ L'incontro con la divinità evocata nel poema parmenideo fin da B1, 22, sottolinea Heidegger, non avrebbe nulla a che fare con «<un'esperienza mitica> di questa dea».

⁴⁸ Consapevole che questo sia uno dei concetti più complessi della filosofia di Heidegger, sul quale per ovvi motivi non posso qui dilungarmi, mi limito a tradurlo con questo termine seguendo l'edizione italiana del testo (Heidegger, 2005). Annoto che sia Barnes (1990, p. 186) sia Cordero (2020, pp. 13-15) hanno criticato questa interpretazione di Heidegger argomentando che non vi è alcun testo antico in cui la parola ἀλήθεια sottintenda il significato di «non-nascosto» o «svelatezza» o comunque enfatizzi la presenza dell'alfa privativo da cui Heidegger elabora la sua personale traduzione.

⁴⁹ Perciò Heidegger ritiene che dovremmo chiamare le divinità greche, piuttosto che con θεοί e δαίμονες, con i termini θεάοντες e δαίοντες, perché indicano, mostrando l'in-solito nel solito («die in das Geheure sich darweisenden Un-geheuren»; ivi, p. 161).

⁵⁰ «Das so verstandene Un-geheure ist im Verhältnis zum Geheuren nicht die Ausnahme, sondern das ‚Natürlichste‘ im Sinne der griechisch gedachten ‚Natur‘, d. h. der φύσις» (ivi, pp. 150-151). Heidegger vede emergere con chiarezza dal poema parmenideo un legame essenziale tra φύσις e θεῖος, un legame che era comune a gran parte delle più antiche cosmologie e teologie greche, ma non solo, come ha sottolineato anche Mondolfo (1966) nella sua nota sull'origine religiosa del concetto di φύσις.

mondo principalmente a partire dalla visione, ma perché compresero che era la luce stessa dell' ἀλήθεια a determinare la loro relazione con l'essere⁵¹.

Ecco allora, secondo il filosofo, quello che significano le parole che la dea rivolge a Parmenide quando lo riceve: apprenderai l'essenza della ἀλήθεια, l'essere, perché esso appare ai mortali risplendendo in ciò che appare ad essi – la φύσις, lo schiudersi-da-sé (*aus-sich-her-aufgehen*) della ἀλήθεια – anche se nei mortali «non risiede alcun affidamento» perché essi hanno «dimenticato» «ciò che è svelato», hanno dimenticato l'essere.

Gli uomini però non dimenticano deliberatamente l'essere: l'essenza della «dimenticanza» si cela nell'essenza dell'ἀλήθεια (ivi, p. 42). Paragonando l'universo al globo terrestre, Heidegger spiega che è come se esso fosse completamente avvolto da una nube in sé invisibile, la «dimenticanza dell'essere» (*Seinsvergessenheit*), una nube che nessun aeroplano potrebbe mai superare per quanto in alto possa volare (ivi, p. 41). Una nube alla formazione della quale concorrono lo ψεύδος, che non sarebbe il falso *tout court* ma una modalità del velamento della realtà (ivi, p. 33), e l'ἀπάτη (cfr. B8, 52), un'altra modalità del velamento, ma più subdola dello ψεύδος, perché scambia il suo mostrato con il propriamente da mostrare della verità (ivi, pp. 87-88).

Accanto a queste, esistono anche modalità di velamento che non soltanto conservano e custodiscono il velato ma ne offrono anche degli scorci essenziali che consentono a noi di vedere «ciò che è svelato». Una di queste modalità, l'abbiamo anticipato, è il mito. Heidegger non ha dubbi: il μῦθος non comunica metafore da cui il pensiero filosofico deve emanciparsi, ma è il dire essenziale iniziale delle cose. Il filosofo ritiene in conseguenza che il linguaggio del mito possa avvicinare alla comprensione della dottrina parmenidea più di ogni altro linguaggio contenuto nel poema. Notte e Luce, nel custodire miticamente l'esperienza essenziale dell'alternarsi di notte e giorno, sono l'espressione dell'essenza del velamento e dello svelamento dell'essere (cfr. ivi, pp. 90-92).

Per Heidegger, inoltre, l'ἔόν è sorgente delle cose, non solamente essenza, anzi le cose sono in quanto la loro sorgente è essenzialmente presente in esse. Una sorgente «inappariscante»⁵², perché si vela, che è visibile a chi pensa in direzione dell'inizio. Ed è questo pensare in direzione dell'inizio che viene rappresentato dal viaggio narrato nel

⁵¹ «Das Wesen der Wahrheit ist ἀλήθεια, nicht weil die Griechen 'Augenmenschen' waren, sondern die Griechen konnten nur deshalb 'Augenmenschen' sein, weil die ἀλήθεια den Bezug ihres Menschentums zum Sein bestimmt» (ivi, p. 218).

⁵² Ivi, p. 193.

proemio, che consiste nel rammemorare Ἀλήθεια, la dea che, in quanto «schiusura» della φύσις, è l'inizio stesso, e come tale è essenzialmente presente in tutto ciò che essenzialmente è (ivi, p. 242). Ἀλήθεια che il μῦθος riesce a svelare in quanto, l'abbiamo visto, ne custodisce in sé l'essenza iniziale.

Non stupisce, perciò, il fatto che nelle sue lezioni su Parmenide, Heidegger non usi in alcun luogo i termini δόξα o δόξαι βροτῶν in riferimento alla conoscenza che gli uomini possono avere delle cose. Non lo fa, credo di poter affermare, proprio perché ritiene le parti del poema indissolubilmente e reciprocamente interconnesse tra loro grazie al codice mitopoietico che fa «risplendere» l'essere dal primo all'ultimo verso del poema, attraverso la luce che egli ritiene di cogliere nel *Wort der Göttin*.

Certamente l'interpretazione filosofica di Heidegger non può rispettare gli standard ermeneutici che le tecniche di analisi e studio dei testi hanno imposto negli ultimi decenni. Peraltro, parlare dell'esegesi di Heidegger (come di quella di Gadamer, Reinhardt e Riezler, per limitarmi alle analisi proposte fin qui) nel contesto degli studi di storia della filosofia antica è diventato quasi un tabù. Come minimo è considerato “poco” scientifico. Da parte mia continuo a ritenere che l'approccio filosofico alla lettura del testo del poema possa portare ancora ulteriore luce sulla sua interpretazione e sulla comprensione del pensiero di Parmenide.

Se guardiamo all'esegesi della dottrina parmenidea proposta da Heidegger dalla prospettiva che ho impostato per la mia ricerca, il ruolo e la funzione della θεά nel poema in rapporto alla sua identificazione culturale, dunque limitatamente all'analisi del poema che il filosofo presenta nelle sue lezioni⁵³, in cui il filosofo pone al centro della sua riflessione il ruolo della divinità, emerge che in qualche maniera essa prosegue le ipotesi elaborate da Reinhardt e Riezler (fornendo loro una svolta significativa, dobbiamo ammettere). Seppur nei limiti di una prospettiva che rimane idealistica, mi sembra che il suo assumere che la dea “personifichi” l'«essere» come sorgente ed essenza delle cose che sono, dunque come essere degli essenti, e che per ciò stesso in lei convergono tutti i piani della realtà, dall'ontologico all'epistemologico, Heidegger abbia colto da rispetti diversi un presupposto per la comprensione del pensiero di Parmenide che è stato individuato anche da altri studiosi, come abbiamo visto e vedremo, presupposto che condivido.

⁵³ Mettendo dunque tra parentesi *Essere e tempo*, un testo che ha posto un ulteriore sigillo all'immagine tradizionale di Parmenide come il padre della metafisica e dunque della filosofia idealistica.

2.3 Totalità

2.3.1 *Il tutto dell'ἔόν (M. UNTERSTEINER)*

Mario UNTERSTEINER non si è limitato a individuare un legame dottrinale tra la θεά e l'ἔόν. Lo studioso ha cercato di provare come la struttura delle relazioni che intercorrono tra la θεά e le altre divinità evocate nel poema da Parmenide sia congrua con la struttura dei legami cosmo-ontologici tra l'ἔόν e gli ἔοντα. Secondo Untersteiner, per elaborare il suo *pantheon*, Parmenide avrebbe ripreso uno schema teologico anteriore a quello olimpico, uno schema afferente ad una divinità polimorfa preellenica, e lo avrebbe sottoposto «a un fecondo processo di rifrazione logica» (1958, p. LXVIII).

In questa direzione, lo studioso ritiene che le personificazioni delle divinità presenti nel poema rappresentino i diversi modi in cui l'uomo può conoscere immediatamente il divino, quasi esperirlo nel suo conoscere il mondo. Le esperienze del divino evocate nel poema convergono tutte nella divinità introdotta in B1, 22, la quale, piuttosto che rappresentare una divinità riconoscibile in qualche culto, rappresenterebbe «un'astrazione razionalistica» del divino elaborata da Parmenide attraverso l'ἔόν⁵⁴. Come Bowra (cfr. *infra*, par. 3.2.1), Untersteiner pensa che Parmenide abbia lasciato anonima la sua divinità per significare che la dottrina dell'essere sia una sua scoperta originale⁵⁵: se l'avesse identificata con una divinità riconoscibile in un qualunque *pantheon*, questa avrebbe potuto fare partecipi altri uomini della via dell'ἔόν, mentre l'esperienza di tale verità era solo sua, o comunque egli l'avrebbe sentita come profondamente propria (ivi, p. LXII).

Quello che ci interessa sottolineare, però, è il fatto che Untersteiner, come Couloubaritsis, desume che Parmenide, per spiegare la connessione logica tra la θεά e le personificazioni divine disseminate lungo tutto il poema, avrebbe impiegato la metafora della riproduzione biologica, che è propria del linguaggio mitico: «accanto al polimorfismo per gemmazione (in seguito al quale la dea diventa Δίκη, Ἀνάγκη, ecc.) e per sviluppo genealogico (di modo che la dea genera coppie di opposte potenze astratte), Parmenide dà vita a concetti rigorosamente astratti, rappresentanti in modo specifico la

⁵⁴ Untersteiner riprende la teoria generale di Usener relativa alla formazione dell'idea di dio attraverso le tappe del “dio momentaneo” (Augenblicksgott), che in Parmenide corrisponderebbe all'idea di δαίμων (ivi, p. LXII), legato all'esperienza del fenomeno singolo, e del “dio di categoria” (Sondergott), frutto della prima capacità d'astrazione, che in Parmenide corrisponderebbe all'idea di divino rappresentato dalle Eliadi, Dike, Themis, Aletheia, Ananke e la stessa θεά (ivi, p. LXVII), fino al dio personale.

⁵⁵ cfr. ivi, pp. LXII-LXVII

forza logica operante come se fosse persona: di fronte alla dea che opera rivelando, i concetti astratti operano dimostrando» (ivi, pp. LXIX-LXX).

Questa è una considerazione particolarmente stimolante, in quanto è vero che, quando il *mythos* non era ancora considerato “altro” dal *logos*, se così possiamo sintetizzare, gli antichi (lo vedremo meglio a proposito dell’esegesi di Gemelli Marciano; cfr. *infra* par. 4.2.5) non raffiguravano i concetti attraverso le figure mitologiche ma, esattamente al contrario, concettualizzavano mitopoieticamente⁵⁶.

Secondo lo studioso, la frase ciceroniana (v. A 37) secondo la quale Parmenide ha posto tutte le figure divine – di cui fa l’esempio della «discordia», della «guerra», della «cupidità» e le altre simili – in rapporto a un’unica divinità («ad deum revocat»), «significa appunto che la dea le ha generate» (ivi, p. LXIX). La metafora della riproduzione biologica, in riferimento alla generazione da parte della dea di ogni cosa, sul piano logico-razionale sarebbe trasposta nel verbo μητίομαι (di cui abbiamo traccia nel frammento B13; ivi, p. LXX). L’aspetto più rilevante per il discorso che sto svolgendo è quanto Untersteiner fa emergere con le sue analisi, ovvero che comunque operi, a livello cosmologico, ontologico e logico, la θεά opera generando da sé e non creando da qualcos’altro. Ed è una dea il cui culto veicola questa teologia che dovremmo ricercare (e che ritengo di aver individuato nella Athena venerata dai Greci a Sais, che i Focei dovevano conoscere bene).

Lo studioso ritiene che il luogo dove giunge l’Eleate alla fine del suo viaggio non sia altro che una rielaborazione del concetto di φύσις: «la ὁδός di Parmenide porta, dunque, a φύσις [...] Le personificazioni delle manifestazioni del divino risolvendosi sempre nella totalità dell’essere, rappresentano in qualche modo la vitalità di φύσις che, così, rivela tutti i suoi aspetti logici pur restando immutabile» (ivi, p. LXXVIII).

Abbiamo visto che Cordero ritiene che Parmenide con ἔόν intendesse ciò che i presocratici chiamavano φύσις. Heidegger, l’abbiamo visto, vedeva nella θεά l’espressione dello «schiudersi» della φύσις nel mondo, l’espressione divina dell’esserci del mondo come Ἀλήθεια. Pur se da rispetti filosofici molto diversi, anche Untersteiner ritiene che in Parmenide la φύσις altro non sarebbe se non l’espressione dell’ἔόν nel divenire (ivi, pp. CLXXIX, CLXXXI e CXC), la cui «rivelazione più concreta», di fronte

⁵⁶ Ricordo un proverbio della tradizione palermitana che ho sentito nella mia infanzia e che ritengo renda bene l’idea di come gli antichi avrebbero pensato mitopoieticamente: per dire che la giustizia perfetta non può esistere si usava l’espressione «a San Giusto manca un dito».

all'«eterna presenzialità»⁵⁷ dell'assoluto ἐόν, è «una struttura cosmica del tutto organica, atta a stabilire una successione di sfere e orbite celesti» (qui il riferimento è a B12), che in reciproco rapporto tra loro sono la misura del tempo che esse stesse creano (ivi, p. CXCIV).

Rileviamo *en passant* che secondo Untersteiner questa fosse la visione cosmologica, che egli ritiene di matrice pitagorica e condivisa anche in ambito orfico, presente nel *Timeo* di Platone – un dialogo in cui i parallelismi lessicali e la concentrazione di parole parmenidee è altissima e non può essere casuale, come è stato notato da alcuni studiosi (Cornford 1997, Palmer 1999, pp. 193 sgg., e Passa 2009, p. 24) e anch'io credo (cfr. *infra* par. 6.2.5.1) – e in effetti, in esso è detto chiaramente che il tempo nasce con il cielo e gli astri ne sono le misure (38 b-d) e gli strumenti (41e, 42d). Come lo stesso Untersteiner arriva a concludere, però, si trattava di un impianto cosmologico che Parmenide poteva aver mutuato da Anassimandro.

Un altro aspetto che possiamo sottolineare è che la coincidenza tra il divino e la φύσις era un presupposto condiviso da tutti i sapienti antichi, come sottolinea Mondolfo: tutte le forze «per la cui attività particolare o universale si generano e si svolgono tutti i processi del divenire nel mondo naturale» erano «naturali in quanto divine e divine in quanto naturali», perciò la φύσις si immedesimava con il θεῖον (1966, p. 67). Ma, secondo la prospettiva ipotizzata da Untersteiner, Parmenide avrebbe portato ad un nuovo livello di comprensione tale coincidenza, attraverso l'elaborazione di una cosmologia molto più complessa di quelle con le quali egli si doveva confrontare, basata su una nuova logica, che potremmo definire “olistica”, se possiamo parafrasare così il pensiero di Untersteiner.

Anche in B8, Δίκη, Θέμις, Μοῖρα e Ἀνάγκη – le quali, come sottolinea lo studioso, «si succedono, nella rappresentazione dell'essere, a compiere il medesimo atto di “legare” la realtà alle sue stesse leggi» necessarie (ivi, p. LXXI) – legate tra loro genealogicamente, potrebbero dunque rappresentare la struttura cosmologica dell'essere, la rappresentazione mitopoietica della sua necessità universale.

Di conseguenza, la δόξα parmenidea, anche secondo Untersteiner – in quanto «è la visibilità di οὐλον, dell'ἐόν οὐλοφυής, della φύσις temporale» – è «identica all'ἀλήθεια» (ivi, p. CLXXXIX). Nel poema, quindi, sarebbe presente «una composizione ad anello»

⁵⁷ Ivi, p. CXCVIII. Untersteiner preferisce parlare di «eterna presenzialità» a proposito dell'essere rappresentato dalla φύσις, in quanto Parmenide non avrebbe comunque concepito, e credo si possa concordare su questo, una realtà in cui temporalità e atemporalità rappresentassero due dimensioni separate come invece facevano gli orfici e i pitagorici.

che descriverebbe come, attraverso tutte le esperienze umane (le δόξαι βροτῶν) «si sale al vero» e poi, come «scendendo dal vero», si debbano «giudicare e valutare le δόξαι». Verità (Ἀλήθεια; la maiuscola è di Untersteiner; ivi, p. LXXI) rappresentata dalla stessa dea che lo accoglie oltre la porta della Notte e del Giorno, che lo studioso identifica con tutte le divinità presenti nel poema, compresa la Dike che detiene le chiavi di quella porta (ivi, pp. LXXV e LXXIX), la «cosmica Dike» che domina su tutta la realtà, anche quella atemporale, operando «soprattutto come potenza logica, come norma senz'alcun rapporto con il diritto» (p. LXXV)⁵⁸.

Secondo lo studioso, dunque, la θεά è «unità e pluralità nello stesso tempo» (ivi, p. CXCVI) e il suo «polimorfismo ... è quello dell'essere» (ivi, p. LXIX). Le divinità presenti nel poema rappresenterebbero perciò «le singole rifrazioni dell'ἕόν» (ivi, p. LXXI) – che per Untersteiner deve essere compreso attraverso la prospettiva concettuale dell'οὔλον e non dell'ἔν (ivi, pp. XXVII-L) – che si fondono «nel tutto che è la dea» (ivi, p. LXXI).

Untersteiner non arriva a dire che la θεά parmenidea sia la personificazione dell'ἕόν ma ci va molto “vicino”, potremmo dire. È comunque significativo, nella prospettiva che ho impostato per le mie indagini, il legame di reciprocità che egli ha individuato tra l'intelaiatura teologica, il cui senso risiede nella θεά, e l'intelaiatura logico-ontologica, il cui senso risiede nell'ἕόν, del poema, e lo abbia individuato sia nella logica genealogica che nella logica cosmologica che emerge da esso.

2.3.2 L'autodisvelarsi dell'essere (L. RUGGIU)

Luigi RUGGIU è lo studioso che ha più insistito sullo statuto del mito all'interno della dottrina parmenidea e segnatamente sul fondamentale ruolo della θεά per la sua comprensione. Anch'egli ritiene di poter identificarla con una forma pre-ellenica di «Grande Dea» madre e che in qualche modo nel codice mitico della sua religione si

⁵⁸ Forse per superare la contraddizione che emerge dall'identificazione della θεά con la δαίμων di B12 Untersteiner ipotizza anche la possibilità, sulla quale per la verità non insiste, che a parlare in prima persona «rivelando come proprio verbo la verità della dea ormai immedesimata nel suo spirito», già a partire dal frammento B2, fosse lo stesso Parmenide: «in questo caso fra il proemio e il frammento attuale [B2] si potrebbe supporre un gruppo di versi ... nel quale Parmenide può aver detto: “la dea dopo queste parole mi svolse la teoria dell'essere e dell'apparenza ed io la riferirò a chi mi vorrà ascoltare – o anche forse a un discepolo» (ivi, p. LXXX). Il lettore avrà notato che l'esegesi di Untersteiner sarebbe potuta comparire anche nella sezione precedente che raccoglieva le interpretazioni della dea come Verità. Questo è senz'altro vero, credo, ed è un'ulteriore riprova di come sia impossibile schematizzare le interpretazioni elaborate intorno al pensiero di Parmenide in maniera univoca, ma credo che le conclusioni di Untersteiner portino il discorso oltre l'orizzonte apertosi con le interpretazioni idealistiche che abbiamo esplorato in precedenza.

esprimesse già «l'essere che con Parmenide irrompe nell'ontologia occidentale» (1993, p. 19).

L'esegesi di Ruggiu parte dall'analisi del senso che si debba dare del filosofare di Parmenide: il problema che si pone con l'emergenza del sapere filosofico – che può effettivamente dirsi tale solo a partire da Platone e Aristotele – è quello di capire in che modo «questa nuova forma di sapere si rapporta con i saperi consolidati che hanno a che fare con il mito, con la religione, con la ricerca scientifica» (2015, p. 589). Di certo, osserva Ruggiu, filosofia e mito una cosa la condividono: entrambe hanno «come orizzonte del domandare la totalità» (ivi, p. 590), perciò Aristotele (*Met.* 982 b12-19) non aveva alcuna difficoltà a considerare il φιλόμυθος come il φιλόσοφος.

Nel nostro approccio al poema, dovremmo quindi smettere di proiettare «in Parmenide una forma di razionalità o che appartiene al pensare platonico-aristotelico o addirittura alla nostra attuale visione, che vive di scissione e separazione», e riuscire a mantenere in unità mito e *logos*, filosofia e religione, linguaggio mistico e linguaggio della scienza ai suoi albori, per «concepire un intero di tipo diverso da quello a noi noto» (ivi, p. 591).

Nel poema infatti, rileva lo studioso, assistiamo alla genesi di «una nuova forma di sapere» (ivi, p. 604) che si vuole porre come «scienza della totalità», e che perciò «non può fare a meno del mito né della religione, o della cosmogonia o della teogonia, così come della scienza» (ivi, p. 605), perché la scissione e l'isolamento dei linguaggi non potrebbe che impoverire l'insegnamento principale che Parmenide vuole dare con il suo poema, ovvero l'assolutezza dell'essere, che è, e dev'essere, semmai, il punto di convergenza di tutti quei linguaggi.

Anche per Ruggiu, la seconda parte del poema appartiene alla verità, e anche nella sua prospettiva, che riprende l'approccio di Untersteiner e lo fa evolvere, «la *doxa* non indica l'errore ma la verità del mondo nel suo apparire conforme alla verità dell'essere» (2014⁵⁹, p.502).

In particolare, «ciò che nell'*aletheia* si raccoglie tutt'insieme nella simultaneità del presente sta come sfondo di ciò che nella *doxa* si offre come dispiegato nel tempo e nella successione», ovvero del cosmo. Ruggiu chiama a testimone della sua interpretazione

⁵⁹ Faccio riferimento all'edizione del 2014 della monografia di Ruggiu del 1975, ormai peraltro pressoché introvabile, perché in essa lo studioso ha sviluppato ulteriormente la linea interpretativa che aveva inaugurato nella prima edizione: pur non differendo da questa nel contenuto testuale, il testo del 2014 propone nuovi contenuti, tra cui la traduzione dei frammenti proposta dallo stesso studioso e un saggio dal titolo *Parmenide: essere e tempo*, alle pp. 455-516.

Aristotele (*Cael.* 298b 19-23), il quale «ha giustamente richiamato l'attenzione sul fatto che il discorso parmenideo ha per oggetto *ta eonta*, la realtà così come essa si offre allo sguardo greco»⁶⁰ (ivi, p. 494).

Se «non vi è spazio in Parmenide per la posizione dell'essere come realtà sovrasensibile», prosegue Ruggiu, «v'è spazio per l'individuazione dell'essere come trama permanente del sensibile» (*ibid.*), della *physis*, nel quale la struttura Luce-Notte fa riferimento all'essere come struttura unitaria⁶¹.

Anche per Ruggiu, dunque, Parmenide avrebbe indicato con il termine «essere», ciò che «il termine *physis* rivest[iva] nei primi pensatori, in quanto e come espressione della totalità del reale»⁶² (1993, p. 9). In un altro suo studio, lo studioso paragona l'essere al «grembo nel quale si raccolgono le singole opposizioni, ricondotte come fondamento alla contrarietà essenziale, Luce-Notte» (2011, p. 197), espressione del continuo essere esistenza dell'unico essere. Nel poema, come correlato del termine φύσις, Parmenide avrebbe usato il verbo φύω: «φύω è origine dell'essere di una cosa, in quanto insieme l'esistenza di quella cosa è indissolubilmente connessa con la sua *physis*». In questo senso, anche per Ruggiu, in Parmenide «la *physis* è γένεσις, ciò da cui ha origine in quanto essa origina» (2014, p. 345).

⁶⁰ Aristotele, *loc. cit.*, afferma esplicitamente che Parmenide non distinguesse altra sostanza se non quella sensibile e secondo alcuni studiosi (Palmer 1999, p. 194; Fronterotta 2000, pp. 52-53; Ferrari 2009) anche dalle testimonianze platoniche emergerebbe che l'essere parmenideo fosse un'entità cosmica sensibile. Presupposto ermeneutico che per rispetti diversi alimenta anche le interpretazioni elaborate da Riezler e Heidegger, se ci pensiamo, e che viene insistito anche da Cordero, come abbiamo visto. Presupposto che senz'altro si condivide anche qui.

⁶¹ «... noi crediamo fondato dire che B9 è la diretta prosecuzione sul piano dell'apparire e dei *ta dokounta* [si riferisce a B1, 31] del medesimo pensiero espresso in B8, 22 ss. Infatti Luce-Notte sono le potenze a cui la totalità dell'essere che è nell'apparire si riconduce; sicché nell'orizzonte totale dell'apparire Luce-Notte svolgono la medesima funzione che l'ἔόν esercita sulla totalità dell'essere. Allo stesso modo in cui, sotto la prospettiva dell'essere, non v'è nulla che non sia <essere> e quindi non rimane spazio ontologico vuoto di essere, così sul piano dell'apparire dell'essere non esiste alcun contenuto in cui non sia presente insieme Luce-Notte» (ivi, p. 315). Per questi motivi Ruggiu assume che «il rifiuto, da parte di Parmenide, di ogni possibilità di discriminare nell'essere e di contrapporre in esso una parte come positiva e l'altra come negativa, in senso ontologico e morale» esclude ogni continuità dottrinale con l'ontologia pitagorica «che scinde il reale in coppie di contrari» (2014, p. 276 n. 12). Lo studioso ritiene molto improbabile anche l'accostamento tra Parmenide e gli orfici, «non foss'altro per il fatto che l'Orfismo, con la sua visione negativa della vita terrena, del mondo e della temporalità, si mostra del tutto incompatibile con la natura della dottrina parmenidea» (in Reale-Ruggiu, 1993, p. 185). Più recentemente, Ruggiu ha proposto l'ipotesi che all'interno del proemio del poema «la ricorrenza di termini, immagini e significati rimandano a contesti iniziatici ancora precedenti quelli di tipo orfico-pitagorico» (2015, p. 595), ipotesi con cui posso senz'altro concordare e che mi ha portato a ricercare tali contesti nell'ambito culturale foceo, come si vedrà nel successivo capitolo 6.

⁶² Trovo condivisibile in proposito una considerazione proposta da Kerenyi, il quale, citando Aristotele (*Ph.*, 193b 10-14), afferma che il pensiero che si servi del termine φύσις «per parlare dell'«esser così» delle cose, ovvero di «un <divenire> dominato dall'«essere»», si può dire, «sin dal primo momento, un'ontologia» (1979, p. 314). Come abbiamo visto, anche Heidegger, Untersteiner e Cordero colgono una relazione tra l'essere e la *physis*.

Il termine φύσις non comparerebbe mai nella prima parte del poema, secondo lo studioso, per via dell'«elevato grado del processo di determinazione tecnica del linguaggio filosofico parmenideo» rispetto al linguaggio comune e a quello della filosofia ionica (*ibid.*). Ma proprio perché il termine φύσις era «ancora usato per esprimere la totalità del reale o, in termini parmenidei l'essere, esso si conserva nel titolo per indicare l'oggetto della ricerca – il reale – sebbene nell'opera il termine non sia mai utilizzato come sinonimo dell'essere» (2014, p. 345⁶³).

All'interno del poema, però, non sarebbe solamente il linguaggio della φύσις a parlare dell'essere ma anche il nominare mitologico. Ruggiu non ha dubbi che in Parmenide, «il *logos* ... è insieme *mythos*» (ivi, p. 605). «Parmenide non utilizza metafore, ma linguaggi reali», e lo fa «all'interno di una sorta di nuova fondazione di tutti i linguaggi, che ha nell'essere il punto di convergenza e di unità» (ivi, p. 605). Questi linguaggi non indicano, infatti, «l'altro dall'essere» (*ibid.*), né potrebbero: come Ruggiu ha sottolineato altrove, la parola dei mortali «non può essere espressiva del nulla, giacché il nulla né può essere pensato né detto» (2014, p. 292).

In Parmenide, inoltre, sottolinea lo studioso, il linguaggio mitico non è confinato al solo proemio – come il simbolismo Luce-Notte non è di pertinenza esclusiva della seconda parte – ma «irrompe» anche nella prima parte del poema⁶⁴, «dando così esito ad una filosofia come mito-logica», della quale ancora «rimane da fornire un'interpretazione convincente» (2015, p. 596). Non nascondo che questo sia uno degli obiettivi che mi sono posto con questa indagine.

Secondo Ruggiu, il passaggio B8, 38-41 significherebbe perciò che «nessun nome, da solo, rivela l'essere, ma questo si disvela solo attraverso la ricchezza dei propri nomi che costituiscono la rivelazione del contenuto della propria essenza» e che tale «pluralità di nomi costituisce la struttura delle categorie interpretative con cui i mortali intendono manifestare la realtà» (2014, p. 292). D'altra parte, se i nomi dell'essere sono i suoi molteplici aspetti, «lo sono anche i molteplici linguaggi nei quali esso si traduce ed esprime» (2015, p. 604). Dunque il linguaggio dell'essere, «e cioè quello della filosofia come *mythos-logos*», in rapporto alla pluralità dei linguaggi che in essa si snodano, «si esprime e si realizza come <metalinguaggio>» (*ibid.*).

⁶³ Cfr. ivi, pp. 343-391. Cosa che in realtà non possiamo escludere con certezza.

⁶⁴ Lo studioso propone, per esempio, una correlazione diretta tra il proemio e il fr. B8 non soltanto a proposito della forma e del contenuto della rivelazione delle θεά ma anche sul piano strettamente linguistico (in Reale-Ruggiu 1991, pp. 194-200).

Diventa perciò irrinunciabile, dal punto di vista metodologico, presupporre «l'unità metodica del poema, e quindi la visione della *sophia* sviluppata come espressione di un sapere totale e compiuto» (ivi, p. 607), che non rigetti «nello sfondo oscuro questi linguaggi, ma li comprend[a] come espressioni della ricchezza e della inesauribilità dell'essere» (ivi, p. 608). Questo è un aspetto sul quale Ruggiu ha molto insistito, credo a ragion veduta, perché gli studi parmenidei degli ultimi decenni hanno finito per contrapporre il Parmenide del *mythos* a quello del *logos*, il mistico-religioso al razionale, lo scienziato al filosofo, il fisico al metafisico.

In quanto espressione dell'essere, e veniamo al tema specifico che qui ci interessa da più vicino, ciascuno e tutti questi linguaggi equivalgono «all'espressione di un lato o di un nome della grande dea» (ivi, p. 604), perciò per comprendere come essi operino all'interno del poema, suggerisce lo studioso, che in questo rielabora la proposta di Untersteiner, «per certi versi occorre ... riandare alla struttura della polinomia della grande dea, unica natura dai molti nomi, ciascuno dei quali è rivelativo di un momento della sua essenza» (ivi, p. 292).

Sotto quest'aspetto, Ruggiu non riesce ad accettare l'opinione di chi neghi «tracce di religiosità, nel senso greco del termine, presenti e operanti nel Poema parmenideo, un senso greco del sacro – e quindi anche della fiducia e persuasività del sacro – che costituisce semplicemente l'altro aspetto della razionalità e della persuasività dello stesso *logos*» (Reale-Ruggiu, 1991, p. 167).

In un mondo in cui «il divino è tutto e insieme la totalità del reale è il divino»⁶⁵ (Ruggiu, 2014, p. 68), le divinità presenti nel poema, secondo lo studioso «rappresentano non l'apparire di divinità diverse fra loro e in reciproca opposizione, quanto il dispiegarsi dell'unità dell'unica grande divinità femminile nella molteplice varietà di funzioni e di aspetti che si riconducono all'unità di sostrato e di natura dell'unica e medesima dea» (ivi, p. 67).

Il cui dispiegarsi a sua volta in questa molteplicità di nomi e aspetti divini è «essenziale, giacché senza questa articolazione il divino perde di fondamento e significato», ovvero non rappresenterebbe più la totalità del reale nella sua molteplicità. Una molteplicità che dunque è essenziale non residuale. Come già aveva proposto Untersteiner, ma per rispetti diversi, secondo Ruggiu questo dispiegarsi si pone anche

⁶⁵ Cfr. pure Lo Schiavo: «Il divino, per i Greci, è dappertutto. Si accompagna ad ogni manifestazione della vita o della natura (componenti cosmiche, fenomeni fisici, moti psichici). «Tutto è pieno di dèi», dirà Talete. Ma non si tratta di panteismo, semmai di realismo: *le forme divine sono rappresentative dei molteplici aspetti del reale*» (2021, p. 11).

come «articolazione concreta e strutturata della *physis* stessa» (ivi, p. 69), che, abbiamo visto, anche per Ruggiu è espressione dell'essere.

In questa direzione, la scelta di lasciare senza nome la sua θεά, pure per Ruggiu significherebbe che Parmenide intendesse distinguerla dai grandi dei delle religioni antropomorfe e connotare così «semplicemente il divino senza ulteriori specificazioni» (ivi, p. 71). Dunque si dovrebbe piuttosto parlare di una δαίμων riferendosi ad essa (*ibid.*), anche se lo studioso le si rivolge prevalentemente come alla Grande Dea, riferendosi ad essa come ad una divinità mediterranea ancestrale (come la Grande Madre egeo-asiatica; ivi, p. 80⁶⁶).

La dea parmenidea dunque, attraverso la sua anonimata, è «la forma semplice e unitaria del divino» (cfr. ivi, pp. 71-74), in cui Ananke e Moira rappresenterebbero la sua forza e necessità (cfr. ivi, pp. 74-82), Themis il suo essere la fonte e la norma di ogni cosa (cfr. ivi, pp. 82-85), mentre Dike sarebbe non solo il centro di unità del divino e del cosmo (cfr. ivi, pp. 85-101) ma la normatività dell'essere stesso, una normatività che «fa tutt'uno con il senso dell'essere» perché «la legge non è altro dall'essere, non si impone dall'esterno né impone qualcosa di estraneo, ma la legge esprime lo stesso essere» (p. 101).

Secondo lo studioso, in conclusione, «la molteplicità degli aspetti del divino costituisce la forma mitica attraverso cui in Parmenide viene esposto il rapporto che sussiste tra l'assolutezza e la trascendentalità della norma e la sua determinazione in relazione ai diversi momenti del reale e alle differenti funzioni e significati che essa deve assumere nel suo individuarsi. Si tratta cioè della modalità storicamente determinata attraverso cui può attuarsi la disaggregazione di un concetto complesso, alla ricerca della molteplicità dei modi in cui esso si dice e si fa valere» (*ibid.*).

Detto altrimenti, attraverso il linguaggio mitico-teologico, Parmenide attuerebbe quel πολλαχῶς λεγόμενον di cui in seguito parlerà Aristotele (*Met.* 1003a 33-34), ovvero attuerebbe l'«individuazione dell'unità semantica di una molteplicità di concetti e di funzioni ... mediante la ricerca della relazione che intercorre tra l'unità della dea e la molteplicità di nomi o di aspetti in cui essa si disvela» (*ibid.*).

A sostegno della sua ipotesi interpretativa sulla razionalità che informa anche il registro mitopoiatico del poema parmenideo, Ruggiu propone un interessante parallelismo

⁶⁶ In un altro studio possiamo leggere: «al reale che si manifesta come essere totale corrisponde sul piano mitico-religioso la forma pre-ellenica del divino della Grande Dea mediterranea, che è una e medesima nel molteplice dei nomi e degli aspetti del reale» (Reale-Ruggiu, 1991, p. 167).

con l'epistemologia di un grandissimo della scienza moderna, Isaac Newton. Lo studioso ci fa vedere che lo scienziato era convinto di poter applicare gli stessi metodi che usava per gli studi sul colore e la gravità anche allo studio delle profezie e quindi all'interpretazione dell'Apocalisse (2015, p. 591)⁶⁷. Nel metodo di Newton, «matematica e filosofia sono poste allora sul medesimo piano delle sacre scritture. ... E non si trattava di un caso isolato» (ivi, p. 592). «Pertanto – chiede Ruggiu – a quale titolo pretendere nell'interpretazione della stessa nascita della filosofia, quella nettezza di contorni che dovrebbe mantenere separati un Parmenide mistico, dal Parmenide scienziato e dal Parmenide filosofo?» (*ibid.*).

Mi interessa mettere in rilievo un altro aspetto dell'esegesi proposta da Ruggiu, che ritengo importante, ovvero che con Parmenide cambia anche il modo di concepire il rapporto tra essere umano e divinità. Secondo lo studioso vi è «assoluto piano di parità di fronte alla necessità e alla *dike* dell'essere, di uomo e dio» (2015, p. 605). Una tesi che egli aveva già proposto fin dal suo studio del 1975 (cfr. 2014, pp. 30-40), ove propone, da una parte, che la rivelazione della dea è «nello stesso tempo l'autodisvelarsi dell'essere e il porsi del pensiero del filosofo come espressione e manifestazione di questo svelarsi» (ivi, p. 31), e, dall'altra, che «l'uomo che sa», colui che «coglie l'essenza dell'essere», è egli stesso «l'autosvelamento dell'essere, poiché il pensiero esprime ed è lo stesso essere» (ivi, p. 78).

2.3.3 La realtà, priva di nome (S. RANZATO)

Tra le studiose e gli studiosi che hanno dedicato maggiore attenzione alla teologia che emerge dal poema parmenideo, Sofia RANZATO si muove dal presupposto che il codice mitopoietico in cui esso è composto debba essere decodificato alla luce dell'immaginario mitico che fa da sfondo ai contenuti delle lamine d'oro ritrovate in alcuni contesti funerari in diverse parti del mondo ellenico, di cui alcune, risalenti a non oltre il IV sec. a.C., sono state ritrovate in Magna Grecia (cfr. 2015, pp. 59-60).

Riprendendo un'osservazione di Cassio (1996, p. 20) sulla «“solidarietà linguistica”» che sembra emergere tra il contenuto di queste lamine e il proemio, la studiosa ipotizza che questa «solidarietà» potrebbe riflettersi anche nella condivisione di

⁶⁷ Una circostanza che ha messo non poco in imbarazzo le istituzioni scientifiche pubbliche, le quali si rifiutavano di acquistare quei manoscritti, che hanno subito diverse traversie prima di arrivare ad essere riconosciuti adeguatamente (*ibid.*).

un immaginario mitico comune e di una comune visione escatologica di fondo, secondo la quale la condizione nell'oltretomba non era uguale per tutti ma ognuno riceveva la sorte che si era meritato a seconda del comportamento che aveva tenuto in vita (ivi, pp. 61-63).

Visione discendente da «influenze orfico-pitagoriche», secondo la studiosa, nella quale Dike è spesso rappresentata come «divinità ctonia vendicatrice», dunque nella stessa funzione in cui Parmenide la rappresenterebbe nel poema, ovvero come *πολύποινος*, epiteto che ricompare solamente un'altra volta, sottolinea Ranzato, nel *corpus* della letteratura greca⁶⁸, in un verso orfico citato in un'opera del V sec. d.C. (Procl. *Resp.* II 145.2).

La studiosa, che riprende considerazioni elaborate da West, Burkert e Bernabé (cfr. ivi, p. 65 n. 27), ritiene che – «se lo si identifica con il *palaios logos* cui fa riferimento Platone in un passo delle *Leggi*, in cui compare una divinità suprema definita come principio, termine e mezzo di tutte le cose, scortata da Dike che punisce chi venga meno alla legge divina» – il verso orfico tramandato da Proclo potrebbe risultare molto antico⁶⁹ (ivi, p. 65).

All'interno di questo quadro esegetico, la studiosa condivide l'idea che le divinità presenti nel poema rappresentassero «forme del pensiero astratto» (ivi, p. 114) e che anche l'ἑόν, di converso, «tende a identificarsi con una realtà divina» (ivi, p. 166), anche se non con una figura religiosa. Ranzato, infatti, ipotizza – facendo riferimento sempre a Platone (stavolta a *Tim.* 92c) – che la condizione divina dell'ἑόν venga presentata da Parmenide attraverso non un nome divino ma un concetto, *μουνογενής*, che ne esprimesse l'unicità e che assorbisse in sé la totalità del reale:

«è possibile supporre che il termine *μουνογενής* [cfr. B8, 4: letteralmente «unigenito»⁷⁰] venisse utilizzato, forse già all'epoca in cui Parmenide era attivo, come attributo caratterizzante un unico elemento di natura divina che comprende in sé la totalità del reale e che sia stato impiegato dall'Eleate in questo senso, contribuendo così ad avvicinare la definizione dell'*eón* alla presentazione di una

⁶⁸ Abbiamo però visto in precedenza, par. 2.1.3, a proposito di Capizzi, che il concetto di *ποινή* è associato alle punizioni di Dike anche nelle *Eumenidi* di Eschilo, ove il contesto non autorizza a considerarle sue punizioni come ultramondane.

⁶⁹ Ranzato propone, in conseguenza, che il testo platonico potrebbe alludere ad «una versione del cosiddetto “Inno a Zeus”» (*ibid.*), e riferirsi in particolare ad un verso di esso che è citato nella linea 12 della colonna XVII (fr. 14.2 Bernabé; da qui in poi L17.12) del Papiro di Derveni (*ibid.* n. 27), il quale recita: Ζεὺς κεφα[λή, Ζεὺς μέσ]σα, Διὸς δ'ἐκ[π]άντα τέτ[υκται] (Betegh, 2004, p. 97, che traduce: «Zeus is the head, Zeus is middle and from Zeus all things have their being»).

⁷⁰ Seguiamo la *lectio* di Simplicio (*in Phys.*, 30, 2; 78, 13; 145, 4) ma segnaliamo che, da parte di Plutarco e ripresa da Proclo, ci è giunta anche la *lectio* οὐλομελής (sull'argomento si rimanda al testo di Ranzato, 2015, pp. 158-160; cfr. pure Passa, 2009, pp. 64-66).

divinità. È chiaro, tuttavia, che a Parmenide non interessa affatto proporre una nuova immagine del dio, ma, piuttosto, far apparire *to eón* – l'unico possibile oggetto di autentica conoscenza – in maniera tale che rappresenti la totalità del reale e, allo stesso tempo, come una figura che possa essere coinvolta nelle azioni drammatiche che si inseriscono nella successiva argomentazione della dea» (ivi, pp. 161-162).

Questo concetto, però, si presta a diverse interpretazioni, oltre che traduzioni. Tralasciando la singolare interpretazione di Joël, che esamineremo nel par. 5.3.1, mette conto citare qui la lettura che ne dà Bernabé. Lo studioso segnala che se intendiamo il concetto nel senso di «unigenito», andremmo in contrasto con la semantica di εἶναι che è incompatibile in Parmenide con γίγνεσθαι.

Bernabé ipotizza perciò che Parmenide avrebbe potuto reinterpretare il termine connettendosi al concetto di γένος, ma non nel significato di «descendencia» semmai in quello di «clase», in modo che μουνογενής possa essere interpretato (nei termini della linguistica moderna che lo studioso applica al testo parmenideo, come abbiamo visto) come «“que es el unico de su clase”, “el unico elemento que integra su clase” o, se quiere, “la unica clase que existe”» (Eleatica 7, p. 89).

Un altro studioso che abbiamo pure incontrato, Bollack, traduce invece μουνογενής con l'espressione «seul né», «unico nato», convinto che non sia necessario evitare il paradosso della nascita che si viene a creare con il verso precedente, dove l'εόν è detto ἀγένητον, perché questo concetto significherebbe che l'essere è «auto-engendré» (cfr. 2006, pp. 147-148).

Couloubaritsis, invece, abbiamo visto anche questo, ritiene che in tale concetto si trasfigurino i significati di *ghenos* e dunque di *genesis* dopo la rielaborazione che avevano subito attraverso il pensiero ionico (2008, p. 325).

Credo che si possa convenire che tutte queste proposte interpretative non si escludano a vicenda, e proporrei di riflettere anche sulla possibilità che se Parmenide avesse usato questo concetto per sottolineare una o più condizioni della divinità dell'εόν, potrebbe averlo fatto per fornirci un'indicazione ulteriore sull'identità della θεά a cui esso potrebbe essere interconnesso (come astrazione concettuale, per usare la terminologia di Ranzato). V'era, infatti, più di una divinità che tra altri epiteti veniva anche chiamata μουνογενής, e tra queste Athena (come vedremo nel successivo par. 6.2.3)

Dopo aver analizzato l'immaginario mitologico sotteso al ricorso in B8 a divinità come Dike, Ananke e Moira, Ranzato conclude che «sembra chiaro che la

rappresentazione di *to eón* tenuto in ceppi sia l'immagine di una realtà dominata», e si chiede «ma dominata da chi?» (ivi, p. 164). Partendo dal presupposto che «costringere qualcosa nei vincoli del limite equivale ... a definirla» (ivi, p. 165), la studiosa assume che tali vincoli non sono altro che «gli strumenti attraverso cui la realtà può essere dominata dalla mente umana e così costretta ad assumere una forma immobile, continua, senza nascita e senza morte» (ivi, p. 169).

Per arrivare a dominare la realtà, l'uomo deve però seguire il percorso indicato dalla θεά, alla fine del quale «la realtà definita dai legami che, non senza sforzo, Dike, Ananke e Moira le hanno cinto intorno, assume una forma perfettamente omogenea, ormai non più sottomessa da forze esterne, ma perfettamente indipendente grazie all'equilibrio delle forze che agiscono al suo interno» (ivi, p. 175).

La realtà, così “dominata”, «assume una forma assimilabile a massa di sfera ben rotonda» che rimane «sempre presente alla mente di chi lo comprende» (ivi, p. 176). Mi pare interessante questa assimilazione della razionalità ad una sfera, piuttosto che a qualsiasi altra figura geometrica. Sfera che ritroviamo nelle cosmologie coeve a Parmenide, e anche in B12, a rappresentare la perfezione del cosmo, che in B8, come rileva la studiosa, a proposito dell'ἔόν è teologicamente rappresentata dall'azione di Dike, Ananke e Moira.

Nel connettere la seconda parte del poema con la prima (ivi, pp. 183-194), Ranzato deduce che «anche l'ordinamento fondato sulle opinioni dei mortali offre un quadro completo della realtà e si presenta, pertanto, come in tutto verisimile (... B 8.60), soddisfacendo le aspettative create dalla dea nei versi finali del proemio (B 1.28-32)». Ma allo stesso tempo la studiosa è dell'idea che Parmenide considerasse «tale quadro ... confinato alla dimensione del *dokein* senza mai raggiungere l'autentica realtà dell'*eón*» (ivi, p. 196).

Luce e Notte sarebbero, dunque, indicatori “in negativo” della verità dell'essere: dove sono presenti loro, l'uomo non può conoscere l'ἔόν. In conseguenza, Ranzato non ritiene possibile «nel poema una sintesi tra il discorso veritiero e quello sulle opinioni dei mortali: il primo, infatti, può verificarsi solo andando al di là dei principi fondamentali su cui è costruito il secondo» (ivi, p. 208). La verità si troverebbe dunque oltre la dimensione della Luce e della Notte. Questo significherebbe per la studiosa il fatto che «il giovane, condotto sul carro guidato dalle Eliadi, supera la soglia dei percorsi di Giorno e di Notte (B 1.11-21). Solo al di là di questo limite, infatti, il *kouros* può ricevere l'insegnamento della dea che occuperà il seguito del poema» (ivi, p. 205).

Per gli stessi motivi, però, ed è un aspetto che considero interessante, Ranzato perviene a conclusioni opposte rispetto agli studiosi che come lei impostano la loro interpretazione del testo parmenideo mettendolo in rapporto con testi di tradizione orfica. Mentre infatti questi studi normalmente identificano la θεά parmenidea con una divinità dell'aldilà, con Persefone o con Nyx, la studiosa ritiene che superare la soglia custodita dalla guardiana (orfica) Dike «non conduce a un contatto esclusivo con la componente notturna⁷¹, ma al superamento di una dimensione basata sulla contrapposizione tra Notte e Luce» (ivi, p. 209).

Questo significherebbe che la dea che riceve Parmenide al di là di questa soglia non debba essere identificata con nessuna delle divinità femminili che, nell'immaginario tradizionale, hanno la loro dimora negli inferi, e spiegherebbe perché il filosofo la presenti «piuttosto, come una realtà priva di nome», alla quale la studiosa riconduce, facendovela corrispondere, la δαίμων di B12 (*ibid.*).

Comparando questo frammento con il Papiro di Derveni (ivi, pp. 219-225), Ranzato conclude che Parmenide avrebbe lasciato consapevolmente anonima anche la δαίμων timoniera del cosmo, in modo da lasciare «aperta la possibilità di identificarla con diverse divinità femminili» e di farvi convergere queste divinità (ivi, p. 221). Un'ipotesi che abbiamo visto è stata suggerita anche da Bernabé, Untersteiner e Ruggiu.

Secondo le sue analisi, inoltre, «la scelta parmenidea di attribuire la funzione di guida dei processi generativi che regolano il cosmo a una figura demonica che acquista una sua individualità solo nel suo essere femmina, appare in linea con il pensiero tradizionale» riconoscibile, aggiunge Ranzato, all'interno del Papiro di Derveni (ivi, p. 222) ma anche della tradizione esiodea (ivi, p. 221). La δαίμων parmenidea, infatti, come la Gaia esiodea, genera per partenogenesi il cosmo e la sua costituzione ordinata. Inoltre, in maniera analoga al dio unico senofaneo, «appare dirigere intelligentemente il cosmo rimanendo ferma in posizione centrale» (ivi, p. 223). Come vedremo meglio nel quinto capitolo, però, le divinità femminili a cui fa riferimento Ranzato sono controparti teologiche di coppie generatrici in cui è la divinità maschile quella principale.

Anche se non concordo sul fatto che la θεά di B1, 22 possa coincidere con la δαίμων di B12, come ho spiegato, trovo interessante questa lettura perché condivido il presupposto che la θεά parmenidea sia principio generativo, costitutivo e regolativo del cosmo, inteso però come l'unica e assoluta realtà dell'esistenza, non come l'illusione a

⁷¹ In un altro passaggio, la studiosa sostiene che «le porte dei cammini di Giorno e di Notte ..., pur essendo collocate negli inferi, sembrano raggiungere il cielo (*aitheriai*)» (ivi, p. 225).

cui fa riferimento Ranzato. Stando infatti alle premesse precedenti, cosa genererebbe questa divinità, se non illusioni? Il mondo sarebbe dunque il frutto di un “parto virtuale”? Che senso avrebbe un simile impianto cosmologico⁷²? L'unico risultato che ottiene è quello di strutturare la realtà su due piani, cosa che contravviene al principio fondamentale dell'ἕóv.

Nella trattazione del mondo nella seconda parte del poema, l'unica novità che Ranzato rileva rispetto ai poemi teogonici, «è il fatto di essere pronunciato da una dea che lo presenta come un “costrutto ingannevole di parole” fondato sulle opinioni dei mortali», che non è «in nessun modo riconducibile all'unità» della verità dell'essere (ivi, p. 227). Ma questo costrutto rappresenterebbe «il risultato più evidente del tentativo umano di ricondurre ad un unico principio di natura divina la molteplicità del reale» (*ibid.*).

Ed è quindi nell'immagine della δαίμων, conclude la studiosa, «che si può riconoscere la rappresentazione che la thea dà di sé nel momento in cui si rivolge al *kouros* per aiutarlo a trovare il posto che essa stessa occupa nel quadro del cosmo che sta tracciando, un luogo che non si identifica né con Luce, né con Notte, ma che corrisponde a quello in cui il giovane è giunto secondo quanto riferisce il proemio, e da dove egli, proprio grazie a lei, potrà finalmente raggiungere l'autentica verità di “ciò che è”» (ivi, p. 228).

Questo ci riporta alle stesse perplessità che abbiamo esposto in precedenza: quale rappresentazione dà di sé la θεά? Quella di una divinità che genera illusioni? In questo caso la sua femminilità sarebbe solo simbolica, virtuale, quindi superflua, mentre l'elemento femminile che emerge dal poema non sembra affatto un semplice espediente letterario e neanche la dea.

In conclusione, vorrei condividere alcune considerazioni sulla proposta di Ranzato che il mito platonico delle *Leggi* potrebbe alludere a «una versione del cosiddetto “Inno a Zeus”».

⁷² Che peraltro mi fa venire in mente la proposta esegetica avanzata da Popper per spiegare il rapporto tra la prima e la seconda parte del poema: che l'universo fosse la proiezione di un “film” negli occhi di Dio, così che niente accade veramente in questo mondo, e il cambiamento è un'illusione umana (Popper 1995, pp. 90-91). Come ho cercato di dimostrare in Montagnino 2021b, l'esegesi di Popper è fuorviata dal suo fraintendimento in direzione metafisica della dottrina parmenidea. *En passant* annoterei che in questo tipo di interpretazioni mi sembra di vedere, piuttosto che la volontà di capire in che modo Parmenide abbia tentato di spiegare il divenire dell'essere nell'essere stesso, la volontà (che fu già di Platone) di trovare a tutti i costi in Parmenide un compromesso tra essere e sua negazione. Compromesso che non c'è a mio parere, come aveva capito Aristotele che per questo, però, non comprendendo a fondo la fisica di Parmenide, giunse alla conclusione che la sua dottrina fosse aporetica.

L'unica prova testuale che potrebbe avvalorare questa tesi risiederebbe nella circostanza che L12.7 è citata «with a slight variation» in uno scolio (p. 317 Greene) al brano platonico preso a riferimento (Betegh, 2004, p. 98 n. 15). Tale variazione, però, non è così «slight» come si potrebbe pensare, in quanto lo scoliasta si prende la “libertà”, potremmo dire, di scrivere «Ζεὺς ἀρχή» anziché «Ζεὺς κεφαλή», parafrasando Platone che definisce il suo dio, per l'appunto, ἀρχή.

Tutte le altre citazioni che abbiamo della L17.2⁷³ riportano però la *lectio* «Ζεὺς κεφαλή», dunque sarei più incline a ritenere che questa sia quella originale. In proposito infatti Kouremenos commenta che «if this is a variant of the verse in the Orphic text of the Derveni author, the latter might be influenced by this variant in his interpretation of κεφαλή, which he most likely understands as an allegorical stand-in for ἀρχή» (KPT, p. 226).

V'è anche un'altra circostanza che farebbe ritenere che il mito platonico delle *Leggi* non possa essere paragonato all'inno orfico a Zeus: Plutarco lo cita all'interno di un contesto esplicitamente cosmologico e lo connette con il *Timeo*. Egli argomenta che se l'uomo è, come dice Platone, «una pianta celeste, rivolta verso il cielo» (*Tim.* 90a), la sua patria non ha confini,

«perché ovunque il fuoco, l'acqua, l'aria sono gli stessi, e identici sono i magistrati, gli amministratori, i pritani, intendo dire il sole, la luna e la stella del mattino; ovunque vigono per tutti, sotto un unico ordine e una sola sovranità, le medesime leggi: il solstizio d'estate, quello d'inverno, l'equinozio, le Pleiadi, Arturo, la stagione per seminare e piantare, e uno solo è il re e reggitore, <Dio, che governa il principio, il centro e la fine dell'universo, e persegue diritto il suo scopo assecondando il moto rotatorio della natura: e Giustizia [Dike] lo segue, pronta a punire chi viola la legge divina> [Plat. *leg.* 715e – 716a⁷⁴], quella giustizia, i cui precetti tutti noi uomini per natura osserviamo nei confronti di tutti gli altri uomini, come fossero nostri concittadini» (*exil.* 600f-601b).

Ora, nel *Timeo*, è bene sottolinearlo nuovamente⁷⁵, gli déi corrispondono ad oggetti astronomici, che Platone definisce anche «strumenti del tempo» (ὄργανα χρόνων; 41e,

⁷³ L12.7 appare anche «in a hymn to Zeus quoted as Orphic by Porphyry on the authority of Eusebius, and in the hymn to Zeus at the end of the Pseudo-Aristotelian *De Mundo* = OF 21a v. 2» (2004, p. 98 + n. 15).

⁷⁴ Il testo originale della citazione plutarchea è leggermente diverso da quello del dialogo platonico. Plutarco ne adatta, com'è ovvio, l'attacco e interviene eliminando e riordinando alcune parole, ma credo ne mantenga il senso generale. Ovviamente non posso dire se la presenza di queste varianti non sia dovuta al papiro di Platone che Plutarco possedeva.

⁷⁵ Ne abbiamo fatto cenno a proposito dell'interpretazione di Untersteiner.

42d). Nel dialogo, dopo aver elencato Gea, Urano, Oceano, Teti, Forcys, Crono, Rea, Zeus, Era e tutti gli altri che «sappiamo essere loro fratelli», Platone ci dice che alcuni di essi «percorrono visibilmente il cielo» e altri «si lasciano vedere a loro piacimento» (41a).

Se, come credo⁷⁶, l'accostamento proposto da Plutarco fra i due miti è corretto, la divinità evocata nelle *Leggi* – la cui natura è assecondare perennemente il moto circolare dell'universo, come dice chiaramente il passo platonico – non è la sorgente di ogni cosa, come lo Zeus orfico descritto dalla linea 17.12. La sua natura è cosmologica⁷⁷ ma non cosmogonica. Dunque possiamo immaginare l'antichissima divinità platonica piuttosto come una di quelle divinità-astri che nel *Timeo* governano il tempo (38b), forse il principale di essi (il sole?), visto che nelle *Leggi* è detto che esso governa «il principio e la fine e ciò che sta in mezzo di tutte le cose che sono».

Un'ulteriore riprova dell'interpretazione cosmologica proposta da Plutarco, potrebbe provenire dal fatto che a tener dietro a questa divinità platonica v'è Dike, che in questo caso riveste (stando a Plutarco) il ruolo di guardiana delle leggi divine che governano il moto ciclico della natura. Una funzione più in sintonia con la funzione che aveva assunto Dike come «mythical expression» della legge cosmica che governa l'ecumene nel «Presocratic understanding of nature» (Burkert 2013, pp. 96-97) – la stessa che ritengo Dike abbia anche nella teo-cosmologia parmenidea⁷⁸ – piuttosto che con il ruolo ultramondano che le assegnano gli Orfici nelle loro escatologie.

⁷⁶ Plutarco paragona gli astri a «magistrati» e «priti» e le leggi che essi devono amministrare, guidati dal dio «re e reggitore» descritto nelle *Leggi*, sono il solstizio d'estate, quello d'inverno, l'equinozio, le Pleiadi, etc.

⁷⁷ Su questo converge anche Kouremenos (cfr. KPT, p. 226).

⁷⁸ Sulla mia interpretazione astronomica del ruolo di Dike in Parmenide cfr. Montagnino 2018 e 2021a.

Cap 3. La θεά come personificazione di un'astrazione fisica contenuta nel poema

3.1 Genesi

3.1.1 La personificazione della genesis (PLATONE)

Nelle tradizioni mitologiche condivise in ambito greco – lo vediamo in particolare nelle teogonie di Esiodo e in quelle di tradizione orfica – il principio che dava forma alle cose, che le faceva essere ciò che erano, era Eros (cfr. Ruggiu, 2014, pp. 358 e 363 n.87) e in molti hanno ritenuto e ritengono probabile che esso abbia questo ruolo anche nel poema di Parmenide, ove è chiamato in causa dal frammento B13.

Questa convinzione si basa fundamentalmente sulla testimonianza di Platone nel *Simposio*¹, in cui si racconta (178b) che secondo Parmenide una dea che Fedro, un personaggio del dialogo, chiama Genesis² (Γένεσις) «primo tra tutti gli dei concepì nella mente Eros» (= B13 DK; trad. di Giavatto). Come vedremo nel successivo par. 5.6, la testimonianza di Fedro viene messa in discussione nel prosieguo del dialogo da un altro personaggio, Agatone. Quello che ci interessa rilevare per adesso è che, secondo la testimonianza di uno dei due personaggi che nel dialogo chiamano in causa Parmenide, questi distinguesse tra una divinità primordiale genesiaca e altre divinità provenienti da essa, circostanza che viene confermata dalle successive testimonianze epicuree, attraverso un processo partenogenetico.

¹ Non è nell'interesse di questo lavoro trattare l'interpretazione del pensiero parmenideo da parte di Platone, tema sul quale la bibliografia è sterminata, per cui mi soffermerò esclusivamente sulle testimonianze platoniche che ritengo rilevanti per l'obiettivo di questo studio, la ricerca dell'identità della θεά.

² Secondo Coxon, «the use of λέγω ['say'] with an accusative personal object, which refers to the subject of a direct quotation, with the sense 'says of x as follows' ... indicate[s] that Plato regarded γένεσις ['generation'] as subject to P.'s μητίσαστο ['devised'] [...] it is not necessary to suppose but it is not unlikely, that P. himself used Γένεσις ['Generation'] as a proper name ...» (2009, p. 372)

Stando al frammento, infatti, la dea avrebbe generato queste divinità «escogitandole» (il verbo impiegato è μητίομαι, ovvero «contrive», «devise», ci dice il LSJ)³, dunque senza unione sessuale con altre divinità. Credo che questo sia un indizio innegabile che secondo Platone la dea parmenidea fosse una divinità, per l'appunto, partenogenetica.

Nel passaggio in questione, inoltre, il verso parmenideo è confrontato con i versi teogonici 116-120 (con l'omissione dei vv. 118-119) che narrano la comparsa di Gaia ed Eros dopo il Caos. Vorrei annotare che tale comparazione, oltre che evocare un parallelismo tra la figura di *eros* nel poema parmenideo e in quello esiodeo, evoca anche un'analogia tra la fonte genesiaca descritta nella *Teogonia* e il luogo in cui la θεά parmenidea Genesis (la chiamiamo come la chiama il personaggio platonico) riceve il suo κοῦρος alla fine del proemio del poema.

In esso, infatti, Parmenide descrive questo luogo come un χάσμ' ἀχανές, impiegando un'espressione analoga a quella che Esiodo usa per descrivere le sorgenti e i limiti di ogni cosa, «della nera terra e del Tartaro tenebroso, | del mare infecondo e del cielo stellato» (*Th.*, 736-739): il χάσμα μέγα. Un'analogia della quale la Pellikaan ci mostra chiaramente il carattere straordinario: «the striking coincidence between Parm. [B1]17/18 and Hes. *Th.* 740/741 ... of χάσμα in both texts at the same place in the verse, revealed in both cases by gates, with πύλεων in the same position in the similarly running hexameters, might suggest the same χάσμα» (1974, p. 53)⁴.

Il χάσμα μέγα teogonico è quel luogo ove sono le sorgenti – πηγή, che significa letteralmente «sorgente d'acqua» – ma anche i limiti (anche qui i πείρατα) di ogni cosa (*Th.*, 736-744), un luogo che Esiodo definisce (v. 739) στυγερός («odioso»), lo stesso termine che Parmenide usa in B12, 4 per definire l'unione da cui viene all'esistenza ogni cosa.

Se anche, come è probabile⁵, Parmenide non chiamasse Genesis la sua θεά, potremmo forse concordare con Journée, 2014, p. 9, che Platone, avendo in mente come destinazione del viaggio dell'Eleate il χάσμ' ἀχανές descritto nel proemio, si possa essere riferito a lei interpretandola allegoricamente come «la Génération personnifiée».

³ Secondo Tarán dovremmo considerare questo processo di generazione come «a kind of 'ordering' of things» (1965, p. 249)

⁴ Cfr. anche Cerri, 1999, p. 179.

⁵ Abbiamo visto che invece Coxon non esclude questa possibilità.

3.1.2 *Tò éón come Okeanos (P. PHILIPPSON)*

Se guardiamo all'immaginario mitologico di quegli antichi, nelle cosmogonie e cosmologie dell'area euroasiatica, il principio genesico era rappresentato dall'elemento acqueo primordiale, che era connesso con il femminile. Ritroviamo tale acqua primordiale nella *Enûma Eliš* babilonese, impersonata dalla dea Tiamat, ma anche nella Bibbia, in cui ha un nome proprio femminile, *tehom* (*Genesi* 1, 2⁶), o ancora nella mitologia egizia, la primordiale Nūn. L'acqua è presente anche in un antico mito orfico, ove all'origine del mondo sta «la profondità del mare sempre fluente, illimitata»⁷, e anche nel *chaos* esiodeo⁸.

In queste cosmogonie l'acqua costituisce solamente uno degli elementi che compongono la realtà, il principio materiale, informe, caotico, che per ciò stesso implica un altro principio esterno ad essa che la modella, in genere impersonato da una divinità maschile (secondo lo schema mitologico della metafora biologica) e al termine del suo «lavoro» di produzione materiale del mondo, per dirla così, l'acqua viene sempre rinserrata ai confini del cosmo. È la stessa dinamica che ritroviamo nel *Timeo* platonico, come abbiamo visto nel capitolo precedente, in cui l'informe *chóra*, paragonata metaforicamente alla «madre», sostituisce l'acqua caotica primordiale⁹ ed è separata dalle forme a cui fornisce la sede materiale (*Ti.* 51a sgg.).

Nella tradizione omerica, invece, le acque primordiali sono rappresentate al maschile, da Okeanos. Anche in questo caso esso viene relegato oltre i confini del mondo

⁶ «La terra era deserta e vuota e le tenebre ricoprivano l'Abisso (*thwm*) e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque». «Si scrive *thwm*. Si legge *tehom*. Si traduce <Abisso>. È il mare primordiale, agli estremi confini del mondo: quel mare cosmico sul quale, secondo la cosmologia dell'epoca, poggiava la Terra e dal quale scaturivano tutte le acque conosciute agli uomini. Delle trentacinque volte in cui il termine è presente nell'Antico Testamento, solo in due occasioni ha l'articolo: in tutte le altre manca, facendo capire che *deve essere considerato come nome proprio di genere femminile*» (Baldacci, 2000, p. 85; corsivo dello scrivente).

⁷ Porfirio, *Vita di Pitagora*, 44.

⁸ Secondo il filologo Semerano «i valori semantici originari» del «Caos di Esiodo e di Ferecide denota[no] l'immensa cavità che accoglie le acque, l'*Apsû*, cioè l'abisso cosmogonico dell' *Enûma Elish*, che contiene l'omerico originario ὕδωρ» (2004, p. 90). Anche Gemelli Marciano, insiste che «è ormai un fatto incontrovertibile che le prime cosmogonie poetiche, in particolare quella esiodea, con il suo mito di successione, ma anche gli accenni in Omero ad una nascita degli dèi da Oceano e Tethys, riecheggino motivi ampiamente documentati nelle letterature del vicino Oriente», in particolare nel poema sumero-babilonese *Enûma Elish* (2012, p. 16). Cfr. anche Perilli, 2012, pp. 68-69.

⁹ Sul paragone tra il *chaos* esiodeo e la *chóra* platonica cfr. Bussanich, 1983.

al termine della nascita di quest'ultimo¹⁰, ma secondo Paula PHILIPPSON 2006, p. 240-252, Okeanos sarebbe stato la genesi unica di ogni cosa.

Okeanos, in quanto *genesis* degli déi e di tutte le cose, secondo la studiosa sarebbe stata una figura mitologica «preomerica», che i poemi epici di Omero ed Esiodo avrebbero relegato ai confini del mondo olimpico governato da Zeus, alterandone i tratti mitopoietici originali. In Omero la sua natura di genesi unica sarebbe stata alterata dall'introduzione al suo fianco di Thetis a rappresentare una figura materna (*Il.* XIV, 201). Un'alterazione di cui sarebbe spia il fatto che Okeanos non è chiamato padre ma γένεσις, circostanza «insolita nell'ambito della poesia omerica, nella quale di solito il divino si presenta sempre in forme» personificate, sottolinea Philippson (ivi, p. 242).

Okeanos viene inquadrato da Omero nel cosmo di Zeus e anche in Esiodo, dove esso diventa uno dei figli di Gaia e Uranos, assistiamo ad un'analogia obliterazione della sua natura unitaria, perché la *Teogonia* costruisce una realtà fondamentalmente dualistica: «i due grandi aspetti primordiali del mondo, Chaos e Gaia, stanno l'uno di fronte all'altro rimanendo figure polarmente opposte che non si uniscono né nella persona né nella discendenza, ma costituiscono l'unità totale del mondo proprio in virtù della loro opposizione» (ivi, p. 250). Un'opposizione che per risolversi in unità impone peraltro una terza figura, Eros, un intermediario che “spunta fuori”, non si capisce bene da dove, accanto a Chaos e Gaia.

Okeanos appare come il «vinto volontario, che è lieto di aver fatto la pace» con Zeus nel *Prometeo* di Eschilo, tuttavia secondo Philippson «l'Okeanos originario ... la base primordiale di ogni cosa, si è rivelato ancora una volta ai Greci quale essere fondamentale» con Parmenide, «in un linguaggio che solo a poco a poco si è trasformato dal linguaggio del mito in quello del pensiero concettuale», per continuare ad agire nella forma dell'ontologia (ivi, p. 252).

In effetti Philippson usa il linguaggio parmenideo per definire la natura di Okeanos. La studiosa ritiene di poter connettere la forma circolare di Okeanos, che come un orizzonte abbraccia e tiene insieme l'universo (ivi, pp. 241-242), con la forma sferica che Parmenide attribuisce a τὸ ἕν in B8, 42-43 (ivi, p. 244). Una coincidenza che secondo la studiosa «risalta ancora più chiaramente nell'introduzione mitica (fr. 1) con la quale

¹⁰ Come del resto il *chaos* esiodeo. Vasta (2004, p. 79 n. 34), sottolinea come «a discapito della posizione incipitoria assegnatagli, Caos svanisce dalla scena altrettanto rapidamente quanto vi era comparso» per ripresentarsi al v. 700, quando esso è invaso dal bagliore scintillante della folgore di Zeus che, portando la luce nella tenebra, inaugura «la nascente e positiva civiltà degli Olimpici» (ivi, p. 104).

Parmenide apre il suo poema sulla *physis*», le cui immagini mitiche deriverebbero dalla sfera mitologica di Okeanos (ivi, p. 244).

Stando a Omero, inoltre, Okeanos rappresentava i *πείρατα* (estremità) che racchiudono in sé tutti i mondi, degli déi, dei vivi e dei morti. Πείρατα che sono legami, non confini, avverte Philippson, perché riversandosi su sé stesso (è detto ἀψόρροος) Okeanos annulla i concetti di principio e di fine, li «comprende e risolve in sé» (ivi, p. 246), come il concetto di movimento: «dovunque identico in tutta la sua estensione», Okeanos è «il fluire che si compie in sé ... entro limiti (πείρατα) che [esso] stesso costituisce come sua forma circolare e che pure vincolano lui stesso al suo posto» (ivi, p. 243).

Philippson, ivi, pp. 243-244, arriva perciò a descrivere Okeanos impiegando le stesse parole che Parmenide usa in B8 per descrivere l'έόν: «Okeanos, quale genesi, è senza genesi; una totalità; senza fine; è completamente coerente e uguale; immobile; è nei limiti di immensi vincoli, senza inizio e senza fine; perché la forte necessità lo tiene nei vincoli del limite (ἀγένητος [v. 3]; οὐλος [v. 38]; ἀτέλεστος [v. 4]; ξυνεχές πᾶν ἐστιν [v. 25] ὁμοῖος [v. 22]; ἀκίνητος [v. 26]; μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν | ἐστιν ἄναρχος ἄπαυστος [vv. 26-27]; κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη | πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει [vv. 30-31]»¹¹.

Se è vero che non troviamo riferimenti testuali diretti ad Okeanos nei frammenti sopravvissuti del poema parmenideo¹² e sebbene la studiosa non si interessi a identificare teologicamente la θεά parmenidea all'interno della mitologia di Okeanos e Helios che approfondisce nel suo studio – limitandosi a indicarla genericamente come la «grande dea» (ivi, p. 244) –, nell'ipotizzare che Parmenide abbia concepito τὸ έόν avendo in mente l'idea che quegli antichi avevano del concetto di *genesis*, credo che Philippson abbia avuto un'importante intuizione, che ho tenuto in considerazione nel corso delle mie

¹¹ Ho preferito riportare anche i termini originali del poema parmenideo citati da Philippson, limitandomi ad indicare tra parentesi quadre i versi di B8 da cui li estrapola. *En passant* rilevo che la studiosa, tra le attribuzioni dell'essere che ritiene di poter trasferire alla genesi oceanica, non enumera il concetto μουνογενής, che Couloubaritsis, l'abbiamo visto, considera invece una sorta di «trasfigurazione» del concetto di *genesis*.

¹² Non è detto però che non questi riferimenti non ci fossero nei versi del poema che non ci sono pervenuti. Forse, ma non è possibile andare oltre l'accenno in questa sede, potremmo ipotizzare che lo scolio di Basilio di Cesarea (B15a), secondo cui Parmenide avrebbe definito la Terra ὑδατόριζος («rooted in water», stando al LSJ), potrebbe essere letto nella direzione di queste possibili relazioni con Okeanos, che perciò potrebbero avere un fondamento testuale più “solido”. Ricordiamo però che il frammento B15a, non è da tutti considerato attendibile e perciò non è presente in alcune edizioni del poema. Inoltre, come vedremo nel successivo par. 6.2.3, questo frammento potrebbe essere una tessera di collegamento tra la cosmologia di Parmenide a quella della dea Athena-Neith.

La θεά come personificazione di un'astrazione fisica

indagini sfociate in Montagnino 2023 *forthcoming* e che mi è sembrato opportuno riportare all'attenzione degli studiosi¹³.

3.1.3 *La genesi del divenire (K. KERENYI)*

Da una diversa prospettiva anche KERENYI ha colto delle analogie mitopoietiche tra l'ἔόν parmenideo e Okeanos. Secondo lo studioso Parmenide «crede, confermando involontariamente l'intuizione fondamentale del mitologema¹⁴ della tazza solare, di giungere, attraverso la porta della vicenda di giorno e notte, a quello che per lui costituisce l'«essere», ma i cui attributi convengono largamente anche ad Okeanos. Insieme con Okeanos appare tuttavia – espresso così facilmente in termini di mitologia ciò che in termini filosofici è così indicibilmente difficile – la genesi stessa nella spazialità e atemporalità dell'Essere assoluto» (1991, p. 40).

Al contrario di Philippson, Kerenyi si preoccupa di ricostruire il legame che la θεά parmenidea potrebbe aver avuto con l'ἔόν/*genesis* nel poema, ipotizzando che ella «poteva significare anche la <genesis> stessa» (1979, p. 325), con ciò riprendendo esplicitamente il brano del *Simposio* di Platone che abbiamo analizzato in precedenza¹⁵. Tenendo presente però il reale significato che questo concetto aveva per quegli antichi. Come, infatti, ci spiega lo studioso, «se si volesse tradurre <genesis> con <origine>, bisognerebbe prescindere in quest'ultima parola del carattere di zampillo e di *una sola volta*, e rappresentarsi un continuo fluire, che scaturisce da un ininterrotto processo generativo» (1991, p. 38). Perciò è in questi termini che eventualmente dovremmo intendere come *genesis* anche l'ἔόν e la θεά di Parmenide, se seguiamo la proposta di Kerenyi.

Le analisi di Kerenyi si dimostrano interessanti per il nostro discorso in quanto anch'egli, come alcuni degli studiosi che abbiamo approfondito in precedenza, è dell'idea che nella mitologia della θεά risiedano anche i legami tra le parti del poema: nella prima parte ella rappresenta la verità dell'essere, suggerisce lo studioso, e nella seconda parte, come δαίμων di B12, ella rappresenta il concetto di φύσις per significare l'essere come genesi del divenire (ivi, pp. 319 sgg.).

¹³ Per quanto mi risulta, infatti, solo Untersteiner sembra averne tenuto conto.

¹⁴ Per il concetto di mitologema in Kerenyi cfr. Cusumano 1989.

¹⁵ Tuttavia, precisa in nota lo studioso e, come sottolineato sopra, personalmente concordo, «sarebbe esagerato volerne concludere che Parmenide stesso abbia chiamato la dea col nome Genesis» (*ibid.* n. 27), come fa Platone.

Dalle interpretazioni che abbiamo analizzato in questa sezione credo emerga distintamente un tratto mitologico della nostra θεά che i lettori del poema vi avrebbero visto fin dall'antichità: il fatto che ella fosse considerata alla stregua di un principio generativo, dunque che probabilmente fosse una divinità partenogenetica (approfondiremo questo concetto nell'ultimo capitolo, al par. 6.2.4).

3.2 Luce, notte, αἰθήρ

3.2.1 *La luce (C.M. BOWRA)*

Tra gli studiosi che hanno cercato di interpretare mitopoieticamente i contenuti del proemio per spiegare il significato dottrinale dell'intero poema, BOWRA ha messo in evidenza alcuni aspetti fondamentali della tecnica narrativa impiegata da Parmenide.

Per prima cosa, lo studioso rileva che il proemio è «longer and more fully developed than any previous allegory, and above all its images have such emotional force that it looks as if Parmenides chose them with great care to convey important aspect of his thought» (1953, p. 40).

Inoltre, avverte Bowra, un'allegoria è intellegibile quando utilizza immagini il cui «secondary meaning is commonly accepted and easily seen», e questa condizione è ancor più tassativa quando l'autore «does not explain himself ... by giving titles which show exactly what he means», come nel caso di Parmenide. Perciò se il proemio può rivolgersi al suo pubblico con le «emotional and intellectual implications of its component parts» è perché i suoi «readers» – non un «wide public» ma «some circles of educated men» – dovevano poter comprendere immediatamente tali implicazioni (*ibid.*) senza ulteriori “didascalie”.

Trovo condivisibile questa analisi, sebbene sia meno propenso a considerare la simbologia mitopoietica usata da Parmenide in direzione allegorica. Credo si tratti piuttosto di un linguaggio tecnico “scientifico”, come abbiamo visto nel primo capitolo a proposito di Bollack e Couloubaritsis. È evidente, però, che il ragionamento di Bowra vale anche in questo caso: il pubblico di Parmenide doveva essere in grado di decodificare tale terminologia tecnica.

Non ritengo plausibile inoltre ritenere che Parmenide abbia scritto per un pubblico di lettori, o meglio che il poema sia stato composto per essere letto. D'altra parte, un

«pubblico di lettori» non poteva ancora esistere, come abbiamo sottolineato nell'*Introduzione*. Qui voglio aggiungere un'interessante riflessione di Havelock sul fraintendimento di considerare Parmenide uno «scrittore»:

«Gli storici moderni, ancora ingannati dal miraggio del testo, immaginano che Parmenide fosse uno <scrittore> che commise l'errore di cimentarsi nella poesia ... [...] Ma nessun pensatore preplatonico prima di Diogene di Apollonia (*floruit* 440-30 a.c.) si autodefinisce mai <scrittore> (né tantomeno <filosofo>), né allude mai alla <lettura> delle proprie dottrine. Il verbo <leggere> (*anagignosko*, alla lettera <riconoscere>, o <comprendere>, adattato al valore innovativo di <comprendere le lettere>) occorre una volta in Pindaro (Olimpica 10,1), mai nella tragedia, e diviene usuale a partire dall'ultimo quarto del V secolo a.C.» (1996, p. 27)

Ritengo sia di fondamentale importanza mantenere sempre in vista questo presupposto nell'approcciarsi al poema parmenideo in tutta la sua complessità: esso è stato concepito per l'ascolto e non per la lettura. Questa è una delle ragioni a cui alcuni studiosi ricorrono per rivendicare un valore epistemico positivo alla cosiddetta seconda parte del poema: Parmenide non avrebbe avuto motivo di dilungarsi su dottrine altrui o comunque su spiegazioni false e illusorie per centinaia di versi.

Che la seconda parte del poema debba contenere dottrine parmenidee considerate alla stessa stregua di quelle contenute nella prima, risulta ancora più evidente se, come ha messo in rilievo Wilkinson, consideriamo la funzione del poema non più dal punto di vista di Parmenide ma dal punto di vista del suo uditorio, i fruitori del sapere che esso veicola: sarebbe, infatti, concepibile che «Parmenides' audience would have listened to what we call the "Way of Seeming" for a substantially longer period of time than they would have listened to the "Way of Truth" and the Proem» (Wilkinson, 2009, p. 104)?

Credo di no. Nessun maestro, credo, dedicherebbe più tempo a parlare di teorie false e assurde, addirittura professate da altri, di quello che dedicherebbe alle proprie dottrine, e certo non ne parlerebbe alla fine della lezione. Le ultime cose che si sentono sono, in genere, quelle che rimangono più impresse nella memoria dei discenti.

Anche questo elemento suggerisce quanto già sottolineato in precedenza, ovvero che Parmenide, il quale non era un rapsodo né un aedo, avesse concepito il suo poema per destinarlo ad un gruppo veramente ristretto di persone e non per rendere pubblica la sua dottrina.

Torniamo a Bowra. Anche per lui quella contenuta nel proemio è un'allegoria sul passaggio dall'ignoranza alla conoscenza, come per Sesto Empirico, in cui le divinità che

accompagnano Parmenide nel suo viaggio sono forze che lo sospingono verso la conoscenza della verità. Lo studioso analizza il viaggio del proemio a partire dall'immagine del carro¹⁶ rintracciando le analogie letterarie contenute in altre opere. In particolare, dai paralleli che rileva con la poesia di Pindaro, lo studioso conclude che «either [Pindar] imitated Parmenides or both poets were influenced by a common source» (ivi, p. 43)¹⁷.

Un'ipotesi non irragionevole, considerando la cronologia a cui Bowra fa riferimento, che è quella di Apollodoro, la stessa che stiamo adottando in questo studio¹⁸. A questo proposito, mi stupisce il fatto che Bowra non abbia preso in considerazione il frammento 10 di Pindaro (fr. 30 Snell) per trovare un parallelo letterario (cronologicamente il più vicino, peraltro) con altri simboli che Parmenide usa nel suo proemio (le cavalle, Themis, le Moire, etc.)¹⁹.

V'è un'altra ipotesi di Bowra a proposito del viaggio descritto nel proemio, sulla quale confluiscono anche le mie indagini (cfr. Montagnino 2018), ovvero che Parmenide «has used certain elements in [Phaeton's] story to make his own myth»²⁰ (ivi, p. 45). Secondo lo studioso, però, subito dopo essere stato accolto dalla θεά, «any association with Phaeton is lost», e il prosieguo del viaggio si svolgerebbe con modalità mitopoietiche analoghe a quello di Eracle nel Tartaro (ivi, p. 46), “metamorfosi” sulla quale non concordo.

Ad ogni modo, il punto più importante per la comprensione del registro teologico del poema messo in rilievo dall'analisi di Bowra, in più di un'occasione, credo sia che Parmenide non si limitasse a riecheggiare miti già noti ma ne avesse creato uno proprio. Senza ovviamente discostarsi dal registro mitopoietico perfettamente noto al suo uditorio perché il μῦθος dell'ἔόν doveva essere ben riconoscibile nell'universo concettuale teologico dei suoi ascoltatori diretti, anche se come un'elaborazione personale di

¹⁶ Il carro su cui viaggia Parmenide potrebbe anche rappresentare la metafora del processo creativo del poeta (cfr. Durante, 1976, pp. 123-134, in particolare pp. 132-133; e Ranzato, 2015, pp. 25-28 e 73-80) ma solo in maniera liminare. Per parte mia, come analizzo in Montagnino 2018, ritengo che il racconto del viaggio rappresenti semmai un sistema di riferimenti cosmografici molto complesso.

¹⁷ D'Alessio 1995, invece, si dice sicuro che Pindaro abbia imitato la poetica di Parmenide.

¹⁸ Sulla cronologia di Parmenide si rimanda al par. 6.1.

¹⁹ Anche su questo tema rimando a Montagnino 2018 per le mie analisi.

²⁰ Lo studioso ritiene che l'Eleate abbia sviluppato il proprio mito di Fetonte rifacendosi ad Esiodo. Anche Kranz 1916 1159-1160 pensa che Parmenide si sia ispirato alla leggenda di Fetonte, e in particolare alla sua versione esiodea, sebbene ritenga che il viaggio narrato dall'Eleate si svolga in direzione opposta a quella del figlio del Sole, sempre lungo l'eclittica ma da Ovest a Est. Pur condividendo l'ipotesi che Parmenide si sia ispirato al mito di Fetonte per elaborare il proemio ritengo, come ho mostrato in Montagnino 2018, che egli abbia attinto da più tradizioni teologiche e cosmologiche le informazioni che ha rielaborato mitopoieticamente in funzione del proprio viaggio attraverso il cielo.

Parmenide. Ecco perché, credo, sia sorta fin da subito la difficoltà ad interpretare il codice mitopoietico del proemio (lo stesso codice che intesse l'intero poema) e non perché Parmenide avesse "inventato" *ex novo* una divinità astratta personale, come abbiamo visto nel primo capitolo ritengono alcuni studiosi.

Anche Bowra, infatti, pur ritenendo che la θεά sia anonima perché «invented» da Parmenide per simboleggiare la sua «personal experience and discovery of the truth» (ivi, p. 47), cerca comunque di rintracciare una figura divina condivisa dal suo uditorio, e ritiene di poterla trovare in Theía, la madre del Sole: «she is ... a principle of light, and it may have been with her in his mind that Parmenides assigned so important a role to his goddess», che rappresenterebbe una sorta di soglia tra il mito, «the real day and the revelation of truth» (ivi, p. 48).

In questa prospettiva, Parmenide avrebbe concepito il suo proemio per comunicare al suo uditorio (anche se Bowra si riferisce sempre ai suoi «readers») che essi non si imbarcheranno in qualcosa di completamente estraneo dalla loro esperienza, anche se ascolteranno qualcosa di religioso e mistico (ivi, p. 53). Il proemio anticiperebbe l'ontologia dualistica che secondo lo studioso emergerebbe dal poema parmenideo: da una parte la luce, simboleggiata dalla θεά e (nell'esperienza quotidiana) dal giorno, rappresenta il divino e il permanente; dall'altra la notte (sia come divinità sia come esperienza) rappresenta l'umano, l'illusorio.

Essendo luce e oscurità entrambe nelle cose, secondo Bowra – che in questo sembra voler riprendere la testimonianza aristotelica che Parmenide avrebbe assegnato al caldo e al fuoco il «rango dell'essere» (*Met.* 986b33-987a2) – per Parmenide «the more light a thing possesses, the higher it is in the scale of things, and the realm of his goddess is the realm of day – the highest of all states» (*ibid.*).

Pur non condividendo l'interpretazione dualistica dell'ontologia parmenidea proposta dallo studioso, quello di Bowra mi sembra un tentativo interessante e coerente di spiegare il contenuto dottrinale del poema, e di interconnetterne tra loro le sue parti, attraverso la decodificazione dei contenuti mitopoietici al suo interno. Bowra propone in fondo un'esegesi allegorica, ma non razionalistica e neanche mistico-religiosa, il che lo pone al riparo dagli estremismi a cui in genere queste interpretazioni conducono e gli

permette di includere nella sua analisi (che la si condivida o meno) tutti gli aspetti e i contenuti dottrinali principali del poema per spiegarne l'interrelazione²¹.

3.2.2 *La luce dell'essenza (M.E. PELLIKAAN ENGEL)*

Tra le esegesi che hanno proposto l'identificazione della θεά come personificazione di un'astrazione fisica presente nel poema, rientra quella di PELLIKAAN ENGEL. La studiosa parte dal presupposto che nel presentare a Parmenide «the one homogeneous Being», la dea «denies that anything but this one homogeneous Being exists», con ciò negando la propria stessa esistenza e «the existence of the person who reached out her hand to the poet, whom we have met in the proem», ovvero di Parmenide stesso. Questo perché secondo la studiosa un corpo non può appartenere «to the homogeneous Being. Bodies belong to the region of γενέσθαι ... [quindi] they do not exist at all» (1974, pp. 87-88).

D'altra parte, se la dea pone se stessa e nomina Parmenide, le altre divinità e tutte le altre cose, allo stesso tempo «she acknowledges their existence», perché li riconosce come «one and inseparable part of the one and homogeneous Being» (ivi, p. 88). Ciò perché nessuna cosa può avere una sua propria forma «apart from the one true shape of Being». Come infatti specifica la θεά in B8, 53-59, l'«errore dei mortali» consiste nel comprendere «the plurality of existence» basandosi sulla «wrong assumption that the one true Being could be split up into two – Light and Night, that they would have identities of themselves» (ivi, pp. 88-89) –, così come tutte le cose che si compongono di Luce e Notte.

Secondo Pellikaan – anche lei sembra seguire in questo l'esegesi di Aristotele – per Parmenide l'essere corrisponderebbe con la Luce, intesa come essenza, e il non-essere corrisponderebbe con la Notte, intesa come corporeità, e l'essere si compirebbe nella sua complementarità con il non-essere. Complementarità da cui emergerebbe il γενέσθαι, il divenire: «the one true form of Being [is] a homogeneous extension, resembling the inner part of a sphere, having its limitation in space, without any beginning or ending in time [ivi, p. 94; qui il riferimento è a B8, 42-49]. But in teaching the spherical extension of the homogeneous true Being [Parmenide] could not deny the reality of the material limitation of his true Being. Our world and solid sky lie around the true Being like shells. They are

²¹ Al contrario, per esempio, di come vedremo a proposito delle esegesi di Kingsley e Gemelli Marciano, i quali dovranno rinunciare a fornire una spiegazione della seconda parte del poema coerente con la loro esegesi mitopoietica della dottrina parmenidea.

realities but essentially they are not-being. Essentially there is only the one and homogeneous true Being, its extension coinciding with the extension of the cosmos [p. 95]». Le singole cose, nell'ottica prospettata da Pellikaan, avrebbero dunque una propria realtà ma non anche una propria essenza nel cosmo parmenideo.

Questa cosmologia si rifletterebbe nella teologia elaborata da Parmenide. La θεά parmenidea, nelle parole della Pellikaan, «in as much as she is a bodily person she belongs to Night and is not-being. But her existence is not denied. In as much as she truly exists, she forms one and inseparable part of the extension of true Being» (ivi, p. 94). In altre parole, l'unica «goddess of the true Being» è essenza assoluta in quanto Luce ma, in quanto Luce e Notte, come la incontriamo in B12, è anche realtà (corporeità) molteplice, è il cosmo. Ecco perché, secondo la studiosa, la θεά non solo pretende di sapere tutto sull'ἔόν ma anche di rappresentarlo (ivi, p. 87).

Incontriamo però la sua corporeità già nel proemio (corporeità sottolineata dal gesto della mano protesa a prendere quella del poeta), in cui la dea ci appare solamente come «the goddess of daylight» (ivi, p. 94)²². La studiosa ritiene infatti che la θεά coincida con Hemera, la dea che personifica il Giorno, chiamata in causa nel v. 11 del proemio (ivi, p. 62)²³.

L'esegesi di Pellikaan è particolarmente interessante per la prospettiva che abbiamo impostato perché la studiosa ricerca nel ruolo della θεά la chiave euristica per la comprensione della dottrina parmenidea. D'altra parte Pellikaan non riesce a svincolarsi dalla prospettiva dualistica condivisa dalle interpretazioni più tradizionali, mantenendo una differenza qualitativa tra corporeo e incorporeo, che già Aristotele stesso escludeva (cfr. *Cael.* 298b 19-23). Una differenza che emerge ancor più chiaramente quando la studiosa ci spiega che secondo lei «Parmenides tries to teach us that the world of mind is the only true world»:

«In our opinion Parmenides projects his view on the human situation in his cosmological system. Just as the thoughts of a man seem to originate within his body and to reach in a large extension far beyond it, whereas his thoughts seem to be really true and his body essentially nothing, so Parmenides takes the nucleus of

²² La θεά, conclude la Pellikaan, in altre parole, sarebbe «the concrete image of the rather Hesiodic goddess of daylight» (ivi, p. 86). La studiosa, però, non ritiene che Parmenide volesse qui e altrove emulare Esiodo: «while refuting the ideas of Hesiod (and others of course), he involuntarily takes over terms and ideas from him» (ivi, p. 82).

²³ Pellikaan svolge un'accurata argomentazione sulle ragioni per cui la θεά non potrebbe sicuramente essere identificata con Dike (ivi, pp. 58 sgg.), come aveva fatto Sesto Empirico e continuano a fare anche alcuni studiosi moderni.

the only true Being to be within the hollow sphere of his earth and the extension of true Being to reach up to the outer limitation of the whole cosmos, all matter essentially being Nothing» (ivi, p. 95).

3.2.3 *La luce divina (A. PRIVITERA)*

Per rispetti diversi, e apparentemente senza aver cognizione dell'interpretazione di Bowra, anche Aurelio PRIVITERA identifica la θεά con Theía, avanzando contestualmente la proposta di correggere la lezione del verso 22 del proemio. Secondo lo studioso, per risalire all'identità della dea bisogna riflettere su tre punti, che senz'altro offrono interessanti indicazioni:

«Parmenide, che soleva precisare e ribadire ogni particolare per non essere frainteso, (a) non avrebbe mai proposto ai lettori un indovinello (chi è la dea?); (b) non avrebbe mai alluso alla divinità due volte con un nome comune (v. 3 δαίμονος, v. 22 θεά) senza svelarne la seconda volta il nome, come nel caso delle Eliadi, presentate prima come κοῦραι (v. 5) poi come Ἡλιάδες κοῦραι (v. 9); (c) non avrebbe mai omesso l'articolo (ἡ θεά), necessario per segnalare che la dea era proprio quella attesa dai lettori» (2011, p. 6)

Privitera ne conclude perentoriamente che al verso 22 «Parmenide non ha mai scritto θεά» ma il nome della divinità, del quale «il tràdito θεά è la forma corrotta». Ricorrendo alla prospettiva paleografica, lo studioso individua l'identità della divinità nell'«unico nome divino prossimo a θεά», Θεία, l'«ipostasi della Luce», che egli traduce con «Divina» (*ibid.*)²⁴. Tale conclusione dipende pure dall'interpretazione generale elaborata dallo studioso del proemio, secondo la quale il viaggio di Parmenide sarebbe diretto verso la luce e non verso l'Ade (ivi, p. 7; cfr. anche Privitera 2009), per cui «la presenza di Theía oltre la Porta è del tutto ovvia» (2011, p. 6).

Secondo lo studioso, questa circostanza avvicinerrebbe ulteriormente la poetica parmenidea a quella pindarica: «Parmenide dice di essere stato portato dal carro verso la

²⁴ Privitera perciò propone di leggere il v. B1, 22 così:

καί με Θεία πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ

supportando la sua ipotesi con questa spiegazione: «val la pena sottolineare che Θεία in Parmenide è giambico (⊔ –), mentre in Esiodo e in Pindaro è spondaico (– –): Parmenide ha usato la *correptio epica*. Non è difficile immaginare che cosa può essere avvenuto. Qualche copista, per evidenziare la *correptio epica* usata da Parmenide, scrisse Θεία senza iota: scrisse Θεά, esattamente come talora si scriveva αεί e ποῶ invece di αίει e ποιῶ. La confusione con θεά “visione” era inevitabile e portò a “correggere” Θεά in θεά, tràdita poi dai codici del “Proemio”» (ivi, p. 7).

La θεά come personificazione di un'astrazione fisica

via della dea (di Theía), che porta il sapiente fra le cose che sono: la via di Theía (della Luce) è, dunque, la via della *sophia*. Pindaro, non diversamente, dice che la via della *sophia* è impossibile percorrerla senza la luce del Sole. Parmenide si riferisce alla *sophia* speculativa, Pindaro alla *sophia* poetica. Ma la conclusione è la stessa: percorrere la via della *sophia* si può solo con la luce» (ivi, p. 10).

La lettura di Privitera ci serve anche a sottolineare una volta di più (come continua a insistere in tutti i suoi studi Cordero) che è impossibile considerare definitiva ogni acquisizione dei versi e dei frammenti del poema parmenideo. Inoltre, insieme alle altre esegesi analizzate in questo par. 3.2, ci aiuta a mostrare come qualunque parametro scegliamo per mettere a sistema le diverse interpretazioni della θεά parmenidea non va preso come riferimento privilegiato. Anche lo studioso, infatti, pur basandosi su un'identificazione fisica della divinità (ipostasi della luce), vi riconosce un volto del *pantheon* tradizionale greco (cosa che nella nostra trattazione collocherebbe la sua interpretazione nel prossimo capitolo) ma interpreta la sua presenza in direzione allegorica (e perciò non risulta fuori luogo tra le interpretazioni analizzate in questo). Circostanza possibile perché in effetti, per quegli antichi, come abbiamo visto già nel capitolo precedente, la φύσις si immedesimava con il θεῖον.

3.2.4 Il fondamento oscuro e solido del mondo (F. FERRARI)

Franco FERRARI ha invece visto nella θεά di B1, 22 la personificazione del principio opposto a quello della Luce, ovvero la rappresentazione del «fondamento oscuro e solido del mondo» descritto da Parmenide nel suo poema. Un mondo che lo studioso definisce, fin dal titolo della sua monografia, «il migliore dei mondi impossibili»²⁵ (2010, p.171).

Secondo Ferrari, è la δαίμων che incontriamo nel v. 3 del proemio «che porta l'uomo sapiente per tutte le città», «sopra un carro guidato dalle figlie del Sole ... lungo un tragitto che dalla casa della Notte conduce verso la luce». Questa δαίμων «deve essere un nume femminile della luce», perciò lo studioso la identifica in «*Hêmerê*, la figlia di

²⁵ L'esegesi di Ferrari si pone in questo come una delle varianti di quello che Rossetti ha definito il «teorema di Zeller» (cfr. par. c. *Introduzione*). Scrive infatti Ferrari: «Il cosmo di Parmenide è il migliore dei mondi impossibili quanto quello di Leibniz era il migliore dei mondi possibili [...] Per quanto importanti siano le differenze fra il sistema di Parmenide e quello di Leibniz, anche in Parmenide l'universo quale dovrebbe plausibilmente apparire al sapiente (un cosmo virtuale, non già, come in Leibniz, un mondo reale) dimostra in termini di coerenza e armonia interne la sua superiorità su altre forme di universi immaginabili» (ivi, p. 72).

Notte che illumina la terra con i suoi candidi destrieri (Aesch. *Pe.* 386) e che viene nominata subito dopo, ... al v. 11», ovvero in «*Êôs/Aurora*»²⁶ (ivi, pp. 164-165).

Se la *δαίμων* del v. 3 impersona la luce, la *θεά* del v. 22 secondo Ferrari è Nyx²⁷: «È lo sviluppo stesso del racconto a suggerire l'identificazione della dea con Notte grazie alla corrispondenza fra <la nostra casa> di v. 25 e <la casa della Notte> di v. 9» (ivi, p. 166). Un'altra importante conferma di questa identificazione, secondo lo studioso, proverrebbe «dall'uso di *thea* <la dea> senza ulteriori determinazioni al v. 22», perché «nella tradizione epica, a parte i casi in cui *thea* sottolinea la natura immortale di Thetis (Hom. *Il.* 1.280 e 24.59), l'uso di *thea* o *theoi* senza altre determinazioni è costantemente anaforico» e nel proemio «è Nyx l'unica divinità femminile al singolare che, a parte Dikê guardiana del portale, sia richiamata con il suo nome (v. 9 e v. 11) prima dell'arrivo a destinazione del *kouros*» (ivi, p. 167).

Due divinità femminili dominano dunque il proemio, una della luce (Hemera/Aurora) e l'altra della tenebra (Nyx), considerate da Parmenide ben distinte, sottolinea lo studioso, ma anche strettamente collegate tra loro (ivi, p. 168) attraverso il portale dei sentieri di Giorno e Notte (B1, 9-12), che riecheggia luoghi mitici descritti da Omero (*Od.* 10.86) ed Esiodo (*Th.* 748-57) la cui origine indo-europea risalirebbe fino ai *Rgveda*.

Hemera/Eos e Nyx (ivi, p. 169) sarebbero legate tra loro, particolare interessante, in una relazione genealogica figlia-madre, sottolinea Ferrari ricordando la *Teogonia* (v. 124), in cui è Giorno che nasce da Notte, non viceversa²⁸. La coppia figlia-madre rappresenterebbe anche «l'opposizione di luce e notte ... nata dall'esigenza di dar nome (*onomazein*) a opposte percezioni (... B 9.1)» e «si prospetta dunque sul piano delle personificazioni divine come il correlativo dell'opposizione fuoco / notte che domina la Via delle *doxai*» (ivi, p. 170-171). Un'opposizione che però si rivela solamente a livello delle *dóxai*, dunque dell'apparenza.

All'«uomo che sa», «la dea del giorno e la dea della notte cessano di porsi come figure davvero distinte e non possono che prospettarsi come due 'nomi' affissi dagli uomini a una medesima entità divina» (ivi, p. 171) che personifica la realtà: «se infatti

²⁶ Lo studioso specifica in nota: «Non credo che si possa distinguere recisamente fra Hêmêrê e Êôs, che personificano in larga misura la stessa funzione di portatrici di luce diurna» (ivi, p. 165 n.30).

²⁷ Tratto l'interpretazione di Ferrari in questo paragrafo e non nel successivo par. 6.1 (dove incontreremo nuovamente Nyx) perché, pur chiamando in causa una dea ben identificata dalla tradizione, lo studioso ne privilegia l'aspetto di personificazione di un'astrazione presente nel poema.

²⁸ Come annota Ferrari, «la sequenza Giorno-Notte rappresenta uno stadio più evoluto, quando il mondo ha raggiunto la sua forma ed è abitato dagli uomini» (ivi, p. 170).

Notte è il nume più idoneo a descrivere il fondamento oscuro e solido del mondo lungo la Via di Realtà, quella Hêmerê che nasce dal corpo stesso di Notte²⁹ emerge con il suo profilo luminoso per raccontare dell'iridescente spettacolo del migliore dei mondi impossibili: un cosmo attraversato dai corpi celesti e abitato da uomini e numi sotto la guida di Afrodite³⁰» (ivi, p. 172).

E sarebbe nel proemio, secondo lo studioso, in particolare nelle figure delle Eliadi che guidano il carro di Parmenide – le quali condividerebbero «caratteristiche sia di Nyx che di Hêmerê» – che viene anticipata questa cosmo-ontologia.

L'esegesi di Ferrari ha il pregio di instaurare una dialettica tra i piani teologico, ontologico e cosmologico molto feconda, individuando nel proemio l'anticipazione della «rigorosa compattezza logica e iconica, razionale e mistica, ideologica e narrativa che innerva il poema» (*ibid.*). Un altro aspetto che emerge da essa è che la logica genealogica del mito, che abbiamo già incontrato a proposito di Couloubaritsis, può rivelarsi forse l'unica chiave di lettura per decodificare il rapporto tra il divino, l'essere e il divenire nella dottrina di Parmenide. Meno condivisibile, a parere di chi scrive, la conclusione di Ferrari che per Parmenide l'ἔόν starebbe al mondo come la realtà starebbe ad un'apparenza comunque impossibile.

3.2.5 *L'αἰθήρ universale (A. COXON)*

Nell'alveo degli studi internazionali su Parmenide, il testo di Allan COXON (1986) è considerato a tutt'oggi una delle monografie più complete (con una selezione di *testimonia* molto più ricca dell'edizione DK) sul pensatore di Elea, ed è senz'altro tra i più citati. La sua riedizione del 2009, curata da McKirahan, oltre a contenere modifiche di cui già Coxon aveva annotato l'esigenza, è arricchita con nuove testimonianze e nuovi strumenti di lettura utilissimi per comprendere meglio il testo parmenideo.

Poiché l'esposizione dottrinale di Parmenide non può essere semplicemente «spogliata» della sua espressione figurativa, premette Coxon 2009, p.18, dobbiamo considerare il carattere di questa espressione non come allegorico, ma più propriamente come simbolico e mitico. Parmenide tratterebbe infatti le realtà spaziali come oggettive e

²⁹ Si trattava, l'abbiamo già sottolineato, della concezione tradizionale, rintracciabile già in Esiodo, secondo la quale il giorno nasce dalla notte, la Luce dall'Oscurità, e non viceversa. Ferrari, da una prospettiva diversa, giunge a formulare un'interpretazione della cosmogonia parmenidea analoga a quella proposta da Bollack (cfr. *supra* par. 1.6).

³⁰ Divinità con la quale Ferrari identifica la δαίμων di B12 (cfr. ivi, pp. 81-119).

simboliche allo stesso tempo perché anche gli oggetti fisici avrebbero avuto per lui una loro realtà, anche se solamente nella dimensione dell'accettazione personale e nell'immaginazione. In altre parole, Parmenide avrebbe fuso gli eventi psicologici con quelli spaziali e combinato cosmologia e mitologia con una libertà che, secondo lo studioso, trova un parallelo solo in Platone, il quale però seguì Parmenide solo nel considerare il mondo naturale come immagine³¹, ma non nel negare a esso alcuna forma di esistenza («though not in denying it any being whatsoever»; *ibid.*).

In linea con le analogie che lo studioso ritiene di poter individuare tra l'uso che Parmenide e Platone fanno dei simboli, Coxon interpreta il proemio come «an account, symbolic in detail but cosmological in its setting, of a journey of the soul from earth to a remote region described as the home of the gods» (ivi, p. 15). In tale racconto il simbolismo del carro rimanderebbe ad un contesto allegorico analogo a quello proposto da Platone nel *Fedro* (246a sg.) – in quanto, presuppone Coxon, sia Parmenide che Platone avrebbero ereditato la «distinction of the irrational and rational faculties of the soul» dai primi Pitagorici – con la differenza che Parmenide rappresenterebbe se stesso su quel veicolo mentre compie «il viaggio della persuasione» («the πειθοῦς κέλευθος [‘journey of persuasion’]»), in vita, anzi, proprio nel mentre sta scrivendo il suo poema³² (ivi, p. 14).

In tale prospettiva, il proemio dovrebbe essere letto, suggerisce lo studioso, come il passaggio da un suo «past pursuit of the philosophic life» – in cui Parmenide, influenzato da tematiche dottrinali pitagoriche, concepiva la realtà come «a physical monism» – al suo «first achievement of a state of philosophic illumination», che avrebbe ispirato in lui «his first conception of what may be characterised as a metaphysical ... monism» (ivi, p. 18).

Oltre la soglia che segna tale passaggio Parmenide incontra l'anonima dea che gli fornisce «the instruction which constitutes the rest of the poem», che sono in definitiva, anche per Coxon, istruzioni di viaggio. Le prime consistono nel suo «further journey

³¹ «There is no reason to suppose that Parmenides saw more difficulty in the correlation of mental with spatial movement than Plato saw in correlating the soul's contemplation of reality with the revolution imparted to it by the motion of the heaven (*Phaedr.* 247a sq.)» (ivi, pp. 15-16)

³² «... the present tense φέρουσιν [‘carry’] in line 1 implies that he is still standing in the chariot as he writes» (2009, p. 14). Secondo Coxon, nel proemio: le cavalle rappresenterebbero la parte irrazionale dell'anima di Parmenide, «the force which impels and enables him to philosophise, i.e. ... his θυμός [‘spirit’]», le Eliadi «stand in the narrative for his intellect, as the charioteer symbolises the intellect in Plato's myth», e il portale del giorno e della notte rappresenterebbe il varco che le anime attraversano dopo la morte (e che egli ha potuto attraversare in vita «by a special grace») verso il «divine world» (*ibid.*). Portale che Parmenide attraversa da vivo per raggiungere «an understanding not possessed by most human beings» (ivi, p. 16).

along the 'real way' in the region of light», che si rivela un viaggio mentale ed è «expressly equated with the assertion of the proposition ὡς ἔστιν ['that it is'] and the consideration of its logical consequences: to discover by argument the character of τὸ εἶναι ['Being']» (ivi, p. 15).

Successivamente, nella sezione conclusiva del poema, la dea gli mostra «the topography of the regions of light and darkness» alle quali aveva fatto allusione nel proemio (vv. 31-32), ma analizzandole «in detail» (ivi, p. 17). In queste regioni, l'universo fisico esisterebbe solo fenomenicamente e nell'immaginazione, come un'approssimazione all'unica realtà, costruito su principi dualistici. Tuttavia, anche quest'unica realtà, «the region of light» la conosciamo attraverso un viaggio mentale, come abbiamo detto sopra. Lo studioso, dunque, pur distinguendo nel poema parmenideo due «regioni» cosmologiche fra loro distinte, non sembra vedere tra esse una corrispondente distinzione ontologica. Per Parmenide ogni singola cosa, includendo se stesso e ogni anima umana così come la θεά e ogni altra divinità, sarebbe il prodotto «of the Forms light and dark», le quali però non sono esse stesse sostanze separate, ma solo elementi dell'esperienza umana in quanto simboli o immagini dell'essere (ivi, p. 17).

In tale quadro di riferimento, è la θεά che si fa garante dell'organicità dell'universo parmenideo. Da una parte, infatti, essa corrisponderebbe con «the region of light, i.e. within the circle of the αἰθήρ ['aether'], which is the goddess herself», dove si svolgerebbe il viaggio di Parmenide attraverso «the 'real way'» (ivi, p. 15), dunque sino a B8, 49. Dall'altra, sempre in quanto «circle of the αἰθήρ», la θεά governerebbe in qualità di «divinity of 'Belief'» il mondo fenomenico l'αἰθήρ che tutto avvolge (cfr. B11), che ella descrive a Parmenide nell'ultima sezione del poema (ivi, p. 17).

Approfondiamo adesso l'interpretazione che ne propone. Anche se non ha dubbi sulla testimonianza di Sesto che la θεά coincidesse con la Dike evocata in B1, 14, Coxon ritiene che 1) la circostanza che Parmenide si riferisca alle stesse divinità, o alle corrispondenti «powers», sia nella prima che nella seconda parte del poema³³, insieme al

³³ «In the former [la prima parte del poema] he speaks indifferently of reality as determined by δίκη ['justice'] (8, 14), ἀνάγκη ['necessity'] (8, 30), μοῖρα ['fate'] (8, 37), while in the latter [la seconda parte] he mentions as controlling powers ἀνάγκη (9, 6), δαίμων, ἢ πάντα κυβερνᾷ ['the divinity who governs all things'] (12, 3) and an intelligent creative power (fr. 13 μητίσαστο ['devised']), which is identified by Simplicius (t. 207) with the governing divinity of fr. 12, 3 and is named Genesis by Plato (t. 1, cf. fr. 13 n.) and Aphrodite by Plutarch (t. 111), while Aëtius calls her ἀνάγκη, εἰμαρμένη ['fate'], δίκη, πρόνοια ['providence'] (tt. 58, 61)» (ivi, p. 280). Avvertenza per il lettore: nelle sue citazioni, Coxon si riferisce alla propria catalogazione. Mentre per la corrispondenza dei frammenti si può fare riferimento all'Appendice al capitolo 1 del presente studio, per i *testimonia* citati da Coxon (con la notazione t. o tt.) – non solo più

2) «dominant role ... given to a female power» possano suggerirci che «the unnamed divinity of the prologue is identical not only with the ‘requiting Justice’ of I.14, who holds the keys to the region of light, but with the creative goddess of the ‘Beliefs’, who sends souls both from light to darkness and back again» (ivi, p. 280).

Coxon ritiene che pur non essendo Parmenide interessato a reinterpretare i miti tradizionali in direzione fisica o allegorica, non dovrebbe sorprenderci il fatto che «he should extend the common Greek personification of natural phenomena to include a postulate of his own physics» (ivi, p. 281). In questa direzione sembrerebbero portare, secondo lo studioso, anche la testimonianza di Menandro di Laodicea, che il poema di Parmenide rientrasse tra i cosiddetti φυσικοί ὕμνοι³⁴ e il discorso sulla nascita di Eros riportato da Platone nel *Simposio* attraverso il personaggio di Agatone³⁵ (*ibid.*).

Dunque, conclude lo studioso, la θεά «must then be taken as a personification» di una «cosmic power of a similar kind to that by Hesiod of e.g. Night and Day (*theog.* 148–157) or to the regular Greek equation of Hephaestus and fire» (*ibid.*). Come abbiamo anticipato, secondo Coxon la dea di B1, 22 coinciderebbe con la δαίμων di B12, «the divinity of ‘Belief’», e questa a sua volta coinciderebbe con «the ‘ring of light’» che si troverebbe oltre il cielo che Parmenide chiama οὐρανός per distinguerlo da ciò che chiama αἰθήρ (ivi, p. 355). Quel «ring of light» che Parmenide, stando a Cicerone (cfr. A37), «calls god’».

Il «ring of light», prosegue lo studioso, si distenderebbe sopra e lungo il piano dello Zodiaco, ovvero dell’eclittica (quindi dell’ecumene), e corrisponderebbe con l’αἰθήρ ξυνός che tutto avvolge in B11, 2 («universal aether» traduce Coxon; ivi, p. 358) e con l’Ananke che in B10 contiene il cielo sottostante (questo spiegherebbe la testimonianza di Aëzio che Parmenide la chiamasse anche Ananke; cfr. ivi, pp. 368-369). Dunque, conclude Coxon, la particolare «cosmic power» di cui la θεά «must then be taken as a personification» sarebbe appunto l’αἰθήρ³⁶.

numerosi di quelli proposti da DK nella sezione “A” ma anche ordinati diversamente (cronologicamente piuttosto che tematicamente) – si rimanda al suo testo (ivi, pp. 99-267).

³⁴ Cfr. *supra*, par. 1.3 n. 16.

³⁵ Di cui ci occuperemo nel successivo par. 5.6.

³⁶ In questo modo, conclude lo studioso, Parmenide avrebbe posto la sua divinità «directly in the Ionian tradition about the supreme cosmic divinity» (ivi, pp. 366-372). Anche il fatto che il portale che Parmenide attraversa per accedere al «divine world» è detto «αἰθέριαi [‘in the aether’]» dimostrerebbe, secondo Coxon, che esso sia il varco per accedere all’αἰθήρ, ovvero alla «outermost fiery region of the physical universe, of which there is reason to consider the goddess herself a personification» (ivi, p. 277). Attraverso l’αἰθήρ si muoverebbero infatti il sole, la luna e gli altri pianeti allora conosciuti, in senso contrario a quello della volta celeste, e lo studioso pensa che ciò potrebbe aver contribuito a far ritenere a Parmenide che la personificazione di questa regione del cosmo fosse la dea superiore ad ogni altra (ivi, p. 370).

Coxon sottolinea che la personificazione al femminile dell'αἰθήρ si accorderebbe con la teoria biologica di Parmenide secondo la quale «female animals contain more heat than male», in ciò andando in conflitto con le dottrine attribuite da Aristotele a quei Pitagorici «who placed light and male on the same side in the table of opposites» (ivi, p. 369). E, aggiungerei, tale personificazione si accorderebbe con quanto Aristotele ci dice dell'essere parmenideo, ovvero che sarebbe connesso con il caldo (tema sul quale torneremo nel successivo par. 5.3).

Concluderei con questa ulteriore interessante considerazione di Coxon. Facendo un parallelo con il verbo usato nel fr. B13 (μητίσατο) a proposito dell'opera della dea, egli osserva che in Omero «μητιέτα [‘wise counsellor’] is a standing epithet of Zeus» (ivi, p. 371). Lo studioso non approfondisce oltre questo parallelo ma ci chiediamo ancora una volta se non sia possibile ipotizzare che Parmenide avesse potuto riferirsi alla sua θεά come ad una divinità dell'importanza di Zeus, cosa che anch'io ritengo plausibile e che mi fa ritenere che si tratti della divinità poliade di Elea.

Cap 4. La θεά come Dea

In questo capitolo esploreremo le interpretazioni di quegli studiosi che hanno ricercato l'identità della θεά in rapporto alla dottrina di Parmenide ritenendo che ella fosse una divinità a cui corrisponda un culto e che questo sia individuabile a partire dal linguaggio mitopoietico presente del poema. Come se Parmenide, nell'affidarle il ruolo che riveste nel poema, avesse avuto in mente tale culto e, di conseguenza, avesse concepito la sua dottrina dell'ἐόν a partire dai contenuti sapienziali veicolati da esso.

Diciamo subito che questa è anche a prospettiva che struttura questa indagine. Quello che mi interessa fare emergere nella ricognizione storiografica che seguirà è che tale approccio rischia di spostare il *focus* esegetico dai contenuti sapienziali esplicitati nel poema (in particolare nella seconda parte di esso) per finire, in alcuni casi, a legare in via esclusiva la dottrina di Parmenide a culti sciamanici, o comunque mistici e misterici, praticati in Magna Grecia. In conseguenza, questo tipo di approccio spesso non riesce a spiegare compiutamente i complessi intrecci tra i diversi registri linguistici (teologico, cosmologico, naturalistico, logico) che emergono dal poema. Nella maggior parte dei casi, inoltre, queste analisi non tengono conto del fatto che Parmenide, nato presumibilmente negli stessi anni in cui veniva fondata la città di Hyele, fosse ancora un Foceo e dunque fosse più profondamente legato ai culti e alle tradizioni culturali e cultuali della sua metropoli piuttosto che a quelli delle genti greche che abitavano l'Italia meridionale (su questo si rimanda al successivo par. 6.1).

4.1 Divinità primordiale

4.1.1 *La Dea Madre (W. BURKERT)*

Walter BURKERT, tra i più autorevoli studiosi della cultura religiosa greca, nell'analizzare il proemio del poema focalizza la sua attenzione sul momento dell'attraversamento della

soglia oltre la quale Parmenide viene ricevuto dalla θεά. Tale soglia, descritta da Parmenide come «the gateway of the paths of night and day» (B1, 11), tradizionalmente simboleggiava («through the image of a gate that closes and opens») l'alternarsi del giorno e della notte, il cui corretto svolgersi è sorvegliato da Dike nel ruolo di legge cosmica che era diventato «a mythical expression for a standard element of the Presocratic understanding of nature» (2013, pp. 96-97)¹.

Rispetto all'epica tradizionale a cui chiaramente l'immagine di Parmenide fa riferimento, la novità introdotta nel poema, secondo Burkert è proprio questa figura di Dike «in her cosmic-astronomical function» (ivi, p. 98), ma non solo:

«In Parmenides the gateway is called, in contrast to Hesiod, “ethereal”; this indicates a particular region of the cosmos, at the bright rim of the sky. This word is the only support in the entire Proem for all interpretations that speak of an “ascent”, a journey to the heavens. Yet when stating that “we find ourselves in the region of heaven” [il riferimento qui è a Deichgräber] one should not overlook the “stone threshold”. This too is a departure from Hesiod: for Hesiod the threshold is “of bronze” (*Theog.* 750). If Parmenides uses the metrically equivalent λάϊνος, this is done intentionally. Aether belongs to heaven, stones belong to earth. The gate looms up into all the levels of heaven; its base, however, is in the region of earth: it unites heaven and earth, just as it also collectively encloses the paths of night and day. Opposites and their unity constitutes a basic problem in Parmenidean thought. Still this interpretation remains entirely within the framework of mythical geography: we find ourselves in the region where, according to Hesiod, heaven and earth, sea and Tartarus have their sources and their limits» (*ibid.*).

Abbiamo già trattato, nel capitolo precedente, dell'analogia tra la destinazione del viaggio parmenideo e il luogo-non luogo esiodeo (*Th.*, 807-810) dove ogni cosa ha le proprie sorgenti e anche i propri limiti. È interessante aggiungere alle considerazioni ivi esposte anche l'*imitatio cum variatione* rilevata da Burkert in proposito.

Quando si aprono i battenti di quella porta, sottolinea lo studioso, «nothing of heavenly brilliance» attende Parmenide ma «a yawning expanse»: «the open, that which is without any foundation, without a ground, empty». Certamente, «this is more than to

¹ «The “lawfulness” inherent in the alternation of day and night is a basic model for the thought of the Presocratics» (*ibid.*) Mi avvalgo dell'edizione in lingua inglese (vedi bibliografia) dell'articolo di Burkert del 1969, *Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras* («Phronesis»14, pp.1-30), perché questa include, curate dello stesso Burkert, sia un aggiornamento della bibliografia di riferimento, con l'inclusione di testi apparsi dopo la pubblicazione dell'articolo originale (compresa la pubblicazione del *Papiro di Derveni*), sia una nuova prefazione.

say: the door opened» (ivi, p. 99) e ci rimanda allo stesso luogo evocato da Esiodo «at the edge of the world ... which frightens even gods», dove solo Iride osa recarsi, e solamente quando mandata da Zeus (*Th.*, 780-784). Ma allo stesso tempo vediamo in che modo, anche qui, «Parmenides text gets its point»: mentre in Esiodo (*Th.*, 740-743) è impossibile attraversare questo abisso, anche ammesso che si riuscisse a oltrepassare quella soglia, perché terribili tempeste sbatterebbero l'intruso in qua e in là (v. 742), in Parmenide «the journey continues “straight along”» subito dopo la soglia (Burkert, 2013, p. 99). Questo è già un segnale evidente, credo, del fatto che nella teologia e cosmologia parmenidea non dobbiamo cercare né la teologia né la cosmologia esiodea (se non come riferimenti comparativi posti come tali, e non come analogie, dallo stesso Parmenide).

Per quanto riguarda l'identità della θεά, invece, lo studioso analizza il simbolismo religioso afferente ad alcune forme di culto, per lo più misteriche, che secondo lui potrebbero essere utili a chiarire i lineamenti teologici che strutturano il poema. Per cominciare, Burkert esclude che la θεά possa essere Dike: «the text, understood literally, makes it clear enough». Dike è «the gatekeeper» e se nei templi questo era un ruolo privilegiato per le sacerdotesse, probabilmente riservato alla «highest priestess»², ella non può comunque essere «the goddess who appears» oltre quella porta (ivi, p. 99): «the goal of Parmenides' journey lies beyond that» (ivi, p. 100). È, inoltre, chiaro quanto la θεά specifica a proposito delle divinità che hanno condotto Parmenide al suo cospetto: Themis e Dike (ivi, p. 99)³.

Non solo. Seppure, secondo lo studioso, il viaggio del proemio rappresenti il percorso di Parmenide verso la conoscenza, esso non deve essere interpretato come un passaggio dal buio alla luce o un'anabasi: «the path upward and the path to the light, ... [are] Platonic-Christian symbols» (ivi, p. 101). Neanche una catabasi: «More correct is to leave aside completely the vertical aspects, the above and below. The Beyond [maiuscola dello studioso], in what is probably the oldest concept, is neither above nor below, but

² Circostanza che era stata messa in evidenza anche da Diels, mi permetto di aggiungere, che Burkert non cita. Diels (1897, pp. 123-151), infatti, ha eruditamente e minuziosamente rilevato che il meccanismo descritto da Parmenide nei versi B1, 15-20 è una «serratura di sicurezza» utilizzata nei portali dei templi perché non potessero essere aperti dall'esterno se non con una chiave speciale («da tempio», appunto, la definisce Diels). Probabilmente l'ufficio di «portatrice di chiave» riservato ad una sacerdotessa, come era d'uso, veniva trasferito alla stessa divinità (ivi, p. 51). Ufficio che doveva comprendere anche la custodia del «nodo segreto» della serratura (uno o più meccanismi che ne aumentavano la sicurezza) per il corretto uso della chiave. Diels rileva che Dike, nel ruolo di «portatrice di chiave del tempio», sarebbe stata presente nella poesia culturale già dal VII sec. a. C. e porta come prova il fatto che nell'*Inno Omerico a Demetra*, al v. 108, una delle figlie di Celeo si chiama Kleisidike, nome che deriverebbe da questa funzione attribuita alla dea (ivi, p. 153).

³ Burkert non è l'unico studioso che respinge l'identificazione della θεά con Dike, come abbiamo visto e vedremo, ma credo che le sue argomentazioni, che condivido, siano le più cogenti.

simply very, very far away»⁴. Anche perché, analizza lo studioso, dimostrando come i diversi piani linguistici intessuti nel poema siano tra loro indiscernibili, se «light and night are both only foreground aspects of the one being; the thinker must break through beyond their antagonism. Therefore, the correct κρίσις [cfr. B8, 15] is not simply understanding the light [intesa metaforicamente come “contrassegno” dell’essere]. Speaking figuratively, Parmenides has arrived on the other side of the gate, from which the paths of night and day alternately emerge. They appear in their mutual exclusivity to determine this our world. Yet he who is capable of pushing further towards the origin will grasp the unity and fullness of being» (ivi, p. 102)⁵.

Oltre alle analogie (*cum variatione*) con la poetica esiodea, Burkert individua dei parallelismi tra il poema parmenideo e il «theogonical-genealogical poem» che circolava sotto il nome di Epimenide (ivi, p. 103) e una “teogonia di Orfeo” attribuita da Aristotele (fr. 7 Rose) a Cercope, in cui la «Nyx is the beginning of all». Tale ruolo genesiaco della Notte, prosegue nella sua analisi lo studioso, si sarebbe preservato sino alla «Orphic *Theogony* in the form that was available to the Neo-Platonists, a much later compilation», ove è menzionata una «cave of Night», «the cave of the primordial mother», in cui Zeus «the ruler of the world returns ... in order to gain the wisdom he needs to rule» (ivi, p. 104).

Secondo Burkert un’eventuale legame tra il proemio del poema parmenideo e l’Orfismo potrebbe essere spiegato dal fatto che vi fossero «links between Orphic poetry and southern Italy»⁶ (cfr. ivi, p. 104, n.69). In questa direzione, egli sembra accogliere con favore l’identificazione della θεά parmenidea con Νύξ (che fa risalire a Morrison⁷) non tanto per il ruolo specifico che essa aveva nella teologia orfica ma 1) per via del suo ruolo di «primordial mother» e 2) per il mito della «cave of Night». Burkert connette

⁴ Su questo si veda la critica di Parmenide in B8, 53-59 all’errata abitudine dei mortali nel considerare separate e incommensurabili luce e oscurità, e l’affermazione in B9, 3-4 che senza una delle due non ci sarebbe l’essere.

⁵ Come ho già premesso nell’*Introduzione* (par. c.) non è mio interesse approfondire comparativamente questo aspetto dell’ermeneutica parmenidea, perché come Burkert ma per rispetti diversi, ritengo la questione anabasi/catabasi anacronistica rispetto alla cronologia di Parmenide e ai contenuti dottrinali che emergono dal poema.

⁶ Sulla possibilità di un rapporto tra il poema di Parmenide e l’Orfismo, di cui abbiamo cominciato a parlare nel precedente par. 2.33, si rimanda a *infra* parr. 4.2 e 5.7.

⁷ «... how are we to name the Goddess? The most consistent is Morrison’s suggestion: Nyx. In that case, the connection with the *Theogony* of “Orpheus” would be incontestable, in which, according to Aristotle and Eudemos, Nyx was the beginning of all things » (ivi, p. 100). Morrison 1955, però, pensa alla Νύξ esiodea, non a quella orfica, e inoltre propone delle altre alternative. Del resto neanche Burkert ha in mente solamente la Νύξ orfica, come subito vedremo.

questo con il mito inserito nell'Eneide della grotta della Sibilla a Cuma, un luogo in effetti non molto lontano da Elea, mito che descriverebbe un ritorno alla “Madre”⁸.

Lo studioso è anche convinto che per ritrovare «the world of the Greeks» si debba guardare pure nella direzione dell'*Epopèa di Gilgamesh*. Nel viaggio alla ricerca dell'immortalità dell'eroe babilonese, Burkert riscontra un simbolismo mitopoietico che «corresponds to Hesiod – and to Parmenides – in a remarkable way» (ivi, p. 105⁹). Egli ritiene che «one basic theme resounds, more or less distinctly, through all the variations: the path to knowledge and power, the path to the mountain, to the cave, to the goddess» (ivi, p. 106).

La «caverna», analizza lo studioso, è il luogo privilegiato per celebrare riti di transizione e di rinascita – «rites ... on death and new life, around some “mystery of rebirth” which may concern the general initiation into puberty – the child dies, an adult human comes into being –, or the exceptional initiation of a chosen one, of the king, the priest, the seer, the shaman» (ivi, p. 106) – in quanto «from the light to darkness and from darkness to light, from life to death and from death to life, this [is] the path into the cave» (ivi, p. 107).

In particolare, tenuto conto che «it may be natural for ancient thought to view, or rather to experience, the cave as a mother's womb» (ivi, p. 107), lo studioso ritiene che tali narrazioni possano essere descrizioni di «initiation rites of male groups ... whose cultic center was the sacred “maternal” cave; hence this complex of royal and solar paths towards the cave, to the Goddess» (ivi, p. 106). Il sole acquisisce in questi riti un'importanza capitale, secondo lo studioso: «within the framework of these initiation rites another symbol is repeatedly linked to the maternal cave: the sun [...] The sun is the primal image of continuous renewal; every evening its radiance wears away, every morning it returns new and undamaged. In mythical imagery this could be combined most easily with the rebirth out of the cave» (ivi, p. 108).

Burkert rileva degli antecedenti della figura teologica parmenidea anche nel pantheon sumero, con le divinità Ninhursag «“Queen of the Mountain” on the one hand»

⁸ «The future king must enter this cave to obtain instructions. A hundred doors seal the entrance, yet they spring open as Aeneas prays (*Aen.* 6,42 ff.; 81), and from the depths of the mountain the voice of the mysterious, old, divinely-possessed woman sounds. ... This is the king's path towards the “Mother,” to knowledge and power» (ivi, p. 105).

⁹ «The mountain, which reaches from the underworld to the heavens and stands guard over sunrise and sunset – in Hesiod it is Atlas, “son of Iapetos,” in front of the house of Night, where day and night encounter each other in Parmenides, as a last reflex, the “aetherial” gate with the “stone” threshold, encompassing heaven and earth. Monsters guard the gate – Hekatoncheiroi, instead of scorpion men, in Hesiod; Dike has taken their place in Parmenides» (*ibid.*).

e Inanna/Ishtar « “Lady of Heaven” on the other», e in quello frigio, con la figura della «Phrygian goddess, the mother of the mountain», a cui lo studioso connette i misteri di Demetra (ivi, p.107).

La simbologia mitica che interconnette le immagini della caverna e del sole, conduce Burkert a porre in relazione la figura di Helios, il quale «has a humble role in Greek religion», con quella di Apollo, il quale «in certain mysteries ... was identified with Helios by the 5th century B.C.», e con quella di Demetra: «there are indications that Helios was linked to the Demeter-cult in particular in southern Italy» (ivi, p. 108). A proposito di Demetra, lo studioso rileva come indizio significativo, la circostanza che in Magna Grecia ci fossero due città considerate centri di culto di Demetra, Neapolis ed Elea, e che «down to Cicero’s days, the Romans made a point of appointing the priestess of Ceres from there» (ivi, p. 109; cfr. anche Cerri 2000b, p. 36).

Sono Cicerone (*Pro Balbo*, 24, 55) e Valerio Massimo (1, 1, 1) a darci testimonianza di tale tradizione, che era sicuramente antica, ma diciamo subito che il collegamento proposto dal Burkert potrebbe risultare anacronistico rispetto alla cronologia parmenidea per il motivo che il culto di Demetra sarebbe stato introdotto ad Elea nel corso del V sec. a.C., probabilmente dagli Ateniesi, come ci attesterebbero le ricostruzioni storico-archeologiche (Lepore, 1989, p. 44 n. 32; Greco, 2006, p. 360; Vecchio, 2017, pp. 79 e 109), ed è ormai ampiamente riconosciuto dagli storici che i rapporti tra Elea e Atene non sembra fossero esattamente “idilliaci” nel tempo in cui vissero Parmenide e Zenone: è molto probabile, infatti, che la tirannia impostasi ad Elea alla quale Zenone si sarebbe opposto sino all’estremo sacrificio della vita, sia sorta per influenza ateniese (Vecchio, 2017, p. 124; per approfondire: ivi pp. 110-124)¹⁰.

Torniamo alle ricostruzioni dello studioso. Burkert ritiene che alcune testimonianze connettano Parmenide anche con il culto di Apollo ma non nasconde le sue perplessità al riguardo: «nobody will imagine Parmenides officiating as a priest of Apollo in a cult-cave. All the same, it is remarkable how Parmenides unexpectedly appears in a local Eleatic tradition; and next to Apollonian names there is a reference to a cave» (2013, p. 109)¹¹.

¹⁰ Torneremo su questi argomenti per approfondirli nel sesto capitolo al par. 6.1.4. Qui mi interessa mettere in rilievo come una delle testimonianze considerate storicamente più attendibili da Burkert per la sua teoria sia tutt’altro che conclusiva.

¹¹ Burkert si riferisce qui alla nota iscrizione databile al I sec. d.C. rinvenuta da Mario Napoli nel 1962, di cui ci occuperemo diffusamente nel successivo par. 4.2.4.

Burkert impiega queste analisi per inquadrare le testimonianze sulla relazione presupposta tra le dottrine pitagoriche e il poema di Parmenide. Lo studioso è consapevole che tali testimonianze risalgono a centocinquanta anni dopo la morte dell'Eleate ma, considerato che «oral tradition can be persistent, especially when handed down in the ancient channels of cultic religiosity», egli ritiene che non dovremmo «dismiss everything as late legend» (ivi, p. 109). In particolare, a Burkert interessa la testimonianza che i Crotoniati avrebbero trasformato la casa di Pitagora in un santuario di Demetra, circostanza che dimostrerebbe che «in any case, the Crotonians were inclined to link Pythagoras closely to the Demeter-cult» (ivi, p. 110).

Dopo un'analisi comparativa delle testimonianze su Pitagora che lo connetterebbero con i culti dell'anatolica dea Meter e con i «*katabasis-rites*» legati ad essa, Burkert ipotizza che «*μήτηρ* originally meant the goddess to whom Pythagoras owed his wisdom. The “house of Pythagoras” which was a Demeter sanctuary at Croton may well have had a subterranean *megaron* which Pythagoras alone, as an initiate and hierophant, would enter: he brought the revelations of the “mother” through *katabasis*» (ivi, p. 113).

Dopodiché, lo studioso cerca di mostrare come una simile tradizione non andrebbe in contraddizione con quella che vedeva Pitagora celebrato dai Crotoniati come Apollo Iperboreo. Anzi, connettendo il percorso mitico dell'Apollo Iperboreo con quello di Gilgamesh, dunque con il cammino del sole, ci ritroviamo nuovamente nella dinamica raccontata dai miti di iniziazione legati al culto di Demetra, «the mysterious Goddess» (ivi, p. 114), «influenced by traditions originating in Asia Minor», ovvero, «in the path into the cave and back out of it, on the path of the sun» (ivi, p. 114). È con Pitagora, suggerisce Burkert, che questi miti si sarebbero “arricchiti” anche della dottrina sulla trasmigrazione delle anime.

Dunque, il viaggio di Parmenide e la rivelazione da parte della Dea «of the truth of being and non-being» avrebbero il loro «archetype» non solamente in Esiodo, Epimenide, nella leggenda della Sibilla Cumana e in Orfeo, ma anche nella *katabasis* di Pitagora (ivi, p. 114). Indizi ne sarebbero: 1) il fatto che Parmenide era considerato dagli antichi un Pitagorico; 2) che l'Eleate avesse costruito un santuario in onore del suo maestro Aminia, un Pitagorico che lo avrebbe introdotto alla ἠσυχία, pratica misterica che a sua volta la tradizione successiva farebbe risalire allo stesso Pitagora¹²; 3) che il titolo di φώλαρχος

¹² Vedremo, approfondendo l'esegesi di Kingsley, che il rituale dell'ἠσυχία non fosse solamente connesso con i culti delle divinità citati da Burkert o con i riti iniziatici pitagorici (le cui attestazioni sono per altro

attribuito ai successori di Parmenide da un'iscrizione del I sec. d.C., sarebbe «remniscent of the “caves” of the Pythagorean tradition» (ivi, p. 115); ma, soprattutto, 4) il fatto che «the denial of non being» non era affatto una dottrina «absolutely new», secondo lo studioso, perché per i Greci l'espressione οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (B2, 3) tra altre cose significava «unequivocally ... : there is no death, at the price, to be sure, that generation and birth are “snuffed out” too (B 8, 21) [and] Pythagoras had taught the indestructibility of life through re-embodiment» (come ancor prima Gilgamesh aveva guadagnato l'immortalità sul sentiero del sole; ivi, p. 116).

Catabasi e metempsicosi sarebbero quindi lo sfondo contro il quale la dottrina dell'essere «stands out all the more» – nonostante, come abbiamo visto, Burkert non consideri il viaggio di Parmenide una catabasi (e neanche un'anabasi) e nonostante secondo lo studioso «in Parmenides' teachings, transmigration is at best a law of the world of *doxa*» – e rispetto al quale il linguaggio mitico impiegato da Parmenide rappresenterebbe una sorta di rivendicazione nei confronti di quelli che Burkert considera dei predecessori («claim over against predecessors»). Questo perché, conclude lo studioso, nonostante la verità dell'essere si manifesti nel poema come rivelazione, dunque rimanga agganciata ad uno stile mitopoietico tradizionale, «it is nonetheless secured through the necessity of logically consistent thinking, which Parmenides indeed has discovered» e «justif[ies] itself in terms of itself» (ivi, pp. 115-116).

Sottolineerei che in tutti i miti analizzati da Burkert, le divinità femminili non rappresentano affatto il punto di arrivo del viaggio verso la conoscenza dell'iniziato, la sua nuova vita, ma un transito, il passaggio obbligato, inalienabile per ogni rinascita, da una morte simbolica (questo è in definitiva il significato del ritorno alla caverna-utero¹³). La rinascita avviene, infatti, tramite il sole/Apollo, dio maschile per eccellenza, e non tramite la dea primordiale, che evidentemente è rappresentata in negativo nella sua subalternità al principio divino positivo, che è maschile.

Una subordinazione che si verifica anche rispetto ai cultori di queste divinità femminili, come sottolinea lo studioso a proposito della dea parmenidea: «the θεά belongs her κοῦρος; the group of mortal men requires, in order to continue, the counter-image of the “Goddess”» (ivi, p. 108). Credo non si possa immaginare niente di più

dovute a tarde ricostruzioni), per cui non lo ritengo un aspetto dottrinale che ci impedisce di guardare al di là delle tradizioni culturali e iniziatiche pitagoriche.

¹³ Burkert fa chiaramente riferimento a tematiche psicoanalitiche. Su questo tema non si può che rinviare al saggio della Cavarero del 1990.

lontano dalla mitopoietica che emerge dal poema parmenideo, come vedremo nel prossimo capitolo.

Come abbiamo visto, Burkert avanza un ventaglio di ipotesi che non si soffermano su una particolare identità culturale ma che si fanno testimoni della possibilità che la dea parmenidea debba essere identificata genericamente come l'ancestrale Dea Madre che accomuna tutte le tradizioni che egli analizza. Tra queste ipotesi ce un'osservazione che ci interessa più da vicino, per il nostro discorso: «It is, however, a fixed custom of living religiosity to speak of θεός or θεά without naming names, especially among εἰδότες. For the Athenians, Athena is simply ἡ θεός, a name is superfluous» (ivi, p. 100).

Dunque, suggerisce indirettamente Burkert, l'anonimato della dea parmenidea potrebbe significare, e ciò corroborerebbe l'ipotesi che propongo in questo mio studio, che essa sia la divinità poliade di Elea e non, come sostengono Cerri 1999, pp. 180-182, Kingsley 1999, pp. 104 sgg., e Gemelli Marciano 2008, pp. 35-36, che essa sia senz'altro Persefone, perché le divinità titolari dei culti misterici erano abitualmente chiamati ὁ θεός, ἡ θεά, τὸ θεῶν, etc.¹⁴

4.1.2 Νύξ (J. PALMER)

Tra gli studiosi del pensiero antico che si sono ispirati di più alla lettura del proemio fornita da Burkert¹⁵, proponendone un'ulteriore rielaborazione, si distingue John PALMER, secondo il quale «the imagery of the proem is so richly elaborated that no allegorical interpretation seems capable of properly accounting for all its details» (2009, p. 53).

Rifiutando le interpretazioni allegoriche che vedono nel viaggio ivi narrato «an allegory of enlightenment describing a movement from darkness to light», secondo lo studioso gli elementi contenuti in tale narrazione racconterebbero di una *katabasis* verso gli inferi (*ibid.*): è vero che la punteggiatura dei versi B1, 8b-10a nell'edizione DK, in particolare una virgola dopo Νυκτός alla fine di v. 9, suggerirebbe che le Eliadi lascino le case della Notte per accompagnare Parmenide verso la luce, ma se togliamo quella virgola, sostiene lo studioso, come già avevano proposto Mansfeld, Burkert e Furley, la

¹⁴ *Contra* Ferrari, che abbiamo visto supra, nel par. 3.2.4, ritiene invece l'uso del termine θεά come anaforico rispetto a una divinità presentata nel proemio in precedenza. Lo studioso, che critica esplicitamente le posizioni di Cerri, Kingsley e Gemelli Marciano, sottolinea che nei casi in cui il termine θεά o θεός venga impiegato per rivolgersi al nume tutelare di un culto misterico è costante la presenza dell'articolo in funzione evocativo-identificatoria (2010 p. 167 n. 32).

¹⁵ Lo studioso si riferisce al testo di Burkert come a «what remains the single best study of Parmenides' proem» (Palmer, 2009, p. 53).

scena che ne emergerebbe vedrebbe sì le Eliadi provenire dalle case della Notte verso la luce ma per farvi ritorno insieme con Parmenide oltre la soglia dei sentieri del Giorno e della Notte.

Tuttavia, se anche vogliamo concedere che quella virgola non ci sia, seppure nel caso specifico avrebbe il concorso della metrica, l'ipotesi di Palmer non può essere supportata dalla sola analisi del testo. Se è vero che ci si può domandare se «verso (la) luce» si unisca all'azione delle Eliadi di accompagnare Parmenide, o all'azione di lasciare le case della Notte (dirette) verso la luce, d'altra parte, il testo greco – con pausa metrica sia prima che dopo εἰς φάος (v. 10) – è in definitiva neutro al riguardo, così come anche le trascrizioni che a queste pause fanno coincidere le virgole. Parmenide avrebbe potuto lasciare decidere all'uditore/lettore, oppure avrebbe potuto lasciar intendere che «verso (la) luce» valga per entrambi questi moti, come un *apò koinú*¹⁶.

Questo non significa che «verso (la) luce» debba essere per forza letto in senso allegorico – questa sembra essere la preoccupazione principale di Palmer¹⁷ – ma potrebbe significare che il viaggio di Parmenide comincia all'alba, come ha ipotizzato Cerri 1999 (cosa su cui concordo, come ho proposto in Montagnino 2018).

Ad ogni modo, con in vista il presupposto che quella di Parmenide fosse una *katabasis*, anche per Palmer gli elementi mitopoietici di cui si sarebbe servito Parmenide sarebbero da rintracciare nella mitologia esiodea, sebbene «Parmenides is not slavishly copying Hesiod». L'Eleate avrebbe potuto infatti sviluppare motivi mitologici molto più antichi, con radici nella cultura babilonese e sumera, condivisi anche dalla narrazione esiodea (ivi, pp. 55-56; un'ipotesi condivisa da diversi studiosi, come abbiamo visto con Burkert e Ferrari, ad esempio).

Prova ne sarebbe il fatto che nel poema dell'Eleate non sono menzionate tutte le dimore che Esiodo localizza oltre la porta dei sentieri della Notte e del Giorno – ma faremmo meglio a dire della Giornata, come sottolinea Palmer, per mantenere il genere a

¹⁶ Come mi fa notare il filologo Di Maria (al quale devo le delucidazioni sulla lettura della trascrizione di questo passaggio) in una conversazione privata, nella lettura di un testo poetico antico dobbiamo sempre tenere presente che, seppure «la virgola non esisteva come segno, esistevano le demarcazioni del pensiero, che una volta inventato il segno si tradussero in esso. Mettere o non mettere virgola, per l'editore moderno, è interpretare una demarcazione che gli antichi, a loro modo, facevano rilevare. Un rapsodo che avesse cantato Parmenide, in tale punto, o avrebbe fatto una pausa, anche brevissima, o un cambio di tono, o avrebbe maggiormente legato le parole esenti da demarcazioni e meno il punto della demarcazione ... Inoltre il verso antico (esametro) non era esente da pause proprie. Ce n'erano, e molte, e il verso va letto attentamente per valutare i sempre cangianti rapporti piede-parola». Una considerazione interessante, su cui torneremo a proposito dell'esegesi di Gemelli Marciano (par. 4.2.5).

¹⁷ «In reading the proem, it is desirable in the first instance to abandon the misconception, born of bafflement, that its imagery can only be understood allegorically» (ivi, p. 53).

cui apparteneva il giorno nella lingua greca, il femminile¹⁸ – «namely, those of Sleep and Death (Th. 758–66), of Hades and Persephone (Th. 767–73), and of the goddess Styx (Th. 775–81)». Particolare che per Palmer è molto significativo (ivi, p. 55).

Secondo la ricostruzione dello studioso, il viaggio proemiale si svolgerebbe da Est a Ovest per concludersi oltre l’orizzonte, percorrendo «the path along which the dead travel to reach the underworld and the place of their judgement» (ivi, p. 56), luogo ove Parmenide giungerebbe però mentre è in vita, come testimonierebbe la specificazione della dea che non sia stata una Moira funesta ad accompagnarlo al suo cospetto. La δαίμων di B1, 3 sarebbe allora Helios e la ὁδός πολύφημος del verso precedente «must be the course Helios travels each day across the sky and down into the western regions and below» (*ibid.*). Un tragitto che Parmenide percorrerebbe accompagnato dalle Eliadi come era stato per Fetonte, e così il velo che esse tolgono dal capo rappresenterebbero la rugiada o la nebbiolina del primo mattino (ivi, p. 57).

Secondo Palmer, i primi dieci versi rendono così comprensibile perché una volta giunti di fronte la porta dei sentieri della Notte e del Giorno ci troviamo di fronte a Dike. La sua funzione, lungi dall’essere di natura escatologica (come nella teologia orfica), è quella di regolatrice dei ritmi di quell’alternarsi tra le due divinità che mai insieme possono attraversare quei sentieri (*ibid.*). Una funzione che era già specificata in Omero ma che era tipica anche delle cosmologie ioniche, come abbiamo visto con Burkert.

Nonostante ciò, secondo Palmer, il viaggio di Parmenide dev’essere comunque associato ad un’iniziazione ai culti misterici e non al «Phaethon’s disastrous journey». Di conseguenza lo studioso indaga il linguaggio dei testi orfici giunti fino a noi (ivi, pp. 58-61) e propone di trovare in essi la chiave di lettura della narrazione del poema parmenideo. Secondo la sua ricostruzione, i miti orfici narrerebbero che al principio di ogni cosa vi fosse la Notte, ma che come sua «‘britgth’ counterpart» vi fosse anche Aether e che Zeus, una volta ottenuto il potere dal padre Kronos, avrebbe ricevuto gli oracoli non solo da lui ma dalla Notte stessa, che gli avrebbe dato rifugio e nutrimento.

La Notte, in particolare, avrebbe profetizzato a Zeus «all the things that it was right for him to accomplish». Successivamente, Zeus avrebbe ingoiato qualcosa e assorbito in sé l’intero mondo previamente creato da Phanes, sino a diventare egli stesso «the only one (μοῦνος ἔγεντο)», ed intraprendere una nuova creazione tutta sua. Una volta completata questa, Zeus avrebbe chiesto a Notte come ogni cosa sarebbe stata per lui

¹⁸ «Νύξ and Ἡμέρη, both feminine» (ivi, p. 54). Un aspetto che le traduzioni moderne spesso disconfermano ma che sottolinea una volta di più l’assoluta supremazia simbolica del femminile nel poema parmenideo.

«one and each apart» e la dea gli avrebbe consigliato «to surround all things with a strong bond of aether and to place within it the heaven, the celestial bodies, and the earth and sea» (ivi., p. 60¹⁹). Palmer giunge quindi a ipotizzare che essendo la dea Notte «the oracular counsellor for Zeus' creation, she is a most decisive authority on all the topics treated in her ostensible communication to Parmenides» e dunque «the source of Parmenides' revelation» (ivi, p. 61), la θεά che stiamo cercando.

Tale narrazione, però, risulta il frutto di una ricostruzione operata attraverso l'accostamento arbitrario di testi orfici la cui corrispondenza e interdipendenza è tutt'altro che comprovata e comprovabile, per far collimare la narrazione mitologica orfica con le testimonianze contenute in A37. Facile, infatti, immaginare a questo punto la δαίμων di B12 al posto di Zeus. Palmer sembra operare una trasposizione di tematiche parmenidee e post-parmenidee nella mitologia orfica, per dimostrare che Parmenide avesse attinto a tematiche orfiche per elaborare il proprio immaginario mitopoietico²⁰. In questo lo studioso persevera lo stesso errore che, come vedremo nel successivo par. 4.2.1, aveva fatto l'autore del Papiro di Derveni (cfr. Janko, 2016, p. 17), testo a cui Palmer si affida con fin troppa "fiducia".

Questi presupposti convincono Palmer che nel *Sofista* (242 d4-7) «it [is] highly plausible that Plato's reference to proto-Eleatics even earlier than Xenophanes for whom the unity of the cosmos was a central concern is an allusion to the Orphic cosmotheogonies» (ivi, p. 61).

Nonostante Palmer sia convinto che la θεά di B1, 22 abbia un'identità precisa, quella della Νύξ degli orfici, allo stesso tempo egli ritiene che nessuna (neanche la sua) identificazione della dea o delle altre «figures and places described in the proem should be taken to furnish the key to interpretation of the message that follows» (2009, p. 61), ovvero delle successive parti del poema.

Pur contenendo «undeniably» evidenze importanti «regarding Parmenides' intellectual affiliations and the milieu within which his thought was developed», piuttosto che farci comprendere «the precise nature of his claims and the overall position he

¹⁹ Pagina a cui si rinvia il lettore interessato per i riferimenti testuali orfici citati dallo studioso.

²⁰ Una delle testimonianze che viene chiamata in causa per dimostrare una relazione dottrinale tra Parmenide e l'Orfismo è la testimonianza di Simplicio (*In phys.* 146.29-147.2) che mette in relazione la metafora della sfera impiegata da Parmenide in B8, 42-45 con il mito orfico dell'«uovo d'argento» primordiale. Su questo argomento sono propenso a condividere l'analisi di Coxon 2009, p. 39, che «Simplicius' systematic application of the Neoplatonist rule of understanding earlier thinkers sympathetically leads him to give an unduly Neoplatonic interpretation of Parmenides' thought» (cfr. anche ivi, p. 368; Burnet 1920, p. 138; Cordero 2015, pp. 32-51; Huby 2011, p. 101 n. 294; Licciardi 2016, pp. 321 e 459).

develops», il proemio può al massimo aiutarci a comprendere «*why he says what he does*». Anche perché, argomenta ulteriormente, «our knowledge of the philosophical, proto-scientific, and religious currents that prevailed in Greek-speaking southern Italy during the late sixth and early fifth centuries BC is even less secure than our knowledge of Parmenides»²¹, perciò «inferences based upon the data of the proem about his relation to those currents are risky or tendentious» (ivi, pp. 61-62).

Palmer si riferisce in particolare all'esegesi del pensiero parmenideo elaborata da Kingsley e credo si possa concordare con le sue critiche alle interpretazioni della dottrina parmenidea basate esclusivamente sul linguaggio mitologico presente nel proemio²². Allo stesso tempo, però, non posso condividere la conclusione generale che il proemio non abbia, anzi non possa avere, alcuna relazione dottrinale con le altre parti del poema, per il semplice fatto che le divinità che vengono introdotte in esso, di cui abbiamo testimonianza dagli altri frammenti del poema, hanno ruoli attivi non solo nella narrazione ma nella costituzione stessa dell'ἔόν e del διάκοσμος.

Se Palmer ha ragione nel dire che il proemio può aiutarci a capire per quale scopo è stato scritto il poema – sebbene lo studioso non fornisca ulteriori spiegazioni in merito –, perché questo era uno dei motivi per cui venivano scritti i proemi, come abbiamo visto nel par. c. dell'*Introduzione*, è pur vero che egli tralascia l'altra ragione per cui si scriveva un proemio, ovvero anticipare i contenuti di cui si sarebbe trattato nel testo introdotto.

A proposito di questi, secondo lo studioso la rivelazione che Parmenide condivide con il suo uditorio attraverso il poema è che ἀλήθεια e δόξαι βροτῶν descrivono due modalità di essere, una necessaria e una contingente, dell'esistenza e non una distinzione tra realtà ed apparenza²³. Inoltre, dal testo del poema non emergerebbe alcuna evidenza

²¹ Presupposto su cui concordo senz'altro ma che non esclude che se la conoscessimo potremmo comprendere meglio il contenuto dottrinale del poema. Lo stesso presupposto mi ha portato, piuttosto che a escludere un ruolo dottrinale della dea, cosa che peraltro non risolve la questione teologica posta dalla sua presenza, a cercare fuori dalla Magna Grecia le radici culturali del il μῦθος dell'ἔόν.

²² A proposito del testo di Kingsley, Palmer scrive che «much of what is convincing in this popularizing and often overheated work is already to be found in Burkert» e che l'esegesi ivi proposta, in particolare sul proemio, è al limite della credulità (ivi, p. 53 n. 7).

²³ «... the urge to find in Parmenides' talk of 'mortal δόξαι' (fr. 1. 30, fr. 8. 51b) and τὰ δοκοῦντα (fr. 1. 31b), and even in the phrase κατὰ δόξαν (fr. 19. 1), intimations of the total irreality of phenomena, that is, of their existing not in truth but only in the minds of deluded individuals, ultimately stems from the failure to take proper account of the ontological distinctions that are the cornerstone of his system, for this fundamental failure leads to a disastrous misunderstanding of how he distinguishes reality from appearance. For Parmenides, what must be is 'reality' (ἀληθειή), precisely because its mode of being sets it apart from other entities and endows it with various perfections they do not possess. If other things are and yet are not, or are but need not be, and thus fall short of the necessary mode of being reality enjoys, this in no way entails that they are illusory or 'merely' apparent phenomena in the sense that they do not really exist at all. If Parmenides had meant what he calls 'reality' to be the only thing that exists, then he would indeed have had to hold that the objects of everyday experience are appearances in this sense. Since what he calls

che ci possa far ritenere che Parmenide avesse concepito «any relation, other than co-presence, between what must be and all the things, formed from light and night, that are but need not be» (ivi, p. 317). Un'esegesi che però finisce per fornire un'ontologia dualistica dell'ἔόν parmenideo, di cui non credo vi sia alcuna traccia nel testo del poema, come ho già sottolineato in più di un'occasione.

Nel sostenere che dovremmo focalizzare la nostra attenzione solamente «on developing a coherent interpretation of what we know of Parmenides' own words in accordance with internal criteria of meaningfulness and consistency» all'interno di quella che egli definisce «the substance of the revelation Parmenides depicts himself as receiving» nella prima e seconda parte del poema (ivi, p. 62), piuttosto che nel registro mitopoietico del testo, Palmer avrebbe forse ragione se noi fossimo in possesso dell'intero poema e potessimo anche contare sulla disposizione originale dei versi al suo interno (anche questo un fattore ermeneutico tutt'altro che definitivo).

Ma così non è e anche se fosse non potremmo dirimere la struttura teologica che sostiene la narrazione del poema dai contenuti cosmo-ontologici che essa veicola, perché non lo facevano quegli antichi, i quali probabilmente impiegavano anche il codice mitopoietico per formare quegli «internal criteria of meaningfulness and consistency» di cui parla Palmer.

4.1.3 La Dea-Essere (M. ANDOLFO)

Durante l'elaborazione del sesto capitolo, mi è capitato di approfondire un testo che mi aveva interessato per via del titolo, *L'uno e il tutto. La sapienza egizia presso i Greci*, in cui l'autore, Matteo ANDOLFO, porta avanti lo scopo dichiarato di evidenziare gli influssi della teologia egizia sulla filosofia greca in età ellenistica e tardo antica²⁴ ma fa continuamente riferimento anche al poema di Parmenide. In particolare, vede in Parmenide il filosofo greco che appare più vicino alla visione teologica egizia – e infatti

'reality' is instead what is and cannot not be, and not simply what is or exists, his ontology has room for all the familiar objects of experience that are what they are only contingently since they are all subject to change. These are 'appearances' only in the sense that they are the things apparent to us in perception» (ivi, p. 179; cfr. ivi, pp. 178-188).

²⁴ «L'obiettivo di questo studio è di evidenziare gli influssi che la teologia egizia ha esercitato sulla filosofia greca in età ellenistica e tardoantica, ossia in quell'arco di tempo ricompreso tra la formazione dell'impero di Alessandro Magno alla fine del IV sec. a.C. e la conquista islamica del Vicino Oriente, Egitto compreso, nella prima metà del VII sec. d.C.» (2008, p. 15).

compara la teologia parmenidea con la teologia di Atum, di Amon e di Horus – e si rivolge alla θεά parmenidea come alla «Dea-Essere».

Andolfo 2008, p. 29, spiega che la teologia egizia «si situa “al di qua” della distinzione tematica tra corporeo e incorporeo, tra trascendenza metafisica e immanenza anti-metafisica», e che perciò la «visione cosmico-fisicistica» che ne deriva non è «il risultato di un deliberato rifiuto dell’incorporeo ... bensì dell’assenza nel pensiero egizio della tematizzazione consapevole della distinzione tra sensibile e soprasensibile». Un’«assenza di tematizzazione» che possiamo constatare anche «nel caso della teologia dei presocratici», evidenzia lo studioso, dunque anche in Parmenide, come sottolineato da Aristotele in *Cael.* 298b 19-23.

In un pensiero che non presuppone alcuna differenza ontologica tra il corporeo e l’immateriale e in cui «le opposizioni sono reali, ma esse non si sopprimono a vicenda, bensì si completano», «la differenza di sostanza tra gli déi e il mondo non si pone» (ivi, p. 34) e il divino «è sia uno che molti»: nella sua identità assoluta è coincidenza di ogni opposizione (ivi, p. 37)²⁵.

Nelle sue varie declinazioni culturali (Nun, Atum, Amon, etc.)²⁶ il divino egizio è dunque «Uno» in quanto ingenerato, indifferenziato e indeterminato ed è «i Molti» in quanto genera tutti gli enti nei quali esso stesso si autodifferenzia (ivi, p. 40). Generazione che avviene attraverso l’annominazione e l’emanazione organica, non essendovi differenza ontologica tra corporeo e incorporeo (ivi, p. 41). Indifferenziazione che permane anche dopo la morte: «per Omero il defunto è riducibile a due realtà slegate: *sōma* (il cadavere) e *psychē*, mentre per gli Egizi l’integrità di tutto l’uomo è fondamentale» (ivi, p. 71).

In tale concezione teologica, conclude Andolfo (ivi, p. 81), «l’Essere divino è concepito come l’*ipso facto* differenziato nei molti enti, senza una tematica e consapevole affermazione della differenza ontologica e perciò della trascendenza ... tra esso e gli enti, di cui finisce per essere l’unità meramente trascendentale».

Una concezione che lo studioso vede anche nella teologia parmenidea: «tramite la generazione della pluralità del Generato [tutti gli enti], ... l’Autogenerato [il Dio-Essere degli Egizi] diviene il Differenziato, l’Uno-Tutto articolato nei molti enti divini e cosmici

²⁵ In questo aspetto Andolfo vede delle analogie con la dottrina parmenidea: «alla concezione egizia della verità si può avvicinare quella parmenidea, ma privata dell’idea di un’opinione fallace accanto a quella retta: la verità è un tutto come la realtà, sicché consta di una molteplicità di determinazioni vere, tutte compostibili in quanto con nessuna di esse c’è il falso, così come con nessuna delle due potenze (Luce e Notte) dell’opinione retta parmenidea c’è il Nulla» (ivi, p. 22; cfr. anche ivi, p. 46).

²⁶ Rimando il lettore interessato ad approfondire le analisi di Andolfo alle pp. 31-81 del suo testo.

alla maniera della Dea-Essere parmenidea» (ivi, p. 41; cfr. anche p. 81). Non deve sorprenderci che Parmenide possa abbracciare una simile concezione, argomenta Andolfo (ivi, pp. 42-43), perché il suo linguaggio è ancora al di qua della differenziazione tra μῦθος e λόγος: «l'Essere, ... nell'ambito del linguaggio mitico corrisponde alla Grande Dea Madre della religiosità mediterranea preellenica».

Esso «è uno non in modo da comportare la negazione del molteplice in quanto assimilato al Non-Essere, bensì nel significato di *Tutto*, il quale si esprime come molteplice». Anche in Parmenide, dunque, come per la teologia egizia, argomenta Andolfo, «la molteplicità è la manifestazione dell'Essere, che è quell'*Uno-Tutto* che ricomprende come sue parti le sue molteplici manifestazioni, ... ma non in quanto l'Essere trascenda l'apparire degli esseri, bensì in quanto costituisce il senso e la verità dell'apparire», e funge da «unità *trascendentale* della totalità degli enti».

L'Essere parmenideo non sarebbe dunque «il trascendente, ma il *trascendentale*, la condizione di possibilità per cui le realtà che appaiono esistono come quel determinato modo di essere di ciò che non è nulla, ossia il cui essere non è altro dall'Essere», e si porrebbe nei confronti di questa realtà «in un rapporto di duplice trascendenza relativa, ossia non metafisica, bensì *meramente astronomico-genealogica*» (*ibid.*).

Astronomica perché (ivi, pp. 62-63) non essendo tematizzata la possibilità della distinzione tra corporeo e incorporeo, «i termini “immanenza” e “trascendenza” devono essere ricalibrati. Se la teologia è sì cosmica, ma *al di qua* della distinzione materiale-immateriale, com'è quella egizia, allora si può dare una forma di trascendenza relativa, meramente astronomica», che pone il divino ingenerato, autogenerantesi e autodifferenziantesi (Atum, Amon, etc.) da qualche parte in cielo. Genealogica perché, come abbiamo già rilevato in precedenza, nel linguaggio mitico le relazioni tra le divinità sono rappresentate attraverso metafore biologiche, dunque secondo Andolfo, in una teologia come quella egizia, dove abbiamo detto che il mondo coincide con il divino, l'«Essere» si pone in rapporto a tutti gli esseri come un genitore con i suoi figli.

Questa trascendenza relativa (*scil.* trascendentalità), che nella teologia egizia è rappresentata dal culto del Sole (nelle sue declinazioni: Atum-Ra, Amon-Ra, Horus-Ra, etc.) che «trascende le altre regioni cosmiche e si insedia nel cielo», nel poema

parmenideo sarebbe appunto rappresentata dalla «Dea di Parmenide, che corrisponde all'Essere e non è un ente come gli altri e nondimeno si colloca nelle corone astrali»²⁷.

Andolfo propone ulteriori parallelismi tra la dottrina parmenidea e la concezione teologica egizia:

«La “rivelazione” della Dea esposta nel suo poema non è altro che l'*autosvelamento* dell'Essere-Verità all'intelletto degli dèi e degli uomini. ... Il pensiero e il linguaggio sono lo stesso Essere nella sua manifestazione. Da ciò deriva che per Parmenide il nome non è un segno convenzionale, ma è descrittivo della natura della realtà nominata e del suo esistere. Come la polinomia della Dea ne manifesta l'essenza unitaria, che si lascia, perciò, cogliere nelle diverse sue forme di apparizione espresse dai diversi nomi, così le realtà che appaiono ai sensi sono differenti manifestazioni dell'unica Verità, della loro natura unitaria che è l'Essere. Mediante l'assegnazione dei nomi agli aspetti visibili del reale questo viene ordinato, classificato e conosciuto da parte degli uomini. Se anche per Parmenide come per gli Egizi (e i Mesopotamici) la parola dipende dalla cosa, per lui la parola umana può essere vera o falsa, perché esiste la possibilità di un dire che ha per contenuto l'apparenza e non la Verità²⁸. Infatti, solo la conoscenza del senso dell'Essere permette di cogliere il senso delle parole. Data la corrispondenza che sussiste anche per Parmenide tra il nome e la cosa, l'errore dei mortali si ha allorché il nome, anziché esprimere la realtà, dà realtà al nulla, che non è e non può essere né può apparire ed essere nominato» (ivi, p. 179)²⁹.

Per arrivare a concludere che «il filosofo greco che appare più vicino alla visione egizia è Parmenide» (*ibid.*).

Trovo la lettura fenomenologica proposta da Andolfo interessante perché sposta la felice intuizione di Bernabé (cfr. *supra* par. 1.9) che il verbo essere in Parmenide sia impiegato come l'iperonimo «de todos los éόντα, de todas las cosas que son», dal piano linguistico a quello ontologico (come del resto fa Cordero). Il limite di tale lettura è però quello di mantenere una distinzione dualistica tra realtà e sua

²⁷ In questa sua interpretazione astronomica della θεά parmenidea Andolfo fa riferimento esplicito ai frammenti B12 e B13, e alla testimonianza A 37 (cfr. ivi, p. 43 n. 31 e 32). Andolfo ripropone il parallelo tra il dio Sole egiziano e la «Dea-Essere di Parmenide» in altri luoghi del suo testo (cfr. pp. 53, 60 e 65).

²⁸ Analizzo questo argomento *infra* par. 6.2.4.2.

²⁹ In queste argomentazioni Andolfo impiega la terminologia elaborata da Ruggiu nella sua esegesi del poema parmenideo (cfr. *supra* par. 2.3.2). Lo stesso Andolfo (ivi, pp. 42-43 e 60) non fa mistero che la sua interpretazione si muove dalla rielaborazione di alcuni presupposti esegetici proposti da Ruggiu.

espressione/manifestazione³⁰, non riuscendo a risolvere il dualismo noumeno-fenomeno, soggetto-oggetto, etc.. Un dualismo che non credo sia presente nella dottrina parmenidea e neanche possa essere ipotizzabile, pena il suo non senso. Un'ulteriore conferma, credo, che il μῦθος dell'ἔόν non possa essere spiegato in prospettiva filosofica idealistica.

Non posso invece che concordare sul fatto che il significato della dottrina parmenidea sia da ricercare «al di qua» della distinzione tra materiale e immateriale³¹ e con l'ipotesi che, se la θεά parmenidea coincide con l'ἔόν, e deve farlo altrimenti sarebbe altro dall'ἔόν e dunque non sarebbe, la sua teologia deve corrispondere con la cosmologia dell'ἔόν, ovvero con l'ontologia che emerge dal poema. Ipotesi che ha portato Andolfo a ricercare dei paralleli dottrinali tra la teologia parmenidea e quella egizia.

In effetti, ero arrivato anch'io alla conclusione che per comprendere meglio la teologia parmenidea si dovesse indagare nella cultura religiosa egizia ma da una prospettiva diversa da quella elaborata da Andolfo. Non avendo trovato efficaci ed esaustive le ipotesi antropologico-culturali proposte finora sugli influssi religiosi presenti nel poema parmenideo, le quali hanno portato a conclusioni contrastanti fra loro e con l'ontologia parmenidea, nel ricostruire la storia culturale dei Focei che hanno fondato Elea ho scoperto che da decenni erano stanziati in Egitto presso la città di Sais, dove era venerato il culto di una dea che essi, come tutti i Greci, chiamavano Athena come la divinità poliade della loro metropoli Phokaia, come vedremo nel par. 6.1. Rimango perciò scettico sull'ipotesi che la θεά di Parmenide possa essere comparata con le divinità maschili Atum-Ra, Amon-Ra o Horus-Ra³².

³⁰ Il mondo, come «Generato» è «da intendere come *esteriorizzazione-manifestazione* di ciò che preesiste nel Generante», il divino (ivi, p. 41).

³¹ Cosa su cui concordano diversi studiosi che abbiamo analizzato e che peraltro Aristotele ha detto per primo (*Cael.* 298b 19-23).

³² Concentrando le sue analisi al periodo tolemaico della storia egizia, Andolfo si lascia sfuggire, o comunque non lo tiene in alcuna considerazione, che i primi scambi culturali tra i Focei e gli Egizi sono avvenuti presso l'emporio di Naukratis e dunque presso il tempio della divinità patrona della città di Sais, dove si trovavano i loro delegati presso il faraone ad amministrare dei loro commerci. Torneremo a trattare questi temi, sviluppandoli, nel sesto capitolo.

4.2 Divinità ctonia

4.2.1 *Mnemosyne* (G. PUGLIESE CARRATELLI)

Tra gli studiosi convinti che la matrice simbolica del linguaggio mitopoietico elaborato da Parmenide sia da ricercare nella teologia orfico-pitagorica, PUGLIESE CARRATELLI ritiene che «quantunque nell’Eleate si avverta l’eco della teologia di Senofane [il riferimento è al fr. 21 B23 DK³³] ... sembra difficile ammettere che i vari i teonimi ricorrenti nel poema parmenideo ... siano unicamente designazioni della grande θεά rivelatrice del vero», anche se, ammette, «una θεά unica con aspetti molteplici potrebbe apparire armonica con la teoria parmenidea della unità e integrità dell’ἕόν» (1988, p. 337)³⁴.

Secondo lo studioso, l’evocazione di figure divine canonizzate dalla tradizione letteraria e teologica, serve invece a Parmenide per creare «l’atmosfera conveniente ad una ἀποκάλυψις», ovvero alla rivelazione del «nuovo ed ardito suo messaggio» che «non ha più bisogno di simboli e di allegorie, e si vale di termini appropriati per esprimere concetti ben definiti» (ivi, p. 337-338). Allo stesso tempo, però, Pugliese Carratelli ci invita a non sottostimare quel linguaggio fatto di «simboli e allegorie»: «non meno preciso del lessico intellettuale, l’*onomasticon* religioso nelle sue distinzioni (che hanno riscontro nel culto) allude a funzioni caratteristiche di ciascuna figura divina: come attesta il citato [frammento B23] di Senofane, anche l’idea di un unico principio numinoso non esclude la presenza di dèi di minore autorità» (ivi, p. 338).

Questa circostanza, peraltro attestata anche per Parmenide dalle testimonianze degli Epicurei (cfr. A37), sarebbe confermata a parere dello studioso dal fatto che Parmenide distingue nel poema le figure divine ed il loro operato attraverso l’uso dei termini θεά e δαίμων, che «in un così meditato testo» non può considerarsi «un’insignificante libera adozione di sinonimi» (*ibid.*).

Pugliese Carratelli ritiene che Parmenide avrebbe potuto fare propria attraverso il pitagorico Aminia l’autentica dottrina orfico-pitagorica circolante in Magna Grecia: «V’è dunque ragione di ritenere che a Parmenide sia stata nota l’autentica dottrina <orfica>, quale i discepoli di Pitagora ben conoscevano; e difatti se ne avverte agevolmente il

³³ «Uno solo è dio, sommo tra gli dèi e gli uomini, | né per figura simile ai mortali, né per pensiero» (trad. di Reale).

³⁴ Tesi che abbiamo visto è stata proposta da Untersteiner e Ruggiu e che da rispetti diversi propongo anche qui.

riflesso nel proemio. L'idea stessa di un viaggio extramondano rientra nell'immaginario dell'escatologia misterica» (ivi, p. 338-339).

Lo studioso, avvalendosi di testi e testimonianze (compresa quella platonica) che risalgono però ad almeno un secolo dopo la cronologia di Parmenide (ivi, pp. 338-345), conclude che «il legame con la scuola pitagorica, la copia di elementi orfici reperibile nel poema, la vocazione poetica e l'ispirazione religiosa di Parmenide inducono a ravvisare nella θεά rivelatrice del μῦθος proprio Mnemosyne, madre delle Muse e personificazione di quella μνήμη che dai Pitagorici era considerata fondamento della loro vita intellettuale, una vita che non era conclusa dalla breve esperienza terrena. La funzione di Mnemosyne trascende quella esperienza e si estende a quella vita ultra-terrena il cui inizio è segnato non dalla nascita ma dalla morte del σῶμα» (ivi, p. 343).

Evidentemente la spiegazione di Pugliese Carratelli si basa sull'ipotesi tutt'altro che comprovabile, visto che non ne abbiamo traccia nel testo del poema a nostra disposizione, che nella dottrina parmenidea sia compresa una dimensione meta- o extra-fisica e di conseguenza un'escatologia. L'unico commento che potrebbe far pensare, senza però affermarlo direttamente, alla presenza di una dottrina escatologica nel poema è l'affermazione di Simplicio (*in Phys.* 39.19-20) che la δαίμων di B12 conducesse le anime «da ciò che è ben visibile verso l'oscurità» e viceversa. Commento che non è detto presupponga per l'appunto che questa «oscurità» sia correlata a una dimensione metafisica e che va inserito nella «systematic application of the Neoplatonist rule of understanding earlier thinkers sympathetically» che conduce Simplicio a elaborare «an unduly Neoplatonic interpretation of Parmenides' thought» (Coxon 2009, p. 39)³⁵.

L'insistenza di Pugliese Carratelli sulla presenza di tematiche orfiche e pitagoriche nel testo parmenideo mi offre lo spunto per un approfondimento in merito che ritengo dovuto. La questione su un eventuale influenza orfica nella dottrina parmenidea continua ad essere, infatti, molto dibattuta e si è alimentata negli ultimi anni di ulteriori argomenti a seguito della pubblicazione del *Papiro di Derveni* (KPT, 2006³⁶), un documento datato su base paleografica tra il 340 ed il 320 a.C. (Piano, 2016, p. 27) nel quale sono citati versi orfici la cui cronologia gli studiosi collocano variamente fra il VI e la metà del IV sec. a.C. (cfr. Piano, ivi, p. 106, n. 78). Un arco di tempo abbastanza ampio, credo, per essere preso in considerazione per qualsivoglia deduzione obiettiva sulla possibilità che

³⁵ Torneremo su questo argomento nel successivo par. 5.6.

³⁶ Una prima pubblicazione non autorizzata risaliva al 1982, ci documenta Janko (2016, p. 3), il quale commenta che «there seems no end to the variety of suggestions, speculations, and conjectural readings» intorno al papiro (*ibid.*), anche se si dimostra fiducioso nel futuro di tali studi.

Parmenide ne fosse stato influenzato direttamente (come è stato congetturato, tra altri, da Ferella 2019).

Recentemente, inoltre, è stato rilevato che nel *Papiro* «the presence of Parmenides neatly confirms that the Derveni author was writing ‘in the post-Parmenidean tradition that posits an ultimate unity of existence’» (Janko, 2016, p. 17³⁷; cfr. anche Betegh 2004, p. 225; KPT, 2006, pp. 19, 33; Bernabé, 2019, p. 109) e non, al contrario, che Parmenide avesse attinto a tematiche orfiche per elaborare la propria dottrina.

Ritengo più plausibile, semmai, postulare che gli echi presunti di questo e di altri poemi orfici nel poema parmenideo siano dovuti dall’aver attinto il proprio formulario da fonti comuni, piuttosto che a una discendenza diretta del poema parmenideo dalla poesia orfica³⁸. Come, infatti, Santamaría 2019b conclude la propria analisi dei versi dell’inno a Zeus contenuto nel *Papiro di Derveni*, che è un racconto teogonico, «the Orphic poet, or his source, has been inspired by Hesiod’s Theogony, a reference work in terms of the origin of the world and Zeus’ triumph» (ivi, p. 62).

Come gli studiosi hanno rilevato a proposito di Parmenide, lo abbiamo già messo in rilievo, anche l’autore dell’inno orfico a Zeus si sarebbe servito di Esiodo adattandolo alla proprie esigenze dottrinali: «The degree to which it is faithful to Hesiod varies: in some cases the Derveni poet follows him closely, yet in others he moves away in order to temper certain details, replace some aspects with others, or else emphasise and develop several features that in the Theogony were simply outlined or alluded to briefly» (Santamaría 2019b, p. 62).

West 1983, p. 109, nel rilevare che «a phrase used by the Orphic poet in describing the moon’s shape is strikingly similar to one used by Parmenides about Being»³⁹, insieme con la circostanza che l’inno contenga un chiaro, seppur indiretto, riferimento al fatto che la luna «does not give out light of its own», una scoperta astronomica di cui «Parmenides is the earliest dated author», aveva già sottolineato che le presumibili assonanze tra il testo parmenideo e il testo orfico «are not such as clearly to suggest the priority of the latter».

³⁷ Lo studioso ha rilevato la probabile presenza di una citazione del primo verso del proemio parmenideo (ivi, p. 16; cfr. *ibid.* per le analisi che lo hanno condotto a questa interessante conclusione).

³⁸ Che Parmenide, non lo possiamo negare, poteva aver conosciuto, sempre se questa era codificata come la conosciamo noi già al tempo in cui visse il Nostro. È vero, infatti, che vi sarà stata una tradizione orale delle dottrine orfiche antecedente alla sua codificazione scritta ma in questi termini è ancora più difficile stabilire e poter dimostrare se Parmenide ne fosse venuto a conoscenza, dato il carattere estremamente esoterico che essa doveva avere.

³⁹ Su questo concorda anche Janko, 2002, p. 46.

Lo studioso, più prudentemente ipotizza che «they do suggest proximity, a single stream from which both drew» (ivi, p. 110), e ha in mente una tradizione misterica dionisiaca di origine orientale, anatolica nello specifico, che Parmenide avrebbe potuto aver appreso tramite gli anziani di Elea che probabilmente erano stati tra quei Focei che avevano fondato la sua città (ivi, p. 110). Un'ipotesi che riprenderà Kingsley, come vedremo, facendo però riferimento a una tradizione misterica apollinea.

Secondo Kouremenos, invece, «in Orpheus' riddling poem the Derveni author sees what can be reasonably called allegoresis of a cosmology founded on Parmenides, rejection of coming to be and perishing» (KPT, 2006, p. 32). Anche Ruggiu è dell'idea che, considerato che «molti dei testi cosiddetti orfici ... sono certo di origine successiva [a quelli dei presocratici] e per altre composizioni, è da ipotizzare piuttosto un influsso dei filosofi su queste composizioni che l'opposto» (2014, p. 104, n. 45). Ranzato 2019, p. 105 parla di «mutual influence between the natural inquiries of the archaic sages», tra cui annovera anche Parmenide, «and Orphic mystic traditions».

In proposito desidero riproporre anche un ragionamento di Jaeger che trovo ancora valido. Secondo lo studioso, trovare nelle rapsodie attribuite a Orfeo versi di Parmenide o di Empedocle e pensare che essi si siano serviti della teogonia orfica è un errore «suggerito dall'esagerata valutazione dell'influsso che gli orfici avrebbero esercitato sulla filosofia», come è accaduto anche con il frammento B1 di Anassimandro, dove «le chiare e schiette parole ... sul morire delle cose inteso come un castigo ... erano intese nel senso del concetto orfico del peccato» (1961, p. 101).

Anche se «è vero che Aristotele parla di <cosiddetti> poemi orfici di contenuto probabilmente teogonico», prosegue Jaeger, «questi però non provengono da Orfeo, come Aristotele spiegava nel dialogo perduto Περὶ φιλοσοφίας» (ivi, p. 101). Dunque, «una falsificazione sotto il nome di Orfeo», conclude lo studioso,

«non dimostra senz'altro che fosse fatta per credenti di una determinata setta sedicente orfica, poiché Orfeo non apparteneva soltanto alla setta, ma in genere alla leggenda greca e in questa non era una figura specificamente religiosa, bensì un cantore mitico del passato. Se si componevano poemi col suo nome, ciò non era niente di diverso dall'uso che si faceva di altri nomi di cantori mitici, come Tamiri, Lino o Museo, quali pseudonimi d'autore, che spesso si riscontrano in opere poetiche di quel tempo. E se il contenuto di questi poemi è teogonico, non vuol dire ancora che rappresentassero la dottrina di una comunità religiosa» (ivi, p. 102).

Tornando all'interpretazione di Pugliese Carratelli, ci troviamo di fronte all'inaspettata conclusione che, però, nel proemio del poema di Parmenide «non è da attendersi rivelazione di mistiche dottrine ... e nulla v'è che possa dirsi divulgazione di sacri segreti», ma «il viaggio, la cedevolezza di Dike e il μῦθος della θεά» sarebbero un espediente letterario⁴⁰ per dire che egli è «degnò e soprattutto preparato, quale εἰδὼς φῶς, a ricevere l'insegnamento della dea» (ivi, p. 344)

Mi interessa sottolineare in conclusione due particolari argomenti esposti dallo studioso. Uno è quello al quale abbiamo accennato sopra, ovvero la sua indicazione che l'*onomasticon* religioso dispiegato da Parmenide deve avere il suo riscontro nel culto, considerazione che condivido pienamente e che, però, ritengo porti verso una direzione diversa da quella intrapresa da Pugliese Carratelli. Ovvero a ritenere che tale riscontro debba essere ricercato nei culti professati nella neofondata Elea, piuttosto che nella generica «religiosità del mondo e del tempo del filosofo» a cui fa appello lo studioso (1988, p. 338).

Pugliese Carratelli è acuto nel comprendere che «la ricorrente interpretazione delle immagini religiose e mitiche come allusioni a concetti e sentimenti del filosofo ha prodotto, fin dalla tarda antichità, una certa nebulosità entro la quale si sono incrociate varie esegesi e ricostruzioni», perché molte di queste interpretazioni «sembrano prescindere da quella cognizione storica del mondo in cui Parmenide viveva e pensava, che è il presupposto di ogni valida interpretazione del suo discorso» (*ibid.*). Ma allo stesso tempo non si preoccupa di individuare storicamente il mondo culturale in cui Parmenide viveva e pensava, che non poteva essere ancora quello della Magna Grecia, dove i Focci s'erano stabiliti negli anni in cui il Nostro nasceva, come vedremo nel par. 6.1.

L'altra analisi dello studioso che mi interessa sottolineare è riferita alla scena dell'incontro tra Parmenide e la θεά, in cui quest'ultima prende, con la sua, la mano destra del sapiente: «è ... noto il valore della destra nei rituali greci e nell'escatologia orfica; qui, poi, il gesto della dea sembra indicare che questa non appartiene ai numi ctonii (ai quali era sacra la sinistra), ma agli uranii» (ivi, p. 340). Dunque annoterei questa come una ragione di più per ritenere che non si tratti di una divinità orfica, le quali abitavano nelle regioni ctonie, come Mnemosyne. Abbiamo visto *supra* par. 1.7 che Couloubaritsis connette questo rituale con la dea Athena (come, vedremo più avanti,

⁴⁰ Anche in questo caso ci troviamo di fronte all'evidenza che le interpretazioni della teologia parmenidea sono impossibili da catalogare in schemi prestabiliti (l'esegesi di Pugliese Carratelli avrebbe potuto figurare, date le sue conclusioni, anche nel primo capitolo) dei quali però dobbiamo servirci per dovere di organizzazione del discorso.

fanno anche Havelock e Marsoner), e ritengo quella di Pugliese Carratelli un'ulteriore riprova in questa direzione, perché Athena era anche la dea poliade di Elea, come vedremo, e le divinità poliadi erano numi uranici (Boutsikas 2018, p. 85).

4.2.2 Una dea collegata a una tradizione di pensiero religioso condiviso (M.M. SASSI)

Il mito platonico di Er sembra sia stato accumulato al viaggio raccontato da Parmenide nel proemio fin dall'antichità, per via delle porte attraversate da questo per raggiungere la θεά. Secondo una testimonianza di Porfirio (*Antr.* 20-23 West = Num. fr. 31 Des Places), Numenio e il suo seguace Cronio, due filosofi neopitagorici che contribuirono al processo di transizione dal platonismo al neoplatonismo, ritenevano che le porte di cui fa menzione Parmenide nel suo poema fossero le stesse che Omero cita nella descrizione dell'antro di Itaca (*Od.* XIII 109-112) e Platone nel mito di Er (*Resp.* 614c-615e), ma delle quali parlavano anche i Romani e gli Egizi, ovvero le porte che collegano l'ecumene con le altre dimensioni cosmiche: il mondo divino e il Tartaro.

In epoca moderna, studiosi quali Burnet (1920, p. 144 n. 59), Tannery (1930, p. 238) e Morrison (1955, p. 67) ne hanno fatto emergere ulteriori consonanze, come per esempio l'affinità tra il ruolo cosmico svolto da Ananke nel mito platonico e quello della δαίμων del frammento parmenideo B12. Più recentemente Daniela De Cecco (2011, pp. 229-230) ha evidenziato un'altra interessante analogia: al concetto di σήματα che compare nel fr. B10 parmenideo – che già Diels (1901, in apparato) aveva ricondotto al significato di costellazioni dello Zodiaco – corrisponde «l'espressione gemella σημεῖα» nel mito di Er.

L'accostamento tra questo mito platonico e il poema parmenideo è stato riproposto come riprova, insieme ad altri mitologici viaggi nell'oltretomba di cui abbiamo notizia (quelli di Orfeo, Eracle, Odisseo, Pitagora, Gilgamesh), che il viaggio narrato nel proemio sia una *katabasis*, una discesa nell'oltretomba. Ma anche, attraverso il confronto incrociato con gli itinerari descritti nelle laminette funerarie considerate orfiche, di cui abbiamo già discusso a proposito dell'interpretazione di Ranzato, come riprova che il viaggio narrato da Parmenide nel proemio descriva un'esperienza iniziatica.

Tra gli studi che hanno indagato questa prospettiva, il più dettagliato è senz'altro quello proposto da Michela SASSI nel 1988, la quale ha messo in evidenza un altro nesso

che potrebbe accomunare i contenuti delle lamine d'oro, del mito di Er e del proemio di Parmenide: i protagonisti delle vicende ivi narrate si trovano a un bivio, tra l'elevarsi alla verità divina, che garantisce un'immortalità ultraterrena, attraverso un percorso iniziatico a loro concesso, oppure il discendere nuovamente nel mondo a patire la condizione umana, attraverso un'ulteriore reincarnazione. In quest'ottica, solo Parmenide ed Er avrebbero avuto il dono di poter fare questa esperienza – assistere al giudizio sulle anime nell'oltretomba – in vita, così da poter tornare tra gli altri uomini per condividere con essi le conoscenze che hanno acquisito nel loro viaggio.

È chiaro che in questo tipo di esegesi è fondamentale l'assunzione che anche la dottrina parmenidea contenga un'escatologia per l'anima, dunque che condivida elementi orfici e/o pitagorici⁴¹. Tuttavia Sassi non è interessata a dimostrare nessi diretti tra la dottrina parmenidea e l'orfismo o il pitagorismo, semmai, piuttosto, «a mostrare che Parmenide incontra subito, già nella visione ispirata del proemio, il bivio descritto con logico argomentare nel seguito del discorso della dea», mostrando così di voler modellare la sua «privilegiata scoperta delle leggi necessarie dell'Essere» «sull'esperienza iniziatica, con la sua straordinaria tensione verso una simbiosi fra uomo e divino» (ivi, p. 396).

La studiosa, sollecitata da queste sue indagini, identifica inizialmente la θεά parmenidea con Mnemosyne (ivi, p. 393) ma nel corso delle sue ricerche si ritrova, come ella stessa sottolinea, a condividere la tesi elaborata indipendentemente da Kingsley e Cerri (di cui subito ci occuperemo) che la θεά sia Persefone, un'identificazione che le «appare infinitamente più convincente di tutte quelle proposte finora» anche se «non potrà probabilmente mai dirsi certa» (2006, p. 112-113). Per parte mia ritengo, come conto di mostrare nel sesto capitolo, che il fatto che il culto a cui è legata la θεά parmenidea fosse un culto iniziatico ed esoterico, cosa molto probabile perché ogni culto custodiva rituali e contenuti sapienziali conosciuti solo dal *ghenos* che lo amministrava, non significa che esso fosse necessariamente legato a Demetra o comunque al suo contesto mitologico.

Quello che mi interessa sottolineare maggiormente della ricerca della Sassi sono le conclusioni generali a cui la studiosa giunge a prescindere dalla sua identificazione, che hanno ispirato la prospettiva che ho scelto di seguire per iniziare questa indagine e ricercare un'identificazione più probabile, oltre che per me più convincente. Mette conto riportare il suo ragionamento per intero:

⁴¹ Abbiamo già rilevato questo aspetto, che incontreremo e discuteremo ancora nel corso di questa sezione in cui trattiamo delle divinità ctonie (per tornarci nel successivo par. 5.7).

«Ecco ... in che senso ritengo sia possibile contestualizzare il pensiero di Parmenide: collegandolo a una tradizione di pensiero religioso condiviso. Un problema più spinoso è se Parmenide faccia semplicemente riferimento a un complesso di immagini riconoscibili dal suo pubblico per ammantarsi, rispetto ad esso, di maggiore autorità, o il suo atteggiamento sia esattamente quello di un veggente profeta e mago, come vuole Kingsley. [...] Personalmente mi augurerei che si aprisse nei nostri studi una terza via, in cui l'approccio antropologico che ci regala un Parmenide visionario, apparentemente così distante dai modi della nostra razionalità, ma tanto concretamente inserito nel luogo e nel tempo che era suo, si combinasse con la disponibilità a concedere che dalla sua peculiare esperienza egli attingesse visioni dell'essere della natura e dell'origine del cosmo da dibattere, anche, con cosmologi e scienziati. In ogni caso, credo che dovremmo accordare maggior favore a un'interpretazione di Parmenide in chiave sapienziale: che non vuol dire togliergli il posto che ha ottenuto nella nostra storia della filosofia, ma ricondurlo al suo proprio contesto, al di là di una dicotomia fra razionale e irrazionale che non è stato lui a inventare» (2006, p. 114).

La tradizione di pensiero religioso condiviso a cui si riferisce la studiosa è quella focea e questa si deve ricostruire. Kingsley ha provato a farlo, come vedremo, ma non riesce a farne emergere la peculiarità anche rispetto alle tradizioni religiose focee occidentali. Se c'è un obiettivo a cui ambisce questa dissertazione è quello di porsi lungo la terza via indicata da Sassi, la quale chiaramente prevede una migliore comprensione del contesto religioso e dunque del volto culturale della dea.

Per questo ho ricercato altrove, rispetto alle tradizioni sapienziali individuate finora, un culto compatibile con l'emergenza della dottrina parmenidea dell'έόv. Un ambito con il quale evidentemente i Focei, ovvero i Greci da cui Parmenide discendeva, dovevano essere entrati in contatto, come vedremo nel sesto capitolo.

4.2.3 La Dea per antonomasia, la Dea in assoluto (G. CERRI)

Tra i più eminenti e acuti studiosi che con le loro esegesi hanno impresso nuove e feconde direzioni agli studi parmenidei, il compianto Giovanni CERRI ha paragonato il pensiero di Parmenide «piuttosto a certe proiezioni cosmologiche proposte dalla fisica attuale, che non a questo o quel sistema della posteriore tradizione filosofica greca ed europea» (1999,

p. 8). In un saggio successivo, dall'eloquente titolo *La fisica di Parmenide*, lo studioso definisce la dottrina dell'essere «un'ontologia cosmologica generale, postulata sulla base dell'indagine fisica» nella quale il rapporto tra la seconda parte del suo poema e la prima «è esattamente lo stesso che nell'attività dei fisici moderni intercorre tra sapere scientifico positivo e induzioni cosmologiche ultimative che alcuni di loro si spingono a formulare» (2011, p. 75).

Nelle *lectiones magistrales* tenute nel corso della sesta edizione di Eleatica, Cerri sottolinea che il confronto tra l'ontologia parmenidea e la fisica contemporanea contribuisce a chiarire che la dottrina dell'ἔόν «non è un'elucubrazione puramente logico-dialettica o una metafisica filosofica, in senso post-aristotelico» (Eleatica 6, p. 66). Secondo lo studioso la dottrina dell'essere è anzi paragonabile a «un'astrofisica razionalistica e materialistica» (2011, p. 76) in cui le cose «che sembravano diverse e continueranno a sembrare tali nell'ambito dell'esperienza comune, si rivelano una sola e stessa cosa alla visione intellettuale (νοῆν), che è propria dell'esperienza scientifica: ad esempio, la luce della luna è la luce del sole; Espero è Lucifero» (ivi, p. 61).

L'«essere-copula» parmenideo, dunque, significherebbe prima di tutto «è uguale» nel senso dell'equazione matematica e scientifica (v. ivi, p. 59). La dottrina dell'essere consisterebbe, di conseguenza, nella riduzione razionale di un fenomeno all'altro, per superare tutte le distinzioni dell'esperienza comune, da quelle «grezze» a «quelle concettuali, con le quali la scienza è costretta ancora a procedere ai giorni nostri», conclude Cerri, con l'obiettivo di pervenire alla conoscenza di quella «realtà ultimativa» (ivi, p. 65; cfr Eleatica 6, pp. 54-55).

Parmenide avrebbe dunque inaugurato il modello di «acquisizione progressiva di conoscenza scientifica» che gli scienziati moderni seguono nelle loro ricerche (2011, p. 69). Secondo lo studioso man mano che «super[iamo] tutte le diversità in identità superiori», annullando progressivamente l'illusorietà del «non è» (ivi, p. 63), arriveremo a scoprire il «monismo assoluto» nel cui orizzonte Parmenide avrebbe concepito l'essere come eterno, immobile e omogeneo (ivi, p. 65): «l'Essere globale ... un giorno si scoprirà alla mente del ricercatore che avrà percorso tutti gli anelli intermedi del processo conoscitivo» (ivi, p. 68; cfr. Eleatica 6, pp. 55-56).

Coerentemente con tali premesse, i primi versi del fr. B8 conterrebbero le «proprietà» di questo «Essere globale», quelli che Parmenide chiama σήματα («segnali»), e i versi B8, 6-48 le motivazioni che hanno portato Parmenide a postulare quelle proprietà. La seconda parte del poema, invece, che secondo Cerri sarebbe molto più

estesa di quanto possiamo immaginare in ragione dei frammenti rimastici, conterrebbe «l'illustrazione sistematica ed enciclopedica della realtà, alla luce del sapere scientifico più aggiornato, assunto nella versione propria di Parmenide stesso e della sua scuola» (Eleatica 6, p. 70).

In questa sezione, suggerisce Cerri, *ivi*, p. 71, Parmenide mostrerebbe fino a che punto sia riuscito a elaborare i dati dell'esperienza seguendo la «via dell'è», ovvero fino a che punto egli sia riuscito a «riconduurre analiticamente tutte le cose all'uno» (all'identità superiore) e a negare tutto ciò che non si poteva riconduurre a tale unità come «il <non è> residuo», consapevole di essere «giunto solo a un certo punto della strada» che porta all'identità ultima, «l'è» identico a se stesso. Pertanto, conclude lo studioso, «anche questa parte del poema, segue la <via dell'essere> introdotta in B2, «pur non portandola a compimento e non riuscendo perciò a superare definitivamente il <non è>». Ed è dalla «fisica fenomenologica», esposta nella seconda parte del poema che, secondo Cerri, Parmenide ha derivato la «fisica ontologica» dell'ἕὸν messa a tema nella prima (cfr. *ivi*, pp. 68-71).

Secondo Cerri, infatti, la «dottrina veritativa dell'Ente discende *recta via* dalle sue dottrine doxastiche, soprattutto matematico-geometrico-astronomiche» (*ivi*, p. 63). Dunque «il Parmenide scienziato si identifica con il Parmenide filosofo», sottolinea lo studioso e «la sua dottrina veritativa sull'Ente è di ordine fisico, né più né meno che le sue dottrine doxastiche; di conseguenza, ... egli appartiene organicamente alla storia della fisica presocratica» (*ibid.*; come abbiamo visto ritengono Cordero, Casertano e Ruggiu, tra altri).

Senza poter addentrarci ulteriormente nella sua esegesi, mi interessa sottolineare alcune delle tesi di Cerri che hanno influenzato questa ricerca. La prima di queste, partendo dal punto di vista che abbiamo assunto, riguarda la sua interpretazione della teologia parmenidea. Se, sottolinea lo studioso, dai frammenti e dalle testimonianze superstiti, cogliamo il susseguirsi di astronomia, fisiologia vegetale, animale e umana, psicologia e sessuologia, e probabilmente altre discipline delle quali non abbiamo più traccia, quello che non possiamo non notare è che la teologia è «disseminata dappertutto» nel poema.

Come egli stesso invita a fare, i frammenti del poema devono essere letti «inserendoli nel contesto della cultura del tempo e nel vivo dei dibattiti che la animavano, intendendo per *cultura* sia il complesso delle tradizioni popolari (mitiche, religiose e poetiche), rivisitate con uno sguardo a un tempo filologico ed antropologico», e

aggiungerei anche storico-archeologico, «sia la nuova esaltante esperienza della ricerca scientifica e filosofica, nata all’inizio del secolo a Mileto» che, come ricorda lo studioso, era situata nella stessa area culturale, così variegata ma anche così coesa, a cui apparteneva anche Phokaia, la metropoli dei Focei (2011, p. 52).

Perciò secondo Cerri, la dottrina di Parmenide è la «reinterpretazione in chiave naturalistica e razionalistica del *pantheon* tradizionale» (ivi, p. 70). Una contestualizzazione che pochi altri studiosi hanno rivendicato con la stessa enfasi di Cerri. Una contestualizzazione che spiegherebbe bene il fraintendimento della dottrina di Parmenide «da parte dei contemporanei, esterni alla cerchia ristretta dell’*équipe* eleatica» (ivi, p. 53).

A proposito dell’identità della $\theta\epsilon\acute{\alpha}$, Cerri ritiene che se Parmenide non la nomina è probabilmente perché «vuole connotarla come la Dea per antonomasia, la Dea in assoluto» (1999, p. 107). Lo studioso sottolinea infatti che se anche si trattasse «di un’ipostasi teologico-filosofica non identificabile con una divinità particolare del *pantheon* tradizionale», tuttavia «un’identificazione sia inevitabile, perché Parmenide non poteva non prevederla nella mente del suo uditorio» (*ibid.*).

Non potrei trovarmi più d’accordo, ma questo ci riporta alla necessità di chiarire l’identità della $\theta\epsilon\acute{\alpha}$ di B1, 22 all’interno dell’ambito teologico del *pantheon* foceo ed eleatico nella sua singolarità⁴² ed essendo essa come sottolinea Cerri una divinità suprema, questa identità deve corrispondere, credo, con quella della divinità poliade di Elea. Lo studioso invece preferisce “ripiegare” sulla mitologia più tradizionale e, seppur senza troppa “convinzione”⁴³, giunge alla conclusione che sia «estremamente probabile» un’identificazione della $\theta\epsilon\acute{\alpha}$ con Persefone (v. ivi, pp. 106-109).

Cerri annota anche che nel *Sofista* di Platone, quando riferisce che i $\mu\theta\theta\omicron\iota$, attraverso cui la «gente eleatica» racconta che ciò che si indica comunemente con «tutte le cose» non sia che «una cosa sola», provengono da una tradizione culturale più antica di Senofane (242d), lo «straniero di Elea» «si riferisce senza dubbio alla storia culturale complessiva di Focea [Phokaia], vista nella continuità Focea-Elea», e soprattutto

⁴² Secondo Morel, infatti, nonostante l’evidente appartenenza alla *koinè* focea e più in generale al mondo ionico, il *pantheon* eleatico presentava complesse componenti, che analizzeremo nel par. 6.1, che ne definivano una marcata specificità (v. 2000b).

⁴³ Ritiene, infatti, che l’identificazione della $\theta\epsilon\acute{\alpha}$ non è un «problema ... di importanza primaria per la comprensione del proemio o dell’intero poema» (1999, p. 108), conclusione che mi lascia perplesso rispetto alle premesse poste dallo stesso studioso.

all'«ambito mistico-religioso e, eventualmente, ... epico»⁴⁴, (2000b, pp. 35-36). Una lettura che senz'altro condivido e che mi porta, per le ragioni che analizzeremo nel sesto capitolo, a giungere a conclusioni diverse da quelle proposte da Cerri.

Un altro aspetto delle ricerche di Cerri che ho trovato importante per le mie è la sua esegesi della fisica parmenidea, ovvero l'ipotesi che «nel sistema parmenideo ... non c'è davvero spazio né per la distinzione tra materia e forza né per quella tra corpo e anima» (Eleatica 6, p. 59) e che «sarebbe dunque improprio e anacronistico intendere il suo ἔόν come materia, e considerare materialistico il suo sistema» (ivi, p. 60). D'altra parte, l'abbiamo già detto, secondo lo studioso tale sistema «è certamente una 'fisica' e il suo ente, il reale è certamente un corpo, non un corpo fra gli altri, ma il solo corpo in assoluto ... perché ha dimensione spaziale, ha massa, ha densità, più precisamente densità costante», caratteristiche che lo studioso rileva dai versi B8, 22-25 (*ibid.*).

Se è anacronistico dire che l'ἔόν sia la «materia», non è però anacronistico, sottolinea lo studioso, «affermare che esso è l'antenato terminologico più prossimo del termine 'materia', e che non lo è soltanto a livello di significato, ma anche a livello di significante». Quando accusa Parmenide di confondere tra loro fisica e metafisica, specificando che egli aveva come referente diretto «la sostanza delle cose sensibili» (cioè la materia, non enti metafisici⁴⁵), Aristotele usa il termine οὐσία, che «altro non è che un sostantivo femminile derivante dalla forma femminile, οὐσα, di quello stesso principio presente del verbo εἶμί, del quale ἔόν di Parmenide è la forma neutrale non contratta e sostantivata» (ivi, pp. 61-62).

Secondo lo studioso la corporeità dell'ἔόν è postulata da Parmenide in opposizione allo spazio vuoto di cui si nega la possibilità. Attraverso «un uso linguistico davvero nuovo (e paradossale!)», se non inquadrato nel sistema fisico delineato da Parmenide, «l'espressione οὐκ ἔόν, 'non ente'», scrive Cerri, «viene a significare ... 'spazio vuoto'», (ivi, p. 61). Partendo da questa premessa, Cerri paragona il concetto di «non ente» con quello moderno di «vuoto fisico», e postula che Parmenide fosse arrivato venticinque secoli prima alle stesse conclusioni a cui sono pervenuti Einstein e i fisici contemporanei.

Secondo Cerri, dunque, è la fisica contemporanea ad essere giunta a «proiezioni epistemologico-cosmologiche del tutto affini a quelle dell'eleatismo» (ivi, p. 66) e non

⁴⁴ Di quest'ultimo ambito sappiamo praticamente nulla, salvo che esistette un poema intitolato probabilmente *De Phocaiide* (cfr. *supra*, *Introduzione*, par. b)

⁴⁵ Secondo Cerri potremmo, se vogliamo, chiamare l'essere parmenideo «metafisico», «nel senso che è al di là dell'esperienza umana; ma non nel senso che sia immateriale o <spirituale> o puramente mentale; meglio comunque non chiamarlo così, perché <metafisica> è nozione della filosofia posteriore, decisamente anacronistica in riferimento a Parmenide» (2011, p. 65).

l'eleatismo a "anticipare" le tesi fisiche contemporanee⁴⁶. In proposito lo studioso proponeva di accostare la fisica di Parmenide alla fisica di Einstein in una maniera completamente diversa dalla prospettiva idealistica percorsa in proposito da Popper e da altri studiosi⁴⁷. Einstein, analizza lo studioso, nell'eliminare la distinzione tra «materia» e «campo» e nel considerare quest'ultimo come «la sola realtà», aveva eliminato la classica distinzione tra particelle materiali e vuoto (ivi, 67), e a partire dalle sue teorie, la fisica moderna ha cominciato a considerare il «vuoto fisico» non più come assenza ma come dimensione potenziale «di tutte le forme del mondo delle particelle»: una dimensione non disomogenea «rispetto alla materia, anzi ad essa equipollente e con essa convertibile secondo parametri di equivalenza» (ivi, 67).

Anche Parmenide, conclude Cerri, «era giunto all'esclusione del vuoto-Non Essere ... non per via di intuizione mistica, ma per via teoretica, tenendo fermi i due principi elementari che 'nulla nasce dal nulla' e che 'l'effetto non può non essere identico alla causa'. Non aveva idea delle 'stringhe magnetiche equipollenti alle particelle subatomiche', ma si inchinava all'idea razionalissima che la Natura non ammette salti miracolosi. Non disponeva di tubi catodici né di sincrotroni, ma solo del suo puro *esprit de géométrie*» (ivi, 68). Un *esprit de géométrie* la cui «proiezione arditissima», su questo Cerri comunque insiste, è espressa nel poema «come 'rivelazione' di una dea» (1999, p. 8) fin dal proemio. Questo perché, mi permetto di aggiungere, la sapienza veicolata con il suo culto erano già presenti quei principi che Parmenide dimostrerà con la logica della sua nuova fisica, come vedremo nell'ultimo capitolo.

V'è un altro studio di Cerri dal quale ho tratto importanti riflessioni per questa ricerca, che riguarda la sua interpretazione del poema empedocleo intorno alla natura. Empedocle, rileva lo studioso, nel definire mitopoieticamente i quattro elementi alla base della sua dottrina⁴⁸, accanto a Zeus, Era e Ade, che rappresentavano gli elementi Aria, Terra e Fuoco, introduce come personificazione dell'acqua una dea che faceva parte probabilmente di un culto siceliota: Nestis (31 B6, 2).

«L'affiancamento dell'oscura Nestis a Zeus, Era e Ade, tre fra gli dei sommi dell'Olimpo», evidenzia Cerri, è una «stranezza» di fronte la quale è «inevitabile che il lettore provi un'incresciosa sensazione di squilibrio: ad un enunciato filosofico-teosofico

⁴⁶ Cosa su cui senz'altro concordo e che ha ispirato Montagnino 2023 *forthcoming*.

⁴⁷ Anche in questo mi trovo assolutamente d'accordo e propongo io stesso un approccio relativistico alla lettura della cosmo-ontologia parmenidea in Montagnino *forthcoming*.

⁴⁸ Che per la verità egli non designa in maniera univoca ma si serve per ciascuno di essi di una gamma abbastanza ampia di sinonimi (cfr. Cerri, 2000a, p. 205).

tanto solenne, sarebbero state certo più adeguate figure come Posidone, Oceano, Tethys, Acheloo, Nereo, Thetis, o, se si fosse voluta una figura femminile che facesse da *pendant* ad Ade, come Era a Zeus, si sarebbe potuto ricorrere a Stige» (2000a, p. 210). Invece troviamo Nestis.

Il suo nome compare un'altra volta nei frammenti rimastici del poema (B96, 2) e se non fosse che ne abbiamo notizia da altre fonti, potremmo «pensare addirittura ad una pura e semplice invenzione di Empedocle» (come accade per la θεά parmenidea, aggiungerei, che oltretutto è anonima). Dalle analisi che approfondisce nel suo articolo, Cerri deduce che essa fosse una divinità siceliota, o comunque pregreca, ereditata dai coloni greci e dunque oggetto di un culto locale siciliano, del quale però si trovano tracce testuali a Turi, nell'odierna Calabria, città dove Empedocle aveva soggiornato durante il suo lungo esilio (ivi, p. 211).

Lo studioso si spiega questa circostanza ipotizzando che Empedocle «avesse inaugurato nella città una nuova sede cultuale della “dea siciliana”, della quale era stato devoto quando viveva ancora nella sua terra d'origine». Probabilmente un culto di tipo «‘demetriaco’, forse misterico, *sui generis*» (ivi, p. 212), dunque non riconducibile ad altri contesti misterici magnogreci.

«La bizzarra associazione delineata dal fr. 6, Zeus-Era-Aidoneo[Ade]-Nestis, inspiegabile a livello di teosofia greca generale», conclude Cerri, «fu determinata dalla peculiarità di un culto locale siceliota o siceliota-turino» (*ibid.*). Una lettura che, per usare le parole dello studioso, «apre una nuova prospettiva per quanto riguarda il poema di Empedocle considerato nel suo insieme: ne emerge una dimensione propriamente pragmatica, nella misura in cui la teoria fisica dei quattro elementi era presentata come esegesi teologica di un culto incentrato su una dea delle acque» (*ibid.*). Ciò spiegherebbe anche il perché, suggerisce lo studioso, abbiamo notizia di recitazioni rapsodiche ad Olimpia per i *Katharmoi* di Empedocle ma non per il suo *Peri physeos*, che doveva essere «riservato ad un rituale misterico di qualche città siceliota e ad una sua duplicazione nella colonia panellenica di Turi» (*ibid.*).

In un altro articolo pubblicato nello stesso anno, Cerri scrive che anche il poema parmenideo possa considerarsi come l'esegesi teologica della sua dottrina dell'essere collegata a un culto con cui Parmenide «si pose in un ben preciso rapporto dialettico» (2000c, p. 618). Prova ne è, ed è un fatto innegabile, che

«[n]el corso dell'intero poema, sia nella prima che nella seconda parte⁴⁹, ogni concetto astratto, ogni entità naturale è rappresentata anche in termini divini. [...] Già in Parmenide si trova così compiutamente realizzato quel singolare connubio che caratterizzerà anche i successivi sviluppi della cultura greca: la sintesi, scevra di qualsiasi margine di conflittualità, tra razionalismo assoluto del pensiero e simbolismo religioso del politeismo tradizionale. Ma si tratta di identificazioni teologiche, non di miti ovvero di narrazioni divine o eroiche. Sono reinterpretazioni del pantheon tradizionale in chiave fisica e predicazione della compatibilità della fisica con il pantheon tradizionale. Teologia, dunque ancora in qualche modo scienza, non racconto fascinoso di vicende antichissime e ipotetiche» (2007, p. 125).

Questa lettura di Cerri ha illuminato le mie ricerche sull'identità della divinità di Parmenide, convincendomi sempre di più che il suo culto possa dirci qualcosa di più sull'έόν e che si tratti di un nume la cui specificità culturale fosse talmente singolare che di essa se ne è persa ogni traccia con la fine del *ghenos* che lo amministrava, a cui probabilmente apparteneva Parmenide.

4.2.4 *La Regina del mondo della morte (P. KINGSLEY)*

Alla fine degli anni novanta del secolo scorso, era il 1999, faceva la sua comparsa nel campo degli studi parmenidei la monografia di Peter KINGSLEY, un testo molto controverso, che ha diviso gli studiosi sia per l'interpretazione della dottrina parmenidea sia per le metodologie d'indagine ivi proposte. Se, infatti, Kingsley non è stato il primo

⁴⁹ Significativo che qui Cerri non citi anche il proemio, perché secondo lui questo rientra invece nella dimensione del mito fantasmagorico (cfr. 2007, p. 123), escludendolo di conseguenza dal contenuto dottrinale del poema (anche se, l'abbiamo visto, lo studioso vi vedeva già la «proiezione arditissima» dell'*esprit de géometrie* di Parmenide; cfr. 1999, p. 8). In un altro articolo, Cerri si spiega così il proemio: «Una volta ristabilito il rapporto di identità, o quanto meno di associazione, tra la “dea” di Parmenide e la Persefone del culto misterico locale di Elea, siamo in grado di restituire un senso storico alla strana rassomiglianza: Parmenide può essersi ispirato davvero allo spettacolo periodico di qualche processione curule in onore di Persefone, diretta su quella strada al santuario della Dea, può ben aver previsto che il pubblico dei suoi concittadini ad essa pensasse, ed essersi impegnato nella virtuosistica descrizione poetica della faticosa ascesa del carro verso la cima del passo, accompagnata dallo stridore delle ruote dei carri, cui faceva da contrappunto il cigolio dei cardini al momento dell'apertura rituale della grande porta, con il magnifico effetto dei battenti che cedono il posto all'infinito» (2000c, p. 619; lo studioso sembra qui riproporre, *mutatis mutandis*, lo stesso approccio analitico di Capizzi). Un'ipotesi che non si può scartare *tout court*, tenendo presente però che in cima all'acropoli eleatica, ai tempi in cui visse Parmenide, c'era il tempio di Athena poliade e non quello di Persefone, per quanto ne sappiamo (cfr. *infra* par. 6.1).

studioso a proporre una lettura religiosa o mistico-iniziatica del poema⁵⁰, egli va ben oltre questo tipo di interpretazioni e considera il valore performativo del testo parmenideo ancora “attuale”, per così dire.

Fin dal titolo, *In the Dark Places of Wisdom*⁵¹, ci si rende conto che non si tratti solamente di un approccio esegetico e che Kingsley intenda recuperare la potenza mistica, per così dire, che egli rinviene nei contenuti del poema parmenideo. Non v'è dubbio, come vedremo, che si tratti di una prospettiva alquanto singolare. A questo testo nel 2003 seguirà *Reality*, un libro che si rivelerà ancor più “radicale” rispetto alle questioni poste con il primo.

L'esegesi di Kingsley è stata accolta da alcuni studiosi con curiosità ed interesse per le novità metodologiche introdotte, ma non sono mancati coloro che lo hanno considerato un testo fin troppo sovrastimato. Tra coloro che ne sono stati ispirati, un posto di rilievo è quello di Gemelli Marciano (la cui interpretazione tratteremo nel prossimo paragrafo), mentre tra i meno “entusiasti” abbiamo già incontrato Bollack e Palmer. Ruggiu, lamenta invece il fatto che l'approccio inaugurato da Kingsley, al contrario delle precedenti interpretazioni mistico-religiose, si propone «la piena e totale riduzione del Parmenide filosofo e scienziato al Parmenide mistico» (2015, p. 596), fino a farlo diventare «un antesignano dei movimenti di *new age*» (ivi, p. 598).

In effetti, Kingsley si pone in una prospettiva mistica che è insieme psicologista⁵²: la profondità del testo del poema di Parmenide, il suo essenziale ruolo pratico-operativo, risiederebbe nel fatto che la sua recitazione opererebbe una vera e propria trasformazione di colui che lo ascolta, elevandolo alla «salvezza spirituale» derivante da un contatto esperienziale diretto con la vera dimensione della realtà che sta dietro le apparenze, così da colmare il «vuoto interiore» rappresentato dall'«inferno senza via d'uscita» costituito dall'«inganno del mondo in cui viviamo» (2001, pp. 15-16 e 41-45).

⁵⁰ Si vedano, per esempio, Diels 1897, Jaeger 1961 e Mansfeld 1964.

⁵¹ Per il quale faremo riferimento alla traduzione in italiano del 2001.

⁵² «Qual è l'oggetto ultimo dei nostri desideri? Questo è l'argomento del libro» di Kingsley (ivi, p. 14). «... è duro doversi sempre confrontare con il proprio vuoto interiore, ed è un impegno davvero eroico essere costretti a cercare sempre nuovi surrogati che lo colmino [...] A volte questo desiderio inappagato prende l'aspetto di depressione [...] Tutto quello che abbiamo bisogno di conoscere è dentro di noi» (ivi, pp. 69-70). Nel suo libro del 2003 questo aspetto è ancor più radicalizzato: «everything is inside you [...] However huge any scientists choose to make the age of the cosmos, you are more ancient. However far into the distances of outer space they claim it reaches, you reach further. And you are fresher than time: the indescribable treasure that was never lost and that no one exists to find. For in the whole universe of shifting shapes and forms you are completely alone. But, once you have realized this, you might just happen to throw a glance over your shoulder for the briefest moment and catch a glimpse of those who are like you –your true companions» (2003, p. 559).

Un approccio che aspira a essere in qualche maniera “terapeutico” per il nostro «spirito». I toni usati da Kingsley (specie nel testo *Reality*) veicolano un vero e proprio trasporto emotivo dell'autore verso il poema parmenideo e una vera e propria fede in un suo presunto valore salvifico. Secondo lo studioso, infatti, noi «figli dell'Occidente» «per trovare una forma di nutrimento spirituale», piuttosto che diventare «spiritualmente schizofrenici», rivolgendoci «verso Oriente⁵³, dovremmo ritornare a Parmenide e affidarci a lui come ad uno sciamano» (ivi, p. 114) che ci conduca a «diventare veri uomini e vere donne». Per realizzare tale «salvezza», ci direbbe secondo Kingsley il poema di Parmenide, «dobbiamo affrontare la morte prima di morire, dobbiamo scoprire che cosa sia» la morte (ivi, p. 16), perché «la saggezza si nasconde nella morte» (ivi, p. 67): «morire prima di morire⁵⁴ e rinunciare a vivere come apparenza di se stessi; questo dice Parmenide» (ivi, p. 68).

Lo studioso ritiene che la recitazione del poema di Parmenide, unitamente alla pratica dell'«incubazione», di cui subito parleremo, potesse portare il suo uditore a mettersi «in contatto con ciò che è al di fuori della nostra percezione fisica» (ivi, p. 79), con «un altro mondo» (ivi, p. 88), con «un altro livello di esistenza» (ivi, p. 97), con «una diversa realtà» (ivi, p. 107), in contatto con il mondo della morte (ivi, p. 93).

Il rito dell'«incubazione» (ἐγκοίμησις) era una tecnica di mantica intuitiva⁵⁵ basata sul sogno, durante il quale si riteneva che i malati ricevessero una rivelazione riguardo alla guarigione dalle malattie⁵⁶. Questo sogno veniva interpretato dal sacerdote (o un μάντις o un esegeta, figure di cui parleremo più avanti) che era un perito nell'arte medica (Paus., II, 27, 3). Kingsley collega questo rito con il concetto di ἡσυχία, che lo studioso ritiene un termine tecnico fondamentale della dottrina pitagorica (cfr. ivi, pp. 77-83, 97-122, 147-151) e che fosse una tecnica di provenienza sciamanica che permettesse a un sacerdote di entrare in contatto con la divinità cui era devoto (1999, pp. 147-158). Secondo lo studioso si trattava di una pratica più che di una semplice tecnica medica e serviva al praticante a raggiungere la consapevolezza in sé⁵⁷, ovvero «una condizione [spirituale] che mai si modifica e tutto unifica ... sia il mondo dei sensi sia una realtà del

⁵³ Anche se lo stesso Kingsley afferma che «i parallelismi fra la tradizione induista e il racconto di Parmenide sono evidenti» (ivi, p. 118).

⁵⁴ Kingsley intitola «Morire prima di morire» un capitolo del suo libro (ivi, 65-76).

⁵⁵ «Il concetto di mantica intuitiva abbraccia tutte quelle forme di divinazione nelle quali la visione profetica si realizza direttamente, senza il tramite di segni e su piani di coscienza diversi da quello della veglia: dal semplice sonno al furore estatico» (fonte: <https://www.treccani.it/enciclopedia/divinazione>).

⁵⁶ Riti che perciò si svolgevano generalmente, ma non solo, presso santuari dedicati al dio Asclepio.

⁵⁷ «Consciousness itself» (Kingsley 1999, p. 111). In questo caso traduco dall'edizione originale perché non condivido la traduzione che ne è stata data nell'edizione italiana del 2001: «la piena consapevolezza».

tutto diversa» (ivi, p. 105). Una pratica che Parmenide avrebbe appreso da Aminia (cfr. B1).

Kingsley ritiene che i sapienti che praticavano il rito dell'incubazione si chiamassero «iatromanti» (ivi, pp. 97-100) e che essi credessero «nell'unità indivisibile dell'essere» (ivi, p. 105), perché «avevano il dono della profezia, la capacità di vedere aldilà delle cose, vedere ciò che altri non vedevano». Questi iatromanti «possedevano una saggezza misteriosa» e «non erano mai quello che apparivano». In alcuni casi «sembravano morti mentre erano ancora in vita» (ivi, p. 103). Secondo lo studioso Parmenide era appunto uno iatromante, anzi, il capostipite degli iatromanti di Velia (ivi, pp.125-140).

L'espressione «“uomo che sa”» si riferirebbe dunque al fatto che Parmenide «è un iniziato in grado di penetrare in un altro mondo, di morire prima di morire ed è questa capacità che gli permette di ricevere la conoscenza» dalla θεά (ivi, p. 113), perché «per rinascere è prima necessario morire», discendere negli inferi (ivi, p. 72). Così nel proemio, secondo lo studioso, Parmenide «si avvia, consapevole e di buon grado, verso la propria morte» (ivi, p. 58).

La dottrina parmenidea consisterebbe perciò in un insegnamento pragmatico (che si avvarrebbe anche di una «tecnica incantatoria»; ivi, p. 114) che consente di esperire in vita lo stato della morte attraverso l'incubazione, che in qualche maniera lo riprodurrebbe⁵⁸, per «riuscire a conquistare la consapevolezza nel mondo dei morti» (ivi, p. 76). Nella morte, secondo Kingsley, era infatti custodita l'oscurità che i poeti greci consideravano «le radici dell'esistenza», dove ogni cosa si fonde con il suo opposto. In questa prospettiva il viaggio di Parmenide non sarebbe affatto una teoria filosofica (ivi, p. 116), per lo meno nell'accezione che questa parola ha assunto con Platone e Aristotele (ivi, p. 40⁵⁹).

Paradossalmente, nonostante premesse così singolari e le intenzioni dell'autore, Kingsley finisce per fornire una spiegazione generale della dottrina parmenidea che risulta coerente con quello che Rossetti ha definito il «teorema di Zeller»⁶⁰ (v. Eleatica

⁵⁸ «Le analogie fra incubazione e morte erano evidenti. In tutti e due i casi la quiete era assoluta e il luogo dove si praticava l'incubazione corrispondeva all'ingresso degli inferi» (ivi, p. 98-99).

⁵⁹ Kingsley si dimostra piuttosto *tranchant* in proposito: «Fu allora [con Platone e Aristotele] che la filosofia perse il significato di “amore per la saggezza” per acquisire quello di “amore per il ragionamento e la discussione sull'amore per la saggezza”. [...] Con loro l'uomo smise di essere al centro di ogni speculazione filosofica» (*ibid.*).

⁶⁰ Ricordiamo che secondo Zeller solo la cosiddetta prima parte del poema conterrebbe il vero pensiero, l'insegnamento di Parmenide sulla vera realtà, e la seconda parte non sarebbe altro che l'esposizione di

1,10-13). Secondo Kingsley infatti la prima parte del poema racconta ciò che la dea insegna a Parmenide a proposito della realtà, e «la seconda inizia con le parole della dea <Ora ti trarrò in inganno>, e continua con la descrizione dettagliata del mondo in cui crediamo di vivere» (Kingsley 2001, p. 55). Rispetto allo Zeller, che riteneva il proemio puramente esornativo, Kingsley vi rileva un'importanza dottrinale fondamentale.

Lo studioso paragona il viaggio di Parmenide verso la dea con la discesa agli inferi di Eracle⁶¹, di Pitagora e di Orfeo – ma anche con quella di Gilgamesh (Kingsley 2007, pp. 65-66, 377-378) – ed è convinto, potremmo dire coerentemente, che la dea che lo riceve oltre le porte del Giorno e della Notte, sia la regina di quel regno: Persefone. Lo studioso basa la sua identificazione sul fatto che Parmenide non la nomini (2001, pp. 92-94), sulla supposizione che la scena dell'incontro descritta in B1, 22-23 sia la riproduzione letteraria di quanto veniva raffigurato anche in una pittura vascolare attica, ovvero il “rito” di benvenuto con cui Persefone riceve, presso l'Ade, Ercole e Orfeo (ivi, pp. 92), e sui paralleli terminologici tra il *χάσμ' ἀχανές* presso cui la *θεά* accoglie il sapiente e il *χάσμα μέγα* esiodeo che descriverebbe il Tartaro, ove regna la Regina dei morti.

Sui paralleli terminologici con la *Teogonia*, non posso che ribadire quanto già sottolineato nel terzo capitolo, e semmai sottolineare che il *χάσμα μέγα* esiodeo non si identifica *tout court* con il Tartaro e semmai lo contiene. Sul ricondurre l'uso del termine generico *θεά* a Persefone, invece, rimando a quanto detto in conclusione della trattazione dell'esegesi di Burkert (*supra* par. 4.11). Anche sul significato simbolico del particolare scenico del tendere la mano destra della divinità verso il devoto che essa riceve, rimando a quanto sottolineato in precedenza, a proposito di Couloubaritsis e Pugliese Carratelli, ovvero che tale gesto connotava nella maggior parte dei casi la dimensione uranica della divinità che tendeva la mano.

Inoltre, come fa notare Gemelli Marciano (in *Eleatica* 3, p. 79 n. 114), «Persefone che saluta con la destra Eracle o che gli affida benevolmente Cerbero è ... una figura ricorrente in diverse varianti anche su altri vasi attici datati negli ultimi decenni del VI sec. a. C. quando Atene si impadronisce del culto di Eleusi». Dunque si tratta di una caratteristica dell'iconografia cultuale ateniese di Persefone, che non è detto sia stato

opinioni erronee o false su un mondo che in realtà non esiste, è pura illusione, oppure, alla meglio, la migliore descrizione del mondo se solo esso fosse reale.

⁶¹ Lo studioso connette Parmenide a Eracle anche attraverso l'oracolo riportato da Erodoto (I, 167) sulla fondazione di Elea che fa riferimento a Cirno, uno dei figli di Eracle. In realtà, come vedremo nel par. 6.1.2, il riferimento a Cirno è molto più aleatorio di quanto ritenga Kingsley (2001, pp. 36-39).

recepito dai Focei che fondarono Elea, anzi penso si possa escludere, come vedremo nel par. 6.1, dati i rapporti non idilliaci tra Atene ed Elea al tempo in cui visse Parmenide. Dunque, l'argomentazione basata sul rinvio alla pittura vascolare proposta da Kingsley, forse non è così decisiva come ritiene lo studioso (che in effetti non la riprende nel suo altro libro su Parmenide, *Reality*, del 2003).

Kingsley comunque va "oltre" Persefone, e connette Parmenide con una divinità a lei superiore: infatti, «nonostante il legame che li univa a Persefone, per gli sciamani greci il loro dio era Apollo» (ivi, p. 108). Era lui il dio al quale erano realmente devoti e non Persefone: «i sacerdoti e servi di Apollo avevano anche stretti legami con il culto di Persefone» (ivi, p. 89). Kingsley chiama in causa anche un poema orfico secondo il quale Apollo si sarebbe unito sessualmente con Persefone, un mito che spiegherebbe «la ragione per cui i poteri guaritori di Apollo e di suo figlio Asclepio siano intimamente legati al regno dei morti» (ivi, p. 88) e con la pratica dell'incubazione (ivi, pp. 77-83).

D'altra parte, Apollo pur essendo il dio che risana, era considerato funesto e Persefone era considerata «l'incarnazione della morte», nonostante il tocco della sua mano avesse il potere di risanare (ivi, p. 88). In questa unione Kingsley vede dunque la trasposizione mitopoietica dell'unità degli opposti rappresentata dall'essere parmenideo.

Ulteriori riprove che l'Eleate fosse un sacerdote di Apollo, sono ricavabili secondo lo studioso dal fatto che lo stato estatico in cui entrava lo iatromante per ricevere la sua sapienza, in greco «era espresso in una sola parola che significava "posseduto da Apollo"»⁶² (ivi, p. 105). E ad Apollo condurrebbero anche le notizie del Parmenide legislatore (cfr. ivi, pp. 167-175).

Per avvalorare l'ipotesi che Parmenide fosse un κοῦρος di Apollo, come Pitagora e Orfeo (cfr. ivi, pp. 97-122), Kingsley si avvale anche di alcuni ritrovamenti archeologici avvenuti tra la fine degli anni cinquanta e l'inizio degli anni sessanta del secolo scorso durante gli scavi nel sito di Elea-Velia (ivi, pp. 141-146⁶³).

La prima di queste scoperte (descritta ivi, pp. 61-64) è avvenuta nel 1958. Si trattava della statua di un uomo in toga, sul cui basamento figurava l'iscrizione «Oulis figlio di Eusino cittadino di Velia ἱατρός φωλαρχός nel 379° anno». Questa iscrizione era simile ad altre due ritrovate nel medesimo luogo su altrettanti basamenti di cui le statue

⁶² Il termine a cui fa riferimento Kingsley, usato da Erodoto (IV, 13), è Φοιβόληπτος.

⁶³ In linea con la sua interpretazione misticheggiante della figura e del ruolo di Parmenide nella storia dell'umanità, Kingsley ritiene che queste «scoperte» non siano frutto del caso o del suo impegno, ma lo abbiano «chiamato», siano venute «verso di [lui], a voler essere interpretate» (ivi, 141-142).

non sono mai state ritrovate: cambiavano i nomi e le date di riferimento ma rimanevano costanti i termini Oulis, *ιατρός* e *φωλαρχός*.

In quanto al termine *φωλαρχός*, un «vocabolo di cui non si trova traccia in tutta la letteratura greca e latina» (ivi, p. 77), secondo Kingsley si tradurrebbe come «guardiano del rifugio», inteso come il luogo in cui si praticava l'incubazione, una sorta di letargia (ecco perché il riferimento etimologico della parola al rifugio dove gli animali entrano in letargo), lo studioso ipotizza che le tre iscrizioni facessero riferimento a un ordine sacerdotale di «iatromanti» (*ιατρόμαντις*) esperti nella pratica dell'incubazione.

Dalla presenza del termine Oulis, che secondo lo studioso rimanderebbe al culto di Apollo Oulios, e dalla tradizione che collegava il dio Apollo all'incubazione (ivi, pp. 85-89), Kingsley conclude anche che «a Velia gli uomini chiamati *Phôlarchós* erano votati ad Apollo» (ivi, p. 81) ed appartenevano a una tradizione «che era patrimonio dei Focei ancor prima della fondazione di Velia» (ivi, p. 64), in quanto il culto di Apollo chiamato in causa sarebbe stato diffuso «soprattutto nelle regioni costiere dell'Anatolia occidentale» (ivi, p. 62), l'area geografica da cui provenivano i Focei.

L'altra scoperta su cui Kingsley basa la sua ipotesi interpretativa risale al settembre del 1962. Una scoperta che ha (giustamente) destato lo stupore di tutti gli studiosi. Si trattava del ritrovamento di una lastra di marmo, databile al I sec. d.C., incrinata e piuttosto malridotta, collocata capovolta su un pozzetto fognario per impedire che qualcuno vi cadesse, recante un'iscrizione onoraria apposta molto probabilmente su un'erma dedicata a Parmenide: «*PARMENEIDES PYRETOS OULIÁDĒS PHYSIKÓS*». Kingsley l'ha definita «the answer to everyone's prayers» (1999, p. 139).

Da tale iscrizione emergeva per prima cosa la conferma che la grafia del nome di Parmenide fosse Parmeneide (e Kingsley la usa nel suo testo a partire dal capitolo dove svela l'iscrizione), come era stato ipotizzato già in precedenza da alcuni studiosi (cfr. Untersteiner 1958 pp. 3-4)⁶⁴. L'appellativo *φυσικός* poteva alludere al fatto che Parmenide fosse considerato alla stregua dei *φυσικοί* ionicí⁶⁵, per lo meno dagli abitanti

⁶⁴ Untersteiner accoglie sostanzialmente l'ipotesi sostenuta da Crönert (1902, p. 212 n.1), sulla quale però non concordano la maggior parte degli studiosi, tra i quali Diels, che insistette sulla grafia comunemente accolta.

⁶⁵ Del resto Senofonte, che con Platone è uno dei primi commentatori del pensiero di Parmenide, collocava Parmenide tra i pensatori che si occupavano della natura della realtà nel suo insieme (*Mem.* I, 1, 14) e descriveva questi come coloro che indagavano ciò che chiamavano *κόσμος* e le leggi necessarie per cui si verificano i fenomeni celesti (*Mem.* I, 1, 11). Aristotele, l'abbiamo più volte ribadito, ci riferisce che Parmenide non concepiva alcuna sostanza al di fuori di quella sensibile (*Cael.* 298b 19-23) e, cosa abbastanza significativa come sottolinea Gadamer, è nella *Fisica* che si occupa della dottrina parmenidea dell'*ἕόν*.

di Velia del I sec., ma anche di chi praticava la medicina. In effetti, nel II – I sec. a.C. il concetto di φυσικός, ci ricorda Vecchio 2003, p. 239, è usato in Italia anche con l'accezione di «medico» e in latino era tradotto con la parola *medicus*.

Il legame con la medicina di questo concetto sarebbe però più antico, suggerisce lo storico (ivi, p. 249). Un'iscrizione apposta sul sepolcro eretto dagli Ateniesi in onore dei caduti in una battaglia combattuta nel 431 a.C. presso Cinossema potrebbe significare che funzionari denominati φυσικοί seguissero gli eserciti nelle spedizioni militari. In essa figura un nome, Diokles, preceduto dal termine φυσικός, forse proprio a volerne indicare appunto la qualifica o la carica ricoperta, «probabilmente quella di medico»⁶⁶.

L'appellativo che, però, ha acceso di più l'interesse degli studiosi è stato senza dubbio ΟΥΛΙΑΔΗΣ (così nell'epigrafe), Ouliades. Kingsley non ha dubbi che esso colleghi Parmenide ai guaritori nominati nelle altre tre iscrizioni, che abbiamo visto sono detti Oulis (1999, pp. 126 e 145), e quindi ad Apollo Oulios, l'Apollo guaritore (ivi, p. 102). Unito al titolo di φυσικός, secondo lo studioso sarebbe stato «un modo per distinguere» Parmenide da quei guaritori, «non perché egli non fosse uguale a loro, ma perché era qualcosa di più» (ivi, p. 129). Inoltre, l'assenza di una data nell'iscrizione dedicata a Parmenide significherebbe che egli «rappresentava l'anno zero» di riferimento, ovvero che egli fosse venerato come il fondatore di quella stirpe di *phôlarchoi* (ivi, p. 130) e che di conseguenza questa tradizione risalisse effettivamente al periodo storico in cui visse Parmenide.

L'ipotesi che Parmenide avesse inaugurato a Elea una scuola medica, ispirata alle pratiche mediche che si seguivano nei santuari ionici dedicati ad Apollo Oulios, era stata avanzata già da Pugliese Carratelli in uno studio del 1990⁶⁷ che Kingsley dimostra di

⁶⁶ Lo studioso annota anche che alcuni considerano la parola un nome di persona ma sono più propenso a condividere l'interpretazione di Vecchio. La cosa per altro non dovrebbe stupirci: è solo in epoca moderna che il medico ha assunto una professionalità specifica, ma la storia delle scoperte scientifiche ci insegna che molte di esse sono avvenute all'interno di spedizioni militari in terre inesplorate fino ai secoli a noi più vicini. Sul brigantino *Beagle* della *Royal Navy*, il medico di bordo era ancora il naturalista ufficiale (stiamo parlando di “un certo” Charles Darwin).

⁶⁷ «La collocazione di Parmenide Ουλιάδης accanto a una serie di ιατροί che sono stati anche capi di un collegio verosimilmente sacerdotale (φώλαρχοι) e che portano tutti il nome (rituale?) Οὔλις (i.e. Οὔλιος), con diverso patronimico, non può più considerarsi un episodio limitato all'ambito italiota: qualunque sia, storica o meno, la sua origine, l'immagine di Parmenide scolarco medico si è inserita nella dottrina di storici tardo antichi della filosofia e delle scienze, e particolarmente di quelli le cui opere circolavano nell'ambiente islamico siriano-egiziano. [...] ... mi chiedo se le radici dell'immagine iatrica di Parmenide non siano più antiche dell'età claudia; se il promotore, chiunque egli sia, dell'esposizione delle erme non si sia richiamato ad un'antica tradizione concernente una scuola medica ionica connessa col culto di Apollo Οὔλιος o un collegio sacerdotale includente ιατροί e ιατρομάντιες annesso ad un santuario del vetusto nume sanatore, il cui culto riuscì a resistere anche in Cos alla propagazione del culto di Asclepio» (ivi, p. 276).

conoscere (lo cita nella sua bibliografia) e dal quale sembra riprendere l'impianto argomentativo in esso esposto.

Anche altri studiosi concordano nell'ascrivere tale terminologia alla presenza di una scuola medica presente ad Elea, limitandosi però a ipotizzare che l'attribuzione della paternità di tale scuola a Parmenide sia posteriore. Secondo gli storici, il culto di Apollo Oulios sarebbe stato importato ad Elea da Atene nel V sec. (cfr. Vecchio 2017, pp. 106-107). Inoltre, come sottolinea Camassa 2000, p. 346, «a Focea non è (almeno sinora) documentato il culto di Apollo Oulios», circostanza che, se non esclude tale culto da Elea, depone a favore del fatto che non sarebbe stato instaurato dai profughi che la fondarono, come vedremo più approfonditamente nel sesto capitolo.

Vecchio 2012, p. 596, conclude che l'iscrizione dedicata a Parmenide, insieme alle altre similari ritrovate nello stesso sito, «sembrerebbero inserirsi in un programma il cui intento è quello di celebrare la tradizione culturale cittadina, con toni anche enfatici, sottolineandone l'antichità, in un clima di *revival* della grecità, e di dimostrare la ormai piena adesione al 'sistema' romano, come lascia intuire l'intero contesto di riferimento». Quello su cui insiste lo storico (cfr. *Id.* 2017, p. 100), in effetti, è che tali iscrizioni dimostrano solo che Parmenide fosse considerato medico nella prima età imperiale e non che lo fosse davvero, cosa che peraltro Vecchio non nega ma della quale non abbiamo prove dirette⁶⁸.

Morel 2000, p. 338, ha rimesso in discussione i termini del problema. Lo studioso ha dimostrato che Οὐλις fosse largamente diffuso come antropónimo in area greco-orientale ed in modo preminente in ambiente foceo e ha spiegato come si fosse diffuso nel Mediterraneo occidentale, conseguentemente alla diaspora focea, con attestazioni del tutto analoghe a quelle veline. Per cui egli conclude che «en milieu phocéén Oulis était un nom "ordinaire"» e che questo è un dato di cui è decisamente opportuno tener conto «dans tout jugement sur les inscriptions "médicales" de Velia se rapportant à des "Oulis"».

In uno studio successivo, Morel ne conclude che, anche nel caso di Parmenide, Ouliades possa essere stato semplicemente il suo «surnom, ou gentilice» e che le complesse ricostruzioni sul nome Oulis non abbiano motivo di esistere (2006, p. 1778). Semmai ipotizza che, siccome questo nome a Velia non poteva non richiamare alla mente Apollo Oulios e Parmenide Ouliades, forse non è un caso che il presunto promotore degli

⁶⁸ Sulla tradizione che considera Parmenide medico e caposcuola di medici cfr. *ivi* p. 114 e Vecchio 2003.

onori postumi ai tre medici abbia scritto le loro epigrafi in modo da evocare in qualche modo sia Apollo che Parmenide (ivi, p. 1780⁶⁹).

Interessante quanto segnala Morel a proposito dell'estrema rarità di questo nome in tutto il mondo greco non foceo, di cui ne conosciamo solo due esempi, uno dei quali presso Lipari, dove sono stati ritrovati gli epitaffi di due Eleati (2006, p. 1778). Questo potrebbe confermare, ma è solo una mia ipotesi, i legami tra Lipari ed Elea che ci sono tramandati dalla storiografia nelle vicende che riguardano Zenone e un altro famoso personaggio foceo, Dionisio di Phokaia, delle quali tratteremo nel Cap. 6.

Giovanna Greco, basandosi sugli studi condotti da Morel ribadisce che se consideriamo Οὐλις «un semplice antropónimo, scevro da qualsiasi indicazione di culto», non sarebbe un caso che lo trovassimo reiterato in tutte e tre le iscrizioni dei medici e indicherebbe che «una delle più antiche e nobili famiglie della città» farebbe risalire le sue origini a Parmenide, al quale avrebbero dato l'appellativo di *Oulíades*. In questi termini, «tutto il monumento ed il suo apparato decorativo, costruito e commissionato dalla munificenza privata, diventa l'esaltazione della famiglia degli *Oulis*, famiglia di medici che hanno tenuto le redini di una scuola fondata da Parmenide per i lunghi anni della storia della città» (2012, p. 185). Trovo interessante questa ipotesi perché non esclude che Parmenide abbia fondato una scuola medica a Elea, cosa che ritengo probabile, e connetterebbe l'arte medica che vi veniva professata a Parmenide e non ai culti di Apollo Oulios o del figlio Asclepio.

Segnaliamo che vi sono studiosi che hanno avanzato l'ipotesi che il termine οὐλιάδης fosse legato alla dottrina ontologica parmenidea e non all'ambito della medicina. Marcello Gigante (1964 e 1964a) ritiene che tale appellativo fosse da considerarsi affine al concetto di οὐλον più che a quello di οὐλις e fornisce dunque una spiegazione filosofica alla questione. Anche Reale 1991, p. 99 n. 28, è dell'idea che l'epiteto contenuto nell'iscrizione potrebbe confermare «la concezione di Parmenide che punterebbe sull'οὐλον» all'inizio del verso B8, 6⁷⁰.

⁶⁹ «Resterait à expliquer le fait que les trois médecins chefs d'école, les trois *iatroi phôlarchoi* honorés dans des inscriptions grecques à Velia, ainsi que le probable *iatromantis Apollonos* de la même ville mentionné ci-dessus, portent ce nom d'Oulis. Ici encore il faut risquer des hypothèses, comme l'éventualité que C. Stertinius Xénophon, médecin, archiâtre de l'empereur Claude, promoteur présumé des honneurs posthumes rendus à nos trois médecins éléates, ait choisi de commémorer des personnages portant ce nom qui, à Velia, ne pouvait manquer de rappeler Apollon Oulios et Parménide Oulíadès».

⁷⁰ E di conseguenza che nel frammento possa essere corretta la lezione riportata da Asclepio (Comm. Alla Metaf., 42, 30-31) nella quale troviamo οὐλοφνέσ – ampiamente discussa da Untersteiner (1958, pp. XXVII-L) – in luogo di «ἐν, συνεχές ...», come riporta l'edizione DK.

Come dicevamo, secondo Kingsley tali iscrizioni connettono indubitabilmente il nome di Parmenide a quello di Apollo. In questa prospettiva vi sarebbero nel poema riscontri testuali sia terminologici sia compositivi. A proposito dei primi, lo studioso sottolinea che il termine impiegato da Parmenide per descrivere nel proemio il rumore proveniente dai mozzi (B1, 6) e il termine impiegato per descrivere i cardini della porta del Giorno e della Notte, rimanderebbero al suono di un particolare flauto che riproduceva il sibilo di un serpente, un suono che a sua volta era connesso con il culto del Sole⁷¹, a sua volta connesso ad Apollo da alcune testimonianze sull'iniziazione ai misteri del dio Sole. Ma era anche il suono di suo figlio Asclepio, che si diceva apparisse in forma di serpente o seguito dai serpenti. Il suono del flauto a cui farebbe riferimento Parmenide nel proemio, secondo Kingsley, non sarebbe in fondo altro che «il suono sacro ad Apollo» (cfr. *ivi*, pp. 116-122).

Il riferimento a particolari suoni dimostrerebbe che i versi del poema riproducessero una tecnica performativa che con la recitazione inducesse nell'ascoltatore lo stesso stato di estasi che il suono di quei flauti doveva provocare nelle cerimonie rituali in cui venivano utilizzati. Insieme con la scelta di termini che rimandavano ad ambiti iniziatici, l'uso delle ripetizioni nei versi, l'alternarsi repentino dei tempi verbali nella narrazione ed altri accorgimenti linguistici, porta Kingsley a ritenere che Parmenide volesse condurre il suo ascoltatore «nel mondo dell'incantesimo magico, che induce la guarigione oppure un diverso stato di consapevolezza, quello sperimentato dagli iatromanti» durante l'incubazione (*ivi*, p. 112).

Anche gli iatromanti, infatti, utilizzavano «tecniche incantatorie come la salmodia, il canto monotono e ripetitivo di parole difficili o prive di senso che avevano l'effetto di provocare una trasformazione in chi le proferiva o le ascoltava, oppure come il controllo della respirazione per liberarsi dalla prigionia dei sensi e raggiungere un livello di consapevolezza al di là del tempo e dello spazio» che ci faccia comprendere che «nulla è ciò che sembra» (*ivi*, p. 103).

Il *koûros* che incontra la dea nel poema sarebbe quindi equiparabile alla figura dello *javânmard* in Persia e del *fatâ* in Arabia, figure che secondo lo studioso traggono origine «dalla tradizione eroica iraniana, ma anche dalla filosofia greca primitiva, diffusa in

⁷¹ «Il quadro dei collegamenti fra Sole e suono del flauto è ... molto chiaro», è convinto Kingsley (*ivi*, p. 121),.

Egitto e mantenuta viva per secoli dagli alchimisti per poi essere trasmessa in Oriente» (ivi, pp. 174-175)⁷².

In tale quadro esegetico il sapere veicolato dal poema non apparterrebbe quindi propriamente a Parmenide, non sarebbe una sua elaborazione ma si tratterebbe di una sapienza che egli aveva ereditato da una tradizione ben più antica che Parmenide poteva solo accogliere passivamente e della quale doveva farsi portavoce⁷³. Ecco perché Kingsley non accetta in B7, 5-6⁷⁴ la lezione κρῖναι δὲ λόγῳι e propone di leggere invece κρῖναι δὲ λόγου, traducendo i versi 5-6 così:

«... judge in favor of the highly contentious demonstration of the truth contained in these words as spoken by me.» (2003, p. 140⁷⁵)

invece che così:

«... by the argument decide the much-disputed refutation spoken by me» (19 D8, 5-7 LM⁷⁶)

Secondo lo studioso, dunque, quello che la dea rivolgerebbe a Parmenide non sarebbe un invito a ragionare sulle sue parole: «The goddess is telling Parmenides to pass judgement but she is not going to wait for his decision. For her, it's all a foregone conclusion» (ivi, p. 141). La dea di Parmenide non è il tipo di divinità che lascerebbe prendere a un umano la decisione se rimanere nel suo «little world of this-and-that» o scegliere al suo posto il tutto («everything»). Non si fida degli esseri umani, sa che se li lasciasse scegliere «[they] would only make another mess of it». Non c'è alternativa, nessun'altra strada: «we were dragged into this illusion [il mondo dei sensi] by a force far

⁷² *En passant* annoterei che in un altro luogo del testo Kingsley sembra ricostruire un percorso filogenetico inverso, rintracciando le radici culturali della sapienza apollinea professata da Parmenide nelle tradizioni sciamaniche persiane rintracciabili in Babilonia, nella Mesopotamia, in Siberia, in Mongolia e in Tibet (ivi, pp. 106-107).

⁷³ Che la dottrina parmenidea sia l'evoluzione di una sapienza che egli aveva ereditato da una tradizione ben più antica è una circostanza sulla quale si può ragionevolmente concordare, come fanno molti studiosi. Anche chi scrive prova a dimostrarla, sebbene da presupposti e con intenti diversi. Diverso però è ipotizzare che Parmenide sia stato un tramite passivo di dottrine non proveniente da una sua rielaborazione. Se avesse ragione Kingsley, in effetti, si potrebbe persino ipotizzare che il poema non l'avesse concepito Parmenide, che questi si fosse limitato a trascrivere qualcosa che veniva recitato dai sacerdoti suoi maestri dalla notte dei tempi, o addirittura che non l'avesse scritto lui. Insomma, gli stessi argomenti impiegati da Kingsley per dimostrare che Parmenide fosse un «eroe fondatore» porrebbero la questione che Parmenide stesso a sua volta possa essere stato nient'altro che il discepolo di un precedente «eroe fondatore» foceo, di cui i primi commentatori del poema non si curarono minimamente e di cui non vi sarebbe quindi rimasta più notizia già nel I sec. d.C.. Oppure, questo predecessore originario potrebbe essere stato ignorato consapevolmente dai creatori dell'erma commemorativa perché Parmenide era semplicemente più famoso e portava più lustro alla famiglia degli Oulis.

⁷⁴ ... κρῖναι δὲ λόγῳι πολύδηριν ἔλεγχον | ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα

⁷⁵ Per approfondire le scelte dello studioso v. Kingsley 2003 pp. 126-156.

⁷⁶ Per rendere conto delle differenze tra la lezione proposta da Kingsley e quella tradizionalmente accettata, ho preferito comparare la traduzione di Kingsley con un'altra traduzione in inglese, quella di LM.

greater than ourselves [«the force of habit»]. Something even stronger has to drag us out». Questa forza è la «logica» delle parole della dea (ivi, pp. 142-143) che è «more logical than reason, more commonsensical than anything conceived of as common sense, more down-to-earth than this earth itself, which is so radical it quietly dismantles every notion and leaves nothing » (ivi, p. 559).

Quello che colpisce nel discorso di Kingsley è che egli ritenga, trasferendo questa sua convinzione nelle intenzioni di Parmenide, che noi esseri umani «are unable to see straight, hear clearly, think intelligently or pass judgement on anything at all; are helpless, swept along by forces completely outside our control. And we are going to need something very powerful to pull us free from the “forcing” that keeps us trapped but tricks us into believing we are free already» (ivi, p. 142)

Lo studioso crede autenticamente al fatto che il poema di Parmenide, la sua dottrina, possa aiutarci ad entrare in contatto con un'altra dimensione della realtà e che questo sarebbe stato taciuto e rimosso per più di duemila anni. Egli è tentato di dire che ci sarebbe stato un complotto ai danni di Parmenide e dei suoi seguaci, un complotto del silenzio (1999, p. 186), cominciato con Platone e Aristotele, che stabilirono i fondamenti della corrente di pensiero ateniese che avrebbe dato la sua impronta alla cultura occidentale (ivi, pp. 40, 47-51 e 177-181). La cultura occidentale «è la cultura della rimozione», afferma lo studioso, e «c'è qualcosa che non ci hanno mai detto» sul nostro passato e che dobbiamo ritrovare (ivi, p. 16): «la consapevolezza di ciò che siamo» (ivi, p. 18).

Nonostante questo, Kingsley rimane fiducioso che la forza della conoscenza veicolata dal poema di Parmenide sia sopravvissuta e attenda di essere di nuovo compresa e utilizzata⁷⁷, prima che si perda totalmente (per questo lo studioso avrebbe scritto i suoi libri⁷⁸). Una conoscenza “privata”, incomunicabile perché non è fatta di contenuti ma è

⁷⁷ «... after over two thousand three hundred years of thinking and debating and rational argument, the time has come for a little honesty. In all those years our minds have allowed us to do great things. We can build bridges and fly, heal and kill ourselves in thousands of new ways. As for reality, though, and the soul, and all those questions that Plato insisted mattered most: we have got absolutely nowhere. We have plenty of theories, endless discussions of problems about problems about problems. But the simple fact is that through our minds we have not managed to understand one single thing. [...] It's no longer enough to read what Plato or others say and be inspired, intellectually stimulated, emotionally touched, stirred by a longing for reality. The time for all that searching and struggling is past, finished. The reality is here, in the middle of the illusion; has been all along, longing to be recognized. Now we need to become that reality, take responsibility for it, make it real again» (2003, p. 306).

⁷⁸ «I had better write these things down before they are lost for another two thousand years» (2003, p. 15); «This book is simply an expression of that line Parmenides belonged to-which survives individual people in the same way trees survive the winter» (ivi, p. 315).

uno stato della coscienza, che forse potremmo dire solipsistica, che è già dentro di noi e dobbiamo solo attualizzare⁷⁹.

Credo che l'apporto principale agli studi parmenidei dell'esegesi di Kingsley sia che egli ha riaffermato – e in una maniera decisamente diversa dalle interpretazioni idealistiche ed esistenzialistiche – l'autonomia delle questioni poste dal poema di Parmenide al di là delle interpretazioni che ne sono state date successivamente, fin dai primi commentatori. Un'autonomia che è degna di essere indagata ulteriormente, credo. Inoltre, lo studioso pone due importanti istanze sulle quali vale la pena soffermarsi.

La prima è di natura storico-antropologica. Uno degli aspetti approfonditi da Kingsley è il fatto che Parmenide non si possa definire genericamente un Greco, nel senso che «furono gli ateniesi a inventarsi la storia dell'unità greca, una realtà mai esistita» (ivi p. 163), ma un Foceo e che di conseguenza è nella tradizione culturale focea che dobbiamo ricercare le radici della sua dottrina. Un presupposto che senz'altro condividiamo in questa indagine, seppure non nella direzione indicata da Kingsley, come vedremo nel sesto capitolo. Una singolarità culturale e culturale che potrebbe comprendere anche una tecnica compositiva del tutto peculiare che Parmenide avrebbe potuto ereditare, come sottolineato dallo studioso, e però non è detto che questa tecnica avesse l'obiettivo performativo che postula Kingsley.

Trattandosi dell'evoluzione di una forma di sapere preesistente, questo ha creato non poche difficoltà nella sua comprensione, rendendolo oscuro per chi non disponeva più dei riferimenti teologici contenuti nel poema, fattori legati alla specificità di quel sapere. In questo, seppur da rispetti diversi, concorderei con Kingsley, anche se non parlerei di un «complotto del silenzio»⁸⁰ ma piuttosto di banale ignoranza dello specifico vocabolario mitopoietico foceo impiegato da Parmenide e dunque di banale fraintendimento dei contenuti sapienziali veicolati con esso.

In linea con la sua lettura storica, Kingsley sottolinea che le testimonianze sul ruolo politico di Parmenide possano essere considerate spia di un suo importante ruolo religioso

⁷⁹ «There is nowhere left to go and no need to go anywhere ..., because everything is inside you now. And everything is so small. However huge any scientists choose to make the age of the cosmos, you are more ancient. However far into the distances of outer space they claim it reaches, you reach further. And you are fresher than time: the indescribable treasure that was never lost and that no one exists to find. For in the whole universe of shifting shapes and forms you are completely alone. But, once you have realized this, you might just happen to throw a glance over your shoulder for the briefest moment and catch a glimpse of those who are like you-your true companions» (2003, p. 559).

⁸⁰ Non credo neanche si possa negare che il lavoro di Kingsley si collochi tra quelli che hanno contribuito al processo di «destratificazione», per usare le parole di Adorno, del testo parmenideo, ovvero a liberarlo da gabbie interpretative forti, a partire da quelle di Platone e Aristotele.

all'interno della comunità di Elea (1999, pp. 167-175). Ipotesi alla quale hanno condotto anche le mie indagini, come ho già argomentato, e che perciò condivido.

Un altro aspetto connesso con il suo approccio storico che ritengo degno di nota è che egli sia stato forse il primo a tenere in considerazione per le sue analisi quanto poco idilliaci debbano essere stati i rapporti tra Elea, che orbitava nell'area politica di Siracusa, e Atene e dunque tra i primi che hanno messo in dubbio un'affinità o una continuità culturale tra le due città, per lo meno ai tempi in cui visse Parmenide (cfr. 1999, pp. 47-52, 161-165, 177-181). Argomento su cui torneremo nel cap. 6.

Un'altra circostanza che rende lo studio di Kingsley interessante per i propositi di questa ricerca, è l'interesse dello studioso nell'importanza del femminile all'interno del poema parmenideo: «Nel poema tutti i personaggi sono femminili, perfino gli animali sono di sesso femminile, ed è una dea che istruisce Parmenide». E aggiunge: «L'universo che descrive è un universo femminile, quindi, se questo poema scritto da un uomo segna l'inizio della filosofia occidentale, dobbiamo ammettere che alla filosofia è accaduto qualcosa di molto strano per essersi trasformata in ciò che è adesso», ovvero nella corrente di pensiero i cui fondamenti sono stati stabiliti da Platone e Aristotele (ivi, p. 55).

Allo stesso tempo mi lascia perplesso il fatto che Kingsley, pur situando Parmenide in «un mondo femminile di incredibile bellezza, profondità, potenza e saggezza» (ivi, p. 43), e sepolto con lui, ne fa il devoto sacerdote di Apollo (ivi, p. 130) e l'«eroe fondatore» di una stirpe di guaritori veggenti (gli *ιατρομάντις*) votati a questa divinità, che si può considerare il simbolo dell'annichilimento di quel mondo femminile a cui si riferisce lo studioso. A Delfi, infatti, Apollo si sostituisce a Themis, che a sua volta aveva ereditato il ruolo di oracolo da Gaia, e lo fa, come ricorda lo stesso Kingsley, uccidendo un serpente. Lo studioso parla di «vittoria sulle forze dell'oscurità (ivi, p. 122)», ma omette di rilevare che il serpente (dobbiamo immaginare un drago-serpente) ucciso da Apollo, ci informa Kerényi 2009, p. 120, era di sesso femminile ed era figlia di Gea e che il suo nome, Delfine, era «in connessione con una parola più antica che significa <utero>, esattamente come il nome della località di *Delphoi* per la quale si usa oggi la forma latinizzata Delfi».

In quella stessa circostanza, particolare interessante, Apollo avrebbe risparmiato la forma maschile di Delfina, Pitone, che sarebbe diventato «un serpente apollineo» e da cui avrebbe preso il nome la Pizia (*ibid.*). Dunque quello che il mito racconta non sarebbe la

celebrazione di un'unione felice di Apollo con le forze ctonie femminili⁸¹ ma piuttosto la celebrazione dell'imposizione (abbastanza violenta, aggiungerei) del dominio simbolico maschile, veicolato dalla teologia apollinea, sulla cultura femminile veicolata dalla religiosità della grande madre Gaia.

Desidero adesso proporre le mie personali considerazioni su due argomenti che Kingsley pone alla base del suo impianto interpretativo e che ritengo vadano ridimensionati.

4.2.4.1 Parmenide iatromante?

La prima di queste considerazioni verte sull'analisi del concetto di *ιατρόμαντις*. Non ho alcuna difficoltà ad ammettere che il poema di Parmenide sia legato in qualche modo al culto di una divinità (su questo in effetti non ho dubbi) e che Parmenide possa essere stato ministro di un culto e insieme medico⁸². Possiamo anche ipotizzare che in quanto sacerdote potrebbe avere detenuto l'arte mantica locale, come accadeva in certi santuari. Non credo però che per ciò stesso dobbiamo ritenere necessariamente che Parmenide fosse chiamato *ιατρόμαντις* dai suoi concittadini, che professasse un'arte mantica derivante da tradizioni sciamaniche e che fosse legato al culto di Apollo o Asclepio.

Comincerei con il dire che nell'interpretazione che ha elaborato della parola composta *ιατρό-μαντις*, Kingsley si è molto concentrato sul significato del prefisso *ιατρός* tralasciando di analizzare compiutamente la costellazione concettuale del termine *μάντις* e dando per scontato che esso rimandi esclusivamente ad una figura sciamanica e medianica. "Trascuratezza" non di poco conto, dato che è partendo da questo preciso presupposto che Kingsley ha creato un collegamento tra la dottrina di Parmenide e certe dottrine sciamaniche provenienti dalla cultura orientale secondo le quali la conoscenza vera perviene al sapiente attraverso stati catalettici, o estatici o comunque di trance.

Il *μάντις* (termine variamente tradotto con «indovino», «profeta», «veggente») era quel ministro religioso che professava una particolare competenza nell'arte della

⁸¹ Il serpente ha rappresentato in tutte le culture una dimensione del potere del "femminile" (cfr. Giani Gallino 1989 e Gimbutas 2005).

⁸² Anche se forse dovremmo parlare più di fisiologia che di medicina. Rossetti, lo studioso che più di tutti sta insistendo nel recupero dell'importanza dei saperi contenuti nella seconda parte del poema parmenideo e che da anni si riferisce al sapere di Parmenide definendolo una *polymathia* (si veda, in ultimo, Eleatica 2008, p. 82-84), argomenta, per esempio, che Parmenide debba essere considerato un «proto-biologo» (ivi, p. 67-68) piuttosto che un medico di professione (ivi, p. 84 n. 30).

divinazione (μαντική τέχνη, «arte mantica»), ovvero nell'interpretazione della volontà e delle intenzioni degli déi in relazione alle azioni umane, attraverso la decodificazione di fenomeni naturali inconsueti e strani accadimenti, oppure del volo degli uccelli e delle interiora degli animali, o dei sogni (anche tramite la pratica dell'incubazione).

Secondo Casavitz 1992, 11-14, è stato Platone, in *Timeo* 71d-72b, a porre (e con la sua autorevolezza, di fatto, a imporre⁸³) come unica forma di divinazione ispirata e perciò vera (μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς), quella che proviene dalle persone che si fanno “veicolo” dei messaggi divini in particolari condizioni di alterazione psichica⁸⁴. A sua volta questi messaggi devono essere interpretati da una persona che sia in possesso dell'arte mantica:

«Chi è posseduto da una mania divina, finché rimane in tale condizione, non è capace di giudicare da sé ciò che vede e ciò che sente ... Donde la legge che stabilisce il genere di profeti come giudici riguardo alle divinazioni ispirate dalla divinità [ἐνθέοις μαντεΐαις]; e alcuni li chiamano indovini [μάντις], ignorando però del tutto che essi sono interpreti di parole e di immagini che si presentano in una forma enigmatica, ma non sono a rigore indovini [μάντις], piuttosto bisognerebbe chiamarli, a voler essere proprio precisi, profeti in materia di divinazione» (72a-b).

Platone prende dunque molto sul serio la mantica e distingue l'azione del μαντεύομαι, l'interpretazione, attraverso certi segni, dei messaggi divini provenienti attraverso persone ispirate (ἔνθεος è il termine che usa) in sogno, o durante stati di estasi o la *mania* oracolare⁸⁵, dalla divinazione operata attraverso l'osservazione di fenomeni naturali, dando autorevolezza alla prima ed estromettendo così il μάντις che decodifica i segni naturali dalla dimensione teologica⁸⁶.

Platone sembra dunque criticare l'uso generico del termine μάντις, che copriva un vasto repertorio di significati, dal veggente al profeta, ed era impiegato dai Greci anche per riferirsi a «ecstatic mediums, ... purifiers and healers» (Flower 2008, p. 188). Tra

⁸³ Lo studioso fa l'esempio di Cicerone, che nel suo *De Divinatione* riprende pari l'interpretazione che dà Platone.

⁸⁴ «... nessuno, se è in possesso delle proprie facoltà mentali, giunge a una divinazione ispirata e vera, ma ciò avviene quando la facoltà dell'intelligenza rimane incatenata nel sonno o quando la si è perduta a causa della malattia o di un divino entusiasmo» (*Tim.* 71e; trad. di Fronterotta).

⁸⁵ Anche in *Fedro* 245d è sottolineata l'importanza della *mania*.

⁸⁶ Questa interpretazione si spiega facilmente in riferimento alla concezione teo-cosmologica presentata nel *Timeo*, all'interno della quale il divino si manifesterebbe attraverso l'anima e non attraverso i fenomeni naturali. Negli uomini, ciò avverrebbe attraverso il fegato, ove si troverebbe la parte dell'anima che non partecipa del pensiero razionale, per cui nel sonno, o comunque in uno stadio in cui l'individuo perde il suo controllo razionale, tale anima si farebbe tramite per la divinazione (71c-d). Nel fegato gli déi posero la facoltà di divinare per «rendere la stirpe mortale la migliore possibile correggendo così anche i nostri punti deboli affinché essa in qualche misura sfiorasse la verità» (71d-e).

questi possiamo senz'altro annoverare le Pitie delfiche, le sacerdotesse dell'oracolo di Dodona e le Sibille. Anche loro vengono chiamate μάντις. Accanto a queste figure che si limitavano ad annunciare il messaggio divino v'era poi il μάντις esperto nella μαντική τέχνη che lo doveva decodificare. Lo stesso termine designava dunque il "veicolo" del messaggio divino e il suo interprete ma gli antichi non confondevano i due significati. Nel primo caso si trattava di persona non in sé, qualunque fosse la situazione che gli induceva questo stato (sonno compreso). Nel secondo si trattava di una persona nel pieno delle sue facoltà mentali.

In effetti, il termine μάντις (con i suoi composti, tra i quali ἰατρόμαντις), usiamo le parole di Casavitz 1992, p. 7, designava originariamente «un explicateur, un annonceur, un spécialiste des décryptages, un <décodeur>» dello stato del mondo. Casavitz ricostruisce l'etimologia del termine con il verbo μηνύω (ivi, p. 15: «révelér, dénoncer») ed esclude (ivi, p. 18) che il termine abbia alcuna relazione con il concetto di *mania*, come aveva proposto Platone nel *Fedro* (244c), e dunque esclude che la competenza del μάντις fosse dovuta a stati di alterazione mentale (quelli a cui si riferisce Kingsley, per intenderci). Anche Platone, del resto, parla del μάντις interprete come di persona perfettamente in sé e distinta dalla persona "invasata" che riceve il messaggio da interpretare, seppure pone la possibilità che questi due stati possano coincidere nella stessa persona ma in momenti diversi⁸⁷. Inoltre il messaggio divino andava di volta in volta interpretato perché non era sempre lo stesso e non si basava su un codice simbolico prestabilito, altrimenti lo avrebbe potuto interpretare chiunque.

Secondo Kingsley, invece, sembra possibile che tutti coloro che assistevano alla recitazione del poema avrebbero avuto la medesima esperienza mistica che aveva avuto Parmenide (di cui il poema era appunto la narrazione) e avrebbero compreso il medesimo significato di quella esperienza. Mi pare una valutazione anacronistica rispetto al concetto che abbiamo visto quegli antichi avevano dell'ispirazione divina (a cui si appella Kingsley). Torneremo su questo aspetto nel prossimo paragrafo.

A proposito dell'eventuale legame tra la tradizione mantica greca e la tradizione sciamanica orientale proposto da Kingsley, lo studio di Trampedach 2008, p. 226 sgg., mette in rilievo che i μάντις della tradizione omerica e poetica più antica non avevano niente a che vedere con «the mantic professionals in Mesopotamia» e neanche con la

⁸⁷ «... chi sia in possesso delle proprie facoltà mentali è capace di comprendere, ricordandosene, le cose dette in sogno o da sveglia per opera della divinazione e in uno stato di entusiasmo divino e di spiegare attraverso il ragionamento tutte le apparenze che può aver visto, in che modo e e per chi significhino un bene o un male, presente, passato e futuro» (*Tim.* 71e).

tradizione mantica italica praticata in Etruria. Lo studioso esclude inoltre dalla categoria dei μάντεις greci della tradizione omerica anche i *medium*: a proposito delle testimonianze testuali più antiche a nostra disposizione, scrive infatti che i μάντεις «display no exceptional spiritual nature, as in spirit possession or ecstasy» (ivi, p. 229). Neanche Platone chiama μάντις la persona attraverso cui perviene il messaggio divino, ma solo il suo interprete.

Trampedach evidenzia anche il fatto che i μάντεις greci non facevano riferimento a qualche scuola in cui erano accumulati da una disciplina che li contraddistingueva⁸⁸. Al massimo abbiamo notizia di famiglie in cui tale professione era ereditaria, come mostra Flower 2008, ma al contrario dello ἱερεὺς, il sacerdote di uno specifico culto in un tempio, che poteva contare sull'autorevolezza conferitagli (o conferitale) dal prestigio del culto che amministrava, il μάντις, pur potendo contare in alcuni casi sul prestigio della casata da cui proveniva doveva la sua autorevolezza e il suo prestigio unicamente al successo e all'affidabilità delle sue personali interpretazioni.

Nietzsche 2012⁸⁹ p. 160, citando Pausania I. 34. 4, sottolinea che la μαντική è ἔντεχνος, ovvero una tecnica, un'arte per nulla legata all'ispirazione, bensì rigorosamente appresa, che si era ormai affrancata dalla profezia legata all'estasi, sebbene potrebbe averne mutuato le regole. Il fatto che fosse una tecnica insegnabile può aver contribuito ad allontanare la mantica dall'appannaggio esclusivo dei sacerdoti. È anche vero, però, che a proposito della «technical expertise» del μάντις, Trampedach rileva che «neither Homer nor any later sources devote any particular attention to the technical principles of the seer» (2008, p. 226). Lo studioso ne trae la conclusione che essa non doveva essere molto sviluppata e chiama a testimonianza la circostanza che Senofonte si vantava di aver imparato i principi della lettura delle interiora semplicemente osservando un μάντις all'opera (ivi, p. 227). Ma un'altra spiegazione potrebbe essere che fosse una tecnica (prevedibilmente) molto complessa ed esoterica, e che dunque non fosse accessibile a poeti e scrittori.

⁸⁸ «The art of interpretation derives from a practical intelligence and is an individual power, not (as again, for example, in Mesopotamia and Etruria) a privilege of a particular group» (ivi, p. 228)

⁸⁹ Faccio riferimento a questo testo di Nietzsche, che raccoglie le lezioni sul servizio divino dei Greci tenute da filosofo tedesco a Basilea nei semestri invernali del 1875-76 e del 1877-78 (che peraltro rielaborano tesi di eminenti studiosi del suo tempo considerate ancora valide), sia perché si è dimostrato un utile strumento da cui partire per comprendere la tematica che stiamo discutendo sia perché mi sembra che per certi aspetti rimanga più esaustivo (soprattutto dal punto di vista delle citazioni delle testimonianze letterarie) di testi più recenti.

È lo stesso Trampedach che indirettamente suggerisce questa ipotesi quando fa notare che, al contrario che nella tradizioni mesopotamiche o italiche, per la mantica greca non v'erano segni divini oggettivi, sempre uguali per ogni situazione, per cui non era facile insegnare come interpretarli. Per il μάντις greco, «the coincidence of an observation with an important human event decides the semantic of a sign, at least to the extent that it appears to be spontaneous and unsolicited» (ivi, p. 227). La sua interpretazione era perciò legata al contesto situazionale e a quello personale del destinatario («addressee») della divinazione⁹⁰.

I μάντιες si spostavano di città in città, apprendendo sempre nuove conoscenze, anche da altre culture, e qualche volta seguivano gli eserciti, nelle cui fila, l'abbiamo visto, militavano anche i φυσικοί. Essi osservavano, potremmo dire studiavano, i fenomeni celesti, naturali e biologici⁹¹, e proponevano spiegazioni razionali che connettessero circostanze apparentemente casuali e irrazionali con gli eventi in corso. Questo è un aspetto molto interessante della mantica greca, che Trampedach mette bene in rilievo: «The seer's epistemology involves both rational and non-rational elements which, however, do not result in a contradictory picture». La cultura mantica greca, al contrario di quella orientale, prevedeva dunque un certo grado di incertezza e così sollecitava (o comunque si esponeva a) una quota di scetticismo da parte dei destinatari riguardo alle interpretazioni proposte⁹². In certi casi questo scetticismo poteva anche mettere a repentaglio la vita stessa del μάντις, il quale (per i Greci) non godeva di alcuna *sacrosanctitas* (ivi, pp. 225-226), com'era invece per i sacerdoti.

Per il fatto di non essere considerati alla stregua dei sacerdoti e di non dipendere da questi, perché non rappresentavano il potere delle *élite* dominanti in una città, i μάντιες si sottraevano al controllo del potere religioso ufficiale e, data la popolarità che in certi casi raggiungevano, questo poteva rappresentare un pericolo per quel potere. Il miscuglio di mantica e politica poteva rivelarsi dannoso per la comunità, come rileva Nietzsche a proposito di Sparta e Atene: «C'era un salutare conflitto fra i rappresentanti delle cose religiose: [i sacerdoti] avevano dalla loro l'antico, i grandi eventi mitici, gli altri il nuovo

⁹⁰ In un contesto in cui l'autorità del μάντις dipendeva da «a personal and reliable *charisma* proven by success», a maggior ragione non deve sorprenderci che Platone non considerasse tutti i μάντιες degni interpreti della verità divina. Verità che non poteva certo essere “evenemenziale” secondo le sue concezioni.

⁹¹ L'osservazione dei segni celesti e degli eventi naturali inconsueti, come dei τέρατα, era una specialità degli ἐξηγηταί, che nella scala gerarchica dei ministri di culto seguivano i μάντιες, ma poteva rientrare nel raggio d'azione di questi ultimi (Nietzsche 2012, pp. 155-156; anche pp. 169-170).

⁹² Anche Nietzsche annotava che «devozione e un elevato grado di scepsi verso la μαντική vanno a braccetto» (2012, p. 161).

e anche il piccolo: i μάντις erano più pericolosi, ma il loro mestiere era visto con più sospetto, anche con più invidia. Quando proprio non si poteva fare a meno di consultarli si stava comunque in guardia da loro» (ivi, p. 161). Ad Atene la mantica veniva impiegata sotto il controllo dello Stato (2012, p. 161-162) come abbiamo visto già con la testimonianza di Platone⁹³.

Il μάντις omerico non era paragonabile con la figura dello sciamano e del mago. Non era un «outsider», argomenta Trampedach, anzi era «rather a typical product of the greek aristocracy» e partecipava a tutte le attività degli aristocratici, come dimostrano le testimonianze in nostro possesso (ivi, pp. 228-229). Il fatto stesso che i μάντις «enjoyed public recognition», secondo lo studioso, è una riprova che è errato associarli allo sciamanismo o al magismo.

Dunque, conclude lo studioso, «neither ascetism, and exclusion nor spirit possession nor ecstasy nor psychological instability belong to the characteristic of greek seers» ma è disposto ad ammettere che «some of these tendencies existed at the geographical and social periphery of Greece and found expression in individual figures such as Pythagoras and Empedocles» (ivi, pp. 229-230).

Il fatto che, al contrario dello ἱερεὺς, il μάντις non fosse vincolato a un luogo di culto specifico, perciò nelle città in cui operava tendeva a legarsi a qualche uomo politico di spicco per diventare il suo personale consigliere (Flower 2008, pp. 188-189), e un aspetto della sua professione che risulta compatibile con le biografie di Pitagora ed Empedocle, e non invece con quello che sappiamo di Parmenide, come ho già avuto modo di evidenziare nel precedente par. 2.1.3 a proposito dell'esegesi di Capizzi.

D'altra parte, ciò non esclude a priori che Parmenide possa avere conosciuto una qualche arte mantica. Se, infatti, il μάντις seguiva gli eserciti nella campagne militari e svolgeva alcuni compiti che nei templi erano ad appannaggio esclusivo dei sacerdoti, come per esempio i sacrifici, abbiamo riprova che lo ἱερεὺς poteva professare una μαντική τέχνη a livello locale. In questi luoghi, commentava Nietzsche, «la potenza dei religiosi giunge al suo culmine» (2012, p. 175). Se Parmenide fosse stato ministro del culto di una divinità, avrebbe potuto conoscere ed esercitare anch'egli una forma di mantica ma, come ho già sottolineato, nei frammenti e nelle testimonianze parmenidei giunti fino a noi non v'è alcun riferimento ad un possibile dualismo anima-corpo che implicherebbe l'ipotesi di Kingsley che la dottrina di Parmenide si riferisca ad una realtà

⁹³ Nel *Timeo* si fa espressamente riferimento a una legge che stabiliva «il genere di profeti come giudici riguardo alle divinazioni ispirate dalla divinità».

«al di fuori dalla nostra percezione fisica», «un altro mondo», «un altro livello di esistenza», etc..

C'è in effetti un particolare aspetto che mi spinge a ritenere che Parmenide potesse conoscere una μαντική legata alla divinità di cui era probabilmente ministro. Divinità che, come preannunciato fin dal titolo e argomentato nel sesto capitolo, ipotizzo fosse la Athena poliade dei Focei metropolitani da cui discendeva Parmenide e avesse alcuni tratti culturali in comune con la dea venerata presso la città egizia di Sais che i Greci chiamavano Athena.

Nel *Timeo* (24c 4-5) – dialogo in cui, l'abbiamo appena detto, Platone sottolinea l'importanza della mantica per avvicinarsi al vero –, come abbiamo già visto a proposito dell'analisi dell'esegesi di Cordero, un sacerdote egizio riferisce a Solone che la dea Athena-Neith avrebbe provveduto a dare ai fondatori di Atene, come in precedenza a quelli di Sais, un «sistema compiuto» di saperi fondamentali sull'organizzazione del κόσμος e sulle cognizioni necessarie al benessere degli uomini, partendo dai principi divini fino alle loro applicazioni umane: tra questi la μαντική viene menzionata accanto alla medicina (24c1).

Non era però soltanto la Athena venerata a Sais che comunicava con i μάντιες e dunque doveva essere custode di una tecnica mantica. Porterò una serie di testimonianze che mostrano come in diversi culti di Athena è testimoniato che essa comunicasse con gli uomini attraverso i sogni⁹⁴.

Sappiamo da Pindaro (*Ol.* XIII, 65 sgg.) che la mantica dei sogni era praticata presso il tempio di Athena Χαλινῆτις (da χαλινός «il morso»⁹⁵) a Corinto, città con la quale «la prima generazione di coloni», che fondarono Elea, «e forse anche la seconda», ebbero intensi rapporti commerciali (Greco 2012a, p. 1057). Che Athena fosse considerata il nume tutelare di tali rituali notturni lo dimostrerebbe il fatto che Pindaro la appelli κύναιγίς (v. 70), ovvero «she of the dark Aegis» (voce del LSJ).

Nel mito riportato dal poeta si narra di un sogno da cui scaturì «improvvisamente una visione reale» (vv. 66-67: ἐξ ὄνειρου δ' αὐτίκα | ἦν ὕπαρ), quella in cui Athena consegna le briglie per domare Pegaso (che Pindaro denomina nel prelude del suo racconto χαλινός, «il morso») a Bellerofonte, coricato presso il suo altare per una notte intera, il quale quando si sveglia vede «il prodigio [τέρας]» accanto a lui. Bellerofonte non capisce subito cosa si ritrova accanto, non ne ha idea. Ecco perché è «felice» (v. 74)

⁹⁴ Tra i generi di mantica Eschilo (*Prom.* 476 sgg.) cita per primo l'interpretazione dei sogni.

⁹⁵ χαλινῆτις: «bridling; epith. of Athena, who bridled Pegasus for Bellerophon» (fonte LSJ).

di ritrovare il μάντις⁹⁶ di Corinto, Polido, al quale racconta per filo e per segno quanto è accaduto e gli mostra l'oggetto consegnatogli dalla dea, e questi gli dice di ubbidire al sogno e di innalzare un altare ad Athena Ippia («dei cavalli» per l'appunto).

Quando Athena consegna il dono all'eroe gli dice che sta ricevendo «l'incantesimo [φίλτρον] del cavallo» (v. 68). Inoltre, per dire che l'eroe imbriglia Pegaso, Pindaro usa l'espressione: «tese il veleno [φάρμακον] mite intorno a lui» (v. 85). Credo possa essere interessante il passaggio dall'uso di un termine denotativo specifico (χαλινός) all'uso connotativo di una terminologia magica (φίλτρον, φάρμακον), che rimanda a un intervento divino all'interno di un culto specifico, perché ci fa capire bene come nell'universo concettuale tecnico di quegli antichi convivessero dimensione mondana e dimensione culturale, senza che ciò comportasse alcun problema interpretativo circa la natura dell'oggetto considerato e l'impiego a cui era destinato. Forse siamo noi che dovremmo rivedere le nostre concezioni su come era percepita l'arte medica dai sapienti più antichi e in conseguenza le nostre concezioni sul ruolo della mantica all'interno del loro sistema di sapere “scientifico”.

Sappiamo di un'altra apparizione onirica di Athena, anche se non viene specificato se essa avvenga durante un'incubazione o meno, che avrebbe comportato una guarigione “miracolosa”. Nella biografia di Pericle, Plutarco racconta che, durante dei lavori eseguiti sull'acropoli, un operaio cadde da una grande altezza e si ferì gravemente, «tanto che i medici non lo curavano più». Mentre Pericle era in preda allo sconforto, la dea Athena gli apparve in sogno e gli prescrisse una cura⁹⁷ che rimise rapidamente in piedi quell'uomo: «Perciò egli fece innalzare sull'acropoli anche la statua di Athena Hygieia, presso l'altare che, a quanto dicono, c'era già» (*Per.* 13, 13)⁹⁸.

Come abbiamo visto con il mito di Bellerofonte, le epifanie oniriche delle divinità non servivano soltanto in ambito medico. Lo stesso Kingsley, per giustificare il fatto che Parmenide fosse insieme sacerdote di Apollo e uomo politico, sottolinea che gli déi recavano in sogno agli uomini anche le leggi per governare la città (1999, pp. 167-175). Lo studioso, in linea con la sua interpretazione generale, raccoglie però solamente l'aneddotica riguardante il rapporto del dio Apollo/Sole con le apparizioni notturne per comunicare agli uomini le leggi della città e non tratta del mito secondo cui Athena

⁹⁶ Torneremo a breve su questa figura, per approfondirla.

⁹⁷ Secondo Plinio *N.H.* 22, 17-20, la dea avrebbe indicato l'uso di una pianta medicinale denominata παρθένιον.

⁹⁸ Alfieri Tonini 2011, p. 40, a proposito della dedica ad Athena Hygieia rinvenuta sulla base della statua, attribuibile alla seconda metà del V secolo a.C., ritiene invece che fosse «probabilmente collegata con la diffusione della peste ad Atene» e non con l'episodio narrato da Plutarco.

avrebbe recato in sogno al mitico legislatore Zaleuco la costituzione di Locri, come abbiamo visto *supra* nel par. 2.1.3.

Abbiamo testimonianze mitistoriche di Athena che, attraverso i sogni, interviene nel corso di eventi storici e politici per cambiarne gli esiti, e che fornisce agli uomini le sue disposizioni per farlo. La *Cronaca di Lindo*, un documento tradizionalmente datato nel I sec. a.C., nell'ultima parte del testo riferisce di quattro epifanie notturne di Athena Lindia⁹⁹. Una di esse è illeggibile, ma nelle altre tre la dea appare in sogno a personaggi preminenti – un arconte eponimo della città, un sacerdote di Delfi e un ex sacerdote del tempio a lei dedicato – indicando loro come risolvere situazioni difficili nel corso di eventi storici specifici che hanno riguardato il santuario a lei dedicato e la città. L'episodio più lontano nel tempo riferito dal testo rodio risale all'assedio portato dai Persiani all'acropoli di Lindo del 490 a.C. (cfr. Matijašić 2014, pp. 101-102).

Le leggende culturali sulla dea poliade di Lindo ci interessano perché il suo culto più arcaico era connesso con quello della dea egizia Neith¹⁰⁰, a testimonianza del fatto che il sincretismo che noi proponiamo tra la Athena dei Focei e la Athena di Sais non sarebbe stato eventualmente l'unico caso nell'area culturale greca.

Abbiamo pure una testimonianza diretta della potenza della Athena venerata dai Focei nel cambiare il corso degli eventi umani attraverso un sogno, anche se più tarda (II sec. d.C.). Si tratta di un episodio riportato da Giustino, nella sua epitome delle *Storie Filippiche* di Pompeo Trogo, nel quale si racconta che mentre la città focea di Massalia (l'odierna Marsiglia) è all'apogeo, una vasta coalizione anti-massaliota elegge suo capo il regolo Catumando, il quale aveva deciso di assalirla ma, turbato da un sogno in cui gli

⁹⁹ Per il testo della cronaca si rimanda a Ampolo-Erdas-Magnetto 2014, pp. 5-29. La sezione D, che contiene le epifanie è alle pp. 23-29.

¹⁰⁰ Sappiamo da Erodoto (II, 182; ma le *Cronache di Lindo* riportano altre otto fonti storiche: cfr. Matijašić 2014, p. 97) che il faraone Amasi (ca. 567-526 a.C.), il quale aveva aperto le porte dell'Egitto ai Greci attraverso la città-emporio di Naukratis (cfr. *infra* par. 6.1), ha inviato a Lindo una serie di doni per la dea Athena, tra i quali due statue (presumibilmente una di Neith e una di Athena; cfr. Vickers 1984). Sempre Erodoto (*ibid.*) ci informa che il faraone avrebbe fatto questi doni al tempio in quanto esso, secondo la tradizione, sarebbe stato fondato dalle figlie di Danao (il leggendario progenitore africano degli Argivi), approdate colà quando fuggivano i figli di Egitto (fratello gemello di Danao). Quella di inviare doni per promuovere i suoi affari di stato era una pratica che Amasi operava anche con altre città greche: Cirene, Delfi, Samo e Sparta (Vickers 1984, p. 122). Stando a Erodoto II, 181, per cementare i suoi legami di *philia* e *xenia* con i Greci, Amasi avrebbe anche sposato una donna greca proveniente da Cirene. L'invio in dono di una statua di Athena a Lindo (ma anche a Cirene; cfr. sempre in Erod. II, 182) aveva originariamente delle ragioni politico-religiose che potrebbero essersi perse già alla fine del IV sec. a.C. (cfr. Vickers 1984, p. 120). Secondo i Vickers, presso Rodi Neith era associata ad Athena perché «as “Mother Goddess” Neith was par excellence “Mother of the Sun” and this tradition potentially defines her as ancestor of Rhodes, child of Aphrodite and Helios. The possibility that the Rhodians themselves may have perceived such a connection – though they expressed themselves in patrilinear terms – is suggested by the story that Actis, one of the Rhodian Heliadae, colonised Egyptian Heliopolis» (ivi, p. 128 n. 14).

sarebbe comparsa una donna adirata che gli avrebbe detto di essere una dea, si affrettò a concludere la pace con i Massaloti. Ammesso a entrare in città, vedendo la statua di Ahtena, Catumando avrebbe riconosciuto la donna del sogno e ammirato della protezione divina di cui godeva Massalia, strinse con i suoi abitanti perpetua amicizia (Just. XLIII, 5, 4-7)¹⁰¹.

Torniamo al collegamento dottrinale istituito da Kingsley tra Parmenide e i Pitagorici attraverso l'ἠσυχία.

Parmenide è stato collegato al Pitagorismo da una tradizione antica come riferiscono Diogene Laerzio (cfr. A1 e A48), Giamblico, Proclo, Fozio (cfr. A4), Strabone (cfr. A12) e Anatolio (cfr. A44)¹⁰². Diogene e Giamblico sono quelli che forniscono informazioni più dettagliate. I successivi testimoni segnalano genericamente come Pitagorici sia Parmenide che Zenone, mentre per esempio Diogene e Giamblico non associano Zenone al Pitagorismo. Dunque questi potrebbe essere stato ricondotto alla dottrina pitagorica a seguito di una ricostruzione successiva, perché discepolo di Parmenide.

A proposito della presunta affiliazione di Parmenide al Pitagorismo, Diogene si limita a citare una notizia di Sozione, «storico della filosofia e filologo di buona scuola aristotelica» del II sec. a.C (Cerri 2000b, p. 41-42), secondo la quale Parmenide sarebbe stato discepolo sia di Senofane sia del pitagorico Aminia e che da quest'ultimo avrebbe appreso l'ἠσυχία. Il dossografo specifica che Parmenide avrebbe preferito seguire l'insegnamento di Aminia e non quello di Senofane.

Dalla testimonianza di Diogene possiamo trarre: 1) che la sua fonte è aristotelica; 2) che l'unica cosa che avrebbe legato Parmenide a un Pitagorico (la notizia è molto circostanziata come sappiamo¹⁰³) è l'insegnamento dell'ἠσυχία; e 3) non sembra che Parmenide abbia dato una valenza dottrinale particolare all'insegnamento di Aminia, a giudicare dal fatto che non sembrerebbe averlo tramandato a sua volta a Zenone (anzi

¹⁰¹ Questo episodio, del quale Urso 2016, p. 176, sottolinea che Giustino è per noi l'unica fonte, dovrebbe collocarsi dopo l'attacco gallico a Roma del 386 a.C., quando i Massaloti avrebbero soccorso Roma offrendo l'oro per il riscatto della città, ottenendo in cambio onori e privilegi, e soprattutto un *foedus aequo iure* (Just. XLIII, 5, 8-10).

¹⁰² Per avere un'idea della varietà di interpretazioni elaborate sui rapporti tra Parmenide e i Pitagorici si vedano: Untersteiner 1958, pp. CXXVI-CCII, in particolare pp. CXXVI n. 52 e CXXXV (testo a cui fare riferimento anche per l'ampia bibliografia precedente citata sull'argomento); Tarán 1965, pp. 248-249 n. 51; Burkert, 1972, pp. 281-285, e 2013, pp. 85-116; De Santillana 2012; Coxon 2009, p. 20; Leszl 1988, pp. 197-226; Sassi 1989, pp. 257-258; Petit 1992; Cerri 1997, 1999, pp. 50-51, e 2002, pp. 38-42; Kingsley 2001, pp. 147-151; Hermann 2004; Casertano 2005, pp. 213-224; Mele 2005 e 2015; De Magistris 2005; Riedweg 2002, p. 85; Ruggiu 2014, pp. 48-50, 60 n. 134, 65 n. 246, 200 n.6.

¹⁰³ Rimando il lettore interessato ad approfondire l'argomento alla discussione che ne propone Cerri in 2000 pp. 38-42.

Diogene non associa proprio Zenone ai Pitagorici, nemmeno nella trattazione che fa della sua vita; cfr. 29 A1).

Il termine ἡσυχία è normalmente tradotto nei testi più antichi con «calma, tranquillità, quiete, pace, riposo», o, per analogia, «silenzio» (Montanari; cfr. anche LSJ). Oltre a quella di Diogene Laerzio v'è però un'altra testimonianza, più antica ma sempre tarda, che collega il termine ἡσυχία allo stile di vita specifico pitagorico, ed è quella di Luciano di Samosata nelle sue *Vite dei filosofi all'asta*, il quale mette in bocca alla Vita Pitagorica “in persona” (su questo si veda Stella 2017, p. 187 n.4) in cosa consisterebbe e a cosa servirebbe.

Interrogata da un compratore interessato al suo acquisto¹⁰⁴ su cosa potrebbe insegnare, la Vita pitagorica risponde subito che lei non insegna bensì fa ricordare il sapere divino che l'anima dimentica nelle sue reincarnazioni e che per ricordare si deve stare in ἡσυχία e senza parlare per cinque anni (*Vit. Auct.* 3.11-12). È il compratore che risponde che non vuole fare la statua (ἀνδριάς), dando dunque al concetto quel connotato di «immobilità» a cui si riferisce Kingsley (che peraltro non sembra conoscere quest'opera o comunque non la tiene in considerazione nei suoi studi) quando vuole collegare la pratica pitagorica dell'ἡσυχία con la pratica mantica dell'incubazione. Ma questo connotato non deriva *tout court* dalle parole della Vita Pitagorica.

Si tratta, è evidente, dell'interpretazione di un personaggio, che non brilla certo per intelligenza e conoscenze, che nella sua ignoranza irriverente finisce per mettere in ridicolo lo stile di vita pitagorico insieme ad altre pratiche di vita professate dalle scuole filosofiche più in auge al tempo in cui vive Luciano.

Le *Vite dei filosofi all'asta* è infatti un'opera satirica basata su tradizioni accumulate in settecento anni in cui «alle citazioni credute risalire all'autore e riportate come tali, si mescolano le riformulazioni dell'autore disperse un po' per tutto il patrimonio della letteratura filosofica»¹⁰⁵ (Stella 2017, p. 58). È chiaro, inoltre, che nell'opera di Luciano è delineata l'immagine tradizionale che, evidentemente, all'altezza

¹⁰⁴ *Vitarum auctio* è un'opera satirica in cui Zeus mette in vendita gli stili di vita proposti dai filosofi più illustri al tempo in cui viveva Luciano (per il cui approfondimento si rimanda a Stella 2017).

¹⁰⁵ «Chissà quanti libri di questo genere saranno passati per le mani di Luciano, quante *Vite e opinioni dei filosofi illustri* avrà letto ... Se non questo in particolare, di Diogene Laerzio – per evidenti motivi cronologici –, i tanti, tantissimi altri che lo hanno preceduto e preparato: *Le successioni dei filosofi* di Sozione, ad esempio, oppure di Alessandro Polistore. Chissà quante *Epitomi*, e quanti più specifici trattati *Sugli Stoici* o *Sui cinici* e quante più generali raccolte di *aréskonta*, che i Romani chiamavano *placita* e noi traduciamo con “dottrine” dei filosofi! Di fatto, manuali di storia della filosofia corredati o meno di cappelli o più consistenti quadri biografici degli autori analizzati e antologizzati. Libri che circolavano per tutto il territorio dell'impero, nelle scuole dei retori e dei filosofi, nelle case degli intellettuali, di un Cicerone o di un Seneca come, appunto, di Luciano» (ivi, p. 56).

del II secolo inoltrato, come sottolinea Stella 2017, p. 189 n. 9, «è già depositata e andrà quindi arricchendosi, per tutto il tardo antico fino all'intero Rinascimento, di tratti sapienziali, magici, mistici, esoterici, per approdare quindi alle moderne ricostruzioni degli studi storico-religiosi». Giustamente lo studioso parla di

«“ricostruzioni” in quanto la figura di Pitagora è già leggendaria al tempo di Platone, se non certamente anche prima, ed è destinata per noi a rimanere tale, nell'assenza di documenti e fonti di prima mano. Nemmeno all'altezza di Platone, nei cui dialoghi sono presenti tracce significative della cosiddetta “dottrina pitagorica”, sappiamo quali testi o quali racconti circolassero. Un dato è certo: è a partire dal tardo ellenismo, come Luciano attesta, che Pitagora diventa per noi quella figura di sapiente totale circonfusa di sacralità a tutt'oggi considerata valida. ... le risposte della vita pitagorica interrogata dal cliente delineano l'immagine di Pitagora e del pitagorismo come la conosciamo ancora oggi. Ripercorriamo nell'ordine i diversi tratti: a) teoria dell'anamnesi, cioè della conoscenza-rimemorazione b) pratica di purificazione dell'anima (*kátharsis*) e tecnica ascetica, che attualmente vengono ricondotte a una matrice sciamanica; c) studio in chiave esoterico-sapienziale della matematica, del numero, della geometria, dell'astronomia, intese come forme dell'armonia cosmica; d) teoria della metempsicosi; e) vegetarianesimo e osservazione di tabù alimentari (come quello della fava, appunto). Sulla base di questi elementi, gli storici delle religioni hanno riconosciuto in Pitagora la figura dello *iatromantis*, figura di guaritore-purificatore-stregone, tecnico e maestro dell'estasi e del viaggio dell'anima» (*ibid.*).

Stella non lo cita ma questa è l'interpretazione che ne fa Kingsley. In effetti, come avverte lo studioso, è già Clemente di Alessandria ad annoverare Pitagora come il primo di una serie di iatromanti in cui troviamo Zoroastro, Empedocle, Formione, Poliarato, Empedotimo, ma anche Socrate, un elenco che ritorna «*tel quel*, incluso lo stesso Socrate, in tutti gli studi storico-religiosi su Pitagora, il pitagorismo e lo “sciamanesimo greco”, variamente arricchito di elementi dionisiaci e orfici» (*ibid.*). Questo però, non significa, proprio per i motivi sottolineati da Stella, che dovremmo ritenere la testimonianza di Clemente, o di qualunque altro antico, che Pitagora fosse uno iatromante, come vorrebbe Kingsley (ma non solo), più autentica di una ricostruzione moderna. Altrimenti dovremmo credere che anche Socrate fosse uno sciamano e sul fatto che non fosse così credo che non vi siano dubbi.

Tornando alla testimonianza di Diogene, penso si possa ragionevolmente ritenere che egli usi il concetto di ἡσυχία nel significato che troviamo preso di mira in Luciano (ovvero il concetto che ne avevano nel II secolo), dunque per riferirsi a un particolare stile di vita orientato alla contemplazione, piuttosto che all'azione, e non a una specifica tecnica sciamanica eventualmente praticata da Pitagora e i suoi discepoli per guarire, come pensa Kingsley. In ogni caso, escluderei che questo sia sufficiente per fare di Parmenide un Pitagorico, per lo meno nel senso acquisito da questo concetto a partire dal tardo ellenismo.

Oltretutto, come scrive Cerri 2000b, p. 42, Sozione, al cui testo si riferisce Diogene¹⁰⁶, «dava due notizie, in margine alle quali aggiungeva un suo giudizio critico. Prima notizia; Parmenide era stato discepolo di Senofane; seconda notizia: era stato discepolo anche di Aminia Diochaites; giudizio critico: Parmenide, nella realtà della sua vita successiva, si dimostrò seguace piuttosto di Aminia che non di Senofane, in quanto praticò effettivamente quella ἡσυχία che gli era stata insegnata dal pitagorico Aminia, non da Senofane».

Ma in base a che cosa Sozione poteva arguire che Parmenide avrebbe condotto una vita contemplativa? Forse perché era la tradizione che circolava in ambito peripatetico? In effetti, al contrario di quanto ci riferisce una tradizione di matrice diversa (Speusippo, Strabone, Plutarco) a proposito della fervente attività di Parmenide come politico, nel Peripato, già con Aristotele (cfr. il *Prorettico*, fr. 5 Ross), sembra affermarsi la rappresentazione di Parmenide come un pensatore occupato esclusivamente da interessi teoretici. È possibile dunque che Sozione (di cui Diogene si fida) si rifacesse piuttosto a una tradizione consolidata alla quale egli apparteneva, piuttosto che a notizie di prima mano sulla vita di Parmenide?

È possibile che Aristotele, avendo contrapposto, nel quinto capitolo del primo libro della *Metafisica*, i Pitagorici agli Ioni e avendo trattato gli Eleati dopo i Pitagorici (senza assimilarli a questi, però), abbia contribuito a instaurare una tradizione che vede due scuole di pensiero contrapposte? Diogene, in effetti, nella prefazione della sua opera afferma chiaramente che secondo lui la filosofia aveva una duplice origine: Anassimandro a est e Pitagora a ovest.

Come abbiamo accennato, anche Giamblico, che invece inserisce Parmenide all'interno di un elenco dettagliato di Pitagorici, distinti per città di provenienza, segnala

¹⁰⁶ E che Luciano poteva conoscere, come rilevato con Stella nella nota precedente.

solo questo (VP, 267) e non menziona anche Zenone. Semmai, in questa affiliazione al Pitagorismo, associa Parmenide a Empedocle (VP, 166). Mi sembra affatto singolare, considerato lo stretto rapporto di discepolanza e affiliazione tra Zenone e Parmenide di cui abbiamo testimonianza, che l'allievo non abbia seguito il maestro anche nel condividere un'eventuale appartenenza al Pitagorismo.

Annotiamo che Giamblico probabilmente attinge le sue fonti dall'ambito peripatetico del IV sec. a.C., all'interno del quale il personaggio più importante era Aristosseno, ma queste hanno attraversato i secoli passando per i rimaneggiamenti di ulteriori autori (per una ricostruzione di questi passaggi si veda Brisson-Segonds 1996, pp. LXIV-LXX) come abbiamo sottolineato per la testimonianza di Luciano e per tutte le testimonianze provenienti da quel periodo storico.

Secondo Brisson-Segonds 1996, p. LXXXVII n. 15, possiamo ritenere probabile che Giamblico si sarebbe ispirato «directement ou indirectement» all'opera di Aristosseno, per il suo catalogo dei Pitagorici in cui ha inserito anche Parmenide, ma da testi che come abbiamo detto hanno subito diverse reinterpretazioni prima di arrivare a lui. Considerata la “confusione” che emerge dall'opera di Giamblico¹⁰⁷, e il fatto che in essa egli voglia gettare le basi per il suo «sistema di filosofia pitagorico(neo)platonica», come sottolinea Romano 2012, p. 25 n. 57, è così irragionevole ritenere che abbia inserito autonomamente Parmenide negli elenchi dei Pitagorici¹⁰⁸, per collocarlo “ufficialmente” lungo la linea genealogica dottrinale che secondo Giamblico univa Pitagora a Platone¹⁰⁹?

A proposito dei rapporti tra Parmenide e Pitagora, infatti, come è stato già rilevato (Reale 2002, p. 697 n. 10¹¹⁰; Cerri 1999, p. 51¹¹¹; Casertano 2005, p. 214¹¹²; Sassi 2006,

¹⁰⁷ Scrivono Brisson-Segonds 1996, p. XXXI: «beaucoup d'informations données par Jamblique dans sa *Vie de Pythagore* sont historiquement invraisemblables».

¹⁰⁸ Secondo Giamblico il dialogo *Parmenide* era uno dei due dialoghi platonici più importanti (insieme al *Timeo*) perché, sul piano teologico, conteneva «la dottrina platonica al suo grado sommo» (Romano, *ivi*, p. 24).

¹⁰⁹ Brisson-Segonds 1996, p. LVII-LVIII: «Au début de la *Théologie Platonicienne*, Proclus, qui évoque dans ses grandes lignes toute l'histoire de la philosophie, peut donc se permettre d'écrire, : <Toute la théologie grecque est fille de la mystagogie d'Orphée; Pythagore avait repris d'Aglaophamos les initiations relatives aux dieux, Platon ensuite a reçu des écrits pythagoriciens et orphiques la science toute parfaite qui les concerne> (*Théol. Plat.* 1 5, 25.26-26.24). Cette identification de la philosophie à une théologie transmise à Platon par un Pythagore initié aux Mystères d'Orphée par Aglaophamos reprend de toute évidence le programme esquissé par Jamblique dans son grand ouvrage sur le Pythagorisme et en particulier dans la *Vie de Pythagore*».

¹¹⁰ «Già al tempo di Aristotele, di Pitagora non si sapeva più nulla di certo (di storicamente accertato, diremmo oggi) e ... non si conoscevano i contributi dei singoli Pitagorici antichi» (come nota alla *Metafisica* di Aristotele nell'edizione da lui curata).

¹¹¹ «Il pitagorismo non era soltanto una scuola ben definita, facente capo al suo Maestro e legata a un preciso corpo dottrinale, nelle città controllate da lui o da qualche suo diretto discepolo (Crotone,

p. 97¹¹³; Journée 2012, pp. 295-298), dobbiamo mantenere come fondamentale, rispetto a ogni altra considerazione, la circostanza che, già al tempo di Aristotele, di Pitagora non si sapeva niente di certo ed era difficile stabilire la paternità di specifiche idee che circolavano come pitagoriche, come anche la loro collocazione cronologica.

D'altra parte, ipotizzare che Parmenide non abbia elaborato la propria dottrina in continuità con le dottrine pitagoriche che circolavano in Magna Grecia in quell'epoca, non significa affatto negare che si possa parlare di contatti, confronti e interazioni fra Parmenide e i Pitagorici e segnatamente con Aminia, che possiamo dirci abbastanza certi ci furono. Untersteiner ha proposto la tesi contraria a quella riportata da Diogene-Soziona, ovvero che Parmenide possa essersi interessato inizialmente al pitagorismo, «forse negli anni giovanili in particolare», per poi rigettarlo (1958, p. CXXVII). Questo può avere senz'altro alimentato una tradizione che associasse Parmenide ai Pitagorici.

Ancora una volta sottolineo il fatto che credo si possa escludere che il poema di Parmenide veicoli una qualsivoglia dottrina dualistica¹¹⁴ e men che meno una dottrina fondata sulla dualità corpo/anima o sensibile/sovransensibile con annessa un'escatologia¹¹⁵.

D'altra parte, come ha messo in evidenza Casertano, Aristotele, nel quinto capitolo del primo libro della *Metafisica* (985b – 987a), «sembra alludere ... a distinzioni di dottrina all'interno della scuola» pitagorica, ovvero che «ci sarebbero stati alcuni Pitagorici che sostenevano che principi fossero i numeri, altri che fossero i contrari» (Casertano 2005, p. 216), distinzione che non esclude che coloro che professavano i contrari come principi non considerassero questi anche come numeri.

Metaponto, Taranto); era altresì un indirizzo generale di pensiero, imperniato sulla sintesi di misticismo religioso e scientismo matematico, ma estremamente duttile e aperto ai più diversi sviluppi teorici».

¹¹² «Quello che è certo, è che alle dottrine elaborate e discusse nell'ambito della scuola i Pitagorici antichi non si preoccuparono di attribuire specifiche paternità. In un secondo momento, e via via che ci si allontanava dalle origini, le dottrine, e poi addirittura gli scritti, vennero attribuiti a Pitagora stesso o ai primi Pitagorici: ma, appunto, già Aristotele non poteva più distinguere tra gli apporti dei singoli Pitagorici»

¹¹³ «Sulla compattezza dottrinale del Pitagorismo ci sarebbe molto da discutere».

¹¹⁴ Cfr. anche Ruggiu: «Il rifiuto, da parte di Parmenide, di ogni possibilità di discriminare nell'essere e di contrapporre in esso una parte come positiva e l'altra come negativa, in senso ontologico e morale» esclude ogni continuità dottrinale con l'ontologia pitagorica «che scinde il reale in coppie di contrari così concepite» (2014, p. 276 n. 12).

¹¹⁵ Come ha sottolineato Untersteiner, è assente nel poema un'«Ade celeste» come nel pitagorismo e nell'orfismo (1958, p. LV). Inoltre, in esso non è presente alcuna «trattazione della *psyché* come sostanza di natura diversa dal corpo, o di durata indipendente dal corpo» (Colli, 2003, p. 194).

Ma è dei primi, dei quali non sono riportati i nomi¹¹⁶ e ai quali è attribuita la ben nota tavola delle opposizioni (986a 22-26), che Aristotele dice che per essi «i contrari sono i principi degli esseri» (τὰναντία ἀρχαὶ τῶν ὄντων; 986b3). Rispetto ad essi e agli altri pluralisti, Aristotele contrappone la dottrina parmenidea non perché Parmenide negasse la molteplicità del reale affermata da quelli – questione che secondo lo Stagirita Parmenide avrebbe anzi risolto, unico tra coloro che affermarono che il tutto è uno, concependo due ulteriori cause (ivi, 984b 1-4; cfr. anche 986b 31- 987a 2) – ma piuttosto perché Parmenide negava il presupposto ontologico che la realtà, nella sua totalità e molteplicità, fosse costituita da coppie fondamentali di contrari o comunque fosse fondata sull’opposizione. Parmenide, scrive Aristotele, nell’affermare l’assolutezza dell’ἔόν, esclude categoricamente accanto ad esso il suo opposto (ivi, 986b).

Per parte mia, sono propenso a ritenere che il riscontro per noi più “tangibile” di un confronto tra Parmenide e le dottrine dei Pitagorici abbia riguardato il campo delle conoscenze astronomiche e di quelle matematico-geometriche (ma sempre in relazione con quello astronomico e legato a esso, come vedremo ha rilevato De Santillana). L’indizio di uno scambio di conoscenze astronomiche che dev’essere stato importante e proficuo¹¹⁷, per entrambe le parti aggiungerei, ritengo possa provenire dalla circostanza che le testimonianze in materia aggiudichino a Parmenide e Pitagora medesime scoperte¹¹⁸.

Tematiche il cui confronto sarebbe potuto avvenire benissimo con Aminia, anche se non ne abbiamo testimonianza diretta¹¹⁹. Ed è per queste conoscenze che ritengo

¹¹⁶ Aristotele cita insieme a essi il nome di Alcmeone di Crotona, che però non assimila *tout court* a loro, specificando al più che questi avrebbe professato «una dottrina molto simile a quella dei Pitagorici» (986a 30-31).

¹¹⁷ Come propongo in Montagnino 2023 *forthcoming*, ritengo molto probabile che la cosmologia di Parmenide sia stata elaborata come soluzione al paradosso sulla finitezza o infinitezza del cosmo, di cui sappiamo che era messo in questione in ambiente pitagorico.

¹¹⁸ Diogene Laerzio discute per esempio della paternità di alcune scoperte astronomiche tra Parmenide e Pitagora (per la verità, sembra si discutesse addirittura pure sull’attribuzione del poema, specifica il dossografo).

¹¹⁹ A proposito di Aminia, infatti, non possiamo stabilire quale forma di pitagorismo, se così possiamo dire, professasse e cosa Parmenide potrebbe avere appreso da lui. L’unica testimonianza diretta del rapporto dottrinale tra i due sapienti fa riferimento all’ἡσυχία ma questa notizia non è di facile interpretazione, come abbiamo visto, e non esclude che i due non abbiano avuto modo di confrontarsi su tematiche “scientifiche”, il cui studio era peraltro contemplato nello stile di vita pitagorico. È stato proposto da Massa Pairault 1994, p. 383 (che non porta, tuttavia, argomenti al riguardo) che le dottrine enucleate da Diogene in A1 (22) provengano a Parmenide da Aminia ma mi riesce difficile concordare con la studiosa. *En passant*, inviterei lo studioso che si voglia divertire sulla questione Parmenide-Aminia a leggere l’ameno articolo di Kosman (2020), nel quale l’autore si propone, con studiata perizia, di ricostruire nuovi e inediti frammenti di Aminia che ne farebbero un pitagorico dualista al quale Parmenide avrebbe opposto la sua dottrina.

Parmenide abbia voluto dedicare ad Aminia un monumento (o un rito¹²⁰) funebre, come testimonia sempre Diogene, e non perché avrebbe imparato da lui la pratica dell'ἡσυχία. Come detto, penso che se fosse stata veramente una pratica fondamentale della sua dottrina, l'avrebbe per lo meno insegnata a Zenone e, suppongo, figurarsi se Platone non ne avrebbe fatto menzione, trattandosi di una pratica che per i pitagorici serviva alla reminiscenza e all'anamnesi, come ipotizza Kingsley.

A proposito dell'ἡσυχία vorrei analizzare un'ulteriore testimonianza, tratta da Plutarco (*Pyth.* 403b), secondo la quale quando gli Ateniesi consultarono l'oracolo di Delfi sulla loro spedizione in Sicilia, il dio comandò di condurre da Eritre la sacerdotessa di Athena, il cui nome era Ἡσυχία. Questo oracolo, come suggerisce Plutarco in un altro luogo (*Nic.*, 13.6)¹²¹, voleva significare che gli Ateniesi dovevano starsene tranquilli (il riferimento è all'interpretazione del termine ἡσυχία con «tranquillità») e non andare in Sicilia. Dunque nessun riferimento alla pratica dell'incubazione ma un riferimento preciso al culto della dea Athena a Eritre¹²².

Se, come spero sia emerso con le ultime argomentazioni, l'ἡσυχία non era una tecnica esoterica pitagorica legata alla mantica e alla pratica dell'incubazione ma uno stile di vita genericamente improntato alla riflessione, non intesa però come contemplazione mistica, e collegata anche ad alcuni culti della dea Athena, la dea del buon consiglio, potremmo ritenere che, nella dottrina di Parmenide, l'ἡσυχία fosse eventualmente connessa con una funzione legata al culto poliade foceo di Athena¹²³, e che fosse stato collegato successivamente con l'ἡσυχία pitagorica? Non vedo ragioni per escluderlo.

Ipotizzando che, come suggerisce Journée 2012, p. 298 n. 23 (cfr. *infra*, par. 5.3.4), potrebbero essere stati i Pitagorici a “reagire” alla dottrina parmenidea con le loro teorie e non viceversa, potremmo inoltre ritenere che anche nella testimonianza riportata da Diogene dopo sei-settecento anni, si sia finito per “invertire” le parti in ragione del fatto che nel II secolo d.C. l'ἡσυχία veniva considerata un concetto tecnico legato alla dottrina pitagorica? Anche in questo caso, non vedo ragioni per escluderlo e la cosa non andrebbe in contrasto con il fatto che Parmenide avesse ritenuto il proprio maestro degno della

¹²⁰ Cfr. Cerri 2000, p. 39-41 e Vecchio 2017, p. 101 su questa possibilità

¹²¹ Curiosamente, in questo passaggio la provenienza della sacerdotessa Ἡσυχία è indicata nel santuario di Clazomene.

¹²² e/o Clazomene (vedi nota precedente). Come abbiamo visto nella precedente n. 2 (par. 4.1.1) abbiamo testimonianze che alcune sacerdotesse venivano chiamate con nomi che derivavano dalla loro funzione del tempio, funzione che a sua volta veniva attribuita anche alla divinità.

¹²³ *En passant* anticiperei che la Athena di Eritre potrebbe aver avuto alcuni tratti culturali in comune con la Athena venerata dai Focei, come vedremo meglio nel cap. 6.

consacrazione di un altare ma, come abbiamo già proposto, per le conoscenze astronomiche che gli avrebbe trasmesso¹²⁴.

4.2.4.2 *Capostipite di una scuola medica dedicata ad Apollo?*

Spostiamoci adesso sull'altro argomento che abbiamo detto Kingsley considera fondante per la sua interpretazione, ovvero che la scuola medica fondata da Parmenide fosse legata al culto di Apollo.

Durante gli scavi di Elea, nell'area in cui si ritiene avesse avuto sede una "scuola" medica eleatica, furono ritrovate anche una serie di statue femminili¹²⁵. A proposito di esse, Pietro Ebner ipotizzò che la loro presenza potesse essere ricondotta con la tradizione di una rinomata scuola di medicina nella vicina Salerno¹²⁶ e con le scuole delle città egizie di Heliopolis, Menfi e Sais. In quest'ultima sappiamo vi fosse addirittura un Collegio medico femminile nel quale insegnavano e venivano formate all'arte medica anche donne (cfr. 1961, pp. 196-197 e 1962, p. 5 n. 7¹²⁷).

Alle annotazioni di Ebner possiamo aggiungere che a Sais il collegio di medicina femminile era specializzato in ostetricia e ginecologia¹²⁸ (Ronco, 2015, p. 11), che non dovevano essere però le uniche arti mediche ivi insegnate. Dal tempio di Sais ci giunge infatti questa iscrizione: «Sono venuta dalla scuola di medicina di Heliopolis e ho studiato alla scuola delle donne di Sais, dove le divine madri mi hanno insegnato a curare le malattie» (Petrocelli, 2010, p. 56).

¹²⁴ Propongo ulteriori considerazioni sul rapporto tra la dottrina di Parmenide e il Pitagorismo, da un punto di vista diverso, nel successivo par. 5.7.3.

¹²⁵ Le statue risalgono al I sec. a.C. ma come nel caso di quelle maschili che ritraggono personaggi storici di Elea-Velia, potrebbero rappresentare donne del passato. Ho virgolettato la parola «scuola» seguendo la precisazione di Vecchio (che mette appunto le virgolette) secondo la quale «non sembra si possa parlare ... di vere e proprie "scuole" mediche per il periodo anteriore all'età ellenistica, quando per alcune sette mediche si ha una certa organizzazione formale ... Per l'età arcaica e classica si tratta piuttosto di centri famosi per la pratica medica o per l'insegnamento della medicina, spesso trasmesso all'interno di una stessa famiglia, come nel caso di Cos e Cnido» (ivi, Vecchio, 2003, p. 237, n. 3). Cfr. ivi, p. 238 n.5, per una bibliografia sull'analisi dell'edificio e le interpretazioni proposte.

¹²⁶ Fonti epigrafiche e documentarie, alcune delle quali citate dallo stesso Ebner, confermano che le città greche ospitavano donne medico e chirurgo (cfr. Petrocelli, 2010, p. 56). Anche se Ippocrate sembra non avesse consentito alle donne di frequentare neppure la scuola di ostetricia e ginecologia che aveva fondato nell'isola di Kos, la concorrente scuola di Cnido, sulla Costa dell'Asia Minore, invece, le ammetteva (*ibid.*; cfr. pure Tartaglia, 2015, p. 28).

¹²⁷ Ebner non afferma che le statue ritrovate potrebbero rappresentare delle donne medico – si limita a specificare che le statue «hanno tutte lo stesso atteggiamento» – ma nel suo ritenere «opportuno» (1962, p. 5 n.7) citare i paralleli con le scuole mediche femminili, sembra averlo quantomeno congetturato.

¹²⁸ Secondo il papiro di Kahun la ginecologia egizia si occupava di diagnosi di gravidanza, ipotesi sul sesso del nascituro e studi sulla sterilità. Per chi volesse approfondire, è disponibile anche online l'edizione del papiro curata da Griffith 1897 (la sezione ginecologica è riportata alle pp. 5-11).

Premesso che non è possibile stabilire con certezza se ad Elea-Velia vi fosse una “scuola” ove insegnassero e fossero formate anche delle donne¹²⁹, e sebbene Ebner non fornisca alcun documento o riferimento per corroborare questa sua annotazione, troviamo interessante l’intuizione che ad Elea fosse presente una scuola medica connessa con un’analogia istituzione presente a Sais. Intuizione sulla quale per altro non sono tornati altri studiosi, che mi risulti. Complice il fatto, probabilmente, che gli scambi culturali tra Focei ed Egizi (dei quali possiamo dirci certi, come vedremo nel successivo par. 6.1) non sono mai stati presi in considerazione o indagati dagli studiosi di Parmenide. Non sappiamo neanche se Ebner fosse consapevole, ed eventualmente quanto lo fosse, di questi scambi che avvenivano nell’emporio di Naukratis, collegato alla città di Sais, presso il tempio della dea Athena-Neith, scambi che avrebbero potuto facilmente favorire anche il trasferimento di conoscenze mediche, dato che la scuola di medicina era ubicata proprio in quel tempio (El Sayed, 1982, vol. 1, p. 38).

In Egitto, inoltre, la pratica femminile della medicina era fiorente, non “occasionale”, ed era antica (si hanno notizie di donne “uscite” dalla scuola medica reale di Heliopolis risalenti al 1.500 a.C.; Ronco, 2015, p. 11). Pare che le donne operassero anche come chirurghie e non solo in ambito ginecologico (nel caso di parti cesarei), ma anche in interventi su tumori e fratture. Sappiamo che le sacerdotesse erano anche dottoresse e guaritrici (Petrocelli, 2010, p. 56, Ronco, 2015, p. 11), e sappiamo che studentesse e docenti venivano da ogni parte del Mediterraneo per frequentare le scuole di medicina in Egitto (Petrocelli, 2010, p. 56).

Questi riscontri potrebbero ridare nuovo valore all’ipotesi solamente “suggerita” da Ebner che quelle statue potessero rappresentare delle donne che professavano l’arte medica. Anche se la loro iconografia ci porta a considerarle come sacerdotesse, come rilevato da Vecchio, non è da escludere che fossero appunto sacerdotesse guaritrici.

Tutto ciò considerato, potremmo ritenere che l’interesse di Parmenide per l’embriologia che emerge dai frammenti B17 e B18 derivasse dalla sua conoscenza, in quanto Foceo, della scienza medica egizia insegnata a Sais¹³⁰? Anche se non possiamo

¹²⁹ Come vedremo *infra* par. 5.2.2 Merlan è convinto che fosse così. Molti studiosi ipotizzano invece che le statue di donna possano rappresentare piuttosto delle sacerdotesse. Tra questi Vecchio, per esempio, che basa la propria interpretazione sul fatto che almeno una di esse (la quale ha il viso coperto da un velo) è secondo lui sicuramente riferibile ad una sacerdotessa (2003, p. 259 n. 243).

¹³⁰ Naturalmente non posso escludere (e non lo faccio) che in Magna Grecia Parmenide si sia potuto confrontare con le tesi biologiche di Alcmeone di Crotona, per esempio, il quale pure riteneva che la donna partecipasse in qualche modo al concepimento e alla formazione del nascituro (cfr. 24 A13 DK), non solo l’uomo. Ma preferisco parlare appunto di confronto e non di discendenza o di influenza, perché Alcmeone, come i Pitagorici (ma non è detto che fosse un Pitagorico, cfr. LM, vol. V p. 737), aveva una visione

dirlo con certezza penso si possa affermare che l'eventuale circostanza che Parmenide avesse fondato una scuola medica ad Elea (che personalmente non escludo) non significhi necessariamente che questa scuola fosse legata a dottrine religiose o sapienziali magno-greche o anatoliche e dunque fosse connessa con il culto di Apollo e/o Asclepio. Alla luce dei rapporti tra i Focei e gli Egizi e della storia arcaica di Elea, che analizzeremo nel sesto capitolo, ipotizzo inoltre che una tale scuola possa essere stata legata alla scuola di medicina presente presso il tempio di Athena-Neith a Sais. Ancora una volta, i presupposti che hanno portato Kingsley a vedere in Parmenide un devoto del culto di Apollo si sono invece rivelati spie del fatto che Parmenide possa essere stato un sacerdote e che possa aver inaugurato una scuola di medicina ma che tutto questo possa interpretarsi nel quadro della sua affiliazione al culto eleatico dedicato alla divinità poliade Athena.

4.2.5 Il divino che si manifesta come entità fisica (L. GEMELLI MARCIANO)

L'esegesi di Laura GEMELLI MARCIANO si può inserire nella linea interpretativa percorsa da Burkert e Kingsley (che la studiosa esplicitamente identifica come suoi interlocutori privilegiati) ma ne costituisce un'evoluzione che ritengo interessante da approfondire. Ritengo, infatti, si possa dire che le prospettive introdotte dalla studiosa sul piano metodologico aprono questioni euristiche della quali è impossibile non tenere conto nella lettura del poema di Parmenide, al di là di quanto, come e se si condivida la sua interpretazione dei contenuti dottrinari al suo interno.

Sottolineerei intanto che la proposta di Gemelli Marciano va inquadrata nell'ambito del suo importante contributo al ripensamento complessivo del nostro sapere intorno alla fase più antica del pensiero greco, portato con i tre volumi *Die Vorsokratiker* pubblicati tra il 2007 e il 2010. Nell'introduzione a questa opera, la studiosa analizza come la nozione di «filosofia presocratica» sia un prodotto culturale ottocentesco, come sia sbagliato considerare il pensiero greco un fenomeno globale indipendente dalle singole coordinate storico-geografiche in cui emergono le dottrine dei diversi pensatori – connesso con questo errore v'è quello di considerare i presocratici in diretta comunicazione fra di loro nel tempo e nello spazio, come filosofi moderni (ivi, p. 383) – e

dualistica della realtà che lo portava a ritenere che ogni cosa fosse il risultato dell'opposizione di due contrari (cfr. 24 A3 e B4 DK), perciò difficilmente le sue tesi embriologiche sarebbero potute risultare congrue con l'ontologia parmenidea.

come sia fuorviante ritenere che tale pensiero si sia sviluppato linearmente secondo una prospettiva storicistica con caratteristiche specifiche che lo hanno distinto da altre forme di sapere coeve (2007, p. 375)¹³¹.

Un altro rilievo agli approcci moderni al pensiero greco antico, la studiosa lo avanza a proposito della contrapposizione *mythos-logos*, sottolineando che non vi sia un irreversibile progresso dal *mythos* al *logos* (Eleatica 3, p. 387): per quegli antichi (tesi peraltro largamente condivisa, come abbiamo visto in più di un'occasione) gli ambiti del sapere che noi oggi distinguiamo in naturalistico, teologico, antropologico, etico, etc. non erano tra loro rigidamente separati (ivi, p. 414).

Inoltre, pur non negando che nel poema parmenideo vi siano riferimenti a teorie ioniche, Gemelli Marciano ritiene che queste teorie siano sovrastimate, affermando che esse non fossero in realtà particolarmente innovative o rivoluzionarie rispetto al sapere veicolato a quel tempo dai miti e i riti autoctoni che circolavano tra le popolazioni del retroterra anatolico (2007, p. 396).

All'interno di questo quadro complessivo, a proposito della lettura di Parmenide, la studiosa riprende le conclusioni a cui perviene Kingsley: Parmenide sarebbe stato un mistico¹³², nel senso in cui possiamo considerare ancora oggi¹³³ i sacerdoti oracolari, gli sciamani e i veri poeti¹³⁴; il poema sarebbe un modo per esperire «un contatto con il divino» e costituirebbe «in primo luogo un paradigma e una guida per la comunità a cui il poeta si rivolge» (Eleatica 3, p. 49); il proemio del poema va collocato all'interno di una cultura sapienziale veicolata attraverso il culto di Apollo *Oulios*, in cui era praticata l'incubazione terapeutica (ivi, pp. 61-65 e 67-69); il viaggio ivi descritto sarebbe una catabasi verso il regno degli Inferi (ivi, pp. 69-78) e la θεά è Persefone (ivi, pp. 78-81).

Piuttosto che soffermarmi su questi temi, che abbiamo esplorato in precedenza, esamineremo la rielaborazione che ne propone Gemelli Marciano, non solo perché

¹³¹ Sono aspetti messi in rilievo da altri studiosi che Gemelli Marciano ha messo a sistema, per così dire.

¹³² È nel contesto ateniese del V secolo, sottolinea la studiosa riprendendo Kingsley, che Parmenide comincia a essere «aprioristicamente interpretato come un logico che inventa e sviluppa modelli argomentativi o tutt'al più come uno 'scienziato' con le connotazioni che questo termine ha assunto nella cultura moderna» (Eleatica 3, p. 58). Come abbiamo avuto modo di constatare fin qui, questo è un rilievo ormai largamente condiviso fra gli studiosi e da prospettive ermeneutiche anche molto diverse fra loro.

¹³³ La studiosa propone di considerare l'indarsi di Parmenide come quello dei predicatori afro-americani, dei sacerdoti oracolari in Nepal o nelle isole Figi, dei menestrelli kirghisi e la tradizione mistica turca (ivi, p. 49-53). A questo proposito mette conto citare il fatto che nonostante Gemelli Marciano condanni gli studi comparativi in ambito scientifico, letterario e filosofico, ella stessa vi si affida per supportare la sua tesi, come fa notare Mourelatos 2013, pp. 161-163, nel commento alle sue Lezioni magistrali pubblicate in Eleatica 3.

¹³⁴ «... il poeta è tale solo nel momento in cui viene a contatto con il divino ... quando cioè la sua voce si fa strumento di trasmissione per la parola della divinità» (ivi, p. 50).

condivido il giudizio di Mourelatos 2013, p. 177 che il contributo della studiosa «sharpen[s], deepen[s], and enrich[es] understanding for anyone who undertakes careful studies of the Parmenides' fragments», ma anche perché nello specifico questa rielaborazione offre ulteriori elementi di riflessione al discorso che stiamo portando avanti.

Il primo obiettivo della critica di Gemelli Marciano è il «pre-supposto» legato alle convenzioni letterarie secondo le quali «è 'proibito' parlare di autore come individuo reale». Secondo questo preconcetto, «Parmenide sarebbe un coagulo linguistico e testuale o solo 'l'io narrante', egli stesso un 'personaggio' del poema», che non descriverebbe un'esperienza reale ma una *fiction* (Eleatica 3, pp. 46-47), incanalata in un genere letterario «etichettabile come poesia 'filosofica' o più genericamente 'didattica'» (ivi, p. 49).

La studiosa obietta che tale ragionamento «funzionerebbe se l'uditorio fosse un concetto astratto, non quel pubblico reale e ristretto che a Velia, in un contesto specifico di istruzione, ascoltava il poema da un 'maestro' fornito di autorità dalla divinità stessa». Un'autorità basata «sulla funzione di Parmenide nella città, che ... si estende ben oltre l'ambito poetico e oltre il limite cronologico della sua vita» (ivi, p. 47 n. 4). Una precisazione con la quale non posso che concordare, come è emerso già a proposito di altri studiosi che hanno messo in evidenza, dell'opera parmenidea, che essa è concepita per un uditorio: i testi poetici, ricorda Gemelli Marciano, specialmente in età arcaica, erano «composti principalmente per essere recitati e trasmessi oralmente in una determinata occasione e dunque profondamente marcati dal loro contesto pragmatico» (ivi, p. 48).

In effetti, prosegue Gemelli Marciano, «l'approccio che elimina l'individualità dell'autore e la particolarità del suo contesto storico-culturale, pone comunque i testi considerati letterari, indipendentemente dalla loro tipologia, dal luogo e dal tempo della loro produzione e 'pubblicazione' in senso lato, tutti sullo stesso piano, prescindendo dalle loro caratteristiche specifiche e trattandoli alla stregua di artefatti (ivi, p. 48). Le origini di tale «pre-supposto» sono da rintracciare, argomenta la studiosa, nella prospettiva che si era fatta strada con l'emergenza di un pubblico di lettori già alla fine del V sec. a.C., e che sarà teorizzata da Aristotele, secondo la quale il testo poetico nasce come prodotto scritto, fruibile principalmente attraverso la lettura.

V'è un altro «pre-supposto» degli studiosi con cui si confronta Gemelli Marciano ed è quello di rifiutare che il proemio possa descrivere un'esperienza mistica reale così

come, coerentemente, il resto del poema¹³⁵. A questo, la studiosa controbatte che se considerassimo scientificamente l'esperienza mistica come l'esperienza di «altri stati di coscienza», sui quali vengono condotti studi dagli anni settanta del secolo scorso, non avremmo alcuna difficoltà ad accettare il fatto che «ragione e misticismo non si escludono, semplicemente si pongono su due piani complementari e non opposti, ... che corrispondono a funzioni diverse del nostro cervello».

In questa prospettiva, suggerisce Gemelli Marciano, «l'idea di coscienza come qualcosa che abbraccia tutto e supera le dicotomie tra il cosiddetto pensiero 'razionale' e il cosiddetto 'irrazionale'», è centrale per comprendere Parmenide (ivi, p. 46). La coscienza a cui si riferisce la studiosa è quella che Deikmann definisce (in contrapposizione alla «instrumental consciousness») «receptive consciousness», ovvero «un atteggiamento ricettivo di pura attenzione, senza giudizi né scopi, tipico delle tradizioni mistiche, in cui si dissolvono i confini e cadono le discriminazioni» (ivi, p. 53).

Nel poema Parmenide si servirebbe di un tessuto fono-semantico elaborato apposta per attuare un meccanismo de-reificante che conferisca «al discorso una coesione e una unità che non favorisce la concentrazione e la riflessione su un particolare punto» (ivi, p. 92) e creare così «la coscienza della percezione in se stessa, al di là dell'oggetto percepito» (ivi, p. 87), un tema già trattato da Kingsley e che Gemelli Marciano radicalizza.

Anche «l'affermazione che tutto ciò che è pensato È», argomenta la studiosa, «punta in definitiva all'eliminazione delle distinzioni fra una cosa e l'altra e soprattutto ad indirizzare la percezione non ad ogni oggetto come separato da altri o in generale ad un

¹³⁵ *En passant* rileviamo che ipotizzare che il proemio descriva l'«esperienza reale» di una dimensione cognitiva diversa da quella ordinaria (per la verità già questa distinzione apre il campo a questioni che qui non possiamo trattare), vissuta da Parmenide, non porta *tout court* alle conclusioni cui giunge Gemelli Marciano sul significato del proemio e non esclude possibili interpretazioni allegoriche di esso (che la studiosa invece rifiuta). Possiamo portare, per esempio, il caso di Kahn, il quale pure ritiene che Parmenide possa aver voluto trasporre nel proemio una propria esperienza vissuta ma non esita a ritenerlo una trasposizione allegorica di tale esperienza: «Should we (with many commentators) see in the journey of the kouros a reflection of some personal occasion of enlightenment on Parmenides' part, a genuine experience of being transported into a higher cognitive realm? Of course the text itself cannot guarantee what lies behind it in the author's own life. Still, the radical nature of his claims, in both ontology and epistemology, and the acute sense of distance from the views of ordinary mortals strongly suggest that Parmenides himself had had the powerful experience of a revolutionary insight, which he has chosen to present to us in this imaginative form» (2009, p. 214). Dalle stesse premesse, Kahn trae conclusioni opposte a quelle di Gemelli Marciano: «Whether or not the proem reflects a definite personal experience, it certainly articulates a claim to special knowledge. At the same time, the mystical or magical character of the opening narrative is designed to prepare the way for an entirely rational message. It is in this sense that the proem is allegorical» (ivi, p. 215; per l'esegesi generale del poema proposta dallo studioso, che credo possa considerarsi in linea con quella di Bowra trattata in precedenza, e dunque molto lontana da quella di Gemelli Marciano, cfr. ivi, pp. 207-217).

oggetto singolo, ma ad uno ‘stato’, ad una condizione globale, all’È che abbraccia tutto. Tutto È» (ivi, p. 86; cfr. anche p. 84).

Attraverso il suo poema, Parmenide avrebbe dunque trasmesso al suo uditorio «l’esperienza globale dell’essere» dell’esistenza (ivi, p. 52). La recitazione del testo avrebbe prodotto nell’uditore, «nel suo immediato contesto performativo, ... un viaggio estatico fino alle radici dell’esistenza che doveva portare a un cambiamento radicale della disposizione interna dell’individuo e della sua vita» (ivi, p. 105).

La studiosa suggerisce che l’esperienza di tale stato di coscienza «non può essere raggiunta argomentando [razionalmente] perché questo significa attivare la struttura dicotomica che divide e distingue tipica dei mortali e precipitare nei meccanismi dell’*ethos polypeiron*» (ivi, p. 274). Non c’è dubbio che questo sia l’errore che Parmenide attribuisce ai mortali che nulla sanno, ma è proprio vero che ‘argomentare’, di per sé, significhi pensare per divisioni ed esclusioni? Certamente no¹³⁶.

Eventualmente ci sarebbe da intendersi sul significato di «razionale» e «logico», una questione che chiama in causa problematiche teoretiche (tutt’altro che risolte) che sono tipiche non solamente della filosofia del linguaggio e dell’epistemologia, ma anche dell’ermeneutica filosofica, delle scienze cognitive e della cosiddetta filosofia della mente: soggetto/oggetto, mente/mondo, schema/contenuto, etc.. Questione che affrontare qui ci porterebbe troppo lontani dai nostri scopi¹³⁷ e che dovremo perciò mettere tra parentesi, concentrandoci sul punto di vista adottato da Gemelli Marciano, la quale con «razionale» si riferisce solamente alla logica classica e con questa si confronta.

Rispondendo al dibattito seguito alle sue Lezioni Magistrali tenute a Eleatica, la studiosa precisa dunque che «la logica della dea ... non coincide con quella dicotomica e parcellizzante della ‘razionalità’, ma con quella globalizzante e unificante della ‘realtà’» (ivi, p. 274). Come si vede, le leggi della logica che la studiosa critica qui e in altri luoghi (cfr. ivi, in particolare pp. 45-46 e 52-54) sono in definitiva i principi di «identità» e «non contraddizione».

Seppure posso condividere il presupposto che nel poema non sia presente una «‘logica’ [virgolette dell’Autrice] che separa e discrimina» (ivi, p. 104), anzi, come vedremo successivamente, ritengo probabile che in B8, 53-59 Parmenide critichi proprio i

¹³⁶ È ormai largamente condiviso che la logica basata sui principi di identità e di non contraddizione (nota come «logica classica») sia un modo tra altri (non meno efficaci) di interpretare il mondo circostante e interagire con esso ma non l’unico (sul tema rimanderei il lettore a T.W. Adorno 2014, Benveniste 1994, Bertuglia-Vaio 2003, De Angelis 1996, Morin 1993 e Wittgenstein 1995).

¹³⁷ *En passant* posso solo accennare al fatto che mi considero un “discepolo” della scienza della complessità elaborata da Edgar Morin.

due principi cardine della logica classica, non concordo con la conclusione della studiosa che perciò si debba escludere *tout court* che vi possa essere espressa una logica.

Non solo la logica identitaria ma anche il linguaggio metaforico non si rivelerebbe adatto a comunicare la dottrina parmenidea, secondo Gemelli Marciano. Infatti, il linguaggio del poema non veicolerebbe metafore ma immagini (cfr. *ivi*, p. 58), le quali servirebbero meglio a rendere «quella condizione di completezza, di perfezione, di totalità prodotta dall'esperienza dell'ἔστι cui la dea ha portato il *kouros* e che non può essere verbalizzata in un linguaggio descrittivo»¹³⁸ (*ivi*, p. 103).

Probabilmente anche in questo caso ci si dovrebbe intendere prima sul significato di «linguaggio descrittivo» (esistono linguaggi solo descrittivi o non descrittivi?) ma, rimanendo all'affermazione della studiosa posso senz'altro dirmi d'accordo sull'efficacia comunicativa delle immagini mitiche. Non dimentichiamo però che anche le immagini veicolano concetti che fanno parte di un linguaggio e vengono interpretate anche attraverso l'uso che facciamo delle parole.

Il linguaggio è un fenomeno spazio-temporale fondato sulla pratica intersoggettiva sociale, che a sua volta è fondata sulla comunicazione. È la modalità comunicativa con cui si realizza questa intersoggettività che, attraverso la retroazione, diventa regolativa dell'uso del linguaggio, ovvero ne modifica la quantità e la qualità della condivisione. Dunque, per comprendere qualunque espressione linguistica, anche la più astratta, non possiamo fare a meno di riferirci alla pratica intersoggettiva sociale in cui essa è stata concepita.

In altre parole, Parmenide non potrebbe avere inventato immagini, e parole nuove per descriverle, che non significassero già qualcosa per i suoi interlocutori, come sembra voler proporre la studiosa, a proposito del poema, quando parla di tecnica compositiva «straniante» con finalità «de-automatizzante» come se questo fosse una *mantra* o un *sutra* (*ivi*, p. 59), solo in versione estesa.

La stessa Gemelli Marciano, infatti, ammette che anche i testi mistici abbiano una «funzione denotativa e descrittiva», seppure «indebolita e secondaria» rispetto al loro valore «‘performativo’ e trasformativo» (*ivi*, p. 55). Secondo la studiosa (che in questo segue Kingsley) la lingua della magia e degli incantesimi «agisce anche di per sé,

¹³⁸ In conseguenza, secondo Gemelli Marciano, anche il verbo «ἔστι è inteso non tanto come un predicato linguistico che richiede particolari definizioni, ma come un'esperienza reale, uno 'stato' di totalità e completezza che abbraccia tutto indistintamente» (*ivi*, p. 93 n. 164).

indipendentemente dal suo significato» (ivi, p. 76). Ma, ancora una volta, cosa dobbiamo intendere esattamente con «indipendentemente dal suo significato»?

L'esegesi di Chiara Robbiano – che pure cerca in qualche modo di riconnettersi al Parmenide mistico di Kingsley, ma senza enfatizzarne gli accenti di carattere religioso-esoterico – dimostra, infatti, che la prospettiva trasformativa può portare a conclusioni sul poema che Gemelli Marciano non potrebbe condividere, ovvero che la sua recitazione sarebbe una *performance* orientata a convertire i suoi uditori a un punto di vista – che poi sarebbe «the goddess' view of Being» (2006, p. 129) – e a un atteggiamento che li predisponesse a un sapere critico e razionale¹³⁹, attraverso il quale comprendere la realtà e se stessi nella realtà¹⁴⁰, «that only the philosophers could aspire to» (ivi, p. 190).

Riprendiamo il discorso di Gemelli Marciano partendo dal presupposto che non esistono asserzioni solo constative, se non in astratto, e la forza illocutoria di un enunciato, per usare i termini di Austin, dunque il suo valore performativo, non risiede nelle parole pronunciate ma dipende dalla situazione linguistica di riferimento.

Di conseguenza se, come ha sottolineato la stessa studiosa la funzionalità comunicativa del poema parmenideo è fondata su «una situazione comunicativa specifica» che «presuppone inoltre un uditorio preparato ad un'esperienza particolare e in possesso di un codice da cui i profani sono esclusi» (Eleatica 3, pp. 60-61; cfr. anche p. 79), concepita «solo in contesti e occasioni particolari in relazione alle quali acquista significato» (ivi, p. 57) – cosa che non posso che condividere, come sarà emerso chiaramente fin qui –, non dovremmo ricercare il valore performativo del poema, anziché nell'atto mistico individuale che Gemelli Marciano presuppone abbia ispirato la composizione del poema, nel sistema di conoscenze e credenze e nelle pratiche culturali focee condivise dal suo uditorio¹⁴¹?

Peraltro, Gemelli Marciano (come anche Kingsley) non menziona il fatto che gli stati di alterazione della coscienza raggiunti nelle pratiche oracolari erano in genere indotti dall'influsso, più o meno diretto, e più o meno consapevole da parte dei soggetti, di sostanze psicotrope. Circostanza che credo renda problematica l'assimilazione, dal

¹³⁹ «Parmenides' Poem both develops its audience's critical and rational attitude and transforms them into wise, or perhaps *true*, men» (2006 p. 201).

¹⁴⁰ Il titolo *Becoming Being* fa riferimento letteralmente al fatto che secondo Robbiano l'uditore del poema di Parmenide ne sarebbe trasformato a tal punto da diventare esso stesso «Being»: «one manages to focus with one's *nous* on Being, to understand it and to become one with it» (ivi, p. 129).

¹⁴¹ A questo proposito accenno al fatto che, come vedremo nel par. 6.1, Phokaia non aveva le stesse relazioni culturali con l'entroterra anatolico che avevano altre città ioniche e dunque non è detto che condividesse aspetti della cultura persiana, come suggeriscono Kingsley e Gemelli Marciano.

punto di vista esperienziale, di questo tipo di ispirazione a quello di origine meditativa a cui pur fanno riferimento Gemelli Marciano e Kingsley.

Si tratta inoltre di esperienze assolutamente individuali e uniche, come i sogni (anche i «sogni lucidi» e le «epifanie divine» a cui fa riferimento la studiosa *ivi*, pp. 67-69). Non ci sono due persone che possano fare l'identico sogno. Così, anche se un gruppo di persone meditasse contemporaneamente, o facesse uso collettivo della stessa sostanza psicoattiva, non si avrebbero mai due persone che vivessero la stessa identica esperienza di alterazione della coscienza e che “vedessero” la stessa cosa. Dunque come potrebbe la recitazione di un qualsiasi testo indurre la medesima esperienza percettiva in persone diverse¹⁴²? Ognuno avrebbe la propria esperienza dell'ἔόν. È questo che vuole dire Gemelli Marciano? Credo di no, altrimenti verrebbe meno il concetto stesso di ἀλήθεια che la studiosa ritiene veicolato dal poema.

4.2.5.1 *Sogni lucidi o lucida razionalità?*

Gemelli Marciano omette di applicare la metodologia con cui finemente analizza il proemio e la prima parte del poema all'interpretazione della parte finale. Questa circostanza preclude la possibilità di poter estendere il suo ragionamento all'intero poema e verificarne compiutamente la coerenza. Sul rapporto tra la prima e la seconda parte del poema, la studiosa si limita a commentare che fra esse «non c'è differenza di linguaggio, ma semplicemente di gradi d'intensità nell'uso dello straniamento. Ambedue sono infatti caratterizzate da ripetizioni, suoni particolari, immagini, espressioni stranianti, eliminazione delle barriere spazio-temporali, ma la dea spinge nell'*alétheia* [la prima parte] al suo limite estremo il linguaggio trasgressivo del proemio, per ritornare ad uno stile descrittivo ordinato e tradizionale nella *doxa* [la seconda]» (*ivi*, p. 270).

Quest'ultima precisazione colpisce in maniera particolare perché sembra presupporre che nel poema sia presente anche «uno stile descrittivo ordinato» al quale la dea ritornerebbe. Cosa vuol dire questo? Che tale stile è presente anche prima dell'introduzione dell'ultima parte? Ed eventualmente dove? Insomma, una tale distinzione problematizza l'intero ragionamento proposto da Gemelli Marciano.

¹⁴² Per non parlare del fatto che è impossibile che due persone abbiano esattamente la stessa percezione di un'esperienza vissuta contemporaneamente, anche se stessimo parlando, come fa la studiosa, di «'blocca[re]' la mente impedendole di muoversi» (*ivi*, p. 102).

Se, infatti, seguiamo le raccomandazioni della studiosa (ivi, pp. 60-61) a leggere il poema secondo l'«ordine di marcia» in cui è stato concepito¹⁴³, che senso avrebbe uno straniamento che ci fa uscire dallo spazio e dal tempo per dissolverci nell'essere e, raggiunta l'estasi, ci fa ripiombare nell'«*apatē* nel bel mezzo della quale l'uomo si trova a vivere» (ivi, p. 104)?

Questo oltretutto implicherebbe la coesistenza di due realtà (dunque ci ritroviamo nuovamente davanti all'ennesima variante del «teorema di Zeller»), mentre Parmenide è chiarissimo (e la studiosa lo sottolinea perfettamente; cfr. ivi, pp. 95-103): «l'essere ... è il nostro mondo» (ivi, p. 102). Assunzione sulla dottrina parmenidea con la quale non potrei concordare di più, a patto però di includere anche la molteplicità lasciata fuori dalla porta del Giorno e della Notte da Gemelli Marciano.

L'analisi di Gemelli Marciano merita di essere consultata da chiunque voglia approfondire la comprensione del testo del poema di Parmenide. Al di là delle conclusioni specifiche legate alla sua interpretazione, è perfettamente condivisibile il presupposto che la «tessitura lessicale e fonica ... crea connessioni fra singoli versi e gruppi di versi che vanno ben al di là dei legami sintattici e semantici» (ivi, p. 92). Una considerazione che dal punto di vista dell'ipotesi che stiamo indagando in questo lavoro rinforza la necessità di indagare il registro mitopoietico del poema come chiave crittografica per risalire alla situazione comunicativa condivisa (l'universo culturale veicolato dal culto della θεά) entro la quale includere i suoi contenuti dottrinali.

Concordo con la studiosa anche nell'assunzione che il linguaggio parmenideo non sia semplice «imitazione» o «trasposizione» che si limita a riprodurre tradizioni e schemi culturali «definiti genericamente 'mitici', surrettiziamente applicati ad un 'nuovo contenuto filosofico'» (ivi, p. 54). Sono anch'io convinto che Parmenide percepisse «la propria composizione ... come 'canale' per la voce del dio» (ivi, p. 51), ma diremmo meglio della dea¹⁴⁴, e che la verità per Parmenide non fosse «una costruzione di parole, ma ... la realtà divina stessa» (ivi, p. 103), anzi, il «cuore stesso della dea» (ivi, p. 82).

L'aspetto più interessante che emerge in tale quadro esegetico, che a mio parere pone Gemelli Marciano su un altro piano interpretativo rispetto a Kingsley, è che il divino a cui fa riferimento Parmenide nel suo poema non è una dimensione «al di fuori della nostra percezione fisica», non è «un altro mondo», «il mondo della morte», o «un altro

¹⁴³ Indicazione che peraltro condivido.

¹⁴⁴ Cosa che spiegherebbe, come sottolinea la studiosa, il perché si ritrae quando entra in scena la dea (*ibid.*).

livello di esistenza» e non è «una diversa realtà», come pensa Kingsley. La studiosa fa riferimento ad una dimensione della divinità che non ha nulla di personale e di escatologico e non è confinata al di là dell'esistenza come noi la possiamo esperire.

Non credo vi possano essere difficoltà ad ammettere la relazione tra misticismo e ragione presupposta da Gemelli Marciano ma a me sembra che sia la studiosa a voler escludere la «ragione» dal «misticismo», nel momento in cui la identifica *tout court* con la logica classica. Per parte mia, senza dovere per questo escludere che il testo avesse un valore liturgico performativo e che fosse uno *ἱερός λόγος*, come suggerisce di considerarlo De Santillana 2012, p. 90, ritengo che non ci siano ragioni per concludere che il poema, come altri testi poetici arcaici, non possa veicolare anche contenuti sapienziali che oggi definiremmo «scientifici».

Le analisi sulla tessitura lessicale e fonica delle prime due parti del poema e l'enfasi posta sulla sua importanza per lo «straniamento» (cfr. *ivi*, pp. 71-78), insieme con i rilievi sulle tecniche comunicative impiegate nella composizione dei versi («alienazione» e «incatenamento», cfr. *ivi*, pp. 90-103), sulle quali Gemelli Marciano si sofferma a lungo e in maniera molto competente, credo che possano non solamente servire a veicolare i contenuti mistici a cui la studiosa fa riferimento ma anche e forse ancor più efficacemente, contenuti dottrinali che, se non vogliamo chiamare ontologici o scientifici per pura questione epistemologica (non esistevano come concetti), possiamo ben dire razionali.

Potremmo anche aggiungere una considerazione che abbiamo rilevato con Palmer, ovvero che la metrica antica non è esente da pause proprie e anzi con le sue cesure e i suoi rapporti piede-parola, i suoi chiasmi (come vedremo nel par. 4.3.5.1) organizza il pensiero ed evidenzia alcuni passaggi rispetto ad altri, perché crea posizioni e stacchi logici che restituiscono una narrazione coerente e razionale. Il che non esclude certo che si possano ammettere fruizioni diverse del poema parmenideo, tra chi si soffermava sulle immagini, alcuni potevano estasiarsi, altri riflettere sui contenuti razionali sottesi¹⁴⁵.

Dunque Parmenide potrebbe aver avuto intuizioni di tipo ontologico o scientifico in quelli che Gemelli Marciano chiama «sogni lucidi»¹⁴⁶, che forse potremmo paragonare,

¹⁴⁵ D'altra parte, ogni pubblica esecuzione è una *performance* e dà luogo ad infiniti approcci e fruizioni (come accade nella *performance* teatrale).

¹⁴⁶ Non ho difficoltà a condividere il commento di Mourelatos: «Among mathematicians, anecdotes of the discovery of solutions to vexing mathematical problems in <lucid dreams> are commonplace. ... I find nothing inherently improbable in the hypothesis that the extraordinary arguments of 'Truth' may constitute *the articulating and formulating* of ideas that were first suggested to the author in a lucid dream» (2013, pp. 176-177).

come faceva Einstein, a quello stadio della nostra percezione nel quale, «sotto lo stimolo di impressioni sensoriali, affiorano alla memoria certe immagini» che non sono ancora elementi ordinatori di un pensiero, ma che possiamo comunque definire dei concetti.

In questo senso «non è affatto necessario che un concetto sia connesso con un segno riproducibile e riconoscibile coi sensi (una parola)». Anzi, secondo Einstein «non c'è dubbio che il nostro pensiero proceda in massima parte senza far uso di segni (parole), e anzi assai spesso inconsapevolmente» e che la connessione di un concetto con una parola serve semmai a rendere quel pensiero comunicabile (1988 p. 63-64)¹⁴⁷.

Forse dovremmo liberarci della convinzione che pensiamo solamente con le parole. Forse i Greci questo lo sapevano già. Certamente Parmenide concepiva i pensieri in prospettiva “materialistica” (cfr. B16 e A46¹⁴⁸) ed Empedocle li collocava nel sangue e nell'apparato circolatorio (cfr. 31 B15 DK) ma altri lo collocavano anche nel cuore (cfr. 31 A96 DK). Il *voũç*, per quegli antichi, come abbiamo visto hanno rilevato Heidegger e Gadamer, era una sorta di ulteriore “sensore” della percezione del mondo e non una funzione mentale¹⁴⁹. Per quanto mi riguarda, condivido le considerazioni di quei studiosi che abbiamo approfondito fin qui, che hanno messo in rilievo come cercare di comprendere il pensiero di Parmenide solamente in prospettiva logico-verbalistica non può che portare a conclusioni parzializzanti e sterili.

Non ho alcuna difficoltà anche a ritenere con Gemelli Marciano (e non è la sola) che i contenuti del poema fossero considerati esoterici, ma nel senso che fossero custoditi dal *ghenos* che amministrava il culto, non nel senso che fossero stati concepiti all'interno di rituali misterici di tipo sciamanico. La conoscenza di consacrazioni e rituali segreti legati a un particolare culto cittadino riguardava il *ghenos* che lo amministrava ed era anche una prova «con i fatti» dell'appartenenza a quel *ghenos* e a una certa comunità cittadina, e del conseguente diritto ad assumere incarichi politici (cfr. Nietzsche 2012, p. 60).

In questa direzione credo si possa presupporre che il poema custodisse la sapienza consacrata da Parmenide alla dea di cui era ministro. Una sapienza che, a partire dalle conoscenze che aveva ereditato dai suoi maestri focei, prima che da Senofane e Aminia, Parmenide fa evolvere in un'ontologia che rimane però anche una teologia e una

¹⁴⁷ Lo scienziato aveva elaborato una complessa teoria della conoscenza, sulla quale non posso soffermarmi in questa sede, che ricorda la «teoria dei giochi linguistici» di Wittgenstein (ma potrebbe addirittura averla influenzata secondo Penco 2008 e 2010).

¹⁴⁸ Cfr. su questo Sassi 2015.

¹⁴⁹ Su questo tema torneremo nel par. 6.2.4.2.

cosmologica, o meglio una teo-cosmologia, data l'impossibilità di separare fra loro queste dimensioni epistemologiche nella mente di quegli antichi.

Probabilmente, come sottolinea Gemelli Marciano, il poema era destinato ad essere letto in un rito ufficiale, sebbene esoterico, all'interno di una festa dedicata alla dea. Come accade nel dialogo platonico *Timeo*, in cui l'omonimo protagonista dedica ad Athena-Neith il suo mito cosmologico (approfondiremo il rapporto tra questo dialogo e il poema parmenideo in 6.2.5.1). In quanto *ἱερὸς λόγος*, potremmo anche ipotizzare che il poema fosse stato scritto per essere custodito all'interno del suo tempio come componente dell'apparato dei suoi *sacra*¹⁵⁰. Non ne abbiamo testimonianza ma non vedo ragioni insormontabili per escluderlo. I templi potevano custodire i testi delle leggi e altri documenti ufficiali e sappiamo che Parmenide era senz'altro un personaggio pubblico¹⁵¹ (cfr. Mouraviev 2003, p. 204).

Insomma difficile pensare che il componimento di una persona sul cui nome i magistrati (o i cittadini; cfr. *supra* par. 2.1.3) di Elea continuarono a giurare per generazioni, un componimento così denso di contenuti sapienziali teologici e cosmologici, collegati così esplicitamente a una somma divinità, non fosse custodito presso il luogo più sicuro e più sacro, ovvero il tempio di quella stessa divinità la cui parola esprime l'ἔόν.

¹⁵⁰ Non intendo dire, però, al modo in cui Eraclito ha deposto il suo libro presso l'Artemision di Efeso (cfr. Mouraviev 2003, pp. 203-204). In questo caso ritengo si sia trattato di un dono effettuato come privato cittadino e non come ministro della divinità. Eraclito, infatti, «apparteneva alla famiglia dei *Basileis* di Efeso cui era affidato il sacerdozio di Demetra Eleusinia» (Gemelli Marciano 2006, p. 105) e non di Artemide. Quello di Eraclito, per altro non è l'unico caso di cui siamo a conoscenza di testi depositati come doni votivi privati presso i santuari (cfr. Rouse 1902, pp. 64-66; West 1971, p. 5; Mouraviev 2003, p. 204 n. 253).

¹⁵¹ Come ho già evidenziato, credo che il fatto stesso che abbia potuto “mettere mano” alla sapienza legata a un culto, sia che si tratti della nostra ipotesi o di altre, dimostra quanto importante fosse il ruolo religioso, e in definitiva politico, di Parmenide all'interno della comunità eleatica.

4.2.5.2 «Automatismi percettivi» o automatismi del linguaggio?

In linea con la sua tesi sul rapporto tra Parmenide e la dea, a proposito del verso B7, 5, Gemelli Marciano rinforza sostanzialmente l'interpretazione proposta da Kingsley: quello che la dea rivolge a Parmenide non sarebbe un invito a ragionare sulle sue parole ma l'imperativo a sottomettersi assolutamente alla «prova della verità contenuta nel suo discorso precedente, quello che afferma che È e nega che NON È» (Eleatica 3, pp. 87-88).

Pur non ritenendo probabile che la divinità debba aver dovuto imporre la propria autorità all'uditorio (per gli stessi motivi che sottolinea la studiosa, peraltro), ritengo però interessante ragionare su una riprova che Gemelli Marciano presenta in proposito: «la trasmissione della dea avviene oralmente (dunque l'ascoltatore non può andare avanti e indietro fra un frammento e l'altro per raccogliere 'argomenti' prima che questi vengano enunciati o per recuperarli dopo come fanno gli interpreti moderni)» (ivi, p. 91).

Pur concordando con questa importante annotazione, che ci fa capire bene l'importanza della struttura del poema per la sua comprensione, non ritengo di poter condividere il fatto che «la prova della verità» offerta dalla dea «si concretizza sul piano dell'esperienza» (ivi, p. 89) e non su quello dell'argomentazione. Gli uditori di Parmenide probabilmente mandavano a memoria il suo poema e dunque potevano rifletterci sopra (o comunque ripensarlo) imparandolo, quindi al di fuori della sua recitazione rituale (sulla cui occorrenza neanche io ho dubbi). Dunque, non credo faccia problema che il poema abbia «una sintassi intricata, una tessitura fonica densissima e un ritmo martellante e trascinate» (*ibid.*) e allo stesso tempo veicoli un'argomentazione logica serrata e coerente anche se non lineare (non basata cioè sui principi di «identità» e «non contraddizione»¹⁵²).

Perciò non ho difficoltà a far mio anche l'assunto di Gemelli Marciano che «dire che Parmenide ha prefigurato il principio di non contraddizione come noi lo applichiamo prescinde dalle parole stesse della dea e dal significato del suo poema che è proprio quello di negare questo principio in relazione ai pensieri e agli enunciati» (*ibid.*). A patto però di ridefinire il punto di partenza da cui muoversi. Gemelli Marciano afferma che nel poema «quella della dea ... è una messa in guardia dall'uso degli automatismi percettivi che portano a dividere, classificare, distinguere creando delle opposizioni» (*ibid.*).

¹⁵² Sul concetto di linearità e non linearità logica rimando a Bertuglia-Vaio 2003.

Però, come abbiamo visto con Bernabé (*supra* par. 1.9), Parmenide sarebbe giunto alla conclusione che gran parte del sistema linguistico è falso, non corrisponde alla realtà, poiché ci sono affermazioni che sono impossibili dal punto di vista della coerenza semantica, per come la intendeva lui. Inoltre, come abbiamo sottolineato con Cordero (*supra* par. 1.10), Parmenide sembra piuttosto voler dire che gli uomini sarebbero condannati a creare soltanto opinioni perché credono che i nomi siano reali e che la realtà sia composta soltanto di ‘nomi’, e anche il concetto di essere diventa un nome. Ritengo che Parmenide si sia stato il primo a rendersi conto, o per lo meno a metterlo a tema così chiaramente, dell’elusività del linguaggio¹⁵³.

In questa prospettiva, io sostituirei all’espressione «automatismi percettivi» di Gemelli Marciano, la locuzione «automatismi logici» o «del linguaggio». Forse è con Parmenide che incomincia quella che Wittgenstein (*PU*, § 109) chiamerà la battaglia della filosofia «contro l’incantamento del nostro intelletto, per mezzo del linguaggio»¹⁵⁴ (trad. di Trinchero).

Posso solo accennare al fatto che condivido le considerazioni di Benveniste che «la lingua fornisce la configurazione fondamentale delle proprietà che la mente riconosce alle cose», che i nostri pensieri intorno al mondo non sono altro che «la proiezione concettuale di una data situazione linguistica» (1994, p. 87) e, in particolare, che «la struttura linguistica del greco predisponesse la nozione di <essere> a una vocazione filosofica»¹⁵⁵ (ivi, p. 90). Ovviamente i parlanti retroagiscono sulla lingua arricchendola di significati e creando forme nuove.

¹⁵³ «È nella natura del linguaggio di prestarsi a due opposte illusioni. Essendo assimilabile e consistendo in un numero sempre limitato di elementi, la lingua dà l’impressione di essere solo uno dei possibili tramiti del pensiero e che questo, libero, autarchico, personale, adoperi la lingua come suo strumento. In realtà, se cerchiamo di raggiungere gli schemi propri del pensiero, cogliamo di nuovo le categorie della lingua. L’altra illusione è l’inverso. Il fatto che la lingua è un insieme ordinato, che rivela un piano, spinge a cercare nel sistema formale della lingua il calco di una <logica> che sarebbe intrinseca alla mente, quindi esterna e anteriore alla lingua. In realtà così si costruiscono solo ingenuità o tautologie» (Benveniste 1994, p. 90).

¹⁵⁴ Non intendo però fare riferimento al collegamento tra Parmenide e Wittgenstein (in particolare con il suo *Tractatus*) proposto da Anscombe 1981.

¹⁵⁵ «Pur senza essere un predicato, l’<essere> è la condizione di tutti i predicati. Tutte le varietà dell’<essere in un certo modo>, dello <stato>, tutte le idee possibili del <tempo>, e così via, dipendono dalla nozione di <essere>. ... Il greco non soltanto possiede un verbo <essere> (cosa che non è affatto una necessità di ogni lingua), ma ne fa degli usi del tutto singolari. Gli fa svolgere una funzione logica, quella di copula (Aristotele stesso già osservava che in tale funzione il verbo non ha un significato proprio, ma opera soltanto una *synthesis*), e ha perciò avuto un’estensione maggiore di qualsiasi altro. Inoltre, <essere> può diventare, grazie all’articolo, un concetto nominale, trattato come una cosa; dà origine a delle varianti, per esempio il suo participio presente anch’esso sostantivato e declinato ...; può fare da predicato a se stesso, ... senza parlare della straordinaria varietà dei predicati particolari con i quali si può costruire, mediante i casi delle declinazioni e le preposizioni... Non si finirebbe più di elencare questa ricchezza di usi, ma si tratta pure di dati di lingua, di sintassi, di derivazione. Bisogna sottolinearlo, perché è in una situazione

La lingua greca «evidentemente non ha orientato la definizione metafisica dell’<essere> – ogni pensatore greco ha la sua – ma ha permesso di fare dell’<essere> una nozione oggettivabile, che la riflessione filosofica poteva maneggiare, analizzare, situare come qualsiasi altro concetto» (ivi, p. 88)¹⁵⁶. Basta però confrontare la nozione di «essere» in una lingua di tipo completamente diverso da quella greca, sottolinea Benveniste, che ci rendiamo conto che la metafisica greca è «un fatto linguistico»¹⁵⁷ (*ibid.*).

A ben guardare, anche il principio di non contraddizione ha motivo di “esistere” nella lingua greca – e nella logica che essa configura, messa a tema da Aristotele, come anche nelle logiche delle lingue dello stesso tipo –, perché è sostanzialmente legato all’uso del verbo essere al loro interno, ma questo non significa affatto che esso esista ontologicamente¹⁵⁸.

Parmenide ovviamente questo non lo “sa” ma a suo modo contesta la logica dualistica degli «uomini che non sanno», perché è questa che fonda il principio di non contraddizione: «... essi stabilirono di dar nome a due forme | l’unità delle quali per loro non è necessaria ... | Le giudicarono opposte nelle loro strutture, e stabilirono i segni che le distinguono, | separatamente gli uni dagli altri: da un lato posero l’etereo fuoco della fiamma, | ... a sé medesimo da ogni parte identico, | e rispetto all’altro, invece, non identico; dall’altro lato, posero anche l’altro per se stesso, | come opposto, notte oscura...» (B8, 53-59).

In questi versi v’è a mio parere l’enunciazione più eloquente dei principi di identità e non contraddizione presente nel poema, principi che Parmenide condanna senza appello e vuole confutare con la sua dottrina. L’errore fondamentale dei mortali è infatti quello di porre due forme, che qui chiamiamo A (il fuoco) e B (la notte), e di stabilire che A è (e può solo essere) uguale ad A (a se stesso = identità) e non è (neanche può essere) identico a B (= non contraddizione), allo stesso modo che B è uguale solo a B e non identico, anzi

linguistica con tali caratteristiche che ha potuto nascere e svilupparsi tutta la metafisica greca dell’<essere>» (Benveniste 1994, pp. 87-88). Sul significato del verbo essere nel poema parmenideo, come chiave di lettura della dottrina dell’*éōv*, si sono soffermati diversi studiosi, come abbiamo visto (per approfondire, si rimanda ad Aubenque 1987a e a Kahn 2009). Per quanto mi riguarda, posso solo accennare al fatto che ritenendo che Parmenide abbia elaborato una cosmo-ontologia relativistica (ma non relativista), dal punto di vista logico-linguistico ritengo utile indagare l’influenza gnoseologica che potrebbe aver avuto l’aspetto verbale del verbo essere sull’elaborazione del concetto di *éōv* e della sua dottrina. Oltre alle considerazioni di Humbert 1986 sulla sintassi greca, in relazione alle mie indagini prevedo di approfondire anche le ricerche intorno al rapporto tra linguaggio e relatività sviluppate da Sapir e Whorf (2017), che ritengo si pongano in qualche maniera in linea con le considerazioni di Benveniste appena citate.

¹⁵⁶ Su questo rimanderei anche alle analisi di Bollack e Bernabé che abbiamo esplorato nel primo capitolo.

¹⁵⁷ Per ulteriori punti di vista sull’argomento si veda Sassi 2001.

¹⁵⁸ Su questo, dal punto filosofico, sono vicino al pensiero di Adorno e Morin.

contrapposto, ad A¹⁵⁹. Sottolineiamolo ancora: questo è l'errore dei mortali, non la dottrina di Parmenide. In questo senso sono d'accordo con Gemelli Marciano: la dottrina di Parmenide non prefigura i principi di identità e di non contraddizione perché, semplicemente, li esclude.

Se poniamo che 1) Parmenide abbia compreso che le categorizzazioni ontologiche¹⁶⁰ con cui interpretiamo la realtà emergono dal nostro uso del linguaggio, che riconosce essere erroneo, e non dalla realtà stessa, altrimenti dovremmo ammettere anche una qualche assenza di realtà, il non-essere, al di fuori (oltre, accanto, prima, dopo, etc.) o all'interno della realtà stessa; se 2) nel poema i concetti teologici e cosmologici impiegati hanno anche valenza logica e ontologica; e se 3) Parmenide contesta la logica e l'ontologia dualistica propri di altri sistemi di pensiero; allora possiamo ritenere che Parmenide abbia elaborato un'epistemologia che fosse più corrispondente alla realtà come egli l'aveva compresa, dunque non fondata su dualismi, opposizioni, esclusioni e non contraddizioni ma su altri presupposti logici¹⁶¹.

¹⁵⁹ Ovviamente Parmenide non aveva la minima idea della terminologia che stiamo usando qui, ma neanche di quella che userà Aristotele. Possiamo però concordare tutti che il fatto che non conoscesse le leggi formali della logica "classica" non implichi che non le usasse e dunque non potesse in qualche modo definirle linguisticamente, anche in termini mitopoietici (come del resto fa). Considero valida, in ogni caso, l'avvertenza di Rossetti: «si protrae da gran tempo il dissidio tra chi inclina a ravvisare nei frammenti la traccia di svariate strutture che preludono in maniera inequivocabile alla logica e chi confessa di non trovare, 'dietro le quinte' del dichiarato, nessun embrione di tale natura. Da un lato abbiamo dunque chi insiste nel giudicare inequivocabili le tracce di forme logiche alle quali in seguito sono stati assegnati nomi universalmente noti (e, a maggior ragione, nel riconoscere che Parmenide ha avuto un ruolo di rilievo nella 'preistoria' della logica) e, dall'altro, chi ribadisce che dai versi non affiorano tracce di formalizzazione degli enunciati che siano così inequivocabili come altri pretendono. In questa forma, a dire il vero, il dibattito si direbbe destinato ad arenarsi, perché non si tratta di asserire o negare che dai frammenti affiorino uno o più sillogismi formalmente impeccabili, o inequivocabili esempi di *modus tollendo ponens*, o una buona formulazione del principio di non contraddizione, e tanto meno un'anticipazione della teoria logica di Aristotele. La ricerca di una composizione tra i due punti di vista è rimasta minoritaria, eppure è disponibile una constatazione elementare e difficilmente contestabile. Negli esametri parmenidei, intrisi come sono di omerismi, è pensabile di ritrovare, nella migliore delle ipotesi, una configurazione *ancora grezza e non pienamente consapevole* di alcuni modelli formali, modelli e forme che sono stati individuati (e denominati) solo in seguito e non certo ad opera di questo antico intellettuale, esempi alquanto imperfetti – o, quantomeno, condizionati dall'impossibilità di fare riferimento a un sapere logico già costituito – di principi e operazioni attinenti alla logica formale, insomma tracce, ma non più che tracce» (2017b, vol. 2, 113-114; si invita comunque il lettore a consultare l'intero paragrafo che lo studioso dedica al tema, anche per gli utili rimandi bibliografici ivi contenuti).

¹⁶⁰ Anche in questo caso ovviamente sono consapevole di stare usando per "comodità" un termine che non esiste nella speculazione parmenidea.

¹⁶¹ In questa direzione ritengo che vada anche l'interpretazione di Bernabé (cfr. *supra* par. 1.9) secondo la quale il termine ἔόν potrebbe essere stato concepito come un iperonimo. Una scelta logico-linguistica che corrisponderebbe bene al concetto di realtà che ritengo emerga dal poema parmenideo nella sua interezza.

4.2.5.3 *Concetti astratti o figure viventi?*

Per concludere, un'ulteriore riflessione sulla lettura del poema offerta da Gemelli Marciano che ritengo importante per il discorso che sto portando avanti.

La riduzione del componimento di Parmenide «a deliberata *fiction*», avverte la studiosa, ha generato una serie di presupposti che riducono le espressioni e le figure che vi compaiono ad astrazioni e personificazioni di determinati concetti o principi astratti. Tuttavia, nella poesia e nella cultura arcaica in generale, «la cosiddetta ‘personificazione’ non solo non è una ‘fiction’, ma non parte neppure ... da un ‘concetto astratto’ passibile di essere personalizzato (questo è il ‘nostro’ punto di vista), bensì dalla concezione di una forza divina che si manifesta come entità fisica direttamente percepibile in diverse forme ... Per questo c'è, nella poesia epica e in quella arcaica in generale, una non problematica oscillazione fra le diverse manifestazioni personali e non personali di divinità come *Dike*, *Phobos* e così via a seconda del contesto» (Eleatica 3, p. 56).

La cristallizzazione di queste forze e forme naturali, che erano insieme divine¹⁶², in concetti astratti e la loro «fictionalisation» in ‘allegorie’ e ‘metafore’ è cominciata più tardi, ricorda Gemelli Marciano, e ha fatto perdere completamente la percezione reale di queste forze.

Su questo aspetto risulta ancora più convincente quanto sottolinea Lidia Palumbo: «quelli che *noi* consideriamo concetti astratti erano *vissuti* come figure viventi; ed allora non dobbiamo parlare di ‘personalizzazione’, ma, al contrario, dobbiamo parlare di quella nostra come un’ermeneutica positivista e spietata. La vittoria era una dea per gli antichi molto prima di diventare il nome di un evento che pone fine ad una battaglia ... Le parole nascono in una dimensione narrativa e creano in chi le ascolta un’immagine mentale. È quell’immagine mentale, mobile, piena di grazia o di orrore, che è originaria, non la sua ‘personalizzazione’, che vaga nei corridoi della logica astratta»¹⁶³ (2013, p. 181).

¹⁶² Sull'argomento cfr. anche *supra* par. 2.3.1.

¹⁶³ Mi vengono in mente le riflessioni intorno alla metafisica elaborate da Anatole France nel suo *Il Giardino di Epicuro* e da Derrida ne *La mitologia bianca*. In effetti, le astrazioni logiche non sono in fondo il risultato del processo di “decolorazione” a cui sono state sottoposte le narrazioni mitologiche, privandole delle figure viventi che abitavano la verità degli antichi più antichi? In Montagnino 2018, a proposito del proemio, ho cercato di mostrare come, nel poema parmenideo, le espressioni e le figure divine che vi compaiono non siano finzioni letterarie ma le forme intrinseche e viventi della narrazione cosmo-ontologica dispiegata in esso, anche se sono propenso a interpretarle nella direzione indicata da De Santillana, come vedremo, piuttosto che in quella prospettata da Gemelli Marciano.

Se a queste considerazioni aggiungiamo le analisi con cui Capizzi ha evidenziato che Parmenide, nel poema, si riferisse sia alle entità fisiche (il cielo, gli astri, la luna, etc.) sia a τὸ ἕὸν attraverso la terminologia che in Omero troviamo applicata a «esseri personali», non mi pare così irragionevole ritenere che Parmenide pensasse all'ἕὸν anche come a una “persona” divina.

In tale prospettiva, se Dike e le altre divinità presenti nel poema possono comparire, come è stato sottolineato da tutti gli studiosi, sia come manifestazione personale che come manifestazione impersonale, quale forma di manifestazione ‘personale’ potremmo ritenere che abbia, nel poema, τὸ ἕὸν? Non vedo altri candidati al di fuori della θεά di B1, 22. In qualche maniera credo che Gemelli Marciano suggerisca la stessa strada, anche se non esplicitamente, postulando che il viaggio verso la verità dell'ἕὸν, sia un viaggio al cuore stesso della dea.

4.3 Divinità uranica

4.3.1 Ὑψιπύλης ο ὀψιπύλης? (SIRIANO)

Una testimonianza di SIRIANO, tramandataci da Proclo (*In Parm.* 640.39), sembrerebbe fare distintamente riferimento alla θεά del verso B1, 22 quando viene chiamata in causa «una certa ninfa Hypsipyle¹⁶⁴ (νόμφης Ὑψιπύλης τινός)». Alcuni studiosi pensano infatti che potrebbe essere un riferimento alla θεά parmenidea (tra questi De Santillana, 2012, p. 92 e Coxon, 2009, p. 280), mentre altri (O'Brien in Aubenque, 1987, p. 3; e LM, vol. V, p. 101, «entry» R10b; Ruggiu, 2014, pp. 20, 74, 88) ritengono possa trattarsi di un epiteto per indicare la Dike che custodisce le chiavi (cfr. B1, 14) del cancello attraversato da Parmenide per raggiungere la θεά.

Ruggiu, tra altri, suggerisce che Proclo abbia voluto connettere Dike con la discendente di Dioniso, la sovrana di Lemno il cui nome era Hypsipyle protagonista anche di una tragedia di Euripide, la quale era chiamata pure «Signora delle porte dell'Ade». Secondo questa lettura, la testimonianza di Siriano sarebbe un indizio indiretto per dedurre che la destinazione del viaggio raccontato nel proemio sia appunto l'Ade. Sono, però, convinto che la vicenda mitica della regina di Lemno non abbia alcunché in

¹⁶⁴ Riporto l'iniziale del termine sia in maiuscolo che in minuscolo perché non è chiaro, come subito vedremo, se esso sia il nome della divinità o un suo epiteto.

comune con quella dell'uranica Dike (il cui catasterismo era la costellazione della Vergine¹⁶⁵).

In realtà, Proclo (*In Parm.* 640.37-39) dice soltanto che per comprendere la dottrina parmenidea bisogna essere dotati di un intelletto fuori dal comune, come quello, per l'appunto, di «una certa ninfa Hypsipýle». Mentre per Dillon «it is not quite clear from Proclus' phraseology ... whether he is giving this as the name for Parmenides' divine guide in his Poem», perché «the goddess' name is not elsewhere mentioned» (in Morrow-Dillon, 1987, p. 36 n. 23), Coxon ritiene che questo nome sarebbe un'invenzione di Siriano (2009, 280).

Effettivamente, Omero impiega ὑψίπυλος come epiteto per designare l'importanza e la grandiosità di città come Tebe (Θῆβαι ὑψίπυλος; *Il.*6.416) e Troia (ὑψίπυλος Τροία; 16.698) e il termine è normalmente tradotto «con alte porte» (LSJ traduce «with high gates»). Anche nell'*Eracle* di Euripide il termine è usato per sottolineare la grandiosità di una struttura, in questo caso del palazzo di Anfitrione (ὑψίπυλος δόμος; v. 1030). Escludendo connessioni mitologiche dirette, dunque, l'unica cosa che si possa dire sul termine è che la sua etimologia fa riferimento a una porta che si eleva in maniera straordinaria verso l'alto.

Secondo l'edizione LM, l'attributo ὑψιπύλης «is Homeric and in principle could go back to Parmenides», perciò ritengono che in Proclo (*scil.* in Siriano) potrebbe designare «the goddess' palace» evocando il suo «celestial gate» (vol. V, p. 101, «entry» R10b, n. 1) e non la «ninfa» che ne custodisce le chiavi. Coerentemente, LM traduce l'espressione νύμφης ὑψιπύλης τινός (il termine è trascritto con l'iniziale minuscola anche nel testo greco dell'edizione) con «a certain goddess of the lofty gate» (R10b). Espressione che può certo riferirsi sia alla dea che Parmenide incontra al di qua di quel portale, quindi Dike, sia alla dea che Parmenide incontrerà superata quella soglia, dunque la θεά che stiamo indagando.

Personalmente concordo con l'interpretazione di LM anche perché mi riesce difficile credere che Parmenide si sarebbe rivolto con l'appellativo di «ninfa» alla dea a cui mette in bocca il μῦθος dell'ἔόν, e aggiungo un'ulteriore annotazione. C'era una divinità di cui i Focei conoscevano il culto, il cui tempio era designato come «un ciel dans tout son plan» e la porta centrale di esso era chiamata «la porte du ciel» (El Sayed, 1982,

¹⁶⁵ Cfr. Montagnino, 2018, p. 277.

vol. 1 p. 172), come vedremo meglio nel par. 6.2.4.4.. Una divinità che abbiamo già incontrato, il cui tempio era nella città egizia di Sais, e che i Greci chiamavano Athena.

4.3.2 *L'alter ego dell'Athena di Odisseo (E.A. HAVELOCK)*

Eric HAVELOCK, che si è distinto per aver proposto una revisione del metodo con cui è stata concepita la storia dei pensatori preplatonici (cfr. 1996), ha rimproverato gli studiosi che lo hanno preceduto di aver creato (con l'intento di riconciliare nel viaggio proemiale di Parmenide anche i viaggi di Orfeo, Pitagora, Fetonte ed Eracle) una «five-fold monstrosity»¹⁶⁶. Già Havelock, dunque, rileva che «the fact that they have all been suggested, while none has been felt to be in itself wholly satisfactory, may suggest that interpretation of Parmenides' poem has got off on the wrong track» (Havelock, 1958, p. 135). Stesso discorso, credo, potrebbe essere fatto per l'identità della θεά, ma torneremo sull'argomento nel par. 6.4.

Lo studioso avverte che nel rintracciare i significati più reconditi di uno stile altamente allusivo come quello di Parmenide si è andato a scapito dell'ovvio, ovvero si è tralasciato ciò che l'«audience» di Parmenide conosceva «by heart»: *Iliade* e *Odissea*. In particolare, lo studioso ritiene che il quadro di riferimento per comprendere il viaggio di Parmenide siano i libri X-XII dell'*Odissea* e segnatamente l'episodio che riguarda Circe e Tiresia (ivi, p. 138). Questo non perché Parmenide voglia emulare il viaggio di Odisseo ma perché concepisce il suo come un *nostos* «in the mood of Odysseus».

Perché questo episodio particolare, dato che Odisseo era già stato ai confini del mondo prima di arrivare da Circe? Perché è lei (Tiresia «is only there in the background») che gli indica una destinazione «beyond normal human latitudes». Un luogo – la Trinacria, l'isola del Sole, abitata dalle sue figlie, elementi simbolici presenti anche nel proemio parmenideo – «involved with some implication of immortality», che perciò lo studioso intravede come la destinazione ideale per «a mental journey which had taken the traveller into an absolute, where there is no coming to be and no passing away», come è specificato nel v. B8, 21 del poema parmenideo. Anche il viaggio di Parmenide, riflette

¹⁶⁶ «The fabled Chimaera was an animal in which only three species were combined. But to reconcile these competing interpretations would produce a symbolism in which Orpheus, Pythagoras, Phaethon, and Heracles all sought to unite themselves with Parmenides in a five-fold monstrosity. It would surely require a surrealist experience to reconcile such incompatibles».

Havelock, è infatti «an excursion beyond the bounds of accepted experience» (ivi, p. 139).

Il tema di Odisseo persisterebbe anche nella seconda parte del poema, aggiunge in nota alla sua analisi Havelock (ivi, p. 143, n. 59). Come Odisseo che su consiglio di Circe (*Od.* XII, 49-52) ascolta l'incantevole canto delle Sirene – le quali gli dicono come sia impossibile superarle (παρελαύνω; *Od.* XII, 186) senza ascoltare il loro canto, ma aggiungono che ascoltarlo significa imparare più cose perché esse conoscono ciò che accadde e che accade sulla terra – alla stessa maniera Parmenide, giunto alla fine del suo «reliable discourse and thought» (B8, 50), equivalente alle «‘true’ directives» di Circe¹⁶⁷, «allows his listener to hear a ‘deceitful composition of my epic tale’ (Frag. 8, line 52), a story of how all things ‘are born and end’ (Frag. 19)». Parmenide avrebbe dunque concepito la seconda parte del poema per fornire al suo uditorio una spiegazione del mondo che, seppur «deceitful»¹⁶⁸, risultasse insuperabile («may not be ‘bypassed’») da qualsiasi altra spiegazione fornita da altri sapienti¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Analogo parallelo è stato proposto da Stella (che sembra non conoscere lo studio di Havelock e comunque non lo cita) secondo il quale «le discours de la Déesse de Parménide est, en effet, un calque du discours de Circé à Ulysse dans l’*Odyssée*» (2020, p. 54; cfr. anche ivi, pp. 54-55, in particolare la n. 13).

¹⁶⁸ Havelock, come altri studiosi, interpreta ἀπατηλόν (B8, 52) in chiave decisamente decettiva ma ci sono motivi per ritenere che in Parmenide il termine sia usato nel senso di «susceptible de tromper» e non di «trompeuse», come suggerisce l’analisi di Frère (1987, p. 201).

¹⁶⁹ Dell’analisi linguistica di Havelock colpisce il suo rilievo che Parmenide in B8, 61 abbia usato lo stesso verbo, παρελαύνω, che Omero usa quattro volte per descrivere il «superamento» del canto delle Sirene (cfr. *Od.* XII, 47, 55, 186, 197). Mette conto in questa sede menzionare l’interpretazione di Barbara Cassin, che propone un analogo parallelismo tra l’episodio delle Sirene narrato nell’*Odissea* e il poema parmenideo, per giungere a esiti diversi da quelli di Havelock. Nel soffermarsi sui versi B8, 26-33, la studiosa propone che non vi sia soltanto una «causalité de type historique» tra questi e il testo del poema omerico, ma «quelque chose comme la première allégorie philosophique du voyage d’Ulysse» (1987, p. 164-165). Odisseo e l’uomo a cui la dea si rivolge nel proemio, dunque «ce qui est», si ritrovano nella stessa posizione «dans la quête du retour ou de la vérité ... attaché au mat... retenu dans les liens de la limite» (ivi, p. 165). L’episodio delle Sirene, secondo la studiosa, farebbe dunque convivere nella stessa scena sia l’immortalità (evocando la gloria dell’*Odisseo*) sia la realtà fisica della morte (la cruda immagine dei resti dei marinai ivi naufragati) e trasmetterebbe il messaggio che Odisseo, per conoscere la verità sul suo ritorno tra la sua gente, deve sfuggire non solo alla morte, ma alla sua gloria e persino all’epopea (ivi, p. 168). Inoltre, circostanza importante, è Odisseo stesso che si fa legare e ordina di non essere slegato, di rimanere dunque entro il limite, per accedere alla verità (ivi, p. 166). Analogamente, nel poema di Parmenide, τὸ ἐόν «échappe par son autolimitation à l’inchoatif de l’évènement, à la naissance et à la mort ... que la croyance vraie écarte de son chemin et rejette dans l’errance épique». L’«errance» nella quale sono state ricacciate nascita e morte, a cui si riferisce il verso B8, 28, sarebbe quella dei mortali criticati in B6. La *doxa* «nomina» le cose (il riferimento è a B8, 38 e 53) come le Sirene «nominano» l’*Odisseo* «gloria degli Achei», ed in entrambi i casi si produce «le renom» di questo mondo dove si muore, pieno di vicende contraddittorie, varie e mutevoli, ma «décidément plein de charme» (ivi, pp. 168-169). Nell’interpretazione della studiosa, dunque, allo stesso modo che il canto delle Sirene emerge come «une caricature de l’épopée dans l’épopée elle-même» – Odisseo non si fa sedurre dal «bruit de sa gloire», preferisce farsi «ligoter» in «une identité minimale», e sarà, infatti, riconosciuto in patria dal suo cane –, la *doxa* sembra essere un «miroir ou caricature de l’*aletheia* au sein de l’*aletheia* elle-même», e l’essere che le sfugge si rifugia altresì «dans une identité minimale» (ivi, p. 169). Questo è uno dei «fils de lecture» che contraddistingue l’esegesi elaborata negli anni da Cassin sul poema di Parmenide, come la stessa studiosa ha sottolineato recentemente: «le Poème de Parménide transforme le *muthos* en *logos*, la poésie en philosophie. C’est un grand récit qui les

Per quello che riguarda più da vicino la nostra indagine, v'è un rilievo di Havelock che certamente rappresenta un indizio nella direzione dell'ipotesi che nella θεά parmenidea si possa individuare la figura di Athena: «the goddess or “daimon”, who by ambiguous syntax is represented as both controlling the journey and conveying the hero, would at once recall the Athena who is mentor to Telemachus and guide and helper of Odysseus» (ivi, p. 136).

Sappiamo che il culto delle divinità era molto localizzato, per cui l'Athena dei Focei era venerata in maniera diversa che in altri luoghi e veicolava una leggenda culturale specifica, ma credo sia comunque interessante che nel gesto in cui Kingsley vedevano un'allusione al culto di Persefone si possa invece riscontrare un tipico gesto d'accoglienza della dea Athena. È stato annotato da Couloubaritsis (cfr. *supra* par. 1.7), oltre che da Havelock, e come vedremo *infra* par. 4.3.5, anche Marsoner vede Athena dietro questo gesto.

Lo stesso Cerri, che condivide l'identificazione della θεά con Persefone, non tiene in considerazione che il gesto di benvenuto della stessa potrebbe fare riferimento ad Athena. Su di esso, egli annota che la fraseologia impiegata da Parmenide «è particolarmente usata in scene di incontro e dialogo tra la divinità e un uomo mortale» e cita alcuni luoghi omerici come esempi, tra i quali la scena tra Athena e Telemaco (1990, p. 182). Lo studioso cita un altro incontro in cui Athena, con Posidone, porgono la destra per accogliere un umano (in questo caso Achille; *Il.* 21,186). E non ci sono testimonianze letterarie che descrivono una scena in cui Persefone riceve un umano prendendogli la mano destra. Piuttosto, come abbiamo visto *supra* par. 4.2.1 con Pugliese Carratelli 1988, p. 340, «il gesto della dea [parmenidea] sembra indicare che questa non appartiene ai numi ctonii (ai quali era sacra la sinistra), ma agli uranii», e non può esservi dubbio che Athena sia una divinità uranica.

4.3.3 La Regina Celeste, intelaiatura del cosmo (G. DE SANTILLANA)

Giorgio DE SANTILLANA ed Hertha VON DECHEND, con il loro *The Hamlet's Mill. An Essay Investigating the Origins of Human Knowledge and Its Transmission Through*

vaut tous: l'étant comme Ulysse, en héros de la philosophie». In altre parole, Parmenide avrebbe operato «le grand remplacement» tra Ulisse e «l'étant», che è «le héros» della filosofia, rappresenta la filosofia (Badiou-Cassin, 2019, pp. 46-53).

Myth (1969¹⁷⁰), hanno avuto l'indiscusso merito di aver dato slancio e credibilità scientifica alle teorie proposte in passato da Frobenius e Dupuis sull'interpretazione in chiave astronomica del linguaggio del mito. Con il loro lavoro abbiamo scoperto che il linguaggio mitico non era così ingenuo, dal punto di vista epistemico, come si pensava (e qualcuno pensa ancora) in passato, e che rappresentava un vero e proprio linguaggio tecnico (con le sue varianti "locali", legate ai culti locali)¹⁷¹.

La lettura dei testi antichi in chiave astronomica è una prospettiva esegetica ormai accettata da molti studiosi della letteratura religiosa (cfr. Cooley 2013) e della storia dell'astronomia (cfr. Bertola 2002, 2003a e 2003b), che però fa fatica ad essere recepita dagli studiosi dei testi filosofici, il che ritengo precluda a tali studi la possibilità di scandagliare un ambito esegetico che può rivelarsi davvero fecondo. A parte l'opera di De Santillana e Von Dechend, non sono molti gli storici del pensiero antico che hanno impiegato questa prospettiva ermeneutica¹⁷².

Con un meticoloso lavoro scientifico, tenuto in alta considerazione dagli storici della astronomia, i due studiosi hanno consolidato la consapevolezza che per gli antichi quelle che noi distinguiamo come astronomia, astrologia e cosmologia erano una sola e medesima scienza del divino in quanto gli astri erano considerati divinità. Scienza che era trasmessa e divulgata attraverso, appunto, la mitologia¹⁷³.

Che fosse lo stesso anche per i Greci se ne ha riprova già in Platone ed Aristotele. Nel *Timeo*, infatti, l'aggettivo *theîos* (θεῖος) compare sostantivato per indicare le stelle fisse (40 a2), i pianeti sono indicati chiaramente come déi (40 b-d) e le loro orbite come orbite divine (47 c). Nello stesso dialogo (22c-d; un passaggio sul quale torneremo nel par. 6.2.5), Platone racconta inoltre che a Sais, in Egitto, il sacerdote della dea Athena-Neith – che abbiamo già incontrato – spiegasse a Solone che il mito di Fetonte non era altro che la descrizione di un fenomeno astronomico. Aristotele, da parte sua, pensava che la tradizione secondo la quale gli astri erano gli déi, tramandata ai posteri in forma di mito

¹⁷⁰ Pubblicato in italiano nel 1983 con il titolo *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*.

¹⁷¹ Von Dechend sottolinea che non dovremmo stupirci del fatto che non esistono «spiegazioni mitiche, ma solo particolari linguaggi tecnici», quando in francese per designare il magnete si usa ancora il termine «amante», *«l'aimant»* (2020, p. 116). Il lettore interessato ad approfondire il loro studi può anche leggere De Santillana 2012 e De Santillana-Von Dechend 2020, due testi molto interessanti che contengono i saggi e le conferenze che rappresentano il laboratorio di idee de *Il Mulino di Amleto*.

¹⁷² Tra questi trovo interessante la proposta di Gemelli-Marciano 2012, p. 23, di interpretare un frammento eracliteo di difficile comprensione (22 B120 DK) basandosi sull'interpretazione astronomica di un passaggio del poema babilonese *Enûma Eliš*.

¹⁷³ *En passant* mi permetto di segnalare che anche chi scrive ha impiegato di questa prospettiva ermeneutica in Montagnino 2018.

dai pensatori «antichi e antichissimi», era frutto di «ispirazione divina» (*Met.*, 1074b 1-14).

Uno degli studi in cui De Santillana affina i suoi strumenti esegetici è dedicato proprio al poema di Parmenide: *Prologue to Parmenides*, del 1964¹⁷⁴. In esso lo studioso evidenzia, ed è tra i primi a farlo, che le metodologie impiegate per reinterpretare il pensiero dei preplatonici e di Parmenide in particolare, hanno generato un «interminabile groviglio» di interpretazioni che – assistite «dall'analisi filologica più raffinata, da congetture ed emendamenti ingegnosi e da tutto lo studio critico sulle *variae lectiones*», nonché dai «pregiudizi» che le varie scuole filosofiche «hanno cercato, una dopo l'altra, di iniettare ... nel significato di quei testi, secondo il loro modo di leggere la storia della filosofia» – ha reso «più confuso ciò che era già confuso» per i commentatori più antichi di quel pensiero (2012, p. 84).

In particolare De Santillana è molto critico nei confronti delle interpretazioni idealistiche¹⁷⁵ e logico-verbalistiche¹⁷⁶, che egli considera – cosa su cui senz'altro concordo – i due estremi del fraintendimento di fondo del pensiero parmenideo. Lo studioso è fermamente convinto che le due parti in cui il poema è suddiviso dopo il proemio siano tra loro intercorrelate, in un modo però che resta ancora da indagare. Condividendo le posizioni di Loenen (1959), che aveva presentato la dottrina eleatica come un razionalismo epistemologico e, in particolare, la seconda parte del poema come una teoria fisica valida, De Santillana presuppone, infatti, che «se la via dell'Opinione è davvero una fisica – e ci sono voluti secoli di paraocchi esegetici per oscurare l'evidenza di questo fatto – allora anche la via della Verità dovrà avere un senso a essa correlativo. Dovremo cominciare d'accapo, cercando una congruenza e un'integrazione fra le due posizioni» (ivi, p. 98).

In che modo? Facendo emergere lo sfondo scientifico, e in particolare i teoremi astronomici, descritto dalle immagini contenute nell'intero poema, dunque non solamente nel proemio, anche quando queste rappresentazioni sembrano solamente elementi poetici: «Per quanto facciamo, quale che sia la linea genealogica che preferiamo – epica

¹⁷⁴ Qui facciamo riferimento all'edizione italiana all'interno di De Santillana 2012, pp. 81-158.

¹⁷⁵ Nel suo inconfondibile stile: «Di fronte alla melodia solenne degli esametri di Parmenide, ... alcuni [studiosi suoi contemporanei] si saranno certo chiesti se fosse prassi abituale interrompere nel suo lavoro la divinità reggitrice dell'universo, ingaggiare i servizi di cavalle «sapientissime» e di un corteo di Figlie del Sole per farsi trasportare in alto, solo per ritornare munito di una serie di tautologie oracolari. La metafisica, qualunque cosa sia, sembra ancora fuorviare gli uomini assai più di qualsiasi fisica» (ivi, pp. 98-99).

¹⁷⁶ Come se «Parmenide fosse ipnoticamente preso dalla copula verbale è o inventasse una vuota ragione ontologica» (ivi, p. 99).

esiodea¹⁷⁷ o *Epimenideslitteratur*¹⁷⁸ – non possiamo evitare di incappare nell'Arte Regale [ovvero l'astronomia] che recava impresso il sigillo della conoscenza scientifica dei tempi. È quindi assai poco coerente farne derivare [da queste immagini] uno scrittore che elabori l'intero universo fenomenico come vana illusione e distribuisca in sua vece un mondo di sottigliezze verbali» (ivi, p. 109).

In effetti, se svuotiamo il linguaggio mitopoietico del quale si servivano Parmenide e gli altri sapienti suoi contemporanei del loro contenuto epistemico, non ne rimarrebbe altro che una serie di favolette per bambini, per parafrasare Platone¹⁷⁹.

È molto interessante, credo, come lo studioso racconti il percorso razionale che avrebbe portato Parmenide all'elaborazione del concetto di *éón* per superare l'aporia a cui conducevano le due più importanti tradizioni di pensiero con cui probabilmente si confrontava, quella pitagorica e quella ionica. Parmenide si rese conto, secondo De Santillana, che:

«il movimento pitagorico, che fin dall'inizio si era proposto di scoprire il principio della forma nella natura, abbia fatto naufragio su uno scoglio così simile a quello contro cui erano andati a cozzare gli Ionici. Avere ordine, armonia e forma nel mondo presupponeva un sostrato formale che non avesse forma ma che fosse portatore di tutte le forme, proprio come l'universo idrodinamico degli Ionici era

¹⁷⁷ «Sono stati il canto metrico, le immagini mitografiche, a far sì che i critici abbiano trascurato lo sfondo scientifico in favore dell'elemento esiodeo? Si tratterebbe ancora di un errore di prospettiva. Immagini come Porte della Notte e del Giorno sono inequivocabilmente definite da precedenti arcaici. Porte, pilastri, *ῥύσσαί, metae, portae solis*, riconducono sempre a solstizi ed equinozi. Il genere letterario è una guida superficiale. D'altronde, Esiodo non appartiene certo a un genere ben definito. Troveremo infatti: 1) che Esiodo ha scritto un poema dal titolo *Astronomia* – che secondo Callimaco servì da modello ad Arato; 2) che lo «Scudo di Eracle» esiodeo con le sue zone concentriche (314) è un elemento cosmografico tanto quanto lo è lo scudo omerico; 3) e inoltre che, notiamo, questo scudo è contenuto nell'esiodeo «Catalogo delle donne», un precedente delle immagini femminilizzate di Parmenide» (ivi, pp. 108-109).

¹⁷⁸ Termine con il quale Diels comprendeva tutta la tradizione attribuita a Epimenide (sulla quale cfr. Colli, 2006, pp. 15-19 e 43-75).

¹⁷⁹ Migliori ci ricorda che Platone, pur ammonendo sempre i suoi lettori che i miti non vanno presi alla lettera, «condanna chi rifiuta di misurarsi con racconti che egli prende sul serio, con *l'intento di capirli e giustificarli*» (1996, p. 197 n. 22; corsivi dell'autore). Che Platone non considerasse alla stessa stregua tutti i miti ma che distinguesse, e ammettesse, una forma di narrazione mitologica che potesse veicolare un sapere dall'alto contenuto epistemico, emerge in più luoghi della sua opera e diventa evidente nella *Repubblica* a proposito del mito di Er, un mito in cui si narra di premi e punizioni ultramondane, la cui presenza, come annota Ferrari, «risulta paradossale e contraddittoria rispetto allo sviluppo complessivo del dialogo, dove Socrate aveva stabilito, in accordo con i suoi interlocutori, che si dovesse argomentare in favore della preferibilità della vita giusta nei confronti di quella ingiusta senza ricorrere alle favole delle vecchiette sulle terribili punizioni che accoglieranno gli ingiusti nell'aldilà» (2006, p. 271). Sull'argomento, Kalfas suggerisce che «in the guise of a myth, book X of the *Republic* provides us the only instance of "real" astronomy in the entire Platonic corpus» (1996, p. 15; su questo si veda anche Schils 1993 e Repellini 2007a e 2007b). Queste considerazioni rendono ancora più interessanti i raffronti che sono stati proposti, come abbiamo visto *supra* par. 4.2.2, con Sassi, tra il contenuto sapienziale del mito di Er e quello veicolato dal poema parmenideo.

stato una ricerca di un sostrato materiale sufficientemente neutro nelle sue proprietà intrinseche da essere modificabile in tutte le specie di materia del mondo» (ivi, pp. 124-125).

La soluzione proposta da Parmenide, secondo De Santillana, fu l'invenzione dello spazio, e in particolare dello «spazio geometrico» (ivi, p. 125): «non più numeri e ritmi nello spazio, ma l'estensione tridimensionale pura e assoluta, divenne il sostrato, la φύσις, delle cose» (ivi, p. 158). Per comprendere quanto vuole dire lo studioso, non dobbiamo però pensare lo spazio nei termini della geometria euclidea. Piuttosto dobbiamo immaginare un *continuum* «che permea tutte le cose e reca le loro proprietà»¹⁸⁰: «questo è veramente l'«Essente» (ἐόν, una costruzione grammaticale molto simile a quella di «riempiente»)» (ivi, p. 126). Esso «adempie ... alla stessa funzione dell'Ilimitato anassimandro – e anche a quella dei numeri pitagorici. [...] Non c'è nulla da visualizzare in questo tipo di sostrato» (ivi, p. 125).

Una concezione che «si adatta altrettanto bene a fungere da sostrato sia della forma fisica, in virtù della sua rigidità e impassibilità, sia della materia, se si adotta di essa un'idea che la trasformi in una proprietà accidentale e contingente dello spazio che essa «occupa»» (ivi, p. 125). Un continuo, specifica ulteriormente De Santillana, che «non può essere visualizzato come oggetto» (ivi, p. 119), non lo si può immaginare dall'esterno, perché non ha un esterno, ma lo si può solo rappresentare in maniera astratta e secondo De Santillana Parmenide lo fa al modo in cui gli astronomi si rappresentavano geometricamente il cosmo, ovvero attraverso il linguaggio mitopoietico¹⁸¹.

Non possiamo qui dilungarci sulla dimostrazione dello studioso, che è molto elaborata e ricca di spunti fecondi (si rimanda per questo alle pp. 106-132 del suo testo), ma quel che ci interessa di essa in questa sede è che la chiave crittografica mitica per comprendere il significato dell'essere parmenideo così come lo studioso lo ha decodificato è la θεά parmenidea. Anche De Santillana la fa coincidere con la δαίμων di B12: «Le due vie del suo poema sono un tutto unico, abbisognano l'una dell'altra. [...] Il cardine è ... il Mito arcaico nella figura della Δαίμων» (ivi, p. 132).

Il «potere assoluto e singolarmente non-olimpio» che Parmenide assegna alla divinità ne fa una divinità «non-olimpia nel suo carattere, che semplicemente ignora le divinità costituzionali del culto greco» (ivi, p. 92). Stiamo parlando sempre, però, delle

¹⁸⁰ Ritengo che questo sia anche quanto sembra aver compreso Aristotele dell'ontologia parmenidea nella sua critica in *Ph.* 186a 26-32 (cfr. *infra* par. 6.2.5.1 n. 253).

¹⁸¹ Lettura che condivido e che ha contribuito a formulare le ipotesi che propongo in Montagnino 2018 e Montagnino 2023 *forthcoming*.

divinità considerate costituzionali nelle tradizioni letterarie esiodea, omerica e misterica a noi note. Parmenide racchiude l'aspetto intellettuale della verità e quello fisico del «potere cosmico totale» in un'unica figura (*ibid.*), scrive lo studioso: la pre-ellenica e pre-esiodea regina celeste dell'antico Vicino Oriente (Istar/Dilbat), e anche la divinità che Lucrezio evoca come «*orbis totius alma Venus*», ovvero Afrodite Urania. Essa impersonerebbe insieme la «Regina del Cielo, Signora di Verità e rigore, che appariva nel proemio», e «la Forza del Divenire, sovrana di questo mondo» introdotta in B12 (*ivi*, p. 134).

La chiave di volta per l'individuazione di tale identità per De Santillana è sempre nella lettura astronomica dei contenuti del poema parmenideo:

«Lo stesso genere di commentatori che è responsabile della distruzione del testo si erge ora a giudice sui pochi mutili frammenti rimasti per proclamarli una sorta di fantasia cosmologica non riducibile a un sistema fisico. È chiaro che persino Aëzio, il solitario dossografo a cui dobbiamo un parziale riassunto [cfr. A37¹⁸²], non capiva quello che stava scrivendo. Ma basterà presupporre che si debba intendere uno schema di simmetria sferica ossia che il testo abbia un senso dal punto di vista astronomico, e tutto verrà a combaciare, ... con la $\Delta\acute{\alpha}\iota\mu\omega\nu$ collocata non nei vari luoghi impossibili ipotizzati dai commentatori, bensì logicamente al polo settentrionale, e con le «corone» che segnano un sistema convolto e intrecciato di percorsi lungo una vasta fascia del cielo [cfr. B12]. Una fisica di tipo rigidamente geometrico, certo impossibilmente rigida, ma pur sempre accostabile a un diagramma cinematico, esigentissima nella sua precisione, senza traccia di animazione o di animismo. L'astronomia è tutta una serie di costrizioni meccaniche e geometriche, una sorta di visione grafica delle leggi di natura» (*ivi*, pp. 109-110).

L'astronomia a cui fa riferimento lo studioso è quella che egli ascrive ai Pitagorici, i quali avevano colto «le cangianti posizioni di punti luminosi come una traccia completa sulla sfera» celeste (*ivi*, p. 110), elaborando con ciò «un complesso spaziotemporale» in cui «il tempo era la componente preponderante» (*ivi*, p. 145), il «ritmo» di ogni cosa¹⁸³. Un ritmo «determinato e normativo» in cui lo spazio «è trasformabile, ha posto per i rilevamenti e il simbolismo» (*ivi*, p. 146).

¹⁸² Quasi tutti gli studiosi concordano sul fatto che questo *testimonium* descriva il contesto dei frammenti B9-13 (cfr. Cerri, 2011, p. 86; Ferrari, 2010, p. 85; Mansfeld 2009, p. 399). *Contra* Tarán (1965, pp. 238 sgg.), che considera il commento di Aëzio «untrustworthy».

¹⁸³ È in questo senso, secondo De Santillana, che per i Pitagorici «le cose sono numeri» (*ibid.*)

Secondo lo studioso questo spazio-tempo era rappresentato per i Pitagorici dal dodecaedro, il “famigerato”¹⁸⁴ ‘quinto elemento’, in realtà una configurazione geometrica, della quale secondo Platone dio – dopo aver fatto derivare i quattro elementi che costituiscono tutte le cose dalle quattro configurazioni geometriche base ottenibili con il triangolo (cfr. *Tim.* 54c-56c) – si sarebbe servito per adornare il Tutto di figure animali (ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῆ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφεῖν; ivi, 55c), un chiaro riferimento, secondo De Santillana, allo Zodiaco e di conseguenza all’eclittica e al cammino del sole e dei pianeti durante l’anno.

Il dodecaedro era per quegli astronomi legato al numero cinque perché costituito da dodici pentagoni. In un altro dialogo (*Phaed.* 110b) Platone paragona la forma sferica della «vera terra» con le palle fatte cucendo assieme dodici pezzi di cuoio pentagonali, che gonfiate diventavano approssimativamente sferiche. De Santillana riteneva che la «vera terra» descritta nel *Fedone* «non era altro che il cosmo pitagorico» (De Santillana-Von Dechend 1983, p. 228).

Un cosmo nel quale quei numeri, anche quando portavano il nome di divinità, o erano a queste legati, non erano affatto il frutto di credenze superstiziose o culturali, ma rimandavano a precisi rapporti astronomici osservabili tra gli astri sullo sfondo della sfera celeste, che si ripetevano con una regolarità ciclica di un’esattezza inesorabile, che certo doveva aver impressionato le menti di quei sapienti, fino a far loro pensare che il Fato (con la maiuscola) non fosse altro che il ritmo cadenzato da quei moti, il moto armonico, la «danza», per usare un termine che De Santillana sembra preferire, di quegli astri.

Per dirla con la sua eloquenza, che custodisce intatto il fascino di quella sapienza antica:

«Per noi, che releghiamo le osservazioni delle stelle e le meridiane a un angolino nello schema delle cose, è difficile immaginare un tempo in cui misure così minutamente precise, affidate alla memoria lungo periodi di tempo così estesi, occupavano una così vasta area della coscienza da essere ritenute normative per la società intera. Al di là delle danze selvagge, delle urla, delle orge e dei riti cruenti che associamo istintivamente alle età primitive, faremmo bene a percepire l’opera continua di una immaginazione astratta rigorosa che pone i valori dove meno ci saremmo aspettati di trovarli, derivando norme da misurazioni precise. [...] ... nelle

¹⁸⁴ Su di esso c’era il massimo riserbo tra i Pitagorici, tant’è che Giamblico racconta che Ippaso subì una sorta di scomunica per aver rivelato la costruzione della sfera con dodici pentagoni, un modello che Platone usa pure nel suo *Fedone* (110b) per descrivere la forma della «vera terra».

civiltà arcaiche gli intervalli di spazio erano legati a intervalli di tempo sia nell'astronomia sia nella musica, proprio come insegnavano i Pitagorici» (ivi, pp. 154-155).

Il numero cinque e il pentagono erano connessi con il pianeta Venere – dunque con gli astri Eos ed Espero, che Parmenide, primo tra i Greci pose come coincidenti (probabilmente recependo le concezioni astronomiche egizie e babilonesi) – o meglio con il suo ciclo astronomico: ogni otto anni (per la precisione 8 anni e due giorni), o ogni 5 periodi sinodici¹⁸⁵, le levate eliache della Stella del Mattino disegnavano all'orizzonte, lungo lo Zodiaco, un pentagramma virtuale uguale a quello che veniva disegnato dalla Stella della Sera al suo tramonto.

Se la paternità della comprensione dell'identità di Eos ed Espero è dalle fonti attribuita, o forse dovremmo dire dibattuta, tra Pitagora e Parmenide, va detto che risulta evidente da diverse testimonianze sulle dottrine dei Pitagorici che per essi i due astri avessero qualcosa che li accomunasse. D'altra parte, il pianeta Venere non era importante solo nella cosmologia dell'Eleate (A 40a) e dei pitagorici¹⁸⁶.

Ma più che addentrarci in tale questione (che tratto in Montagnino 2018) mi interessa qui annotare che i Pitagorici e lo stesso Parmenide, secondo de Santillana, vedevano in questa ciclicità del pianeta Venere, una divinità: «il ritratto della Δαίμων», la sua «immagine fisica», scrive a p. 144 (2012), un'esposizione prolungata del suo moto illuminato nei cieli per coloro che hanno occhi per vedere» (ivi, p. 143). Questa divinità, una volta acquisita la coincidenza di Eos ed Espero, i Greci la chiamarono Afrodite.

Ed essendo il ciclo osservabile di Venere relativamente “breve”, esso era diventato l'unità di misura – «un modello di fidezza, la cronometrista» (ivi, p. 153) – degli altri cicli planetari (ben più lunghi: circa 59 anni per Saturno, 71 per Giove, 79 per Marte, 46 per Mercurio; *ibid.*), che venivano calcolati, con una precisione che ancora stupisce, in proporzione a quello di Venere.

Ecco perché, secondo lo studioso, questo pianeta sarebbe diventato «la Regina Celeste», e perché «la sfera dei dodici pentagoni», che proiettava nella terza dimensione quel pentagono, per quegli antichi avrebbe rappresentato l'«immagine tridimensionale, l'intelaiatura ... [che] racchiudeva il cosmo» (ivi, p. 146). Un'intelaiatura che era anche

¹⁸⁵ Il periodo sinodico è il tempo che impiega un oggetto astrale, rispetto ad un osservatore a terra, per ritornare nella stessa posizione del cielo rispetto al Sole.

¹⁸⁶ Sul fondamentale ruolo culturale del pianeta Venere nelle culture con cui il pensiero greco più antico si è confrontato, oltre al testo di De Santillana-Von Dechend, 1983, si veda Magini, 2003, pp. 39-52, Lo Sardo, 2007, pp. 9-64, e Krauss, 2009.

divina e che aveva il nome, l'abbiamo detto, di Afrodite Urania¹⁸⁷: «... ella si presenta non come una persona o come un <tu>, e nemmeno come una forza, ma come un poliedro, alla maniera pitagorica, poiché non è tanto una forza quanto un principio ordinatore» (ivi, p. 148).

«Il pensiero arcaico è cosmologico da cima a fondo» (ivi, p. 157), insiste lo studioso, un presupposto che condivide anche chi scrive. Il κόσμος è per essi «essenziale, e chi ne parla dev'essere un φυσικός» (ivi, p. 132). In tale cosmo, la Δαίμων di Parmenide non è la verità ordinatrice solamente in via di principio, come ci è presentata nel proemio, ma è anche sovrana del tempo e degli eventi: «mantiene il moto circolare dei cieli e invia tutte le cose al loro destino» (ivi, p. 134), come è specificato in B12¹⁸⁸.

Credo che il portato principale dell'interpretazione di De Santillana risieda nell'aver messo in evidenza come l'esoterismo di cui erano ammantate le conoscenze veicolate dai Pitagorici, e probabilmente la dottrina dello stesso Parmenide (che De Santillana connette ai Pitagorici), piuttosto che derivare da oscure concezioni religiose mistiche o misteriche, come abbiamo visto con Kingsley, fosse più verosimilmente connesso con acquisizioni astronomiche e cosmologiche custodite da pochi sapienti che con tutta probabilità appartenevano alla cerchia di chi amministrava anche un particolare culto religioso (sacerdoti, esegeti, *manteis*, magi, etc.). Come ho già avuto modo di chiarire in precedenza, non ho alcuna difficoltà ad ammettere che Parmenide si fosse confrontato con i Pitagorici su questioni astronomiche e cosmologiche.

Ancora un volta mi preme sottolineare che questo però non può fare di lui *tout court* un Pitagorico. Non solo Parmenide elabora un modello di cosmo più vicino a quello ionico che a quello pitagorico¹⁸⁹ ma l'ontologia che emerge dalla cosmologia parmenidea è agli antipodi di quella pitagorica, che è dualistica, un aspetto che ritengo decisivo e che non può essere il frutto di un'“evoluzione” da dottrine pitagoriche. Quello di Parmenide, a livello epistemologico, è un vero e proprio salto gestaltico rispetto alle concezioni dualistiche sul mondo che circolavano ai suoi tempi in Magna Grecia.

De Santillana probabilmente ha ragione anche quando propone di considerare il poema di Parmenide uno *ἱερὸς λόγος* (2012, p. 90). Esso poteva essere inserito all'interno di una pratica culturale di tipo esoterico (ma non necessariamente misterico, mistico o

¹⁸⁷ «Il suo simbolo era il Cinque o il pentagono, semplice o stellato, il Pentalfa classico» (ivi, p. 137).

¹⁸⁸ E come emerge dal frammento B1 di Anassimandro, che abbiamo trattato *supra* par. 4.2.1. D'altra parte, l'abbiamo detto, sembrerebbe che Parmenide conoscesse la cosmologia anassimandrea e ne abbia mutuato alcune concezioni.

¹⁸⁹ Cfr. *supra* n. 117 e testo a cui fa riferimento.

sciamanico). De Santillana però ignora, o tralascia, una circostanza importante in un impianto esegetico del tipo che egli propone, ovvero che Afrodite è assente dal *pantheon* foceo (Morel 2000b, p. 44) dunque se di ἱερὸς λόγος si tratta, e su questo mi trovo concorde, difficilmente potrebbe essere stato rivolto a una divinità che mancava nell'universo cultuale eleatico.

Credo che De Santillana abbia visto giusto nel ritenere che la θεά parmenidea rappresentasse anche l'intelaiatura del cosmo. E tra le divinità che i Focei conoscevano, come vedremo nel par. 6.3.4.5, Athena-Neith, un nome che sta cominciando a diventare familiare nel corso della nostra narrazione, era considerata insieme tessitrice e tessuto dell'esistenza.

De Santillana ha impiegato tutta la sua vita per dimostrare quello che stiamo qui sintetizzando in poche righe, in collaborazione con Von Dechend con la quale condividevano la stessa visione esegetica del linguaggio mitico. Ritengo che i loro saggi contengano pagine che meritano di essere rilette e rimate sia per la loro acutezza e fecondità sia per la meraviglia che riescono a evocare in noi «spaziatori geometrici» (come De Santillana chiama i moderni) che abbiamo una comprensione dello spazio che non tiene più in conto la sua dimensione temporale (ivi, p. 147-148). Almeno fino ad Einstein, aggiungerei, ma lo studioso ne era pure consapevole e proprio per questo definiva lo scienziato tedesco «un personaggio assai eleatico dei nostri tempi, l'uomo che ha posto nuovamente il continuo come sostrato della realtà» (ivi, p. 129). De Santillana non ha tuttavia sviluppato oltre questa sua intuizione, che condivido e che ho sviluppato in Montagnino 2023 *forthcoming*.

De Santillana ha acceso i riflettori anche su un'altra fondamentale questione che emerge dal poema parmenideo e che interessa molto alla nostra indagine, come vedremo nel quinto capitolo, ovvero sull'«ovvia e trasparente venerazione del Maestro per il Principio Femminile» (ivi, p. 90):

«Contrariamente a quanto accadde in epoche più tarde, i Pitagorici non avevano pregiudizi sessuali; ma Parmenide arriva ben più in là di loro¹⁹⁰, ancor più in là di quanto non oserebbe Robert Graves. Il suo assolutismo matriarcale si rivela non solo nella sua Δαίμων, ma anche in tutte le ancelle ed epiclesi di lei, Dike, Ananke, Moira, Themis, le Eliadi, fino alle <cavalle intelligentissime>. Persino quando parla della costrizione universale che spinge <la femmina a unirsi con il maschio e,

¹⁹⁰ Su questo argomento rimando al successivo par. 5.7.3.

viceversa, il maschio a unirsi con la femmina», egli va contro il modo abituale di pensare che, nel rapporto amoroso, porta alla mente per prima cosa il maschio; inoltre, il termine στρυγερός applicato alla nascita fa subito pensare al punto di vista della donna. [...] Per quanto riguarda le figure divine, la persistenza dello stesso sesso è forse più facile da capire, essendo esse tutte fondamentalmente aspetti della medesima potenza femminile [come abbiamo visto ritengono anche Untersteiner e Ruggiu] ... Ma questa linea di ragionamento non vale per le spiegazioni strettamente fisiche; eppure anche qui l'elemento femminile si dimostra prevalente. Discerniamo qui qualcosa che non si può scambiare per una vernice allegorica, qualcosa che è appunto la forma intrinseca e vivente, l'«entelechia» in senso aristotelico, del pensiero parmenideo» (ivi, pp. 90-91).

Il femminile come «entelechia», «forma intrinseca e vivente», del pensiero parmenideo. Un'affermazione non solamente suggestiva, come è nello stile del De Santillana, ma anche molto feconda, credo, all'interno del panorama degli studi parmenidei e di questo studio (ha ispirato il titolo del par. 5.7), che però lo studioso non ha sviluppato ulteriormente.

4.3.4 Il divino trascendente (J. MANSFELD)

Tra gli studiosi che interpretano la dottrina parmenidea ritenendo che la θεά sia connessa con l'essenza della filosofia di Parmenide e dell'intero contenuto del poema («mit dem Wesen der Philosophie des Parmenides verbunden»; 1964, p. 261) va senz'altro annoverato Jaap MANSFELD, anch'egli tra coloro che la identificano con la Dike di B1, 14.

Lo studioso ipotizza però che, oltrepassando le porte del Giorno e della Notte, Parmenide lasci il cosmo, non solo l'ecumene, e che il viaggio proemiale culmini in una dimensione trascendente la nostra esperienza mondana. Di conseguenza la θεά che Parmenide incontra sarebbe una divinità trascendente e rivelatrice che gli concede la grazia della conoscenza della verità sulla realtà (ivi, p. 247).

Secondo Mansfeld, inoltre, la seconda parte del poema può avere senso solo se assumiamo che la «Dea rivelatrice» comunichi a Parmenide come lei stessa abbia formato e costruito il mondo a noi noto e come abbia creato anche gli dei immanenti, spiegandoci

il modo corretto in cui dobbiamo intendere quello che conosciamo di esso (ivi, p. 271). Per questi motivi ritiene che la θεά coincida anche con la δαίμων di B12¹⁹¹.

In uno dei suoi ultimi saggi su Parmenide (2015¹⁹²), in cui ha insistito sull'ipotesi che nella seconda parte del poema sia presentata l'opera demiurgica di una divinità, e dunque sul fatto che il mondo sia opera della stessa divinità che custodisce la verità dell'ἔόν, Mansfeld ha precisato ulteriormente che, con il poema di Parmenide, «the basic cosmological structure, widely valid till Plato's *Timaeus* and beyond, is now in place: a set of elements and one or more Demiurges» (ivi, p. 23).

Un'ipotesi certamente intrigante e feconda, in quanto il coinvolgimento di una figura divina di questo tipo, soprattutto una divinità femminile, costituirebbe una significativa divergenza dagli altri φυσικοί. Un'idea che in qualche maniera prendo in considerazione anche nella mia indagine ma che ritengo debba essere sviluppata in una direzione diversa da quella indicata da Mansfeld (come vedremo *infra* nel par. 6.2.4.5), perché la sua ermeneutica presuppone una metafisica – che la divinità sia trascendente sono parole sue –, dunque un'ontologia dualistica, che anche in questo caso non credo possibile individuare nella dottrina parmenidea.

4.3.5 *Dike-Athena* (A. MARSONER)

Proseguiamo la ricognizione delle interpretazioni sulla dottrina parmenidea che passano per l'identificazione della θεά come divinità uranica, con la proposta interpretativa di Marsoner, il quale si concentra prettamente sull'analisi del proemio, ritenendo anch'egli, ma da un punto di vista affatto differente da quello seguito da altri studiosi, che il frammento B1 racchiuda «in forma metaforica l'enunciazione dei principi dottrinari del sistema parmenideo» (1982, p. 127).

Non possiamo qui soffermarci sull'articolata esegesi che lo studioso propone della struttura compositiva «ad anello» che individua all'interno del proemio, per la quale rimando al suo articolo. Marsoner ha infatti identificato cinque anelli testuali circoscritti simmetricamente da altrettanti chiasmi, al cui centro si troverebbe il v. 14 e la divinità

¹⁹¹ «... die Frage: 'Weshalb eine Doxa?' nur einen Sinn verleihen können, wenn wir annehmen, daß die offenbarende Göttin mitteilt, wie sie selbst die uns bekannte Welt aus den vom menschlichen Geist angesetzten, separaten Elementen gebildet und aufgebaut hat. Wenn diese offenbarende Göttin mit der Dike identifiziert werden muß, muß auch Dike die Göttin sein, die die Welt aus den Elementen gebildet und die immanenten Götter durch einen Akt des Geistes geschaffen hat ; so dann muß sie auch diejenige Göttin sein, welche (Fr. 12.3) 'alles lenkt'» (ivi, pp. 171-172).

¹⁹² Cfr. anche Mansfeld 2020, p. 243.

Dike, nella quale egli individua la θεά del successivo v. 22 (ivi, p. 128): in questa “posizione” ella «rappresenta l’idea fondamentale della filosofia parmenidea».

Le altre divinità presenti nel poema – Themis, Moira, Peitho, Ananke e Aletheia – sono invece i teonimi, nel senso di simboli mistici, dell’«intrinseca connotazione dell’essere»: l’ἔόν «esiste per intrinseca <Necessità>», «merita inoltre il titolo di <Fato>, in quanto vi è racchiuso il destino del tutto, e l’eponimo di <Verità>, poiché si identifica con il reale e rispecchia pertanto la verità assoluta» (ivi, p. 128). Questi teonimi si rimandano vicendevolmente tuttavia, assume lo studioso, «allorquando avviene l’epifania dell’essere, la sua intima essenza si rivela quale legge eterna, che Parmenide simboleggia con il teonimo Δίκη» (ivi, p. 133), che sta appunto al centro della struttura concentrica che lo studioso individua nel proemio.

In un primo tempo Marsoner riteneva che il poema parmenideo fosse stato concepito come una critica alla dottrina eraclitea¹⁹³, e che in ciò esso si riallacciasse sia alle tematiche sapienziali pitagoriche sia al sistema teologico orfico (ivi, pp. 135-136). Successivamente arriva invece alla conclusione che sia «indubbio che l’Eleate intraprese la stesura della sua opera ... in un continuo rapporto dialettico con l’Efesio» (2008, p. 86¹⁹⁴). Tale conclusione deriva in effetti dal ripensamento da parte di Marsoner della dottrina eraclitea che lo porta a rintracciare nello scritto di Eraclito elementi della sapienza veicolata dal culto della divinità poliade di Efeso, che il sapiente avrebbe rielaborato attraverso la sua dottrina: «... Eraclito non espresse il suo Logos come una propria ‘opera’. Pensò piuttosto, come i Poeti dell’Odissea e dell’Iliade, di essere il tramite prescelto da una dea misteriosa per svelare una Verità sempre udita e mai compresa» (ivi, p. 40).

Marsoner ritiene inoltre che Parmenide ed Eraclito avessero elaborato le loro dottrine in continuità con una sapienza misterica legata a questa divinità, alla quale però sarebbero pervenuti da tradizioni diverse¹⁹⁵. Mentre Eraclito avrebbe fatto riferimento ai

¹⁹³ Per altre interpretazioni circa un eventuale rapporto tra il pensiero di Parmenide e quello di Eraclito cfr. Palmer 2009, pp. 24 e 341-345, e Cordero 2021c.

¹⁹⁴ In questo articolo Marsoner precisa che con il suo poema Parmenide si sarebbe scagliato non contro Eraclito ma contro «i suoi cattivi interpreti, gli <eraclitei>, che falsarono il pensiero speculativo del Maestro identificando gli opposti e, quindi, l’Essere con il non essere» (2008, p. 32). Anzi, lo studioso ritiene che il testo parmenideo, pur con cautela, potrebbe essere usato come «ausilio interpretativo» del testo eracliteo (2008, p. 31) e si spinge a ipotizzare che «è la Verità personificata, l’Ἀληθείη, la Dea di Parmenide, a parlare attraverso la leggendaria profetessa» della divinità a cui Eraclito si riferisce chiamandola Sibilla nel fr. 22 B92 DK (citato ivi, p. 51).

¹⁹⁵ Secondo Marsoner il libro di Eraclito sarebbe strutturato in otto capitoli per rispecchiare «la mirabile architettura ogdoadica dell’Artemisio» come la struttura ad anelli pentadici del testo parmenideo rispecchierebbe «un criterio morfologico identico a quello seguito da Fidia nell’ordinare i gruppi marmorei

culti misterici eleusini¹⁹⁶, secondo lo studioso Parmenide si sarebbe ispirato alle dottrine pitagoriche (1982, p. 141) e orfiche (ivi, p. 146), tenute in «spregio» invece da Eraclito¹⁹⁷ (ivi, p. 134).

D'altra parte, secondo Marsoner, «è totalmente fuorviante presentare Parmenide come il pensatore di un'eterna stasi, in contrasto polemico con un Eraclito inteso come filosofo del perpetuo <divenire>. In realtà ambedue, con prospettive complementari, meditarono sul medesimo mistero. Parmenide fu l'unico vero interprete del pensiero eracliteo, di cui pensò e chiari l'aspetto più enigmatico e inquietante: il quesito ontologico» (2008, p. 32) sulla nascita degli enti e il rapporto tra molteplicità e unità. La θεά di Parmenide affronterebbe dunque il medesimo problema del *logos* eracliteo, «il superamento del dualismo» (1982, p. 136).

Per rivelare al suo uditorio la vera struttura della realtà, che essa è una, eterna ma non è illimitata, Parmenide recupera il dualismo in prospettiva «pratica». La seconda parte del poema, nella prospettiva dello studioso, non sarebbe dunque un discorso del tutto falso, ma «un'esposizione essoterica» della dottrina dell'ἔόν, che «può essere interamente compresa solo da chi ha già udito il discorso esoterico e sa quindi interpretare nel giusto senso il simbolismo impiegato» (ivi, p. 137). Questo simbolismo però non risiederebbe nella terminologia – a proposito della quale, secondo Marsoner, Parmenide farebbe riferimento all'Orfismo, «la cui coppia originaria Φάνης-Νυξ, corrisponde proprio alla coppia parmenidea Φάος-Νυξ» – ma nell'organizzazione numerologica che struttura i versi dell'intero poema.

sul frontone principale del Partenone, il tempio dedicato alla Dea della sapienza» (2008, p. 86; cfr. *Id.* 1982, pp. 180-181), Athena, che, come subito vedremo, lo studioso identifica anche con la θεά parmenidea. Marsoner rileva un'ulteriore analogia di rapporti tra i due testi: «l'ipotesi che il testo eracliteo si articolasse in quattro coppie di tematiche opposte, trova una conferma indiretta nel Logos <veritiero> di Parmenide, costituito da quattro composizioni ad anello, ciascuna delle quali formata da due metà specularmente corrispondenti» (2008, p. 37; sulla struttura del poema parmenideo cfr. ivi pp. 33-34). Marsoner individua altre circostanze che secondo lui metterebbero in corrispondenza i testi dei due sapienti, che però non interessano per il discorso che stiamo portando avanti qui.

¹⁹⁶ Marsoner rileva delle affinità tra il culto della Demetra di Eleusi e quello della Artemide Efesia, anche se non sembra tenere conto nelle sue analisi del fatto che Eraclito apparteneva probabilmente alla famiglia dei *basileis* di Efeso cui era affidato il sacerdozio di Demetra Eleusinia (Gemelli Marciano 2006, p. 105), dunque potrebbe forse essere questo il motivo da ricercare per le affinità con tale culto. Non si può escludere, infatti, anzi è probabile, che il culto di Demetra a Efeso ricadesse nella costellazione di culti dedicati alla Signora di Efeso, cosa che spiegherebbe bene i sincretismi tra le due mitologie.

¹⁹⁷ Il fatto che Eraclito criticasse il pitagorismo e l'orfismo come altre religioni misteriche non entra in contrasto con la sua appartenenza al *ghenos* che amministrava il culto di Demetra Eleusina. Come lo stesso Marsoner (2008, pp. 82-83) e Gemelli Marciano (2006, p. 105-106) sottolineano, la polemica di Eraclito era piuttosto rivolta contro quelle pratiche misteriche non conformi con le pratiche ufficiali e perciò empie (dunque nell'ottica di essere passibili di *asebeia*).

Pur non potendo rendere conto in questa sede in maniera compiuta dell'impianto esegetico ricostruito da Marsoner – attraverso il quale emergono interessanti (e inediti) relazioni numerologiche anche nei poemi omerici ed esiodici e tra questi e il proemio del poema parmenideo – proverò a darne una descrizione comunque sufficiente a delineare il quadro nel quale lo studioso elabora pure la sua idea sull'identità della dea, che risulta pienamente integrata nella chiave di lettura che egli propone per comprendere la dottrina dell'ἑόν.

Come anticipato, Marsoner rileva che nel proemio vi sia una struttura compositiva pentadica «ad anello»¹⁹⁸. Tale struttura, secondo la sua esegesi, sarebbe stata «determinata proprio dall'applicazione dei canoni numerici pitagorici», il cui «misticismo ... di origine religiosa» lo studioso rintraccia in Omero, in Esiodo e in altre tradizioni più antiche (ivi, p. 141).

Per prima cosa mette in evidenza che la θεά parmenidea (che egli, ricordiamolo, identifica con Dike) è presente nei versi 14 e 28, che sono collegati tra loro in rapporto al numero sette, «il numero perfetto, simbolo della sapienza», attribuito ad Apollo ma ancor prima alla dea Athena, un'attribuzione accettata dai Pitagorici e forse adombrata già in Omero (1982, p. 141 n. 108). Athena era inoltre identificata con il triangolo equilatero dai Pitagorici, che identificavano Dike con la triade («concetto evidentemente post-parmenideo» sottolinea lo studioso; ivi, pp. 144-145 n. 116). Concezione triadica secondo la quale, argomenta Marsoner, la «Verità» scaturisce dalla dialettica della antitesi fondamentale tra essere e non essere, attraversando successivi «superamenti» del dualismo, verso il centro della struttura ad anelli concentrici, dove risiede la θεά. Concezione che dunque dialoga con la struttura pentadica della logica dispiegata nel poema ed emergere fin dalla struttura del proemio¹⁹⁹.

Marsoner rileva che pure i numeri dei versi in cui compare Dike nel proemio sono in rapporto con il sette attraverso i numeri due e quattro, altri due numeri pitagorici. Il quattordici rappresenterebbe la Dike parmenidea perché significherebbe il sette per la

¹⁹⁸ Struttura che Marsoner individua anche nella composizione delle altre tre parti che con il proemio, secondo la suddivisione che egli propone, compongono il poema (che secondo lo studioso, come vedremo, consiste per intero nei frammenti di cui siamo in possesso).

¹⁹⁹ «Da un'indistinta molteplicità iniziale, simboleggiata nel primo anello dal numero imprecisato delle cavalle, si passa, nel secondo anello, ad un primo riconoscimento della natura dell'essere in quanto eterna extratemporalità. Il terzo anello rappresenta la sistematica classificazione delle antitesi, metodo che conduce ad una precisa definizione del non essere, tema del quarto anello. Nel quinto anello si riconosce la suprema antitesi metafisica essere-non essere, mediante la quale si giunge, nel centro [ove risiederebbe la θεά con il suo teonimo esoterico di Dike], all'affermazione definitiva della realtà assoluta dell'Essere, del quale sono predicabili soltanto talune determinazioni» (ivi, p. 179).

dualità²⁰⁰ e «il concetto astratto di Giustizia può appunto simboleggiarsi concretamente nell'eguaglianza delle parti» (ivi, p. 142 n. 111). Giustizia che era rappresentata anche dal numero quattro nel «pitagorismo post-parmenideo» (*ibid.*).

Da queste assunzioni, Marsoner deriva che «la struttura del proemio richiama inequivocabilmente il triangolo equilatero di lato sette, cioè, con un simbolismo pitagorico pre-parmenideo». In tale simbolismo lo studioso vede rappresentate sia Dike, la quale era assimilata alla triade (un concetto che, abbiamo già detto, Marsoner ammette non poter essere pre-parmenideo) sia la dea Athena²⁰¹ (ivi, p. 145 n. 116) sia il mondo (cf. ivi, p. 143 n. 112). Con la coincidenza di Dike e Athena, deduce lo studioso, Parmenide «intende allegoricamente rappresentare la corrispondenza biunivoca tra il centro e l'intero proemio, tra Δίκη ed il contenuto filosofico espresso metaforicamente nei primi ventotto versi del poema, tra il λόγος dell'essere e l'essere stesso» (*ibid.*).

Marsoner prevede che la dea parmenidea avesse una “doppia personalità” culturale, per così dire: la «Verità» dell'ἔόν si manifesta come «legge eterna», perciò Parmenide avrebbe scelto come simbolo dell'intima essenza dell'essere il teonimo Dike (ivi, p. 133)²⁰². Quello di Dike, specifica Marsoner, sarebbe quindi il «nome esoterico» della dea parmenidea, quello che ne indicherebbe «l'intima natura», mentre il termine generico θεά, manifesterebbe il suo aspetto essoterico di divinità omerica e farebbe riferimento ad Athena (ivi, pp. 154-155).

In tale prospettiva, «le cinque coppie di componenti degli anelli che circondano», nel proemio, Dike-Athena, sarebbero formalmente affini «alle cinque generazioni divine, nate dalla primeva dea Notte, di cui parla la teogonia orfica», ma con un diverso significato allegorico: «gli anelli, che sempre più da vicino cingono Δίκη, rappresentano i

²⁰⁰ Secondo Marsoner nel proemio, «si alternano simboli singolari con simboli duplici: le due cavalle, la Dea, le due Eliadi, l'asse, i due battenti della porta definita da un termine plurale, Δίκη» (ivi, p. 179). Emerge chiaramente che lo studioso, per costruire le sue analogie, assume come pacifico un dato tutt'altro che acquisito sul numero delle cavalle e delle Eliadi. Che le cavalle siano due (ma come abbiamo visto nella nota precedente, in un altro luogo lo studioso scrive che sono in «numero imprecisato») Marsoner lo ricava da Omero, «che attribuisce ai due cavalli di Aurora, Lampo e Faethonte (*Od.* XXIII 246), la forma maschile dei nomi delle due Eliadi, Faethusa e Lampetia (*Od.* XII 132)» (ivi, p. 150 n. 169). Forse deriva che le figlie del Sole siano due dalla stessa fonte omerica, ma a proposito del loro numero le testimonianze di cui disponiamo non concordano (cfr. Kerenyi 2009, p. 165-166) e, come ho già avuto modo di mettere in evidenza in precedenza a proposito di Capizzi e più estesamente in Montagnino 2018, è più probabile che Parmenide si sia riferito alle Eliadi tenendo presente una tradizione mitologica differente da quella omerica.

²⁰¹ In effetti, Plutarco (*Is. Os.*, 381B E-F), riferisce che i Pitagorici avrebbero chiamato il triangolo equilatero Ἀθηνᾶ, perché nasce dal vertice (κορυφαγενής, probabilmente in riferimento alla testa di Zeus), e τριτογένεια, perché è diviso da tre cateti condotti dai suoi angoli (cfr. trad. di Griffiths 1970 e Lelli in Lelli-Pisani 2017). Come vedremo *infra* par. 6.1.3, è probabile però che τριτογένεια derivasse dall'appellativo Τριτογενής, con cui Athena era chiamata in molti culti.

²⁰² «la Dea suprema, Δίκη, sacerdotessa del Tempio di Ἀληθείη rappresenta la Verità, l'epifania dell'Essere» (ivi, p. 167)

successivi gradini di una mistica iniziazione, gli scalini di una piramide al cui sommo troneggia la rivelazione suprema. Simile invero ad un iniziato, il Filosofo percorre la sua graduale ascesa fino alla contemplazione della Verità» (ivi, p. 146).

I gradini di questa mistica iniziazione sarebbero i sistemi filosofici dei predecessori di Parmenide, secondo Marsoner: le «varie dottrine fisiche che non meritano il nome di <Verità>, cioè di scienza assoluta, di λόγος universale», in quanto fondate sull'esperienza sensibile, sono una serie di errori necessari e utili «per giungere alla definizione dell'unico metodo valido in senso assoluto» (ivi, p. 159). Ci troviamo ancora una volta di fronte a una versione del «teorema di Zeller», con una variante che abbiamo già incontrato²⁰³, secondo la quale la seconda parte del poema narrerebbe del travagliato viatico dell'umanità verso la conoscenza assoluta (la prima parte del poema).

Rileggendo quelle dottrine fallaci alla luce del vero sapere dell'essere (che per Marsoner non può che essere una metafisica) se ne comprende anche l'utilità ai fini del raggiungimento di questo sapere. È in tale prospettiva che dobbiamo intendere l'avvertenza dello studioso che per capire bene la seconda parte del poema si deve avere già udito il discorso esoterico che la precede e sapere quindi interpretare nel giusto significato il simbolismo impiegato.

Mi chiedo, però: può un uomo del VI secolo a.C. aver avuto una tale visione “storicistica” della conoscenza? Neanche Aristotele mostra un interesse di questo genere nella sua ricostruzione delle idee precedenti la sua filosofia.

In linea con la sua esegesi, anche Marsoner interpreta il gesto di accoglienza riservato a Parmenide dalla θεά come un riferimento ad Athena, aggiungendo a riprova un parallelo testuale con l'*epos* omerico che mi risulta non essere stato notato da altri studiosi: «con parole quasi eguali [a quelle usate da Parmenide in B1, 22-23] Omero descrive la benevola accoglienza di Atena ad Odisseo al suo ritorno in patria (Cf. *Od.* XIII 287-290). Il parallelo è tanto più significativo, fa notare lo studioso, in quanto la Dea, nel medesimo contesto, proclama la propria eccelsa saggezza (Cf. *Od.* XIII 298-299)» (ivi, p. 155 n. 200).

Un'altra caratteristica dell'esegesi di Marsoner è quella di non considerare autentico il frammento B3²⁰⁴ e di spostare B5 tra B2 e B4. Inoltre, questo è un significativo

²⁰³ Per esempio nel caso dell'esegesi di Cerri, con la differenza che per quest'ultimo la seconda parte del poema descriverebbe un processo epistemologico *in fieri*, non ancora completo, che però presagirebbe un futuro in cui un sapiente, man mano che supera gli apparenti dualismi che l'esperienza sensibile gli offre, giunge infine alla conoscenza dell'essere.

²⁰⁴ Sulla questione rimando all'Appendice all'*Introduzione*, *supra* n. 5.

allontanamento dalla suddivisione convenzionale del poema, poiché ritiene che il poema originale consista nei frammenti di cui disponiamo, riunisce questi in quattro gruppi di 28 versi ciascuno: il proemio e tre «capitoli paralleli» che secondo lo studioso rispecchiano perfettamente la struttura formale del proemio (ivi, pp. 176 e 179). Una struttura il cui fulcro, e questo è l'aspetto più interessante dal punto di vista della nostra indagine, è (a tutti i livelli, possiamo dire) la θεά.

4.3.5.1 *Il proemio come “immagine” di Athena?*

L'esegesi di Marsoner porta a riflettere sulla possibilità che il proemio sia strutturato in modo che esso restituisca, a chi conosce un determinato codice numerologico, l'identità della θεά e in particolare il volto cultuale di Athena.

Cominciamo con l'analizzare l'ipotesi che il proemio possa contenere una struttura chiastica, ipotesi che sta alla base dell'interpretazione numerologica elaborata dallo studioso. Marsoner non è stato l'unico ad avere avanzato una tale ipotesi: più recentemente, anche Kurfess 2012, pp. 38-50, sembrerebbe in maniera autonoma²⁰⁵, ha rilevato «how carefully structured the pattern of repeated forms is in the proem» (ivi, p. 38).

Al contrario di Marsoner, Kurfess non è però alla ricerca di elementi metatestuali che contribuiscano a comprendere meglio i contenuti dottrinali del poema. Semmai è interessato a fornire ulteriori riprove alla sua tesi generale che originariamente il proemio del poema parmenideo consistesse esattamente nella forma tramandataci da Sesto Empirico²⁰⁶, ovvero nei versi B1, 1-30 + B7, 2-7a DK. Secondo Kurfess, infatti, «it is not easy to say what further function the chiasmus serves» oltre quella di paragrafare («serving to “paragraph”») il proemio (2012, p. 39).

Anche Kurfess, però, ritiene che «one effect of the more elaborate chiasmic structures, that is, those involving more than two pairs of terms, is to emphasize what lies at the center of the chiasm» (ivi, pp. 39-40) ma al centro dello schema concentrico da lui individuato non vi sono il v. 14 e Dike (come per Marsoner), ma il verso 18 e il χάσµ' ἄχανές.

²⁰⁵ Non scrivo questo solo perché Kurfess dichiara esplicitamente che «I have not found it done elsewhere» (2012, p. 38) ma perché, come ci si renderà conto, il suo approccio metodologico è molto diverso da quello di Marsoner, a partire dall'obiettivo che si pone.

²⁰⁶ «At present I am interested only in pointing out the observable structures in the proem that can help us gauge the integrity of the passage as given by Sextus» (ivi, p. 39 n. 62).

Un'altra differenza è che mentre Marsoner paragona la struttura chiastica del proemio parmenideo al proemio della *Teogonia*, in cui l'invocazione delle Muse ai vv. 25 e 52 «forma quindi la cornice esterna di un capitolo» (1982, p. 138-139), Kurfess fa invece riferimento ai proemi dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, sottolineando che «at the end of the proem in both poems the thought returns to the beginning» (2012, p. 39).

A proposito del proemio parmenideo, Kurfess individua una struttura di questo tipo nei primi ventuno versi del proemio²⁰⁷, una struttura aperta e chiusa dalla parola ἵππος, al cui centro emergerebbe «the phrase εἰς φάος, at the beginning of line 10», ovvero «the light ... between mentions of Night» ai versi 9 e 11 (ivi, p. 43).

Qui si può vedere un'altra differenza d'approccio alla ricerca di simmetrie testuali tra i due studiosi. Mentre Marsoner elabora strutture ad anelli concentrici tra parole in singoli versi posizionati simmetricamente, Kurfess elabora invece la sua struttura chiastica a partire dalla ripetizione simmetrica non solo di parole ma anche di radici e modificazioni di radici all'interno delle parole²⁰⁸, senza quindi preoccuparsi della simmetria tra i versi in cui sono inserite (cfr. 2012, pp. 47-49). I suoi chiasmi stanno uno dentro l'altro come una serie di *matriòske* e non come se fossero all'interno di un sistema di parentesi (come per Marsoner)²⁰⁹.

Come possiamo vedere, la ricerca di strutture chiastiche all'interno del proemio parmenideo (come probabilmente per qualsiasi altro testo in metrica) è indissolubilmente legata alla scelta del gruppo di versi da prendere in considerazione ai fini dell'analisi delle simmetrie da ricercare – se testuali, metriche o concettuali – e che queste variabili hanno un peso decisivo sugli esiti di tale analisi, qualificandola per ciò stesso come relativa al “campione” testuale prescelto. Il che rende problematico un qualsiasi approccio scientifico.

²⁰⁷ Mentre Marsoner prende a riferimento i primi ventotto versi.

²⁰⁸ «The elements of this chiasmus, however, only become evident when we observe that Parmenides is not only repeating whole words, but certain stems and roots, too» (ivi, p. 47). È interessante notare che Kurfess impieghi un metodo analogo a quello usato da Gemelli Marciano per la sua analisi sulla tessitura lessicale e fonica del testo e ottenga risultati diversi da quelli della studiosa. Potremmo dire opposti, in quanto ne fa emergere una schematicità e una razionalità che non ha nulla a che fare con lo «straniamento» e l'«alienazione» rilevati da Gemelli Marciano (cfr. *supra* par. 4.2.5).

²⁰⁹ Per fare un esempio, se seguissimo il metodo impostato da Marsoner al centro dei ventuno versi individuati da Kurfess non troveremmo il v. 10 ma il v. 11. Kurfess inoltre individua all'interno del proemio tramandatici da Sesto quattro «extended chiasmic structures ... bond together, unifying the passage through the various repeated forms shared between them» (2012, p. 50) che non comprendono la struttura individuata da Marsoner. Per rendersi conto della differenza tra i due sistemi di analisi basta mettere a confronto lo schema elaborato da Kurfess in 2012, p. 47 con quello esposto da Marsoner in 1982, pp. 127-128.

D'altra parte, però, come evidenzia Kurfess, se anche non possiamo dire con certezza quale fosse il proposito di Parmenide nel produrre «these designs», allo stesso tempo non possiamo non osservare che «these repetitions in the proem are obviously intentional, very intricately patterned, and of some special interest to Parmenides» (2012, p. 50).

Andiamo adesso all'esegesi numerologica elaborata da Marsoner. Annoterei che, con le distinzioni che subito vedremo, non sarebbe così irragionevole ritenere che Parmenide avesse potuto strutturare i primi ventotto versi del proemio in modo da far emergere, ovviamente per occhi competenti²¹⁰, il numero triangolare sette, che richiamerebbe simbolicamente la dea Athena. Inoltre, se fosse così, questa circostanza fornirebbe un ulteriore indizio per l'interpretazione dell'identità della θεά nella direzione che propongo in questo lavoro.

Come detto, non posso però condividere l'ipotesi di Marsoner nella sua completezza. Per prima cosa, non concordo con la contestuale identificazione di Athena con Dike. Intanto, egli stesso ha sottolineato che l'identificazione della dea della Giustizia con il triangolo appartiene sicuramente ad una tradizione pitagorica più tarda (1982, pp. 144-145 n. 116), per non parlare delle difficoltà, di cui lo studioso è consapevole, ad attribuire alla θεά l'identità di una divinità a cui quella si riferisce in terza persona (ivi, p. 151 n. 177).

Se posso senz'altro concordare con la prospettiva che la θεά parmenidea sia una divinità polimorfa, come è stato suggerito anche da altri studiosi, ritengo tuttavia che tale polimorfismo si sviluppi attraverso la logica genealogica mitica e non attraverso un'astrazione concettuale di questo tipo. Neanche ho dubbi che la θεά, quando parla di Dike, Themis, Ananke, Peitho e la Moira – ma aggiungiamovi pure la personificazione della verità, come fa Marsoner e alcuni altri studiosi che abbiamo incontrato – parla di sé e che sia tutte loro, ma credo che proprio per questo motivo non si possa allo stesso tempo identificare la θεά con solamente 'una' di queste divinità.

Marsoner scrive che Dike sarebbe il nome esoterico della θεά e Athena il suo nome essoterico. Ma cosa ci potrebbe essere di più esoterico di uno schema numerologico? Il chiasmo a cui fa riferimento lo studioso con il verso 14, dunque Dike, al centro è molto più “visibile” dell'eventuale costruzione di un triangolo equilatero di lato sette. Inoltre il

²¹⁰ Mi vengono in mente le osservazioni di Reinhardt sulla nostra ignoranza dell'architettura poetica del poema parmenideo.

v. 14 non è al centro dei primi ventotto versi ma, eventualmente, dei primi ventisette²¹¹. Una circostanza che rende la coincidenza tra Dike e Athena problematica.

Ammettiamo comunque la possibilità che, attraverso la sua struttura chiasmica, Parmenide abbia voluto far emergere il numero triangolare sette. Una possibilità che non richiede anche di ammettere lo schema ad anelli concentrici ipotizzata da Marsoner. Parmenide potrebbe avere infatti impostato i primi ventotto versi, basandosi sul metodo di numerazione triangolare²¹², per indicare uno schema di lettura di questo tipo:

1	v. 1
2	v. 2, v. 3
3	v. 4, v. 5, v. 6
4	v. 7, v. 8, v. 9, v. 10
5	v. 11, v. 12, v. 13, v. 14, v. 15
6	v. 16, v. 17, v. 18, v. 19, v. 20, v. 21
7	v. 22, v. 23, v. 24, v. 25, v. 26, v. 27, v. 28

Questa è la rappresentazione triangolare del numero sette, con una personale reinterpretazione: al suo interno, al posto dei numeri ho inserito i corrispettivi versi del poema.

Si può intanto notare che questo diagramma suddivide il proemio in specifici paragrafi (come suggerisce per altri rispetti Kurfess) che enucleano delle specifiche “scene” del proemio, delle inquadrature su specifici blocchi narrativi corrispondenti ad alcuni numeri triangolari presenti nello schema: il due (righe 1-2 del diagramma: vv. 1-3), il quattro (righe 1-4: vv. 1-10); il cinque (righe 1-5: vv. 1-15), il sei (righe 1-6: vv. 1-21) e il numero sette (righe 1-7: vv. 1-28 primo emistichio). Possiamo notare che, a parte il

²¹¹ Marsoner spiega che «sia ventisette che ventotto, rispettivamente estensione della struttura e suo limite esterno, esprimono ... la medesima idea» (ivi, p. 143 n. 113). Per precisione Marsoner fa riferimento al primo emistichio del ventottesimo verso. In relazione a quanto abbiamo detto sopra a proposito del relativismo a cui questo tipo di approccio espone, però, questa spiegazione non regge molto: quale sarebbe infatti il limite esterno al primo verso?

²¹² In matematica, un numero triangolare è un numero poligonale rappresentabile in forma di triangolo, ovvero rappresentabile prendendo un insieme con una cardinalità (quantità di elementi) uguale al numero in oggetto e disponendo i suoi elementi su una griglia regolare, in modo da formare un triangolo equilatero o un triangolo isoscele (fonte: https://it.wikipedia.org/wiki/Numero_triangolare).

blocco di versi enucleato dal numero uno (v.1) e tre (vv. 1-6) tutti gli altri definiscono dei paragrafi “chiusi”, delle situazioni compiute²¹³.

Il numero triangolare sette corrisponde alla cornice chiastica individuata da Marsoner per la sua esegesi. Ma, come si può notare, anche la cornice chiastica individuata da Kurfess per la narrazione del viaggio corrisponde a un numero triangolare individuato nel diagramma, ovvero il sei. Vediamo inoltre che la riga sette (vv. 22-28), da sola, comprende la descrizione compiuta dell’incontro di Parmenide con la θεά e l’introduzione di tutte le divinità che costituiscono l’intelaiatura cosmografica dell’ἔόν: Dike, Themis e la stessa θεά.

Il numero sette, sottolinea Marsoner 1982, pp. 141-142 (cfr. anche Burkert, p. 249 e 467, e Riedweg 2007, p. 144), era in effetti equiparato dai Pitagorici ad Athena, la vergine senza madre, in quanto numero primo *παρθένος* e *ἄμητωρ*. In termini pitagorici il sette non produceva nessuno dei numeri contenuti nel dieci (attraverso un’addizione o moltiplicazione con se stesso), e neanche era prodotto da alcuno di essi (attraverso un’addizione o moltiplicazione di questi con se stessi o con altri).

Plutarco (*Is. Os.*, 354B E-F), però, ci informa che la simbologia che legava il sette ad Athena avrebbe radici ancor più profonde, nella mistica egizia. Dunque se Parmenide avesse veramente usato la simbologia teologica del sette ciò non significherebbe *tout court* che egli l’avesse appresa in Magna Grecia. Oltre tutto, come spero di aver mostrato, è possibile che il proemio avesse una struttura numerologica basata sul sette senza che questo comporti i riferimenti al Pitagorismo rilevati da Marsoner. Anche perché, come abbiamo già indicato (e approfondiremo nel sesto capitolo), i Focei stanziavano in Egitto già da diversi decenni al tempo in cui fu fondata Elea e versavano i loro tributi al faraone proprio presso il tempio della dea egizia che essi chiamavano Athena (come vedremo nel successivo par. 6.2.2).

²¹³ È evidente che si tratta di uno schema di principio che richiederebbe ulteriori approfondimenti che potrebbero fare emergere anche dei “paragrafi” corrispondenti ai numeri uno e tre del diagramma. Qui posso solo accennare al fatto che alcuni di questi blocchi narrativi corrisponderebbero a quelli che avevo già individuato all’interno del proemio nel mio Montagnino 2018, in base alla lettura astronomica di essi.

Cap 5. Il femminile nel poema di Parmenide

Nei capitoli precedenti abbiamo dialogato con gli studiosi e i filosofi che nell'interrogare il poema hanno compreso nella loro prospettiva d'indagine la domanda su quale ruolo la θεά possa avere avuto nello sviluppo della dottrina di Parmenide e dunque in che modo possa essere utile ricostruire tale funzione per comprendere meglio il suo pensiero. Abbiamo visto che anche chi non vi ha scorto una figura culturale non ha mancato di stimolare spunti e idee interessanti per l'indagine che stiamo svolgendo. In questo capitolo approfondiremo, da diversi punti di vista, un aspetto precipuo della poetica parmenidea, un aspetto che finora abbiamo fatto emergere solo occasionalmente nei capitoli precedenti e che ritengo possa aiutarci a comprendere meglio in che ambito culturale dovremmo inquadrare il registro mitopoietico impiegato da Parmenide, o per lo meno a escludere dai nostri orizzonti di riferimento determinati ambiti finora considerati privilegiati. Sto parlando del femminile assoluto che emerge dal poema, che non ha precedenti né conseguenti nella letteratura che ci è giunta dal mondo greco (e non solamente).

5.1 “Matricidio”

Nell'alveo del ripensamento della storia del pensiero occidentale, la critica femminista ha accusato Parmenide di essere stato il primo ad aver fornito alla cultura patriarcale greca un fondamento filosofico. Usiamo le parole di Rose Cherubin 2019, pp. 29-30, per sintetizzare le critiche provenienti da tali correnti di pensiero¹:

¹ Cherubin non si rivolge a tali critiche definendole femministe ma gli studi a cui ella si riferisce si pongono, alcuni fin dal titolo o dal sottotitolo, in tale prospettiva. Va detto anche che gli studi a cui fa riferimento Cherubin introducono novità interessanti nel campo della comprensione del pensiero di Parmenide, proprio perché condotti da prospettive non altrimenti percorse. Per approfondire si invita il

- «[Parmenides] denied, disparaged, or sought to ignore difference and diversity»;
- «he did this so as to consolidate and support the suppression of the interests and expressions of women and those outside the Greek ruling classes»;
- «he devalued and anathematized the physical realm, especially its sexual and reproductive aspects»;
- «he was committed to silencing important concerns by excluding certain kinds of thought and reasoning from philosophical discourse and even from civil conversation»;
- «his poem used female figures to enable a male philosopher to travel to a philosophical world that would exclude women, femaleness, femininity, and birth».

Tali critiche, conclude la studiosa, convergono tutte nell'addebitare a Parmenide l'“accusa” di aver provveduto «the form, the structure, and the tools of Western patriarchal oppression» (ivi, p. 30). Nella sua puntuale ricostruzione, Cherubin omette però di citare la più grave critica mossa a Parmenide da parte di alcuni studi di orientamento femminista², che in questa sede ci interessa più da vicino perché riguarda espressamente la θεά di B1, 22, ovvero l'accusa che Parmenide abbia identificato in essa la Grande Dea Madre, ma solo per “ucciderla”.

5.1.1 Un'implacabile requisitoria contro l'antico sapere materno (D. CONCI)

Il primo studioso di cui ho notizia che abbia avanzato esplicitamente questa “accusa” è Domenico CONCI, che intitola il proprio saggio, per l'appunto: *Il matricidio filosofico occidentale: Parmenide di Elea*. In esso viene avanzata l'ipotesi che Parmenide fosse cresciuto lontano «dalle antiche, potenti matrici culturali residue egeo-anatoliche cui la pur grande filosofia ionica appariva ancora inconsapevolmente tributaria» (1989, p. 151), per cui, di quella matrice culturale, avrebbe completamente obliterato «i culti, i riti e le credenze relate alla figura della Dea Madre ... la grande Potnia (Signora) mediterranea [che] rivela tratti di estrema fluidità manifestativa con un indefinita ricchezza di forme e

lettore a consultare: Cavarero 1990 (1995; ed. inglese); Saxonhouse 1992; Muraro 1992; Shulman 1996; Songe-Møller 2002; Irigaray 2013; Fischer 2014; Badiou-Cassin 2019; Nye 2020.

² Uno dei quali, come vedremo, è lo studio della Cavarero (1995) che la Cherubin discute pure nel suo articolo.

denominazioni» (ivi, p. 155). Di conseguenza, e da buon «Acheo», doveva sembrargli «assurda» la logica sottesa a quella sapienza culturale, «il *logos* dell'apparire reale, della metamorfosi, del tempo della ripetizione e della ciclicità» (*ibid.*).

Possiamo già vedere che la prospettiva dello studioso passa almeno attraverso due presupposti che oggi sono più difficili da sostenere. Il primo è che Parmenide fosse nato quando Elea si era già sviluppata pienamente e dunque i legami culturali con la metropoli Focea fossero già preistoria, il che presupporrebbe che egli fosse nato diversi decenni dopo la fondazione di Elea, cosa che oggi è esclusa, anche da chi non ritiene totalmente affidabile la testimonianza di Apollodoro, secondo la quale Parmenide sarebbe nato intorno alla data di fondazione di Elea³.

L'altro presupposto che mi lascia perplesso è definire «Acheo» un Foceo, intendendo con ciò identificarlo genericamente come Greco (alla maniera di Omero evidentemente), che risulta quantomeno azzardato vista la notevole diversificazione culturale e cultuale che regnava tra le *póleis* greche nel VI sec. a.C. (cfr. Asheri, 1996; Cassola, 1996; Corsaro, 1996; Savalli-Lestrade, 1996)⁴.

Lo studioso analizza il viaggio narrato nel proemio del poema come un viaggio iniziatico che «sembra ravvivare remotissimi segni di estasi sciamaniche, certamente non estranee all'ambiente pitagorico meridionale, frequentato in gioventù da Parmenide», basato sul culto di Apollo Iperboreo (anche qui v'è una scelta ermeneutica particolarmente significativa e tutt'altro che conclusiva, come abbiamo visto e vedremo).

Dike, insieme alle altre divinità femminili presenti nel poema, ci mostrerebbe «il rifrangersi prismati[co]» del «portentoso polimorfismo» della θεά parmenidea, che lo studioso individua nella «grande Potnia egeo-anatolica, benefica e malefica allo stesso tempo». Tuttavia, anche se Parmenide «sembra voglia risalire significativamente all'ancestrale sapienza delle divinità femminili, ... i loro canti e i loro gesti sono stravolti e il contenuto dottrinario del Poema, come discorso maschile in bocca femminile, risuona come un'implacabile requisitoria contro l'antico sapere materno, in qualunque forma esso

³ La cronologia deducibile dal dialogo platonico *Parmenide*, secondo la quale Parmenide sarebbe nato intorno al 515 a.C., sembrerebbe definitivamente abbandonata. Ma anche in questo caso, considerato che Elea è stata fondata intorno al 530 a.C. da uomini che fuggivano dalla loro terra natale per non finire sotto l'egemonia persiana e che volevano rifondare la loro metropoli, è difficile pensare che dopo pochi anni ad Elea si "respirasse" cultura pitagorica o orfica come se fosse ormai acquisita. Sono state anche avanzate delle ipotesi per far conciliare la cronologia che emergerebbe dal dialogo con quella di Apollodoro, ma non risultano abbastanza convincenti (su questo cfr. Reale in Reale-Ruggiu, 1993, p. 126 n. 24). Tratteremo questo argomento nel par. 6.1.

⁴ Anche per questo tema si rimanda al capitolo sei. Mi premeva intanto mettere in evidenza i limiti delle premesse culturali da cui si muove lo studioso.

ancora soglia presentarsi. Ciò che sembra maligno viene isolato ed esorcizzato mentre il benigno viene ritrascritto con i caratteri del padre» (ivi, p. 157).

Dunque «l'evocazione dell'antica Signora si è resa inevitabile per consumare un matricidio impellente che le nuove leggi non puniscono più perché l'impongono» (ivi, p. 158). «Ancora, dunque, la Grande Dea si manifesta, ma la sua famosa voce», prosegue Conci, «enuncia i grandi temi dell'Essere androcentrico» (ivi, pp. 157-158).

Uno di questi è il principio dell'atemporalità e aspazialità dell'essere⁵, che secondo lo studioso avrebbe reso «del tutto incomprensibili il meccanismo metamorfico e il ritmo ciclico» della natura (*ibid.*). Questo tema viene presentato fin dal proemio, attraverso il concepimento di una nuova dimensione (che nuova non era, come abbiamo visto con Philippon e Kerenyi) aspaziale e atemporale oltre le porte del Giorno e della Notte. In questo luogo, anche Dike è «depredata ormai degli antichi attributi materni» (1989, pp. 156-157). L'altro tema dottrinale contestato è il principio di non contraddizione⁶, che avrebbe fatto decadere «l'identità tra essere e apparire» e il valore della «logica consegnata alla pura manifestazione» (ivi, p. 158)⁷.

La logica parmenidea, secondo Conci polarizzante, identitaria e deduttiva, avrebbe quindi: soppresso «il più antico sistema di ricerca fondato sulla vista, sull'udito, sul gusto, cioè sulle pure valenze manifestative»; bollato «come dottrine insostenibili, perché contraddittorie, quelle espresse dalla grande filosofia ionica, ancora vincolata al principio della metamorfosi»; e liquidato «la concezione ciclica degli eventi nel tempo», concedendo a ciò che si manifesta «solo un valore di verità oscillante, cioè non epistemica» (ivi, p. 158).

Queste ultime considerazioni sono evidentemente il frutto dell'assunzione che Parmenide sia stato il padre della metafisica. Un presupposto ermeneutico che condiziona fortemente la lettura di Conci e che gli studi degli ultimi decenni, l'abbiamo sottolineato più volte, hanno ridimensionato alla stregua di un pregiudizio interpretativo.

«La vecchia Madre –si conclude così il saggio di Conci –, già indebolita, si spegne così, violentemente, in nome del logos paterno. E il vero parto mascolino dell'Olimpo è

⁵ «Parmenide, in maniera rigorosa, fissa per primo l'ontologia occidentale come dottrina dell'Essere aspaziale e atemporale» (ivi, p. 158).

⁶ «Al logos dell'apparire subentra, così, il nuovo logos, quello che sancisce esplicitamente il nuovo principio della non contraddizione» (ivi, p. 158).

⁷ In proposito posso solo confermare quanto ho già evidenziato *supra* par. 4.2.5, ovvero, per sintetizzare che la dottrina parmenidea intende semmai confutare il principio di non contraddizione enunciato come l'errore fondamentale dei mortali nei vv. B8, 53-59.

l'universo artificiale che ci circonda, quello nato dalla scienza e dalla tecnica» (ivi, p. 159).

5.1.2 *Cancellazione della nascita da madre (A. CAVARERO)*

Muovendo dalla tesi di Luce Irigaray «che la filosofia, e perciò la nostra stessa società e la nostra cultura, <funzionino originariamente su un matricidio>⁸», Adriana CAVARERO afferma «che il primo testo filosofico di questo matricidio sia il poema di Parmenide» (1990, p. 127 n. 13)⁹.

Anche la filosofa individua nel proemio del poema la sacra rappresentazione di un «distacco dal mondo che ha l'aspetto di un'iniziazione»¹⁰, che serve a evidenziare che per diventare sapiente Parmenide deve «*distacca*[rsi] dal mondo dei mortali». Un distacco «decisivo ... per l'intera storia della filosofia», che avrebbe condannato il mondo delle apparenze ad essere «un'ombra ingannevole del niente» (ivi, pp. 38-39).

Il mondo che Parmenide lascia per «stabilire nel puro pensiero la sua dimora», fa notare Cavarero, è il mondo in cui è nato, ed è perciò in questa «cancellazione della sua *nascita*» che egli consumerebbe «un matricidio simbolico che si estende a tutti gli umani in quanto nati da madre in un mondo di apparenze a cui, venendo da madre, appunto si appare» (*ibid.*). Analogamente a quanto ipotizzato da Conci, anche per la studiosa, il fatto che siano delle donne a spingere e guidare Parmenide «su questa via della derealizzazione del mondo» fa parte di «un gioco simbolico sottile e ambiguo quasi che le donne, escluse dal regno del pensiero ... fossero viatico sacrificale alla loro esclusione, o quasi che la filosofia voglia lasciare traccia ed indizio di un matricidio consumato sin dall'inizio» (ivi, p. 40).

Nel sottolineare come straordinario il fatto che «nell'ordine simbolico della filosofia» siano «delle figure femminili a propiziare quella via del pensiero astratto nella quale la filosofia celebra i suoi fasti patriarcali», Cavarero paragona la dea di Parmenide alla Diotima di Platone (1990, p. 40). La studiosa, però, non sembra tener conto di un dettaglio fondamentale a proposito delle analogie sottolineate da alcuni studiosi tra il *Simposio* platonico e il poema parmenideo (cfr. Palmer, 1999, pp. 4 sgg.), che è stato

⁸ Irigaray 1989, p. 21.

⁹ Cavarero ha affrontato in maniera liminare lo stesso tema anche in uno studio successivo (cfr. Cavarero, 1994) che però non aggiunge nulla al suo *Nonostante Platone* (1990), testo a cui farò riferimento esclusivo.

¹⁰ Questa esegesi del proemio è tutt'altro che rara, anzi, l'abbiamo constatato fin qui, potremmo dire che è tipica degli approcci che vedono nel poema parmenideo tematiche orfiche o orfico-pitagoriche.

evidenziato per primo Solmsen. «In the Symposium the hymnic tone excludes demonstration», rileva lo studioso, 1971, p. 70 n. 24, e Platone si guarda bene dall'affidare alla sacerdotessa, che è solo una portavoce della sapienza divina, la dimostrazione di una verità.

Al contrario, la rivelazione della dea parmenidea non è solo «encomiastic» ma «has at the same time logical rigor; its ἀπόδειξις is so strict that, as far as we can tell, it sets a new standard in Greek thought» (*ibid.*). Aggiungerei che non abbiamo altri esempi letterari in cui il linguaggio epico includesse la «dimostrazione» di ciò che viene enunciato. Meno che mai troviamo alcun luogo letterario in cui è una donna, dea o mortale, a dimostrare razionalmente una (dovremmo meglio dire La) verità, né prima né dopo il poema di Parmenide.

L'argomentazione portata avanti dalla filosofa prende di mira soprattutto l'ontologia parmenidea che, negando esistenza al non-essere e rendendolo perciò impensabile e indicibile, nega l'esperienza del mondo, in quanto questo, che è un manifestarsi plurale e un divenire di tutte le cose, viene a trovarsi nella regione del non-essere e con questo identificato (*ivi*, pp. 41-42).

Parmenide, secondo Cavarero, avrebbe sfruttato la valenza lessicale della negazione dell'essere – «come un non essere l'altro, un non essere ancora, un non essere più» – «per impedire la nominazione del *non essere* in tutte le forme e i modi del suo darsi nel discorso» (*ivi*, p. 43). In questo modo, Parmenide avrebbe preteso che «il pensiero puro avoca[sse] a sé solo il pronunciamento della verità», per negare l'evidenza dell'esperienza sensibile (*ivi*, p. 43) e giudicare «il mondo come irreal» (p. 44).

Ma «che cosa c'è nella assoluta negazione del *non essere* parmenideo?» si chiede Cavarero, e risponde: «c'è la morte che al centro campeggia e impaura» (p. 45). Il niente di cui Parmenide non avrebbe sopportato il concetto, sarebbe dunque la morte. E questa «focalizzazione della morte» avrebbe portato il sapiente di Elea a consegnare il «senso del divenire ... alla figura della dissoluzione». E la vita, che è trasformazione e mutamento, compresa la trasformazione ultima, la morte, viene di conseguenza concepita come «un luttuoso preannuncio di morte» (*ivi*, P. 46).

Derealizzando il niente, anche a costo di derealizzare il divenire, Parmenide, argomenta Cavarero, avrebbe creduto di derealizzare la morte stessa: «purché la morte, in quanto figura emblematica del niente, non sia e quindi non la si debba neanche sopportare, allora non sia affatto anche il mondo» (p. 47). Per liberarsi da questo «incubo», inoltre, Parmenide si sarebbe «consegna[to] alla sua ossessione di un infinito

durare», l'essere, che però «non solo non ha morte ma anche non ha nascita»: «Così la centralità della morte, come misura concettuale del non essere, comincia a rivelare i suoi effetti impreveduti, risucchiando con <coerenza> nell'annichilazione del niente anche la nascita» (*ibid.*). E la corporeità: «la dottrina della verità, distesa nel regno del puro pensiero (che rende non più mortale bensì eterno l'umano pensante), non conosce corpi per non conoscere morti» (ivi, p. 49).

Anche l'interpretazione della filosofia si basa sulla lettura idealistica della dottrina parmenidea, che ne ha fatto il padre della metafisica. Come hanno sottolineato già alcuni studiosi, credo anch'io che l'essere di Parmenide, in quanto e come espressione della totalità del reale, indicasse invece ciò che i primi pensatori chiamavano φύσις. Un termine che era già inteso come sinonimo di «essere», come mette in evidenza Cordero 2022, p. 9:

«Curiously, already in the remote Indo-European origins, the root of the term φύσις was related to some forms of the verb “to be”. This root is *-bhu*, whose meaning is “to grow”, “to sprout”, but from a reduplication of the same root arise “either complementary (*supplétives*) forms or a complete substitute for the verb “to be”¹¹, which, already in Latin, serves as a theme for “*fu-turus*” and for the past, “*fu-I*”. And from Latin, this root passed as a complement of “being” not only to derived Latin languages but even to the English “be” and the German “*wesen*”. That φύσις and being are synonymous is then a reality»¹².

In definitiva, anche il concetto parmenideo di ἐόν richiama quella φύσις che Cavarero, ivi, p. 61, definisce come «lo sconfinato modo di essere del mondo custodito, per uomini e donne, dalla madre», rispetto al quale «non c'è ... nessun nulla <prima> e <oltre>»¹³.

No, credo si possa affermare che Parmenide non “uccida” la madre.

Se proprio vogliamo ricercare all'interno della letteratura greca, ma dovremmo dire meglio all'interno della letteratura ateniese (che si autoproclamerà la più alta espressione della cultura greca; Cassola, 1996, pp. 22-23), un testo nel quale si consuma il matricidio simbolico a cui si riferiscono Cavarero e Conci, dobbiamo rivolgerci alle *Eumenidi* di Eschilo, tragedia che mette in scena il misconoscimento teologico della potenza generatrice della madre e l'assoggettamento dell'ordine simbolico veicolato dai culti delle

¹¹ Burger, A. *Les mots de la famille de "phúô" en grec ancien* (Paris, 1925), p. 1.

¹² Ritengo che Cordero 2014 e 2022 chiariscano bene in che senso il concetto di φύσις significava già, a livello embrionale, quello che i primi pensatori greci concepivano come essere delle cose e che Parmenide definì per la prima volta, con una consapevolezza intellettuale che non aveva precedenti, ἐόν.

¹³ Sull'argomento, cfr. anche Kerenyi, 1980, pp. 303-346.

Grandi Dee preolimpiche (tra le quali Athena figurava senz'altro) al dominio simbolico androcentrico, rappresentato da Apollo (cfr. Giani Gallino 1989, p. 19; Christ 1997, pp. 64-65; Cantarella 2013, p. 99, 2019, p. 31).

La stessa Cavarero, in un altro luogo del suo testo, porta l'opera eschilea ad esempio di come l'«ordine metafisico dei padri» abbia trasformato «la potenza materna di generazione della vita ... in un luogo di transizione per una vita generata dai padri» in cui corpo e pensiero sono scissi e il pensiero «proviene e abita in decorporeizzate regioni» (1990, pp. 73-74).

Se invece vogliamo cercare il fondamento cosmo-ontologico a tale ordine simbolico, piuttosto che tra i versi del poema parmenideo dobbiamo andare, rimanendo però ad Atene, alla sezione 50c-52d del *Timeo* platonico, nella quale (lo abbiamo già sottolineato a proposito di Bollack e Couloubaritsis) il «paradigma», l'essere, l'ὄν è assimilato al padre e la madre rappresenta invece la χώρα, l'informe ricettacolo che procura una sede a tutto quanto nasce, a tutte le forme che le provengono dal padre, secondo il modello embriologico descritto nelle *Eumenidi*, in cui credevano i Greci (o per lo meno gli Ateniesi)¹⁴.

Nel poema di Parmenide non c'è nulla di tutto questo, per cui, a meno che non ci ostiniamo a continuare ad assumere anacronisticamente che Parmenide sia il “padre” della metafisica, le “imputazioni” addebitate a Parmenide dovrebbero eventualmente essere reindirizzate altrove (discorso che credo valga anche per l'interpretazione di Conci).

Come ha ben rilevato Cherubin 2019, p. 30, infatti, quello che la critica femminista addebita a Parmenide, «does not derive from Parmenides' work itself. Instead, ... it derives from later work that is not supported by the fragments, and that is often at odds with the fragments' content. Specifically, the problems derive from later, sometimes anachronistic interpretations of Parmenides' work; from auxiliary assumptions that are not found in the fragments and that do not fit with what is in the fragments; and from later ways of approaching philosophy».

¹⁴ Anche Vorwerk 2010, p. 99: «Plato calls the Paradigm Father, as it engenders the cosmos in the receptacle, which in turn takes the place of the mother».

5.2 Sublimazione

Il poema di Parmenide è stato sottoposto alle interpretazioni più diverse e più diversificate, come abbiamo visto a partire dall'*Introduzione*, così come la presenza del femminile al suo interno, che è il tema specifico di questo capitolo. A proposito di questo, vi sono studiosi che hanno rilevato in esso l'emergenza di aspetti che potremmo definire, anche quando essi non vi fanno riferimento diretto, psicoanalitici, almeno in senso lato. Ecco il motivo del titolo (anch'esso da intendersi nel senso più ampio) che ho pensato per questo paragrafo.

5.2.1 *L'incarnazione di un erotismo inconscio (H. GOMPERZ)*

Il primo di questi studiosi è Heinrich GOMPERZ, che per spiegare quella che egli stesso riteneva «la più strana» circostanza osservabile nel poema parmenideo, l'assoluta preminenza del femminile, pur con una certa cautela¹⁵, non si sottrae dal sottoporre questo ad un'esegesi psicanalitica in un articolo pubblicato nella rivista fondata e diretta dallo stesso Freud.

Gomperz è da annoverare tra coloro che per primi hanno sottolineato ci sono solo divinità femminili nel poema di Parmenide, senza alcuna eccezione apprezzabile a questa regola (1924, p. 30), e tra coloro che, li abbiamo incontrati nel capitolo precedente, ritengono che la θεά sia Hemera (1924, p. 4). In proposito lo studioso argomenta che deve certo significare qualcosa il fatto che, invece di consacrare la sua dottrina a una più tradizionale “figura di luce”, come Helios o Apollo, Parmenide decida di assegnare tutto il suo insegnamento alla «dea del giorno», un essere di luce femminile (ivi, p. 30; cfr. *supra* par. 1.7, l'esegesi di Couloubaritsis).

Lo studioso non si accontenta della spiegazione che, essendo le divinità presenti nel poema astrazioni divinizzate, non ci si dovesse sorprendere che fossero declinate al femminile perché era una caratteristica del greco, e rispondeva che una tale obiezione «decade completamente» di fronte, per esempio, alla δαίμων di B12, che Parmenide pone in mezzo al cielo in una posizione egemonica che nell'epoca in cui egli scriveva era

¹⁵ Gomperz dichiara espressamente di nutrire delle perplessità sulla possibilità che le osservazioni psicanalitiche avrebbero potuto consentire una migliore comprensione delle dottrine filosofiche (1924, p. 2).

assunta altrimenti dal «padre degli dei e del popolo», perciò non può essere una coincidenza. Queste circostanze, da sole, basterebbero a giustificare la conclusione che chi ha scritto il poema, sottolinea Gomperz, doveva tenere la donna in una considerazione insolitamente alta¹⁶.

La divinità di B12, annota lo studioso, è in effetti così lontano dall'essere una semplice astrazione che nemmeno il suo nome è menzionato, per lo meno nel momento in cui viene introdotta¹⁷. In effetti, una dea anonima che non avesse un riferimento culturale sarebbe stata come un'astrazione di un'astrazione e questo, credo, sarebbe aspettarsi troppo da un uomo del VI sec. a.C., anche se è Parmenide.

Credo che la stessa cosa si possa dire per la θεά di cui stiamo indagando l'identità, che perciò non dovremmo considerare un'astrazione proprio in forza del suo anonimato e non nonostante questo, come hanno suggerito alcuni studiosi che abbiamo indagato nel primo capitolo. A meno che non sia un'astrazione dell'έόν ma, in questo caso, non è detto che non avesse anche un volto culturale. Certo, dovrebbe avere il volto di una dea il cui culto veicolasse una teologia corrispondente alla cosmo-ontologia parmenidea e, come vedremo nel sesto capitolo, credo di avere trovato la divinità che risponde a questo requisito.

Dopo aver posto la coincidenza della θεά con la δαίμων di B12 e averla identificata con Hemera, Gomperz propone un approfondimento psicanalitico della dottrina parmenidea. Secondo lo studioso, il mondo descritto nel poema sarebbe l'incarnazione di un erotismo, probabilmente del tutto inconscio in Parmenide, fortemente sviluppato ed esclusivamente orientato verso il sesso femminile¹⁸. Mondo che sarebbe cosmologicamente rappresentato nell'ultima parte del poema dall'opposizione tra il «Prinzip des Feinen, Zarten, Lichten, Verständigen» (lo studioso si riferisce al concetto parmenideo di ύραιός, il «rado» che abbiamo visto prevale nel femminile e nella luce; cfr. A53) e il «männliche Prinzip: das des Festen, Plumpen, Dunkeln, Verstandlosen» (e qui al concetto di πυκνός, il «denso», che prevale nel maschile e nell'oscurità) (ivi, pp. 31-32).

Questo mondo sarebbe «ingannevole» («Wahn») in quanto frutto della tensione continua tra opposti incarnata dall'amore sessuale e dominato da essa. Parmenide avrebbe

¹⁶ «... der diese Zeilen niederschrieb, das Weib ganz ungewöhnlich hoch gestellt haben muß» (*ibid.*)

¹⁷ «sie ist so wenig eine bloße Abstraktion, daß (zumindest wo sie zuerst erwähnt ward) nicht einmal ihr Name genannt wird» (ivi, p. 30)

¹⁸ «die Welt des Parmenides erweist sich unverkennbar als die Verkörperung einer wohl durchaus unbewußten, allein deswegen nicht weniger kräftig entwickelten, ausschließlich dem anderen Geschlechte zugewandten Erotik» (ivi, p. 31).

dichiarato irreal, un mero frutto della follia umana, questa tensione sessuale perché avrebbe rifiutato di farsi dominare da essa, argomenta Gomperz (ivi, p. 32)¹⁹. Gomperz non comprende perché un uomo come Parmenide (che lo studioso si figura sano e nel pieno del suo vigore fisico e sessuale) possa aver avuto la forza di negare le proprie sensazioni e la propria sessualità, e suppone che nel ribellarsi al suo erotismo e rifiutando il mondo in cui si questo si incarnava, Parmenide abbia cercato e forse anche trovato la liberazione da esso nei pensieri dell'unico, eterno, essere materiale²⁰ (ivi, p. 33).

Non credo vi siano dubbi che quella di Gomperz sia un'interpretazione fortemente influenzata dalla prospettiva psicanalitica (che doveva andare in voga al tempo in cui scriveva) ma, se non altro, essa ha avuto il merito di sottolineare, da un punto di vista che si poneva come scientifico, l'importanza che il femminile deve aver avuto nella mente stessa di Parmenide, nelle sue più profonde concezioni e convinzioni, per essere così fondamentale nella narrazione del suo poema.

5.2.2 «Una etiologia del homosexualismo» (R. SOTO RIVERA)

L'interpretazione di SOTO RIVERA si pone tra la prospettiva che stiamo esplorando in questo paragrafo e quella che tratteremo nel successivo, alla quale dunque ci introduce, mostrando a quali estremi può condurre privilegiare la prospettiva "psicoanalitica" (virgolette d'obbligo), o comunque psicologica, per comprendere il poema di Parmenide.

Muovendosi dalla testimonianza di Aristotele sull'eccesso di sangue e di calore nelle donne (cfr. A52), da quella di Teofrasto che il pensiero in cui prevale il «caldo» è più puro, dunque più vero (cfr. A46), e dai vv. B8, 34-36 del poema secondo i quali è lo stesso il pensare e ciò per cui è il pensiero (1999, pp. 1-6), Soto Rivera deduce che per Parmenide «lo Ente mismo los ocasiona un exceso de lo caliente» (ivi, p. 5) e di conseguenza, se «el calor es lo ontológico por excelencia», allora «la mujer sería más inteligente y más real que el hombre» (ivi, p. 7).

¹⁹ «diese die Geschlechtsliebe verkörpernde, von der Geschlechtsliebe beherrschte Welt - lehnt Parmenides ab! Er verwirft sie aufs schärfste, erklärt sie für unwirklich, für eine bloße Ausgeburt menschlichen Wahnes»

²⁰ «Gewiß wird man annehmen dürfen, daß Parmenides, indem er die Welt verwarf, in der sich ihm seine Erotik verkörperte, sich eben auch gegen diese Erotik aufgelehnt, in deln Gedanken an das eine, ewige, sächliche Seiende Befreiung von ihr gesucht und vielleicht auch gefunden hat»

La circostanza che la natura («naturaleza») della donna sia migliore (più calda e rada) di quella dell'uomo, deriverebbe dalla loro provenienza cosmogonica²¹. Sappiamo da Aëzio (cfr. A53) che per Parmenide la donna proviene dalle calde regioni meridionali dell'universo e l'uomo dalle fredde regioni settentrionali (ivi, p. 9). Se la donna è più calda, continua lo studioso, essa parteciperebbe della stessa natura della δαίμων di B12 «gobernante de todo», dunque dovremmo ricercare il suo luogo originario di provenienza, piuttosto che nel sud del mondo, nel suo centro, dove risiede appunto «la Diosa demónica». Dunque «habría que ubicar eutopológicamente la ginegonia entre lo meridiano y lo tórrido, a saber, en la línea del Ecuador» (ivi, p. 11).

Analizzando i frammenti e le testimonianze sulle concezioni embriologiche attribuite a Parmenide, Soto Rivera propone quindi di considerare le «virtutes» operanti a livello della formazione del feto (cfr. B18) un correlato delle δυνάμεις «primordiales y cosmogónicos» introdotte nel frammento 9, Luce e Notte, e in conseguenza di considerare il concepimento degli esseri umani e la loro «naturaleza», anche sessuale, sulla base della cosmogonia parmenidea.

Celio, che ce lo ha tramandato, cita il frammento 18 parmenideo in un trattato di medicina (*Tard. Pass.* IV 9, 134-135) e in un contesto particolare, la trattazione dei casi di non nitida identità sessuale del soggetto e di persone che hanno tendenze omosessuali. In epoca moderna si discute, fin da Diels 1897, se nei vv. 4-6 del frammento si parli di omosessualità, bisessualità, ermafroditismo o, più in generale, di anomalie sessuali²². Soto Rivera, per parte sua, non ha dubbi che in essi Parmenide tenti di fornire «una etiologia del homosexualismo» e che Parmenide stesso fosse una persona omosessuale. Questa sarebbe la spiegazione de «el exceso de lo femenino en su *Poema*» (ivi, p. 17).

Lo studioso ritiene di poter trovare conferme alla sua teoria nel fatto che Parmenide avrebbe chiamato la dea δαίμων perché questo termine «puede ser genéricamente tanto femenino como masculino». Pensa anche che «la bien redonda Verdad de lo Ente esferoide se asociará con la esfericidad de los cuerpos de los hermafroditas o andróginos del mito del paraíso en el Simposio de Platón (178a, 180b)»²³ e che perciò «la perfección y la plenitud de lo Ente tendría un correlato ideológico en la exaltación del homosexualismo en la conducta del iniciado» (ivi, pp. 17-18).

²¹ Secondo lo studioso Parmenide avrebbe elaborato una «eutopología antropogenesiaca» (ivi, p. 9)

²² Per una ricognizione delle interpretazioni avanzate su questi versi si veda Rossetti 2017b vol. II, pp. 75-79.

²³ In un altro luogo scrive: «Platón expone su mito acerca de la dorada y paradisíaca edad de los seres humanos andróginos, aquél haya citado el Frag. B13 en tomo al Eros, el primerísimo de todos los dioses que la innominada Diosa parmenídea concibió asexualmente» (ivi, p. 18).

Inoltre, siccome la dea siederebbe «nel mezzo» dell'universo e la differenziazione sessuale deriverebbe dal lato da cui provengono i semi del concepimento (ricordiamo il fr. B17), «*entonces el doncel iniciado sería regenerado en el centro cósmico, y su nueva naturaleza sería doble, hermafrodita, andrógina*»²⁴ (ivi, p. 24; corsivo di Soto Rivera). Questa sua centralità cosmica, fa della «Diosa parmenídea» una divinità androgina, spiega lo studioso, che coinciderebbe con Afrodite, ma non nella sua forma culturale tradizionale, semmai nella sua correlazione con un culto ctonio legato a Gaia (ivi, pp. 33-35).

Come ho già messo in rilievo, sostenere che Afrodite, come anche Gaia, possa essere la θεά parmenídea è abbastanza problematico. Farlo, inoltre, nel quadro di riferimento proposto da Soto Rivera lo è ancora di più. Pur apprezzando, per certi versi, il tentativo complessivo operato dallo studioso di dimostrare che «la Deidad es el correlato mítico de lo Ente», mi riesce impossibile condividere la proposta interpretativa di Soto Rivera, la quale offre però alcuni argomenti su cui vale la pena di riflettere ai fini di questa ricerca.

Per cominciare non è strettamente necessario concepire una divinità come androgina per presupporre che essa abbia generato ogni cosa. Come scrive Gimbutas 1990, p. 318, le antiche dee primordiali europee erano partenogenetiche, ovvero generavano senza il ricorso all'inseminazione maschile. È stata la loro assimilazione nella cultura patriarcale (di cui la religione olimpica era un'espressione) che le ha trasformate in spose e sorelle, madri e figlie²⁵, e le ha «erotizzate, legate al principio dell'amore sessuale», e dunque ha avuto bisogno di considerarle sessualmente androgine.

²⁴ Soto Rivera arriva a chiedersi se «¿Fue el homosexualismo del Eleata cultivado conscientemente en vista de su doctrina acerca del exceso ontogónico y de la superidad ontológica de la mujer?» (ivi, p. 22). Come se Parmenide avesse cercato di farsi donna per avvicinarsi di più alla comprensione dell'«essere». In questa ottica il proemio, in quanto «adorno literario y anticipación de la verdad», più che una «Introducción» rappresenterebbe in chiave psicologica una «Envaginación» in senso derridiano (ivi, p. 22). Lo studioso non specifica altro, perciò presumo che dobbiamo intendere nel senso che nel proemio Parmenide instaurerebbe, attraverso i personaggi con cui interagisce, «le rapport à soi du *Je*, son alliance avec soi, son anneau, son anniversaire, l'alliance qui le conjugue avec lui-même» (Derrida 1986, p. 209). In linea con la sua ermeneutica, Soto Rivera tenta di spiegare il simbolismo del viaggio del proemio come se si trattasse della descrizione di un corteo nuziale tradizionale (cfr. ivi, pp. 29-33), dove però Parmenide sarebbe non lo sposo ma «una especie de novia en tránsito de casamiento» con la θεά (ivi, p. 29). D'altra parte, in un altro luogo del suo studio Soto Rivera ipotizza che nel proemio «la morada de la Δαίμων sería como un útero y la entrada del κοῦρος a la demónica morada, como una eyaculación».

²⁵ Cfr. anche Tilde Giani Gallino: «Uno dei modi più semplici di ridimensionamento delle divinità femminili, è stato quello di farle diventare *figlie di* un dio padre, *mogli di* un dio marito, *sorelle di* un dio fratello, *madri di* un figlio dio e maschio, che non appena nasceva diventava più importante di loro» (1989, p. 19; cfr. Preston 1994, p.167). Cosa che è accaduta e in maniera più che emblematica con Athena, come abbiamo già anticipato, con la tragedia delle *Eumenidi* (su cui torneremo nel par. 6.2.4.3). Per una panoramica sugli studi dei culti delle divinità femminili, compresi quelli di orientamento femminista, si

In effetti, se poniamo la θεά parmenidea come personificazione genesiaca dell'ἔόν, essa doveva dividerne anche le caratteristiche ontologiche: non essere mai nata, essere il tutto, dunque non ammettere alcun altro principio accanto a essa (dunque una divinità maschile), ed essere ogni cosa, ma senza soluzione di continuità, senza dividersi. Una dea partenogenetica potrebbe ben avere queste caratteristiche perché la propria generazione, non provenendo da altri che da lei, non sarebbe ontologicamente diversa da lei (come ha messo in rilievo Andolfo a proposito delle divinità egizie).

Come abbiamo visto, Soto Rivera chiama a testimone il *Simposio* di Platone a riprova della sua ipotesi che Parmenide avesse scritto il suo poema per dimostrare che l'androginismo, come l'ermafroditismo e l'omosessualità rappresentassero la perfezione dell'essere, e per rappresentare il suo "farsi" androgino per essere più affine alla divinità. Vorrei soffermarmi proprio sul mito raccontato a cui fa riferimento lo studioso, perché non mi sembra che esso rimandi all'interpretazione che egli ne trae.

Si tratta del notissimo mito narrato nel *Simposio* da Aristofane, che ognuno di noi, più o meno consapevolmente, evoca ogni volta che pensa all'amore come alla ricerca della propria altra metà, perciò non è il caso di riproporlo. Quello che mi interessa far emergere qui è che, al contrario di quanto la vulgata moderna di questo mito voglia far credere, esso è una delle descrizioni più misogine sulla possibilità di poter raggiungere il vero sapere, sulla possibilità di diventare filosofi. È inoltre un ulteriore manifesto della cultura misogina ateniese.

La conclusione platonica su questo mito è infatti che solo l'amore fra due uomini costituisce la via erotica alla filosofia (cfr. Cavarero 1990, pp. 96-99). Il mito, come si sa, mette in scena tre tipi di attrazione amorosa: quella fra maschio e maschio, quella tra femmina e femmina, quella fra maschio e femmina, che tende a ricostruire l'androgino. Aristofane chiama le donne omosessuali tribadi (parola volgarissima per indicare le prostitute) e non ha dubbi nel bollare negativamente l'amore eterosessuale rappresentato dall'essere androgino, utile solo alla procreazione.

Proprio per i motivi che emergono dal dialogo platonico (il giudizio di Aristofane coincide con quello degli altri interventi), ovvero che i Greci intendevano anche l'omosessualità in prospettiva misogina (lo dimostra il silenzio di Platone sull'omosessualità femminile e le parole offensive che rivolge alle donne che amano solamente altre donne), non credo proprio che la visione platonica che emerge dal mito

vedano Preston 1994, 173-179; Stone-Marconi 2002, pp. 101-109; Buchanan 1995, pp. 565-573 (testi ai quali si rimanda per ulteriore bibliografia).

del *Simposio* possa minimamente commensurarsi con la visione parmenidea del femminile. Anzi, non riesco a immaginare niente di più distante.

I Greci, inoltre, consideravano i rapporti omosessuali un valore solo se all'interno dei rapporti pederastici. Non è proprio vero, infatti, come sottolinea Soto Rivera, che «la homosexualidad entre los antiguos griegos fue hasta cierto punto aceptada y cultivada» (ivi, p. 22). Mette conto riportare le considerazioni di Cantarella sul tema:

«l'importanza culturale della pederastia non significava accettazione di tutti i rapporti oggi chiamati omosessuali. I greci (per i quali la virilità significava attività, anche in campo sessuale) accettavano e valutavano positivamente, all'interno di quei rapporti, solamente quelli nei quali l'adulto, oltre a quello dell'amante, svolgeva il ruolo attivo del maestro e del modello. Nell'età in cui il giovane non era ancora un uomo, ma solo un uomo in fieri, (all'incirca fino ai diciassette anni, dunque) la frequentazione e l'esempio dell'amante erano lo strumento formativo grazie al quale egli apprendeva i valori fondamentali della *polis*. Il che aiuta a comprendere il complesso rituale del corteggiamento pederastico, secondo il quale l'adulto doveva dare prova di non essere attratto solo dalla bellezza fisica del ragazzo, e questi, nel corso del corteggiamento (durante il quale poteva accettare anche dei doni, purché di valore economico irrilevante) doveva assicurarsi che le intenzioni del corteggiatore fossero serie, e il suo affetto nobile e duraturo. Solo a queste condizioni, cedendo, non rischiava di perdere la sua reputazione. Ma, una volta raggiunta la maggiore età, doveva cambiare ruolo, pena una pesante riprovazione sociale: dell'adulto che continuava a essere un amato si diceva che si era <fatto donna>. Divenuto ormai un uomo, doveva assumere il ruolo attivo in politica, in guerra e in amore» (2012, p. VII-VIII).

D'altra parte, essere omosessuale non significa *tout court* essere «feminista», come pensa Soto Rivera²⁶. A prescindere se Parmenide fosse una persona omosessuale oppure un pederasta (inteso nel quadro culturale appena tratteggiato)²⁷, circostanza che non si può, né si vuole, né è necessario escludere, ritengo poco verosimile che possa essere questa la ragione per spiegare la dirompente preponderanza del femminile e la sua venerazione per esso che emergono dal poema.

²⁶ Che per l'appunto intitola *Parménides feminista* la sezione del suo testo dedicata all'esegesi del poema parmenideo (1999, pp. 1-35).

²⁷ Come farebbe ritenere la testimonianza di Platone a proposito di Zenone (*Parm.* 127b), ripresa da Diogene Laerzio (9.25) ma rigettata da Ateneo (*Deipn.* 11.113 505F).

5.3 Preminenza cosmo-ontologica

Abbiamo già avuto modo di evidenziare con Coxon (*supra* par. 3.2.5) che una delle ipotesi sulla priorità che Parmenide assegna alla donna e al femminile nel suo poema è che essa rappresenti un aspetto della presa di distanza che l'Eleate avrebbe consapevolmente posto tra la sua dottrina e il Pitagorismo, realizzato attraverso il rovesciamento delle loro Tavole delle opposizioni (cfr. Aristot. *Met.* I 5, 986a 22-26).

In effetti, come sottolineato da GUTHRIE, nell'assegnare «the superior and active power» alla donna e «the inferior and passive role» all'uomo (1969, p. 77), Parmenide si pone non solo in contrapposizione con gli schemi di pensiero pitagorici ma in generale con quelli di ogni altro Greco: «... it seems we must put male on the negative side of 'invisible Night', and female on the side of Fire. But if we do this, then fr. 17 compels us to put right hand also with Night and left hand with Fire, contrary to the Pythagorean (and, one would have thought, any other Greek) scheme. [...] ... it is difficult to believe in any explanation by a Greek which makes the male colder and denser – and so presumably darker, heavier and generally more passive and negative – than the female» (ivi, p. 79).

Lo studioso suggerisce, però, che «probably male and female were not pure opposites in his system, but 'mixtures of them'» (*ibid.*), lasciando prevalere la tesi che Parmenide, piuttosto che concepire una tavola delle opposizioni analoga a quella pitagorica, ma di segno opposto, prevedesse invece che non vi fosse alcun dualismo ontologico alla base della sua cosmologia. Tesi condivisa anche da altri studiosi tra i quali abbiamo visto Casertano (*supra* par. 2.1.4; cfr. anche 2005, pp. 215-238) e Ruggiu (*supra* par. 2.3.2) e vedremo Cherubin.

Tesi che condivide anche chi scrive. Come ho già avuto modo di sottolineare, ritengo infatti che l'ipotesi di una polarità ontologica tra femminile e maschile, o comunque di una qualsiasi forma di dualismo ontologico – conclusione fondata per lo più sulla lettura aristotelica che il «caldo» stia all'«essere» come il «freddo» al «non-essere» –, sia disconfermata dal testo stesso del poema. Parmenide lo dice chiaramente: non dobbiamo concepire πῦρ/ἄραιός e νύξ/πυκνός come due «forme» (μορφαί) «separate l'una dall'altra» (χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων) e «opposte» (τὰντία), ma come due δυνάμεις che l'«uomo che sa» (εἰδότα φῶτα; B1, 3) comprende essere insieme la necessaria unica «forma» (cfr. B8, 53-59) e senza entrambe insieme avremmo il non essere (B9, 4).

Altri studiosi, ed è di questi che ci occuperemo in questo paragrafo, si spingono a postulare che nel connettere il femminile con il «caldo» Parmenide associasse in qualche modo la natura femminile con la natura dell'ἔόν, e dunque con il positivo in senso assoluto. Prima di entrare nel merito della questione, però, mette conto ricapitolare le testimonianze a cui si sono riferiti questi studiosi²⁸, anche per poter apprezzare la diversità di esiti a cui ha portato la loro consultazione.

Cominciamo dalle più antiche di queste testimonianze. Secondo Aristotele (*de part. Anim.* B 2. 648a 25, cfr. A52), Parmenide connetteva il θερμός al femminile, e lo ψυχρός al maschile. Lo Stagirita ci fornisce inoltre un'indicazione chiarissima (quantomeno in riferimento alla sua comprensione di ciò che era scritto nel poema parmenideo) sul fatto che Parmenide assegnasse al fuoco (πῦρ), ovvero al caldo (θερμόν), il rango di «essere» e alla terra (γαῖα), ovvero al freddo (ψυχρόν), il rango di «non-essere» (*Metaph.* I 5, 986b30-987a 2; cfr. A24).

A queste aggiungiamo la testimonianza di Simplicio (*In Phys.* 31.3-7) secondo la quale in Parmenide θερμός era connesso con ἀραιός, mentre ψυχρός era ricondotto a πυκνός²⁹; e i resoconti di Aëzio, il quale ci tramanda che Parmenide connettesse le donne all'ἀραιός (cfr. A53) come il Sole (cfr. A43), mentre gli uomini li connetteva al πυκνός (cfr. A53) come la Luna (cfr. A43).

Un primo confronto tra queste testimonianze, in effetti, sembra indicare già una preminenza cosmo-ontologica ed epistemologica del principio femminile rispetto a quello maschile, ma vediamo in dettaglio come esse siano state analizzate dagli studiosi che vi si sono soffermati.

5.3.1 Il «femminilismo» di Parmenide (K. JOËL, G. CALOGERO, P. MERLAN)

Karl JOËL, nel 1921, è stato il primo studioso a chiedersi se non significhi assolutamente nulla il fatto che Parmenide nel suo poema non ponga un dio ma una dea a generare lei

²⁸ Tra i quali rientra a pieno titolo, l'abbiamo detto, anche Soto Rivera.

²⁹ Come già abbiamo già avuto modo di sottolineare a proposito di Cordero, *supra* par. 1.10, ἀραιός in B8, 57, in connessione con il fuoco della fiamma, e πυκνός in B8, 59, in connessione con il buio della notte, molto probabilmente sono termini parmenidei.

stessa ogni cosa, a partire dagli dei, a governare la totalità dei fenomeni e a rivelare a Parmenide la verità assoluta sul mondo dell'essere e su quello dell'apparenza³⁰.

Non significa assolutamente nulla, continua a chiedersi lo studioso, che un'intera cerchia di figure femminili ideali sia presente nel poema in modo da formare in consonanza un'unica «Gestalt», quella dell'unica dea del mondo e della verità³¹? E non significa nulla che gli adepti di questa siano condotti al suo cospetto da cavalle guidate da ragazze?

Joël risponde con l'ipotesi che la θεά del proemio, che anch'egli ritiene corrispondere con la δαίμων di B12 e la identifica con Afrodite³², è per Parmenide proprio l'unità di pensiero e di essere che ridonda in diversi luoghi del poema e che rappresenta la sua ontologia (ivi, p. 428).

Ma allo stesso tempo, piuttosto che considerarla una singolarità del poema parmenideo, lo studioso riconduceva la straordinaria presenza del femminile nella poetica di Parmenide, che definisce con il termine «Feminismus» (ivi, p. 452) a reminiscenze pitagoriche e più in generale al carattere erotico-femminile tipico dei misticismi (ivi, p. 451; cfr. anche ivi, pp. 328, 344 sgg. e 379).

Lo studioso, però, non ritiene che l'unità di pensiero ed essere rappresentato dalla dea emerga da entrambe le parti del poema. Pur ammettendo che nei frammenti della seconda parte del poema siano presenti dieci occorrenze di parole che si riferiscono al tutto o a tutte le cose e alle forme sferiche, come nella prima parte, è persuaso che Parmenide voglia dirci che le δόξαι βροτῶν, pur anelando alla verità, non potranno mai comprenderla attraverso l'esperienza sensibile del mondo (ivi, p. 456)³³.

Joël vede proiettata questa differenza dottrinale tra le parti del poema nell'enfasi che Parmenide assegna alla differenza sessuale delle figure presenti in esso. Mette in rilievo in proposito che la prima parte è popolata solamente da figure femminili, e propone infatti di tradurre μουνογενής, uno degli attributi dell'essere elencati nei primi

³⁰ «... besagt es gar nichts, daß Parmenides keinen Weltgott kennt, daß es eine Göttin ist, die ihm nicht nur in der Scheinwelt alles beherrscht, hervorbringt und selbst Götter schafft, sondern die ihm auch die Wahrheit offenbart ... über alles, über die Welt des Seins und die des Scheins?» (1921, p. 451)

³¹ «Besagt es weiter gar nichts, ... daß da weiter Dike, Themis, Aletheia, Peitho, Ananke, Moira, kurz ein ganzer Kranz weiblicher Idealgestalten daß dazu all jene weiblichen Genien mehr oder minder in eine Gestalt zusammenklingen, in die eine Welt- und Wahrheitsgöttin ...?» (*ibid.*)

³² Seguendo l'interpretazione di Plutarco ma avendo in mente che Afrodite era ricondotta al pianeta che aveva il suo nome in cui Parmenide avrebbe rivelato la coincidenza della Stella del Mattino con quella della Sera (anche Cerri, come abbiamo visto, fa la stessa considerazione).

³³ «Aus „viel irrenden“ Sinnen „vielerfahren“ streckt die Doxa die Arme aus nach dem lichten Sein, dem allumfassenden Einen. Und auch sie will ganz und umfassend werden, wie sie ja auch die Rundheit der Form bevorzugt, und sie will immer „jedes“ und „alles“ bieten — in den wenigen Dutzend Versen der Doxa finden sich 10 *pas, panta*, u. dgl» (ivi, p. 456).

versi del frammento 8 (nella *lectio* di B8, 4 tramandataci da Simplicio), con *eingeschlechtig* («unisessuato»), mentre nella seconda parte assistiamo ad una marcata separazione tra i due sessi, a sottolinearne l'incommensurabilità dei contenuti con la verità dell' ἔόν (ivi, p. 324, n. 6).

La spiegazione di Joël non convince affatto Guido CALOGERO, che pur riconoscendo allo studioso di aver «così acutamente» messo in evidenza il «femminilismo» (scil. il *feminismus* di cui parla Joël) di Parmenide, lo critica per non aver voluto «veder[vi] troppo in fondo» (1977, pp. 58-59). Lo studioso liquida come vaghi i riferimenti alla mistica invocata da Joël, che in effetti non porta alcun argomento in favore di essa, e per quanto riguarda eventuali presunte reminiscenze dal Pitagorismo, fa notare che nella tabella pitagorica degli opposti «l'ἄρρεν è positivo come il πέρας e il φῶς, e il θῆλυ negativo come l'ἄπειρον e lo σκότος» (1977², p. 61, in n. 5).

Incrociando le testimonianze di Aristotele, Aëzio e Simplicio che abbiamo citato in precedenza ed i frammenti sulle concezioni sessuali ed embriologiche di Parmenide, Calogero conclude che il «femminilismo» di Parmenide ci dice di più sulla sua dottrina: «contrariamente alla naturale opinione degli antichi (si pensi p. es. ad Aristotele, per cui l'elemento femminile è la materia e quello maschile la forma), Parmenide, considerando il principio maschile come freddo, o denso, e quello femminile come caldo, o rado, mette il femminile dalla parte della positività e dell'essere respingendo il maschile in quella della negatività e del non essere» (ivi, pp. 57-58).

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, l'iscrizione onoraria ritrovata nel 1962 durante gli scavi archeologici di Elea-Velia ha introdotto nuovi elementi conoscitivi sulla ricezione della figura storica di Parmenide e della sua dottrina. Tra gli studiosi che ne hanno dedotto che Parmenide fosse prima di tutto il capostipite di una scuola medica, MERLAN³⁴ propone l'ipotesi che la presenza di statue femminili nell'area in cui si ritiene avesse avuto sede una scuola medica eleatica è la riprova che la scuola fosse aperta anche alle donne.

³⁴ Per l'analisi dell'iscrizione v. *supra*, par. 4.2.4. Per capire quanto Merlan si affidasse al ritrovamento dell'iscrizione (come fa Kingsley), basti citare il fatto che si rivolge a Parmenide chiamandolo Parmeneides (come Kingsley), che è appunto il nome che compare nell'epigrafe.

Di conseguenza, se Parmenide avesse lavorato in un ambiente “medico” in cui le donne fossero pienamente riconosciute, e se le sue indagini cliniche³⁵ lo avessero anche convinto che le donne fossero più calde degli uomini e dunque superiori ad essi (anche lo studioso si riferisce, combinandole, alle notizie riferite dalle testimonianze A24 e A52 di Aristotele, e A46 di Teofrasto), allora, forse, piuttosto che spiegare il suo interesse per l’embriologia e la fisiologia femminile partendo dalle sue teorie cosmologiche e metafisiche (come per esempio fa Joël, che Merlan cita espressamente), dovremmo al contrario considerare che esse potrebbero essere scaturite dalle sue osservazioni mediche e dal «Milieu» in cui lavorava come guaritore.

Dunque, quello che Merlan 1966, p. 275, come Joël e Calogero, chiama il «“Feminismus”» di Parmenide, a detta dello studioso si potrebbe spiegare con il fatto che la dottrina parmenidea potrebbe essere una sorta di «“Materialismo” medico (medizinischem “Materialismus”»)» (ivi, p. 273) che legittimasse la preminenza biologica e cosmologica del femminile.

Le sue ricerche e il contesto in cui operava avrebbero anche potuto portare Parmenide, questa è la congettura che lo studioso annota a proposito dell’identità della θεά, a vedere in essa non una Dea Madre ma, più “materialisticamente” (per rimanere alla terminologia di Merlan), «un’antica figura materna» («...sie ihm als ältere, mütterliche Gestalt erscheint») che si rivolge al suo κοῦρος, il quale rappresenterebbe il figlio, che con il suo poema rivendicherebbe il riconoscimento dei diritti materni (ivi, p. 275 n. 36).

5.3.2 *Uno status inatteso (G. JOURNÉE)*

Gérard JOURNÉE ritiene che Parmenide ammettesse una forma di dualismo all’interno della sua dottrina e impiegasse sistematicamente le coppie femmina/maschio, caldo/freddo, rado/denso, etc., «tant pour la cosmologie la plus générale que pour les explications plus détaillées regardant, par exemple, le sommeil, la mort, la vieillesse, ou même la connaissance entendue dans le cadre de la Doxa» (2012, p. 295).

In questo quadro, il fatto che Parmenide avesse associato il femminile con la Luce, dunque con il lato «positivo» di queste polarità, fa notare anche Journée, suggerisce un equilibrio di opposti che contrasta con la nostra conoscenza di altri dualismi che si

³⁵ Tra le quali lo studioso include anche analisi autoptiche («Die Ausgrabungen in Yele lassen uns vermuten: Parmeneides hat nicht nur Begriffe seziert»; ivi, p. 276), forse per via della testimonianza teofrastea in A46 sulle sensazioni dei cadaveri.

trovano nella tradizione greca, in particolare il dualismo pitagorico. Questo però «rien n'oblige, sans doute, à fabriquer pour Parménide une table d'opposés comparable à celle qu'Aristote attribue dans sa Métaphysique aux Pythagoriciens. À coup sûr, une table de ce type n'apparaissait pas dans le Poème» (*ibid.*).

A questo proposito, Journée sottolinea (non è il primo ma vi insiste) la circostanza significativa che non abbiamo alcuna certezza che la tavola pitagorica delle opposizioni che ci ha tramandato Aristotele fosse anteriore a Parmenide (cfr. *ivi*, p. 296 n. 18) e che non conosciamo il contenuto dell'insegnamento pitagorico dell'epoca di Parmenide, per cui non possiamo neanche escludere che si sia verificato il contrario di quanto pensano la maggior parte degli studiosi: non si può escludere che possa essere stato Parmenide la fonte che avrebbe influenzato il pitagorismo del V sec. a.C.³⁶

Personalmente non vedo ragioni insormontabili per non condividere questa possibilità come probabile, per lo meno in linea di principio, anche perché alla luce dei riscontri cronologici di cui possiamo dirci più certi, come ha già sottolineato Kahn, «we must simply accept the fact that Parmenides' cosmology is the earliest known example of the Italian tradition» (2009, p. 208). Piuttosto, dunque, che ricercare «an earlier Pythagorean view from Parmenides' text (a view that Parmenides would be reacting against)» (*ibid.*), dovremmo forse cominciare a pensare nella direzione opposta.

Dovremmo di conseguenza cercare di comprendere le polarizzazioni presentate da Parmenide nel suo poema non sulla base delle altre forme di dualismo di cui siamo a conoscenza, commenta Journée, dato che Parmenide sarebbe stato l'iniziatore di una «tradition nouvelle», ma a partire dalla dottrina veicolata dal testo stesso. Certo, lo studioso è ben consapevole che non c'è unanimità di interpretazione sui contenuti testuali del poema ma mette bene in rilievo come cercarne un senso «sur la base de sources externes», anche se sono «majoritaires et répandues», non è stato di grande aiuto per una loro migliore comprensione (*ivi*, p. 296). Non posso che concordare.

Se prendiamo in considerazione, analizza Journée, il rapporto tra la cosmologia e l'embriologia e la zoogonia parmenidee, per esempio, emerge una contraddizione che non riusciamo a comporre, se rimaniamo nel contesto delle dottrine pitagoriche di cui siamo a conoscenza – ma delle quali non possiamo dirci certi rispetto alla cronologia – ma anche in quello di concezioni sapienziali più tradizionali.

³⁶ «Le problème reste de savoir, puisque nous ne connaissons pas le contenu de l'enseignement pythagoricien de l'époque, jusqu'où il aura pu s'étendre et si Parménide n'en devint pas lui-même une source, qui aura pu influencer le pythagorisme du V^{ème} siècle» (*ivi*, p. 298 n. 23).

Si tratta, ci mostra lo studioso, della collocazione del feto durante la gestazione. Il fr. B17 pone infatti il femminile dalla parte del lato sinistro, che secondo i pregiudizi e le superstizioni del tempo, popolari o erudite che fossero, era posto nel lato negativo dell'elenco dei valori condivisi (e così lo ritroviamo nelle tavole pitagoriche). Ma Parmenide, abbiamo detto, poneva il femminile dalla parte del Caldo e della Luce, e dunque del positivo.

Journée argomenta che il riferimento potrebbe non essere rivolto al lato sinistro del corpo della donna e ricorda (ivi, p. 304) che Empedocle facesse riferimento all'emisfero settentrionale come alla parte destra del mondo e all'emisfero meridionale come alla sinistra (Aët. 2.10.2). In particolare, il tropico estivo indicava la destra, quello invernale la sinistra del mondo. In effetti, se ci poniamo lungo il percorso diurno del sole, guardando davanti a noi, verso Ovest, il Nord ci rimane a destra e il Sud a sinistra.

Journée sottolinea che Parmenide (cfr. A53), fa provenire zoogonicamente le femmine dal Sud e dal Caldo (come il Sole, ricordiamolo) e i maschi dal Nord e dal Freddo (come la Luna). Dunque il fr. B17 potrebbe riferirsi non alla partizione in destra e sinistra del ventre della madre ma a «la partition du monde qui provoque la différence primitive des sexes: les premières femelles naissent dans les parties du midi, les premiers mâles dans les parties du nord» (ivi, p. 305). Perciò, suggerisce lo studioso, se consideriamo il fr. 17 in dimensione cosmologica, non vi sarebbe alcuna contraddizione tra esso e la testimonianza A53 di Aëzio, perché Parmenide non si riferirebbe alla destra e alla sinistra rispetto all'asse corporeo³⁷ ma rispetto al piano trasversale del cosmo, delimitato dall'equatore celeste³⁸.

Ad ogni modo, se Journée avesse ragione, il frammento B17 sarebbe una significativa conferma che Parmenide avesse elaborato una zoogonia facendola derivare dalla sua cosmologia e dalla sua ontologia. Un'ipotesi che non escluderei *tout court*³⁹. Credo non vi siano dubbi che la dottrina di Parmenide fosse un *unicum* nel panorama

³⁷ Secondo le testimonianze che ci sono pervenute sulla sua concezione embriologica parmenidea (A53 e A54) e i frammenti 17 e 18, Parmenide avrebbe non solo concepito una teoria del doppio seme, ma anche un'elaborata teoria genetica secondo la quale il sesso del nascituro sarebbe dipeso sia dal lato delle gonadi maschili da cui provenga il seme sia dal lato delle gonadi femminili in cui questo si allochi. Una teoria che doveva sembrare complicata e poco chiara già ai commentatori antichi (sull'argomento cfr. Journée, ivi, pp. 301-303 e Rossetti 2017b, vol. II, pp. 63-83 e 97-101).

³⁸ Come avremo modo di vedere nel par. 6.2.5.1, nella mitopoietica di Athena-Neith alla dea corrispondeva cosmologicamente l'equatore celeste e questo potrebbe valere anche per la θεά parmenidea.

³⁹ Questa spiegazione mi pare più convincente di quella proposta da Soto Rivera (*supra* par. 5.2.2) che sinistra e destra debbano considerarsi lungo la linea dell'equatore, dunque come Ovest ed Est (guardando a Nord), ipotesi che non quadra con la dottrina zoogonica tramandata da Aëzio (cfr. A53).

culturale in cui emergeva e che egli stesse ricercando una nuova scienza del mondo che riunificasse i diversi saperi di cui era a conoscenza nella sua dottrina dell'ἔόν.

Accogliendo la prospettiva suggerita da Journée, destra e sinistra potrebbero essere dunque la destra e la sinistra cosmologica della divinità che a partire da sé stessa ha autogenerato ogni cosa. Questa potrebbe rivelarsi un'ulteriore evidenza del doppio legame che sussiste nel poema tra i registri mitico e cosmologico.

Journée conclude che Parmenide «avait cherché à réorganiser des oppositions traditionnelles, populaires ou savantes et à rendre cohérent son système de la Doxa, contre ces oppositions, en inversant délibérément les valeurs ou, du moins, en restant indifférent à des associations et des valorisations déjà reconnues» (ivi, p. 308). D'altra parte, però, ribadisce lo studioso, in Parmenide «le rééquilibrage ou tout au moins l'équilibre obtenu ne vise probablement pas à neutraliser les opposés» (ivi, p. 315): da qualunque aspetto si guardi alla questione, insomma, il femminile è posto dal lato della Luce e del positivo, e senz'altro Parmenide conferisce ad esso «un statut inattendu dans un système strict d'oppositions, si l'on s'en réfère en tout cas à d'autres dualismes connus» (ivi, p. 316).

5.3.3 «*Difference without Dualism*» (R. CHERUBIN)

Rose CHERUBIN, nella sua esegesi del poema parmenideo, non si preoccupa di dare un'identità alla θεά parmenidea in quanto ritiene che «the Goddess' speech», piuttosto che la rivelazione di una verità (qualunque essa sia), tratti semmai le «conditions of the possibility of inquiry» degli uomini (2004, p. 31).

Secondo la studiosa, Parmenide non affermerebbe né implicherebbe in alcun luogo del poema che «what is is as we say it is, or that what is is as the narrator describes it», né che «what the Goddess says must be true unconditionally, or across all contexts». Neanche presenterebbe il discorso della dea «as an independent, free-standing treatise». Piuttosto la discussione intorno all'ἔόν servirebbe a Parmenide per spiegare in che modo possiamo riconoscere il vero dal falso, dall'illusione. Di conseguenza il discorso della dea sarebbe mirato a riconoscere la fonte della terminologia che usiamo per indagare la realtà

che ci circonda: «our customary ways of speaking and thinking about what we claim is» (ivi, p. 28⁴⁰).

È in questa prospettiva che Cherubin, come anticipato nell'introduzione al par. 5.1, discute le accuse rivolte a Parmenide di essere «[the] architect of Western sexism, genderism, and exclusion» (2019, p. 32). In proposito, la studiosa difende l'ipotesi opposta, che Parmenide avrebbe criticato proprio le «pernicious ideas and way of thinking» che gli sono addebitate dalla critica femminista, e lo avrebbe fatto sfidando apertamente gli schemi culturali tradizionali su mascolinità e femminilità, maschile e femminile, maschio e femmina.

Inoltre, la scelta di mettere il suo discorso in bocca a una divinità femminile avrebbe proprio lo scopo per sfidare qualsiasi pretesa di poter giungere a una descrizione definitiva e assoluta sul «what-is» all'interno degli schemi culturali attraverso i quali ci caratterizziamo come esseri umani, per esempio elaborando gerarchie ontologiche che corrispondano a quelle sociali, che al tempo di Parmenide erano fortemente caratterizzate in direzione androcentrica (ivi, pp. 30-31).

A proposito della presenza del femminile nel poema, anche Cherubin, come abbiamo visto altri studiosi, insiste che non può essere affatto accidentale e porta a riguardo argomenti che trovo convincenti:

«After all, one might argue, the fact that these forces or features of the world had feminine names and were personified as goddesses does not establish that Parmenides himself valued anything feminine. If he wanted to mention divinities associated with justice, compulsion, etc., according to this argument, Parmenides had no choice but to invoke goddesses. But in fact he did have a choice in at least some of these cases. An interest in justice or right could be signaled by referring to Zeus, an interest in compulsion by a reference to Kratos, an interest in light or sun by a reference to Apollo or Helios, and so on. Parmenides could have depicted stallions drawing the chariot, or left the sex of the horses unidentified. Instead he specified that the horses are mares (*hippoi tai me pherousin*, B1.1). He could have assigned male divinities to lead the chariot, but instead he chose the Heliades *kourai*. Moreover, as the goddess who speaks is not identified in the fragments and may not have been identified in the poem originally, it is therefore significant that Parmenides chose to mention a goddess rather than a god, i.e., that he made clear to

⁴⁰ Invitiamo il lettore interessato ad approfondire l'esegesi della Cherubin a consultare, oltre l'articolo del 2004, anche Cherubin 2001.

his audience that the young man's divine teacher is female. Therefore, had the poet wanted to invoke more figures and forces with masculine associations, he could have done so» (ivi, pp. 55-56).

Un'analisi che credo non si possa che condividere. Parmenide le alternative le aveva: la sua è una scelta precisa.

Come De Santillana, ma per rispetti diversi, anche la studiosa ritiene che Parmenide abbia definito *στρυγερός* («hateful», «wretched») il parto, non per disprezzare o svalutare la donna, la differenza e la sessualità, ma per mettere in risalto, rispetto al tema della nascita, il punto di vista femminile.

Il parto, argomenta Cherubin, non era solamente doloroso, ma spesso anche pericoloso⁴¹. C'è anche la possibilità, suggerisce la studiosa, che Parmenide avesse perso delle persone a lui care durante un parto e che perciò avrebbe pensato alla nascita e al rapporto sessuale che porta al concepimento come a qualcosa di «wretched» (ivi, p. 34). Secondariamente, se Parmenide fosse stato un medico, o comunque un guaritore, i suoi interventi durante i parti, che erano normalmente assistiti dalla famiglia e da un'ostetrica, avrebbero potuto riguardare quei casi in cui fossero intervenute delle complicazioni.

Pertanto, «he would likely have witnessed aspects of the birth process that were painful and anguishing; and may well have found his medical knowledge insufficient to alleviate the suffering or save lives»⁴² (*ibid.*). In ultimo, Parmenide potrebbe aver semplicemente echeggiato una concezione diffusa al suo tempo, anche attraverso la poesia, sul «pain and fragility of human life» (ivi, p. 35).

A proposito dei frammenti B17 e B18, che insieme a B12 sono spesso citati dalla letteratura femminista come prova che Parmenide condannasse le differenze ed evocasse una separazione esclusiva tra il maschile e il femminile, Cherubin argomenta che questi tre frammenti semmai menzionano tutti «both males and females, with equal attention to each» (ivi, p. 40). Inoltre, come ha sottolineato De Santillana (cfr. *supra* par. 4.3.3) e credo anch'io, anche la scelta di Parmenide di menzionare prima la femmina del maschio (in B12, 5-6) doveva essere intenzionale⁴³ e avere un significato preciso in relazione alla preminenza del femminile nella sua dottrina.

⁴¹ «In 5th-century b.c.e. Greece, serious injury, illness, and death during pregnancy, at birth, and shortly after birth were sadly common for both mothers and children» (ivi, p. 34).

⁴² In questo Cherubin sembra avallare l'ipotesi che abbiamo visto ha avanzato Merlan, che ella cita in nota come letteratura sull'argomento.

⁴³ Lo dimostra, credo, il confronto di questa formula con un'analoga formula omerica, come ho già sottolineato in altra sede: «if we look closely at the Homeric passages (*Il.* IX, 134, 276 and XIX, 177) in which Themis is quoted as the norm that rules sexual intercourse, we can see that the poet uses the formula:

Cherubin, a proposito di B18, sottolinea come per Parmenide, nel concepimento, la madre non fosse un mero ricettacolo o che fornisse solamente la materia a cui il seme maschile dava una forma, come abbiamo visto pensavano, per esempio, nella Atene di Eschilo e Platone: «for Parmenides, mothers as well as fathers contributed something substantial and formative to offspring» (ivi, p. 37)⁴⁴.

Nello stesso frammento, Parmenide sembra proporre anche una spiegazione embriologica alla formazione del sesso del nascituro e della circostanza che possano nascere persone le cui caratteristiche sessuali primarie non concordano con quelle secondarie. Una tesi che Parmenide potrebbe aver dedotto dalla sua esperienza di medico-guaritore: «especially if Parmenides practiced medicine, he might have been aware of such somatic differences among newborns, and/or of unusual changes at adolescence» (ivi, p. 40).

Inoltre, cosa più importante, sottolinea Cherubin, «Parmenides (or the goddess) does not seem to be condemning either mixture itself or those humans whose bodies are the result of the clashing sorts of mixture. Instead, he seems to be trying to explain some sort of variation in physical constitution that he believes to occur. He represents the humans in whom it occurs as having undergone turbulent development, not as intrinsically inferior, as morally suspect, or as appropriate to exclude from humanity» (*ibid.*).

La studiosa sottolinea inoltre che la dinamica fisiologica Luce-Notte, che nella cosmologia parmenidea distinguerebbe femmine e maschi lungi dal denigrare il femminile, implica che le donne sorpassino gli uomini in quanto a capacità di comprensione⁴⁵. La studiosa ritiene, infatti, che l'affermazione di Aristotele che «Parmenides in some respect equated the hot or fire with what-is, and equated cold or earth with what-is-not», presa insieme con «Theophrastus' interpretation of Parmenides

ἢ θέμις ἐστὶν [...] ἢ τ' ἀνδρῶν ἢ τε γυναικῶν («as is the norm between men and women»). Comparing this formula with B12, 5-6, one cannot fail to notice that Parmenides overturns the traditional order of thinking which brings the male first to the mind in an audience who knew Homer by heart» (Montagnino 2021a, p. 100).

⁴⁴ Rossetti 2017b, vol. II p. 71, sottolinea come siano stati Parmenide e Alcmeone gli «iniziatori noti» della cosiddetta «teoria del doppio seme», secondo la quale la donna concorre al concepimento allo stesso titolo dell'uomo.

⁴⁵ Cfr. anche Sassi 2015 a proposito dell'ipotesi che Parmenide potrebbe essere stato il primo «to link the issue of cognition to the proportion of elements in the mixture constituting the body» (ivi, p. 461) non in direzione medica – «Parmenides is not so much interested in the problem of health and disease ... [and in] the interaction of the individual body with a certain food and regimen» (ivi, p. 462) – ma «to explain the cognitive phenomena by rooting them in the physical structure of the subject as well as in his or her relation to the things» (ivi, p. 465).

B16⁴⁶ and Aristotle's idea that Parmenides thought that women were hotter than men» rafforzerebbe «the implication that Aristotle and Theophrastus — rightly or wrongly — took Parmenides to be saying that women have a better understanding of what-is than men do» (ivi, p. 43).

Dal punto di vista epistemologico, secondo Cherubin, queste differenze non sono incongruenti con il μῦθος dell'ἔόν perché Parmenide concepisce almeno due tipi di opposizione e dunque distingue i contrari dai contraddittori. In questi termini, «Being and not-being, or what-is and what-is-not, are contradictories», ma non «male and female, masculine and feminine» e neanche «Light and Night» (ivi, p. 60-61). Parmenide sarebbe perciò stato consapevole che nessuno dei termini Luce-Notte o maschio-femmina, presi singolarmente fossero «commensurable with the conception of being or what-is that the goddess recommends as oriented by *alétheia*».

Perciò, conclude Cherubin, «unlike many contemporaries and successors, Parmenides offered us an account of sex difference that cannot be expressed in terms of presence and absence, in terms of fullness and lack, or in terms of sufficiency and deficiency. Still less can it be expressed in terms of being and not-being, as Parmenides' critics believe he wanted to do» (ivi, p. 62).

Nel suo contributo al volume *Eleatica 8*, Cherubin propone che più in generale, «Parmenides' work challenges a number of evaluative as well as ontological hierarchies», non solamente quelle relative alle «sex and gender differences» (2020, p. 190). Una prospettiva che senz'altro condivido, perché ritengo che Parmenide abbia sviluppato una logica ontologica che mette in connessione relativistica (non, si badi, relativista), dunque non gerarchica né esclusiva, le δυνάμεις πῦρ/ἄραιός (come abbiamo visto biologicamente legate al femminile) e φύξ/πυκνός (legate invece al maschile).

5.4 «Una sorta di impensato proto-femminismo» (L. Rossetti)

Livio ROSSETTI è tra gli studiosi che ha trattato più diffusamente la presenza del femminile nel poema parmenideo. Oltre ad analizzare le figure femminili che emergono dai frammenti superstiti (2021, pp. 130-136) e discutere gli elementi caratterizzanti il

⁴⁶ Teofrasto (*Sens.* 1 sgg.; cfr. A46) riferisce che per Parmenide, «essendo due gli elementi, la conoscenza è prodotta dall'elemento che prevale» e, pur considerando che in ogni pensiero deve esserci una certa proporzione», perché sensazione e pensiero sono «una medesima cosa» (il riferimento è a B16), la conoscenza che emerge «ad opera del caldo è migliore e più pura». A questo aggiunge che al «caldo» (θερμὸν) appartiene la «memoria» mentre al «freddo» (ψυχρόν) la «dimenticanza».

femminile presenti in B12 (ivi, pp. 134-135), lo studioso ha approfondito lo studio della teoria del doppio seme che emerge da B18, che assegna alla donna un ruolo attivo nel concepimento (2017b, vol. II, pp. 63-83 e 97-101; 2021, pp. 138-139).

Rossetti individua un ulteriore aspetto, emergente dal testo del poema, che testimonierebbe «una inequivocabile volontà di dare risalto» al femminile, ovvero l'impiego dell'articolo dopo il soggetto di riferimento per sottolinearne il genere femminile⁴⁷, «a fronte di zero sottolineature dell'identità maschile» (ivi, p. 103). Una circostanza che non può essere casuale, sottolinea lo studioso.

In un primo tempo Rossetti – il quale, va detto, esclude ogni valore epistemico al linguaggio mitopoietico presente nel poema – aveva concluso dalle sue analisi sulla preminenza del femminile nel poema che «sembra delinarsi ... un modello alternativo di relazioni di genere basato sul rigetto del maschio-centrismo», che si possa parlare di «una sorta di impensato proto-femminismo». Seppure, infatti, Parmenide non stigmatizzi esplicitamente in alcun luogo «il maschilismo imperante», forse per prudenza⁴⁸, ne delinea però un'alternativa: «un'alternativa idealizzata: quando sono le donne – o addirittura le femmine – a prendere l'iniziativa, si sta bene insieme, non si litiga, non ci sono tensioni, le donne ricercano e gradiscono l'atto sessuale, insomma tutto va bene, solo il parto continua a configurarsi come una prova più che drammatica» (ivi, p. 109).

In un più recente saggio che ha dedicato all'argomento, Rossetti rielabora ulteriormente queste conclusioni alla luce di un confronto con le idee immesse in circolo da Cherubin, che abbiamo analizzato in precedenza. Se, considera lo studioso, dal punto di vista degli insegnamenti contenuti nel poema, Parmenide non aveva il minimo bisogno di evocare esseri di sesso femminile (2021, p. 140) dovremmo prendere in considerazione la possibilità che Parmenide avesse a cuore di veicolare «un message féministe». Scrive: «le poète se borne à profiter de tout prétexte pour insérer des références au féminin», quasi volesse proclamare «<vive les femmes! > sans qu'il y ait une ombre au tableau» (*ibid.*).

⁴⁷ Circostanza che osserviamo nel proemio in B1, 1 (ἴπποι ται), B1, 3 (δαίμων ἦ) e B1.25 (ἴπποις ται), e poi in B12, 3 (δαίμων ἦ).

⁴⁸ «... la scelta di tacere sui costumi correnti, di non polemizzare o denunciare, ma di spendersi solo per prospettare delle relazioni di genere diciamo pure utopistiche parrebbe tradursi in un aiuto a capire: Parmenide potrebbe aver considerato che le persone di fronte alle quali avrebbe 'cantato' il suo poema erano tutti maschi e, verosimilmente, maschi orientati in senso maschilista, quindi sostanzialmente prevenuti. Pensando di dover fare i conti con un'opinione fin troppo consolidata, egli forse ritenne di doversi accontentare di erodere quelle convinzioni, astenendosi da una battaglia che sapeva di poter solo perdere» (ivi, p. 110).

Insomma Parmenide, secondo lo studioso, «a trouvé pertinent de confier à une femme (une déesse) la tâche d’imaginer et d’élaborer, dans un poème en hexamètres, une attitude empreinte de soins et de respect pour le *kouros*, tout comme pour tout interlocuteur. L’auteur a donc mis en scène une femme attentionnée, comme si seule une femme pouvait être crédible dans une telle attitude – ce qui est bien possible» (ivi, p. 142).

Le analisi di Rossetti ci introducono alla questione che si apre nel prossimo paragrafo, una questione che non è stata molto tenuta in considerazione, sebbene riconosca che una risposta definitiva non si può dare, allo stato delle nostre conoscenze attuali: il ruolo sociale e culturale delle donne nella comunità di Phokaia, da dove provenivano i coloni che fondarono Elea.

5.5 Quale possibile modello culturale per il femminile parmenideo?

In effetti, perché il linguaggio mitopoietico di Parmenide potesse fare presa sul suo uditorio, la considerazione per il femminile che emerge dal poema doveva essere condivisa anche da chi lo ascoltava, altrimenti la potenza evocativa che tale linguaggio si prefiggeva di veicolare non avrebbe avuto alcun esito. Si potrebbe ritenere che tale sensibilità per il femminile fosse circoscritta al solo ambiente che circondava il culto della θεά, dunque che si tratti di un aspetto esoterico della sua teologia, e certo questo sarebbe un altro indizio che ella avesse un’identità culturale ben definita. Tuttavia, non si può escludere che la donna godesse di un’alta considerazione sociale e culturale all’interno della comunità focea dove è cresciuto Parmenide.

In entrambi i casi, è lecito domandarsi da dove potrebbe essere derivata a Parmenide una concezione del femminile talmente elevata (e sacra, è il caso di aggiungere) da diventare la chiave crittografica mitologica per spiegare la dottrina dell’ἑόν. Tuttavia, ritengo che tale questione – considerato che, come analizzeremo a fondo nel prossimo capitolo, Parmenide è un Foceo prima che un Eleate⁴⁹ – debba essere riformulata in questi termini: dove avrebbero potuto, i Focei, essere entrati in contatto con una cultura in cui il femminile era tenuto in una considerazione opposta a quella in cui era tenuto presso la maggior parte delle città greche?

⁴⁹ Nel senso di Greco della Magna Grecia, come spiegheremo meglio nel prossimo par. 6.1.

Le mie ricerche hanno condotto anche in questo caso a trovare una risposta in Egitto. È qui infatti, che gli avi di Parmenide potrebbero essere entrati in stretto contatto (ed essersi addirittura integrati attraverso matrimoni misti)⁵⁰ con una società in cui la donna era considerata in maniera molto diversa che presso la cultura greca.

Erodoto (II, 35), che degli Egizi scrive che avevano usi e costumi tutti contrari a quelli degli altri uomini, precisa a proposito delle differenze tra le donne e gli uomini: «le donne frequentano il mercato e commerciano, gli uomini stanno a casa e tessono; ... Gli uomini portano i pesi sulla testa, le donne sulle spalle. Le donne orinano dritte, gli uomini accovacciati»⁵¹. Al di là della veridicità di queste informazioni⁵², quello che ci interessa fare emergere è il contrasto che Erodoto sentiva rispetto alle abitudini e alla cultura greche, un contrasto che certamente lo aveva sbalordito (Lloyd 1976, p. 150).

A proposito della differenza tra la concezione sociale della donna in Egitto e presso i Greci possiamo però fare delle considerazioni più rigorose attraverso l'analisi del termine impiegato per definire il concetto di moglie. In proposito, Anna Sofia 2011, p. 155, spiega che il termine onorifico *nebet*, «signora della casa», assegnato alla donna sposata in Egitto⁵³, «diversamente dal termine greco ἄλοχος che, designando la moglie legittima, rimanda alla condizione di condivisione del talamo coniugale, ... risalta una ben più larga comunione di affetti ed interessi, la quale non relega la donna al ruolo assunto nella Grecia classica di mera custode dell'οἶκος, genitrice ed educatrice di figli legittimi, ma ne fa il nucleo della cellula familiare in una condizione di sostanziale parità con il marito».

In Grecia, invece, la subordinazione gerarchica sociale tra l'elemento maschile e quello femminile, si esprimeva «in una netta e rigida distinzione di ruoli e in un modello d'ordine costruito sulla polarità tra esterno e interno, tra spazio civico e domestico. La soglia di casa delimita le sfere di competenza dell'uomo e della donna: al primo è affidata la guida politica, l'amministrazione e la difesa militare dello stato; alla seconda, segregata nell'abitazione, la cura dell'economia domestica, senza che per questo essa detenga una

⁵⁰ Come sottolinea Lloyd 1975, pp. 17-20, prima della conquista macedone i matrimoni tra Greci ed Egizi non erano regolamentati, perciò fin dal VI secolo, «many marriages between Greek mercenaries and Egyptian women there certainly were» (ivi, p. 20) anche a Naukratis (ivi, p. 29), dove si stanzieranno anche i Focei, sia come mercenari sia come commercianti, come vedremo nel successivo par. 6.1.

⁵¹ Per la traduzione del libro II delle *Storie* di Erodoto mi sono rifatto a quella di Fraschetti in Lloyd 1996.

⁵² Sulle cui analisi si veda il commento di Lloyd 1976, pp. 146-152 e Lloyd 1996, pp. 259-260.

⁵³ «Originariamente titolo riservato soltanto alle dame di alto rango; a partire dalla xii dinastia l'espressione avrà una più ampia diffusione nell'accezione che diverrà poi consueta» (ivi, n. 1).

qualche forma di autorità nell'οἶκος dove la potestà dell'uomo resta assoluta», osserva Dorati 1998, p. 41.

All'interno della rappresentazione di tale normalità⁵⁴, l'immagine della donna impegnata nell'attività tessile è quella che meglio riassumeva il ruolo assegnato dalla tradizione al femminile. Quando, infatti, Penelope prova a intromettersi nelle questioni di cui parlano gli uomini è invitata dal figlio a badare al telaio e al fuso (*Od.* I, 356-359), così come Andromaca dal marito Ettore (*Il.* VI, 490-493).

Esiodo indica in una donna, Pandora (*Th.* 600-601) la punizione divina per il genere umano. Dalla produzione gnomica greca, inoltre, emerge chiaramente l'idea dell'inferiorità intellettuale delle donne e la loro frivolezza. Un'inferiorità considerata naturale (Sofia 2011, p. 168), che arriverà a essere persino teorizzata da Aristotele (*Polit.* 1254b 13-14)⁵⁵, anche se già nella dottrina platonica della metempsicosi esposta da Timeo nell'omonimo dialogo, rinascere donna viene messa a tema come punizione riservata agli uomini ingiusti (42b e 90e)⁵⁶.

Quando Feretima (Herod. IV, 162) si rivolgeva con insistenza al re di Salamina, Eveltone, per ottenere un corpo di spedizione per ricondurre lei e suo figlio Arcesilao a Cirene, riceveva in cambio, ogni volta, doni preziosi. Poiché Feretima continuava a ripetere che sarebbe stato meglio un esercito di questi pur apprezzabili doni, Eveltone le inviò un fuso e una conocchia d'oro, con della lana, corredando i doni con il messaggio che quelli erano gli oggetti di cui si faceva dono alle donne, non gli eserciti.

In tale contesto culturale, l'immagine dell'uomo «impegnato nella tessitura sintetizza meglio d'ogni altra il rovesciamento dei ruoli» tra maschile e femminile (Dorati 1998, pp. 42-44), come accade nella *Lisistrata* di Aristofane (su cui torneremo nel par. 6.2.5.2), in cui il magistrato ateniese, “trasformato” in donna, deve sentirsi imporre il silenzio e l'ordine di lavorare la lana, una forma di umiliazione sentita come particolarmente grave. Ancor più significativo, dunque, che in Egitto, come abbiamo visto in precedenza con Erodoto, la tessitura non fosse intesa come un'attività prettamente femminile. Dal punto di vista dei Greci, questa annotazione di Erodoto poteva forse essere recepita come un dileggio della virilità degli egizi.

⁵⁴ Secondo Keuls 1993 tale modello androcentrico (la studiosa parla di «phallocracy») era una caratteristica peculiare della mentalità greca in generale e della cultura ateniese in particolare.

⁵⁵ «... il maschio è per natura migliore, la femmina peggiore, l'uno atto al comando, l'altra a obbedire» (trad. di Viano).

⁵⁶ Va anche detto che nella *Repubblica* (455b-456b) sembrerebbe che Platone avesse cambiato prospettiva nella maturità e avesse concepito quantomeno una sorta di parità funzionale tra i sessi, teorizzando che le capacità delle donne fossero inferiori a quelle degli uomini per “quantità”, per così dire, e non per natura.

D'altra parte, in Egitto, la riflessione sulla funzione e i compiti della donna nella famiglia e nella società occupava un ruolo importante nelle opere sapienziali, attraverso le quali, sottolinea Sofia 2011, p. 155, possiamo assistere quasi ad un processo di emancipazione femminile che avviene già nell'Antico Regno (a partire dunque dal 2.175 a.C.), «quando il principio della solidarietà familiare legato all'autorità patriarcale esercitata verso i figli e la moglie lascia il posto a un'idea di famiglia concepita come un gruppo di individui dotati ciascuno di personalità giuridica, nei testi scritti come nelle rappresentazioni artistiche si impone la percezione di una sostanziale parità di diritti tra i coniugi».

Tale è la posizione giuridica che la donna egizia conquista alla fine della II dinastia e conserverà fino all'età tolemaica, argomenta la studiosa, «che a essa è consentito di amministrare e disporre dei propri beni, di fare testamento, di rivestire una rispettabile posizione sociale come medico, giudice, funzionario, sacerdotessa o regina, di esercitare i suoi diritti sull'educazione dei figli, di contrarre liberamente matrimonio e di separarsi legalmente dal marito, si percepisce in molti testi epigrafici o letterari, dalle iscrizioni tombali dalle quali si nota il rapporto di stima e parità tra i coniugi ai papiri ramessidi che conservano liriche d'amore da cui traspare un'autonomia di scelte e di incontri, ad alcune 'lettere' indirizzate alla moglie defunta dal coniuge superstite, il quale rivendica il rispetto e le attenzioni prestate in vita alla consorte» (ivi, pp. 162-163). Insomma, non credo si possa immaginare niente di più lontano dalla condizione sociale femminile che emerge dalla tradizione culturale greca che abbiamo citato sopra.

Questa contrapposizione di prospettive nei rapporti tra donna e uomo si rifletteva anche nelle rispettive cosmologie: «Nel mondo babilonese il cielo è rappresentato da una divinità maschile, An, e la Terra è femmina, Ki, lo stesso avviene in Grecia con Urano e Gaia. È la terra che partorisce e Urano ogni notte la riempie con il suo seme. Gaia la immaginiamo come una delle dee primigenie della fertilità con il corpo arrotondato e continuamente gravido. Tutto il contrario in Egitto: il cielo è femmina, è la dea Nut, una donna giovane e snella che si allunga sulla terra formando un arco con il suo corpo. Le dita dei piedi poggiano a oriente e quelle delle mani a occidente. I quattro arti rappresentano i quattro pilastri del cielo», i quattro punti cardinali (Lo Sardo 2007, p. 25).

È possibile che i Greci che hanno vissuto in Egitto, tra cui i Focei, possano essere rimasti anch'essi colpiti e affascinati da tali differenze? A Sais, inoltre, la capitale dell'Egitto, era venerata una divinità, che anche i Focei chiamavano Athena, che aveva la stessa potenza e

le stesse funzioni di Zeus, Gaia, Eros, etc. messi insieme (come vedremo nel successivo par. 6.2).

5.6 A proposito della δαίμων di B12 e di *eros*

Torniamo al *Simposio* di Platone, a cui abbiamo solo fatto cenno *supra* nel par. 3.1.1. Secondo il resoconto del personaggio Fedro, la prima delle divinità generate dalla dea primordiale parmenidea sarebbe stata Eros. Stando invece ad un altro personaggio del dialogo, Agatone, che riprende il racconto di Fedro, sarebbe stata Ananke. Mentre, infatti, secondo Fedro (178b) Parmenide avrebbe affermato che la dea Genesis (Γένεσις)⁵⁷ «primo tra tutti gli dei concepì nella mente Eros» (= B13 DK; trad. di Giavatto), Agatone, contesta questa ricostruzione teogonica affermando che le violente vicende degli «eventi remoti che coinvolgono gli dei, di cui raccontano Esiodo e Parmenide, si sono prodott[e] per causa di Ananke e non di Eros, se costoro affermano il vero». Dunque essi non avrebbero inteso che Eros, il quale porta solo «affezione e pace» (195c), fosse stato il più antico dio generato ma Ananke.

Mette conto sottolineare che nessuno dei commentatori antichi, nel riprendere la citazione di Platone, ha tenuto in considerazione il discorso di Agatone nel cercare di capire l'identità della divinità che avrebbe concepito Eros. Aristotele, per la verità, sembra proprio disinteressarsene (*Met.* 984b 25–28), mentre Simplicio e Plutarco, la identificano invece con la δαίμων parmenidea del frammento B12: il primo ritiene (aristotelicamente, potremmo dire) che si tratti della personificazione della αἰτία di ogni cosa e il secondo che sia la dea Afrodite. Neppure gli studiosi moderni, a dire la verità, si sono interessati alle precisazioni che Platone mette in bocca ad Agatone, tranne Journée.

Prima di riflettere sulla sua proposta, vorrei però soffermarmi su alcune considerazioni. Per cominciare desidero sottolineare che limitarsi solamente al discorso di Fedro, per comprendere il senso della testimonianza di Platone sul verso B13, finisca (come è stato) per indirizzare acriticamente verso l'universo concettuale esiodeo in cui il verso è inquadrato nel discorso, senza soffermarsi troppo a riflettere sulle differenze teologiche che occorrono tra l'Eros esiodeo e l'*eros* (vedremo dopo perché mantengo l'iniziale minuscola) parmenideo, che sono sostanziali.

⁵⁷ Come abbiamo visto nel par. 3.1.1, secondo Coxon «it is not necessary to suppose but it is not unlikely, that P. himself used Γένεσις [‘Generation’] as a proper name ...» (2009, p. 372)

Eros in Esiodo è ingenerato (Vasta 2004, pp. 79-80 n. 36). È già lì, accanto a *chaos* e Gaia. Lo stesso non emerge dalla teologia parmenidea, dove *eros* è generato. Inoltre, Platone non dice esplicitamente che Parmenide condividesse la stessa teogonia di Esiodo, anzi, specifica che con Esiodo è d'accordo Acusilao ma non Parmenide. In effetti è stato Aristotele, non Platone, a proporre che Esiodo e Parmenide facessero riferimento a Eros perché concordavano entrambi che deve esistere una causa che muove e riunisce tutte le cose e che questa causa fosse rappresentata da Eros (*Met.* 984b 29-31).

Ritengo più probabile che Platone, con i discorsi di Fedro e Agatone, abbia invece inteso rendere conto della complessità che quel concetto doveva avere nella discussione teologica in atto nell'Accademia, una discussione che probabilmente comprendeva anche la riflessione sulla teologia parmenidea⁵⁸, senza però fornire una risposta precisa. Forse perché ad Atene non era giunto il poema nella sua interezza, come abbiamo discusso nell'*Introduzione*, o comunque la mitologia contenuta nel poema parmenideo non corrispondeva a quella conosciuta dagli Ateniesi – i culti erano molto localizzati nel VI-V sec. a.C. per cui, come vedremo meglio nel prossimo capitolo, la divinità di una città non divideva la stessa leggenda culturale e gli stessi riti di omonime divinità venerate in altre città – perciò essi non potevano comprenderne il codice mitopoietico sotteso.

Certo, rimane il fatto che la testimonianza di Fedro viene “corroborata” dalla citazione di un verso del poema parmenideo. Ma è davvero sufficiente per ritenerla più accreditabile di quella di Agatone?

Per rispondere dobbiamo prima fare una premessa a proposito dell'autorevolezza dei due interventi. Per entrambi i personaggi chiamati in causa da Platone, infatti, dobbiamo ritenere che si possano considerare allo stesso livello di affidabilità (o dovremmo dire di inaffidabilità) che Platone riserva alla cultura sofistica. Da una parte, come è stato evidenziato da Nannini, Fedro è chiaramente attratto dalla sapienza dei sofisti (2016, p. XXXV) e mostra in tutto il suo discorso di non avere scrupoli nel servirsi anche di falsi argomenti (per esempio che nessun poeta o prosatore abbia mai

⁵⁸ A proposito dei dialoghi di Platone, condivido e tengo sempre presenti queste due indicazioni generali: 1) che non esiste in essi un «disegno sistematico del pensiero platonico» ma piuttosto una pluralità di elementi teorici «ricorrenti, e trasversalmente costanti ... presentati come oggetti di *homologhía*, di consenso fra gli interlocutori appartenenti al gruppo accademico» (Vegetti 2017, pp. 112-113); 2) che essi «non hanno mai come obiettivo quello di rispecchiare colloqui realmente avvenuti, ma rappresentano modelli di colloqui ideali, ossia modelli di comunicazione filosofica coronata da successo, oppure conclusasi con l'insuccesso. Questa idealizzazione del colloquio implica ... una metodologia, la quale viene ad assumere chiaramente una funzione regolativa, probabilmente con nessi molto precisi rispetto alle discussioni che si svolgevano nell'Accademia» (Reale 1992, vol. 2, p. 31).

parlato dei genitori del dio Eros; cfr. *ivi*, pp. XXXV-XXXVI) e di rielaborare i racconti mitologici per il proprio fine (*ivi*, p. XXXVIII).

Non è detto, dunque, possiamo concludere in via provvisoria, che il verso catalogato come frammento B13 fosse inserito nel poema parmenideo con lo stesso significato che gli assegna Fedro nel paragonarlo all'Eros esiodeo. Né d'altra parte il discorso di Agatone risulta meno retorico: il suo encomio di Eros, che comincia e finisce con citazioni da Gorgia, «è un *divertissement* retorico, fatto per impressionare l'uditorio», come individua la studiosa (*ivi*, p. LIV).

Journée però fa notare un indizio interessante a proposito del discorso di Agatone, ovvero il riferimento alla “precedenza” di Ananke e scrive che «dans la mesure où Nécessité n'est pas une divinité hésiodique, l'insistance pourrait en fait porter en réalité plutôt sur Parménide» (2014, p. 35). Lo studioso, oltre a elaborare un'interessante interpretazione che presuppone la validità di entrambi i discorsi rispetto alla teologia parmenidea, offre un'alternativa diversa dalla quale leggere le due testimonianze: «à un niveau général et seulement schématique, la Nécessité du discours d'Agathon vient avant Eros, de même que la Génération du discours de Phèdre le médite et, de ce fait, le précède» (*ibid.*, n. 45).

Una prospettiva che condivido e che ho elaborato ulteriormente in Montagnino 2021a. Qui la riprendo confrontandola anche con la prospettiva interpretativa proposta sull'argomento da Frère.

Comincerei con l'analisi del frammento B13 in rapporto a B12. Sin da Simplicio, che li ha messi in correlazione, la dea che ha generato *eros* è stata identificata con la $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omicron\nu\nu$ di B12. Recentemente Frère ha messo in discussione tale correlazione mettendo in evidenza una non piccola incongruenza: se la $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omicron\nu\nu$ che governa ogni cosa (B12, 3) è anche la divinità che presiede al parto e alla mescolanza di tutte le cose (B12, 4), si chiede lo studioso, Eros, che sarebbe stato concepito «le tout premier» (B13), si riduce ad essere un dio radicalmente inutile, privo di ogni potere (2012, 86-87).

Lo studioso, però, continua a ritenere che l'*eros* del frammento 13 sia il dio della tradizione olimpica e, dopo aver sottoposto i due passaggi in cui il frammento è citato da Simplicio ad una minuziosa analisi (*ivi*, pp. 87-90), propone di superare l'incongruenza inserendo B13 letteralmente in mezzo a B12, dopo il verso 3, in modo che Eros ritrovi il posto che quella tradizione gli assegnava (*ivi*, p. 90).

Una soluzione che pone questioni nuove e interessanti, ma che allo stesso tempo lascia spazio a ulteriori incongruenze. Sviluppando ulteriormente le sue considerazioni, lo

stesso Frère è, infatti, “costretto” a concludere che nel poema vi siano due Ananke: «Ainsi Ananké, au fragment XII [con la quale egli identifica la δαίμων di B12], se présente comme la première déesse cosmique de Parménide. Cette Ananké II, qui gouverne tout, est absolument distincte de l’Ananké ontologique du fragment VIII» (ivi, p. 91). Come si può facilmente intuire, una tale scelta interpretativa si espone a ulteriori considerazioni critiche che si ripercuotono sull’interpretazione integrale del pensiero di Parmenide, non solo sul fr. B 13.

Per la verità, la giustificazione della presenza stessa di un dio Eros all’interno di una teologia assolutamente femminile, come quella che emerge dal poema parmenideo, ha sempre creato un certo “imbarazzo” e la maggior parte degli studiosi la rubrica come l’eccezione che confermerebbe – «più che mai», aggiungeva Calogero (1977, p. 58) – la regola dell’assoluta preminenza cosmo-ontologica del femminile. Ma questa (per così dire) rassegnata conclusione non soddisfa, soprattutto non risolve, l’incongruenza messa a tema da Frère tra il ruolo di Eros e quello della δαίμων di B12.

Sulla presenza di un dio Eros nel poema, Rossetti 2021, p. 137, conclude che sarebbe prudente considerare il frammento B13 «comme douteux». Secondo lo studioso, infatti, Eros «évoque un panthéon différent du panthéon parménidien» e delinea conoscenza della formazione del mondo e degli esseri viventi che si discosta notevolmente dal modello delineato nei frammenti 11 e 12. Credo si possa convenire con questa valutazione ma, piuttosto che convincermi «à douter sérieusement de la fiabilité des sources» che lo hanno tramandato⁵⁹, essa mi porta a cercare altrove dalla teologia teogonica il corretto contesto di riferimento per la collocazione di B13. Mi riferisco all’ambito delle testimonianze epicuree sulla teologia parmenidea.

Secondo la testimonianza di Cicerone (*Nat. deor.* 1.28; cfr. A37), che riporta il resoconto di un Epicureo, Velleio, il poema parmenideo sarebbe nient’altro che un *commenticium quiddam*⁶⁰ contenente dei *monstra*⁶¹, e tra queste “mostruosità” elenca anche quella che Parmenide avrebbe deificato⁶² ogni cosa facendola derivare da una

⁵⁹ Platone non lo cita in maniera obiettiva ma come artificio retorico impiegato in un discorso “sofisticggiante”.

⁶⁰ Rackham (1933, p. 31) traduce con «a purely fanciful something». Pease, a proposito del termine «*commenticium*», annota: «rather a favourite word with Cicero; ... the adjective appropriately describe[s] the fanciful character of the phenomena here set forth» (1955, p. 222 n.).

⁶¹ «Assurdità», traduce Reale, ma il termine poteva anche riferirsi a qualcosa che desta stupore, tant’è che Rackham traduce con «portentous notions».

⁶² Condividiamo qui l’interpretazione di Rackham che traduce «*ad deum revocat*» con «he deifies».

corona celeste divina (il riferimento evidentemente è a B12), ovvero da una divinità «in quo neque figuram divinam neque sensum quisquam suspicari potest».

Secondo Cicerone, in particolare, Parmenide metteva in relazione con tale divinità «la guerra (*bellum*), la discordia (*discordiam*), la passione (*cupiditatem*), e tutte le altre cose del genere, le quali sono distrutte o da malattia o dal sonno o dall'oblio o dalla vecchiaia»⁶³. A proposito della *cupiditas*, già Diels e Kranz segnalavano che essa sarebbe legata alla divinità *eros* di B13, un'equivalenza condivisa anche da Mansfeld (1964, p. 195), che vede nell'*eros* parmenideo non la rappresentazione di una figura divina ma un concetto astratto⁶⁴.

Comparando questa con la testimonianza di Filodemo (*Piet.* 67–68 Gomperz [*Dox.* 534]⁶⁵) emerge la circostanza che le divinità secondarie (un gran numero, a quanto pare) presenti nel *pantheon* parmenideo sarebbero state soggette alla divinità primordiale che le aveva generate⁶⁶, alla quale Filodemo si rivolge chiamandola *πρῶτος θεός* (senza specificare se fosse o meno un oggetto astrale ma possiamo presumere che sia così⁶⁷). Le testimonianze degli Epicurei, come sappiamo, sono influenzate dal loro atteggiamento polemico contro ogni forma di teologia che ammetteva anche gli astri come divinità⁶⁸. Tuttavia sono di particolare interesse perché indicano esplicitamente che vi fosse una stretta corrispondenza tra la teologia e la cosmologia parmenidee (cfr. Vassallo, 2016, p. 32).

A proposito di questo, Bollack (1990, p. 49) e Coxon (2009, p. 364), hanno proposto che Cicerone e Filodemo si riferissero entrambi ad una divinità femminile, non maschile, e precisamente alla *δαίμων* di B12⁶⁹.

⁶³ Una dottrina che sarebbe coerente con la precisazione aristotelica (*Cael.* 298b 19-23) che Parmenide, lo abbiamo sottolineato più di una volta, non concepiva alcuna sostanza al di fuori di quella sensibile.

⁶⁴ Al contrario, Vassallo ritiene che «*Cupiditas* would be the personification of Eros as a god rather than an unadulterated symbol of erotic passion» (2016, p. 36).

⁶⁵ Catalogata anche come *Philod. Piet., PHerc.* 1428, fr. 13 Vassallo.

⁶⁶ Un altro indizio della “subordinazione” tra divinità originaria e le divinità da questa generate, emergerebbe dalla precisazione di Filodemo che, mentre la divinità primordiale sarebbe stata *ἄψυχος*, «priva di anima», le divinità secondarie sarebbero risultate agli occhi degli esseri umani come le loro stesse passioni (Vassallo, 2016, p. 49). Il concetto di *ἄψυχος* andrebbe interpretato in seno alle dottrine epicuree e non possiamo essere certi che fosse un termine parmenideo, per lo meno non nel senso che sembrerebbe attribuirgli Filodemo. Nelle occorrenze più antiche che ne abbiamo, il concetto era infatti generalmente usato per indicare un corpo senza vita («lifeless», «inanimate», secondo il LSJ). È solo a partire da Platone (*Tim.* 74e) e Aristotele (*de An.* 413a21) che esso viene usato per significare «with least life or sensation».

⁶⁷ È infatti probabile che Cicerone e Filodemo avessero attinto ad una fonte epicurea comune (cfr. Capasso 1987, pp. 145-146).

⁶⁸ Sulla ricezione della teologia parmenidea e più in generale eleatica da parte degli Epicurei, si rimanda il lettore a Capasso 1987, pp. 103-163 e Piergiacomi (*forthcoming*).

⁶⁹ In effetti, i versi del papiro di Ercolano che precedono la definizione *πρῶτος θεός* data da Filodemo lascerebbero intravedere che il riferimento è alla dea che avrebbe concepito *eros* (cfr. la traduzione di

All'interno del teologia parmenidea è dunque più probabile che *eros* non avesse lo stesso ruolo cosmogonico che aveva nella teogonia esiodea e, semmai, svolgesse una funzione cosmologica all'interno dell'ordine necessario della θεά. Un ordine nel quale *eros* era presumibilmente posto allo stesso livello “funzionale” delle altre divinità riferite da Cicerone e Filodemo come generate dalla corona astrale, che personalmente identifico in Themis/Ananke, la personificazione di quell'ordine necessario e intrinseco che governa ogni cosa⁷⁰.

Credo che in Parmenide dovremmo intendere il concetto di *eros* come esso era ancora concepito in Omero, ove non era considerato una persona divina (cfr. Ferrari 2002, voce *Eros*, p. 299). Dunque non come è rappresentato nella *Teogonia* ma come una divinità dalle caratteristiche impersonali (su questo cfr. Mansfeld 1964, p. 195)⁷¹. In Omero peraltro c'era già una divinità che rappresentava la legge divina primordiale e che governava le unioni tra i due sessi, che veniva prima di *eros*, ed era Themis (*Il.* IX, 134, 276 e XIX, 177; v. *supra* n. 43).

La titanide era infatti «la dea dell'ordine dei sessi, insito nella natura» (Kerenyi 2009, p. 67), che «faceva sì che gli uomini e le donne si avvicinassero e si unissero in amore» (ivi, p. 93), che sono convinto risieda nel centro dell'universo parmenideo⁷² indicato nel frammento B12, a governare il doloroso parto e la mescolanza di ogni cosa, compresa quella tra la femmina e il maschio (vv. 4-6).

Il frammento B12, ci è stato tramandato da Simplicio (*in Phys.* 39.14-16 = B12, 1-3; *In Phys.* 31.13-17 = B12, 2-6), il quale però, come abbiamo accennato, non si preoccupa di identificare la δαίμων con un nome e la descrive più astrattamente come la causa efficiente (αἰτία) di tutte le cose, «non soltanto dei corpi, quelli <che si trovano> nella generazione, ma anche degli <enti> incorporei [ἀσωμάτων] (quelli che portano a compimento la generazione)» (*in Phys.* 31.10-12), compresi gli déi (*in Phys.* 39.12-19).

Secondo Simplicio il frammento B13, che cita anche lui, è infatti la riprova che Parmenide affermasse che la δαίμων fosse anche causa degli déi⁷³. Simplicio in effetti è

Vassallo, 2016, p. 33) e, secondo Bollack, nella testimonianza ciceroniana, segnatamente nella frase «*caelum, quem appellat deum*», il ricorso al maschile *deus* si spiegherebbe con la concordanza sintattica con «*caelum*» e non con il fatto che si parli di una divinità maschile (1990, p. 49).

⁷⁰ Sull'identità della δαίμων di B12 è dedicato il mio studio Montagnino 2021a, a cui rimando il lettore interessato ad approfondire il tema.

⁷¹ Questo il motivo per cui vi faccio riferimento con l'iniziale minuscola.

⁷² Non possiamo qui discutere sulla “localizzazione” cosmologica della dea. Per chi fosse interessato, analizzo la questione in Montagnino 2021a, pp. 90-92 e 96-97).

⁷³ A proposito di Simplicio, è abbastanza condivisa la consapevolezza che la sua identificazione della divinità con una «causa efficiente» rientri nella sua «anti-Peripatetic stance» e sia un fraintendimento della

l'unico, che ci risulti, ad aver connesso i due frammenti, specificando che la δαίμων avrebbe generato *eros* (Aubenque, 1987, vol. 1, p. 68) ed è anche l'unico che cita il fr. B12, per cui non credo vi siano difficoltà ad ammettere questa connessione.

Sta di fatto che né Simplicio, né Cicerone e neanche Filodemo ne indicano il nome. Probabile che non fosse presente nel poema. Forse per questo avrebbero potuto scambiarsela con la θεά di B1, 22, anch'essa anonima, e l'avrebbero associata a questa come «divinità primordiale». Come abbiamo visto nel corso dei capitoli precedenti, anche diversi studiosi contemporanei presuppongono questa coincidenza tra le due divinità. Come più volte sottolineato, come altri studiosi (cfr. tra altri Cerri, 1999, p. 269, e Calenda, 2017, p. 51), non concordo con questa coincidenza tra le due divinità. Aggiungerei qui ulteriori considerazioni a quelle fatte finora.

Aëzio (2.7.1; cfr. A37) riporta che Parmenide associasse la δαίμων di B12 a Dike e Ananke⁷⁴, ovvero a delle divinità che compaiono in terza persona in altri frammenti del poema. Stando a chi ritiene che essa coincida con la θεά dovremmo dunque ammettere che quest'ultima coincida solamente con una o con tutte e due le divinità menzionate da Aëzio? E solo con tutte e due? Perché non sono le uniche divinità a cui la θεά si rivolge in terza persona nel poema e che rappresentano la necessità dell'ordine intrinseco dell'έόν (ci sono anche Moira e Themis).

Seppure condivido l'ipotesi del polimorfismo della θεά, ovvero che tutte le divinità presenti nel poema fossero sue “declinazioni” cosmologiche, come abbiamo visto è stato proposto dagli studiosi che vedono in essa l'astrazione della totalità dell'έόν (cfr. *supra* par. 2.3), per lo stesso motivo non posso accettare l'ipotesi che essa possa corrispondere solo con una o con alcune di queste divinità. La θεά non può essere concepita come frammentaria o frammentabile, dunque identificata come una delle sue “determinazioni” cosmologiche, come l'έόν non potrebbe essere identificato con un particolare ente.

dottrina parmenidea (Coxon 2009, pp. 39 e 364). D'altra parte, l'abbiamo sottolineato, la testimonianza di Simplicio che la δαίμων conducesse le anime «da ciò che è ben visibile verso l'oscurità» e viceversa, va inserita nella sua «systematic application of the Neoplatonist rule of understanding earlier thinkers sympathetically» che lo conduce a elaborare «an unduly Neoplatonic interpretation of Parmenides' thought» (Coxon 2009, p. 39). Cfr. anche Burnet 1920, p. 138; Huby 2011, p. 101 n. 294; Cordero 2015, pp. 32-51; Licciardi 2016, pp. 321 e 459.

⁷⁴ Secondo Mansfeld-Runia 2020, p. 852, questo resoconto di Aëzio è da considerare «an important witness to Parmenides' cosmology because it is presumably derived from his poem». Su Aëzio come fonte della cosmologia parmenidea di cui abbiamo traccia anche nei frammenti B10-B12, si veda *ibid.*, p. 737 / pp. 852-853. Cfr. anche: De Santillana 1964, p. 18; Ferrari 210, p. 85; Cerri 2011b, p. 86. *Contra* Tarán 1965, p. 247, che considera invece il resoconto di Aëzio «untrustworthy». Abbiamo visto che c'è anche un'altra testimonianza, quella di Plutarco (*Amat.* 756E), secondo la quale la divinità parmenidea che avrebbe partorito Eros sarebbe Afrodite. Non mi occuperò però qui di questa testimonianza perché non è contestualizzata ai contenuti del fr. B12 e ritengo che essa si innesti in una tradizione letteraria che non trova corrispondenze nel testo del poema (cfr. Montagnino 2021a, p. 99).

Un'altra ragione per non ritenere possibile la coincidenza tra la θεά e la δαίμων di B12 è che questa sembra avere funzioni “regolatrici”, in senso cibernetico, del venire all'esistenza: ne ha il controllo ma non ne è l'origine⁷⁵. È insita in ogni cosa, perché è fatta della stessa sostanza (Luce e Notte, «rado» e «denso») di cui sono fatte tutte le cose, a detta di B12, ed è la necessità che fa venire all'essere ogni cosa secondo il suo ordine cosmologico, la sua θέμις, per questo già gli antichi vedevano in lei Ananke, ma non è lei la necessità ontologica, per dirla con i nostri termini, dell'esistenza.

Non è lei la necessità secondo la quale ogni cosa e tutte le cose sono perché non può non essere che siano. Non è lei la necessità assoluta dell'esistenza. Non è lei l'«essente», τὸ ἐόν. Di conseguenza, come proponeva Agatone nel *Simposio* platonico, semmai potrebbe essere stata la prima ad essere stata concepita dalla divinità che corrisponde a quell'assoluta essenza, la cui forma vivente ritengo sia la θεά.

Come abbiamo argomentato in precedenza (analizzando l'esegesi di Gemelli Marciano ma non solo) a proposito dell'uso dei nomi divini per esprimere concetti, anche nel caso di Aëzio è probabile che egli intendesse che Parmenide connotasse la δαίμων con queste due attribuzioni e non che le intendesse come nomi propri della δαίμων.

Sempre da Aëzio, sappiamo infatti che Parmenide definisse la demone come «la timoniera del tutto» (questo emerge esplicitamente da B12, 3) e come la κληροῦχος⁷⁶ («la distributrice di sorti»), e che la identificasse con il centro dell'universo, come abbiamo detto, probabilmente con la Via Lattea (come argomento in Montagnino 2021a, pp. 93-94), e con «il principio e la causa del movimento e delle generazione»⁷⁷.

Ricapitoliamo. La δαίμων di B12, stando a quello che possiamo trarre dal testo del poema e dalle testimonianze più antiche, *a*) consisteva nelle stesse δυνάμεις, luce e oscurità (scil. ἀραιός e πυκνός), in cui consisteva ogni cosa di cui essa presiedeva la nascita e la mescolanza (cfr. B9 e B12, 4); *b*) era chiamata tra gli altri appellativi Dike e Ananke (B12, 3); *c*) governava ogni cosa; *d*) era chiamata κληροῦχος; *e*) spingeva la femmina a mescolarsi con il maschio e viceversa (B12, 5-6); *f*) coincideva con la Via Lattea.

⁷⁵ Al verso B12, 3 traduco ἄρχει con «governa» (seguendo in questo Coxon 2009: «governs») e non con «comincia» (cfr. l'edizione LM: «begins»), perché ritengo che il senso che Parmenide abbia dato all'azione della δαίμων nel cosmo sia quello di «governare» il venire all'essere delle cose, fare sì che esse siano come devono essere. Cfr. le traduzioni di Cerri 1999 («è regina assoluta»), Reale 2006 e Ruggiu 2014 («presiede»).

⁷⁶ Manteniamo la *lectio* originale tramandata dai manoscritti piuttosto che seguire l'emendamento di Diels (κληδοῦχος). *En passant* annotiamo che è in ragione di questo emendamento che la δαίμων di B12 è stata correlata da alcuni studiosi con la Dike di B1, 14.

⁷⁷ «<ἀρχήν> τε καὶ <αἰτίαν> κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν».

Ora, se identificassimo la δαίμων con Dike e Ananke come divinità, dovremmo operare una scelta, perché ognuna delle identificazioni esclude l'altra. Mentre se guardiamo al testo del poema che abbiamo a disposizione, vi rinveniamo una divinità che poteva portare più di un nome ed era collegata sia con Dike che con Ananke: si tratta di Themis, la divinità che era considerata «unica forma dai molti nomi» (cfr. Aesch., *Prom.* vv. 209-210). Una descrizione che potremmo ben considerare, concordo con Coxon⁷⁸ e Ruggiu⁷⁹, parmenidea.

Inoltre, anche dagli altri attributi della δαίμων parmenidea emergono delle affinità con la leggenda cultuale di Themis: a) era presente in ogni cosa come la sua *thémis*; b) era la madre di Dike ed era chiamata Ananke nel mito platonico di Er (Proclo, *In Plat. Remp.*, II 94.15-22 e *In Plat. Tim.*, II 397.10-13)⁸⁰; c) dirigeva il destino e governava l'ordine dei fenomeni celesti (sempre in Proclo, *ibid.*); d) era appellata anche come Θέμις Διὸς κλαρίου (Aesch., *Supp.*, 360), un'espressione che letteralmente si traduce con «la Themis di Zeus distributore delle sorti» ma che significa qualcosa come «la legge divina della distribuzione delle sorti»; e) spingeva gli uomini a unirsi con le donne e viceversa (*Il.* IX, 134, 276 e XIX, 177); f) era legata in alcuni miti alla Via Lattea (Pindaro, fr. 30 Snell e DK31 B121).

Sebbene consapevole dell'impossibilità di giungere ad affermare con certezza che la δαίμων di B12 possa essere Themis, ritengo però probabile questa ipotesi. Inoltre, dato che incontriamo Themis in altre due circostanze, nei frammenti parmenidei che ci sono rimasti— nel proemio (B1, 28), in coppia con Dike, a far da guida a Parmenide verso la θεά che gli rivelerà la verità di τὸ ἔόν, e in B8, 32, chiamata in causa come personificazione divina della *thémis* dell'ἔόν stesso —, la presenza di Themis potrebbe fare emergere altri importanti nessi tra le parti in cui è suddiviso il poema.

Per quanto riguarda la nostra indagine sull'apparente anomalia rappresentata dalla presenza di una divinità maschile nel poema parmenideo, penso che sia possibile concludere che l'*eros* a cui fa riferimento B13 non sia una divinità personificata come l'Eros esiodeo, ma un'entità divina che, insieme a innumerevoli altre (cfr. A37),

⁷⁸ «Aeschylus' description of Ge-Themis as πολλῶν ὀνομάτων μορφή μία ['one form with many names'] (P.V. 210) is thoroughly Parmenidean both in expression and thought» (Coxon 2009, p. 281).

⁷⁹ «Non sappiamo se la versione eschilea sia una traduzione nel linguaggio della tragedia della visione parmenidea: certo è che esprime molto bene il senso della posizione parmenidea» (Ruggiu, 2015, p. 604) sul divino.

⁸⁰ Burnet 1920, p. 144 n. 59, e Morrison 1955, p. 67, ipotizzano che nel mito di Er possa esserci la chiave di lettura per comprendere l'identità della demone di B12 (anche in questo caso rimando a Montagnino 2021, pp. 94-65).

Parmenide «revocat», per dirla con Cicerone, alla δαίμων di B12, ovvero ad Ananke/Themis. Il frammento B13 ritroverebbe così una collocazione più coerente all'interno della matrice ginecocentrica del registro teologico che emerge dal poema parmenideo e non incorrerebbe nella legittima, credo, contraddizione rilevata da Frère.

5.7 «La forma intrinseca e vivente del pensiero parmenideo»

5.7.1 ἵπποι ταί...

In una cultura ove la giumenta era considerata uno dei simboli della mancanza di misura e dell'imperfezione costitutiva del femminile⁸¹, Parmenide si impadronisce dell'attenzione del suo uditorio già dalla seconda parola del primo verso del suo poema, con l'articolo che rivela il genere dei cavalli aggiogati al cocchio su cui viaggia: ταί⁸². Una determinazione con la quale Parmenide evoca immediatamente quella che si rivelerà come una potenza divina declinata assolutamente al femminile, che dovremmo interpretare, suggerisce De Santillana 2012, p. 91, come «qualcosa che non si può scambiare per una vernice allegorica, qualcosa che è appunto la forma intrinseca e vivente ... del pensiero parmenideo».

La narrazione che comincia dalla dirompente apparizione sulla scena delle «cavalle» che trainano il cocchio su cui viaggia Parmenide procede infatti intessendo una realtà che si pone insieme come una e molteplice, ma integrale e assoluta, attraverso un caleidoscopico complesso di divinità femminili che – usiamo le parole del Ruggiu 2014, p. 67 – «rappresentano non l'apparire di divinità diverse fra loro e in reciproca opposizione, quanto il dispiegarsi dell'unica grande divinità femminile nella molteplice varietà di funzioni e di aspetti che si riconducono all'unità di sostrato e di natura dell'unica e medesima dea».

Se pensiamo che nelle traduzioni in tedesco del proemio, a partire da Hegel, passando per Diels, l'edizione DK e Heidegger, sino a Gadamer, per tradurre ἵπποι ταί, è impiegato il termine neutro «Rosse» («destrieri») in luogo del corrispondente sostantivo femminile⁸³, dunque ne viene misconosciuto il valore simbologico, possiamo farci un'idea dell'effetto che

⁸¹ Cfr. Carson 1990, p. 142.

⁸² Che con quella determinazione Parmenide volesse captare immediatamente l'attenzione dell'uditorio lo confermerebbe anche la metrica del rigo: le due parole con cui comincia il poema sono evidenziate in due distinti piedi: in ἵπποι piede coincide con parola, e ταί è inserito in un tempo *forte*. Come abbiamo visto con Rossetti (*supra* par. 5.4), l'enfasi sul genere femminile delle entità presenti nel poema è consapevolmente ricercata da Parmenide tutte le volte che compare.

⁸³ Rimanendo alle traduzioni che ho potuto consultare. Nelle traduzioni in italiano (Albertelli, Cerri, Reale, Ruggiu, Untersteiner), in francese (Frère, Bollack) e in inglese (O'Brien, LM) consultate viene invece impiegato il corrispettivo di «cavalle» o «giumente».

una tale determinazione di genere, può avere a seconda del contesto culturale in cui è recepita, specie se non si conosca il codice mitopoietico di riferimento, dunque al di fuori del contesto culturale e culturale in cui il poema è stato concepito.

Ritengo improbabile che in una società misogina e androcentrica come quella ateniese, dove il poema trovò i suoi lettori più appassionati, almeno per quel che sappiamo, il genere degli animali che trainano il carro di Parmenide costituissero un qualunque valore aggiunto per la comprensione del testo parmenideo. Mentre invece credo che sia cruciale per comprendere un aspetto importante del quadro di riferimento mitopoietico contenuto nel poema parmenideo.

In proposito, non condivido il parallelismo proposto da Cerri (1999, p. 101) e Gemelli Marciano (Eleatica 3, p. 66) tra il testo parmenideo e il Papiro di Berlino (389 F, 11 Bernabé), che essi connettono con l'inno omerico *a Demetra* e dunque con i misteri eleusini⁸⁴. Per via delle analogie tra le citazioni contenute nel Papiro di Berlino – ove è riportata la parafrasi di un inno attribuito a Orfeo – e alcuni versi dell'inno omerico *a Demetra*, quest'ultimo è impiegato come riferimento principale per la ricostruzione, l'analisi e lo studio del papiro berlinese, che è molto lacunoso⁸⁵.

I due studiosi, da rispetti diversi, affermano che in tale papiro la linea 70 riproduce il contenuto del v. 18 dell'inno omerico *a Demetra*, con la differenza che il termine «immortali», riferito ai cavalli aggiogati al carro di Ade, nel papiro è declinato al femminile mentre in tutti i manoscritti dell'inno omerico in nostro possesso, sia al v. 18 che al v. 32, il genere dell'attributo «immortali» è il maschile.

Colli 2005, p. 411, supponeva in proposito «una duplice redazione parallela – orfica e omerica – della *Discesa di Core* e dell'*Inno a Demetra*, che in alcuni punti erano tanto simili da coincidere, e in altri divergevano» e sottolineava che la «traccia di una divergenza» tra le due redazioni «non è così irrilevante come parrebbe, poiché <le cavalle> compaiono tre volte nel primo frammento di Parmenide». Colli non propone che l'autore dell'inno orfico si fosse ispirato a Parmenide ma di certo non pensava che Parmenide si potesse essere ispirato ad una tradizione orfica (2003, p. 194).

C'è da sottolineare, inoltre, che se l'inno omerico si fa risalire ad un'epoca anteriore alla metà del VI sec. a.C. (Poli 2010, pp. 86-87), dunque anteriore alla nascita di Parmenide,

⁸⁴ Connessione che i due studiosi portano a ulteriore riprova della loro identificazione della θεά con Persefone che abbiamo discusso sopra.

⁸⁵ In merito al rapporto tra il papiro di Berlino e l'inno omerico a Demetra vi sono due principali posizioni interpretative: o il Papiro di Berlino contiene versi di un poema attribuito a Orfeo e distinto dall'inno a Demetra, oppure l'autore del papiro cita versi dell'inno omerico in un poema attribuito a Orfeo (Jiménez San Cristóbal 2015, pp. 237-238; testo a cui si rimanda per l'ulteriore bibliografia sull'argomento). Sulla datazione del Papiro cfr. *ivi*, pp. 238-239.

non possiamo dire lo stesso circa il Papiro di Berlino a cui fanno riferimento gli studiosi, che invece risalirebbe al II-I sec. a.C..

Jiménez San Cristóbal ritiene che le coincidenze tra i due inni siano tra loro distanti non solo nel tempo ma anche nello spazio. La studiosa rileva che il Papiro di Berlino conterrebbe una versione orfica del rapimento di Persefone derivante da tre differenti tradizioni del mito di Demetra, ma non da quella omerica, e che le coincidenze dell'Inno ivi contenuto con l'Inno omerico a *Demetra* deriverebbero dalle coincidenze che occorreano tra queste versioni conosciute dall'autore del papiro e l'Inno omerico (ivi, p. 257). Secondo tale ricostruzione, le coincidenze sarebbero dunque indirette e legate all'autore del papiro, non originarie e che siano dipese dal nuovo contesto narrativo di riferimento.

Pertanto non riterrei che tali coincidenze possano autorizzare a concludere con certezza che anche nell'Inno omerico a *Demetra* i cavalli aggiogati al carro di Ade fossero di genere femminile – e che pertanto Parmenide avesse avuto in mente questa immagine mitica – come invece avviene nell'Inno orfico citato dal Papiro di Berlino (in cui il genere femminile delle cavalle è ribadito inequivocabilmente in altri versi che non hanno alcuna controparte nell'Inno omerico⁸⁶), la cui redazione però è ben più tarda del poema parmenideo.

Più in generale, come credo sia emerso anche a proposito della discussione sul papiro di Derveni (cfr. *supra* par. 4.2.1), ritengo che non sia prudente rinvenire nel poema di Parmenide analogie dottrinali con testi che sono stati redatti sicuramente dopo (in qualche caso molto dopo) la sua cronologia⁸⁷.

In effetti, dalle mie ricerche ho potuto concludere che l'unica altra testimonianza letteraria in cui incontriamo delle cavalle divine e fuori dal comune, di cui possiamo ritenerci ragionevolmente sicuri che fosse vicina temporalmente alla cronologia di Parmenide, è il frammento 10 di Pindaro (fr. 30 Snell)⁸⁸, ma prima del mio studio del 2018 tale frammento non era stata mai messa in correlazione con il testo parmenideo⁸⁹. Nel mito tramandato da questa testimonianza, è raccontato che la titanide Themis viene condotta dalle Moire con

⁸⁶ Nell'Inno omerico, fatta eccezione per il v. 18 in discussione, il genere dei cavalli aggiogati al cocchio di Ade è sempre maschile.

⁸⁷ La datazione della raccolta degli *Inni Orfici*, per esempio, oscilla tra il II secolo a.C. e il V d.C. (Ricciardelli 2000, p. XXX).

⁸⁸ Untersteiner 1976, p. 96, lo colloca sul finire del VI secolo, successivamente al 506 a. C.

⁸⁹ Almeno che mi risulti. Non si può argomentare se il testo pindarico sia stato scritto prima o dopo il poema parmenideo, ma D'Alessio 1995, sebbene non analizzi questo specifico frammento pindarico, ritiene di poter dimostrare che fosse Pindaro ad imitare la poetica di Parmenide e non viceversa. Anche Bowra, l'abbiamo visto *supra* par. 3.2.1, non esclude la possibilità che in una delle sue Olimpiche il poeta abbia attinto del materiale mitopoietico dal proemio del poema parmenideo, ma contempla anche la possibilità che entrambi fossero influenzati da fonti comuni delle quali non abbiamo più testimonianza. Analizzo la possibile relazione tra il frammento pindarico e il proemio parmenideo in Montagnino 2018, pp. 263-268

χρυσ<έαι>σιν ἵπποις («auree cavalle»), attraverso una splendida strada, dalle sorgenti dell'Oceano all'Olimpo per diventare la prima sposa di Zeus e generare con questo le Horai⁹⁰.

Come ho già argomentato in Montagnino 2018, ritengo che la presenza delle cavalle al giogo del carro di Parmenide possa essere messa in relazione con l'affermazione della θεά che Parmenide sia stato condotto al di lei cospetto da Dike – che incontriamo prima della porta del Giorno e della Notte – e da Themis.

Come vedremo nel prossimo capitolo, con il richiamo alle cavalle nelle prime due parole del poema, penso che Parmenide voglia introdurre immediatamente, attraverso uno dei simboli che ne dovevano connotare il culto, la θεά che lo attende oltre il portale dei sentieri del Giorno e della Notte (dello stesso parere De Santillana 2012, p. 91).

5.7.2 *Parmenide come Orfeo?*

Oltre che nel precedente paragrafo, abbiamo già trattato in più di un'occasione della presunta relazione fra la poetica parmenidea e quella orfica (cfr. *supra* parr. 2.3.3, 4.2). Qui analizzo la questione dal punto di vista impostato in questo capitolo, dunque in rapporto alla presenza del femminile all'interno del poema di Parmenide.

Cominciamo con il dire che il mito di Orfeo si innesta nel mito di Hades – che era considerato dai Greci il negativo assoluto opposto a Zeus (cfr. Plut., *Is. Os.*, 370C)⁹¹ – e Persefone/Kore che «è la storia della fondazione del regno dei morti», come spiega Kerényi 2009, p. 195. A sua volta il mito di Hades e Persefone si inserisce in una dimensione teocosmologica dualistica che rientrerebbe eventualmente tra le dottrine che Parmenide rubrica nel suo poema come δόξαι βροτῶν. Dualismo che caratterizzava anche le dottrine orfiche. Anche per gli orfici, infatti, l'opposizione era a fondamento della vicenda cosmica, con i suoi cicli di caduta nella divisione e restaurazione dell'«uno» (cfr. Vernant 2002, pp. 267-271).

A proposito del tema che stiamo trattando in questo capitolo possiamo inoltre sottolineare che, al contrario di quanto abbiamo visto emergere dal poema di Parmenide, l'orfismo relegava il femminile nel negativo assoluto: ciò che Orfeo «disprezza più profondamente», sintetizza Detienne 2002, p. 441, è il femminile, perché ha portato «il genere umano alla malattia della nascita e della morte». «In opposizione a questa

⁹⁰ Come scrive Untersteiner 1976, p. 100, in questo mito «Pindaro vuol far sentire l'armonia cosmica in atto».

⁹¹ «Le credenze dei Greci, in materia [di principi divini opposti fra loro; cfr. *ivi* 369D], sono ben note a tutti, poiché essi spiegano che la fonte buona è regno di Zeus Olimpico, la parte detestabile e odiosa di Ade».

femminilità», conclude lo studioso, Orfeo incarnava «la pura mascolinità, il *katharos* che è presente anche in Apollo come principio di unità» (*ibid.*)⁹².

Agli occhi della dottrina orfica – che mi pare faccia impallidire in proposito il mito esiodeo di Pandora – il femminile era dunque la causa del “male ontologico”, ovvero del divenire, che aveva allontanato l’uomo dall’«uno tutto» divino maschile. Divenire che era considerato in conseguenza solo un mezzo (doloroso) per la purificazione graduale dell’anima dalla materia per ritornare a quell’uno. Catarsi anche dal femminile? La domanda è “tendenziosa” ma, leggendo il mito di Orfeo, credo non si possa fare a meno di chiedersi, con Kerenyi 2009, p. 472, «perché si volse il cantore?»

Ritengo non si possa concepire niente di più lontano dall’assoluto teologico, cosmologico e ontologico (B8 è pieno di dee che fanno sì che l’*éōv* non sia incompiuto) che emerge dal poema parmenideo. Anzi, penso di possa proporre il ragionamento che l’enfasi teologica, cosmologica e – se prestiamo fede ad Aristotele e ammettiamo che il «caldo» stesse all’«essere» come il «freddo» al «non-essere» – ontologica che Parmenide dà al femminile nella sua dottrina sia un’ulteriore, significativa, riprova⁹³ che il testo parmenideo non possa essere compreso in riferimento alla teologia orfica⁹⁴.

5.7.3 *Parmenide come Pitagora?*

Come abbiamo visto, alcuni studiosi hanno paragonato il viaggio narrato nel proemio del poema con la discesa di Pitagora agli inferi. Abbiamo più volte evidenziato, soffermandoci sull’argomento nel par. 4.2.4, che la complessità delle relazioni tra Parmenide e i Pitagorici emersa dalle testimonianze in nostro possesso non consente effettivamente di potere affermare *tout court* una filiazione del primo dai secondi, anche se non si può escludere che delle interazioni vi siano state. Interazioni che avrebbero potuto avere anche

⁹² L’«essenza» di Orfeo è «apollinea», sottolinea Kerenyi 2009, p. 472, il quale annota, a proposito della omologazione al maschile della cultura orfica, che il cantore «era in intimità soltanto con i giovani, e si diceva che fosse stato lui ad introdurre in Tracia l’amore tra gli uomini. Egli può ben essere confrontato con Apollo per il fatto che era sempre circondato da uomini, non da donne, come era invece il caso del figlio di Semele» (ivi, pp. 473), Dioniso. Sul parallelo Apollo-Orfeo, cfr. Kerenyi 2009, pp. 468-474; e Colli 2005, pp. 31-43.

⁹³ Che aggiungerei alle argomentazioni avanzate da Untersteiner 1958 pp. LV sgg., Colli 2003 p. 194, Ruggiu in Reale-Ruggiu 1991, p. 185, Ruggiu 2014, p. 104, Coxon 2009 p. 277, Curd 2011, p. 127 (già rilevate trattando delle loro esegesi) e a quelle che ho proposto nel corso del quarto capitolo discutendo di Burkert, Palmer, Pugliese Carratelli, Kingsley e Gemelli Marciano.

⁹⁴ In merito alla possibilità di rinvenire influenze orfiche nel poema parmenideo, oltre ai testi dei suoi sostenitori, che abbiamo incontrato nei precedenti capitoli (in particolare nel Cap. 4), si vedano: Gómez-Lobo, 1981, Gigante 1990, Battezzato 2005 e, per ulteriore bibliografia, Bernabé in *Eleatica* 7, pp. 50-51.

esiti invertiti, come abbiamo approfondito con Journée, *supra* par. 5.3.2, ovvero che i Pitagorici si siano ispirati alla dottrina parmenidea.

Conformemente al tema specifico di questo capitolo, vorrei sottolineare ancora una volta che anche la concezione parmenidea del femminile emerge come uno degli elementi discriminanti tra la sua dottrina e ciò che sappiamo delle dottrine pitagoriche. Nella cosmologia dualistica pitagorica, infatti, il femminile è posto alla stregua della tenebra, dell'illimito, del molteplice e del male, dunque dalla parte della realtà che i Pitagorici consideravano senz'altro di segno negativo.

Per ridurre la distanza tra le concezioni del femminile parmenidea e quella pitagorica, è stata invocata la circostanza che all'interno delle comunità pitagoriche le donne godessero di grande considerazione per il fatto che Pitagora insegnasse anche a loro (cfr. per esempio Battezzato 2005, p. 22), cosa niente affatto ovvia per quei tempi. Vero, ma quello che viene sottaciuto è che l'etica pitagorica trasmessa con questi insegnamenti prescriveva alle donne la sottomissione totale ai loro mariti (Iambl. *V.P.* 54-57, su cui cfr. Riedweg 2002, p. 64⁹⁵, e Hermann 2004, p. 46⁹⁶).

Inoltre, sebbene in alcune città magnogreche fossero devoti al culto di Persefone e in altre a quello di Hera (anch'essa una dea madre ma come modello mitico, appunto, della sposa-madre), i Pitagorici votavano la loro sapienza ad Apollo⁹⁷, del cui culto androcentrico abbiamo avuto modo di dire a proposito di Kingsley, di Cavarero e dell'orfismo. Pitagora era considerato figlio di Apollo e gli abitanti di Crotona si rivolgevano a lui chiamandolo «Apollo Iperboreo» (Riedweg 2002, p. 51 e Hermann 2004 p. 18).

Segni evidenti di una cultura misogina che certo potevano fare emergere punti di convergenza tra le dottrine pitagoriche e orfiche ma che difficilmente possono dirsi

⁹⁵ «L'etica conservatrice di Pitagora relativa alle donne ruota intorno al culto e al rapporto con i loro mariti. In riferimento a sacrifici rituali di buon esito, egli raccomanda alle donne di mantenere una condotta di vita il più possibile onesta, perché gli déi prestano attenzione solo agli uomini moralmente buoni, e ascoltano le loro preghiere. [...] Nella sezione seguente, dedicata al rapporto delle donne con i loro mariti, Pitagora ricava, dalla premessa che perfino i padri avrebbero permesso alle donne di amare i loro mariti più dei genitori, la conclusione che questo sarebbe giusto se le donne si sottomettessero totalmente ai loro mariti».

⁹⁶ «In his speech to the women of Croton, Pythagoras ... counsels them not to oppose their husbands. In fact, women should mark it as a personal victory every time they "give in" to their spouses. Moreover, he admonishes them to be faithful, and he declares that a woman who sleeps with any man not her husband can never again go to the temples. Pythagoras also informs the women that as long as they live, they must keep in mind to say as little as possible, and then only voice cheerful things, and that they should always strive to have others say only good things about them. He also reminds the women that they are by nature much more pious than men, which is why the sacred oracles, like those of Delphi, always used women to communicate to the world».

⁹⁷ Oltre che a Kingsley, *supra* par. 4.2.4, si veda Riedweg 2002, pp. 51-53, 59, 63-64, 101, 133-134, 146, 164.

commensurabili e compatibili con la «venerazione» assoluta per il femminile che emerge dai frammenti e dalle testimonianze che abbiamo del poema di Parmenide.

5.7.4 *Parmenide eroe olimpico?*

Come ha notato per primo Diels, ed altri autori hanno evidenziato in seguito, il formulario mitopoietico che emerge dal poema lascia ritenere che esso fosse usato da Parmenide, piuttosto che per porsi in continuità con esse, per sottolineare le differenze del proprio pensiero dalle dottrine veicolate da quel formulario nella tradizione epica a cui egli attingeva, che abbiamo detto l'Eleate doveva conoscere molto bene. Non possiamo inoltre escludere che la poetica parmenidea si ponesse in linea con altre tradizioni letterarie di cui non abbiamo più traccia (su questo insiste Mourelatos, come abbiamo visto).

Abbiamo già evidenziato che la misoginia culturale veicolata attraverso la religiosità olimpica aveva trasformato le più potenti divinità femminili preolimpiche in «figlie di», «mogli di», «sorelle di» e «madri di» un dio maschio più importante di loro. Abbiamo già parlato di una delle più eloquenti messe in scena di questa transizione simbolica, la tragedia delle *Eumenidi*, ma questa transizione è tangibile anche in altre tragedie (cfr. Citti 1978, pp. 16-18, 50-51, 124-184; Citti 1991, p. 88) e nell'*epos* omerico. A proposito di questo, come scrive Finley 1977, p. 154:

«I miti cosmologici pre-olimpici sopravvissero a lungo. È tanto più sorprendente, quindi, che nei poemi omerici ... le tracce siano così poche da consentirci un altro riferimento alle <espurgazioni> omeriche. Gli antichi dei della natura, per esempio, sono degradati o ignorati. [...] Soprattutto notevole è l'indifferenza verso Demetra [...]. Omero sa tutto di Demetra ... e proprio qui sta il punto. Egli volta deliberatamente le spalle a lei e a tutto ciò che essa rappresenta».

Esiodo, invece, non ignora il potere delle Grandi Madri preolimpiche, ma le sottomette a Zeus e indica nella donna, in Pandora, la punizione originaria per il genere umano. Come rileva Cantarella 2019, pp. 13-14, «anche se abitualmente chiamata "l'Eva greca", Pandora è un personaggio la cui storia e la cui stessa natura sono diverse da quella della prima donna biblica». Eva viene creata per rendere più piacevole la vita di Adamo, e dunque, anche se per definizione si trova in una posizione a lui subordinata, il suo ruolo è pur sempre quello di una compagna.

Pandora, invece, viene creata apposta per punire gli uomini (*Th.*, 600-601). Secondo Esiodo, «gli uomini avevano cominciato a conoscere l'infelicità quando Pandora era

arrivata sulla terra». «Una prima differenza tutt'altro che irrilevante», commenta giustamente la studiosa. Credo sia sufficiente leggere i vv. 570-602 della *Teogonia* per non avere dubbi sulla misoginia che permea la teologia esiodea.

Inoltre, mentre Eva è fatta della stessa sostanza di Adamo, «il suo corpo non era estraneo, non era diverso da quello di lui», il corpo di Pandora «era un “prodotto artigianale”, fatto di acqua e di terra» progettata *ex novo* dagli dèi e appositamente costruita da Efesto per essere «“un male così bello” (*kalon kakon*), come la definisce Esiodo, da renderla, inevitabilmente, un *dolos amechanos*, “un inganno al quale non si sfugge”» (*ibid.*).

«Per i greci», conclude Cantarella, «Pandora era l'“alterità”. E come ci ha spiegato Jean-Pierre Vernant, l'alterità femminile per i greci era a tal punto incomprensibile da essere equiparabile al mistero della morte [ho sottolineato questo aspetto anche a proposito della misoginia orfica], non a caso nel mondo greco spesso rappresentata da figure femminili (Ecate, Persefone, Ker, le Sirene). E sempre non a caso, nel raccontare la storia di Pandora, Esiodo dice che da lei discende “il genere maledetto”, la “tribù delle donne”⁹⁸: un genere “altro” rispetto a quello maschile, che in Esiodo sembra riprodursi autonomamente, senza alcun contributo esterno», talmente esso è negletto dagli dei (*ibid.*).

Insomma, per me è veramente difficile assimilare la θεά parmenidea al simbolismo misogino che emerge dalla teologia olimpica e, nel caso dell'identificazione che propongo con la mia tesi, l'Athena che ho in mente non è quella che nasce dalla testa di Zeus, come peraltro non ho mancato di sottolineare già.

Entriamo adesso nel merito delle analogie riscontrate, per esempio da Bowra e Havelock, per rimanere agli studiosi analizzati in precedenza, tra Parmenide e i due eroi omerici Eracle e Odisseo. Propongo qui di analizzare i miti di entrambi per capire se veramente il viaggio di Parmenide verso la θεά può essere paragonato mitopoieticamente con le discese dei due eroi agli inferi.

A proposito della mitologia che riguarda il viaggio di Eracle agli inferi (cfr. Kerényi 2009, pp. 383-387), preceduto dalla sua iniziazione ai misteri di Eleusi, essa racconta del terrore che questi ingenerava in chiunque lo incontrasse. Una versione di essa (*ivi*, p. 386) che ci è pervenuta attraverso un dipinto vascolare, ritrae l'eroe che prende letteralmente a

⁹⁸ Qui Cantarella fa riferimento a *Th.* 585, ma il verso in questione è il 591, che, a detta di Vasta 2004, p. 103 n. 28, «viene comunemente espunto in quanto considerato inutile ripetizione del concetto già esposto subito prima».

sassate Ade (che sarebbe fuggito) e Persefone. Il tutto per rapire un cane, ipostasi della ferocia, che di fronte a lui si nasconde tremante sotto il trono del suo padrone. Lo stesso eroe che, di ritorno dalla cattura dei buoi di Gerione, tende l'arco contro Helios e Oceano per tornare verso Oriente sulla coppa d'oro ove viaggiava, appunto, il dio Sole (ivi, pp. 375-376)⁹⁹.

Non credo si possa immaginare niente di più distante, in termini mitopoietici, dal luminoso viaggio celeste narrato dal poema parmenideo.

Parmenide non può essere altresì l'«Odiato»¹⁰⁰, il cui viaggio di ritorno a casa è maledetto da Helios. Una maledizione che apre il racconto dell'*Odissea* (I, 9), dalla quale non si salva nemmeno l'eroe, «atteso» fuori dall'*Odissea* (forse perché l'*epos* olimpico non poteva farlo morire per mano di un dio pre-olimpico¹⁰¹) per essere ucciso dalla mano del figlio Telegono, avuto con Circe e, guarda caso, nipote di Helios. Il quale Telegono, narra l'epopea a lui dedicata¹⁰², costretto da una tempesta improvvisa (certamente in potere di Poseidone, altra divinità preolimpica che aveva un conto in sospeso con l'Odisseo) a naufragare sull'isola di Itaca, si scontrerà con il padre e, non riconoscendolo, lo ucciderà.

Anche in questo caso, mi riesce difficile comparare il viaggio di Parmenide, condotto dalle figlie del Sole, con il viaggio di Ulisse, maledetto dal Sole stesso.

Al di là delle evidenti differenze simboliche tra queste vicende mitiche e il viaggio di Parmenide, credo che il testo del proemio presenti un'*imitatio cum variatione* con la quale Parmenide potrebbe aver chiamato direttamente in causa i due eroi per dissociarsene. Mi riferisco a quando, in B1, 26, la θεά gli dice che non è stata una μοῖρα κακή a condurlo da lei. Un'espressione che ritroviamo nell'*Odissea*, al v. 11.618, ove Eracle, incontrando Odisseo nell'Ade, gli rivolge, con ciò rivolgendosi anche a se stesso, queste parole commiserevoli: «porti addosso un'infausta sorte [κακὸν μῦρον] anche tu».

⁹⁹ Sul valore culturale del simbolismo mitologico delle vicende di Eracle, si rimanda, oltre che al testo di Kerenyi qui citato (pp. 341-407), all'innovativa e interessante trattazione che ne propone Frau 2002.

¹⁰⁰ Sulla spiegazione mitica dell'origine del nome Ὀδυσσεύς «as hated by gods and men» si veda *Od.* 1.62, 5.340 e 19.407-9 (cfr. LSJ, *entry* «ὀδύσσομαι»).

¹⁰¹ Scrive Finley: al contrario che nella religiosità preolimpica, nell'*epos* omerico «Elio, il sole è così impotente che quando gli uomini affamati di Odisseo commettono la terribile offesa di uccidergli alcune vacche non può fare di meglio che precipitarsi da Zeus per chiedergli di vendicarlo » (1977, p. 154).

¹⁰² Nella *Telegonia* viene ripreso il racconto dell'Odisseo dal punto in cui finisce il poema omerico, richiamando in particolare la predizione di Tiresia nell'undicesimo libro dell'*Odissea*. Circa la composizione della *Telegonia*, la cui datazione è ancora incerta (se l'autore è Eugammon si situerebbe nel VII-VI sec. a.C.), si può dire che nonostante non tutti concordino che appartenesse ad un unico *corpus* di scritti, il cosiddetto ciclo epico, includente *Iliade* e *Odissea*, è abbastanza condiviso (ma il dibattito è tutt'altro che chiuso) l'assunto che essa, come le altre opere non omeriche del Ciclo, si basasse sullo stesso materiale leggendario a cui attingeva Omero, e dunque che si possa parlare di concordanze, e non *tout court* di influenze unilaterali da parte delle opere omeriche su quelle successive.

Probabilmente chi conosceva a memoria l'Odissea, avrebbe associato l'espressione «infausta sorte» alle vicende dei due eroi anche ascoltando il poema di Parmenide. Se così fosse non potrebbe esserci presa di distanza più netta, come dicevo, da parte sua¹⁰³.

Un'altra *imitatio cum variatione*, rilevata da Cerri 1999, p. 103, escluderebbe che Parmenide nel suo poema volesse chiamare un causa l'universo simbolico esiodeo. Esso riguarda l'apparizione delle Eliadi nel proemio: «è evidente che Parmenide ha voluto istituire un preciso rapporto di opposizione tra la sua ispirazione e quella di Esiodo: alle Muse notturne e velate, che avviano alle tortuosità oscure dei miti teogonici, sono sostituite le Eliadi solari e disvelate».

Abbiamo già rilevato il parallelo più pregnante tra il poema parmenideo la *Teogonia*, quello tra il χάσμ' ἀχανές di B1, 18 e il χάσμα μέγα di *Th.* 740, il χάος ove sono le sorgenti e i limiti di ogni cosa (vv. 736-738). Ma, anche in questo caso, credo che non potremmo trovare una contrapposizione più estrema tra le due narrazioni. In Esiodo tale χάσμα è «l'orribile dimora della nera Notte», luogo «orrendo, tenebroso, che pure gli dèi hanno in odio» (vv. 739-745; trad. di A. Colonna), che il sommo dio olimpico deve annientare con la sua luce perché il mondo sia bello, buono e giusto; in Parmenide, al contrario, il χάσμ' ἀχανές è il luogo presso cui la sua somma θεά lo riceve e gli dice il μῦθος dell'ἔόν¹⁰⁴.

Inoltre, come scrive Pieri 1977, p. 80, stabilito (come pare evidente) che i vv. 9-11 richiamino i versi 744-748 della *Teogonia*, se essi «mantengono il significato e le implicazioni del testo di origine, potremmo affermare con una certa sicurezza che la porta ricordata in Parmenide ... dà l'accesso al cielo, dove appunto tendono le due χέλευθοι» e dunque il χάσμ' ἀχανές, «anche ammettendo ... che presupponga l'esiodico χάσμα μέγα ..., indicherebbe l'apertura sull'immensità del cielo, e non dell'Ade». Analisi che condivido e che, come vedremo nel capitolo successivo, ci fornisce un'ulteriore indicazione che la θεά parmenidea sia la Athena poliade dei Focei, il cui culto condivideva dei sincretismi con il culto di Athena nella città egizia di Sais.

¹⁰³ Per un'interpretazione diversa cfr. Capizzi 1975, pp. 13-14, e Cerri 1999, p. 183, i quali ritengono che tale *imitatio* indichi che Parmenide voglia solamente sottolineare che, al contrario di quanto narrato nel passaggio omerico imitato, egli raggiunge l'Ade da vivo.

¹⁰⁴ Il *caos* esiodeo svanisce dalla scena teogonica immediatamente, per ricomparire al verso 700 solo per raccontarne la dissoluzione a opera della «vampa divina» di Zeus, il cui «fuoco purificatore e liberatore è l'unica forza capace di illuminare un universo ancora oscuro» (Vasta 2004, p. 104 n. 133; cfr. *supra* 3.1). Come abbiamo visto con Burkert 2013, p. 99, mentre in Esiodo (*Th.*, 740-743) è impossibile attraversare questo abisso, anche ammesso che si riuscisse a oltrepassare quella soglia, perché terribili tempeste sbatterebbero l'intruso in qua e in là (v. 742), in Parmenide «the journey continues "straight along"» subito dopo la soglia.

Credo si possa concludere su queste considerazioni che non sia affatto probabile che Parmenide si presenti al suo uditorio come eroe. Più probabilmente, come abbiamo già accennato e vedremo meglio nel prossimo capitolo, ritengo che egli si definisca κοῦρος per sottolineare il suo rapporto culturale con la sua θεά.

5.7.5 Il femminile come chiave per la lettura della logica genealogica del μῦθος dell'ἔόν

Ritengo che l'onnipresenza del femminile nel poema parmenideo, a tutti i livelli in cui possiamo leggerlo, grammatico, sintattico, lessicale, cosmologico, teologico e ontologico, indichi che per comprendere la relazione ontologica tra l'ἔόν e gli ἔόντα, tra il tutto e ogni singola cosa – che non esiste in sé ma solo in questo tutto: la sua singolarità è illusoria, non la sua esistenza, la sua realtà –, piuttosto che alla logica dell'identità e della non contraddizione, piuttosto che alla logica della creazione *ex nihilo* o alla produzione demiurgica (artefice/prodotto, creatore/creatura, etc.), che prevedano principi dualistici e contrapposti a fondare ontologicamente la realtà, dovremmo rivolgerci invece alla logica genealogica veicolata dal linguaggio mitico, come abbiamo visto è stato già suggerito da alcuni studiosi, ma assumendola dal punto di vista femminile della creazione, ovvero dal punto di vista della generazione, che poi è quello che ritroviamo espresso eminentemente nel quarto verso del frammento B12: il mondo, come noi lo conosciamo, emerge da un parto, controllato da una divinità femminile che probabilmente è una delle prime generazioni della θεά parmenidea, forse la prima, come abbiamo visto nel precedente paragrafo 5.6.

Il cosmo parmenideo sarebbe dunque generato, non creato, e sarebbe della stessa “sostanza” della madre ovvero, nella nuova cosmologia proposta dall'Eleate, che a quella teologia ginecocentrica si ispira, dell'ἔόν – che è insieme ἀραιός e πυκνός, Luce e Oscurità (cfr. B9) – l'iperonimo che si sostituisce al concetto di φύσις, ontologizzandolo, se mi è consentito dirlo, per spiegare in una logica che non è dualistica come sia possibile che tutte le cose siano uno¹⁰⁵. Per superare il cortocircuito innescato dalle categorie

¹⁰⁵ Personalmente penso che Parmenide abbia elaborato una logica relativistica (e non relativa) e sto analizzando questa possibilità attraverso altri studi che conduco insieme con l'approfondimento della dimensione teologica della sua dottrina. Tuttavia in questa sede non vi è spazio per approfondire la questione che ho cominciato a trattare già in Montagnino 2021b e Montagnino 2023 *forthcoming*.

logiche platoniche e aristoteliche può essere utile, infatti, cominciare a concepire l'essere come «un grembo» (cfr. Ruggiu 2011, p. 197)¹⁰⁶, il grembo della dea.

In effetti, seguendo le considerazioni di Gemelli Marciano e Palumbo (*supra* par. 4.2.5) che quegli antichi concepissero i concetti astratti come «figure viventi» e non viceversa, e tenendo presenti anche le avvertenze lessicali di Capizzi (*supra* par. 2.1.3) a proposito del fatto che Parmenide si rivolga agli enti fisici presenti nel poema e all'ἔόν stesso come a «persona» e non come a cosa, credo non debba sembrare irragionevole ritenere che la θεά – nel suo rappresentare la potenza di questo femminile nella sua totalità e nella sua molteplicità – possa essere compresa come la personificazione della forma vivente dell'ἔόν stesso.

La θεά parmenidea, come credo sia emerso chiaramente nel corso della ricognizione storiografica che abbiamo fatto fin qui, non è infatti una semplice emissaria, né una portavoce e neanche un divinità ispiratrice: non parla per qualcuno o qualcos'altro, foss'anche l'ἔόν questo qualcos'altro, proprio perché non può esservi altro che τὸ ἔόν. Altrimenti ha ragione Tarán: neanche lei è vera, ma a questo punto non sarebbe vero neanche il μῦθος (cfr. B2, 1 e B8, 1) che essa proferisce, il quale altro non è che il μῦθος dell'ἔόν.

Considerato che sia estremamente improbabile, in prospettiva storico-culturale, che un uomo del VI-V secolo a.C. potesse inventare *ex novo* una divinità “assoggettata” teologicamente alla propria dottrina sapienziale, come ho già rilevato a proposito dell'esegesi di Conche, nel prossimo capitolo mostrerò *a)* che esisteva già una divinità la cui leggenda culturale conteneva gli elementi cosmo-ontologici che emergono dal μῦθος dell'ἔόν parmenideo, Athena-Neith, *b)* che i Focei la conoscessero e *c)* che essa possa essere la θεά che stiamo ricercando, il *chi* teologico dell'ἔόν.

¹⁰⁶ «Una volta posta l'unità dell'essere come soggiacente ai principi contrari, l'essere stesso diviene il grembo nel quale si raccolgono le singole [apparenti] opposizioni ... Allora ogni determinazione del reale, è un fissarsi e determinarsi di mescolanza (*krasis*) Luce-Notte» (*ibid.*), ovvero ἀραιός e πυκνός.

Cap 6. Chi è la θεά?

6.1 Hyele, la nuova metropoli focea

Sin dall'inizio di questa indagine, uno degli obiettivi indicati è quello di dimostrare che la teologia che emerge dal poema parmenideo debba essere contestualizzata nell'alveo culturale e culturale dei Focei che fondarono Elea, piuttosto che in quello delle *poleis* magnogreche, perché uno dei presupposti che abbiamo fissato nella nostra esegesi è che Parmenide appartenesse alla prima generazione dei cittadini di Elea e che perciò debba essere considerato ancora un Foceo e in particolare un Foceo appartenente al *ghenos* dominante di Phokaia (Focea), la metropoli sita in Anatolia. Specificità che, come vedremo, circoscrive ulteriormente l'ambito culturale nel quale focalizzare le prospettive di ricerca, anche rispetto ai culti focei noti nell'area del Mediterraneo occidentale.

6.1.1 Quali Focei fondarono Hyele?

Della vicenda di Phokaia, una delle più grandi città greche e insieme uno dei centri più floridi della Ionia, fondata «tra X e IX secolo a.C., probabilmente nel corso della fase più tarda del fenomeno migratorio verso le coste micrasiatiche» (Antonelli 2008, p. 23), non sappiamo molto, anche se negli ultimi anni gli scavi archeologici hanno portato alla luce importanti nuove testimonianze che ci aiutano a capire di più della sua storia.

Il più antico racconto sulle sue origini risalirebbe al carne intitolato *de Phocaide*, del quale ci è giunta una rielaborazione di Nicola da Damascio (*FGrHist* 90 F 51, *apud Excerpta de insidiis* p. 17, 18), che racconta della provenienza etnicamente eterogenea dei fondatori della metropoli focea, il cui nucleo centrale era formato dai figli di uomini focidesi e donne orcomene, cacciati dalle loro terre dagli altri Focidesi, che li consideravano illegittimi, per timore che rivendicassero dei diritti di successione. Trovato

Chi è la θεά?

rifugio in Attica, questi profughi si unirono agli Ioni e ai Peloponnesiaci per salpare alla volta delle coste dell'Asia Minore, dove approdarono presso il fiume Ermo. Qui avrebbero aiutato i Cumani a deporre il loro tiranno e questi, come ricompensa, avrebbero consegnato loro la terra dove fondarono Phokaia¹.

Sulla falsariga di questa narrazione, si innesta una tradizione che lega i fondatori di Phokaia ad Atene. Tra VI e V Atene diffonde il tema propagandistico di essere la metropoli di tutte le colonie ioniche. Pausania (VII 3, 10), infatti, specificherà che i focidesi salparono dall'Attica sotto la guida degli Ateniesi Philogenes e Damon, e fornisce un'altra versione circa l'acquisizione della terra da parte dei Cumani, che sarebbe avvenuta non attraverso un conflitto armato ma a seguito di un negoziato, aggiungendo che Phokaia non fu però accolta nel *Panionion*², dove si riuniva il consorzio delle città ioniche anatoliche, se non dopo che i suoi fondatori avessero accettato come sovrani degli Ioni i discendenti di Codro re di Atene (Antonelli 2008, p. 20). In Strabone (XIV 1, 3), successivamente, troviamo una versione della fondazione in cui Atene è ormai rappresentata quale metropoli dell'intero mondo ionico³ e viene ulteriormente rimarcato il suo ruolo nella nascita di Phokaia.

La matrice ionica dei coloni che fondarono Phokaia, alla quale si aggiungeva la componente eolica dell'ascendenza orcomenia, in realtà discendeva probabilmente dall'aggregazione di genti attiche piuttosto che da una discendenza diretta da stirpi ateniesi, come attesterebbe la tradizione tramandata da Damascio, che possiamo considerare fededegna in quanto «la menzione del porto di Torico, attivo sin da età micenea, e il parallelo silenzio su Atene, lascia pensare che la tradizione sia immune da

¹ A questo indirizzo web è possibile consultare una mappa ben dettagliata delle colonie greche in Asia minore, suddivise per provenienza etnica:

https://it.wikipedia.org/wiki/Cuma_eolica#/media/File:Colonie_greche_eoliche_ioniche_doriche_in_Anatolia.svg

² Bosco e tempio di Poseidone, presso la città di Micale.

³ Già Solone definiva Atene «la più antica terra di Ionia» (Cfr. Fr. 4a West.), e in Omero (*Il. XIII*, 685) gli Ateniesi sono chiamati *Iaones*, ma, a parte la propaganda ateniese che sfruttava sia in Asia che in Occidente l'appartenenza degli Ateniesi alla stirpe ionica per mantenere «l'alleanza, la collaborazione, le flotte e i tributi» degli Ioni (Asheri 1996, p. 15), «lo ionismo rimase ad Atene un elemento secondario di identità poliade» (ivi, 16). Atene, infatti, prendeva le distanze da quello che era diventato lo stereotipo negativo largamente diffuso che vedeva i Greci d'Asia come «imbelli, ex schiavi dei re orientali, servili, misti ed effeminati» (ivi, 15). Scriveva Erodoto (I.143.3): «gli altri [Ioni] ... e gli Ateniesi ... [non volevano] essere chiamati Ioni, e mi sembra ancora che la maggior parte di loro si vergognino del nome». Nel corso del V sec. a.C., ad Atene si andrà affermando una corrente culturale filo-dorica che si poneva come alternativa all'«identità ionica»: «vivere da Dori» è lo slogan etico-politico che Platone lancia nella sua VII Lettera e che si traduceva nel ritenersi liberi e omogenei rispetto a tutti gli altri che invece erano visti come servili e misti» (Asheri 1996, p. 18).

rivisitazioni successive, tendenti a enfatizzare il ruolo della città attica nel contesto della migrazione verso la Ionia» (Antonelli 2008, p. 23).

Il che non esclude, come attestato da Pausania, che i Focei, per superare la marginalità territoriale e culturale alla quale erano stati confinati dalle altre colonie, abbiano dovuto accettare come loro sovrani tre discendenti dalla stirpe del re ateniese Codro, provenienti dalle città di Eritre e Teo⁴, e così essere ammessi (probabilmente nell'VIII sec.) nella struttura federale che faceva riferimento al santuario del *Panionion* e che evolverà nella Dodecapoli⁵ (Antonelli 2008, pp. 23-24).

Mentre Antonelli considera che l'inserimento di Phokaia nella struttura federale ionica abbia innescato «un processo di omologazione che dovette investire la comunità nelle sue strutture più profonde» (ivi, p. 24), Gras 2000, p. 134, ragionando sulle vicende che riguardano l'emporio di Naukratis (delle quali ci occuperemo successivamente), ci invita a riflettere che rintracciare un'omologazione tra le *poleis* ioniche è per lo meno problematico, come suggerisce l'elenco dei dialetti ionici fornito da Erodoto I, 142.

Questi ci dice che Focei e Tei parlavano lo stesso dialetto delle altre città ionie della Lidia (Efeso, Colofone, Lebedo e Clazomene) ma non avevano nulla in comune, per la lingua, con le carie Mileto, Miunte, Priene, con le quali però si intendevano bene, e gli abitanti di Eritre parlavano la stessa lingua di Chio, mentre gli abitanti di Samo ne parlavano una per conto loro. Un elenco, sottolinea Gras (ivi, p. 135) che «potrebbe offrire altri spunti di riflessione» sui rapporti tra le *poleis* greco-orientali.

Pur essendo più propenso a condividere le posizioni di Gras sulla varietà culturale che caratterizzava le città ioniche, concordo con Antonelli 2008, p. 25, che la «patente di 'ionicità'» di Phokaia è dimostrata dalla partecipazione «tra le città ioniche alla fondazione dell'*Hellenion*» nell'emporio di Naukratis presso Sais, in Egitto, nella metà del VII secolo (cfr. anche Malkin 2011, p. 180).

A questo proposito mette conto però precisare che quando parliamo di «identità ionica», piuttosto che all'immagine creata dalla propaganda ateniese a cui ho fatto cenno, dobbiamo fare riferimento a quella *koiné* che «si formò in Ionia, tipica zona di frontiera culturale», come «creazione artificiale, priva di <radici> autentiche ... [che] si sviluppò

⁴ I loro nomi sarebbero Deoites, Periklos e Abartos (o Abarnos) e nomi di almeno due di questi tornano in altrettante tribù di Focea, i Περικλεδεΐδαι e gli Ἀβαρνεῖς (Antonelli 2008, p. 24, n. 30).

⁵ Tra il X e il IX sec. a.C. gli Ioni si associarono nella cosiddetta «dodecapoli ionica» (il numero canonico venne fissato nell'VIII sec. a.C., quando i 12 membri rifiutano l'ingresso nell'unione dell'eolica Smirne), costituita dalle città di Chio, Eritre, Clazomene, Teo, Lebedo, Colofone, Efeso, Samo, Priene, Miunte, Mileto e Phokaia (quest'ultima in territorio eolico). Si trattava di una lega religiosa in cui le città si impegnavano anche a sostenersi reciprocamente nella difesa contro le popolazioni autoctone.

Chi è la θεά?

allo scopo di fornire alla Dodecapoli [in Anatolia] un senso di coesione» (Asheri 1996, p. 14).

Un'identità che, per quanto «artificiale», si può considerare la «più antica identità etnico-regionale greca». Il mondo ionico infatti, popolato da gente mista⁶, «dovette affrontare seri problemi di continuità e discontinuità rispetto alla Grecia metropolitana e alle popolazioni microasiatiche [Frigi, Lidi, Cari, Lici], e sviluppò una cultura sua propria, distinta sia dalle civiltà orientali sia dalla cultura ellenica metropolitana: una cultura greca mista di elementi linguistici epicorici, di cibi locali, di vesti orientaleggianti, di culti sincretistici, di modi musicali, e di contributi originali e duraturi nel campo delle arti e delle scienze» (ivi, p. 14).

A questa ricchezza culturale corrispondeva peraltro una condizione politica burrascosa. Per quanto riguarda i rapporti con il Peloponneso, la Ionia fu infatti il pomo della discordia tra Grecia e Oriente durante tutta l'età tardo arcaica e classica: in Asia, «gli Ioni, a differenza dei Greci del continente, avevano conosciuto sin dal VII secolo della forme di sottomissione ad un potere monarchico [quello dei Lidi prima e quello persiano successivamente] che tendeva, in un certo senso, a condizionare la loro vita interna» (Corsaro 1996, p. 27).

Dall'altra parte dell'Egeo, la sensazione collettiva di precarietà che vivevano gli Ioni, costantemente minacciati di deportazione all'interno dell'impero persiano – che emergeva chiaramente, come sottolinea Asheri 1996, p. 15, nei «ripetuti progetti di evacuazione in massa e di colonizzazione panionica in Occidente» e nella rivolta ionica contro i Persiani – veniva «sfruttata politicamente dalle potenze greche [continentali] coinvolte».

In tale contesto geo-politico, mentre in altre aree del mondo greco, come quella euboica e quella corinzia, assistiamo allo sviluppo di grandi esperienze coloniali oltremare, rivolte anche verso Occidente, tra l'VIII e il VII sec. a.C. i Greci d'Asia, in particolare gli Ioni, sono impegnati in dinamiche di mobilità ed espansione, anche conflittuale, all'interno dell'orizzonte regionale dei loro insediamenti (quello che Lombardo 2000, pp. 197-198, definisce un processo di «colonizzazione interna»), anche ai danni del mondo indigeno, in direzione di un «assestamento» della loro «presenza

⁶ Scriveva Erodoto: «Sarebbe molto stolto dire che questi Ioni siano più Ioni degli altri o che abbiano origini più nobili, loro di cui sono parte non piccola gli Abanti dell'Eubea, i quali non hanno nulla in comune con gli Ioni, neppure il nome, a loro poi si sono mescolati Mini di Orcomeno, Cadmei, Driopi, Focesi distaccatisi dagli altri, Molossi, Arcadi, Pelasgi e Dori di Epidauro; e vi sono mescolati molti altri popoli. Quelli di loro, venuti dal pritaneo di Atene e che ritenevano di essere i più nobili degli Ioni, non condussero donne nella colonia, ma ebbero donne di Caria, delle quali uccisero i genitori» (I, 146).

‘coloniale’». Un processo che, con la distruzione della città di Melia e l’esclusione di Smirne, porterà all’assetto definitivo stabilito nell’VIII secolo con la fissazione a dodici del numero delle *poleis* aderenti al *koinón* degli Ioni (cfr. *ibid.* e Antonelli 2008, p. 24).

Anche all’interno delle città ioniche la situazione politica era tutt’altro che pacifica. Scrive Lombardo 2000, p. 199:

«lunghi dall’essere all’avanguardia delle esperienze greche quanto allo sviluppo di articolazioni e assetti sociopolitici ‘avanzati’ e stabili, segnati dall’emergere e affermarsi di un *demos* comprendente i ceti medi e popolari, e quindi dalla partecipazione alla *politeia* – nel suo duplice senso di comunità civica e di organizzazione costituzionale e istituzionale – di sempre più ampie fasce di cittadini liberi di censo medio-basso, le *poleis* ioniche, e in primo luogo Mileto, la principale protagonista delle iniziative coloniali ioniche nel Ponto, appaiono caratterizzate per lo più, in età arcaica, da assetti insieme ‘rigidi’ ed estremamente instabili, in cui giocano un ruolo essenziale forme peculiari di *basileia*, compagini e ‘fazioni’ aristocratiche (o oligarchiche), ampie fasce di ‘dipendenza’ e di ‘marginalità’ socio-politica –entro cui è almeno in parte iscritto anche lo sviluppo di settori di attività artigianale e commerciale –, spesso con esiti di reiterate e violente dinamiche di scontro e lotta civile».

Dinamiche che possono aver innescato e alimentato esperienze coloniali, per lo meno quelle di tipo emporico, di matrice in larga misura aristocratica. All’interno di assetti sociali e politico-costituzionali fortemente caratterizzati in senso genetico-aristocratico, infatti, le lotte di potere possono aver portato i *ghene* “soccumbenti” ad allontanarsi dal corpo civico, per fondare nuove città⁷. Come vedremo, questo è un aspetto da tenere presente per capire chi erano i Focei che fondarono Hyele⁸.

⁷ Mileto, per esempio, che risulta essere la più rigidamente strutturata tra queste *poleis*, ha fondato tra il VII e il VI secolo più di cento colonie (ivi, p. 199) e non è mai stata in cattivi rapporti con le potenze dell’entroterra, rispetto alle quali aveva mantenuto anzi di significative forme di autonomia – Erodoto (I, 22) parla di *συμμαχία* a proposito dei rapporti con i Lidi –, per cui non aveva subito traumi o pressioni politico-militari “esterne”, neanche in seguito alla conquista di Ciro (ivi, p. 196).

⁸ È per sottolineare la «phocéité» (termine che mutuo da Morel, come vedremo) della prima Elea, quella in cui ritengo visse Parmenide, che preferisco chiamarla Hyele, come la chiamavano i suoi abitanti «almeno per un secolo intero dalla data della sua fondazione» (Cerri 2000b, p. 43), dunque probabilmente lo stesso Parmenide. La storia del toponimo della città si rivela, infatti, un ulteriore indizio del senso di appartenenza alle loro radici che contraddistingueva i Focei metropolitani che la fondarono, non solo rispetto agli altri Focei ma, e a maggior ragione, rispetto agli altri Greci presenti in Magna Grecia. Secondo un’ipotesi largamente condivisa (Vecchio 2017, pp. 69, 72 e 75, a cui si rimanda per ulteriore bibliografia), la sua forma originaria, Hyele (Υέλη), sarebbe di origine indigena (per un’ipotesi alternativa cfr. ivi, pp. 73-74) e farebbe riferimento a una sorgente o a una fonte fluviale, ma non anche a una ninfa eponima della città (ivi, p. 70). La trascrizione del nome indigeno in dorico, ad opera dei Greci di Posidonia, era *φελέα, da cui l’etnico *φελεάτας > Έλεάτας avrebbe dato successivamente luogo all’attico Έλεάτης, poi passato nella

Le esperienze coloniali oltremare di matrice microasiatica, secondo Lombardo, sono un'ulteriore riprova di un tale 'modello coloniale', che dovrebbe portarci a considerare i protagonisti delle nuove fondazioni come dei profughi, piuttosto che come dei coloni:

«Le esperienze in questione [si riferisce alla fondazione della colofonia Siris-Polieion, della samia Dicearchia e, per l'appunto, di Hyele] ... quanto alle loro modalità di realizzazione e ai loro protagonisti, appaiono prevalentemente caratterizzate nella tradizione non nei termini 'usuali' di iniziative apocistiche promosse e/o organizzate in qualche modo da una città-madre, e concretizzandosi nella spedizione di un contingente, più o meno numeroso, di coloni formato per solito di giovani maschi celibi, bensì in termini di "fuoruscitismo di massa", per usare un'espressione cara a Ettore Lepore, e cioè di espatrio forzato, anche se volontario, e di trapianto 'integrale' di intere sezioni, più o meno ampie e socialmente organiche, delle comunità civiche d'origine. Esperienze piuttosto di profughi che di coloni ...» (ivi, p. 190).

Queste dinamiche sono diventate ancora più complesse e "turbolente", tra il VII e il VI secolo, con l'aggressivo espansionismo della Lidia mermnadica. Quando Colofone viene conquistata dai Lidi, all'interno della compagine politica che governava la città si viene a creare una spaccatura tra i *ghene* che stringono accordi con il loro re Aliatte, e un gruppo di Colofonii, i cui interessi, e il cui ruolo, si trovarono ad essere conculcati o fortemente limitati entro i nuovi assetti socio-economici e socio-politici venutisi a creare» e che perciò si siano decisi a lasciare la città verso Occidente, per impiantarsi in un area dove evidentemente avevano già dei contatti con la popolazione indigena derivanti dalla loro attività empirica (ivi, p. 208).

koiné. Ma nel dialetto ionico dei Focei suoi fondatori il digamma sarebbe scomparso per essere sostituito dallo *hypsilon* e il toponimo sarebbe diventato quindi Ἰέλη o Ἰελῆ (ivi, p. 72). La forma Elea (Ἐλέα) nasce (ivi, p. 74) probabilmente in ambito attico (Platone) o dorico (Antioco di Siracusa), e non a Elea, mentre la forma più tarda Velia è spiegata da fonti latine con il recupero del digamma originario sarebbe stato reso con «V» (ivi, p. 67). Per gli abitanti della città il poleonimo doveva essere dunque Ἰέλη, con il corrispondente etnico Ἰελήτης, come è dimostrato dalla tradizione epicorica in nostro possesso, ossia «dalle legende monetali [ove permangono fino alla prima metà del IV sec.] nonché dall'unica iscrizione redatta in loco nella quale compaia l'etnico» (ivi, p. 74 e p. 155 Fig. 37), ovvero una delle epigrafi di cui abbiamo parlato a proposito di Kingsley. La circostanza che l'illustre cittadino a cui è dedicata questa epigrafe è, a distanza di secoli, definito ancora Ἰελήτης, quando «in tutte le iscrizioni relative a cittadini eleati o ad Elea rinvenute in altri ambiti, per esprimere l'etnico è utilizzata sempre la forma Ἐλεάτης o Ἐλεάτας» (ivi, p. 69), ritengo offra un'ulteriore riprova di quanta importanza i Focei metropolitani che hanno fondato Hyele dessero alla conservazione della loro specificità etnica e culturale, anche nella nuova sede geografica di quella che doveva essere, almeno nelle intenzioni, la nuova Phokaia.

Secondo Antonelli, tali tensioni sociali all'interno del ceto dirigente sarebbero state alimentate dai Lidi, sia con la creazione di «vincoli di tipo familiare» (2008, p. 192) sia «con mezzi violenti», per favorire «l'ascesa al potere di una più ristretta *élite* aristocratica, progressivamente sostituitasi a un governo a base più ampia» (ivi, p. 197). Stessa cosa si sarebbe verificata a Cuma «che nella tradizione appare connessa a un sovrano lidio di nome Ardys», ma soprattutto a Efeso, «dove un potente *γένοϛ* locale era imparentato con Aliatte per effetto del matrimonio tra un Melas efesio e la figlia del sovrano lidio» (ivi, p. 192).

Con grande probabilità, analizza lo studioso, la stessa sorte toccò a Phokaia, che per via della «'naturale' propensione degli abitanti alle attività di scambio» sarebbe stata vista come importante snodo lungo la linea commerciale della città lidia di Sardi, perché collegava la costa egea con l'immenso entroterra anatolico (ivi, p. 193).

A proposito della «propensione» a cui fa riferimento lo studioso, gli storici hanno delineato un vero e proprio «modello coloniale foceo», i cui tre aspetti strutturali sono così sintetizzati da Lombardo 2000, pp. 209-210:

«Il primo riguarda le modalità di realizzazione delle esperienze coloniali, in cui giocano un ruolo primario iniziative di carattere 'semi-privato' da parte di figure (e gruppi) di *émporoi* di matrice aristocratica, riconducibili a quel tipo di *emporie* che Mele ... ha definito per l'appunto "foceo-soloniana": attraverso questo tipo di soggetti, dediti alle "lunghe navigazioni" finalizzate in primo luogo all'acquisizione di metalli, si stabiliscono dei punti di contatto con le locali popolazioni indigene che, attraverso lo sviluppo di scambi e interazioni pacifiche⁹, possono dar luogo al costituirsi di strutture insediativo-coloniali più o meno ampie e stabili, a vocazione preminentemente 'commerciale'. Il secondo aspetto strutturale delle 'colonie focee' era individuato da Lepore nelle dimensioni limitate della *chora*, viste in uno stretto nesso con la loro peculiare e persistente 'vocazione emporica' [cfr. Bats-Tréziny 1999], mentre il terzo veniva colto negli assetti sociali e politico-costituzionali fortemente caratterizzati in senso genetico-aristocratico, con una significativa debolezza di istanze istituzionali in grado di garantire una partecipazione più larga alla cosa pubblica».

Gras ritiene però che, se le fonti classiche «ci trasmettono delle tradizioni che fanno dell'*emporía* una 'specialità' focea», non dovremmo intenderla come «un'esclusività ma

⁹ Stabilendo rapporti di amicizia (*philia* e *xenia*) con le popolazioni locali.

Chi è la θεά?

... un ruolo particolare dei Focei nell'organizzazione di tale modo di navigare e di commerciare (2000, p. 132).

In merito ai ruoli particolari che i Focei avrebbero avuto nell'*emporía*, Wallinga 1993 pp. 67-83, propone l'ipotesi che essi offrirono anche aiuti militari alle potenze che operavano nel Mediterraneo, in particolare a Tartesso (e questo spiegherebbe secondo lo studioso anche le generose offerte di Argantonio e la sua volontà di offrire la propria ospitalità presso il suo regno), e che usassero le loro pentecontere per contrastare la pirateria in mare come anche per movimentare truppe mercenarie su commissione. Ipotesi che non sarebbe da scartare neanche per Antonelli 2008, p. 120 n. 57, il quale giustamente sottolinea che non dovesse trattarsi però dell'apporto principale dei Focei alle realtà indigene (su questo per la verità non insiste neanche Wallinga).

In effetti Erodoto enfatizza il fatto che i Focei furono i primi ad impiegare per il commercio delle navi da guerra, le pentecontere per l'appunto, e non le convenzionali navi da trasporto¹⁰. Questo è senz'altro un elemento interessante che probabilmente significa che essi fossero particolarmente abili nelle tattiche militari navali. Se anche non vogliamo credere al fatto che essi inventarono il *diekplous*, una particolare manovra che consentiva loro di avere la meglio sulle altre flotte mediterranee, come pensa Wallinga (1993, p. 80), è evidente che Etruschi e Cartaginesi temessero le abilità militari dei Focei in mare se, per garantirsi la vittoria, schiereranno contro di loro, nella battaglia di Alalia, il doppio delle loro navi (anche su questo pone l'accento Wallinga¹¹). Anche la scelta di un Foceo, Dionisio, a capo della flotta Ionia che si scontrerà con i Persiani a Lede, è eloquente della potenza militare navale dei Focei (cfr. *ivi*, p. 73).

Ma anche nei combattimenti su terraferma i Focei dovevano essere particolarmente temibili. Secondo gli studi (Dominguez 2004; Antonelli 2008, p. 204; Vecchio 2017, pp. 8-9) è abbastanza condivisa l'ipotesi che i Focei esercitavano l'*emporía* stabilendo rapporti di *xenía*, *philia*, *syngéneia*, *epigamía*, etc., con le popolazioni locali¹². Tuttavia è anche vero che in tutti i racconti in nostro possesso, in occasione dello stanziamento di

¹⁰ Sugli usi che i Focei avrebbero potuto fare delle pentecontere si veda Bartoloni 2000.

¹¹ «The Etruscans and Carthaginians had to suffer Phokaian depredations [ad Alalia] for five years and only then were able to take the field with what they must have considered an adequate force (a double majority!) which evidently consisted of inferior ships. Their colossal preparation and subsequent failure prove that nothing better was in existence than the Phokaian ships» (*ivi*, p. 15).

¹² Annotiamo che la mancanza di riscontri archeologici significativi sulla presenza dei Focei in alcune località dove essa è accreditata dalle testimonianze letterarie rende difficile ricostruire il network commerciale foceo – tanto da far porre da Kerschner 2004 la questione se si possa parlare di una talassocrazia focea – ma, come abbiamo visto fin qui, la maggior parte degli studiosi non mette più in dubbio l'esistenza di una rete emporica controllata dai Focei, magari in concorso con le popolazioni locali e con altre *poleis* greche.

colonie importanti (la stessa Phokaia, Lampsaco e Massalia), abbiamo notizie che i Focei abbiano dato supporto militare a dei sovrani locali contro i loro oppositori o altri nemici (cfr. Wallinga 1993, p. 71), tanto da fare pensare a un modello narrativo mitico che si ripete¹³.

Wallinga non prende neanche in considerazione questi racconti per metterli a confronto con la sua ipotesi, ma penso che, seppure sia azzardato parlare di mercenarismo in questi casi¹⁴, in questo caso, non sia così irragionevole immaginare che i Focei avessero offerto il loro aiuto pattuendo anticipatamente in cambio un'area in cui insediarsi. Quello che mi interessa sottolineare in proposito, intanto, è che la fondazione di Hyele non avverrà seguendo le stesse modalità con cui erano avvenute le fondazioni di altre colonie focee. A proposito di queste modalità, Gras sottolinea (2000, p. 133) anche che gli empori non tagliavano necessariamente la corda con la loro città, anzi (ivi, p. 133), cosa che invece fecero i Focei che lasciarono la loro metropoli, i quali giurarono di non farvi più ritorno.

Morel 1997, a proposito del commercio dei Focei, parla di «*reseau colonial*», di cui Phokaia doveva essere la 'testa' e in cui gli insediamenti emporico-coloniali lungo le coste delle aree di maggior interesse commerciale, dovevano funzionare come *relais*, punti di riferimento o di appoggio, che facevano appunto capo, singolarmente e nel loro insieme, alla città madre (cfr. Lombardo 2000, p. 210-211 e Antonelli 2008, pp. 24-25).

Se «non siamo di fronte ad un "commercio di bandiera"», come sottolinea Gras 2000, p. 158-159 – perché le *poleis* microasiatiche «non sono Pisa, Genova o Venezia secondo una visione modernizzante del commercio arcaico», e Phokaia non è «una città che produce per l'esportazione e organizza un commercio in funzione di un "surplus" da esportare per via marittima» – è pur vero che, stando alle ultime ricostruzioni legate ai ritrovamenti archeologici nel sito dell'antica città, sembrerebbe che effettivamente Phokaia godesse dell'abbondanza di alcune risorse ambientali che ne favorivano la ricchezza economica attraverso l'esportazione sia via mare che via terra di proprie risorse e prodotti. Parliamo della pietra di tufo, del sale e dell'allume come risorse, e della

¹³ Antonelli 2008, p. 153, pensa che questo sia possibile nel caso delle narrazioni sulla fondazione di Lampsaco e Massalia: «in entrambe tornano infatti il tema della fondazione avvenuta per la benevolenza di un sovrano locale o di un suo parente stretto, che concede la terra in cambio di un aiuto contro una popolazione ostile; il ruolo di un personaggio femminile, che si unisce in matrimonio con il futuro ecista o ne assicura comunque la sopravvivenza; il motivo dell'eliminazione di un capro espiatorio in seguito alla quale la *ktisis* può dirsi definitivamente compiuta». Ma anche nel racconto di Damascio sulla fondazione di Phokaia, se ci pensiamo, troviamo i primi due punti di questo modello.

¹⁴ Come vedremo però è possibile che i Focei facessero parte dell'esercito degli «uomini di bronzo» ionii e cari assoldato dal faraone Psammetico.

Chi è la θεά?

ceramica (grazie alla grande disponibilità di argilla), della porpora, del pescato, del vino e dell'olio come prodotti (cfr. Arici 2022).

In riferimento a questi ultimi prodotti, dobbiamo soffermarci sul fatto che, al contrario di quanto si pensi a proposito di un «modello foceo» anche per l'urbanistica¹⁵, sempre in funzione della vocazione commerciale dei Focei, non è vero che le città focee si caratterizzassero per l'«assenza» di una *chora* coltivabile. Come è stato messo in evidenza dall'analisi comparativa di Bats-Tréziny 1999, p. 411, pur non negando che le città focee fossero costruite in funzione del mare piuttosto che di un territorio agricolo, «il territorio esiste, è coltivabile, sovente collinare o accidentato (Focea, Velia e Marsiglia), ma qualche volta più propizio a colture cerealicole (piana di Alalia, regione d'Adge o d'Emporion)».

A questo elenco proposto dagli studiosi possiamo aggiungere anche Phokaia, da quanto spiega Arici 2022 pp. 81-82: se le aree agricole del territorio cittadino dovevano essere fertili ma limitate, dietro le colline a est della metropoli focea si trovavano estese aree molto fertili grazie alle alluvioni portate dal vicino fiume Hermos (Gediz). Queste terre probabilmente devono essere state sotto il controllo di Phokaia sino all'invasione dei Persiani, sottolinea lo studioso (ivi, p. 82).

Inoltre Phokaia doveva gestire anche un fiorente commercio via terra, perché era inserita in quella che nel V sec. a.C. diverrà la «Via Reale di Persia», una via commerciale che faceva capo a ovest alla città lidia di Sardi (ivi, p. 81). Certamente il commercio marittimo e quello terrestre si dovevano interfacciare in maniera molto efficiente nella metropoli focea. Essa era il primo scalo nella Ionia settentrionale per le navi che provenivano dall'Egeo e l'ultimo per chi da est voleva immettersi (Antonelli 2008, p. 193; cfr. anche Arici 2022).

L'allume e la porpora potrebbero aver favorito, invece, lo sviluppo di un'industria tessile e il commercio di tessuti anche di altissimo pregio. Sappiamo, infatti, da Erodoto (I, 152) che la delegazione ionia che si recò a Sparta, per chiedere aiuti per difendersi dai Persiani, designò come portavoce un Foceo, Pythermos, il quale indossava un mantello di porpora affinché gli Spartani, attratti dalla curiosità di vederlo, convenissero nel maggior numero possibile per ascoltarlo¹⁶.

¹⁵ Derivato dai resoconti di Giustino (XLIII.3) su Phokaia e di Stabone su Massalia (IV.1 C179) ed Elea (VI.1, C 252), e proposto da Martin 1973, p. 99. Cfr *supra* quanto abbiamo sottolineato con Lombardo sul 'modello coloniale foceo'.

¹⁶ Le parole di Erodoto sembrano voler dire che il Foceo avesse messo apposta quell'abito per attrarre più persone possibile, il che ci fa pensare che la sua foggia e fattura dovessero apparire stupefacenti per le mode

Mette conto annotare, a proposito dell'industria tessile focea, quanto sottolineato da Mele 2006, pp. 90-91, a proposito della metafora fra l'arte politica e l'arte della tessitura che Platone mette in bocca allo «straniero di Elea» nel *Politico*, così ricca di informazioni puntuali e precise su tale arte, da rendere «legittimo porsi la domanda se in questo caso come in quello della pesca non sia da presupporre un particolare interesse eleate alla tessitura della lana e alla commercializzazione dei suoi prodotti».

Se così fosse, aggiungerei, è legittimo pensare che tra i fondatori di Hyele vi fossero le famiglie che gestivano in madrepatria produzione e commercializzazione di prodotti in area tessile. Personalmente prendo in considerazione questa ipotesi, anche perché la divinità patrona della tessitura era Athena, la divinità poliade di Phokaia e di Hyele, e, come vedremo nel par. 6.2.4.4, tale attività era connessa alla cosmologia trasmessa con il suo culto.

Secondo Pierobon 1995, p. 406, una delle ragioni per cui i Persiani avrebbero scelto Phokaia, come prima città da conquistare, sarebbe stata quella di impossessarsi delle risorse che il territorio forniva alla città, in particolare dell'allume, un minerale prezioso ovunque, che potrebbe essere stato un prodotto chiave dell'esportazione dei Focei (v. Ebner 1966, pp. 122-123, Nenci 1982, p. 187, e Pierobon 1995, n. 31) e del quale questi avrebbero potuto condividere il monopolio sul mercato micro-asiatico e mediterraneo con gli Egizi (Nenci 1982, 187-188).

Se ho portato l'attenzione su questi aspetti dell'economia di Phokaia è per introdurre l'ipotesi che il *ghenos* dominante la città, presumibilmente il più ricco e potente, lo stesso che la lascerà in occasione dell'invasione dei Persiani e che fonderà Hyele, non dovesse appartenere allo stesso gruppo di aristocratici che gestiva l'*emporía* marittima nel Mediterraneo occidentale. Penso si debba ricercare nell'aristocrazia che gestiva le principali attività della città – quali potevano essere la costruzione delle navi per quei traffici e la gestione dello snodo commerciale tra il traffico marittimo e quello terrestre, la produzione e il commercio delle risorse agricole o dei tessuti, l'estrazione e il commercio delle risorse naturali, in particolare dell'allume – e che perciò i suoi membri (se non tutti una buona parte, come vedremo) avessero deciso di lasciare Phokaia perché potrebbero essere stati “espropriati” totalmente o significativamente della gestione diretta

del tempo e che gli abiti prodotti a Phokaia fossero talmente pregiati, che anche solamente per ammirarli valesse la pena andare a sorbirsi un lungo discorso retorico, quale dovette essere quello dell'ambasciatore (a detta dello storico).

Chi è la θεά?

di tali fonti di ricchezza. Una privazione che sarebbe costata loro l'egemonia sulla città e sul territorio¹⁷.

Ma prima di parlare di loro dobbiamo parlare dei Focei che avevano lasciato la metropoli prima dell'arrivo dei Persiani.

Erodoto (I, 163) racconta che i Focei furono i primi dei Greci a darsi ai grandi viaggi e che scoprirono il Golfo Adriatico, la Tirrenia, l'Iberia e Tartesso. Delle macro-aree che cita, Erodoto ci dice qualcosa solo di Tartesso (I, 163), perché è funzionale alla narrazione dell'assedio di Phokaia e della fuga dei profughi verso Occidente che porterà alla fondazione di Hyele.

Abbiamo, però, a disposizione molte altre testimonianze storiografiche che hanno permesso la ricostruzione della costituzione delle diverse rotte commerciali (ri)aperte dai Focei. In realtà, infatti, i Focei non sono stati i primi Greci a raggiungere questi luoghi, come lo stesso storico riporta in altri passaggi¹⁸, ma vediamo in che senso Erodoto avrebbe potuto parlare di primato.

Per quanto riguarda l'Adriatico, anche se non abbiamo dati materiali che possano venirci in soccorso, considerazioni di carattere etno-onomastico portano ad avvalorare l'informazione di Erodoto sulla frequentazione dell'area da parte dei Focei, anche se probabilmente non furono loro a "scoprirlo". Antonelli 2008, p. 164, suggerisce che si possa semmai parlare della «riattivazione di un circuito di scambi» risalente ad un periodo fra l'VIII e il VII sec. a.C., aperto probabilmente dagli Eubei, di cui avremmo riprova nelle leggende mitologiche di Fetonte, delle Eliadi e del fiume Eridano. Quest'ultimo era infatti il nome con cui i Greci chiamavano il fiume Po, che era collegato ai traffici d'ambra (*ibid.*; cfr. anche Diggle 1970, 28-29, e Rossignoli 2004, p. 279).

Secondo Antonelli, inoltre, l'emporio di Adria potrebbe essere sorto, alla fine del primo quarto del VI secolo, proprio per iniziativa focea: ai Focei, secondo lo storico, va infatti «attribuita l'elaborazione del termine *Adries* per alludere allo spazio marittimo

¹⁷ Per fare un esempio, secondo Nenci 1982, p. 188, l'occupazione persiana avrebbe messo in crisi la produzione dell'allume, riservandola solo per il loro mercato interno, determinando dunque in area greca «scarsità di prodotto, crisi di mercato, rialzo dei prezzi e ricerca di fonti alternative di approvvigionamento» a quella focea, dunque, aggiungerei, la rovina di chi quella produzione la gestiva. Inoltre, come abbiamo visto con Arici, i Focei avrebbero perso il controllo delle aree agricole a seguito dell'invasione persiana e possiamo immaginare che la stessa sorte sia accaduta per la gestione del commercio via terra verso l'entroterra anatolico.

¹⁸ In IV, 152 testimonia che il regno di Tartesso sia stato scoperto da un esploratore samio di nome Coleo. È probabile, ipotizza Antonelli 2008, p. 97, che i Focei fossero accompagnati da elementi samii.

nord-adriatico. Tale termine, originariamente applicato a un fiume e a un mercato locale», si sarebbe poi esteso al golfo antistante (2008, p. 176¹⁹).

Anche per quanto riguarda la “scoperta” del Tirreno, secondo Antonelli si deve parlare piuttosto di un inserimento dei Focei nel più ampio contesto dei traffici greco-orientali verso la *Tyrsenie*, «sulla scia dei predecessori Euboici». Il primato che Erodoto assegna ai Focei in quest’area potrebbe significare che essi abbiano avuto «l’essenziale funzione di ‘apri-pista’ nell’instaurare relazioni di amicizia e ospitalità con l’elemento indigeno, preludio a successivi e più proficui rapporti di scambio nell’ambito di un flusso commerciale di maggiore portata»²⁰ (ivi, p. 125).

Allo stesso modo, spiega lo studioso, ivi, pp. 63-72 e 91-102, per la rotta verso Tartesso i Focei avrebbero ripercorso una direttrice commerciale precedentemente impiegata anche dagli Euboici: «la ‘scoperta’ focea di Tartesso si colloca in linea di continuità con le precedenti frequentazioni greche, per quanto sporadiche esse fossero. ... i Focei sembrano infatti aver battuto una rotta fenicia, attiva, senza soluzioni di continuità, almeno a partire dall’VIII secolo: di tale rotta essi dovettero venire a conoscenza nelle città calcidesi di area tirrenico-siceliota²¹, dove con ogni probabilità si conservò il ricordo di esperienze di scambio compiute quasi cent’anni prima» (ivi, p. 96).

A questo proposito, Antonelli ritiene che fosse Tartesso²² il primo obiettivo dei traffici dei Focei verso l’estremo occidente ma che essi non poterono fondarvi delle colonie (nonostante l’amicizia del re di Tartesso, Argantonio) per evitare l’ostilità della potente comunità fenicia di Gadir, nell’attuale Andalusia, che deteneva il monopolio degli

¹⁹ Per approfondire cfr. ivi, pp. 161-187.

²⁰ Dello stesso avviso Morel: la colonizzazione focea può essere considerata in un certo senso come una sorta di seconda ondata di quella euboica, scrive lo storico, meno potente di questa ma che sarebbe andata oltre quest’ultima e l’avrebbe in qualche modo prolungata, «affrontant souvent les mêmes périls et portant les mêmes dons, l’olivier, l’alphabet, des pratiques, des cultes ...» (1998 p. 43). Testo a cui si rimanda per l’approfondimento della questione. La proposta di Morel è interessante anche in prospettiva euristica, come egli stesso sottolinea: «Pourquoi lier dans cette enquête les Eubéens et les Phocéens? Parce que ces ethnies sont rapprochées (en Occident) par la géographie, l’histoire, la religion, les structures économiques, certaines institutions ou orientations politiques; parce qu’elles ont entretenu pendant un certain temps des relations étroites et apparemment confiantes; et parce que, de surcroît, les considérer ensemble a une valeur informative (ce que nous savons de l’une peut combler les lacunes de notre connaissance sur l’autre), et une valeur heuristique (chacune de ces ethnies suggère des réflexions à conduire sur l’autre)» (ivi, p. 31). Per approfondire le analisi dello studioso si veda Morel 2006c.

Colonna 2005, vol. IV pp. 2157-2158, a proposito della storia economica del Tirreno parla di «monopolio foceo-calcidese» prima del conflitto tra Siracusa e Atene.

²¹ Circostanza suffragata, secondo Antonelli, dalla testimonianza tucididea (V 4, 4) dell’esistenza di una Phokaiai nel territorio di Leontini in Sicilia (ivi, p. 92).

²² Tartesso era un regno noto soprattutto per le sue mitiche ricchezze metallurgiche, tradizionalmente collocato oltre le Colonne d’Ercole, per cui si presume si trovasse nell’odierna Andalusia, tra Siviglia e Cadice, nell’area del delta del Guadalquivir. *En passant* annotiamo che è stata avanzata anche l’ipotesi che il regno di Tartesso si trovasse in Sardegna (Frau 2002).

Chi è la θεά?

scambi con il mondo tartessico almeno fino agli inizi del VI secolo (ivi, pp. 100-101). Perciò si limitarono, «in linea con i tratti caratteristici del proprio modo di concepire l'attività commerciale», almeno fino alla fondazione di Massalia, a garantire la percorribilità della rotta «attraverso l'allestimento di una serie di approdi, il più delle volte con semplice funzione di ricovero nel corso della navigazione di cabotaggio» (ivi, p. 98)²³.

A un certo punto però, secondo lo storico, i Focei potrebbero essere entrati in contrasto con i Fenici nell'area in cui si sarebbe potuta trovare uno di questi approdi – che essi avrebbero potuto condividere con i coloni Rodio-cnidii – presso Drepanon, l'odierna Trapani, che sappiamo essere stato teatro di scontro tra i coloni greci e gli Elimi, ai quali si affiancarono i Fenici, il cui esito fu la cacciata dei coloni Rodio-cnidii, che poi andarono a stabilirsi a Lipari²⁴. Secondo Antonelli, anche se non conosciamo il ruolo giocato dai Focei in questa vicenda, possiamo supporre «che tali eventi abbiano contribuito a infrangere un clima di pacifica collaborazione commerciale con i mercanti semitici, e in particolare con i Cartaginesi» (ivi, p. 143-144).

Abbandonato, in conseguenza, lo scalo di Drepanon, e «rottosi un clima di collaborazione con l'elemento semitico (e cartaginese, in particolare) ... è probabile che divenisse impossibile continuare a raggiungere l'estremo occidente lungo la rotta d'altura che in origine era stata battuta» e perciò «la navigazione verso Gibilterra sarebbe passata per il Golfo del Leone [ovvero Massalia, l'odierna Marsiglia], e da lì avrebbe proceduto sotto costa, lungo tutto il versante mediterraneo della penisola iberica» (*ibid.*²⁵).

Per quanto riguarda quella che Erodoto chiama Iberia, secondo Antonelli si tratterebbe di una regione della penisola iberica distinta da quella che ospitava il regno di Tartesso, che stando alle fonti storiografiche definiva «un territorio assai vasto a cavallo dei Pirenei, probabilmente esteso sino al corso del Rodano, dove aveva inizio la Ligistyne». Antonelli ritiene che Massalia, la principale colonia focea in Occidente, sorta intorno al 600 a.C. sarebbe stata fondata inizialmente per sfruttare le risorse tra il fiume Rodano e l'Ebro dunque della Iberia e della Tirsenia (ivi, pp. 91-144) e che poi, tramite la fondazione di altre sub-colonie, abbia assunto il controllo anche della rotta di cabotaggio verso l'atlantico, diventando il fulcro di ogni traffico foceo nel mediterraneo occidentale,

²³ Sui Focei a Tartesso si veda anche Morel 2014.

²⁴ Anche Porciani 2015, p. 23, ha messo in relazione il movimento coloniale dei Focei nel Tirreno con quello dei Rodio-cnidii, fin dal primo terzo del VI secolo, anche se da rispetti diversi come vedremo.

²⁵ Per approfondire v. ivi, pp. 145-160. Antonelli propone una ricostruzione grafica di questa rotta nella cartina 4. a p. 270.

così da far perdere alla madrepatria Phokaia ogni controllo sul network commerciale in quell'area e, di conseguenza, i profitti che ne derivavano (ivi, p. 219).

Secondo Antonelli 2008, p. 220, un'ipotesi che accolgo come verosimile, Phokaia, «progressivamente esclusa dai traffici con l'occidente, per i rapporti ostili con la sua colonia, avrebbe scelto di concentrare su Alalia [che sarà fondata nel 565 a.C.] ogni sforzo per ricostituire una rete commerciale autonoma [da Massalia]; la stessa Alalia, poi, sarebbe non casualmente stata individuata quale sede ideale per assicurare la 'sopravvivenza' dell'identità civica insidiata dall'incombente minaccia persiana» (cfr. anche Lombardo 2000, pp. 211-212), come vedremo.

Come abbiamo visto, gli spostamenti dai Focei a cui assistiamo nel corso del VI secolo avvengono lungo rotte commerciali che erano già stata praticate da altri Greci, dunque passano per luoghi dove gli elementi indigeni avevano comunque memoria di altri navigatori greci che avevano installato degli empori in genere presso la foce di fiumi, che rappresentavano, «orizzontalmente, frontiere politiche tra *poleis* e – verticalmente – linee di comunicazione tra l'economia d'altura dell'entroterra e l'economia costiera» (Porciani 2015, p. 19). Presso gli empori venivano spesso eretti dei santuari, i quali avevano sia lo scopo di garantire la reciprocità dello scambio, sia l'incolumità dei mercanti stranieri (Giuffrida Ientile 1983, p. 57; Antonelli 2008, p. 124). Negli empori santuari «si potrebbe vedere *in nuce* un inizio di accordo interstatale» (Giuffrida Ientile, *ibid.*).

Abbiamo riprova che l'espansione dei Focei lungo le rotte del Mediterraneo occidentale è stata accompagnata dalla costruzione di santuari alla dea Artemide, declinata in varie forme di culto (Efesia, Ecate, etc.; cfr. Colonna 2005, vol. I/2 p. 462; Antonelli 2008, p. 100 e 193; Malkin 2011, pp. 171-204; Porciani 2015, pp. 27-28), probabilmente per la ragione di far emergere i tratti comuni che essa poteva avere con le divinità venerate nei luoghi in cui insediarono i loro empori o le loro colonie.

Che la rotta commerciale mediterranea occidentale fosse “benedetta” da Artemide, secondo Antonelli è dovuto al fatto che la spedizione che si concluse con la fondazione di Massalia, alla quale seguirono altre fondazioni – Aghate, Olbia, Antipolis, Nikaia (lungo la costa della Gallia), Alalia (sulla costa orientale in Corsica), Hemeroskopeion, Rhode e Mainake (lungo la costa dell'Iberia) –, avvenne in circostanze molto particolari, che videro anche la partecipazione all'impresa di elementi provenienti dalla città di Efeso²⁶.

²⁶ In effetti, quando parliamo di progetti di colonizzazione dobbiamo tenere in considerazione che insieme con il nucleo principale proveniente da una città potevano esserci aristocratici o gruppi di aristocratici provenienti da altre, uniti da interessi economici ai fautori dell'impresa. E questo nel caso dei Focei è

Quello che manca nella storiografia che ha tramandato questa colonizzazione commerciale, è qualsiasi riferimento al ricorso alla pirateria da parte dei Focei, che al contrario istituiscono degli scali funzionali a fornire assistenza alla navigazione dei commercianti che vi transitavano. Pirateria che invece caratterizza sia le azioni dei profughi focei che fuggendo dal giogo persiano fonderanno Hyele, sia quelle del fuoriuscito Dionisio di Focea, che arriverà in Magna Grecia nei primi anni del V sec. a.C., del quale non sappiamo molto ma che potrebbe aver operato da Lipari di concerto con alcuni Focei di Elea in funzione anti-etrusca²⁷.

Vale la pena spendere due parole sul concetto di pirateria per quegli antichi. Nel periodo arcaico «la pirateria era un costume abituale per i popoli marinari, e la guerra <stagionale> di saccheggio era del tutto normale, dato che non esisteva una demarcazione netta tra stato di pace e stato di guerra, né tra commercio e pirateria» (Giuffrida Ientile 1983, p. 5²⁸). La liceità dell'esercizio della pirateria, analizza Margherita Giuffrida Ientile, si prestava ad una certa ambiguità. In caso di conflitto, per esempio, la pirateria altro non era che un aspetto della guerra marittima (ivi, p. 7).

In tale ambiguità, per i Greci i «pirati» «cattivi» erano ovviamente i Tirreni, nome con cui essi chiamavano gli Etruschi dell'Egeo e che aveva per essi «diverse connotazioni», tra le quali essere un sinonimo per «pirati» (De Simone 1994, p. 110²⁹). Oggi sappiamo che se anche «le fonti parlano di etruschi in generale, ... sembra opportuno pensare, se non proprio ad azioni piratesche lasciate all'iniziativa di piccoli gruppi, ad operazioni che rientrano nei piani di politica estera di singole città, quelle costiere» (Camporeale 2000, p. 88), e più probabilmente quelle situate lungo la costa tirrenica meridionale (Colonna 2005, vol. I/1 p. 186).

documentato in più di un'occasione, a partire dalla fondazione di Phokaia (per approfondire si rimanda alle analisi di Antonelli 2008). Dobbiamo considerare anche il fatto che vi fossero rapporti interpersonali di *philia* tra aristocratici di città diverse che non erano strettamente politici e che, pur non essendo legati ai rapporti diplomatici "ufficiali" tra esse, potevano avere comunque ripercussioni su questi (cfr. Vecchio 2017, p. 109-110).

²⁷ Dionisio di Focea, come vedremo, esercita la pirateria ma non contro i Greci.

²⁸ «Il più antico commercio professionale aristocratico (πρῆξις) è il commercio degli schiavi procurati appunto con azioni di pirateria» (*ibid.*). Rimando il lettore interessato all'approfondimento del fenomeno della pirateria nel Tirreno antico al testo di Giuffrida Ientile.

²⁹ Cfr. Giuffrida Ientile 1983, pp. 9-47. Secondo la studiosa tale *topos* sarebbe stato traslato anche agli Etruschi d'Occidente da una propaganda che risale all'epoca di Eforo di Cuma, quindi al V sec. a.C. (ivi, p. 56), perché in epoca arcaica i coloni greci stanziati sulle coste del Tirreno «chiamavano in modo indiscriminato Tirreni anche altri popoli d'Italia» (ivi, p. 53). Strabone (VI, 2, 2) riporta che Eforo avrebbe affermato, riferendosi agli Etruschi, che i Greci si sarebbero astenuti dal fondare colonie in Sicilia prima di Naxos e Megara per timore della pirateria tirrenica (per approfondire cfr. ivi, pp. 49-60). Secondo Colonna «la nascita del *topos* della pirateria etrusca» è dovuta alla prima distruzione di Lipari, avvenuta alle soglie dell'età del ferro e attribuita al mitico Tirreno, probabilmente operata dagli Etruschi di Pontecagnano (2002, p. 197; per approfondire si rimanda all'articolo).

Non dobbiamo anche dimenticare che non esistevano marinerie “di Stato” e l’impiego delle navi, come la gestione dei commerci marittimi, era appannaggio esclusivo dei privati cittadini, che in qualche caso potevano non porsi alcuno scrupolo nel praticare la pirateria. Ma questo valeva anche per i Greci³⁰. Col tempo, le città e le potenze più colpite dalla pirateria si sono organizzate e alleate per contrastarla.

D’altra parte, fa notare Giuffrida Ientile, era più facile “annullare” i motivi della pirateria che combatterla, perciò «già i Fenici dovevano aver trovato il sistema per stabilire rapporti di convivenza con le genti con cui commerciavano»³¹. Anche i Greci si dovettero uniformare probabilmente alla lotta contro i pirati, anche se «in alcune zone del mondo greco, soprattutto in Egeo, continuava l’esercizio della pirateria e il ricorso indisciplinato alla rappresaglia» (ivi, pp. 5-7).

Secondo la studiosa, fra il VII e il VI secolo, un periodo di transizione fra i vecchi sistemi arcaici e una convivenza più civile tra le *poleis*, soprattutto tra gli interlocutori commerciali, il «tentativo progressivo di instaurare una serie di accordi interstatali, che almeno <regolassero> la ληστεία [«pirateria»] dovette, secondo me, essere più prontamente attuato nel mondo coloniale greco, dove non mi risulta che fino alla fine del VI secolo ci siano stati rapporti radicalmente ostili tra Greci e popolazioni anelleniche, *in primis* Cartaginesi ed Etruschi»³² (ivi, p. 7).

In effetti, se i Focei, sia della Ionia che di Massalia, e gli Etruschi sembrano aver convissuto senza troppi problemi» sino alla battaglia del Mare Sardonio, più complesso, invece, è il discorso relativo al rapporto tra i Focei di Massalia e i Cartaginesi (Ampolo 1994, p. 231).

Tucidide (I, 13, 6) e Giustino (XVIII, 7, 1 e XLIII, 5) riferiscono infatti di scontri navali tra Cartaginesi e Focei, vinti da questi ultimi, che probabilmente avrebbero visto

³⁰ Pirati erano considerati i primi fondatori di Zancle, per esempio, che erano calcidesi, ma non è detto che tutti i Greci nel Mediterraneo esercitassero la pirateria (ivi, p. 5-6; lo Stretto di Messina si prestava allo sfruttamento “piratesco”).

³¹ Al periodo arcaico andrebbe riferito anche il trattato tra Cartaginesi ed Etruschi di cui parla Aristotele, secondo la studiosa (*ibid.*), che comprendeva tra l’altro un’alleanza contro la pirateria.

³² Giuffrida Ientile fa l’esempio di Zancle: quando, «poche decine di anni più tardi [dal primo insediamento] furono fondate Regio e Zancle II, lo sfruttamento della corrente commerciale che si creò e che faceva arrivare in Etruria anche oggetti di lusso, esigendo il dominio del mare, dovette configurarsi in modo differente» (ivi, p. 53). La studiosa ipotizza però che contestualmente fosse attiva anche una pirateria organizzata da «veri e propri gruppi di bucanieri che si davano unicamente a questa attività, arroccandosi in luoghi particolarmente adatti, isolotti o posizioni strategiche», come sarà il caso di Lipari, che diventerà una base da dove venivano condotte azioni di pirateria contro gli Etruschi da Greci rodio-cnidii e focei (capitanati da Dioniso di Focea).

Chi è la θεά?

coinvolti i fondatori di Massalia³³. A tali vittorie si riferisce forse anche Pausania (X 8,6 e X 18, 7), quando racconta di due statue, una di Athena l'altra di Apollo, dedicate a Delfi dai Massalioti, come ex-voto per una vittoria navale sui Cartaginesi.

Tra gli studiosi è ancora dibattuta la collocazione storica di tali conflitti, anche perché il confronto tra le testimonianze non conduce a risultati univoci, ovvero a stabilire definitivamente se esse si riferiscono a battaglie avvenute in concomitanza della colonizzazione ligustica dell'area dove sorse la colonia focea (Ampolo 1994, pp. 231-232, Antonelli 2008, pp. 137-139), ipotesi che seguono anch'io, oppure a un'eventuale partecipazione, di cui non abbiamo però traccia in Erodoto, dei Massalioti alla battaglia del Mare Sardonio (accanto ai Focei esuli da Phokaia) che si sarebbero scontrati con il fronte punico dello schieramento etrusco-cartaginese e lo avrebbero sbaragliato (Gras 1996, pp. 73-77).

Stando all'ipotesi che qui condividiamo, tra Focei di Massalia e Cartaginesi potrebbero esservi stati non uno ma una serie di scontri sul mare che avrebbero visto vittoriosi i primi (Antonelli 2008, p. 139) per il controllo economico del tratto di mare antistante la costa ligure. Scontri che devono essersi conclusi con il dominio dei Massalioti sull'area, se le notizie di Pausania di un ex-voto presso Delfi è connessa a queste vicende. Questi scontri, ovviamente, poterono essere visti da ognuno dei due contendenti come lotta di contrasto agli atti di pirateria della controparte.

Questo ci porta a concludere con Ampolo 1994, p. 230, che «i conflitti tra Cartaginesi ed Etruschi da un lato e Greci dall'altro [non] fossero dovuti solo ed esclusivamente a motivi mercantili; se mai si tratta di imporre o evitare il controllo esercitato dalle varie potenze su punti di passaggio, scali, mercati, da cui nel mondo antico si ricavava ... un reddito più che cospicuo».

La circolazione di beni e di uomini nel Tirreno subisce inoltre conseguenze enormi dai grandi conflitti locali e lontani (l'espansione persiana in Anatolia), i cui effetti collaterali furono l'emigrazione e la fuga di massa dalle città della Ionia e il divampare della pirateria contro nemici etnici. Una prima rottura dell'equilibrio che si era instaurato fra le *poleis* greche, soprattutto quelle calcidesi, e le città etrusche «e i rispettivi 'pirati'» avvenne con l'insediamento verso il 580 a.C. degli Cnidii, insieme con i Rodii, alle Lipari, un posto strategico fondamentale per il tratto di mare posto davanti allo Stretto (*ibid.*).

³³ Sull'analisi della lettura testuale della testimonianza di Tuciddide e della sua interpretazione cfr. tra altri Antonelli 2008, pp. 137-139.

Un'ulteriore e più profonda incrinatura dei rapporti fra i Greci e le altre potenze operanti nel mediterraneo occidentale cominciò ad aprirsi con l'insediamento foceo ad Alalia, in Corsica, nel 565 a.C., colonia in cui si rifugiarono successivamente gli esuli di Phokaia, che cominciarono a controllare un loro territorio marittimo (ovvero a far pagare ai naviganti diritti di passaggio e tasse portuali, assalendo chi non pagava, cioè in sostanza quanto facevano i pirati)» (ivi, p. 231).

A seguito delle emigrazioni individuali e collettive presso le colonie greche del Mediterraneo occidentale che seguirono la sconfitta degli Ioni contro i Persiani nella battaglia di Lede (494 a.C.), assistiamo invece alla «prima chiara testimonianza di uno scontro che ha anche basi etniche ... quando Dionisio di Focea, venuto in Occidente forse facendo base alle Lipari, si dedica alla pirateria, non contro altri Elleni, ma solo contro barbari, fenici ed etruschi».

Scrivendo Ampolo: «È la prima volta, io credo, che nelle vicende occidentali compare con certezza questo criterio etnico generalizzato». E puntualizza: «Non è un caso, comunque, che ciò accada in connessione allo scontro tra Greci e Persiani e che riguardi un foceo, memore evidentemente di Alalia» (ivi, p. 232), ed evidentemente del conseguente massacro dei prigionieri focei, esuli da Phokaia, che invece era stato “condonato” dall'oracolo di Delfi, come vedremo, dunque da una parte dei Greci.

Del resto, «come quasi sempre è avvenuto, i Greci non si schieravano mai tutti da una sola parte. Lo spirito delle città-stato, i tiranni, le contraddizioni interne, avevano un peso enorme» (ivi, p. 233). Le battaglie di Himera e Salamina (entrambe nel 480 a.C.), però, «portarono certamente ad una sorta di istituzionalizzazione, di irrigidimento su base etnica dei conflitti», alla «nascita di una certa consapevole ostilità etnica di Greci e barbari, anche se non generalizzata» (*ibid.*).

Se, annota Ampolo, Pindaro (Pind. *Pyth.* I, 137-146 con lo schol. a v. 137; Diod. XI, 51) celebra la vittoria sugli Etruschi di Ierone e dei Siracusani, a sostegno dei Cumani, nel 474 a.C., nei termini della salvezza della grecità dalla schiavitù, e se la spedizione di Faillo e Apelle (453/2 a.C.; Diod. XI, 88) documentano l'ostilità tra Siracusa e alcune città etrusche, non si può certo parlare di guerra tra Greci ed Etruschi (*ibid.*). Nel 415 a.C. troviamo infatti questi ultimi a fianco degli Ateniesi e delle città calcidesi (tranne Regio che si mantenne neutrale) contro Siracusa e i suoi alleati nella grande spedizione ateniese in Sicilia (ivi, p. 234).

Chi è la θεά?

Con questa digressione sul clima politico nel Tirreno del VI secolo ho voluto tratteggiare una cornice minima di riferimento in cui inserire poi la storia arcaica della città di Hyele e prima ancora la sua fondazione.

Ritorniamo adesso a Phokaia, facendo un passo indietro nel tempo, alla fine del VII sec. a.C.. Lampsaco è già stata fondata intorno alla metà del secolo. Rispetto al commercio gestito in questa colonia, secondo Antonelli 2008, p. 204, la gestione dei traffici commerciali in occidente richiedeva una dedizione tale che gli armatori erano costretti a restare lontano da casa per molti mesi consecutivi e ciò sarebbe costato loro una progressiva emarginazione dal contesto sociale e politico della metropoli.

D'altra parte, come abbiamo già sottolineato, la situazione politica delle città greche era abbastanza turbolenta e non erano rare le tensioni sociali all'interno del ceto dirigente. Ricordiamo che i protagonisti di queste imprese erano «individui dotati di ingenti sostanze personali (δύναμις) e prestigio sociale (βασιλικός ἀξίωμα) che perseguivano interessi commerciali di tipo privato (ἴδια πράγματα) (*ibid.*).

Questo è il quadro socio-politico in cui dobbiamo collocare anche la preparazione di una spedizione verso l'area ligustica alla ricerca di un territorio dove fondare Massalia, il cui nome deriva da quello della figlia del re locale che concesse ai Focei di fondare la nuova città, andata in sposa ad uno di questi (Vecchio 2017, p. 69).

L'aspetto più interessante per noi dell'organizzazione di tale impresa è che per guidarla viene scelta «una donna appartenente alla più alta aristocrazia di Efeso, Aristarche, e vicina al clero [dunque al culto] dell'Artemision» (Antonelli 2008, p. 205; Strab. IV 1,4). Come abbiamo accennato, Efeso era tra le *poleis* ioniche che tra VII e VI secolo avevano istituito profondi legami con il potere lidio e in particolare con il re Aliatte, il quale aveva offerto sua figlia in sposa a un nobile della città.

Secondo Antonelli 2008, p. 205, il sovrano lidio avrebbe «esercitato pressioni più o meno dirette sulla comunità [di Phokaia], nell'ottica di favorire, così come era accaduto a Colofone e a Cuma, un restringimento del corpo civico, che eliminasse pericolosi germi di instabilità sociale». Lo storico ritiene (ivi, pp. 219-220) che la successiva fondazione di Alalia nel 565 a.C. avesse il preciso scopo di «costituire un polo commerciale *alternativo e concorrenziale* rispetto a Massalia» e ciò confermerebbe che la fondazione di Massalia sia stato l'esito «di un grave momento di frattura nel corpo civico foceo» della metropoli. Il *ghenos* al governo di Phokaia, ritiene Antonelli, sarebbe stato filo-lidio e – per evitare i contrasti sociali di cui erano protagoniste le *élites* fedeli a Sardi e le fasce di popolazione escluse dai diritti civici – esso avrebbe favorito o quantomeno tollerato «di buon grado la

progressiva emigrazione di tutti coloro che non partecipavano più a pieno titolo alla vita politica della città» (ivi, p. 210).

Sembrerebbe dunque che tra i Focei metropolitani che fondarono Hyele e quelli partiti per fondare Massalia non ci fosse una particolare *philia*, e forse non c'erano ottimi rapporti neanche con le *élites* di Efeso collegate con questi ultimi. Dunque probabilmente hanno ragione quegli studiosi i quali hanno ipotizzato che i Focei che abbandonarono la loro metropoli per non assoggettarsi ai Persiani non incontrarono molta solidarietà, sia presso altri Ioni sia, soprattutto, presso alcune altre città focee (Antonelli³⁴, Lombardo³⁵, Vecchio³⁶, Morel³⁷).

Per i Massaloti, l'abbiamo appena visto, la divinità protettrice era Artemide, alla quale eressero il tempio, di cui Aristarche fu ovviamente la prima sacerdotessa, sul promontorio che segnava l'ingresso nel porto della nuova città. Ora, come sottolinea Malkin 2011, p. 198, «a promontory temple “speaks” to those seeing it from the sea. It is a widespread phenomenon, and the temple serves as daytime lighthouse ... since it is conspicuous from the sea. The deity responsible for the sanctuary suggests familiarity and hoped-for benevolence for those arriving from afar. Such temples proffer *epiphaneia*, one of the criteria in our ancient sources for choosing a temple site: a “clearly seen” expression of the deity’s presence on the liminal area between sea and coast. It hints at invitation and it promises protection». Inoltre, abbiamo anticipato anche questo, i Massaloti diffonderanno il culto di Artemide nei diversi snodi della loro rete commerciale nel Mediterraneo occidentale.

³⁴ Abbiamo visto che egli ritiene che le fratture all'interno del corpo civico di Phokaia si siano “tradotte” nelle spedizioni che hanno portato alla fondazione delle prime colonie focee.

³⁵ «Quel che mi sembra relativamente certo è, comunque, che non vi sono valide ragioni per pensare, come da molte parti si tendeva a ritenere fino ad alcuni anni fa, che “il mondo foceo”, e in particolare il mondo foceo d'Occidente, anche dopo la conquista persiana di Focea e dopo la battaglia del Mar Sardo abbia mantenuto significative forme di coesione, di solidarietà. Recentemente, anche dal punto di vista archeologico, su questa idea sono stati espressi seri dubbi e riserve...» (2000, p. 213).

³⁶ Secondo lo studioso, dal modo in cui gli altri Ioni hanno reagito all'arrivo dei Persiani, si intuisce «l'assenza di solidarietà nei loro confronti». Vecchio inoltre rileva che «singolarmente essi [i profughi] non sembrano aver preso in considerazione la possibilità di recarsi» a Lampsaco, che non viene minimamente menzionata in nessuna cronaca del loro esodo (2017, p. 25). Secondo lo studioso è perché non considerarono Lampsaco una località strategicamente idonea per i loro traffici ma concordo più con Antonelli che vede “incompatibilità” politica tra i *ghene* che fondarono le colonie focee e quelli che governavano Phokaia, per cui sarebbe stato inopportuno rivolgersi a Lampsaco, come del resto a Massalia.

³⁷ Morel 2006b, p. 46, circoscrive la mancanza di coesione tra le città focee «aux années suivant immédiatement la chute de Phocéé [Phokaia]», sottolineando come si abbia riprova in epoche successive di forti e duraturi legami «religieux, diplomatiques, affectifs» tra le città focee.

Artemide, che era «une grande divinité “fédérative” ionienne» (Morel 2000, p. 45), divenne infatti parte dei *nomima*³⁸ (νόμιμα) dei Focei in Occidente³⁹. La dea, analizza Malkin, 2008, p. 197, «is particularly illustrative of the role of *nomima* and their place in the context of colonial networks⁴⁰, looking to mediation with non-Greeks and affirming commonalities and collective identities within Greek communities that belonged to the same network».

A proposito dell'identità culturale focea – nella quale si è vista «la natura stessa dell'identità focea» (cfr. Greco 2006, p. 291) – Morel 2006, pp. 1764-1773, individua tre divinità che, in base alle risultanze di cui disponiamo, erano venerate nella madrepatria Phokaia e anche in Massalia e Hyele: Athena, Leucothéa, la bianca dea della schiuma e delle scogliere, e una divinità femminile assisa, rappresentata all'interno di *naiskoi*, della quale però non è stata ancora chiarita l'identità⁴¹ (a proposito di dee anonime). Athena inoltre era divinità poliade presso la metropoli e Hyele ma non a Massalia, dove pure era presente (cfr. *supra* par. 4.2.4.1). Non dev'essere privo di significato il fatto che Artemide, il cui tempio era, per usare le parole di Malkin, il «daytime lighthouse» della città di Massalia, fosse invece «la grande absente» del *pantheon* di Hyele, per dirla con Morel 2000b, p. 44.

Nella prospettiva che ci siamo posti in questa indagine, il fatto che la divinità principale dei *pantheon* delle due città fosse diversa e, ancor più, che quella massaliota fosse completamente assente nel *pantheon* di Hyele, potrebbe essere una circostanza interessante, non solamente in chiave politica, come abbiamo visto, ma anche in

³⁸ Impiego il concetto nel significato definito da Malkin 2011, p. 23, ovvero intendendo l'insieme delle istituzioni e dei rituali di una società. Per quanto riguarda il primo aspetto, essi consistevano in «a set of practical, organizing data for society, such as names and numbers of tribal divisions or magistracies and their terminology», mentre per l'aspetto culturale essi si traducevano in «sacred calendars, festivals, and the constitution of a polis pantheon» (ivi, p. 189). I *nomima* non solamente erano «vital to the social, political, and religious organization of a Greek polis» ma, attraverso il «symbolic frame of reference» che costruivano, servivano anche a connettere la *pólis* con la sua metropoli o con una federazione di *poleis* o ancora con un'etnia (dorica, ionica o eolica; per approfondire il concetto cfr. ivi, pp. 189-197).

³⁹ Come scrive Morel 2000, p. 45, «les Massaliètes devinrent eux-mêmes d'ardents propagandistes, des “missionnaires païens”» di Artemide Efesia.

⁴⁰ «In the Far West the Phokaians founded her temples in many locations: at Emporion, Rhode, Hemeroskopeion, and other, more minor, sites, copying her cult statue and transmitting and teaching rites to non-Greeks» (ivi, p. 197)

⁴¹ «L'identité de cette divinité est fort discutée, et je n'entrerai pas ici dans ce débat : on a pensé à Athéna, à Artémis, à Aphrodite, à une ou plusieurs nymphes ou à quelque autre culte lié à l'eau – toutes opinions défendables à divers titres –, sans compter une autre candidature sérieuse, celle de Cybèle, ou, si l'on préfère, <la (Grande) Mère [des dieux]>» (ivi, p. 1769; v. anche Hermary 2000, p. 127-128). In questo saggio, che segnalerei senz'altro a chiunque volesse approfondire l'argomento a tutto tondo, Morel (pp. 1745-1780) analizza, attraverso uno studio comparativo, gli «indices possibles d'une identité phocéenne tels qu'ils se manifestaient à Marseille et à Velia, éventuellement en conformité avec ce que l'on connaît de Phocéé»: gli ambienti geografici e gli sviluppi urbanistici, le monetazioni, le ceramiche, i culti, i comportamenti politici, economici e culturali, e l'onomastica.

prospettiva culturale, perché alle leggende culturali delle loro divinità quegli antichi connettevano le loro cosmologie. *En passant* proporrei dunque che il bersaglio della polemica di Parmenide, contro gli «uomini a due teste» che «nulla sanno», potrebbero essere altri focei, e probabilmente quelli che fondarono Massalia, che potrebbero aver difeso concezioni cosmologiche dualistiche (le quali potevano essere veicolate perfettamente anche attraverso il culto di Artemide efesia, come rileva Marsoner 2008, p. 44). Soltanto una congettura, che meriterebbe forse un approfondimento, sulla quale non possiamo qui soffermarci.

Allo stesso modo è significativo che Hyele sia l'unica città focea, oltre la metropoli, dove viene costruito il tempio dedicato alla divinità poliade Athena in cima al suo promontorio. Per chi proveniva dal mare l'«epifania» di Hyele, come di Phokaia, era il suo tempio di Athena, mentre l'«epifania» di Massalia, l'abbiamo visto, era il tempio di Artemide.

Probabilmente la ragione è che i fondatori di Hyele non volevano semplicemente erigere una nuova colonia focea ma una nuova Phokaia e volevano con ciò distinguersi dai Focei che avevano fondato le prime colonie e da quelli che erano rimasti nella metropoli. Loro erano Phokaia e nessun altro⁴². A proposito di Hyele, dunque, si dovrebbe parlare di profughi, non di coloni, come abbiamo visto suggerisce Lombardo 2000, p. 190, e di un tentativo di *metoikêsis* (μετοίκησης⁴³), non di un' *apoikía* (ἀποικία). Un tentativo probabilmente conclusosi non nella maniera sperata, anche a causa degli sfortunati eventi che li hanno visti protagonisti nelle loro peregrinazioni. Dobbiamo perciò ritenere che gli aristocratici che lasciarono Phokaia all'arrivo dei Persiani appartenessero al *ghenos* che Antioco (*FGrHist* 555 F8 = Strabo, 6, 1, 1) definisce con l'espressione οἱ δυνάμενοι – che, concordo con Antonelli 2017, p. 42, significa «coloro che detenevano il potere»⁴⁴ – che amministrava il culto della divinità poliade, perché solo essi, e nessun altro, avrebbe potuto trasferire il culto della divinità in un altro luogo⁴⁵.

⁴² Come scrive Sartori 1993, p. 51: «Non era ... l'ampiezza del territorio in se stessa che conferiva alla polis la sua fisionomia più significativa. Questa va ricercata invece in altri elementi, soprattutto nella conservazione rigorosa di quei criteri politici e giuridici, sociali ed economici, religiosi e culturali, per i quali una comunità si distingueva da quella finitima e non accettava, in linea di principio, l'intromissione di elementi originariamente estranei»

⁴³ Che Demand 1990 traduce con l'espressione «urban relocation». La studiosa tratta della *metoikêsis* di Phokaia *ivi*, pp. 34-39.

⁴⁴ Per altre traduzioni cfr. Antonelli *ibid.*.

⁴⁵ Trasferimento di cui vedremo sono testimonianza anche gli scavi archeologici presso il tempio di Athena a Phokaia.

Chi è la θεά?

Il racconto più articolato e dettagliato sulla fondazione di Hyele e sugli eventi che condussero ad essa è quello di Erodoto (I, 163-167). Nei testi attribuiti a Pseudo-Scimno (247-252) e nell'opera di Strabone⁴⁶ (6, 1, 1), abbiamo traccia di un altro resoconto risalente con tutta probabilità ad Antioco di Siracusa, cronologicamente non molto distante dallo storico di Alicarnasso, che diverge da quello erodoteo su alcuni punti fondamentali. Divergenze che hanno condotto gli studiosi a interrogarsi sul rapporto tra i racconti dei due storici e a individuare due filoni tradizionali della storia della fondazione di Hyele.

Il primo, a cui fa capo Erodoto, si rivela di «impronta marcatamente eleate»⁴⁷ (Vecchio 2017, p. 52). Ne sarebbe prova il fatto che Elea è presentata come erede di Phokaia (*ibid.*; cfr. Antonelli 2008, p. 235) e dei suoi «ideali di libertà», difesi contro i Persiani, nonché della sua *eunomia* (εὐνομία), il suo ottimo ordinamento politico, e dell'*andreia* (ἀνδρεία), la «virilità» che contraddistingueva i suoi concittadini, ovvero il loro valore in combattimento. Questa tradizione non fa riferimento al ruolo di Massalia nella fondazione di Hyele ed è polemica anche nei confronti dei Focei che non lasciarono la metropoli quando essa cadde in mano dei Persiani.

La tradizione risalente ad Antioco potrebbe essere invece di matrice massaliota. Infatti, la fondazione di Hyele viene presentata come contemporanea a quella di Massalia (spostando in avanti la cronologia di quest'ultima) e i Focei che fondarono Massalia vengono resi partecipi «dello spirito antipersiano che aveva portato i Focei ad abbandonare la loro patria» (ivi, p. 55).

Fatta questa premessa, devo immediatamente avvertire che non entreremo nello specifico dei rapporti tra le due tradizioni⁴⁸ perché piuttosto che alle questioni storiche che ne emergono, peraltro ancora aperte, mi interessa rivolgermi alle considerazioni culturali che si possono trarre dalla tradizione eleatica, dunque dal resoconto di Erodoto. Credo infatti che esso descriva il 'come' gli abitanti di Hyele si rappresentavano a se

⁴⁶ Che potrebbe anche essere stato la fonte di Pseudo-Scimno.

⁴⁷ «Questa tradizione di marca locale confluita in Erodoto potrebbe essere stata da lui raccolta direttamente in Magna Grecia o ripresa dall'opera sulla *ktisis* di Elea attribuita a Senofane. [...] Le fonti su Senofane offrono significativi indizi della sua presenza ad Elea, ed appare verosimile la composizione di una sua opera sulla fondazione della città, la cui esistenza oggi generalmente si ammette. Non si può escludere però che la tradizione sulla fondazione di Elea sia stata mediata ad Erodoto da un autore attivo in qualche centro magno-greco che aveva interessi comuni con Elea, ad esempio Reggio, e che si potrebbe ragionevolmente individuare ... in Ippi di Reggio» (ivi, p. 30; cfr. anche pp. 52-53). Sulla presenza di Senofane a Elea cfr. ivi, pp. 77-80 e Cerri 2000b. Per quanto riguarda le fonti letterarie a nostra disposizione su Focea e le sue colonie si veda l'Appendice a Lombardo 2000, curata da Flavia Frisone, alle pp. 244-265. Per una loro discussione approfondita si veda Antonelli 2008 e in particolare, a proposito di Elea, la monografia di Vecchio 2017, testi ai quali si rimanda per ulteriore bibliografia.

⁴⁸ Per la cui analisi si rimanda a Vecchio 2017, pp. 39-55 e relativa bibliografia.

stessi e agli altri, e ci possa quindi aiutare a comprendere quanto essi si sentissero “unici”, in termini di identità politica e culturale, anche rispetto agli altri focei.

6.1.2 Il racconto erodoteo sulla fondazione

Nel 547 a.C. i Persiani, al comando del loro re Ciro, entrarono a Sardi. Prima di impegnarsi nella conquista della Lidia, Ciro aveva inviato i propri emissari presso le città greche alleate con i Lidi per convincerle a raggiungere analoghi accordi con lui ma, tranne Mileto, queste rifiutarono la proposta e per tutta risposta potenziarono le loro strutture difensive e si radunarono nel *Panionion*. Qui deliberarono di richiedere aiuto a Sparta, affidando la conduzione dell’ambasceria, l’abbiamo già visto, al foceo Pythermos.

Ricevuta risposta negativa da Sparta, gli Ioni si unirono comunque ai Lidi nel tentativo di ricacciare via da Sardi i Persiani, senza però riuscirci. La rappresaglia di Ciro non si fece attendere: l’anno successivo venne inviata una spedizione militare che sottomise una ad una le città ionie, a eccezione di Mileto. La prima città ad essere attaccata fu proprio Phokaia da quanto ci dice Erodoto (I, 163). Secondo Vecchio 2017, p. 66, la ragione potrebbe essere stata che i Focei avevano coordinato il tentativo degli Ioni contro i Persiani con l’ambasceria a Sparta⁴⁹.

Il generale Arpago, dopo aver cinto d’assedio la *polis*, chiese ai Focei di arrendersi ma questi, «ai quali doleva la servitù», per prendere tempo chiesero a loro volta un giorno di tempo per deliberare, che Arpago, pur consapevole che essi non si sarebbero arresi, concesse.

I Focei, dunque, misero in mare le loro pentecontere «mettendoci i figli, le mogli e tutte le masserizie, ed inoltre le statue dei templi e gli altri doni votivi, escluso ciò che era di bronzo, di pietra o dipinto; dopo aver caricato ogni cosa, imbarcatasi essi stessi, salparono per Chio» (I, 164; trad. di Antelami).

Salta subito all’occhio del lettore il fatto che gli abitanti di Phokaia non sembrano aver preso in considerazione la possibilità di recarsi nella colonia focea di Lampsaco. Vecchio, l’abbiamo visto, ritiene che questa scelta sia stata dovuta al fatto che essa «non si prestava bene come base emporica per commerci verso Occidente», ma a me pare strano che, assediati dall’esercito persiano e sotto la pressione di un ultimatum (se anche

⁴⁹ Per altre ipotesi si veda il paragrafo precedente.

Chi è la θεά?

non vogliamo prendere alla lettera che sia stato di ventiquattrore⁵⁰ dev'essere stato comunque breve), non abbiano pensato intanto di fuggire presso i loro concittadini di Lampsaco e prendere lì le successive decisioni. Sarebbe stata comunque la soluzione più “comoda”.

Avanzerei un'altra ipotesi. Tenuto conto che, come abbiamo visto, il *ghenos* legato alla dea Artemide a Phokaia avesse rapporti di affiliazione con quello che amministrava il culto dell'Artemision di Efeso tali da organizzare insieme la spedizione che portò alla fondazione di Massalia, credo sia possibile supporre che il *ghenos* foceo che amministrava il culto poliade di Athena potesse avere contatti analoghi con il *ghenos* che a Chio amministrava lo stesso culto. Come vedremo meglio *infra*, par. 6.2.1, in effetti le due città operavano insieme già a Naukratis ed erano tra quelle che gestivano il tempio dell'*Hellenion*. Vedremo inoltre che le rispettive statue del culto di Athena erano costruite nello stesso stile, circostanza che potrebbe testimoniare che condividessero alcuni tratti culturali.

Dunque può essere questo il motivo per cui gli esuli da Phokaia pensarono immediatamente agli “amici” di Chio per la loro fuga, piuttosto che ai concittadini che avevano fondato Lampsaco probabilmente “costretti” ad allontanarsi dalla metropoli, come abbiamo visto con Antonelli, proprio dai futuri profughi. D'altra parte nel *logos* erodoteo né Lampsaco né Massalia, le due più importanti colonie focee, vengono mai menzionate. Circostanza significativa, visto che il racconto proverrebbe da una fonte di matrice eleatica.

Giunti nell'isola di Chio, i Focei proposero di acquistare (per stabilirvisi) le vicine isole Enusse, che si trovano all'entrata nord del canale tra Chio ed Eritre, ma i Chioti non gliele concessero «temendo che diventassero un emporio e che la loro isola fosse tagliata fuori» (Herod. I, 165). In proposito, però, potremmo tenere in considerazione anche l'ipotesi proposta da Gras 1996, p. 63, ovvero che i Chioti non li vollero accogliere per timore di rappresaglie da parte dei Persiani. Ad ogni modo, i buoni rapporti tra le due città non furono sufficienti per garantire ai Focei la soluzione che questi si erano prospettati inizialmente.

Un aspetto interessante della vicenda legata a Chio, che differenzia i Focei esuli dalla metropoli dai loro concittadini che avevano colonizzato l'Occidente, è il fatto che

⁵⁰ In un giorno Arpago non avrebbe potuto allontanare il proprio esercito dalla città, come pare abbia fatto su richiesta degli assediati, quel tanto da consentire loro di organizzare la loro fuga, né sarebbe bastato a loro, credo. È evidente, peraltro, come sottolinea Vecchio 2017, p. 26, che i tempi indicati da Erodoto debbano considerarsi più dilatati di quanto possa dedursi ad una prima analisi del suo testo.

essi non si appellarono ai loro rapporti di *philia* e *xenia* con i Chioti per proporre il loro insediamento presso le Enusse (come era stato il caso di Lampsaco e Massalia), ma si offrirono di acquistarle, cosa che faranno anche per il territorio dove fonderanno Hyele. Circostanza che lascia intendere che fossero estremamente ricchi, come chi detenesse il tesoro di una città, come stiamo ipotizzando qui.

Dopo il rifiuto, i Focei decidono di trasferirsi in Occidente, presso la colonia di Alalia, sull'isola di Cirno (l'odierna Corsica) che avevano fondato vent'anni prima probabilmente per contrastare l'ascesa economica di Massalia a spese di Phokaia, come abbiamo detto in precedenza. Probabilmente volevano farne la nuova «testa del *network* foceo» (Lombardo 2000, p. 211; Vecchio 2017, pp. 24-25).

Prima, però, «proclamarono gravi maledizioni contro chi abbandonasse la loro spedizione: inoltre, gettarono in mare un blocco di ferro e giurarono di non tornare a Focea prima che quel blocco ricomparisse». Ma quando stavano per partire, «più della metà dei cittadini furono colti da rimpianto, da nostalgia per la città e per la dimora nel paese⁵¹; si resero spergiuri e navigarono indietro, a Focea. Coloro che invece custodirono il giuramento, partiti dalle Oinusse, presero il mare» (I, 165). Tra questi, visto che impianteranno a Hyele il suo culto, v'erano certamente gli aristocratici che amministravano il culto poliade di Athena, dunque il *ghenos* dominante della metropoli, di cui dovevano fare parte gli avi e i genitori di Parmenide.

Come suggerisce Vecchio 2017, p. 26, i preparativi di un esodo di massa⁵² per raggiungere il lontano Occidente devono aver preso del tempo, per cui è possibile che intanto i Focei si siano rivolti all'oracolo di Delfi ed avessero ricevuto il responso di

⁵¹ Concordo con Vecchio 2017, p. 29-30, che queste precisazioni, insieme con l'ulteriore aneddoto che prima di fare il giuramento i profughi focei sarebbero tornati a Phokaia per annientare la guarnigione persiana ivi insediata da Arpago, servissero a Erodoto per conciliare la tradizione eleatica, che evidentemente considera i Focei tornati in patria degli spergiuri, con una tradizione metropolitana «che sembra invece giustificarli (tornano in patria per nostalgia e sterminano valorosamente la guarnigione persiana)». Vecchio, ivi p. 11, rileva anche che coloro che tornarono a Phokaia «dovettero integrarsi senza particolari ritorsioni da parte dei Persiani, al dominio dei quali furono costretti evidentemente a sottomettersi», un regime che certamente fu tirannico (Herodot. 4, 138). Phokaia non tornò mai alla potenza che era prima dell'invasione persiana. Nella battaglia di Lade (494 a.C.) parteciperà con sole tre navi, che peraltro erano probabilmente il possesso privato di Dionisio. Ma la sua presenza «tra i membri della lega navale ateniese con un tributo prima di tre e poi di due talenti – quanti ne versavano ad esempio anche Colofone e Cnido – lascia intuire una buona ripresa della città» successivamente (Vecchio ivi, p. 12).

⁵² «... in questo caso non si tratta di gruppi di aristocratici che praticavano l'*emporìa* e navigavano per *idia pragmata* [affari personali], bensì di profughi e, inoltre, sicuramente molto più numerosi di quei gruppi focei dediti alle *nautiliai makraí* [lunghe navigazioni]» (ivi, p. 58), perchè includevano donne, bambini e anziani.

Chi è la θεά?

«fondare Cirno»⁵³ (Κύρνον κτίσαι; Herod. I, 167). Cirno era un toponimo⁵⁴ e il nome di un eroe mitico⁵⁵ (Vecchio *ivi*, pp 20-21).

Da quello che si comprende dal racconto erodoteo, i Focei pensarono subito all'isola di Cirno, l'odierna Corsica⁵⁶, e *ivi* si diressero, anche se non fondarono una nuova colonia ma si insediarono ad Alalia dove «fecero vita comune, per cinque anni, con quelli che erano giunti prima ed eressero anche dei santuari⁵⁷. Ma poiché essi molestavano e depredavano tutti i popoli vicini, Tirreni e Cartaginesi, di comune accordo, mossero loro guerra» (Herod. I, 166).

I profughi focei cominciano a dedicarsi alla pirateria, apparentemente senza alcuna ragione particolare, se non quella che essa (l'abbiamo osservato anche in precedenza) era considerata attività integrativa a quella dell'*emporía* e non ritenuta disdicevole» (Vecchio 2017, p. 12). A quanto pare i coloni loro predecessori non lo facevano e, come abbiamo detto, i Focei di Massalia avevano ormai raggiunto sia con gli Etruschi che con i Cartaginesi degli accordi commerciali per i quali il ricorso alla pirateria era ormai inutile e controproducente per tutte le parti in causa.

Antonelli 2008, p. 225⁵⁸, riflette che uno dei motivi per cui essi si diedero alla pirateria è rintracciabile nel fatto che «il gruppo di esuli aggiuntosi alla precedente popolazione nel 545 avesse in realtà assunto una posizione egemone in seno alla comunità, imprimendo una svolta decisa nella gestione dei traffici», e questo «consolida perciò l'impressione che a giungere a Kyrnos sia stata l'intera classe dirigente [di

⁵³ La questione dell'oracolo ricevuto dai Focei è complessa e rimane ancora un po' indefinita nella bibliografia, come sottolinea Vecchio (si rimanda il lettore interessato ad approfondirla al suo testo, pp. 15-27, anche per la bibliografia di riferimento). Erodoto ne parla solo alla fine dell'odissea focea, dunque non è facile collocarlo cronologicamente rispetto alle vicende narrate. Tuttavia le argomentazioni di Vecchio (*ivi*, pp. 21, 26-27) mi convincono a concordare con la sua ipotesi, ovvero che i Focei abbiano consultato l'oracolo una volta raggiunte le isole Enusse. Non mi soffermerò, per ragioni di spazio, sulla controversa questione dell'attendibilità delle tradizioni secondo le quali una parte dei Focei esuli dopo l'attacco di Arpago sarebbero andati a Marsiglia (sulla quale rimando a Vecchio *ivi*, pp. 28-29).

⁵⁴ Per una città della Caria, una località in Eubea, un'isola di fronte la costa etolica, un fiume dell'area caucasica e, infine, per l'isola chiamata poi da Romani Corsica.

⁵⁵ L'ecista eponimo della città della Caria e un figlio di Eracle, eponimo dell'isola della Corsica.

⁵⁶ Osserva Antonelli 2017, p. 20: «Nel contesto foceo e tirrenico l'eroe Cirno al quale alluderebbe l'oracolo non può che essere identificato con l'eponimo dell'isola di Cirno».

⁵⁷ Sui quali non abbiamo nessun'altra indicazione né letteraria né archeologica. Sembrerebbe dunque che nell'area non fossero stati costruiti monumenti degni di nota. Gras 1996, p. 68, pensa che i Focei vi abbiano eretto un santuario dedicato ad Artemide ma tale interpretazione è legata al suo presupposto che Artemide fosse la divinità principale anche dei Focei metropolitani, mentre come abbiamo visto, i Focei legati al culto di Artemide sono stati "persuasi" a cercare altrove una loro collocazione politica e sappiamo che è Athena la divinità poliade di Phokaia, dunque potremmo eventualmente prevedere che avessero dedicato un santuario a lei. Non possiamo escludere che un santuario dedicato ad Artemide fosse stato costruito prima del loro arrivo ma non è questo il punto in questione.

⁵⁸ Cfr. anche Gras 1996, p. 69.

Phokaia] ..., abituata a dinamiche commerciali diverse da quelle che avevano ormai fatto proprie i Focei di occidente».

In effetti, i Focei metropolitani vennero a trovarsi nel bel mezzo di un mercato "saturo" ed equilibrato, dal quale sicuramente erano tenuti fuori anche dai Focei di Massalia (con i quali si era verificata una frattura politica, come abbiamo annotato in precedenza con Antonelli).

Inoltre, l'arrivo dei profughi deve aver notevolmente aumentato il numero degli abitanti del posto e deve aver causato un conseguente incremento del bisogno di risorse per il mantenimento della comunità. Probabilmente il regime economico su cui si reggeva la comunità che vi risiedeva in precedenza, che possiamo immaginare si basasse principalmente sull'assistenza come scalo commerciale alle navi mercantili come altri *relais* focei nell'area mediterranea occidentale (cfr. Antonelli 2008, pp. 218-219), non era più sufficiente a provvedere al fabbisogno creatosi con la significativa crescita demografica dovuta all'arrivo degli esuli (su questo cfr. Greco E. 2000, p. 203).

Ad ogni modo, ciò provocò una rottura degli equilibri politici ed economici che portò ad un conflitto, dobbiamo presumere intorno al 540 a.C., che ebbe significative ripercussioni nell'area del Mediterraneo occidentale⁵⁹. Erodoto narra che lo scontro avvenne nel «mare detto Sardonio», vale a dire nelle acque comprese tra Corsica, Sardegna ed Etruria⁶⁰, e che i Focei pur di fronte ad una flotta due volte più grande della loro⁶¹ ottennero la vittoria, anche se a carissimo prezzo. Erodoto parla di «vittoria cadmea»⁶², un'espressione di per sé ambigua ma che lo storico spiega subito per il fatto

⁵⁹ Per approfondimenti sulla battaglia del Mare Sardonio rimando ai testi di Gras 1996, Bernardini-Spanu-Zucca 2000 e Antonelli 2008, pp. 212-240, con relative bibliografie.

⁶⁰ È discusso se lo scontro sia avvenuto al largo di Alalia (Bartoloni 2000, p. 86), in «un tratto di mare che conduce alla Sardegna» non meglio specificabile (Gras 1996, p. 71) o di fronte alla costa tirrenica (Colonna 2000, p. 48; Antonelli 2008, p. 229).

⁶¹ Lo storico parla di 120 navi, metà etrusche e metà cartaginesi (I, 166), ma il numero 60 «ha un certo sapore retorico», commenta Gras 1996, p. 71: «Le fonti greche di Erodoto hanno voluto sottolineare solo che i Focei affrontarono nemici due volte superiori per numero» (ivi, p. 72).

⁶² Espressione equivalente alla nostra «vittoria di Pirro», per intendere una vittoria costata molto cara ai vincitori in termini di perdite umane e materiali tanto da compromettere l'esito finale di una guerra. L'aggettivo «cadmea» rimanda al mitico fondatore di Tebe, Cadmo. Le altre testimonianze in nostro possesso suggeriscono che con l'espressione «vittoria cadmea» i Greci si riferissero a una vittoria. Secondo Pausania (IX, 10) essa derivava dalla vicenda storica dell'assedio di Tebe, in cui gli assediati, in un contrattacco, pur sbaragliando il nemico subirono gravissime perdite. Plutarco (*frat. am.* 488A) riferiva l'espressione «vittoria cadmea» al mitico scontro fratricida per il possesso di Tebe tra Eteocle e Polinice, figli di Edipo e discendenti di Cadmo, in cui essi si uccisero a vicenda, perciò la definiva come «la più turpe e la più infame». In un altro luogo (*lib. ed.* 10A), però, la presenta semplicemente come una vittoria «che può risultare dannosa». A proposito dell'impiego da parte di Erodoto di questa espressione rimando ai testi citati nella precedente nota 59.

Chi è la θεά?

che nella battaglia quaranta navi dei Focei rimasero distrutte e le rimanenti erano abili alla sola navigazione, per via dei rostri danneggiati.

Degno di nota il fatto che Erodoto non menzioni assolutamente Massalia in questo racconto. È possibile che la più importante città focea nell'area mediterranea occidentale, non così lontana dal Mare Sardonio, non sia intervenuta in alcun modo nella battaglia? Gras 1996 pensa di no e ritiene che vi siano stati due distinti fronti di combattimento: mentre i Massaloti avrebbero affrontato la flotta cartaginese e ne sarebbero usciti completamente vittoriosi, tanto da dedicare all'evento un'iscrizione presso Delfi, i Focei di Alalia avrebbero al contrario perso l'intera flotta sconfitti dagli Etruschi⁶³.

Come sottolinea Antonelli 2008, pp. 239-240, però, se è ipotizzabile che Massalia abbia partecipato alla battaglia di Alalia, e che tale partecipazione fosse stata omessa dalle fonti di Erodoto perché anti-massalote, non ci sono sufficienti elementi per ritenere che i Massaloti abbiano combattuto una "loro" battaglia del mare Sardonio, diversa da quella dei Focei metropolitani (cfr. quanto abbiamo detto *supra* a proposito dei rapporti tra Massaloti e Cartaginesi; cfr. anche Vecchio 2017, p. 47). Il silenzio erodoteo, continua lo studioso, conferma comunque l'impressione di «una presunta ostilità che, sin dalla fondazione, avrebbe diviso Massalia dalla metropoli, per l'espulsione dei coloni dei cittadini di pieno diritto» (ivi, p. 240). Ostilità evidentemente contraccambiata dai Focei metropolitani, come abbiamo detto.

È il caso di sottolineare che gli scavi più recenti presso il sito che potrebbe essere quello del tempio di Athena a Elea promettono di fornire nuova luce anche sulla battaglia di Alalia. Come sottolineato da Massimo Osanna, infatti, «con tutta probabilità in questo ambiente vennero conservate le reliquie offerte alla dea Athena dopo la battaglia di Alalia Liberati dalla terra solo qualche giorno fa, i due elmi [rinvenuti, uno calcidese e un altro di tipo Negau⁶⁴,] devono ancora essere ripuliti in laboratorio e studiati. Al loro interno potrebbero esserci iscrizioni, cosa abbastanza frequente nelle armature antiche, e queste potrebbero aiutare a ricostruire con precisione la loro storia, chissà forse anche l'identità dei guerrieri che li hanno indossati»⁶⁵.

Oltre ad aver perso l'intera flotta (ma ai loro nemici non dev'essere certo andata meglio, altrimenti i superstiti non sarebbero potuti rientrare ad Alalia) e molti uomini abili al combattimento (oltre i morti in battaglia, molti Focei furono fatti prigionieri dai

⁶³ In questo senso, secondo Gras si parlerebbe nel resoconto erodoteo di "vittoria cadmea".

⁶⁴ Tipologia di elmo di bronzo di produzione etrusco-italica in uso nei secoli VII-IV a.C.

⁶⁵ Fonte: <https://www.museopaestum.beniculturali.it/sullacropoli-di-velia-rinvenuti-i-resti-risalenti-alle-prime-fasi-di-vita-della-citta/>, articolo dell' 1 febbraio 2022 (pagina consultata l' 1 febbraio 2022).

Cartaginesi e gli Etruschi; Herod. I, 167), i Focei si ritrovano costretti a dover lasciare la Corsica e ad abbandonare la colonia⁶⁶: «presero i figli, le mogli e ogni altro bene che le navi potessero trasportare; quindi, lasciando a Corsica, navigarono verso Reggio» (Herod. I, 166).

Prima di proseguire con il racconto erodoteo, dobbiamo soffermarci sulla sorte dei prigionieri focei perché essa influenzerà i futuri rapporti tra le parti e la politica di Hyele nel Tirreno meridionale. Da quanto scrive Erodoto, i Focei finiti nelle mani degli Etruschi di Caere (Agylla) furono trucidati, forse in un rito sacrificale (Colonna 2000, p. 49⁶⁷), e i Ceretani dovettero espiare tale atrocità, su suggerimento dell'oracolo di Delfi, con sacrifici e giochi funebri (Herod. I, 167).

Ora, suggerisce Colonna 2005, pp. 350-351, su questi fatti la riconciliazione dei Ceretani con la greicità facente capo a Delfi quindi, probabilmente, anche con i Massaloti⁶⁸, deve essere sopraggiunta abbastanza rapidamente ma tale riappacificazione evidentemente non deve aver riguardato anche gli Eleati. Secondo lo studioso, infatti, il ricordo del massacro su cui Erodoto si sofferma, che «era stato altrove largamente cancellato dal successivo “pentimento”, sancito dagli agoni celebrati a Caere e, sul piano internazionale, dalla fondazione del *thesaurus*» a Delfi, non era stato evidentemente rimosso in quegli «ambienti focei che non lo avevano dimenticato» di cui Erodoto si fa portavoce (ivi, p. 350).

Mi pare importante sottolineare questo aspetto perché, come analizza Colonna 2002, pp. 200-201, sembrerebbe che i Focei metropolitani che fondarono Hyele, che subirono il massacro di Caere sulla loro “pelle”, al contrario dei Massaloti (sempre che questi avessero realmente partecipato alla battaglia di Alalia), avessero continuato a contrastare gli Etruschi dalla loro nuova città:

«Gli eventi culminati nell'alleanza etrusco-cartaginese e nella battaglia del mare Sardonio, ... ebbero come conseguenza finale [anche] l'installazione dei Focei di

⁶⁶ Evidentemente non avrebbero potuto fronteggiare un nuovo scontro contro due potenze molto più grandi di loro e alleate contro di loro, che avrebbero certo avuto modo di riorganizzare più in fretta un nuovo esercito e un nuova flotta. Secondo Colonna 2005, vol. I/2 p. 318, i Focei non persero solamente Alalia: «gli alleati non si sono soltanto spartiti i prigionieri focei, ... si sono spartiti, e per sempre, le due grandi isole del mediterraneo, con le rispettive acque di competenza. Agli Etruschi è andata la Corsica ... Ai Cartaginesi la Sardegna». Un altro aspetto messo in rilievo da Colonna ivi, vol. II/2, p. 1458, è che i Focei metropolitani che salparono alla volta di Reggio dovevano essere ormai decimati, visto l'alto numero di morti in battaglia e dispersi, considerato che molti di loro finirono prigionieri dei cartaginesi, una dispersione «solo in parte tamponata dalla successiva fondazione di Elea».

⁶⁷ Per approfondire sull'argomento si vedano anche gli altri testi indicati *supra* in nota 59.

⁶⁸ «Il clima di ritrovata intesa con la greicità focea e calcidese, che si respira nel medio Tirreno nei primi decenni del dopo Alalia, dà conto a mio avviso nel migliore dei modi dell'offerta a Delfi» (ivi, p. 350). Cfr. anche Camporeale 2000, p. 85.

Alalia a Elea nel Cilento, a ridosso di Poseidonia, in una posizione munita ... La vittoria militare fruttò agli Etruschi, in particolare di Caere/Agylla, il riconoscimento internazionale della supremazia da secoli esercitata sul basso Tirreno, o Tirreno *proprie dictu*. Tale supremazia però da allora rimase effettivamente incontestata soltanto fino al “meridiano” congiungente Lipari con Elea, le due città greche di più recente fondazione, divenute ben presto amiche ed alleate, poste nei due punti chiave per le rotte di quel mare, le Eolie e il Capo Palinuro, anche se dotate di marinerie di ben diversa rilevanza. La situazione restò in precario equilibrio fino all’inizio del V secolo, quando iniziò la contropirateria di Dionisio di Focea, lo sconfitto di Lade, ai danni di Etruschi e Cartaginesi, che tutto lascia credere abbia avuto per base proprio Lipari».

Trovo molto interessante questa lettura perché rimanda alla vicenda della morte di Zenone, il discepolo di Parmenide, che sembrerebbe essere stata legata al suo sostegno ai Liparesi contro il tiranno di Elea. Ma su questo torneremo nel prossimo paragrafo.

Torniamo ai nostri profughi. Salpati alla volta dello Stretto di Sicilia⁶⁹, i Focei di Phokaia e di Alalia (è presumibile che ai quelli provenienti dalla metropoli si siano uniti i Focei già residenti in Corsica, o perlomeno parte di essi⁷⁰) si fermarono a Reggio, città calcidese. Anche in questo caso, essi dovettero cercare il loro ‘posto’ all’interno degli equilibri politici della regione, tra altre *poleis* greche, gli Etruschi, i Punici e le popolazioni locali.

Reggio insieme a Poseidonia erano protagoniste di questo contesto e non a caso sono chiamate entrambe in causa nel racconto di Erodoto. È a Reggio infatti, che i Focei incontrano un anonimo uomo di Poseidonia che farà loro notare che avevano frainteso l’oracolo di Delfi e che non sarebbero dovuti andare a Cirno ma avrebbero dovuto fondare un santuario dell’eroe eponimo (Herod. I, 167). Cirno «tuttavia, è, nel complesso, una figura piuttosto evanescente e non si conoscono pratiche culturali in suo onore», osserva Vecchio 2017, p. 20, perciò probabilmente «istituire un culto per l’eroe Cirno, significava, in ultima analisi costruire uno *heroon*», ovvero rispettare una tradizione

⁶⁹ Non possiamo escludere, almeno in linea di principio, che alcuni Focei si diressero invece a Massalia, anche se è improbabile che ciò fosse avvenuto nel caso per esempio che Massalia non avesse partecipato alla battaglia.

⁷⁰ Sulla questione v. Antonelli 2008, p. 21-22.

emporica del basso Tirreno, dove sono ricordati altri *heroa*, «animata da Calcidesi e Focei»⁷¹.

Se mi sono soffermato su questo particolare è per dimostrare che non c'è ragione di pensare, come fa per esempio Kingsley, che la dottrina di Parmenide possa essere legata a culti eroici risalenti a Eracle (Kingsley 2001, pp. 36-39; cfr. *supra* par. 4.2.4). L'uomo di Poseidonia è considerato dagli studiosi «un *mantis* o un vero e proprio cresmologo che Erodoto avrebbe introdotto nel racconto per disculpare Delfi dall'errore di Alalia», annota Vecchio 2017, p. 18, e il nome Cirno si prestava a generare il fraintendimento che aveva portato i Focei alle sventure occorse loro in Corsica. La corretta interpretazione dell'oracolo da parte del Poseidoniate serve inoltre a «svincolare definitivamente i Focei dall'interpretazione data fino a quel momento del responso delfico e a renderli finalmente liberi di insediarsi in qualsiasi luogo». D'altra parte nulla nel testo erodoteo lascia pensare che si dovesse istituire il culto a Hyele, dove peraltro finora non se n'è riscontrata alcuna traccia (ivi, p. 19).

Lo studioso sottolinea pure un'altra funzione dell'aneddoto riferito all'oracolo. Erodoto pur nella genericità del riferimento, e lasciando il personaggio nell'anonimato (anche se doveva essere autorevole e importante, visto che gli danno ascolto), ci tiene a precisarne la cittadinanza (*ibid.*). Dunque probabilmente lo storico fa riferimento a una tradizione poseidoniate che celebra un eminente cittadino che rappresentava gli interessi della sua città e di Sibari, e non di Delfi (ivi, p. 18), città che come abbiamo visto si era fatta invece garante degli accordi fra Etruschi di Caere e Focei di Massalia. Dunque, per rispondere alle questioni sollevate da Kingsley, potremmo concludere che nel riferimento erodoteo c'entra più la politica che la religione e la mistica.

L'importanza di Poseidonia e della madrepatria Sibari, in questo contesto, sottolinea Vecchio, ivi, p. 57, «appare dunque fuori discussione», tanto da far pensare che la fondazione di Hyele sia stata promossa da questa e appoggiata da Reggio, anche se qualche studioso ritiene che, al contrario, il sito da assegnare ai Focei venne scelto da Reggio ma sottoposto all'assenso di Poseidonia (ivi, p. 38). Più probabile che siano state loro, entrambe e a pari titolo, non gli stessi Focei, a condurre le trattative con la popolazione locale degli Enotri, alle quali si riferirebbe il verbo κτάομαι⁷², usato da

⁷¹ Cfr. pure Greco E. 2000, p. 203. Abbiamo visto anche in precedenza che i santuari costruiti presso gli empori avevano lo scopo sia di garantire la reciprocità dello scambio, sia l'incolumità dei mercanti stranieri.

⁷² Al verbo «di volta in volta è stato dato il significato piuttosto generico di 'prendere possesso', 'entrare in possesso', 'impadronirsi', oppure quello specifico di 'conquistare' o anche, più frequentemente, di 'acquisire' o 'acquistare'» (ivi, p. 31).

Chi è la θεά?

Erodoto per descrivere l'operazione che ha portato all'acquisizione del territorio dove sorse Hyele, (*ibid.*). Potrebbe essersi trattato di una vera e propria transazione commerciale, come i Focei metropolitani tentarono già per le isole Enusse⁷³, con la mediazione delle due città magnogreche (v. *ivi*, p. 30-33).

I profughi focei vengono perciò indirizzati verso una sorta di «'terra di nessuno' che assicura loro un sito idoneo⁷⁴ ma non dotato di buone possibilità di comunicazione con l'interno» (*ibid.*), che dunque non creava interferenze, per lo meno sulla terraferma, né con la sfera punica né con quella etrusca (*ivi*, p. 56). Così, secondo la cronologia che si fa partire dalla presa di Sardi da parte dei Persiani, la città di Hyele sarebbe stata fondata dopo il 540 a.C., l'anno intorno al quale si collocherebbe la battaglia del Mare Sardonio.

Porrei adesso una questione: come dovremmo pensare che si comportassero i Focei che la fondarono in riferimento alla loro identità culturale? Dobbiamo ritenere che si siano perfettamente integrati nel contesto culturale magnogreco⁷⁵, accogliendo e facendo proprie le "novità" culturali e dottrinali con cui sono entrati in contatto (il riferimento è chiaramente a Orfismo e Pitagorismo), o che siano rimasti saldamente radicati nella propria tradizione genetico-aristocratica che li ha sostenuti nel superare ogni sorta di avversità pur di non rinunciare alla loro identità e singolarità culturale? Identità che possiamo supporre fosse custodita anche dal loro culto poliade di Athena.

Risponderei con l'analisi di Morel 2006b, p. 59, che condivido. Al contrario di quasi tutte le altre città della Magna Grecia, che avevano perduto la memoria e anche l'impronta della civiltà delle loro metropoli, perché erano ormai passati uno o due secoli dalla loro fondazione, Hyele, nella sua singolarità, non può che essere stata una città focea, intrisa di memoria focea, «elle qui est issue de Phocée après l'intervalle de cinq années seulement représenté par l'intermède d'Alalia ..., elle qui est en définitive la fille posthume de la Phocée de la grande époque, c'est-à-dire d'une ville désormais pourvue, en ce milieu du VI^e siècle, d'une culture artistique et matérielle pleinement développée». Sono state infatti le condizioni particolari che hanno portato alla sua fondazione che l'hanno resa un caso «speciale e atipico».

⁷³ E comunque, lo ribadisco, attraverso una modalità ben diversa da quella che aveva portato alla fondazione delle colonie di Lampsaco e Massalia dove i Focei avevano ricevuto la terra dagli indigeni e non in seguito a trattative o con transazioni.

⁷⁴ La zona prescelta offriva una morfologia naturale del tutto simile a quella della metropoli Phokaia (Greco 2002, p. 13).

⁷⁵ Un contesto nient'affatto omogeneo ed equilibrato, peraltro, come è stato messo bene in rilievo già da Napoli 1969, pp. 301-302.

D'altra parte, al contrario delle altre colonie focee, Hyele si trovava distante poche decine di chilometri da altre città greche, dunque era inevitabile che interagisse con esse. Si è trovata a essere, per dirla con Morel (ivi, p. 60), «dans un “bain” hellénique, avec tout ce que cela pouvait impliquer, selon les circonstances, d'entraide, de concurrence ou d'hostilité, et en tout cas d'exemples mutuels et d'influences croisées». Dunque, alla lunga, la sua «phocéité», per mutuare la licenza che si prende Morel di usare questa espressione, si è «disciolta» nella cultura magnogreca – «Velia était plus phocéenne en 530 qu'en 430» a.C. (ivi, p. 61) – ma sempre per quello che concerne la cultura materiale, la ceramica e la monetazione, mentre si è integrata meno, e qui lo studioso sottolinea «naturellement», per quello che concerne la lingua, l'onomastica⁷⁶ e la religione, l'aspetto che qui ci interessa di più.

Penso di poter affermare che l'analisi di Morel corrobora la mia ipotesi che bisogna ricercare al di fuori del contesto culturale magnogreco, dunque anche del Pitagorismo e dell'Orfismo, le radici culturali e cultuali ove rintracciare l'identità della θεά parmenidea, dunque la chiave crittografica per decifrare il codice mitopoietico del suo poema.

6.1.3 Athena, divinità poliade di Phokaia e Hyele

La divinità poliade di una città rappresentava «il presupposto fondamentale dell'unità politica di un δῆμος e, successivamente, della πόλις», sottolineava Nietzsche nelle sue lezioni sul servizio divino dei Greci (2012, p. 68), e la sua «immagine protettrice» nel tempio, il suo altare e i suoi *sacra*⁷⁷ rappresentavano per la città «quello che [era] Estia per la comunità politica delle singole famiglie» e insieme l'indipendenza della *polis*.

Questa è una delle ragioni per le quali i culti di ogni divinità erano localizzati e potevano essere anche molto diversi tra loro, pure se si riferivano a divinità con lo stesso nome. Ogni volta che avveniva un cambiamento politico (dovuto ad alleanze, conflitti, etc.), infatti, il *pantheon* cittadino veniva riconfigurato in funzione dei nuovi equilibri politici che erano emersi da tali cambiamenti: entravano, o uscivano, nuove divinità oppure quelle già presenti acquisivano, o perdevano, caratteristiche cultuali (su questo cfr.

⁷⁶ A proposito dell'onomastica abbiamo visto l'esempio del caratteristico antropónimo foceo Oulis (cfr. *supra* par. 4.2.4) e a proposito della lingua l'esempio del toponimo della città (cfr. *supra*, n. 1).

⁷⁷ Tutto ciò che ha ricevuto una volta la ἱδρυσις – una «consecratio con preghiere e celebrazione di sacrifici» – rimaneva «eternamente vincolato alla divinità come suo possesso stabile, dalle immagini del culto, insieme al loro κόσμος [il loro ornamenti] e al loro tempio, agli altari e ai luoghi di sacrificio, fino alle più piccole componenti dell'apparato dei *sacra*. Tutto ciò che è stato, invece, istituito in qualità di ἀνάθημα resta una proprietà amovibile e alienabile» (ivi, p. 90).

Chi è la θεά?

Calame 2011). Perciò v'era molta attenzione nella salvaguardia di tali immagini: «ogni volta che dall'esterno incombeva una minaccia, la preoccupazione principale era quella di mettere al sicuro l'immagine protettrice» (ivi, p. 71). Nietzsche propone di leggere in questa direzione l'esodo dei Focei dalla loro metropoli: «preferirono abbandonare la loro beneamata città, piuttosto che consegnare i simulacri dei padri nelle mani di Arpago» (ivi, p. 149).

All'interno di una comunità cittadina, il doppio legame tra *demi* e *ghene* da una parte e i culti che essi amministravano dall'altra, era tale che quando qualcuno, Nietzsche fa l'esempio di Clistene di Sicione, «sostituiva un culto con un altro, la cosa essenziale era per lui quella di allontanare dallo Stato una serie di clan che opponevano una resistenza tenace e di portare al suo interno nuovi clan, più compiacenti, insieme ai loro culti domestici»⁷⁸ (*ibid.*).

Credo che questa circostanza possa spiegare eloquentemente la devozione (non parlerei di «sottomissione» come Kingsley e Gemelli Marciano; cfr. *supra* cap. 4) di Parmenide verso la sua θεά. D'altra parte, l'abbiamo già accennato, come avrebbe potuto Parmenide, ma chiunque altro fosse nato all'interno di una comunità così strenuamente legata alla sua divinità, elaborare e proporre per il suo uditorio un poema dedicato a una divinità venerata magari presso un altro *ghenos* o *demos*, o addirittura a una divinità da lui inventata? Credo sia inverosimile.

Come è noto, l'abbiamo anche accennato in precedenza, ogni divinità greca (anche quelle che dividevano lo stesso nome) costituiva in ciascun luogo una singolarità, qualcosa che non si ritrovava uguale in nessun luogo una seconda volta (cfr. Cassola 1996, p. 9; Léveque 2006, p. 10). Di conseguenza, la prima cosa da fare è individuare le specificità del culto foceo di Athena che possano emergere dalle testimonianze letterarie, numismatiche e archeologiche in nostro possesso.

Partiamo da queste ultime. Il tempio di Athena a Phokaia, costruito probabilmente tra il 620 e il 610 a.C. (Arici 2021, p. 571 n. 3), era la struttura più importante della città e si ergeva sul suo punto migliore e più alto, all'estremità della penisola in cui era stata costruita la metropoli, ben visibile rispetto al mare. La sua collocazione è già un indizio che ella fosse il nume tutelare della città (ivi, p. 571).

⁷⁸ Abbiamo anche visto, a proposito delle *poleis* anatoliche e della stessa Phokaia, come analoghi processi di rottura nel tessuto del corpo civico abbiano dato luogo ad alleanze politiche tra *ghene* di città diverse uniti dalla condivisione del medesimo culto o di culti tra loro affini e queste abbiano favorito più o meno “volontarie” spedizioni congiunte di colonizzazione alla volta di nuove terre in cui far nascere una nuova comunità.

Le informazioni più antiche che abbiamo sul tempio si basano sui resoconti di Strabone, Senofonte e Pausania. Il primo (XIII, 1.41) riferisce che nel tempio vi fosse una statua di culto in legno che raffigurava la dea assisa, come la statua di Athena a Troia, specificando che vi fossero statue simili in altre città antiche e citando tra queste, oltre Phokaia, la colonia focea di Massalia, Roma e Chio.

In proposito Johannowsky 1961, p. 125 n. 25 suggerisce che, stando al resoconto di Erodoto secondo il quale gli esuli portarono via con loro tutte le statue degli dei e gli altri doni votivi che potevano trasportare, la statua di Athena nel tempio di Hyele/Elea doveva essere quella proveniente dal tempio di Phokaia, (cfr. pure Miranda 1982, p. 165).

Peraltro l'archeologia, secondo Arici 2022, pp. 571-572, fornisce una riprova tangibile di questa testimonianza erodotea, perché durante gli scavi su larga scala dell'area del tempio di Phokaia non sono stati rinvenuti né statue né reperti appartenuti alla dea Athena⁷⁹, tranne un'iscrizione contenente informazioni su un'offerta alla dea di un decimo del bottino ottenuto dalla vittoria contro un nemico che ci è sconosciuto⁸⁰.

La posizione assisa in cui era raffigurata la Athena dei Focei è in effetti di grande importanza anche per comprendere come il suo culto potrebbe aver subito dei cambiamenti (come vedremo accadrà nella sua iconografia numismatica), forse radicali, con i cambiamenti politici che porteranno Hyele nell'orbita di Atene. E anche per comprendere alcuni aspetti del suo culto originario.

Anche la statua di Athena Lindia era infatti assisa e, come sottolinea Tréziny 2000, p. 80, «la notice de Strabon qui décrit les statues d'Athéna de Phocée et de Marseille comme assises signifie à l'évidence qu'il ne s'agit pas de *promachoi* [come la Athena degli Ateniesi], et évoquerait plutôt les statuettes assises au collier du type 'Athena Lindia'». Anche la statua di Athena presso Sais era assisa (cfr. Plut. *Is.Os.* 354B 8-9)⁸¹ e il suo culto, lo abbiamo visto nel par. 4.2.4.1., era probabilmente interconnesso con quello di Athena Lindia.

⁷⁹ Trovo che questa circostanza, unita all'incuria subita dal tempio negli anni successivi, possa confermare che dopo la partenza degli esuli che fondarono Hyele il culto di Athena non era più amministrato da chi lo faceva sino a quel momento.

⁸⁰ Questa iscrizione è l'unico reperto che prova che la dea fosse la divinità poliade, che dunque aveva anche il compito di "proteggere" il tesoro della città. Ovviamente ci sono le molte raffigurazioni di Athena sulle monete arcaiche, classiche, ellenistiche e romane coniate in città, e sono stati ritrovate delle terrecotte, datate nel periodo arcaico che sono state interpretate come doni presentati alla dea, ma la trascrizione del versamento di una decima è una prova incontrovertibile del primato del suo culto.

⁸¹ Griffiths traduce ἕδος con «seated statue» perché, annota, «the word ἕδος is frequently used of a seated statue of a god» (1970, p. 283;). V. voce ἕδος sign. 3. in LSJ. Cfr. anche El Sayed 1982, p. 36.

Chi è la θεά?

Senofonte (*Hell.* I.3.1) racconta invece della distruzione del tempio a opera di un incendio causato da un fulmine, nel 408 a.C.. Mentre Pausania (II.31.6) attribuisce l'incendio ad Arpago, dunque alla conquista della città da parte dei Persiani, e riporta (VII.5.4) che quando si trovò a visitarlo, stiamo parlando del II secolo d.C., esso era ancora danneggiato, precisando però che nonostante ciò se ne poteva ancora apprezzare la «meraviglia» (θαῦμα). Trovo quest'ultima informazione molto interessante perché, a prescindere dalla collocazione cronologica dell'incendio⁸², è quantomeno curioso che il tempio della divinità più importante della città non sia stato ripristinato del tutto al tempo in cui l'ha visto Pausania.

Potrebbe tale testimonianza rivelare che una volta partito il *ghenos* o i *ghene* che amministravano il culto di Athena, questo sia divenuto meno importante per la comunità rimasta a Phokaia⁸³? Che ad andarsene dalla metropoli siano stati i *ghene* che amministravano il culto di Athena lo dimostra il fatto che esso è stato reimpiantato a Hyele. Solo chi amministrava un culto poteva erigere santuari o templi a quella specifica divinità, anzi, dovremmo dire meglio, a quella specifica Athena (abbiamo visto che per erigere il tempio di Artemide a Massalia era necessario che ciò fosse fatto da una sacerdotessa proveniente da Efeso).

Un altro importante ritrovamento archeologico emerso dagli scavi di Phokaia è stato quello delle protomi di grifoni e di cavalli, animali evidentemente dedicati alla dea⁸⁴. Esse confermerebbero che per i Focei il culto di Athena fosse legato al cavallo e al suo addomesticamento (ivi, p. 574), dunque a un contributo fondamentale allo sviluppo della civilizzazione umana. Questo è certamente un tratto culturale distintivo, se pensiamo che ad Atene, lo sappiamo dal celebre mito sulla contesa con Poseidone per diventarne divinità poliade, è quest'ultimo a offrire agli Ateniesi in dono la tecnica per l'addomesticamento dei cavalli.

⁸² Ma ritengo più probabile l'indicazione di Senofonte. Se il tempio fosse stato distrutto dai persiani Erodoto vi avrebbe fatto cenno, visto che la sua cronaca è probabilmente di matrice eleatica.

⁸³ Arici (2021, p. 571 n. 3), componendo le testimonianze sull'incendio, propone un'altra ricostruzione, ovvero che il tempio fu gravemente danneggiato durante la distruzione della città da parte dei Persiani nel 546 a.C., fu riparato nell'ultimo quarto del VI secolo e nuovamente danneggiato nel 408 a.C. dal fulmine di cui parla Strabone. Ma, intanto, non ci risulta da Erodoto che i Persiani abbiano distrutto Phokaia, anzi, a parte la distruzione simbolica di una casa, accompagnata da un rituale, per significare la conquista della città, sembrerebbe che non ci siano stati combattimenti in città, se non lo scontro a cui abbiamo fatto cenno tra i Focei rientrati in città e la guarnigione persiana di presidio, del quale però abbiamo anche detto che potrebbe essere dubbio. In ogni caso, credo che Erodoto avrebbe certamente menzionato il fatto che il tempio della divinità poliade fosse andato distrutto, se questo fosse accaduto.

⁸⁴ Si veda Drocourt 2010.

Athena era legata all'addomesticamento del cavallo – come abbiamo visto nel mito di Bellerofonte che abbiamo analizzato nel par. 4.2.4.1 – anche a Corinto, città con la quale la prima generazione di coloni di Elea, e forse anche la seconda, avevano stretti rapporti (cfr. Greco 2012b, p. 1057).

D'altra parte, a Phokaia Athena era considerata anche divinità della marineria e protettrice della navigazione, e ciò non perché legata a Poseidone, come pensa Deacy (ivi, p. 50) ma perché legata al culto dell'anatolica Kybele, che era una divinità protettrice dei mari (Arici 2021, p. 577). Secondo Arici, Athena avrebbe preso il posto di Kybele e ne avrebbe acquisito alcuni tratti culturali, perciò sarebbe stata venerata anche come dea della fertilità, oltre che come divinità protettrice dei mari (ivi, p. 577).

Brocato 2006, pp. 98-99, cita il santuario di Athena a Hyele/Elea fra quelli in cui il culto della dea sarebbe legato all'uso dell'acqua (tra questi Metaponto e, soprattutto, Francavilla Marittima). Circostanza che potrebbe collegare l'Athena focea con il tratto culturale distintivo enfatizzato dall'appellativo Τριτογένεια con cui la dea era pure chiamata. Sappiamo che Athena era chiamata Τριτογενής (*Il.* 4.515, 8.39; *Od.* 3.378; *h.Hom.* 28.4; Hdt. VII, 141), epiteto il cui significato rimane ancora da chiarire ma che potrebbe essere legato al suo luogo di nascita, un fiume o un lago variamente localizzato in Libia e in Grecia, oppure semplicemente per indicare che essa fosse nata dall'acqua (cfr. Farnell 1896, vol. 1, p. 267-270; Coppola 2000, pp. 136-138; Deacy 2008, p. 19; Kerenyi 2009, pp. 106-107).

Un'attribuzione di Athena che occorreva «in poetry as early as Homer» (*ibid.*), che ritroviamo frequentemente negli epigrammi (cfr. anche Bernard 1969, p. 431) e che si spiegava «by many local myths», ma della quale abbiamo scarsissimi riferimenti «in actual worship» (Farnell 1896, vol. 1, p. 266). Secondo Farnell, possiamo essere «fairly certain» che per un Greco il termine significasse «born near or from some kind of water» (1896, vol. 1 p. 266).

Se mi soffermo sul rapporto di Athena con l'acqua istituito dal mito e cristallizzato in un suo epiteto è perché penso fosse un tratto che i Greci stanziati in Egitto, presso la capitale Sais, avrebbero potuto riconoscere come sincretico nel culto della dea poliade di questa città, Athena-Neith, anch'essa nata dall'acqua, come vedremo.

Chi è la θεά?

Che Athena e Kybele fossero le divinità più importanti di Phokaia⁸⁵ concorda anche Greco 2012, p. 1050, la quale evidenzia come anche a Hyele il culto di Kybele fosse presente in maniera significativa (cfr. anche Tocco Sciarelli 2000, p. 54-55; Morel 2006, p. 1.769).

È degno di nota che Athena fosse venerata dai Focei come dea madre, un caso singolare nella tradizione mitologica che conosciamo della dea. L'unico altro caso a noi noto riguarda il culto di Athena Alea presso Tegea, in cui sono stati rilevati dei sincretismi con il culto di Demetra (Deacy, pp. 130-131). Secondo Deacy, il culto di Athena Alea «testifies, perhaps, to a time when the perception of Athena had not taken its later, panhellenic character. ... Athena Alea was, perhaps, the protectress of the agricultural land rather than the urban centre. The story about Auge⁸⁶ might suggest that Athena Alea continued to be envisaged as a 'fertility' power at least in local myth» (ivi, p. 131).

La circostanza che Athena possa essere stata venerata a Phokaia anche come dea madre, unita al fatto che essa fosse considerata dea della guerra e della tessitura, porta Arici a ipotizzare che la dea venerata presso la metropoli focea potesse avere caratteristiche e attributi divini simili a quelli della dea egizia Athena-Neith, che i Focei avrebbero conosciuto presso Sais a seguito degli stretti rapporti commerciali con l'Egitto (2021, pp. 574-577), circostanza che confermerebbe l'ipotesi che sto conducendo in questa indagine. Caratteristiche e attributi divini che saranno senz'altro confluiti nella Athena patrona di Hyele-Elea.

Torniamo alla simbologia che lega Athena ai cavalli per fare una considerazione che interessa direttamente il poema di Parmenide. Tra le terrecotte votive emerse dagli scavi di Elea-Velia, Giovanna Greco (2006, pp. 316-318) rubrica numerose protomi di cavallini fittili la cui peculiarità, rispetto altre figure equine ritrovate in stipi e depositi votivi in altre città (di cui si discute l'attinenza con il culto di Athena o Persefone), è proprio che esse riproducono solamente la protome del cavallo, che andava appunto sospesa. Particolare interessante per la sua atipicità e per il suggestivo richiamo ad un elemento architettonico che abbiamo visto contraddistingueva il tempio di Athena a Phokaia.

⁸⁵ Arici 2021, p. 572, argomenta la sua ipotesi affidandosi alle prove archeologiche che dimostrano che il tempio di Athena sia stato costruito sopra quello che doveva essere un santuario di Kybele. Santuario che sarebbe stato ricostituito più in basso del tempio, scavando nella roccia sul versante settentrionale dell'altura. In questo modo, Athena sarebbe diventata culto ufficiale di Stato mentre Kybele sarebbe rimasta una divinità del popolo (ivi, p. 577).

⁸⁶ Una sacerdotessa di Athena violentata da Eracle (ivi, p. 130).

In effetti, anche se gli esemplari emersi dagli scavi di Elea-Veleia provengono da terreni rimossi⁸⁷, dunque non restituiscono alcun contesto definito e omogeneo, secondo la studiosa il rinvenimento a Phokaia di «grandi protomi di cavallo, alternate a grifoni, rinvenute di fronte al muro del basamento del tempio di Atena, potrebbero costituire il modello originario di riferimento» (ivi, p. 318).

A questo punto mi chiedo: è possibile che le «cavalle» da cui si lascia trasportare Parmenide rivelino sin dal primo verso del poema l'identità della θεά?

In effetti, già De Santillana 2012, p. 91, aveva ipotizzato che le cavalle fossero particolarmente sacre alla θεά, come accadeva per alcuni culti legati a Demetra o a Erittonio (il quale era legato alla mitologia di Athena), ma poi abbiamo visto che lo studioso ha individuato la divinità parmenidea in Afrodite Urania, e non ci è noto alcun collegamento culturale fra essa e gli equini. Per parte mia, invece, sono propenso a ritenere che le cavalle a cui si affida Parmenide siano il primo indizio che la dea a cui egli mette in bocca il μῦθος dell'ἑόν sia proprio Athena.

Che essa fosse la divinità poliade di Hyele è già ampiamente riconosciuto (cfr. Ebner 1962, p. 106; Miranda 1982, p. 165; Collin Bouffier 2000, p. 72; Tréziny 2000, p. 80; Morel 2000b p. 35, 2006, p. 1766; Greco 2006, p. 351; Vecchio, 2017, p. 83) e credo che la discussione portata avanti fin qui non possa che confermarlo. Inoltre, i recenti ritrovamenti presso l'acropoli di Elea/Velia, a cui ho fatto riferimento in precedenza, che hanno messo in luce il più antico tempio della città, promettono di fornire nuove evidenze archeologiche per capire di più del culto foceo e della storia della fondazione della città.

La documentazione numismatica ci consente di ricostruire, attraverso i cambiamenti iconografici che subisce la testa di Athena presente nella sua monetazione, come è cambiato il culto della dea dalla fondazione della città alla prima metà del V secolo e di risalire dunque alla sua specificità originaria.

Hyele produce moneta in argento a partire dagli anni della sua fondazione fino al III sec. a.C. e moneta in bronzo a partire dalla seconda metà del V sino al I secolo a.C.. Le prime monete si richiamano alla monetazione delle città dell'Asia Minore e anche questa è una circostanza che differenzia Hyele dalle altre città della Magna Grecia: «è indubbio che l'aspetto formale delle monete e la loro struttura funzionale denunciano un intenso

⁸⁷ Torneremo successivamente su questo aspetto delle scoperte archeologiche a Elea che ci rivelano una storia culturale «del tutto peculiare e anomala», uso le parole di Greco 2006, p. 308, per la città di Parmenide.

Chi è la θεά?

legame con le tradizioni della madrepatria» (Cantilena 2006, p. 426; cfr. Vecchio 2012, p. 604).

L'emblema che caratterizza le prime monete coniate a Hyele (che perdurerà nella moneta d'argento di maggior peso) è il leone. La presenza di tale fiera è stata messa in relazione dagli studiosi con Eracle, Apollo e con Kybele (Vecchio 2012, p. 604). In effetti, sottolinea Cantilena 2006, pp. 427-428), è più probabile che nelle monete eleati, e in generale in quelle focee, essa si riferisca al culto di una Grande Madre, e abbiamo visto⁸⁸ che sono stati ritrovati anche a Elea dei *naiskoi* votivi in cui era raffigurata una divinità con un felino sulle ginocchia, della quale è difficile definirne l'identità, che potrebbe essere Artemide, Afrodite, la Ninfa eponima, Kybele o la Grande madre, o la stessa Athena (Johannowsky 1961, pp. 124-125; cfr. Hermary 2000, p. 127-128; Morel 2006, p. 1769). Inoltre abbiamo visto, con Arici, che a Phokaia il culto di Athena era interconnesso con quello di Kybele e, con Giovanna Greco, che entrambe le divinità erano tenute nella massima considerazione anche a Hyele.

A partire dal V secolo, commenta Cantilena, tutte le raffigurazioni monetali di Hyele sono espressione di divinità del *pantheon* cittadino «e questo fatto rafforza l'idea che l'immagine della protome leonina si riferisca ad un culto», in quanto era normale in epoca tardo-arcaica evocare nelle monete la divinità attraverso un animale o un oggetto ad essa collegati (2006, p. 428).

Più scettico il parere di Van Alfen 2014, p. 647, il quale fa notare che «we simply do not know what the Velian lion type means in a context where types changed regularly, as they did in both Massalia and Phokaia. Despite the caveat, the (near?) concurrent use of the Velian lion type in three Phokaian localities was not random and did symbolize important connections; but whether this was shared cultural or civic legacies (the lion as a cultural icon?) or shared governance (the lion as an elite's personal seal?), we cannot say. Nor can we do much better for most of the other shared type».

Secondo lo studioso, l'analisi comparativa fra la monetazione di Hyele e quella di Phokaia dimostrerebbe che – al contrario di altre realtà civiche «split by *metoikêsis*», nelle quali l'autorità monetaria che derivava direttamente dal potere sovrano era «stretched» tra le due città attraverso canali d'interazione e interconnessione tra le *élite* che le governavano (canali che funzionavano «to coordinate their monetary affairs

⁸⁸ *Supra*, n. 41.

informally and with a high degree of evenhandedness») – «in the case of Phokaia and Velia, the drift apart, at least monetarily, became permanent» (2014 p. 649).

Spostandoci sulla faccia opposta a quella dove è rappresentato il leone, in monete risalenti al 470 a.C. circa, compare una testa femminile che gli studiosi dibattono se rappresenti la Ninfa eponima della città o Athena (Vecchio 2017, p. 86 e figg. 43-44 p. 158). I dubbi sull'identificazione di questa testa femminile derivano dal fatto che essa sia priva di elmo, per cui la maggior parte degli studiosi propende per considerarla quella di una Ninfa, e specificamente della Ninfa che avrebbe dato il nome a Hyele⁸⁹.

Come abbiamo osservato, «ad Elea non sembrerebbero esserci, tuttavia, evidenti indizi di attività culturali legate ad una fonte eponima» (Vecchio 2017, p. 70). Per quanto riguarda invece l'identificazione della testa femminile con Athena, a proposito di una moneta datata 480-450 a.C. (cfr. Collin Bouffier 2000), Tréziny 2000, p. 80 ha avanzato l'ipotesi che nella monetazione più antica accadesse lo stesso fenomeno osservabile nelle statuette della fine del periodo arcaico. Queste erano indifferenziate e acquisivano il loro simbolismo dal santuario presso cui venivano offerte. In generale, «la tête féminine représente la divinité poliade de la cité, sans qu'il soit besoin de la nommer». Nel caso di Athena è nel V secolo che essa viene contraddistinta con l'aggiunta di un elmo o di una testa di Gorgone.

In altre parole, in quel mondo, così lontano dal nostro, non solo nel tempo, non era ancora necessario mettere “etichette” a ogni cosa. Il contesto forniva tutte le informazioni utili per comprendere il significato degli elementi che lo componevano un determinato culto. Era l'insieme che spiegava ogni particolare, il quale, se decontestualizzato, significava poco o niente, diventava anonimo. E questo sul piano culturale non valeva soltanto per gli oggetti dedicati alla divinità ma anche per i loro nomi, come ha messo in evidenza Calame 2011, p. 17: anche questi erano «sostanziosi e materiali ... nell'atto della loro proferazione», anche quando si usava il generico θεά o θεός (proprio in virtù di quel legame con il culto che non poteva dare adito a fraintendimenti).

Questo rimanda, credo, a quanto abbiamo messo in evidenza in più di un'occasione a proposito del nome delle divinità poliadi, ovvero che esso in genere non era proferito. Mi fa pensare, in conseguenza, che non ci si debba stupire se, in un'opera letteraria come il poema di Parmenide – elaborata all'interno di uno specifico e singolare contesto socio-culturale come quello eleatico per essere destinata ai membri della cerchia elitaria di

⁸⁹ Cfr. Vecchio 2017 p. 71 n. 487 per la bibliografia sull'argomento.

Chi è la θεά?

quella comunità, un'opera così ricca di riferimenti teologici che restituiscono un quadro di riferimento estremamente preciso per chi ne conoscesse la chiave di lettura mitopoietica – la divinità principale presente in esso, la cui parola/μῦθος occupa praticamente l'intero poema e il cui nome è taciuto, fosse la divinità poliade di Hyele.

Tréziny sviluppa ulteriormente la sua ipotesi: stando alla testimonianza di Strabone che la Athena focea fosse assisa, analizza lo studioso, dobbiamo pensare ad essa come al tipo di Athena Lindia, come abbiamo accennato, e tale “tipo” non è rappresentata come *promachos*, guerriera, ecco perché sarebbe senza elmo.

Tréziny ne conclude che il fatto che nelle monete coniate a partire dal 460 a.C. (Vecchio 2017, figg. 44-45 p. 158) compaia già, dall'altro lato della testa senza elmo, la civetta e che a partire dal 440 a.C. la testa femminile cominci a comparire con l'elmo (ivi, p. 86), dimostrerebbe non il passaggio dalla raffigurazione della ninfa Hyele ad Athena, ma la transizione «d'une iconographie traditionnelle de l'Athéna phocéenne à une iconographie attique», in cui non è forte solamente il messaggio politico ma anche quello religioso (Tréziny 2000, p. 80).

Nel concordare con lo studioso, ritengo che tale transizione iconografica abbia coinciso con una trasformazione anche nel culto di Athena, che probabilmente ha cominciato a perdere i suoi connotati focei per assumere le caratteristiche olimpiche, veicolate dal culto dell'Athena attica presente nelle emissioni della colonia ateniese di Turi, fondata nel 444 a.C. (Tréziny 2000, p. 80). D'altra parte, a rapporti dell'ambiente eleate con quello ateniese potrebbe rimandare già la presenza della civetta sulle monete coniate a partire dal 460 a.C. (Vecchio 2017, p. 108⁹⁰).

Ritengo plausibile ipotizzare che questa transizione, con la quale potrebbe aver conciso anche un processo di revisionismo culturale, potrebbe essere avvenuta con il viraggio in direzione filo-ateniese del governo della città, conseguente al sovvertimento dell'*élite* al potere in Hyele, ovvero del *ghenos* di Parmenide, ad opera di un regime tirannico, come esploreremo nel paragrafo successivo.

⁹⁰ Cfr ivi, pp. 105-109 per una rassegna dei culti che Hyele avrebbe potuto mutuare dai suoi rapporti con Atene nel corso del V-IV secolo: Apollo *Oulios*, Hera, Demetra e vari culti di Zeus.

6.1.4 Parmenide, Athena e Hyele

Parmenide, figlio di Pireto, apparteneva ad una famiglia ricca e illustre, ci informa Diogene, e stando alla cronologia di Apollodoro, che presuppongo per le mie ricerche, doveva far parte di quel ceto sociale di δυνάμειοι che aveva lasciato Phokaia per rifondare la metropoli focea altrove, dunque sarebbe figlio dei profughi giunti in Enotria al termine delle peregrinazioni narrate da Erodoto.

Uno scolio all'Alcibiade primo (119a) enfatizza infatti l'attività politica del sapiente e del suo discepolo Zenone, nonché la presenza nel suo poema di tematiche politiche, che abbiamo visto (*supra* par. 2.1.3) Capizzi è arrivato a proporre come chiave di lettura dell'intera dottrina parmenidea. Nonostante dei contenuti della legislazione che avrebbe elaborato per Hyele non si conosce nulla, stando alle testimonianze dossografiche (cfr. Diogene Laerzio 9.23; Strabone 6.1.1; Plutarco, *Ad. Col.*,1126a), Parmenide sembra avesse goduto di enorme prestigio come nomoteta e possiamo perciò ritenere che fosse un esponente di rilievo all'interno del suo *ghenos*.

Diversi studiosi ipotizzano che la competenza con la quale, da solo o con il discepolo Zenone, Parmenide avesse amministrato la città fosse una conseguenza dei suoi rapporti con i Pitagorici in Magna Grecia (l'abbiamo visto con Kingsley, per esempio). Forse l'accostamento tra le concezioni politiche parmenidee e quelle pitagoriche è frutto del fraintendimento che vedrebbe influenze orfiche e pitagoriche nel poema parmenideo. In effetti, per chi rinviene nel poema parmenideo una qualche escatologia, e ne deduce una conseguente dottrina sulla metempsicosi (o metemstomatosi), diventa plausibile ritenere che Parmenide avesse concepito una legislazione d'ispirazione pitagorica che garantisse una vita individuale e collettiva in vista di tale escatologia.

Tuttavia, ritengo che il primo limite di tali interpretazioni risieda nel fatto che esse non tengono nella dovuta considerazione che la tradizione che collega Parmenide ai Pitagorici (Aristosseno, Sozione, Diogene, Giamblico) non è la stessa che ne ha celebrato le qualità politiche⁹¹ (Speusippo, Strabone, Plutarco). Inoltre, come spero di aver mostrato

⁹¹ Come rileva Passa 2009, pp. 14-15, le testimonianze sull'attività di nomoteta di Parmenide potrebbero essere frutto di una revisione della figura di Parmenide, in direzione di una sua 'politicizzazione', avvenuta negli ambienti dell'Accademia per opera di Platone e dei suoi immediati successori. Ne sarebbe spia la testimonianza in tutt'altra direzione e altrettanto autorevole di Aristotele, che nel *Protrettico* (fr. 5 Ross, che abbiamo già incontrato *supra* nel par. 4.2.4.1) afferma di Parmenide che fosse un pensatore occupato esclusivamente da interessi teoretici. Anche questa testimonianza però si presta a delle obiezioni, a partire dal fatto che l'attività teoretica "fine a se stessa" nasce con l'idea di filosofia che Aristotele e il suo maestro contribuiranno a definire, ma è totalmente anacronistica se riferita a un aristocratico del VI-V secolo. A

Chi è la θεά?

a più riprese, l'analisi comparativa delle dottrine pitagoriche e i presupposti fondamentali che emergono dal poema parmenideo – assenza di riferimenti ad una qualsivoglia metafisica, incompatibilità con qualsivoglia dualismo e preferenza assoluta per il principio femminile – mostra chiaramente che esse siano fra loro incommensurabili.

A queste considerazioni ne aggiungerei un'ulteriore, collegata all'approfondimento storico-culturale sviluppato in questo capitolo, che presenta i Focei che fondarono Hyele come un popolo ancora fortemente radicato nelle proprie tradizioni metropolitane e riluttante ad accettare compromessi con altri sistemi politici o a farsi assorbire da altri sistemi sociali che non fossero congruenti con il loro modo di pensare.

Neanche considererei in proposito l'argomentazione che Parmenide, entrato in contatto con le dottrine pitagoriche, potrebbe con il suo poema essersi opposto a questa rigidità culturale, perché 1) egli non avrebbe goduto del prestigio politico che effettivamente godette tra i suoi concittadini e 2) i Pitagorici non erano meno rigidi nelle loro concezioni politiche e culturali, tanto che c'è stato un momento storico, il cui *terminus ante quem* è il 446/5 a.C. (Bugno 1999, p. 107), in cui i Pitagorici sono stati perseguitati brutalmente in tutte le città della Magna Grecia in cui governavano (secondo la testimonianza di Polibio II, 39, 1-3; cfr. Sartori 1993, pp. 61-62; Bugno 1999, pp. 103-107; Mele 2000, p. 315).

Non si capisce dunque perché Parmenide (che discendeva da una delle famiglie che aveva giurato di non ritornare più a Phokaia per non tradire la propria identità genetica-aristocratica) avrebbe dovuto misconoscere le sue radici per abbracciare delle idee così diverse da quelle che emergono dal poema, alle quali probabilmente era stato introdotto dai suoi maestri ed educatori focei. Questo mi porta a dubitare, dal punto di vista degli abitanti di Hyele a cui quelle leggi erano rivolte, che essi, lasciata Phokaia per non rinunciare al loro stile di vita e alle loro tradizioni, ai loro culti, e giunti finalmente a rifondarla, dopo un'odissea costata la vita a molti dei loro, avessero accettato di buon grado un ordinamento completamente diverso da quello che si erano dati in patria.

Sono propenso a ritenere invece che il successo della legislazione di Parmenide e Zenone sia stato dovuto al fatto che essa avesse perfezionato (senza stravolgerla), adattandola alle mutate condizioni geopolitiche in cui si erano ritrovati, una tradizione nomotetica focea precedente, ampiamente condivisa. D'altra parte, annota Sartori 1993,

questo dobbiamo aggiungere che, come abbiamo analizzato nell'*Introduzione* (par. b.), nel tardo IV sec. a.C. v'erano già in circolazione più di una tradizione esegetica di matrice attica su Parmenide e il suo poema.

p. 69, quelle di Parmenide e Zenone non sono le prime buone leggi usufruite dalla città fin dalla sua fondazione: nel passo straboniano c'è un ἔτι πρότερον che non possiamo ignorare e «che riporta evidentemente alla fase della fondazione della colonia, quando, con ogni probabilità, dovette essere in vigore una costituzione simile a quella della madrepatria». Anche Vecchio 2017, p. 103, sottolinea che «l'*eunomia* eleate realizzata dai due filosofi con le loro leggi ... secondo Strabone ... è da considerarsi di matrice focea».

Un altro argomento presentato a favore del fatto che Parmenide fosse stato ispirato dal Pitagorismo è che avrebbe dato a Hyele una legislazione che condannava la *tryphé* ed esaltava la *homoiotés* (su questo cfr. Vecchio 2017, pp. 102-105)⁹². A parte il fatto che non sappiamo nulla delle leggi emanate da Parmenide, l'aristocrazia che ha lasciato Phokaia, forse ancor più delle altre aristocrazie ioniche, era famosa per lo «stile di vita improntato alla *habrosýne* che così profondamente la caratterizzava»⁹³ (Antonelli 2008, p. 193).

In ogni caso, se proprio dovessi indagare su un'eventuale influenza subita da Parmenide da parte di qualcuno descritto tradizionalmente come 1) strenuo oppositore delle mollezze del lusso (21 B3 DK), 2) residente a Hyele e probabilmente molto vicino a Parmenide, e 3) del quale abbiamo anche testimonianza che fosse ascoltato dagli abitanti della città (Arist. *Rhet.* 1400 b5), penserei a Senofane e non ad Aminia⁹⁴ o a un altro pitagorico. E comunque questo non toglierebbe nulla al fatto che l'*eunomia*, insieme con l'*andreia* l'altra virtù attribuita ai Focei, fosse legata a una tradizione metropolitana.

In effetti, una testimonianza a favore di una Hyele più “sobria” rispetto alla sua madrepatria ci sarebbe, ed è quella di Diogene Laerzio (9.28) a proposito di Zenone, la quale riferisce che Hyele fosse una città «modesta». Il termine usato, εὐτελής, non ha però alcun significato etico e non credo debba essere inteso come una virtù della città, sebbene poi il dossografo precisi che a Hyele crescessero soltanto «uomini virtuosi»

⁹² Anche alcuni storici non escludono che Parmenide possa aver attuato a Hyele un modello politico e legislativo di stampo pitagorico come si può vedere nell'analisi proposta da Vecchio.

⁹³ Come del resto abbiamo visto in precedenza a proposito del foceo Pythermos, il cui abbigliamento avrebbe strabiliato gli Spartani. Si potrebbe dire che gli amanti del lusso fossero tra quelli che sono ritornati a Phokaia tradendo il giuramento, ma sappiamo che la città non ritornò più agli splendori di un tempo, per cui scarterei l'ipotesi che gli spergiuri fossero anche i più ricchi tra i Focei: per chi scelse di tornare indietro non doveva cambiare granché il passare sotto il governo di qualcun altro, mentre chi ha lasciato definitivamente Phokaia doveva avere solo da perdere nel rimanervi.

⁹⁴ Del quale non sappiamo assolutamente nulla. Il riferimento all'insegnamento ricevuto dal Pitagorico Aminia è soltanto alla pratica dell'ἡσυχία, dunque ad una forma di vita contemplativa (se escludiamo l'esegesi di Kingsley che essa fosse una tecnica legata all'incubazione, come abbiamo visto *supra* par. 4.2.4) perciò non possiamo trarne anche la conclusione che Parmenide avrebbe appreso da Aminia l'*ars politica* pitagorica.

Chi è la θεά?

(ἄνδρας ἀγαθούς). Eὐτελής è infatti un apprezzamento economico negativo⁹⁵, che lascia pensare semmai che Hyele non fosse una città ricca e che la rinuncia al lusso da parte dei Focei, se vi fu, può essere stata conseguente alle loro mutate condizioni economiche a seguito delle loro peregrinazioni e sciagure piuttosto che a scelte etiche e politiche ispirate al Pitagorismo.

L'importante testimonianza di Diogene ci offre l'occasione di spostarci su un'altra questione molto dibattuta a proposito di Hyele, di Parmenide e di Zenone, ovvero sui loro rapporti con Atene. Il dossografo riporta che Zenone amò la sua città più della *megalauchía* (μεγαλαυχία; «arroganza», «superbia») degli Ateniesi, che detestava al punto che, quando vi si sia recato, non sia riuscito a soggiornarvi che per poco tempo⁹⁶. Questa testimonianza, «tanto fastidiosa per gli studiosi da scatenare i più vari emendamenti al testo, capovolge la visione tradizionale» basata sulla narrazione platonica, mostrando una disposizione del discepolo di Parmenide verso Atene «tutt'altro che amichevole, anzi indubbiamente ostile» (Passa 2099, p. 15).

Senza poter entrare qui nel merito dell'attendibilità storica dei dialoghi platonici⁹⁷, è il caso di soffermarci nel prologo del *Parmenide* ove viene sceneggiata la circostanza che vede un giovanissimo Socrate interagire con un anziano Parmenide («all'incirca sui sessantacinque anni»; 127b), accompagnato dal suo maturo allievo Zenone (descritto invece «vicino ai quaranta»; *ibid.*). Attraverso le indicazioni che emergono dal racconto, gli studiosi presumono che tale situazione sia ambientata intorno al 450 a.C. e, se lo ritenessimo storicamente attendibile, ciò influenzerebbe la datazione della nascita di Parmenide, che non coinciderebbe con quella indicata da Apollodoro nella sua cronologia (540 a.C. circa), che qui prendiamo a riferimento, e si sposterebbe in avanti di circa trent'anni (intorno al 515 a.C.), quasi lo spazio di una generazione⁹⁸.

Quello che viene messo in discussione dagli studiosi, nel dialogo, non è tanto la veridicità del viaggio di Parmenide e Zenone ad Atene), che ritengo anch'io anzi

⁹⁵ Nel LSJ troviamo queste accezioni: «easily paid for», «cheap», «paltry», «worthless», «shabby», «depreciated in value» (riferito a un terreno), etc.. Solo in riferimento alla dieta esso è traducibile come «thrifty», «frugal», ma sempre in senso quantitativo.

⁹⁶ Preferisco seguire la *lectio* dei manoscritti (οὐκ ἐπιδημήσας τὰ πολλά) che l'emendamento di Diels (οὐκ ἐπιδημήσας πώμαλα; cfr. 29 A1(28) DK), secondo il quale Zenone non si sarebbe mai recato ad Atene.

⁹⁷ Sul tema ho consultato i seguenti testi: Ross 1989, Brandwood 1992, Kraut 1992, Reale 1992, Havelock 1996, Scott 2007, Adorno 2008, Trabattoni 2009, Zuckert 2009, Fritz 2016, Vegetti 2017.

⁹⁸ Circostanza che cambierebbe il contesto storico, sociale e culturale a cui riferirsi per inquadrare le informazioni che conosciamo sulla vita di Parmenide e dunque per interpretarle. Trent'anni dopo la sua fondazione, infatti, Hyele era certamente un po' meno focea e un po' più magnogreca, per dirla con Morel, e dunque Parmenide potrebbe essere cresciuto in un ambiente culturalmente più aperto, rispetto a quello iniziale, nei confronti delle altre città greche. Ecco perché è importante, dal punto di vista metodologico, precisare da quale tradizione cronologica si parte per analizzare il poema di Parmenide.

probabile in virtù delle vicende politiche che coinvolsero le due città nel V secolo (perciò mantengo della testimonianza di Diogene la *lectio* dei manoscritti), ma l'incontro con Socrate (considerato fittizio dalla maggior parte degli studiosi)⁹⁹ e di conseguenza la datazione in cui il viaggio sarebbe accaduto, che probabilmente è da considerare più alta.

Come sottolinea Catherine Zuckert 2009, p. 152, il racconto riportato da Platone è dichiaratamente di «fourth-hand», ed è reso «extremely abstract» dall'enfasi che il filosofo pone sia sul suo collocarsi «remoteness in time» sia sulla «difficulty of relating the arguments» che ne emerge. In effetti il conduttore del dialogo, Cefalo, un non meglio specificato personaggio proveniente da Clazomene, con un gruppo di suoi concittadini definiti «veri e propri filosofi», ci riferisce ciò che Antifonte (fratellastro di Platone, avuto dalla madre da un secondo marito e quindi più giovane dello stesso Platone e degli altri suoi fratelli Adimanto e Glaucone) avrebbe raccontato qualcosa che aveva ascoltato ripetutamente da Pitodoro, uno studente di Zenone all'epoca della vicenda narrata, moltissimo tempo prima, e cioè i discorsi che si scambiarono Parmenide, Zenone e Socrate.

Nel suo commentario filosofico al dialogo *Parmenide*, Maurizio Migliori definisce eloquentemente la narrazione platonica come «il racconto verosimile di un incontro impossibile» (2000, p. 111). Neanche lo studioso nega che il viaggio sia avvenuto ma contesta «dati cronologici del tutto inaccettabili» riferiti alle età dei tre protagonisti (*ibid.*). Mi pare interessante anche quanto suggerisce Adorno in proposito, ovvero che Platone avrebbe potuto inscenare il dialogo intorno al 450 a.C. perché probabilmente le idee di Parmenide e di Zenone (loro, e non i Milesii, rappresentavano per Platone i primi filosofi), soprattutto il libro di quest'ultimo¹⁰⁰, cominciarono a circolare ad Atene in quegli anni (2009, pp. 4, 151), come a voler dire che Socrate le avesse ascoltate “di prima mano”.

Platone, dunque, prosegue Adorno (*ivi*, p. 152) si sarebbe servito di una precisazione storica esatta per collocare temporalmente una questione che in quegli anni doveva essere veramente discussa ad Atene – senza che fosse necessario che Parmenide o Zenone fossero realmente presenti lì – forse per datare la scintilla “leggendaria” che diede il via all'attività filosofica di Socrate (che è rappresentato giovanissimo nella sua prima apparizione cronologica in un dialogo platonico).

⁹⁹ Cfr. i testi elencati alla precedente nota 97.

¹⁰⁰ Il dialogo (128d) si sofferma nella notizia del furto del libro di Zenone. Aneddoto «che potrebbe indicare una qualche forma di ‘appropriazione’ (e relativa atticizzazione) dell'opera di Zenone da parte degli ambienti filosofici ateniesi» (Passa 2009, p. 15).

Chi è la θεά?

Come dicevamo, non è necessario negare che Parmenide e Zenone siano mai stati ad Atene, come porterebbe a ritenere l'emendamento di Diels alla testimonianza di Diogene, ma neanche appare probabile che essi vi si fossero recati per curare l'educazione di alcuni rampolli dell'aristocrazia ateniese, come vorrebbe fare credere Platone. Giangiulio 1997, p. 326, propone di pensare al soggiorno ateniese dei due cittadini di Hyele nel quadro di una «rete di relazioni di reciprocità» tra aristocratici, ipotesi sulla quale non ho difficoltà a concordare. Non vedo però perché queste relazioni non dovessero includere anche interessi politici, cosa che esclude lo studioso, secondo il quale non è lecito «tradurre' in termini strettamente politici il rapporto con l'ambiente ateniese ... e pensare ad una missione diplomatica o qualcosa di simile».

Se, infatti, Parmenide era il personaggio politico più di spicco di Hyele, proveniente da uno dei *ghene* egemonici, è molto probabile che i suoi interessi “personali” corrispondessero con quelli economici e politici della sua città. In altre parole, condivido la proposta di Lepore, su cui ci soffermeremo tra poco, che Parmenide e Zenone potrebbero essersi recati ad Atene in una missione diplomatica non ufficiale, se così possiamo dire, che però non deve aver avuto gli esiti sperati.

Vecchio 2017, p. 120, ipotizza che Platone, nel collocare il viaggio ad Atene e la divulgazione del suo libro nel quarantesimo anno di Zenone sembra considerare l'evento come sua *akmè*. Dunque, conclude Vecchio, in base al sistema cronografico seguito da Apollodoro (in cui la durata di una generazione sarebbe di 39 anni), anch'esso “artificiale” si badi, il viaggio ad Atene verrebbe a cadere nel 464-61 a.C., quindi in età cimoniana e non periclea (*ibid.*). Una possibilità che non è da escludere, osserva lo studioso, perché v'erano «effettivi rapporti dell'ambiente eleate con quello ateniese già in questo periodo, come sembra evincersi non solo dalla presenza del tipo della civetta sulle emissioni di Elea, ma anche da alcuni dati relativi ai culti eleati», tra i quali Vecchio segnala il culto di Apollo Oulios (*ibid.*).

Culto che perciò non sarebbe di origine focica ma sarebbe provenuto a Hyele, insieme con quello di Demetra, da Atene nel corso del V secolo¹⁰¹. Fatto salvo quanto abbiamo detto fin qui sul rapporto tra i Focei metropolitani e i loro culti, che a mio parere esclude che un cittadino della levatura sociale di Parmenide, cresciuto nel culto di Athena e probabilmente ministro di esso, possa aver accolto a braccia aperte non uno ma due culti stranieri, diventandone fervente seguace (come afferma Kingsley e non escludono altri

¹⁰¹ Cfr. *supra* parr. par. 4.1.1 e 4.2.4. Va sempre sottolineato, come ricorda lo studioso, che del culto di Apollo Oulios le testimonianze di cui noi disponiamo riguardo a Elea risalgono soltanto al I secolo d.C..

studiosi), credo vi siano significativi riscontri storici che possano fare escludere che gli abitanti che fondarono Hyele, e i loro primi discendenti, possano aver avuto rapporti “idilliaci” con Atene e la sua cultura.

Mi riferisco alla tirannide impostasi ad Elea a un certo punto del V secolo, probabilmente collegata con gli interessi di Atene nel Tirreno¹⁰², la cui importanza è stata in genere svalutata dalla critica moderna, ma che in tempi più recenti ha interessato sempre più studiosi, i quali concordano che «è a tutti gli effetti da considerarsi storica», anche se le uniche notizie che abbiamo in proposito sono tramandate in relazione alle circostanze della morte di Zenone (Vecchio 2017, p. 110).

Sull’episodio, nel corso del tempo si è sviluppata un’articolata tradizione, non priva di confusioni e contaminazioni¹⁰³, che esalta e idealizza la figura di Zenone quale fiero oppositore della tirannide e strenuo difensore della libertà. Secondo una delle versioni riportateci da Diogene, e riferibile a Satiro, Zenone fu arrestato perché voleva rovesciare un tiranno e «in tale occasione fu anche interrogato, perché facesse i nomi dei complici e fornisse spiegazioni sulle armi che portava a Lipari, ed egli fece il nome di tutti gli amici del tiranno, volendo lasciarlo isolato. Poi, sostenendo di avere alcune cose da dirgli all’orecchio a proposito di alcuni complici, lo morsicò e non lo lasciò andare finché non fu ferito a morte» (29 A1(26) DK).

Soffermiamoci sul riferimento all’approvvigionamento di armi a Lipari. Secondo Vecchio 2017, p. 124, il fatto che Zenone e gli altri congiurati avessero scelto Lipari come base per le loro operazioni lascia presupporre rapporti tra le due comunità (tesi che abbiamo visto è sostenuta anche da Colonna). Vecchio rileva che «al tempo della prima spedizione ateniese in Sicilia, Lipari è presente nello schieramento antiateniese guidato da Siracusa» e che se «effettivamente la tirannide che Zenone mirava ad abbattere era sorta per influenza ateniese, allora l’appoggio trovato a Lipari da parte dei congiurati eleati potrebbe appunto rientrare in questa dialettica»¹⁰⁴. In effetti, una tradizione sulla morte di Zenone riporta che questi avrebbe portato aiuto militare a suoi amici di Siracusa (ivi, p. 113).

Considerato che le spedizioni di Ateniesi e Reggini contro le Eolie sono databili negli anni 427-426 e 426-425 a.C. (ivi, p. 123) e basandosi sulla cronologia di Apollodoro

¹⁰² Cfr. Lepore 1966, pp. 276-277; Guzzo 2016, p. 155; Vecchio 2017, p. 123, anche per ulteriore bibliografia.

¹⁰³ Per il cui approfondimento si rimanda a Vecchio 2005 e Vecchio 2017, pp. 110-124

¹⁰⁴ Per l’ampia bibliografia sull’argomento si veda Guzzo 2016, p. 155 n. 1151 e Vecchio 2017, p. 123 n. 414 e 415.

Chi è la θεά?

(ivi, p. 121), Vecchio ritiene di poter collocare la morte di Zenone negli anni 426-423, e dunque ritiene che la tirannide eleate, secondo lui «di portata piuttosto limitata e di durata relativamente breve», si possa collocare nel periodo immediatamente precedente (ivi, p. 124).

Per me è difficile immaginare un uomo di circa ottant'anni (considerando la cronologia di Apollodoro alla quale si affida pure Vecchio), impegnato così attivamente in una congiura di questo genere da renderne necessario l'arresto, resistere alle torture inflittele con l'interrogatorio (ivi, p. 113) ed essere in grado di aggredire il tiranno come narra la tradizione. Lo stesso Vecchio non è troppo convinto che l'azione di Zenone debba essere letta come un sostegno ai Liparesi contro le specifiche azioni dirette da Atene e Reggio negli anni venti del V secolo (ivi, p. 123). Il che non esclude che la tirannide eleate fosse collegata in qualche modo ad Atene. Semplicemente ne consente la retrodatazione a un periodo in cui l'ingerenza ateniese in area tirrenica non era diretta ma poteva attuarsi tramite accordi con alcune città greche ed etrusche dell'Italia meridionale.

Torniamo così alla fine del VI secolo, alla caduta di Sibari, tradizionalmente datata nel 510 a.C.. Da allora sino alla metà del V secolo, la Magna Grecia vive una delle sue più intense fasi di storia, e così Hyele. Nonostante la rovina di Sibari fosse stata dovuta all'azione congiunta di diverse città magnogreche coordinate da Crotona, che in quegli anni era governata da un *élite* d'ispirazione pitagorica, come è stato notato da Lepore, e ripreso da altri studiosi (Sartori 1993, p. 54; Montesanti 2008), «alla caduta di Sibari può aver contribuito l'interesse di un mondo economico che non è solo quello crotoniate ed è fino a un certo punto magno-greco; anzi è un mondo che tende a spezzare il tentativo di costituzione unitaria di un mondo economico magno-greco ..., quale con Sibari e i suoi alleati aveva preso per la prima, e forse per l'ultima volta, corpo» (Lepore 1962, p. 203).

Sartori 1993, p. 56, deduce che «l'eredità di Sibari, anziché andare perduta e divenire esclusiva di una sola città, si frazionava fra tante rivendicazioni locali: fra esse la più consistente sembra essere stata quella di Posidonia, ma non si devono trascurare le mire di città più lontane, come Reggio o Siracusa o perfino Atene, mentre qualche dubbio può rimanere sulle intenzioni di Elea». Questo ovviamente ci interessa da vicino, perché come abbiamo detto è stata Sibari, per il tramite di Poseidonia, ad aver indicato ai Focei dove installarsi e probabilmente la zona è stata scelta per consentire ai Sibariti uno sbocco sul Tirreno e la partecipazione ai traffici commerciali marittimi verso Occidente e Oriente (Vecchio 2017, p. 58) ma, appunto, «l'antica strada del commercio con l'Oriente, che era stata una delle maggiori acquisizioni di Sibari attraverso il suo scambio commerciale con

Mileto, vide diminuire le navi italiote, forse con l'eccezione di quelle eleati» (Sartori 1993, p.56).

Dunque Hyele avrebbe potuto approfittare della caduta di Sibari per gestire più autonomamente i traffici commerciali che svolgeva già, cosa che avrebbe potuto ben causare l'allontanamento sia da Poseidonia che da Reggio, l'altra città che ne aveva favorito la fondazione. Per quanto riguarda Poseidonia, la documentazione numismatica e quella archeologica dimostrano che nel periodo successivo alla fondazione di Hyele fino ai decenni centrali della prima metà del V secolo, esse fossero in rapporti commerciali stretti. La città sibaritide, infatti, cominciò a coniare monete non con il sistema ponderale acheo ma secondo quello foceo, inserendosi così nella rete di scambi focea e calcidese (il cui sistema ponderale pure era proporzionale a quello foceo)¹⁰⁵.

A partire dal secondo quarto del V secolo però la situazione sembra cambiare, anche se non si conoscono le ragioni che avrebbero potuto causare questo mutamento. Un eventuale conflitto tra Hyele e Poseidonia non è altrimenti noto alla tradizione letteraria se non per la testimonianza di Strabone, sulla quale però Vecchio 2017, p. 124, ci invita a «prendere in considerazione anche l'eventualità che questa notizia possa essere in qualche misura frutto di un'elaborazione del geografo»¹⁰⁶.

Di Reggio invece sappiamo che dopo la caduta di Sibari «realizzò un rapporto commerciale con Cuma in Campania e un rapporto militare con Taranto: segno anche questo dell'apertura di nuove vie economico-politiche, che prima Sibari aveva forse vietata» (Sartori 1993, p. 56). Quest'ultima considerazione fa *pendant* con i rapporti di forza che abbiamo tratteggiato in precedenza a proposito dei ruoli avuti da Reggio e Poseidonia-Sibari nella fondazione di Elea. Della conflittualità tra Hyele e Reggio ci sono più testimonianze ma anch'esse lasciano spazio solo a congetture (cfr. Vecchio 2017, pp. 88-100).

Un'altra novità importante per il nostro discorso nello scacchiere politico basso-tirrenico, agli inizi del V secolo, è rappresentata dall'arrivo in Sicilia del Foceo Dionisio,

¹⁰⁵ Come abbiamo detto in precedenza, Poseidonia e Reggio videro nell'insediamento dei Focei una nuova opportunità di guadagni. A partire dalla seconda metà del VI secolo, in effetti, si registra la nascita di piccoli insediamenti in prossimità del litorale che Antonelli descrive come «vere e proprie *gateway communities* di indigeni attratti dalle nuove possibilità di contatti e scambi» promossi probabilmente dai Focei insieme con i Calcidesi (Vecchio 2017, pp. 58-59).

¹⁰⁶ Lo studioso fa correttamente notare che la notizia è introdotta «da un $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota} \delta\acute{\epsilon} \mu\omicron\iota$ che, come è stato opportunamente osservato, <esprime una considerazione dichiaratamente personale dell'autore della *Geografia*>» (*ibid.*). Anche Sartori 1993, p. 70, riprendendo una considerazione di Lepore ipotizza che «nell'intero passo Strabone opera una sintesi di avvenimenti di tempi diversi, portando negli anni di Parmenide e Zenone fatti successi più tardi»

Chi è la θεά?

che abbiamo già incontrato, reduce dalla battaglia di Lade (494 a.C.), con lo scopo precipuo di praticare la pirateria solamente ai danni di Etruschi e Cartaginesi (Herod. VI, 17). Evidentemente avrà avuto bisogno di una o più basi d'appoggio. Abbiamo visto con Colonna che egli si sarebbe stanziato proprio a Lipari. Secondo Vaglio 2000 p. 226, si sarebbe potuto appoggiare anche a Zancle, e neanche possiamo escludere che avesse stretto degli accordi con altre città greche in Sicilia¹⁰⁷. La studiosa ipotizza che dietro la vittoria dei Liparesi sugli Etruschi ci sarebbe dunque Dionisio, con le sue competenze militari navali da Foceo.

Come abbiamo visto con Colonna, nella lunga guerriglia fra Liparesi ed Etruschi sarebbe stata coinvolta anche Hyele, in funzione anti-etrusca. Secondo Giuffrida Gentile 1983, p. 62, «si può anche proporre che la fondazione di Lipari, come più tardi quella di Elea, fosse avvenuta col consenso di Regio e Zancle e che le città calcidesi avessero chiesto in cambio ai nuovi coloni di proteggere con una flotta il transito dello Stretto».

Non mi risulta che finora sia stato mai proposto che Dionisio possa aver trovato rifugio o asilo presso Hyele, anche in segreto. Pur non potendolo dimostrare – l'unica cosa di cui possiamo dirci certi è della presenza focea a Lipari, come abbiamo sottolineato in precedenza, attraverso le iscrizioni e ceramiche ivi ritrovate – non credo vi siano ragioni insormontabili per escluderlo, almeno in linea di principio, anzi, le notizie della congiura di Zenone con i Liparesi fanno pensare all'appoggio ad azioni di guerriglia piuttosto che ad una guerra conclamata (contro l'attacco di Ateniesi e Regini nel 427-426).

Ad ogni modo, chiunque fosse il tiranno di Elea, del quale sono tramandati diversi nomi, che si accanisce contro Zenone, sembra chiaro che a seguito dell'insediamento del nuovo governo viene meno la collaborazione con i Liparesi e con i Siracusani in funzione anti-etrusca, cosa che ci può fare ipotizzare che tale governo potesse essere filo-ateniense.

Zenone probabilmente non arriva a conoscere Dionisio, per questioni cronologiche, ma forse continua a sostenere clandestinamente Lipari per proseguire un'alleanza che risaliva già ai primi decenni del V secolo, sancita dal *ghenos* di Parmenide. Condivido quindi l'ipotesi di Lepore 1966, p. 276, che la congiura che vede protagonista Zenone rientrerebbe appunto in una crisi dell'oligarchia cittadina in cui una parte sostiene la tirannide appoggiata da Atene e l'altra, di cui farebbe evidentemente parte il *ghenos* di

¹⁰⁷ Per le ipotesi proposte da altri studiosi cfr. *ivi*, p. 225 (cfr. anche Giuffrida Gentile 1983, pp. 64-65).

Parmenide, sarebbe stata sostenuta da Siracusa con la quale avrebbe collaborato in funzione anti-etrusca per il controllo del basso Tirreno (l'abbiamo sottolineato in precedenza che i Focei di Hyele non avrebbero dimenticato, al contrario degli altri Focei, quello che hanno subito dagli Etruschi dopo la battaglia di Alalia).

Del resto, come fa notare Sartori 1993, p. 73, escludendo per ragioni economiche che la tirannide eleate fosse nata «da un atto di rivolta popolare contro l'oligarchia», si deve ritenere che essa fosse emersa o in seguito a una necessità militare o in a un tentativo di rottura contro il governo di Parmenide-Zenone da parte di altre famiglie aristocratiche interessate a monopoli economici fino ad allora ad appannaggio del solo *ghenos* egemone. Oppure, ancora, che fosse emersa a seguito di un'influenza esterna, forse ateniese, mirante a creare punti di appoggio al piano di espansione nei territori greci in Italia e Sicilia. Nessuna di queste ipotesi esclude l'altra, come conviene lo studioso, e credo non vi siano ragioni per escludere *tout court* che Atene possa essere stata interessata a cambiare la politica eleatica, specie se essa favoriva Siracusa.

Chi poteva avere interesse, in effetti, oltre agli Etruschi naturalmente, a rompere il fronte Elea-Lipari per colpire l'egemonia siracusana nel Tirreno meridionale, se non Atene?¹⁰⁸ La «caduta delle posizioni siracusane nel Tirreno in mano ad Atene», rileva Colonna 2005, vol. IV p. 2158, comincia con la fondazione, nel 444 a.C., della colonia di Turi, «forse già intesa come testa di ponte fra lo Ionio e il Tirreno» per sostituirsi a Sibari, e l'alleanza ateniese con Regio, che lo studioso colloca nel 433 a.C.. Ma forse comincia anche prima, visto che la stipula di questo trattato potrebbe collocarsi già nel 460 a.C.¹⁰⁹, e che esso in effetti «dovette riaprire in qualche modo lo Stretto anche per gli Etruschi, che forse fin da ora promisero il loro appoggio ad Atene per l'inevitabile scontro con Siracusa» (Giuffrida Gentile 1983, p. 73).

Basandosi su questa cronologia, Lepore 1966, pp. 276-277, ritiene che «se il viaggio di Zenone rispondesse a realtà, il filosofo avrebbe potuto allora recare con sé non la richiesta di appoggio ad Atene, ma l'espressione del malcontento della classe dirigente cui apparteneva per la politica di più diretta ingerenza ateniese da qualche tempo iniziata. In quel contesto politico che è noto anche appunto alla tradizione timaica, la tirannide eleate verrebbe ad essere così un altro episodio di quella ingerenza o comunque una sua conseguenza indiretta».

¹⁰⁸ Atene si allea con alcune città etrusche, «che sono la sola popolazione dell'Italia Tirrenica ad inviare un contingente all'assedio di Siracusa» (415-414 a.C.), in suo supporto (Colonna 2005, vol. IV p. 2158).

¹⁰⁹ Per i problemi relativi alla datazione di tale alleanza si veda *ibid.* n. 73 ed Erdas 2017.

Per quello che ho potuto rilevare con le mie ricerche e considerato, come sottolinea Guzzo 2016, p. 154, che gli eventi politici e istituzionali relativi a Elea più che tramandati dalle fonti sono ricostruzioni dei moderni – per cui è impossibile trarre dai ritrovamenti archeologici datazioni assolute tanto precise da porle in parallelo con tali eventi – ritengo che si debba riprendere euristicamente questa proposta di Lepore. La quale confermerebbe l'ipotesi di Sartori che, in controtendenza alle ultime datazioni proposte dagli studiosi (cfr. Vecchio 2005 e Vecchio 2017, pp. 110-124), colloca l'episodio della morte di Zenone un decennio più tardi la sua *akmè*, dunque un decennio più tardi il suo viaggio ad Atene (se lo consideriamo coincidente con la sua *akmè*, come facciamo qui).

Dunque, se la tirannide eleate, come pare, è collegata con gli interessi di Atene nel Tirreno e questi sono cominciati ben prima della metà del secolo, stando alla documentazione numismatica, a partire dal secondo quarto di esso, un'altra circostanza della storia di Hyele potrebbe rientrare nel quadro dei mutati equilibri politici del basso Tirreno, e perciò ascrivere alla tirannia piuttosto che all'azione politica di Parmenide: la ristrutturazione urbanistica della città, che potrebbe anzi prospettarsi, è la mia ipotesi, come una obliterazione o comunque, se non vogliamo parlare di *cancel culture*, come un revisionismo di tutti i riferimenti culturali e cultuali a ciò che Parmenide e il suo *ghenos* rappresentavano.

A partire almeno dal secondo venticinquennio del V secolo, si verifica infatti un processo di riorganizzazione urbanistica con il quale l'abitato che occupava la sommità del promontorio e le sue pendici fin dalla fondazione della città viene intenzionalmente abbandonato e obliterato per terrazzare l'area che occupava e trasformarla in una vera e propria acropoli. Le case ivi presenti sono state abbattute e successivamente coperte da uno spessissimo strato di livellamento, una vera e propria "colmata". Una tale riorganizzazione, «deve aver richiesto tempi lunghi di realizzazione; sull'acropoli la decisione di cancellare ogni traccia di strutture private avviene in tempi e forme unitarie che i materiali più recenti rinvenuti nella grande colmata che sigilla le case collocano grosso modo intorno al 470/460 a.C.» (Greco G. 2012, p. 1061).

Gli studiosi discutono se tale trasformazione dell'insediamento sia da porre in collegamento con la legislazione parmenidea o con il periodo della tirannide (cfr. Guzzo 2016, pp. 154-155; Vecchio 2017, pp. 80 e 87), elementi che abbiamo detto non sono di pacifica cronologia assoluta fra i moderni.

Per parte mia non avrei nulla in contrario con l'ipotesi che l'iniziativa fosse stata presa da Parmenide se rimaniamo alla spiegazione, evidenziata da Giovanna Greco, che a

tale scelta abbiano contribuito alcune cause naturali dovute ad uno stravolgimento climatico (cfr. 2012, pp. 1060-1062)¹¹⁰. Tuttavia l'archeologa precisa che in merito alle scelte che riguardano il promontorio e dunque la scelta di trasformarlo in acropoli, questa dev'essere stata più propriamente politica (ivi, p. 1060). Ora, in ragione delle argomentazioni che ho esposto fin qui, ho serie difficoltà a credere che Parmenide, figlio dei fondatori della città possa aver commesso un'azione che come vedremo potremmo definire "sacrilega".

In un articolo precedente, infatti, Greco scriveva che la singolarità storico-archeologica emersa dagli scavi svolti nell'acropoli è che la «massiccia e coerente colmata» di arenaria e terreni di risulta che ha ricoperto e livellato l'area in questione è stata concepita con l'intenzione di «obliterare totalmente non solo i quartieri di case disposti lungo le pendici ma anche la prima organizzazione del sacro che si era andata sistemando nella parte più estrema occidentale del pianoro» (2006, p. 304). Dall'analisi della composizione di tale colmata è emerso «con chiarezza come, accanto a materiali che possono essere rapportati ad un'attività domestica quotidiana, numerosissimi siano i materiali fittili, ceramici, metallici che meglio si associano ad attività puramente cultuali e che sono andati dispersi, con l'azione di trasporto dei terreni, da un parte all'altra della collina» (*ibid.*)¹¹¹, come il caso, lo abbiamo visto in precedenza, delle protomi di cavallini fittili probabilmente consacrate ad Athena.

Come sottolinea l'archeologa in proposito, ciò che lascia «perplexi» di questo intervento che «ha trasformato completamente l'assetto naturale della collina», e «rende del tutto peculiare ed anomala questa realtà eleate, è proprio la dispersione cosciente e voluta del materiale sia esso votivo sia esso domestico mescolato insieme» (ivi, p. 308).

Era, infatti, abbastanza frequente, prosegue Greco, che nei santuari greci, durante i periodici riordini dei materiali votivi, gli stessi venissero occultati in fosse, stipi o depositi «destinati a sigillarne definitivamente la loro funzione di dono dunque non riutilizzabile né rifunzionalizzabile» (*ibid.*; cfr. anche Nietzsche 2012, pp. 79-80; Burkert 2010, p. 194). Ad Elea, invece, «si deve constatare un'operazione di significato e valenza completamente opposta [...]. Ed il dato, restituito dalla lettura delle stratigrafie

¹¹⁰ Pagine a cui si rimanda per l'interessante analisi degli avvenimenti geologici catastrofici che hanno colpito la città e delle soluzioni intraprese per reagire agli effetti delle loro devastazioni, rispetto ai quali Greco conclude che «diventa allora molto suggestivo correlare a questi avvenimenti naturali che sconvolgono la vita della città la scelta politica della comunità di ridisegnarne la forma stessa, e che tutto ciò avvenga sotto la guida e secondo i dettami di Parmenide che questi avvenimenti ha vissuto» (ivi, p. 1062).

¹¹¹ Cfr. anche Cicala 2002, pp. 143-148.

Chi è la θεά?

archeologiche, non trova alcuna corrispondenza in altri contesti a carattere cultuale dove si registra invece sempre una sorta di cura e di attenzione all'occultamento ed alla deposizione intenzionale di doni alla divinità» sottolinea la studiosa (*ibid.*).

Una tale “brutale” riorganizzazione dello spazio urbano potrebbe aver avuto un valore culturale e politico fortemente simbolico, come sottolinea nelle sue conclusioni la Greco: «diventa dunque estremamente delicata e complessa la lettura e l'interpretazione da proporre per questa intricata realtà restituita dall'acropoli eleate e seppure tutta una serie di indizi porta ad individuare oggetti e materiali a carattere votivo, tuttavia rimane senza spiegazione coerente la loro dispersione nel più ampio movimento riorganizzativo strutturale della collina, quasi a segnare una *desacralizzazione* radicale dell'area» (*ibid.*; corsivo dell'autrice)¹¹².

Alla luce di queste osservazioni, di quanto abbiamo visto sugli aspetti sociali e politico-costituzionali delle *poleis* ioniche in Anatolia, fortemente caratterizzati in senso genetico-aristocratico, e di quanto abbiamo fatto emergere in relazione alla morte di Zenone, mi chiederei se sia possibile proporre che la «desacralizzazione radicale» di quell'area possa aver fatto parte di una vera e propria operazione di “bonifica” di ogni testimonianza materiale del culto amministrato dal *ghenos* a cui appartenevano Parmenide e Zenone per cancellare i simboli del loro potere sulla città.

Un'eventualità che potrebbe anche contribuire a spiegare, insieme con le testimonianze a proposito della monetazione di cui abbiamo parlato, il motivo per cui si è persa ogni traccia della dea a cui Parmenide si rivolge nel suo poema, il cui culto perderà la sua specificità focea – per essere assorbito nell'orbita del culto panellenico di Athena diffuso da Atene – con la fine dell'egemonia del *ghenos* o *demos* a cui questi apparteneva, i soli che lo potevano amministrare nella forma che aveva a Phokaia, per diritto genealogico, e ne custodivano i saperi che esso veicolava.

¹¹² Di parere diverso l'archeologo Francesco Scelza, del Parco Archeologico di Paestum e Velia, da me consultato per email e telefonicamente, il quale ritiene che le risultanze archeologiche testimonino una normale evoluzione urbanistica da un primo nucleo di strutture abitative erette dai profughi nel corso della fondazione di Hyele, accanto alle quali era stato eretto anche il primo tempio dedicato ad Athena, che è stato costruito con la stessa tecnica delle abitazioni private. I primi abitanti di Hyele in effetti non sapevano neanche se e quanto sarebbe sopravvissuta la loro comunità, perciò non avrebbero badato a costruire subito strutture sacre secondo i canoni previsti. Nel corso dei decenni successivi gli interventi di rifunzionalizzazione dell'acropoli sarebbero dunque avvenuti nell'ambito di un normale e graduale sviluppo e ampliamento della città legati alla stabilizzazione della comunità civica e all'importanza politica ed economica che Hyele consolidava nell'area in cui sorgeva, grazie all'operato politico di Parmenide e Zenone, sottolinea lo studioso. Una spiegazione che non ho alcuna difficoltà a condividere che però non risolve, credo, la problematica sollevata da Greco sulla dispersione di oggetti e materiali a carattere votivo avvenuta nel corso di tali interventi urbanistici.

Tutti i culti greci, in questo, avevano carattere esoterico e possiamo anche dire iniziatico. Ateneo narra che Cratino, tornando a casa da terra nemica dopo molti anni, quando ritrova i membri della fratria e del demo a cui apparteneva, versa il tributo dovuto allo Zeus che proteggeva la sua casa e la fratria, osservando i rituali previsti (*Ap. Athen.*, XI 460f). Secondo Nietzsche dimostrare di conoscere «le consacrazioni segrete» serviva a Cratino per essere immediatamente reintegrato in esso e, in generale, tale conoscenza «era una prova del diritto cittadino ereditario, e, per assumere la più alta carica pubblica, l'arcontato, bisognava provarla con i fatti» (2012, p. 60).

Tra le conoscenze condivise dalle leggende cultuali delle divinità, come abbiamo messo in rilievo in più di un'occasione, c'erano anche concezioni cosmologiche e naturalistiche, che avevano per quegli uomini lo stesso valore delle nostre conoscenze scientifiche. Sapere leggere il cielo, d'altra parte, era fondamentale per sfruttare i cicli naturali legati alle stagioni. E queste conoscenze erano ad appannaggio dei sacerdoti e degli altri ministri di culto assegnati a queste comunità, come abbiamo visto a proposito della discussione su Kingsley.

Anche Parmenide, lo abbiamo messo in rilievo in più di un'occasione, doveva ricoprire, contestualmente al suo incarico politico¹¹³, anche una mansione religiosa commisurata al suo rango al servizio della divinità di cui la sua famiglia amministrava il culto. In particolare – anche se, come abbiamo detto, non è possibile dare definizioni univoche di cosa fosse un ministro di culto greco¹¹⁴ – ipotizzo che egli ne fosse il sacerdote, come diremmo in termini moderni, visto che, abbiamo sottolineato anche questo (*supra* par. 1.3), solo un sacerdote avrebbe potuto far proferire ad una divinità del *pantheon* cittadino una dottrina sapienziale che facesse riferimento al culto di tale dea senza tema di essere perseguibile per *asebeia*.

È stato insistito che la θεά si rivolga a Parmenide in B1, 24 chiamandolo κοῦρος perché egli sarebbe un iniziato ai suoi misteri, ma ella lo definisce come συνάροπος, «compagno» delle «immortali κοῦραι» che lo hanno condotto presso di lei. Un termine che indicava generalmente un legame di tipo matrimoniale e che di conseguenza esclude un rapporto “subordinato”, per così dire, rispetto ad esse. In effetti Parmenide si presenta come un novello Fetonte nel proemio del poema, che però non precipita rovinosamente

¹¹³ La funzione di sacerdote e quella di magistrato erano talmente interconnesse fra loro che «con il passaggio dai magistrati ereditari ai magistrati elettivi, dalla regalità all'arcontato, etc.», fa notare Nietzsche 2012, p. 149, «diverse cariche sacerdotali che prima erano legate alla dignità reale ereditaria si legano ora a specifiche cariche» politiche.

¹¹⁴ Cfr. *supra*, Cap. 2 n. 12.

Chi è la θεά?

dopo il suo “decollo”, perché egli «sa» (e lo dimostra con la narrazione del suo viaggio, se lo si legge in chiave astronomica) che la Stella del Mattino – su cui sta viaggiando, trainato dalle cavalle e condotto dalle sue «compagne» Eliadi – e quella della Sera sono lo stesso astro, come ho discusso in altra sede¹¹⁵.

Come vedremo nei prossimi paragrafi, queste concezioni teologiche e cosmologiche potrebbero essergli state tramandate insieme ad altre attraverso il culto foceo di Athena, ed esse potrebbero rappresentare il punto di partenza da cui Parmenide concepisce il suo μῦθος dell'ἔόν. Divinità uranica, Athena, che ritengo sia presentata nel poema parmenideo fin dal primo verso, con il riferimento alle cavalle che trainano il suo carro, che ritroviamo dall'altra parte del cielo, come vedremo *infra* par. 6.2.4.4), che riconosciamo nella formula rituale con cui riceve Parmenide (cfr. *supra* parr. 1.7, 4.2.5 e 4.3.2), e che potrebbe essere evocata dalla struttura chiastica in cui è organizzato il proemio (cfr. *supra* par. 4.3.5.1).

Divinità della cui specificità culturale non sappiamo nulla ma che potremmo cercare di ricostruire a partire a partire dall'approfondimento del culto saítico di Athena, con il quale ipotizzo che la divinità poliade di Phokaia possa aver condiviso dei tratti sincretici.

6.2 Athena-Neith

6.2.1 Naukratis (Sais)

A proposito di rapporti tra popolazioni che abitavano in area greca ed Egizi abbiamo testimonianze archeologiche attraverso i Minoici (Pfeiffer 2013, p. 2) che risalgono alla 1^a o alla 2^a dinastia faraonica (tra il 3.000 e il 2.650 a.C.). Tali rapporti raggiunsero il loro apice con la 18^a dinastia¹¹⁶ (1.539-1.292 a.C.), durante la quale assistiamo anche alla prima attestazione egizia sui Micenei. Per un periodo è presumibile che Minoici e Micenei intrattenessero contemporaneamente e indipendentemente rapporti con l'Egitto sino alla fine della cultura minoica. I contatti tra Egizi e Micenei dovettero perdurare invece sino al 1.100 a.C. circa. Di tali relazioni, come di quelle tra Minoici ed Egizi, «it

¹¹⁵ Montagnino 2018.

¹¹⁶ «.. the Minoan frescoes in the Lower Egypt and the pictorial evidence in tombs of almost the same period in Upper Egypt underscore rich cultural, economic, and eventually even political, contacts between Egypt and the Minoan civilization during the 18th Dynasty, just before the time of Akhenaten. This is corroborated by the fact that some Egyptian scribes seem to have known the Minoan language» (Pfeiffer 2013, p. 2).

appears prudent to assume that ... durations of close contacts alternated with those of merely sporadic contacts due to wars or natural catastrophes» (ivi, p.3).

Dopo questo periodo, abbiamo un vuoto di testimonianze tra la fine della civiltà micenea e la formazione della cultura greca delle *poleis*. A proposito di contatti tra queste e l'Egitto, dobbiamo attendere il VII secolo per avere dei riscontri archeologici¹¹⁷. Riscontri che troviamo a Naukratis, Kom Firin, Sais, Athribis, Bubastis, Mendes, Tell el-Maskhuta, Daphnai, e Magdolos nel Delta, e Heliopolis, Saqqara, Tebe, ed Edfu nella Valle del Nilo (ivi, p. 4).

Per quanto riguarda Naukratis, il centro di cui ci interessa qui approfondire la storia, la sua fondazione risale probabilmente alle vicende che hanno visto il faraone Psammetico I unificare il Regno d'Egitto. Appartenente alla XXVI dinastia, iniziata a Sais (detta perciò «dinastia saitica») dal padre Neco I, alla morte di questi, nel 664 a.C., Psammetico non solo è confermato al trono dal re assiro Assurbanipal¹¹⁸, a cui era soggiogato il Paese, ma viene incoronato da questo anche re di Menfi, riunendo in lui le corone dell'Alto e del Basso Egitto (Sullivan 1996, p. 182). A seguito di tale eredità, e insofferente rispetto al giogo assiro, Psammetico procedette a consolidare il suo potere e riunificare l'Egitto. Inoltre, pensò di allearsi con il re lidio Gige per ribellarsi contro il comune nemico Assurbanipal¹¹⁹.

A tale proposito, il faraone si dotò di un esercito di mercenari provenienti dalla Ionia e dalla Caria a cui Erodoto si riferisce chiamandoli «uomini di bronzo»¹²⁰. Lo storico (II, 152) racconta che questi fossero dei «pirati» che stavano imperversando in quel periodo sulle coste nilotiche e che Psammetico sarebbe entrato in contatto con loro

¹¹⁷ Seppure il nome geografico Αἴγυπτος è presente in Omero in un racconto che riguarda Menelao (*Od.* 4.351 sgg.) e in un altro che vede Odisseo protagonista di una spedizione partita da Creta per razzare l'Egitto (a proposito del concetto di pirateria per i Greci) finita molto male, con la sua cattura da parte del Faraone. Omero parla dell'Egitto indirettamente anche nell'*Iliade* (9.382-384) ma rifacendosi ad un luogo comune che non aveva bisogno di testimonianze di prima mano. Questi riferimenti potrebbero forse suggerire che Greci provenienti dalla penisola balcanica e dall'Asia Minore ripresero ad andare in Egitto con regolarità già nell'VIII secolo. In realtà però, analizza Sullivan 1996, p. 185, questi racconti non dimostrano che i fatti si siano svolti nel tempo in cui scriveva Omero: «No details prove contemporary, first-hand acquaintance: a king would be expected with infantry and chariots; rich croplands were part of the general reputation of Egypt from time immemorial, and an abundant population resulted from this fertility, at least in the Delta. The life-giving Nile should not have been news even in Archaic Greece; reaching Egypt by sail had been accomplished regularly in Minoan and Mycenaean times so that its memory might remain». Perciò, conclude lo studioso, la testimonianza di Omero non può essere presa in considerazione per dimostrare la ripresa di contatti con l'Egitto anteriormente al VII secolo ma, piuttosto, «the continuing Greek interest in that ancient land».

¹¹⁸ Gli Assiri avevano conquistato l'Egitto durante la XXV Dinastia (667-666 a.C.).

¹¹⁹ «The appearance of Gyges [insieme a Psammetico] in the records of Assurbanipal shows that both kings had in fact rebelled against Assyria by 655 B.C.» (Sullivan 1996, p. 185).

¹²⁰ Probabilmente furono gli Egizi a chiamarli così poiché non avevano mai visto uomini in armatura oplitica (Sullivan, ivi, p. 186).

Chi è la θεά?

per caso e li avrebbe convinti a combattere come mercenari per lui. Un documento assiro però ci informa che Gige avrebbe inviato delle truppe in aiuto a Psammetico (cfr. Wallinga 1993, p. 86).

È in effetti dibattuto se gli «uomini di bronzo» fossero arrivati in Egitto dalla Lidia o si trovassero lì per “caso”, come vorrebbe Erodoto (Möller 2000, p. 33; Villing-Schlozhauer 2006, p. 2; Williams-Villing 2006, p. 48). La circostanza, però, che dopo aver stretto l’alleanza con Gige, Psammetico rinnegò il patto di fedeltà con il re Assiro (Sullivan 1996, p. 184), mi fa pensare che si sentisse già al sicuro con questa alleanza e che quindi fosse certo di poter contare sull’aiuto militare degli «uomini di bronzo» provenienti dalla Lidia a seguito dell’accordo.

Di fatto, è in questo frangente storico che Psammetico si dota di un esercito formato da mercenari Greci e Cari provenienti dall’Asia Minore, da impiegare per liberarsi degli ultimi oppositori. Un contingente che secondo Erodoto (II, 163), almeno ai tempi del faraone Apries (in carica dal 589 al 570 a.C.), avrebbe contato trentamila uomini e avrebbe dunque richiesto uno sforzo logistico per il trasporto navale di queste truppe non indifferente, seppure diluito nel corso degli anni. Trasporto che avrebbe visto come protagonista anche la flotta di pentecontere focea (Wallinga 1993, pp. 91-93).

Una volta riunito l’Egitto in un unico Regno, nel 656 a.C., con capitale a Sais, Psammetico (che fu abile a usare la diplomazia più delle armi) pensò di schierare «gli uomini di bronzo» lungo il lato nordest del Delta del Nilo, per proteggersi da un eventuale attacco degli Assiri (che però non arrivò) o comunque da qualsiasi minaccia proveniente da quella direzione via terra o via mare (Sullivan 1996, pp. 182-185). Possiamo dire che questo è il primo inserimento su vasta scala di Greci, ma forse dovremmo dire di Ioni¹²¹, in Egitto¹²².

Psammetico, secondo Erodoto (II, 154), avrebbe fatto stanziare gli Ioni e i Cari in due località poste una di fronte all’altra, con in mezzo il Nilo, non distanti dal mare, sulla

¹²¹ «It is quite probable that ... most of the Greeks in Egypt came from the Ionian coast of Asia Minor, because the Demotic word for “Greeks” is *Wynn* (i.e., Ionians)» (Pfeiffer 2013, p. 4).

¹²² «... a considerable number of Greeks had already been permitted to settle in Egypt before the middle of the seventh century, even if this might have been possible for the individual solely for the duration of his mercenary service. Whether they had the right to *epigamia*—intermarriage with an Egyptian—remains disputed; however, Egypt had no state regulations governing marriage, so that—at least in principle—a Greek could live with an Egyptian woman» (Möller 2000, p. 34). D’altra parte sappiamo da Erodoto (II, 154) che Psammetico affidò ai suoi alleati dei giovani egizi perché li istruissero nella lingua greca. «By the same token», ipotizza Sullivan 1996, p. 192, gli Ioni presso Naukratis «presumably studied Egyptian, with a native settlement adjacent».

foce che era chiamata Pelusica¹²³, dove essi costruirono i loro *stratopeda* («campi militari»). Secondo Sullivan 1996, p. 185, è stato in questi stessi anni di incertezza e «anxiety» rispetto ad un'apparente prossima invasione assira che Psammetico avrebbe fatto installare una guarnigione di «uomini di bronzo» presso Naukratis, a 12 miglia dalla capitale Sais dove egli risiedeva¹²⁴, per rafforzare la sua posizione di Re dell'Alto e Basso Egitto. La data di tale insediamento dovrebbe collocarsi tra il 655 e il 615 a.C., e probabilmente intorno all'anno 650 (ivi, p. 187).

È verosimile che il faraone abbia ricompensato questi mercenari Ioni e Cari assegnando loro della terra intorno agli insediamenti militari¹²⁵, così da avviare la formazione di comunità civiche intorno ad essi¹²⁶. Insieme ai Greci, aggiunge lo studioso (*ibid.*), almeno all'inizio, avrebbe potuto stanziarsi anche un gruppo di Fenici. Il passaggio da *stratopedon* a *emporion*, nel caso di Naukratis, che successivamente il faraone Amasi avrebbe concesso in esclusiva ai soli commercianti Greci, sarebbe testimoniato dal ritrovamento di vasellame greco in grande quantità risalente alla fine del VII secolo (ivi, p. 190).

La fondazione di Naukratis durante il regno di Psammetico era in passato messa in dubbio per il fatto che Erodoto (II, 178-179) la attribuisce ad Amasi, faraone appartenente sempre alla XXVI Dinastia, dal 570 al 526 a.C., spostando quindi in avanti il periodo della sua fondazione. Ma adesso gli studiosi sono abbastanza sicuri, grazie soprattutto ai rilievi archeologici, che il primo insediamento risalga al regno di Psammetico (Sullivan 1996, p. 187; Möller 2000, p. 34; Villing-Schlozhauer 2006, p. 5).

Che i Greci si fossero insediati a Naukratis durante il regno di Psammetico è d'altra parte testimoniato da Strabone (XVII 1, 18), il quale però attribuisce la fondazione dell'emporio ai soli Milesi, i quali dopo essere approdati con trenta navi presso la bocca Bolbitina (una delle foci del Nilo) risalirono il fiume nel territorio saitico e sconfitto un signore locale (Inaros), forse un nemico di Psammetico, perciò questi avrebbe concesso loro la fondazione di Naukratis (Sullivan 1996, p. 186).

¹²³ Un po' al di sotto della città di Bubasti. Uno di questi stanziamenti è stato identificato da molti studiosi nello stesso sito dove in futuro sorgerà il centro di Daphnae/Tell Defenneh (Williams-Villing 2006, p. 48).

¹²⁴ Per visualizzare i luoghi di cui stiamo parlando, in relazione alle poleis greche che si stanziarono a Sais si veda la mappa fornita da Villing-Schlozhauer 2006, p. 1, fig. 1a.

¹²⁵ «Una pratica assolutamente normale in Egitto, dove la terra serviva al mantenimento dei *machimoi*, la casta guerriera» (Möller 2002, p. 197).

¹²⁶ Nel caso di Naukratis, del quale ho approfondito la questione, non risultano evidenze archeologiche di un precedente insediamento egizio, sebbene nella Stele di Nectanebo compaia il nome egizio della località, *Piemro*, e il nome greco potrebbe derivare dalla traduzione del significato di questo (per la discussione sull'argomento cfr. Sullivan 1996, p. 188-189; Moller 2000, pp. 110-118 e 185; Villing-Schlozhauer 2006, p. 5).

Möller 2002, p. 205, contesta la validità storica della testimonianza straboniana e un ruolo preminente ai Milesi¹²⁷ – e considera destinata al fallimento ogni possibilità di conciliare Erodoto e Strabone –, mentre Sullivan 1996, p. 186, avanza l'ipotesi che le loro testimonianze «conflate a single event, or record the serial adventures of one large group», e che di conseguenza i Milesi fossero inclusi nel resoconto erodoteo tra i Cari. Aggiungerei che sarebbe abbastanza strano che se fossero stati i Milesi a fondare Naukratis essi non avrebbero avuto il diritto di dare capi all'emporio, che spettava solamente alle città che vi avevano fondato l'*Hellenion*, come vedremo.

Se è molto probabile che i Greci si siano insediati presso Naukratis con Psammetico – a questo proposito è bene sottolineare che Naukratis non è nata come una colonia greca in Egitto (Moller 2000, p. 195-196) e diventerà una *pólis* solo in età ellenistica – altrettanto probabile è che essa sia diventato uno scalo commerciale esclusivo dei Greci (l'unico centro adibito al commercio “internazionale” in Egitto, a detta di Erodoto II, 179) con il faraone Amasi, il quale ha probabilmente voluto in questa maniera regolare i traffici commerciali ivi intrattenuti per trarre guadagno dalla loro tassazione¹²⁸. Secondo Naddaf 2003, p. 37, con Amasi Naukratis divenne «in fact, the chief port of Egypt until the foundation of Alexandria, and it was not much less important than Alexandria in its own age».

Sullivan, 2006 p. 288, ritiene che nelle fila dei «soldati di bronzo» erano già presenti uomini provenienti dalle città alle quali Amasi, come racconta Erodoto (II, 178), concederà l'uso esclusivo dell'emporio di Naukratis e la possibilità di costruire altari e templi ai loro dei, tra le quali è annoverata Phokaia. Qualche anno dopo in effetti, nel 591 a.C., gli «uomini di bronzo» avrebbero partecipato alla spedizione militare organizzata

¹²⁷ Nel materiale archeologico ed epigrafico da Naukratis non c'è alcun indizio decisivo per un ruolo preminente di Mileto», scrive Möller 2002, p. 205, e «nell'area del santuario di Afrodite, che Erodoto non menziona e che mostra una notevole quantità di ceramica chiota, è stato chiaramente rinvenuto il materiale più antico, e mancano chiare tracce che rinviino a Mileto». «Non intendo affatto mettere in dubbio la partecipazione di Mileto alla fondazione di tante colonie arcaiche», precisa la studiosa, «solo sospetto che il ruolo di Mileto nelle origini di Naukratis sia stato vieppiù enfatizzato in un'epoca in cui Naukratis era diventata una polis e aveva bisogno di una storia di Fondazione» (ivi, p. 204). Sullivan 1996, p. 190, sembra concordare: «Despite its self-proclaimed status as the “founder of Naukratis,” Miletus cannot be traced by pottery finds since no distinctive ware has been recognized from there».

¹²⁸ «It seems improbable», annota Sullivan 1996, p. 190, «that Psammetichus I placed Naukratis in a similar position [come un emporio]. He had initially encouraged settlement there of mercenaries, not traders. His reign began in warfare, against the “Dodekareby”, the Nubians, the Delta, and then the rest of Egypt until he subdued it by 656 B.C. He continued his military activity, forging an alliance with Lydia, rebelling from Assyria, ... Under such circumstances, Psammetichus needed the services of his mercenaries. He probably took little interest in regulating their commercial affairs. Amasis, by contrast, after his victory over Apries, wished to turn towards peaceful matters».

contro i Nubiani verso la Nubia da Psammetico II, che si è inoltrata via terra fino a 1200 km dal mare, oltre il Tropico del Cancro¹²⁹.

In queste spedizioni, l'abbiamo rilevato a proposito di Kingsley, erano presenti anche dei medici, o comunque dei guaritori, che sappiamo verranno considerati alla stregua dei φυσικοί. Inoltre, abbiamo visto anche questo, dovevano essere "immancabili" i μάνταις, con funzione di sacerdoti, per celebrare i riti previsti. Possiamo anche ritenere che vi fossero le corrispondenti figure egizie.

Immaginiamo che per degli osservatori e "indagatori" dei fenomeni naturali e delle stelle quali erano questi sapienti (per non chiamarli scienziati tra virgolette) la spedizione di Psammetico sia stata un'opportunità unica per acquisire innumerevoli nuove cognizioni geografiche, astronomiche e naturalistiche, e che vi possano essere stati fecondi scambi e confronti tra le rispettive conoscenze e concezioni culturali.

Sarebbero stati questi Greci, secondo Sullivan, a trasferire agli Egizi il *know how*, diremmo oggi, dell'arte della costruzione navale e della navigazione¹³⁰. D'altra parte è presumibile che la spedizione militare di Psammetico fosse supportata logisticamente da imbarcazioni greche via Nilo (Lloyd 2000, pp. 85-86). Il fatto che le trireme, con cui i Fenici avrebbero compiuto la prima circumnavigazione dall'Africa, organizzata dal faraone Neco, di cui abbiamo testimonianza storiografica (Herod. IV, 42), fossero state costruite dai Greci (Lloyd 1977, p. 153), mi fa considerare la possibilità che su quelle navi avrebbero potuto esserci anche marinai greci, sebbene Erodoto non ne faccia parola e sempre se la spedizione sia mai avvenuta nei termini raccontati dallo storico di Alicarnasso.

¹²⁹ Della composizione etnica di questo contingente abbiamo qualche traccia in più. Alcune incisioni sui colossi di Ramses II ad Abu Simbel indicano che chi le ha fatte era probabilmente uno Ionio (anche se non si può escludere che vi fossero anche dei Cari tra i mercenari). Tra queste scritte, v'è anche una lista di nomi tra i quali risaltano due etnici che menzionano Colofone e Teo (Sullivan 1996, p. 192). Quest'ultima è annoverata da Erodoto tra le città che hanno eretto l'*Hellenion* a Naukratis. Non credo vi siano ragioni insormontabili per escludere che tra questi mercenari vi fossero dei soldati, ma anche guaritori e ministri di culto focei.

¹³⁰ «The Greek states prominent in the early period at Naukratis all had knowledge of the sea. Miletus, Rhodes, and Chios offered special experience, but the others used the sea as well: Mytilene, Phocaea, Clazomenae, Teos, Samos, Halicarnassus, Cnidus, and Phaselis. These cities all lay on the coast of Asia Minor or on adjacent islands. The only state from "mainland" Greece, Aegina, was an island. Greeks, accustomed to the sea, provided a service Egyptians could provide for themselves But Egyptians ventured more timidly into the open sea than did the Greeks. [...] Psammetichus may have learned from the Greeks, and passed down the knowledge to Necho II, his son (610-595 B.C.), who built a navy of his own. Possibly the Greeks contributed to his endeavour. Herodotus (2.159) does refer to the navy's ships as *trieres*, the Greek term for a war galley».

Anche Lloyd 1977, il più critico circa l'attendibilità della testimonianza erodotea su questa spedizione¹³¹, in effetti, non ha dubbi invece sulla testimonianza che Neco avesse fatto costruire dai Greci una flotta di triremi¹³² da distribuire sia sul Mediterraneo che sul Mar Rosso (Herod. II, 159). Lo studioso non mette in dubbio che Neco possa avere avuto una flotta di navi militari sul mar Rosso (Floyd 1977, pp. 145-148) ma non è convinto che il motivo di tale approntamento fosse una spedizione "scientifica", come vorrebbe far credere Erodoto (IV, 42). Semmai ritiene più probabile che fosse schierata lì per scortare i convogli commerciali che operavano lungo le coste dell'Africa orientale, che secondo lui puntavano al Corno d'Africa.

Tuttavia, nella testimonianza erodotea sulla circumnavigazione c'è un'affermazione astronomica che da sola, secondo alcuni studiosi (Branigan 1994, p. 45; Panchenko, p. 193; Rossetti 2017, vol. 2 p. 62), la renderebbe attendibile proprio perché si poteva fare solo avendo osservato il fenomeno. La spedizione, secondo il racconto, sarebbe partita dal Mar Rosso e avrebbe costeggiato l'Africa in senso orario giungendo alle Colonne d'Ercole e da lì sarebbe rientrata in Egitto, impiegando tre anni. Erodoto riferisce che gli esploratori, a un certo punto della navigazione, si sarebbero trovati il sole sulla destra, circostanza che lo storico si perita di considerare incredibile, ma è esattamente ciò che accade per chiunque superi il Tropico del Capricorno e si volga verso Ovest. Ecco perché si ritiene che chi abbia fatto questa osservazione può averlo fatto solo perché lo ha osservato.

Secondo Lloyd, invece, un greco avrebbe saputo "teoricamente" che al di là del tropico del Capricorno il Sole si sarebbe trovato a destra, e che perciò anche Erodoto lo avrebbe saputo, dunque la sua incredulità si riferirebbe piuttosto all'estensione dell'Africa, che secondo lui non si allungava così a meridione: «It was not, therefore, the absolute feasibility such an experience which he refused to accept, but simply the allegation that Africa extended enough south for the phenomenon to be observed» (1977, p. 150).

¹³¹ «It could easily be the product of Egyptian nationalist propaganda of a well-documented anti-Persian stamp. Alternatively the whole affair could have been generated by current fifth-century geographical preoccupations. In either case, we are amply justified in arguing that we are confronted with little more than a pseudo-historical fabrication of a uniquely seductive kind» (1977, p. 154). Si rimanda il lettore interessato al testo di Lloyd, che presenta molto accuratamente i *pro* e i *contra* la tesi di attendibilità della testimonianza erodotea.

¹³² Cfr. anche Lloyd 1975, pp. 32-38: «doubts about the existence of the Greek trireme in Necho's reign are almost certainly unfounded» (ivi, p. 33).

Anche Ballabriga è dell'avviso che la spedizione di Neco fosse una ricostruzione propagandistica di matrice egizia, e in questo sembrerebbe condividere l'analisi di Lloyd¹³³, ma propone una spiegazione dell'incredulità di Erodoto che mi pare più plausibile con le concezioni geografiche e astronomiche dei Greci più antichi. Lo studioso annota che Erodoto, in un altro passaggio delle sue storie (II, 25), racconta che in inverno il sole tramonta sulla Libia meridionale dunque «un periplo della Libia esige un itinerario per definizione ancor più meridionale, il sole passava necessariamente a destra nella sua propria visione delle cose» (2010, p. 192).

Ballabriga giunge alla conclusione che per Erodoto, come per la maggior parte dei cosmologi suoi contemporanei, «l'universo <reale>», l'ecumene, «si riduce[va] in realtà a un'area «cis-tropicale»; il resto, piuttosto che di *terrae incognitae* ancora da scoprire, poss[ede]va una modalità d'essere per così dire più celeste che terrestre». In altre parole, per i Greci, prima di Parmenide – che stando ai dossografi fu il primo cosmologo a postulare che la Terra fosse sferica, suddivisa in cinque zone climatiche e abitata anche oltre i tropici (cfr. A44 e A44a) – oltre i limiti dell'eclittica (i tropici) v'era Okeanos, che il Sole percorreva durante la notte da Ovest a Est, per tornare la punto in cui sarebbe risorto all'indomani.

Dunque, secondo Ballabriga (ivi, p. 193), lo scetticismo di Erodoto era dovuto alle sue convinzioni cosmologiche, piuttosto che alle sue conoscenze astronomiche. In effetti Erodoto sembra consapevole che la sua perplessità non sia obiettiva, e dichiara che per qualcuno la notizia del “sole a destra” – che testimoniava che navigando verso Sud si sarebbe andati oltre il tropico del Capricorno (ovvero che il mondo continuasse oltre l'ecumene) – sarebbe stata credibile, ma non per lui.

Sulla validità della testimonianza erodotea, penso si possa in definitiva concordare con quanto aveva già concluso Bunbury già nel 1879¹³⁴, vol. 1 p. 296: «On the whole it may be said that the alleged voyage of the Phoenicians under Necho is one of those statements that cannot be disproved, or pronounced to be absolutely impossible; but that the difficulties and improbabilities attending it are so great that they cannot reasonably be

¹³³ «La realizzazione di questo periplo per iniziativa di un faraone nel contempo colmava l'orgoglio nazionale degli Egiziani e corrispondeva all'idea che i Greci traevano della loro scienza. Questa costruzione greco-egiziana soddisfaceva un desiderio di conoscenza pur lasciando trasparire un sentimento anti-persiano» (2010, p. 192).

¹³⁴ Testo al quale fa riferimento anche Ballabriga 2010, p.192 n. 148, sottolineando (e non posso che confermare) che esso illustrava già (alle pp. 289-298) le osservazioni che gli studiosi moderni hanno elaborato in merito alla testimonianza erodotea.

Chi è la θεά?

set aside without better evidence than the mere statement of Herodotus, upon the authority of unknown informants».

Se ci siamo soffermati su tale spedizione è perché uno studio moderno collega questa testimonianza direttamente con le dottrine di Parmenide, proponendo che questi potesse aver tratto dai resoconti che si avevano di quell'impresa l'ipotesi che la Terra fosse sferica, che fosse suddivisa in cinque zone climatiche e che fosse abitata anche al di là dei tropici (cfr. A 44 e A 44a).

Scrivono Panchenko 2008, p. 189: «Such an assertion [che la terra fosse sferica], even though arguable, inevitably suggested an image of people and ships moving upside down in the lower hemisphere and will accordingly have been very difficult to believe in. At the same time ideas about the shape of the earth were central and all-important in Presocratic cosmologies generally. It would have been very strange, then, for Parmenides to undermine his doctrine of a spherical earth by concomitant but unsupported guesses, such as the existence of the southern inhabited zone».

Lo studioso perciò conclude che le teorie di Parmenide circa la forma della terra e la distribuzione dei suoi abitanti sulla sua superficie fosse basata «on some kind of actual information» (ivi, p. 190) provenienti dall'Egitto.

Dei tre tentativi di circumnavigazione dell'Africa di cui abbiamo testimonianza da Erodoto (IV, 42-43), analizza Panchenko (*ibid.*), quello dei Persiani non sarebbe stato portato a termine e quello dei Cartaginesi, ad opera di Hanno, non si sarebbe spinto così in là (cfr. Branigan 1994, pp. 42-43) come quello della spedizione del faraone Neco II. Dunque questo sembrerebbe l'unico riuscito e l'unico del quale potrebbe essere stato a conoscenza Parmenide.

Secondo lo studioso, il resoconto sarebbe stato più ricco di quanto Erodoto ci testimonia, e avrebbe incluso anche la descrizione dei cambiamenti stagionali (informazioni che avrebbero potuto influenzare l'ipotesi della suddivisione del globo in fasce climatiche) e delle nuove stelle che sarebbero comparse sulla volta celeste australe ruotanti attorno al polo sud.

Consapevole che non vi siano prove dirette a supporto, Panchenko propone l'ipotesi che

«Parmenides, who was familiar with Anaximander's idea of the central position of the earth and the symmetrical rotation of the heavenly bodies both above and below the earth, would have realized that Anaximander was correct and would have assumed, as he did, a celestial sphere rotating round two opposite poles. Yet a

further question will have presented itself. What kind of shape must the earth and its watery surface have if a traveller can alternatively see both celestial poles while moving south and back? A flat disc earth was out of question, since only one celestial pole can be seen from its surface. There remained two options: either a cylindrical earth (curved along the north–south axis) or a spherical earth. Parmenides, who had an essentially correct view of the nature of lunar light and accordingly of lunar eclipses, suggested a spherical earth» (ivi, p. 193).

Panchenko (ivi, 193) contestualizza lo scetticismo di Erodoto¹³⁵ nel quadro delle dispute “scientifiche” del V secolo, e pensa che esso sia dovuto al fatto che, non essendo l’astronomia la sua materia, lo storico si sarebbe basato sulle opinioni più autorevoli al suo tempo, ovvero sulle concezioni di Democrito e di Anassagora (cfr. Arist. *Cael.* 293b 38 sgg.), i quali negavano la sfericità della Terra¹³⁶: «how then was it possible that the Phoenicians saw the southern celestial pole? The only option was to deny that they did. The principal fact of the circumnavigation was accepted but the astronomical component of the account was dismissed as boasting and a Phoenician lie, and the authoritative work by Hecataeus, based on Hanno’s account, was apparently used to argue that Libya did not extend beyond the equator» (ivi, p. 193). L’incredulità di Erodoto, dunque, sarebbe conseguenza dalla sua prospettiva negazionista, per usare termini moderni¹³⁷.

Panchenko argomenta anche che, sebbene ai tempi di Eratostene e Posidonio probabilmente l’unico resoconto della circumnavigazione dell’Africa fosse quello di Erodoto, non è detto che egli fosse il primo Greco a raccontare questa impresa: «One may imagine, for instance, that the story circulated in the Greek West, having become known through the Carthaginians. Whatever its route to the Greek world, the most famous detail of Herodotus’ report – that the Phoenicians had the sun on the right hand when they sailed round Libya invites the idea that the image of Libya’s extending beyond the southern tropic was a part of the story as it reached the Greeks» (ivi, p. 192).

L’ipotesi di Panchenko è stata contestata da Rossetti 2017, pp. 61-62, che esclude l’eventualità che Parmenide «abbia avuto notizia, per chissà quali vie, della spedizione voluta dal faraone Neco». La sua critica si articola su due direttrici:

¹³⁵ Immotivato, considerato il resoconto erodoteo in II, 25, dal quale si deduce che il tropico passi sopra l’Egitto (ivi, p. 192)

¹³⁶ In due articoli precedenti (1997 e 1999), Panchenko analizza proprio la resistenza che le idee di Anassimandro e Parmenide sulla forma della terra incontrarono presso autori come Anassagora, Archelao, Leucippo e Democrito.

¹³⁷ In effetti l’argomento di Anassagora ricorda molto quello avanzato da alcuni negazionisti contemporanei, i cosiddetti «terrapiattisti».

Chi è la θεά?

- 1) «... nessuno tra gli autori greci che più diffusamente hanno parlato della ‘geologia’ parmenidea nelle loro opere – Platone, Aristotele, Teofrasto e i dossografi, Plutarco, Proclo, Simplicio – ha stabilito una qualunque connessione con ciò che essi potevano aver letto in Erodoto. Che poi la notizia della spedizione sia potuta arrivare ai dotti di Elea circa cento anni dopo la sua realizzazione, è eventualità oltremodo aleatoria»;
- 2) «... l’informazione sul conto della spedizione fenicia non è né indispensabile né decisiva per poter cominciare a parlare di terra sferica»¹³⁸.

Pur condividendo la prudenza di Rossetti sulla proposta di Panchenko, trovo però che l’ipotesi di quest’ultimo non sia così irragionevole e sono abbastanza convinto che, in effetti, i resoconti di questa impresa potessero già circolare sia a Naukratis, dove operavano anche i Fenici, sebbene lo scalo fosse gestito dai Greci, sia a Sais, dove i sacerdoti del tempio di Neith custodivano il sapere teologico e “scientifico”. Credo che questo emerga chiaramente dal racconto fornitoci da Platone nel *Timeo* sulla sapienza custodita dai sacerdoti di Neith¹³⁹ a Sais, e il resoconto erodoteo (II, 28) a proposito degli scribi del suo tempio. In effetti potremmo immaginarci Naukratis come, usiamo le parole di Naddaf 2003, p. 40, «a cosmopolitan intellectual center».

Data la scarsità di riscontri che abbiamo sulla testimonianza erodotea della spedizione di Neco e sui rapporti tra Greci, Fenici ed Egizi in Egitto, sarei restio a rigettare *tout court* la proposta di Panchenko che il racconto circolasse tra i Greci d’Occidente ben prima che ne parlasse Erodoto. Un *argumentum ex silentio* come quello avanzato da Rossetti, in effetti, avrebbe senz’altro valore se possedessimo copiose testimonianze sulla spedizione voluta da Neco.

Se i commentatori citati da Rossetti avessero tutti parlato della spedizione di Neco e nessuno l’avesse messa in relazione con le tesi geologiche parmenidee avrebbe ragione lo studioso. Tuttavia, il resoconto di Erodoto è citato solo da Strabone, che fa riferimento a Posidonio, che peraltro fa riferimento a Dario, come committente della spedizione, e non

¹³⁸ Rossetti, *ivi*, pp. 55-59, prova a ricostruire i ragionamenti che, da soli, avrebbero potuto portare Parmenide a elaborare le sue dottrine geologiche anche senza testimonianze dirette di fenomeni astronomici che le prevedessero.

¹³⁹ Anche di questo racconto, nessuno dei commentatori antichi né degli studiosi moderni (che mi risulti) ha notato che tra le pieghe delle spiegazioni geologiche e astronomiche che il sacerdote del tempio di Neith fornisce a Solone, vi sono delle concezioni cosmologiche perfettamente compatibili con le dottrine di Parmenide riportate non solo dalle testimonianze A44 e 44a ma anche nel fr. B12, argomento che tratterò successivamente, nel par. 6.2.5.

a Neco, spostando in avanti la cronologia della spedizione e dimostrando di non avere le idee chiare in merito.

Strabone, peraltro, come lo stesso Rossetti 2017, pp. 60-61, fa notare, non sottolinea il particolare del “sole a destra”. Omissione che Rossetti trova strana ma che non prova affatto che Strabone non l’avesse letta, semmai che non ne sia rimasto particolarmente colpito, forse perché ormai non era più considerata una “stranezza”, e sicuramente non più una novità.

Dobbiamo accontentarci di congetture dunque, che tuttavia non credo siano così inverosimili e possono dimostrarsi euristicamente stimolanti. Neanche credo siano in contrasto con i ragionamenti che Rossetti ascrive a Parmenide. Il fatto che dei marinai, a un certo punto della loro crociera, abbiano osservato il sole a settentrione (quando se lo aspettavano dall’altra parte) dev’essere certamente sembrato prodigioso e degno di essere raccontato al rientro. Ma questo non significa che essi ne abbiano compreso le implicazioni geologiche che ne può aver tratto successivamente Parmenide.

Il quale avrebbe ben potuto elaborare le sue tesi ragionando su questa e sulle altre osservazioni meteorologiche e astronomiche concomitanti, come suggerisce Panchenko, che certamente dovevano arricchire un racconto popolato di meraviglie e “mostruosità” inaudite¹⁴⁰ e confrontandole con le proprie acquisizioni in materia.

Come abbiamo accennato, Naukratis cominciò ad assumere un ruolo economico (e probabilmente politico) nei rapporti tra Grecia ed Egitto con il faraone Amasi, che salì al trono nel 569 a.C. non per diritto di sangue ma a seguito di una sommossa delle truppe egizie, che egli guidava contro il faraone Apries (Herod. II, 169). Nonostante non provenisse da famiglia illustre, Amasi riuscì ad accattivarsi il favore degli Egizi con grande abilità politica (II, 172). Con lui si l’Egitto godette il massimo della prosperità, riferisce lo storico di Alicarnasso (II, 177).

Erodoto, inoltre, definisce Amasi φιλέλληνα («fond of the Hellenes»; LSJ). Nel quarto capitolo abbiamo già parlato dei suoi rapporti di *philia* e *xenia* con le città greche Lindo, Cirene, Delfi, Samo e Sparta. In Egitto, riferisce lo storico, Amasi concesse ai Greci particolari favori, fra cui, a Naukratis, l’assegnazione di zone della città per chi volesse insediarsi e, per chi era solo di passaggio per i propri commerci, di zone per la costruzione di altari e templi ai loro dei (II, 178).

¹⁴⁰ Che Erodoto, forse influenzato dalla sua disapprovazione delle teorie geologiche che quelle testimonianze prevedevano per essere considerate “vere”, ha semplicemente ritenuto superfluo citare.

Chi è la θεά?

Il santuario greco più grande, più famoso e più frequentato ancora ai tempi in cui visse Erodoto era il già citato *Hellenion*, costruito a spese comuni dalle città ionie di Chio, Teo, Phokaia e Clazomene, dalle città doriche di Rodi, Cnido, Alicarnasso, Faselide e dall'eolica Mitilene. L'*Hellenion*, sintetizza Porciani 2015, p. 28, si può considerare un «autentico laboratorio dell'identità greca», in quanto «espressione di aree di grecità orientale che non si percepiscono o non si presentano come regionali ma si vogliono panelleniche, ed è ovviamente un ganglio della mobilità arcaica nel Mediterraneo».

Erodoto segnala anche che per conto loro i Milesi costruirono un tempio in onore di Apollo, i Sami un tempio dedicato a Hera e gli Egineti consacrarono un tempio a Zeus. A questo proposito vorrei proporre l'ipotesi che Milesi, Sami ed Egineti si trovassero tra i Greci che Erodoto annovera come “non residenti” a Naukratis mentre quelli delle città che fondarono l'*Hellenion* costituivano parte degli abitanti del villaggio.

Se, infatti, è vero che il templi di Mileto e di Samo sono più antichi dell'*Hellenion*, (Möller 2000, p. 194; Sullivan 1996, p. 190), non risulta che le due città, o Egina fornissero dei propri rappresentanti per la soprintendenza dell'emporio, come lo stesso Erodoto precisa: alle città che avevano fondato l'*Hellenion* «appartiene il sacro recinto ... e sono queste città a dare i capi (προστάται) all'emporio; tutte le altre città che avanzano pretese di farlo, avanzano pretese su ciò che a esse non appartiene»¹⁴¹ (II, 178).

Sfortunatamente, osserva Möller 2000, p. 194, è impossibile accertare lo stato dei rapporti tra Mileto, Egina e Samo con l'*Hellenion*, per cui non è anche possibile capire perché a queste città fosse preclusa la possibilità di fornire i propri delegati per la gestione del mercato, un ruolo che doveva essere molto importante sia economicamente che politicamente.

A proposito di questi sovrintendenti, non sappiamo quanti fossero. Alcuni studiosi pensano che venisse eletto un solo rappresentante tra tutte le componenti presenti nell'*Hellenion* ma Möller ritiene più probabile che ogni città fornisse un proprio rappresentante¹⁴². Il fatto che questi Greci avessero costruito templi e santuari ci dice che il loro stanziamento era autorizzato dalle loro metropoli di riferimento e che probabilmente all'interno dell'*Hellenion* erano presenti santuari dedicati alle diverse divinità poliadi dei gruppi cittadini che lo hanno costruito (Hasebroek 1971, p. 65).

¹⁴¹ Questo non significa che dobbiamo immaginare gruppi di Greci tra loro separati, avverte Möller 2000, p. 215: « All the sanctuaries were used by all of the Greeks, as evidenced by the vase inscriptions and the pottery, albeit that certain poleis focused more on some sanctuaries than others».

¹⁴² «It is more likely ... that the traders and inhabitants of this *empôrion* would have selected the office-holders» (*ibid.*).

Ma la questione più importante e interessante riguarda il ruolo di questi funzionari. Secondo Möller, *ivi*, p. 196, essi erano una sorta di «commercial attaché» che rappresentavano le loro comunità presso il faraone, con compiti di punto di contatto, dunque interpreti, di supervisor delle operazioni di cambio, etc. Potrebbero essere stati la controparte greca del «Overseer of the Gate to the Foreign Lands of the Great Green», ovvero il Supervisore dell'accesso alle terre straniere del Mediterraneo, che aveva il compito di supervisionare i traffici commerciali e riscuotere le tasse per il tempio di Athena-Neith a Sais¹⁴³, dove i Greci versavano una decima dei loro guadagni sui commerci (cfr. anche *ivi* p. 207; Wilson-Gilbert 2007, p. 261).

Secondo Erodoto, in epoca arcaica Naukratis era l'unico centro commerciale in Egitto, «tanto era rispettato il privilegio» accordato all'emporio. Oggi sappiamo che non era così (Möller, 2000, p. 207) ma è probabile che esso fosse il principale *hub* per il commercio internazionale presente nel paese, per esprimerci in termini moderni, perché era l'unico accesso «legale» consentito, stando a Erodoto¹⁴⁴. Era insomma una maniera per Amasi di regolamentare e controllare il commercio estero e guadagnare dalla sua tassazione¹⁴⁵.

Come sottolineano Wilson e Gilbert 2007, p. 261, «the reciprocal trade may also have helped to promote continued cultural understanding». Dobbiamo ritenere che a Naukratis si scambiassero anche idee e saperi ma possiamo anche presumere che questi funzionari, tra i quali (sottolineiamolo) anche quelli focei, si recassero a Sais, dove è plausibile che abbiano acquisito nuove conoscenze naturalistiche, cosmologiche, mediche (come abbiamo già argomentato nel par. 4.2.4), custodite dai ministri del culto di Athena-Neith.

Abbiamo infatti testimonianza da Erodoto che presso il tempio, i funzionari egizi che attendevano al suo culto custodissero anche saperi che definiremmo scientifici, oltre che teologici. Lo storico (II, 28) si troverà infatti a parlare con quello che egli chiama «scriba del tesoro di Athena», a proposito delle sorgenti del Nilo. Inoltre, come abbiamo

¹⁴³ Tutti i faraoni della dinastia saitica erano devoti ad Athena-Neith – ne avevano fatto il simbolo, l'egida dell'unificazione dell'Egitto sotto un unico sovrano (cfr. El Sayed 1982, pp. 92-99) – tanto da aggiungere al loro nome, oltre all'appellativo che ne sanciva la coincidenza con Ra, il dio sole, quello di «figlio di Neith» che era considerata la madre di Ra (El Sayed 1982, pp. 185-186). Tuttavia Amasi ne fu il più devoto da quanto racconta Erodoto (II, 175), e fece ingrandire il suo tempio con opere meravigliose.

¹⁴⁴ «Se uno arrivava in qualche altra bocca del Nilo, doveva giurare di essere giunto suo malgrado e, dopo aver giurato, navigare con la stessa nave fino alla bocca canopica: oppure, se per venti contrari non era possibile navigare, doveva trasportare il suo carico su battelli facendo il giro del Delta, finché non giungeva a Naukrati. Tanto Naukrati era tenuta in onore» (II, 179).

¹⁴⁵ «A ... reason for an Egyptian interest in restricting trade to Naukratis was the resultant ease with which taxes could be collected» (Möller 2000, p. 207).

Chi è la θεά?

detto e torneremo ad analizzare nel successivo par. 6.2.5.1, nel *Timeo* Platone rivendica per la filosofia degli Ateniesi origini saitiche, risalenti proprio al culto di Athena-Neith.

Prima di conoscere Athena-Neith mette conto fare un'escursione sulle testimonianze che possediamo sui rapporti che ebbero alcuni pensatori greci con Naukratis.

Erodoto (II, 81 e 123), Isocrate (*Bus.* 28) e Plutarco (*Is. Os.* 354E, 360D, 363A-364A, 367E) testimoniarebbero la discendenza delle dottrine religiose ed escatologiche orfiche e pitagoriche dai culti misterici egiziani legati ad Osiride. Alcuni studiosi (Kingsley 1994; cfr. anche Battezzato 2005, pp. 22-23; Sofia 2010) ammettono queste testimonianze come verosimili.

Non mi sento di escludere la possibilità che Pitagora sia venuto a conoscenza di dottrine misteriche egizie, anche perché, come abbiamo detto, i Samii erano presenti a Naukratis – sebbene non facessero parte delle comunità civiche che amministravano l'emporio, ed avevano eretto un proprio tempio dedicato a Hera, alla quale, come abbiamo visto a proposito di Kingsley, i Pitagorici erano devoti – perciò se tali contatti ci sono stati, essi potrebbero aver avuto luogo solamente presso Naukratis. Tuttavia non è chiaro se i Samii, come presumibilmente i *προστάται* dell'*Hellenion*, avessero accesso presso il tempio di Neith a Sais, dov'era anche un santuario di Osiride e si svolgevano i suoi misteri (Herod. II, 170-171). I Pitagorici potrebbero comunque essere entrati in contatto con culti legati a Osiride anche in Magna Grecia, come rilevano gli studiosi citati.

Non mi dilungherò oltre sulla questione, perché come ho evidenziato fin qui non ritengo che la dottrina di Parmenide sia connessa con la teologia orfica e pitagorica, né d'altra parte con quella egizia di Osiride. Ho ritenuto invece interessanti per la mia ricerca le testimonianze sui legami di Talete e Anassimandro con la cultura egizia.

In Egitto, infatti, stando già ai primi dossografi, avrebbero preso forma le dottrine di Talete e di Anassimandro. Alcuni studiosi stanno rivalutando la possibilità che questo possa essere effettivamente accaduto. Tra questi, O'Rourke fa riferimento proprio a Naukratis. Lo studioso fa notare che la data in cui Naukratis sarebbe stata fondata rientrerebbe nell'arco di tempo in cui ci sarebbe stato l'*akmè* di Talete. Considerato che, come abbiamo visto, i Milesi frequentavano l'emporio fin dall'insediamento dei primi

mercenari greci, «a real connection between Thales and Egypt remains a distinct possibility»¹⁴⁶ (2010, pp. 247-248).

Lo studioso (ivi, pp. 248-) argomenta quindi la possibilità che l'esame delle tradizioni cosmogoniche e cosmologiche egizie contribuisce a chiarire il significato del concetto di principio (ἀρχή) in Talete. Secondo gli Egizi, infatti, il mondo sarebbe venuto ad essere da un oceano primordiale chiamato *nw* o *nwn* (Nūn), un termine generico per dire «flood waters». Come molti dei loro vicini vicino-orientali e mediterranei, gli egizi non credevano nella *creatio ex nihilo*, dunque il Nūn era «the source of creation, the matrix of creation, and the principle of creation all in one » (ivi, p. 249).

In effetti credo che potremmo concordare con O'Rourke che se guardiamo all'acqua di Talete in questa prospettiva, diventa forse più chiaro come Talete sia arrivato a concepire τὸ ὕδωρ come φύσις di ogni cosa, che persiste come sostrato immutabile al divenire delle cose che derivano da essa (Arist. *Met.* 983b 6-18). Questa interpretazione mi convince di più della spiegazione che dà Aristotele, ovvero che Talete abbia desunto il suo principio dalla «constatazione» “empirica” che «il nutrimento di tutte le cose è umido, e che perfino il caldo si genera dall'umido e vive nell'umido ... che i semi di tutte le cose hanno natura umida, e l'acqua è il principio della natura delle cose umide» (ivi, 983b 20-27). Una spiegazione che evidentemente Aristotele dava a se stesso e ai suoi allievi ma che fa passare Talete come un osservatore “ingenuo” del mondo, quando sappiamo che era esattamente l'opposto. Anche il concetto anassimandro di ἄπειρον, secondo O'Rourke si ricollega al concetto egizio di Nūn¹⁴⁷.

Naddaf, che non ha dubbi sul fatto che Anassimandro abbia soggiornato presso Naukratis (2003, p. 10), propone inoltre che il Milesio abbia sviluppato la sua mappa dell'ecumene confrontandosi con le conoscenze geografiche e naturalistiche che aveva acquisito in Egitto: «If the Nile Delta was indeed the center of Anaximander's map, there would be an interesting analogy with Anaximander's cosmological model, which places an immobile earth at the center of three concentric rings representing the sun, the moon, and the fixed stars. This would suggest that Anaximander may have envisioned Egypt as the cosmological, geographical, and political center of the earth, if not the universe» (ivi, p. 55).

¹⁴⁶ Anche Hahn 2003, p. 73, sottolinea il fatto che alla luce delle testimonianze che abbiamo sulla presenza dei Milesi a Naukratis, «the reports that Thales measured the height of a pyramid are perfectly believable. Also the claim that Thales introduced geometry into Greece suggests unmistakably an Egypt connection since it is more likely an importation from Egypt than any other single source».

¹⁴⁷ Per l'argomentazione sviluppata dallo studioso rimando il lettore interessato al suo testo (pp. 249-251)

Robert Hahn, che come altri studiosi pone l'accento sul fatto che i Greci abbiano importato tecnica e ispirazione per costruire i loro templi e le loro statue dall'Egitto e individua in Naukratis il ganglio di tali fecondi scambi culturali (cfr. 2003, pp. 73-78), ritiene che anche la connessione con l'Egitto di Talete e Anassimandro ruoti intorno ad «architecture and geometrical techniques» (ivi, p. 74). Più specificamente, egli pensa che «a significant but unexplored source that fueled Anaximander's cosmic imagination was the archaic architects and their monumental temple projects» (ivi, p. 78).

In effetti, rileva lo studioso (ivi, pp. 79-80),

«the section of Anaximander's book that details the structure of the cosmos, in words and numbers, mirroring the architect's συγγραφή [dei temple egizi], is his cosmic συγγραφή. He explained that the earth was of cylindrical form, 3 x 1 in dimensions, just like a column drum; the heavenly wheels of the stars, moon, and sun stand in increasing distance from the earth, reckoned in earthly proportions — 9/10, 18/19, 27/28. In each case, the first number represents the distance to the inside of the wheel, the second number to the outside of the wheel. Each wheel had a thickness of 1 earth-diameter. Anaximander was not an architect of the cosmic house but rather a kind of architectural historian of the cosmos. His cosmology offered a description of the stages by which the cosmic architecture was created. While the architects designed and prescribed building techniques for cosmic and divine houses, Anaximander described the structure of the house that *is* the cosmos».

Ipotesi interessante, che ci riporta a quanto abbiamo detto sopra (a proposito di Couloubaritsis) sulla struttura narrativa del linguaggio tecnico mitico, che per descrivere una teo-cosmologia narra una teo-cosmogonia. Dunque Anassimandro avrebbe impiegato strutture logiche mutate dalla tecnica ingegneristica degli architetti egizi¹⁴⁸, e allo stesso tempo avrebbe mantenuto la struttura comunicativa del mito, descrivendo la struttura del cosmo attraverso la narrazione della sua origine (cfr. DK 12 A10-11).

Queste considerazioni sono interessanti perché è ormai largamente condivisa l'ipotesi che Parmenide conoscesse la cosmologia anassimandrea e ne fosse stato ispirato.

¹⁴⁸ «Anaximander expressed the size of the cosmos by a technique for architectural design commonly referred to as the “rules of proportion.” ... «Unlike Hesiod, who reckoned the heights and depths of the cosmos in terms of the space that a falling anvil would traverse, with no measure whatever supplied to describe the size of the earth, Anaximander identified the central element in his cosmic architecture, and then, having adopted a modular technique, he reckoned the size of the cosmos in proportions of it» (Hahn 2003, pp. 80-81). Si rimanda al testo di Hahn per un'approfondita spiegazione della sua ipotesi interpretativa.

La domanda che porrei, dunque, è: si può ritenere che i Focei (non Parmenide) siano entrati in contatto con le dottrine ioniche di Talete e Anassimandro anche a Naukratis e che loro stessi le abbiano trasmesse a Parmenide? Per quanto abbiamo visto fin qui forse non dovremmo escluderlo ma non è un tema che possiamo trattare in questa dissertazione.

6.2.2 *Nomen omen*

Andolfo, il quale approfondisce filosoficamente le più importanti teologie egizie non dedica più di qualche accenno alla teologia di Neith. Eppure non ci sarebbe candidata migliore per identificare in ambito teologico egizio la Dea-Essere, come la chiama lo studioso (cfr. *supra* par. 4.1.3), di Parmenide.

Athena-Neith era infatti considerata la divinità somma di un *pantheon* e la personificazione del tutto nella sua unicità e molteplicità. Tutto di cui era, come vedremo, genesi, “materia” e necessità, norma universale. Mi ha colpito perciò anche il fatto che in uno dei testi considerati più iconici della controcultura femminista degli anni settanta dello scorso secolo, *When God was a Woman*, l’unica cosa che Merlin Stone scrive su Athena-Neith è che «the Goddess known as Neith was attended solely by priestesses» (1976, p. 38) – cosa peraltro non vera (cfr. El Sayed 1982, pp. 163-182¹⁴⁹) – mentre essa era per gli egizi l’equivalente di Atum o di Amon, le divinità maschili che impersonavano l’assoluto, il tutto (cfr. Andolfo 2008).

In effetti, muovendosi in particolare dai lavori specialistici di Mallet e Sauneron, è stato El Sayed a riprendere le fila degli studi su questo culto antichissimo, addirittura risalente ad epoca predinastica (cfr. El Sayed 1982, vol. I pp. 191-193; Rigoglioso 2010, pp. 26-27), che ha prosperato in diversi periodi storici, avendo sempre come centro religioso principale la città di Sais: già con le prime due dinastie¹⁵⁰, al tempo delle Piramidi e durante la XXVI dinastia – detta appunto saitica perché la città divenne capitale dell’Egitto unificato, che è il periodo che stiamo trattando – per poi essere ripreso in epoca tolemaica, oltre che a Sais, anche nella città di Esna.

È da quest’ultima che provengono la maggior parte delle testimonianze del culto di Athena-Neith. Tuttavia, il fatto che i riferimenti su cui ci basa per ricostruire il culto

¹⁴⁹ Probabilmente l’autrice vuole mettere in evidenza un contrasto con gli usi egizi riportati da Erodoto (II, 35; cfr. Lloyd 1976, p. 151e 1996, pp. 259-260) che però, appunto, si sbagliava in questo.

¹⁵⁰ Il primo faraone di cui abbiamo traccia storica, Aha, le ha dedicato un tempio a Sais (Rigoglioso 2010, p. 26).

risalgano al periodo ellenistico, non devono rendere scettici rispetto alla provenienza egizia delle informazioni ivi contenute e alla loro antichità. Come ha sottolineato Andolfo 2008, p. 31, nei templi tolemaici sono stati ripresi rituali di culto, narrazioni mitologiche e formule di protezione, che oggi siamo in grado di collegare a un passato molto più antico, che in alcuni casi li farebbe risalire al Nuovo Regno o ancor prima, fino al II millennio a.C.¹⁵¹.

A proposito del tempio di Esna, già Sauneron 1962, pp. 249-250, Lloyd 1976, p. 282, e Bleeker 1975, p. 134, avevano rilevato che il culto ivi venerato e i rituali ivi celebrati fossero modellati esplicitamente e rigidamente su quelli di Sais e che se non possiamo essere certi della presenza di un culto di Neith a Esna fin dall'antichità, sappiamo (ed è in fondo quel che qui ci interessa) che esso era presente a Sais «depuis un passé très reculé», e che era inevitabile che nel rituale latopolitano si ritrovasse «la théologie de Neith telle qu'elle était conçue dans le Delta» (Sauneron, *ibid.*), dunque quella risalente almeno alla dinastia saitica.

Un primo legame tra Neith e Athena è individuabile nel nome, nel senso che con questi due nomi Egizi e Greci si riferivano alla stessa divinità. Ora non è chiaro se, come sostiene Bernal, il nome della dea greca, nella sua forma più antica Ἀθηναΐη, non sarebbe altro che la trascrizione in greco del nome religioso della città di Sais attestato in geroglifico, ovvero *Ht Nt* o *Hwt Nt*, o *Ht ntr (nt) Nt*, «tempio di Neith»¹⁵² (2006, pp. 581-582), oppure se i Greci chiamassero Neith Athena perché nel suo culto riconoscevano tratti sincretici della loro dea Athena.

In effetti, però, è bene sottolinearlo, i Greci non facevano riferimento a Neith come alla “versione” egizia di Athena, ma come alla stessa Athena, come se non la conoscessero altrimenti che con questo nome. È Platone che per primo, per quanto ci risulti, adotta l'ortografia Νηῖθ per il nome di questa divinità, distinguendolo da quello di Athena (*Tim.* 21e). Un'ortografia estranea alla fonetica greca, analizza Fronterotta 2020,

¹⁵¹ Lo studioso aggiunge che «la promozione del mantenimento della più ortodossa religione tradizionale nei templi egizi costituisce una deliberata deroga dei Tolomei alla loro politica ellenistica, tutta volta a rinnovare il Paese aprendolo alle nuove correnti di pensiero. Anche i Romani hanno dovuto fare i conti con i risultati di questa politica tolemaica di conservazione della teologia antico-egizia» (*ibid.*).

¹⁵² In Egitto era uso che ci si rivolgesse a una divinità anche con il nome della sua dimora (Bernal 2006, p. 580). Sulle analisi filologiche dello studioso invito il lettore interessato a consultare ivi, pp. 579-582. Nello *ἱερός λόγος* teo-cosmogonico che veniva tributato a Neith in occasione della sua festa più importante a Esna e a Sais, che incontreremo tra poco, è scritto che la dea, arrivata a Sais, si stabilì nel «Tempio di Neith», che appunto in egizio si legge *Hwt Nt* (in geroglifico vediamo l'ideogramma della dea posto all'interno del segno *Hwt*, che è di forma quadrata; Esna 206 §20). In effetti, v'è una tarda testimonianza di Carace di Pergamo (II sec. d.C.) secondo la quale «Athena was an Egyptian way of saying Sais» (Bernal 2006, p. 582).

p. 156 n.38, che «sarebbe stata scelta per imitare volontariamente la fonetica della lingua egizia» (su questo vedi anche Bernal 2006, p. 582). Platone scrive che questo è il suo nome egizio e che in greco, secondo quello che si dice (il riferimento è generico), esso corrisponderebbe a quello di Athena.

Perché l’Atheniese sente l’esigenza di specificare che il vero nome della dea Egizia sarebbe Neith e non Athena, quando egli stesso le considera coincidenti? Difficile rispondere, ma ipotizzerei che Platone, ignorando che Ἀθηναίη potesse essere (se avesse ragione Bernal) la trascrizione del nome religioso della città di Sais e trovando inspiegabile perché qualcuno potesse confondere i due nomi, elabora (come ha rilevato Fronterotta) un modo per trascrivere il nome *Nt* in modo da distinguerlo da quello di Athena, forse pensando di dover fare chiarezza sull’argomento. Rimane il fatto che anche lui, pur usando due nomi diversi, si riferisca alla stessa divinità.

L’aspetto più importante che emerge da questa evidenza è che prima di questa specificazione del nome originale della dea di Sais, nessun Greco ci risulta la chiamasse Neith, né sentisse necessario farlo, ma tutti la chiamavano Athena. Soprattutto non troviamo il nome Neith nei documenti greci che la riguardano¹⁵³. Perciò non troveremo mai, per limitarci al nostro discorso, reperti archeologici in cui vi sia il nome di Neith scritto in greco come lo traslittera “artificialmente” Platone, ma sempre Athena. In conseguenza è altamente improbabile che troveremo testimonianze archeologiche dirette a conferma che la Athena dei Focei, dunque la Athena di Parmenide, come quella dei Lindi o di altri Ioni che erano presenti a Naukratis e a Sais, avesse dei tratti culturali sincretici con la Athena saitica¹⁵⁴. Non troveremo mai, per esempio, un ex-voto dedicato ad Athena-Neith o a Neith in un tempio greco, neanche ovviamente a Hyele. Quello che possiamo trovare sono corrispondenze iconografiche nelle sculture – come abbiamo già messo in evidenza in precedenza e vedremo anche in questo paragrafo – oppure nei tratti culturali, come spero di far emergere in questa sezione.

¹⁵³ Erodoto non la chiama mai Neith, come se il suo nome fosse Athena. Anche quando racconta del mito che stava dietro la festa in onore di Athena presso gli Ausei, in Libia, lo storico si riferisce a una dea indigena (IV, 180). In effetti, ad esclusione di Platone, nelle testimonianze letterarie greche così come nei documenti greci di cui abbiamo traccia (su questi v. Quaegebeur-Clarysse-Van Maele 1985, p. 222), la dea di Sais non è mai chiamata Neith ma Athena. Lo stesso vale per le testimonianze latine. Per esempio, Cicerone (*De nat.* III 23,59) si riferisce alla dea venerata dagli Egizi a Sais chiamandola Minerva. Su questo cfr. Bernard 1969, p. 431.

¹⁵⁴ Forse non è superfluo precisare che il mio interesse per l’eventuale influenza della cultura egizia sul pensiero di Parmenide non sia nato dalla testimonianza di Marziano Capella (*De nupt. M. et V.*, I, 4), riportata in Zeller-Mondolfo 1967, n. 2 p. 167, che «Parmenide abbia appreso in Egitto logica e astronomia» – notizia che ritengo del tutto infondata e probabilmente frutto dal travisamento del testo di Marziano da parte di Brandis 1813, p. 172 – ma appunto dall’aver approfondito i rapporti tra i Focei e gli Egizi in Naukratis e Sais ed aver “scoperto” il culto di Athena-Neith.

Chi è la θεά?

Ben consapevole che, come evidenziato da Cusumano 1997, p. 48, è difficile ricostruire «fenomeni di assimilazione e sincretismo» in un campo come quello religioso, in cui è evidente «il difficile rapporto tra continuità e discontinuità», credo però nella possibilità, suggerita dallo stesso studioso (*ibid.*), che si possano collegare «dati non immediatamente rapportabili, ma che tuttavia possono mostrarsi compatibili con una trama documentata di rapporti storici», trama che spero di aver fatto emergere nel paragrafo precedente a proposito dei Focei e degli Egizi di Naukratis e Sais. In tale prospettiva ritengo di aver trovato anche delle vere e proprie omologie tra la cosmologia che emerge dal poema di Parmenide e la cosmologia legata al culto di Athena-Neith.

Tornando all'origine del nome di Athena, mette conto sottolineare che la spiegazione di Bernal è stata oggetto di non poche discussioni (cfr. Deacy-Villing 2001, p. 13 n. 47; cfr. Bernal 2006, pp. 579-582). D'altra parte, se è difficile accettare la sua proposta etimologica, bisogna essere cauti anche a proposito della proposta che farebbe derivare il nome Athena da una divinità minoica.

Una delle tesi più accreditate sull'origine di esso è infatti quella che fa riferimento ad una tavoletta in lineare B, risalente all'Età del Bronzo (ca. 1400 a.C.), rinvenuta a Cnosso, recante una lista di nomi di divinità, tra i quali quello di A-ta-na-po-ti-ni-ja, che è in genere interpretato come «'Mistress Athena', or more precisely 'Athena, she who Masters'», spiega Deacy 2008, p. 95. Tuttavia, sottolinea la studiosa, «we need to be wary. The tablet does not explicitly call the goddess Athena, but rather the goddess of a place called Athana»: la corretta traduzione della scritta sulla tavoletta sarebbe infatti «'the powerful female goddess of the place At(h)ana'». Inoltre, aggiunge Deacy, neanche possiamo dire «that this Athana is consonant with Athens» (*ibid.*). Questa precisazione della studiosa, piuttosto che confutarla, corroborerebbe l'ipotesi di Bernal che il termine «At(h)ana» si riferisca al nome sacro della città di Sais, ovvero «tempio di Neith», in quanto la città era consacrata alla dea. Questa circostanza potrebbe forse significare che già i Minoici (sempre se avesse ragione Bernal) chiamassero si riferissero alla divinità patrona di Sais chiamandola Athena.

Per sviluppare l'ipotesi che sto presentando in questa indagine non intendo, però, basarmi sull'ipotesi difesa da Bernal¹⁵⁵ che il culto greco di Athena discendesse

¹⁵⁵ Bernal ha sviluppato la sua ipotesi in un'opera, *Black Athena*, distribuita in quattro volumi (1987, 1991, 2001, 2006), ricca di spunti e intuizioni interessanti, che ha riscontrato pareri diversi e in qualche caso discordanti. Secondo lo studioso, in estrema sintesi, il culto di Athena non sarebbe altro che un'evoluzione del culto di Neith che sarebbe arrivato in Grecia attraverso Creta e Micene. Il lettore interessato ad approfondire lo studio sulle origini del culto greco di Athena, oltre che i testi di Bernal, segnalati in

direttamente da quello di Athena-Neith o comunque fosse originario del Nord Africa o dell’Egitto. Terrò invece presente la circostanza che i Greci stanziati in Egitto, o semplicemente di passaggio, così come quelli che ne ebbero notizia, chiamassero Athena la dea che gli Egizi chiamavano Neith, e che i primi a farlo devono essere stati i Greci stanziati a Naukratis, presso la città di Sais, tra i quali eventualmente anche i Focei e i Chioti che veneravano Athena come loro patrona, i quali non avevano certo ragione di chiamare Athena una divinità nella quale non riconoscessero la loro dea. Possiamo aggiungere che, se avesse ragione Bernal, questi Greci si sarebbero trovati di fronte alla versione “originaria”, per così dire, dei loro culti di Athena.

Gli scambi commerciali che avvenivano sul delta del Nilo, come abbiamo detto, devono aver favorito anche interscambi culturali, che certamente dovevano includere lo scambio di conoscenze astronomiche, mediche e di qualsiasi altro ambito sapienziale che oggi diremmo scientifico. Conoscenze che erano custodite presso i templi, oltre che dagli scribi (come abbiamo visto testimoniato da Erodoto), da sacerdoti (come abbiamo visto testimoniato da Platone) e da altri ministri di culto¹⁵⁶, conoscenze che venivano veicolate attraverso le leggende culturali delle divinità.

Non credo ci sia da stupirsi se a Naukratis alcuni dei sapienti focei, probabilmente ministri di culto che operavano presso l’*Hellenion*, siano entrati in contatto con i sacerdoti egizi del tempio di Sais e, come Platone racconta a proposito di Solone nel *Timeo*, avessero appreso nuove conoscenze di tipo “scientifico” e le avessero integrate all’interno del loro culto di Athena (come del resto, lo vedremo nel par. 6.2.5.1, fa Platone che eleva Athena-Neith a patrona di Atene nel *Timeo*).

Peraltro, al contrario del Solone chiamato in causa da Platone, del cui soggiorno in Egitto la storicità è «molto dubbia» (Lloyd 1996, p. XI; cfr. Fronterotta 2020, p. 155 n. 38), i Focei hanno avuto molti anni, probabilmente decenni, per confrontarsi con la sapienza egizia custodita presso il tempio di Athena-Neith e appropriarsi delle conoscenze che a loro interessavano¹⁵⁷. Inoltre, l’abbiamo sottolineato nel paragrafo precedente, Naukratis era un polo interculturale dove i sapienti Focei potrebbero essere entrati in stretto contatto con i sapienti milesi e con la cosiddetta fisica ionica.

bibliografia, può consultare anche il volume collettaneo Deacy-Villing 2001 e in particolare, al suo interno, i saggi di Teffeteller 2001 e Allen 2001.

¹⁵⁶ Per quanto riguarda Neith a Sais si può trovare un elenco completo del personale che amministrava il suo culto, strutturato anche per epoche di riferimento, in El Sayed 1982, pp. 163-180.

¹⁵⁷ Come ho già proposto, i Focei avrebbero potuto sviluppare le proprie conoscenze mediche proprio presso la scuola medica del tempio di Athena-Neith, ove sarebbero potuti venire a conoscenza anche delle concezioni geografiche e astronomiche degli Egizi.

Chi è la θεά?

Per comprendere il ruolo di Athena-Neith nel *pantheon* egizio, partiamo da un'iscrizione alla quale ho solamente accennato nel par. 1.4, posta ai piedi della sua statua presso il suo tempio a Sais, riferita da Plutarco nel suo *De Iside et Osiride*:

«Io sono tutto ciò che è stato, che è, che sarà; e nessun mortale mai scoprì il mio peplo» (trad. di Lelli)¹⁵⁸

Neith dice «Io sono» secondo una formula presente in diversi testi egizi, usata in contesti «magical or ritual-dramatic» in cui gli dei danno «an *exposé* of their nature» (Griffiths 1970, p. 284). Secondo Griffiths, dunque, con questa affermazione «urbi et orbi» Neith «is arrogating to herself the kind of power originally ascribed to Atum (“the All”) or Re’ as creator-gods» e si propone come «the essence of nature, the creator of the world and of time» (*ibid.*). Tuttavia, secondo testimonianze che risalgono alla XVIII e XIX dinastia, è Neith che dona al faraone il trono di Ra e la funzione d’Atum (El Sayed 1982, vol. 1 p. 124¹⁵⁹), dunque più che «arrogarsi» il potere ascrivito originariamente a un'altra divinità questa iscrizione semmai afferma, o riafferma, la (onni)potenza di Neith.

Soffermiamoci sulla prima parte dell'iscrizione (della seconda parleremo nel par. 6.2.4.5). Se la mettiamo a confronto con l'espressione omerica τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα (*Il.* 1.69), emerge una fondamentale differenza. Nell'iscrizione la dea dice di essere passato, presente e futuro come totalità, e non come loro semplice “somma”.

Mentre, infatti, nella formula omerica (che si ripete pari in Esiodo *Th.* 38) «la forma plurale non indica ancora astrattamente l'essere esistente, bensì la somma degli esseri esistenti in questo momento, in contrapposizione a quelli futuri» (Snell 1963, p. 260) e a quelli passati, nell'iscrizione di Athena-Neith passato, presente e futuro sono declinati al singolare e concordano con quel πᾶν che segna la vera differenza paradigmatica tra questa espressione e quella omerica¹⁶⁰. Omero parla di τὰ ἐόντα, di accadimenti che risultano fra loro slegati, cronicamente e topicamente distinti. Nella dichiarazione della dea, invece, la totalità delle cose che furono, sono e saranno è espressa come unità divina unica, totale e assoluta. Non stiamo parlando di una totalità “statica”, seppure assoluta, ma di una totalità dinamica, di un'attualità che comprende ogni cosa nel suo divenire.

¹⁵⁸ «ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὄν καὶ ἐσόμενον καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδεὶς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν» (*Is. Os.*, 354C). La stessa iscrizione, anche se in termini differenti, come vedremo, è riportata pure da Proclo nel suo *Commentario* al passo 21e-22a del *Timeo* di Platone. In proposito è stato osservato da Festugière 1966, vol. 1 p. 140, che «Proclus ne dépend pas de Plutarque ..., les deux remontent donc a une source commune» (per la dimostrazione cfr. *ibid.*; cfr. anche Assman 1998, p. 119).


¹⁵⁹ Per approfondire il rapporto di Neith con Atum cfr. *ivi*, pp. 124-125, e per quello con Ra cfr. *ivi* pp. 106-111.

¹⁶⁰ È vero che il πᾶν è introdotto dal traduttore greco ma, come vedremo meglio, secondo Assman 1998, p. 119, questo πᾶν rende perfettamente il senso della scritta originale in geroglifico.

La presentazione contenuta nell'iscrizione della statua di Athena-Neith è stata anche comparata (Reinhold 1788, p. 54) con quella di Jaweh, che si presenta a Mosè dicendo: «io sono colui che sono». Una comparazione difficile da sostenere, come è stato già rilevato (cfr. Assman 1998, pp. 119-120; Hadot 2006, p. 265), anche se è stato osservato che entrambe le affermazioni, piuttosto che essere la rivelazione di un nome, sono la «*revelation of anonymity*» di una divinità intesa come assoluta, ovvero l'affermazione che «the essence of the deity is too all-encompassing to be referred to by a name» (Assman, *ivi*, p. 120; cfr. Hadot *ibid.*) e così dovrebbero essere intese.

Questo ragionamento, però, non è applicabile ad una divinità egizia perché, come spiega Andolfo, p. 24, per gli Egizi «ogni dio è un individuo la cui essenza è espressa dal suo nome», e ciò in quanto, spiega lo studioso,

«l'approccio egizio alla parola è *ontologico*, nel senso che la parola, il nome esprimono l'essenza stessa della realtà nominata. La pronuncia e ancor più la scrittura del nome hanno prima di tutto l'intento di perpetuare l'esistenza e l'essere della cosa (o persona), poiché il nome non ha la sua origine nell'individuo che lo pronuncia, ma nella cosa nominata, di cui rappresenta la proiezione visiva (come segno scritto) e uditiva (come nome). Il nome come parola scritta è parola sonante e il geroglifico è quel segno pittografico che raffigura l'essenza dell'ente che esso denomina come segno-parola sonante» (*ivi*, p. 21; cfr. Faenza 2020, p. 27).

Dunque Athena-Neith un nome doveva averlo e, come subito vedremo, probabilmente il più rilevante. Il suo nome, in effetti, secondo alcuni studiosi, significherebbe nient'altro che quello che l'iscrizione saitica “parafrasa”. La sua ricostruzione etimologica, proposta per la prima volta da Mallet 1888, p. 155 e basata sulla grafia fonetica delle lettere che lo formano, *Nt*, rimanda infatti ai segni geroglifici , i quali «indiquent l'existence d'une manière absolue, et abstraction faite de toute espèce d'attributs».

L'archeologa argomenta che in egizio la forma femminile di una parola si usava convenzionalmente anche per indicare il “neutro” (*ivi*, p. 154 n. 1; virgolette d'obbligo perché la lingua egizia non prevedeva il genere neutro) e che perciò il geroglifico di Neith significasse in senso assoluto «celle qui est, ou: ce qui est».¹⁶¹ Mallet si spinge ad

¹⁶¹ I testi contemporanei sulla grammatica egizia che ho consultato corroborerebbero l'ipotesi della studiosa la quale ritiene che nel nome della dea fosse stato “sacralizzato” e “assolutizzato” il significato dell'aggettivo relativo *nt*. Gli aggettivi relativi («relative adjectives»; cfr. Allen 2014 p. 350) nell'egizio più antico (il cosiddetto Middle Egyptian) sostituivano i pronomi relativi, che non esistevano. Il più comune di questi aggettivi relativi aveva le forme *ntj* per il masc. sing., *ntjw* per il masc. plur. e *ntt* per il femminile.

Chi è la θεά?

affermare che all'interno della cosmogonia saitica, «sous la forme féminine mieux adaptée à la mythologie vulgaire», Neith personificasse «le première être, l'être unique, le τὸ ἔν ὄν des Alexandrins» (ivi, p. 60¹⁶²).

Ovviamente è anacronistico parlare di concezione filosofica dell'«essere» prima di Platone e Aristotele ma mi interessa sottolineare l'intuizione di Mallet che gli Egizi venerassero in Neith l'essenza stessa dell'esistenza nella sua assolutezza, qualunque significato “concettuale” (virgolette d'obbligo) dessero a questa dimensione della loro visione teo-cosmologica. In effetti, però, secondo Burnet 1920, p. 143 n. 29, «we must not render τὸ ἔόν by “Being,” *das Sein* or *l'être*. It is “what is,” *das Seiende*, *ce qui est*», e come sottolinea Ramadan El Sayed 1982, vol. 1 p. 16, il nome egizio della dea Athena-Neith corrisponde al relativo neutro «ce qui est».

Soprattutto, mi interessa sottolineare che secondo questa teologia, come evidenzia Mallet (1888, p. 188), «l'être au sens le plus général», «la substance primordiale, d'où sorrent tous les autres êtres», è un assoluto «principe féminin qui produit à lui seul et sans le secours d'un mâle».

Neith «è depositaria dell'esistente, di <ciò che è>», anche secondo Sofia 2014, p. 28, la quale però connette l'«idea di esistere» con il geroglifico di Neith attraverso una diversa spiegazione etimologica¹⁶³. Sofia concorda invece senz'altro con Mallet che nel nome di Neith «l'idea espressa sarebbe quella del venire in esistenza del mondo attraverso il femminile».

Esso poteva essere usato anche come parola, per significare «“he/she who is,” “that which is,” or “those who/which are” (depending on its form)» (ivi, p. 351). In particolare «the word *nt*, ... itself is nothing more than the feminine form of the genitival adjective ..., used as a noun» (p. 350). Hoch 1997, p. 29, sottolinea un uso importante e singolare di questa forma del femminile: «The Absolute use of the Fem. Sing. “something that is ...” “a ... thing”: Particularly important to note is the special use of the fem. sing. adjective on its own with the meaning “something that is” of a certain quality. The use corresponds roughly with the use of the neuter in Latin, but the term “neuter” should be avoided». Dunque ritengo non siano insormontabili le obiezioni sollevate a Mallet da Waddell 1964, p. 190 n. 1, il quale ritiene che «it may be that in the late period a connexion was imagined between *Nt*, “Neith,” and *nt(t)*, “that which is”, ma «as a genuine etymology of the name, this is impossible». Ramadan El Sayed ha ripreso il discorso di Mallet spiegando (1982, vol. 1 p. 16) che talvolta il nome della dea è scritto con la sillaba *nty*, che corrisponde al relativo neutro «ce qui est». Quindi, prosegue lo studioso, possiamo interpretare il nome *nt* «une allusion à l'origine meme de Neith qui personnifie l'être en soi, ce que nous trouvons développé avec abondance à Esna où Neith est considérée comme la substance unique primordiale <l'unique qui fut au commencement> ..., <celle qui commença d'être au début> ..., <le grand Ancêtre qui fut au commencement>». Più recentemente ne, *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, Hart 2005, p. 100, ha sottolineato che l'etimologia che deduce il nome di Neith «from the word meaning ‘that which is’ ... while not totally convincing, suits her procreative aspect» e sembra preferibile ad altre ricostruzioni etimologiche proposte.

¹⁶² Per la dimostrazione proposta dalla studiosa cfr. ivi, pp. 155-160.

¹⁶³ «*Nt* si compone del fonema *n*, che entra nella formazione di *wnn*, esistere, inteso come <trovarsi in una data condizione> e di *mn*, esistere inteso come <perdurare, restare nel tempo>, e del suffisso *t*, che potremmo interpretare come neutro ma anche come femminile» (*ibid.* n. 9).

En passant rileverei che, non solo la θεά ma tutto il poema dimostra che la teologia parmenidea, la teologia dell'ἑόν, è una teologia esclusivamente femminile, come abbiamo approfondito in particolare nel quinto capitolo, a testimonianza di un background culturale in cui il femminile significava l'essenza dell'esistenza ed era il principio di tutto. Inoltre, Athena-Neith incarna alla perfezione il concetto di divino che avevano gli antichi Greci per i quali, mutuo le parole di Ruggiu che abbiamo già citato (cfr. *supra* par. 2.3.2), il divino era tutto e insieme la totalità del reale era il divino.

Come è emerso fin qui, concordo con Ruggiu e Gemelli Marciano (si vedano i rispettivi paragrafi) che il disvelamento dell'ἑόν non sia altro che l'auto-disvelamento della θεά¹⁶⁴. Abbiamo anche visto che Ruggiu, riprendendo un tema proposto da Untersteiner, ha proposto che il concetto di «essere» che con Parmenide irrompe nell'ontologia occidentale si esprimesse già nel codice mitico di una divinità femminile preolimpica, che egli connette con la figura della Grande Dea o Grande Madre mediterranea.

Piuttosto, però, che “adattare” la figura della θεά parmenidea a una non meglio individuabile figura religiosa pan-mediterranea – la cui esistenza, come ha sottolineato Cusumano 1997, p. 46, è lungi dal poter essere storicamente verosimile – o a una divinità olimpica, soluzioni che abbiamo visto nei capitoli precedenti portano verso conclusioni controverse, o comunque inadeguate a spiegare compiutamente il rapporto tra la θεά e l'ἑόν, ritengo che, all'interno del *milieu* culturale in cui è nato e vissuto Parmenide, l'unico culto coevo di cui abbiamo traccia (e di cui possiamo dirci certi che i Focei fossero a conoscenza) che potrebbe essere di riferimento per gli schemi teologici e cosmologici “monistici”¹⁶⁵ che emergono dal suo poema sia quello della dea Athena venerata presso Sais, dal quale i Focei avrebbero potuto mutuare alcuni tratti teo-cosmologici¹⁶⁶.

Tuttavia, è il caso di ribadirlo, non intendo considerare il poema di Parmenide una trasposizione della teologia di un culto foceo, ma, come ha proposto Cerri a proposito del

¹⁶⁴ Come abbiamo evidenziato nei capitoli precedenti, in effetti sono molti e da rispetti significativamente diversi tra loro, gli studiosi che hanno rilevato nella θεά parmenidea la rappresentazione (se non la personificazione) teologica dell'ἑόν o di alcuni suoi aspetti fondanti.

¹⁶⁵ Concetto anacronistico, per questo le virgolette, che utilizzo nel senso che, come vedremo nel successivo par. 6.2.5.2, gli dà Cerri 2000b, p. 35.

¹⁶⁶ Forse mette conto sottolineare una volta di più che quando mi riferisco al culto foceo di Athena intendo riferirmi alla sua forma esoterica, quella condivisa all'interno del *ghenos* che lo amministrava, preclusa ai più. Quando Platone si riferisce al culto di Athena-Neith venerato dagli Ateniesi, come vedremo, è chiaro che non sta parlando della versione essoterica del culto ateniese di Athena, che non corrisponde affatto con quello.

Chi è la θεά?

poema di Empedocle (cfr. *supra* par. 4.2.3), che Parmenide avesse iscritto la sua dottrina all'interno di quella teologia e, per farlo, la sua θεά doveva in qualche modo impersonare il suo ἐόν (come la dea Nestis, nel poema empedocleo, impersona l'elemento acqueo della cosmo-ontologia dell'Agrigentino). Ritengo che ammettere che il μῦθος dell'ἐόν affondi le radici nel mito dell'Athena focea che potrebbe aver condiviso sincreticamente alcuni tratti mitologici di Athena(-Neith), non ci privi affatto della possibilità di riconoscerne le novità di forma e di contenuti sapienziali apportate a quel mito. Contenuti che non sono vincolati alla simbologia di quel mito, per questo ne possiamo parlare, come è stato fatto nei duemilacinquecento anni successivi, anche da prospettive diverse da quelle nelle quali il μῦθος dell'ἐόν è stato elaborato. Per lo stesso motivo, però, rintracciare quelle radici può forse darci la possibilità di ricostruire quella prospettiva originaria e finalmente comprendere il testo del poema dal punto di vista teologico in cui è stato concepito, ovvero dal punto di vista di Parmenide.

6.2.3 *Colei che venne da sé*

In quanto principio dell'esistenza stessa, Athena-Neith era «anteriore alla creazione» stessa. Era perciò appellata come «la primordiale», «la primordiale dei primordiali», «la prima dall'inizio», «la dea iniziale», «l'essere divino che fu all'inizio», «che ha inaugurato l'esistenza in principio», «colei che cominciò ad essere prima che esistessero quelli che dovevano essere poiché quelli che furono esistettero dopo che ella inizialmente fu stata», «la madre che era senza essere messa al mondo», colei «che ha inaugurato la nascita allorché la nascita non esisteva ancora» (El Sayed 1982, vol. 1 pp. 58-61).

Sin dai testi più antichi (quelli successivi ripeteranno gli stessi temi senza aggiungere niente di significativamente nuovo) Neith è descritta perciò come nata da se stessa. Nei testi a noi pervenuti la dea è chiamata «colei che ha partorito la propria nascita», «che ha inaugurato la nascita allorché la nascita non esisteva ancora» (ivi, p. 59). In un'iscrizione è definita anche come «colei che è apparsa da se stessa» e questo ci rimanda immediatamente ad un'altra testimonianza di Plutarco (*Is. Os.*, 376A-B), secondo la quale gli Egizi chiamavano Neith¹⁶⁷ Athena perché questo nome per loro

¹⁶⁷ Plutarco scrive Iside, perché al suo tempo Neith era stata assimilata ad Iside (cfr. Griffiths 1975, p. 283), ma è chiaro dal contesto che sta parlando della dea Neith (ivi, p. 521). Sull'assorbimento del culto di Neith in quello di Iside cfr. El Sayed 1982, vol. 1 pp. 134-135, e Bernal 2006, p. 549. Che al tempo in cui scrive Erodoto Neith ancora non fosse stata assimilata a Iside lo dimostrerebbe il fatto che lo storico assimila

esprimeva l'idea di un «movimento autonomo» (αὐτοκίνητος), in quanto significava «ἤλθον ἀπ' ἑμαυτῆς» («venni da me stessa»). Rigoglioso 2010, p. 44 non ha dubbi che questa testimonianza sia un riferimento inequivocabile al fatto che Athena-Neith fosse una divinità autogenetica.

Griffiths 1975, p. 521, ritiene che vi sia una certa affinità fra questa attestazione e «the grandiose self-proclamation» di Athena-Neith iscritta ai piedi della sua statua presso il tempio di Sais. Lo studioso (ivi, p. 522) pensa che la spiegazione di Plutarco potesse dipendere dalla dottrina aristotelica che la «autogenesis is ... attached to the first essence», e che dunque Athena-Neith fosse considerata questa essenza primordiale, oppure che essa potesse derivare «from an elliptical reproduction of *tw.n.t (m ds.t)*, 'thou (fem.) hast come from thyself».

Metodologicamente analoga a quella avanzata da Bernal, questa seconda ipotesi confermerebbe che il termine greco Athena, per chiamare Neith, possa essere emerso dalla trascrizione in greco di un'espressione religiosa con cui veniva chiamata la dea. I Greci davano nomi greci agli dei egiziani ma li veneravano nei templi locali e nelle forme locali secondo i riti locali¹⁶⁸, ma questo sembra non essere il caso di Athena-Neith. Per le divinità che chiama in causa Erodoto distingue tra nome egizio e nome greco, mentre per quanto riguarda Neith la chiama Athena come se questo fosse il suo nome anche per gli Egizi¹⁶⁹.

Abbiamo visto con Plutarco che probabilmente era così. Non è improbabile, in effetti, che i Greci la chiamassero come la sentivano chiamare dai parlanti egizi (non tutti i Greci dovevano essere in grado di leggere i geroglifici). Ha ragione dunque Bernal? Se

quest'ultima a Demetra (II, 59) e non ad Athena. A proposito invece dei sincretismi tra Athena e Neith-Iside in Magna Grecia che però sono riconducibili ad epoche successive alla cronologia di Parmenide cfr. Torelli 2002, pp. 197-199 (testo al quale si rimanda per ulteriore bibliografia).

¹⁶⁸ Se questo è abbastanza comprovabile per il periodo ellenistico, come mostra Andolfo 2008, possiamo ritenere che fosse plausibile anche in epoche precedenti. Secondo Lloyd 1975, p. 118 e 1996, p. XII, v'è una testimonianza databile tra la XXVI e la XXX dinastia, dunque nel periodo a cui facciamo riferimento qui, che documenterebbe l'assimilazione delle pratiche funerarie egiziane da parte dei Greci/Cari: una tomba in cui troviamo la raffigurazione del proprietario, che può essere stato un Greco, abbigliato con vesti egiziane e dipinto secondo le convenzioni dell'arte funeraria egiziana e accompagnato da un figlio interamente raffigurato alla maniera greca. Lo studioso 1996, p. XII, ritiene che un'altra testimonianza, anche se indiretta, del fascino che la religione egiziana aveva sui Greci, sarebbe quella in cui Erodoto (II, 61) descrive la partecipazione dei Cari al culto di Osiride nella città di Busiris: «Dopo il sacrificio si percuotono tutti, uomini e donne: si tratta di molte miriadi di persone; ... Da parte loro, tutti i Cari che abitano in Egitto fanno ancora di più: fino al punto da percuotersi il viso con coltelli, ed in tal modo rendono manifesto di essere stranieri, non Egiziani».

¹⁶⁹ Zeus = Amon (II, 42); Iside = Selene (II, 47) o Demetra (II, 59, 156), Bastet = Artemide (II, 137, 156), Osiride = Dionisio (II, 144), Seth = Tifone (II, 144) e Horus = Apollo (II, 144, 156). Qui non ci interessa stabilire la veridicità delle testimonianze di Erodoto in proposito (per la quale si rimanda ai commenti di Lloyd: 1975, 1976, 1988, 1996) ma il fatto che per Athena non viene indicato dallo storico alcun *alter ego* egiziano.

Chi è la θεά?

fosse così il culto greco più antico di Athena doveva essere molto diverso da quello ateniese, più vicino a quello che si è sviluppato tra i Greci provenienti dall'Asia, i primi a vivere in Egitto.

Abbiamo pure visto che Athena Lindia condivideva alcuni tratti culturali di Athena-Neith. Abbiamo parlato degli scambi culturali tra il faraone Amasis e diverse città greche, non solo Lindos, alle quali mandava doni e statue della dea di Sais. Inoltre, a proposito dell'immagine sacra di Athena nel tempio di Priene, Pausania (VII 5.5) ci riferisce che essa non era né nello stile di quelle eginete e neanche in quello delle più antiche immagini attiche, ma «assolutamente egizia» (ἀκριβῶς ἐστὶν Αἰγύπτιον). Uno dei tratti iconografici comuni tra le statue di Athena e quella di Athena-Neith che abbiamo rilevato in precedenza è che esse erano in posizione assisa. Come vedremo nel par. 6.2.4.4, tale iconografia potrebbe significare che esse condividevano anche un tratto teo-cosmologico legato all'arte della tessitura.

In effetti, abbiamo anche una testimonianza letteraria diretta di un culto di Athena-Neith in Grecia: sempre Pausania (II 36.8) ci narra che in Argolide, vicino Lerna, sulla cima del monte Pontino (Ποντίνοϛ), da cui scorre un fiume omonimo, v'erano le rovine di un santuario dedicato ad Athena Saitide (Ἀθηνᾶ Σαῖτιϛ). Secondo Philonenko 1968, p. 69, questa sarebbe la riprova che il culto di Neith sia stato esportato in Grecia. Anche secondo Bernal 2006, p. 564, l'appellativo della dea significherebbe che questo tempio – che sorgeva vicino alla località dove sarebbe approdato Danao secondo la leggenda – sia stato elevato dagli Egizi, e chiama a testimonianza il fatto che secondo Pausania (IX 12.2) a Tebe la dea Athena era chiamata con l'appellativo fenicio di «Onka» e non con quello egizio di «Sais» perché Cadmo, l'uomo che le avrebbe dedicato l'altare, era fenicio e non egizio.

Per non parlare del fatto che nel *Timeo* platonico il culto ateniese di Athena è presentato nel racconto di Solone come coincidente con quello di Athena-Neith a Sais, circostanza che dà l'idea della suggestione che questo culto doveva avere su Platone (tema su cui ci soffermeremo nel par. 6.2.5.1) e sugli Ateniesi. In effetti, come evidenzia Bernal 2006, pp. 564-567, «none of Plato's commentators or other later writers denied a genetic relationship between Sais and Athens. The only dispute was over precedence».

Andolfo, come abbiamo visto nel par. 4.1.3, collega la dea parmenidea con Atum e Amon, divinità autogeneratesi. Ma anche Athena-Neith, come abbiamo visto, era «autogenerata» (pure Andolfo 2008, p. 87 n. 17, le riconosce questo tratto culturale) e ritengo più coerente con la cronologia di Parmenide che il sincretismo rilevato dallo

studioso con la dea focea parmenidea con una divinità egizia debba semmai essere ricercato con una divinità con cui i Focei siano entrati storicamente in contatto, e questa è senza dubbio Athena-Neith, come abbiamo mostrato in precedenza. Riprendendo il discorso di Andolfo, ritengo perciò che sia possibile che la θεά focea di Parmenide possa condividere questa caratteristica teologica con l'Athena saitica, piuttosto che con le divinità indicate da Andolfo.

D'altra parte, nella mitologia greca Athena era tra le divinità venerate con l'appellativo μουνογενής, come abbiamo visto nel par. 4.3.4, concetto che avevamo già discusso in precedenza a proposito di Ranzato, nel par. 2.3.3. Secondo la studiosa, lo ricordiamo, il termine caratterizza «un unico elemento di natura divina che comprende in sé la totalità del reale» e in questo senso sarebbe stato impiegato da Parmenide a proposito dell'ἔόν (in B8, 4, secondo la *lectio* simpliciana: in Phis. 145,4¹⁷⁰) per avvicinare la sua definizione «alla presentazione di una divinità». Ricorderei anche quanto ho commentato in proposito, ovvero che, piuttosto che voler creare un'astrazione concettuale della divinità dell'ἔόν, anacronistica per i tempi, con il concetto μουνογενής Parmenide avrebbe potuto voler connettere direttamente l'ἔόν con una dea, la sua θεά, anch'essa μουνογενής, se ammettiamo che si tratti di Athena, che potremmo tradurre con «autogenerata» (Bollack traduce μουνογενής, a proposito dell'essere, con «auto-engendré») seguendo l'indicazione di Plutarco che nella versione saitica del suo culto essa era considerata la dea «venuta da se stessa».

L'essere autogenerata di Athena-Neith è fondamentale per comprendere la cosmologia, se non vogliamo parlare di ontologia (e non lo vogliamo), di cui si fa veicolo la sua teologia. Se la narrazione mitica di un processo serve a descrivere uno stato di cose, come abbiamo appurato nei capitoli precedenti, raccontare di una dea nata da se stessa era probabilmente la maniera più efficace, e aggiungerei più “logica” (nella logica mitica), di far capire ad una mente che ragionava con quelle categorie cognitive che la realtà nella sua totalità e nella sua assolutezza (rappresentata da Athena-Neith probabilmente fin dal nome) non ha e non può avere un prima. Prima di Athena-Neith, *scil.* dell'esistenza stessa, doveva esserci, perché non poteva che esserci, solo Athena-Neith, questo vuole dire il mito.

Come abbiamo sottolineato nel par. 3.1.1 è Platone a sottolineare, nel *Simposio*, che la dea parmenidea sia una divinità partenogenetica. Se Parmenide si fosse ispirato a una

¹⁷⁰ Accolta da Cerri, Coxon, Passa e LM, tra altri, ma non, sempre per fare qualche esempio, da DK, Untersteiner e Reale.

simile teologia, potremmo ritenere che nel suo ἔόν egli abbia trasferito questa condizione divina e che l'ἔόν sia appunto questo divino come tutto cosmico. In effetti l'ἔόν, come Athena-Neith, non ha nascita. Parmenide implementa (B8, 6-11¹⁷¹ e 19-21¹⁷²) il linguaggio mitico fornendo una “spiegazione” del perché l'esistenza non possa mai essere venuta all'esistenza, ovvero a se stessa, da qualcos'altro. Ovvero elabora e fornisce delle argomentazioni «persuasive» (accompagnate da Peitho, è detto in linguaggio mitopoietico; cfr. B2, 4), oggi diremmo razionali, sull'impossibilità che potesse esserci stato un prima dell'esistenza, un'assenza di esistenza. Come non può essere nato, l'ἔόν non può morire (cfr. B8, 21), allo stesso modo di Athena-Neith che, al contrario delle divinità da lei create (che “muoiono” e “rinascono” ciclicamente nella teologia egizia; v. Hornung 1992, pp. 127-148), è sempre e in tutte le cose¹⁷³.

V'è un altro mito su Athena-Neith che conferma la sua condizione di autogenerata. In quanto principio primordiale, Neith era «associata con i flutti e le acque», con il Nūn di cui abbiamo parlato nel par. 6.2.1, ed era quindi chiamata anche «la grande Nuotatrice», «la Grande Onda» (El Sayed 1982, p. 51), «colei che fluttuava all'origine prima degli dei primordiali» (ivi, p. 58). Certi testi egizi (*ibid.*) asseriscono che anche Nūn sia stata creata dalla dea¹⁷⁴. In un documento proveniente da Esna, Neith è definita come «le flot qui créé la terre», «l'étendue d'eau qui a créé l'éternité», «le flot qui a fait la pérennité» (ivi, Doc. 1054, vol. 2 p. 645).

Neith era anche detta «colei che sta al centro delle proprie rive» (ivi, p. 53), un'espressione che trovo molto interessante perché spiega che ella stessa era il proprio limite: Neith era insieme sostrato illimitato (le acque) e forma, finitezza, compimento (le

¹⁷¹ ... τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; | πῆι πόθεν αὐξηθέν; οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἔασσω | φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν | ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὄρσεν | ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῶν; | οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί («Quale origine, infatti, cercherai di esso? | Come e da dove sarebbe cresciuto? Dal non-essere non ti concedo | né di dirlo né di pensarlo, perché non è possibile né dire né pensare | che non è. Quale necessità lo avrebbe mai costretto a nascere, dopo o prima, se derivasse dal nulla? | Perciò è necessario che sia per intero o non sia per nulla»).

¹⁷² πῶς δ' ἂν ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο; | εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι. | τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβησται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος. («E come l'essere potrebbe esistere nel futuro? E come potrebbe essere nato? | Infatti, se nacque, non è; e neppure esso è, semmai dovrà essere in futuro. | Così la nascita si spegne e la morte rimane ignorata»).

¹⁷³ È in questa “ontologizzazione” – mi si passi questo termine pur tra virgolette – del divino che a mio parere si può dire che con Parmenide cominci quell'unica, singolare forma di comprensione della realtà che contraddistingue la cultura occidentale e che conosciamo con il nome di filosofia.

¹⁷⁴ Secondo gli Egizi queste acque primordiali continuavano a esistere anche dopo l'emersione del mondo da esse e lo cingevano, oltre che sostenerlo. Nūn rappresentava anche le acque infernali che dovevano essere riattraversate dal sole e dai morti. Le acque del Nūn per gli Egizi erano «la réserve vitale contenant tout en puissance» (El Sayed 1982, vol. 1 p. 57) e siccome «avevano un tempo racchiuso tutta la vita allo stato potenziale», erano anche le acque del Nilo, «che rinnova e resuscita la fertilità dei campi» (Frankfort-Frankfort 1963, p. 38).

rive) del cosmo. Come provo a dimostrare in Montagnino *forthcoming*, quella di essere insieme illimitato e finito è la condizione cosmologica dell'ἔόν parmenideo, e se la θεά parmenidea fosse, come credo, la personificazione teologica di questa cosmo-ontologia, Athena-Neith, nella sua “ricezione” focea, si rivelerebbe il migliore riferimento teologico a cui guardare per individuarne l'identità.

Lo ἱερὸς λόγος teo-cosmogonico che veniva tributato a Neith in occasione della sua festa più importante a Esna e a Sais¹⁷⁵ (Herod. II, 62; cfr. Lloyd 1976, pp. 282-283), potrebbe aiutarci a comprendere il rapporto tra la dea e il Nūn:

«... l'essere divino che ha cominciato ad esistere dall'inizio, si trovava nel mezzo delle Acque Primordiali, apparsa da sé stessa, mentre la terra era (ancora) nelle tenebre: non era (ancora) apparsa (alcuna) terra e non c'era vegetazione. » (Esna 206 §2; trad. di A. Elli).

Elli 2017, p. 3, sottolinea in nota che i geroglifici tradotti con «apparsa da se stessa» letteralmente significano «uscita dal suo (proprio) corpo», indicando credo la perfetta coincidenza, direi anche “materiale”, tra la divinità e il Nūn (cfr. El Sayed 1982, vol. 1 pp. 57-58).

Mi soffermo sul legame di Neith con l'acqua perché anche Athena, la Τριτογένεια, nasce dall'acqua ed è associata ad essa in diversi miti greci che la riguardano, come abbiamo visto. Abbiamo anche due resoconti mitologici in cui Athena viene identificata con Neith e connessa con l'acqua. Nel primo di questi, Erodoto (IV, 180) riferendosi alla dea egizia, chiamandola Athena, racconta che la dea era figlia di Poseidone e della dea del lago Tritonide in Libia e che a seguito dei continui litigi tra i due genitori si sarebbe affidata a Zeus che l'avrebbe adottata come sua figlia.

Nell'altro resoconto, pervenutoci attraverso una testimonianza più tarda (III d.C.), Arnobius (*Adv. Nat.*, ed. Reifferschedid, IV, 6; cfr. Bonneau 1964, pp. 257-258) narra di un mito secondo il quale il Nilo avrebbe generato una Minerva dalle sue acque e che essa aveva l'aspetto esteriore di rugiada “solidificata” («roris concrezione»), e aggiunge, citando il *Timeo* di Platone, che gli Egizi chiamavano questa dea Neith.

¹⁷⁵ Il rituale si intitolava: «Rituale composto per il tempio di Neith, la grande, la madre del dio, la signora di Esna; composto(anche) per il tempio di Neith, la grande, la madre del dio, la signora di Sais, nel terzo mese dell'estate [il mese di *epiphi*], giorno 13» (Elli, p. 3), corrispondente al nostro 7 luglio. Prendo questo rituale a riferimento perché, come hanno rilevato gli studiosi che ho chiamato in causa in precedenza, è molto probabile che risalisse ai primi anni in cui il culto di Neith fu venerato a Sais (dovrebbe essere questo il rito a cui si riferisce Erodoto in II, 62; cfr. Lloyd 1976, pp. 282-283) e perciò è probabile che i Focci e gli altri Greci possano aver assistito ad una sua versione precedente ma non troppo dissimile.

Chi è la θεά?

V'è anche un'iscrizione (v. Bernard 1969, pp. 430-432), d'epoca ellenistica, ai piedi di una statua della dea di Sais, a testimoniare che un certo Petronio avrebbe fatto elevare il monumento in suo onore in occasione del suo primo mandato da amministratore della città. Nella dedica ci si rivolge alla dea chiamandola Τριτογένεια, senza altri nomi. Dunque sembrerebbe che Athena-Neith fosse venerata anche a Sais con l'appellativo Τριτογένεια.

Tornando alla testimonianza di Pausania sulla Athena Saitide venerata in Argolide, forse non è un caso che il suo santuario sia stato costruito su un monte il cui nome (Pontino) richiama il concetto di distese d'acqua, del quale il Periegeta ci riferisce una curiosità che mi pare interessante, sempre in riferimento al culto della dea: la montagna era famosa perché tratteneva le acque piovane al suo interno e non la faceva rifluire a valle. E da esso sgorgava un fiume che prendeva il suo stesso nome. Non potrei immaginare un luogo naturalisticamente più carico di suggestioni per rappresentare la collina creata sotto di sé da Athena-Neith nel suo emergere dalle proprie acque (come racconta l'inno di Esna¹⁷⁶) che segnava l'inizio della creazione del mondo.

A questo punto mi chiedo se lo scolio di Basilio di Cesarea, a cui abbiamo fatto cenno a proposito dell'esegesi di Paola Philippon (*supra* par. 3.1.2), secondo il quale Parmenide nei suoi versi avrebbe detto che «... la Terra ha radici nell'acqua» (B15a DK¹⁷⁷), possa essere un ulteriore indizio che la cosmologia contenuta nel poema parmenideo fosse collegata in qualche modo a quella veicolata con il culto di Athena-Neith.

6.2.4 Principio divino generativo, costitutivo e regolativo

6.2.4.1 Luce e oscurità

A un certo punto, narra l'inno, Neith «rese luminoso lo sguardo dei suoi occhi: e fu la luce» (Esna 206 §4). La dea che nasce dall'oscurità del Nūn, ma ricordiamo che sempre del «suo (proprio) corpo» stiamo parlando, fa in modo che «light came into being» (Lloyd

¹⁷⁶ «Allora ella disse: “Oh, potesse questo luogo (diventare) per me una piattaforma di terra in mezzo alle Acque Primordiali, così che io possa prendere appoggio su di essa!”. E questo luogo divenne una piattaforma di terra in mezzo alle Acque Primordiali, così come ella aveva detto; e fu Esna, (che) è (anche) Sais!» (Esna §5).

¹⁷⁷ Un frammento non considerato da tutti attendibile e perciò non presente in alcune edizioni del poema.

1976, p. 283). Luce e oscurità sono in Athena-Neith la stessa cosa¹⁷⁸. Durante la sua festa principale in Sais, nel corso della notte avveniva un rito che Erodoto (II, 62) chiama Λυχνοκαΐη («festa delle lucerne che ardon»), durante il quale tutti, intorno alle loro case, accendevano molte lanterne per la durata dell'intera notte. Anche chi non risiedeva a Sais accendeva le lucerne così che tutto l'Egitto era illuminato in quella notte¹⁷⁹. Questo rituale corrisponde probabilmente a quello contenuto nel calendario di Sais (El Sayed 1982, vol. 2 p. 494; cfr. Quaegebeur-Clarysse-Van Maele 1985, p. 222), in cui la divinità è chiamata Athena¹⁸⁰, non Neith. La sua istituzione è testimoniata nell'inno teo-cosmogonico dedicato alla dea ritrovato a Esna:

«Quando ella arrivò a Sais, alla sera del giorno 13 del terzo mese della stagione estiva, questo (fu) una bella e grande festa in cielo, in terra e in ogni paese. Allora ella ... si stabilì nel Tempio di Neith¹⁸¹, insieme con suo figlio Ra. (Esna 206 §20) Disse allora Ra agli dei che erano con lui: “Fate luce davanti a Neith in questo giorno! Venite, acclamatela in questo bel giorno, poiché ella mi ha portato (fin qui) sano e salvo. Accendete delle fiaccole davanti a lei, fate festa in sua presenza, fino all'alba!”» (ivi, §21).

Credo che questo rituale volesse celebrare e ripetere il momento in cui Neith, aprendo gli occhi, portò la luce nel mondo. Luce che non è da intendersi come quella solare, perché Ra, il sole, nasce dopo che la dea illumina il cosmo con il suo sguardo, dunque si tratta di qualcosa di originario, al pari dell'oscurità. Forse il rito di “illuminare” la notte voleva proprio mettere in scena questa coesenzialità di luce e oscurità in Athena-Neith.

Un'analogia coesenzialità tra luce e notte la ritroviamo nel frammento B9 del poema parmenideo – ove rappresentano rispettivamente le δυνάμεις del rado (ἀραιός) e del denso (πυκνός) – e in B12, dove il cosmo è descritto come formato da corone astronomiche formate dalla mescolanza di luce e notte, un altro modo con cui Parmenide chiama ἀραιός e πυκνός. Una mescolanza di cui è “fatta” anche la δαίμων che governa il

¹⁷⁸ Come abbiamo visto trattando dell'esegesi di Ferrari (*supra* par. 3.2.4), anche nella tradizione più antica greca (Hes. *Teog.*, 124) era il giorno che nasceva dalla notte, entrambi considerati divinità femminili, la Luce dall'Oscurità, e non viceversa.

¹⁷⁹ Secondo Sofia 2014, p. 31, Erodoto potrebbe essere rimasto colpito dalla corrispondenza di questa festa con la processione al lume delle fiaccole (*lampadedromia*) che si svolgeva ad Atene durante le grandi Panatenee, nella notte tra il 27 e il 28 luglio. In effetti la fiaccola era simbolo di cerimonie proprie dei culti di Athena, Vulcano e Prometeo (Ebner 1963, p. 113).

¹⁸⁰ *P. Hibet* I 27, linea 165; v. El Sayed 1982, Doc. 708, vol. 2 pp. 493-494.

¹⁸¹ Abbiamo già fatto riferimento a questa come a una delle occorrenze in cui la città di Sais è chiamata con il nome «Tempio di Neith».

Chi è la θεά?

venire all'essere di ogni cosa (dagli dei, alle potenze divine, agli astri, alla guerra e alla passione, e agli esseri viventi). Credo che questi echi possano considerarsi ulteriori spunti di riflessione per questa indagine.

6.2.4.2 Cuore e parola

Athena-Neith, dopo essere nata da se stessa come la realtà nella sua totalità, comincia a creare, generandola da sé, la realtà nella sua molteplicità. Nel papiro di Esna è scritto: «tutte le cose che il suo cuore ideava/escogitava si avveravano all'istante» (Esna 206 §6). Per prima cosa, questo «escogitare» mi fa pensare al μητίομαι usato da Parmenide in B13. Come Athena-Neith, anche la θεά parmenidea genera, escogitandole, tutte le divinità, le stelle e ogni altra cosa del mondo, a partire dalla δαίμων di B12 (cfr. *supra* par. 5.6). Come abbiamo visto, Andolfo 2008, pp. 42-43 (cfr. *supra* par. 4.1.3) in questa modalità del generare connette la θεά parmenidea con la teologia di Atum (e non solo), che per molti aspetti è analoga a quella di Athena-Neith, ma è di quest'ultima, lo ribadiamo, della quale possiamo dirci ragionevolmente certi che i Focei abbiano avuto conoscenza in Egitto.

Inoltre, la credenza che fosse il cuore la sede di tale concepimento mi riporta alla promessa che la θεά fa a Parmenide di svelargli il cuore imperturbabile della verità (B1, 29), che potrebbe essere un promettergli – come hanno sottolineato, seppur da rispetti diversi, Ruggiu e Gemelli Marciano – di svelargli il proprio cuore come sede di quella verità. D'altra parte, per Parmenide la verità è comprensibile tramite il νοῦς e la sede organica del νοῦς era identificata da quegli antichi, probabilmente anche da lui¹⁸², proprio nel cuore.

L'inno dedicato a Neith dice anche che le creazioni del suo cuore si realizzano dopo la proferazione dei loro nomi (Esna 206, §7). El Sayed 1982, vol 1 p. 64, ipotizza un processo in cui «Neith conçoit en son coeur, l'image prend forme dans son esprit et le

¹⁸² Su questo cfr. l'analisi di Galgano 2017, pp. 48-50, il quale conclude che «il termine ... *ētor* ... non deve essere tradotto con cuore, ma con il senso di “sede delle capacità di raziocinio”, cioè, mente», il che a mio parere riporta al concetto parmenideo di νοῦς. Che i sapienti più antichi facessero risiedere organicamente il νοῦς nel cuore e nell'apparato circolatorio ne abbiamo testimonianza in Omero e in Empedocle (*Od.* XXIV, 474; DK 31 B105, A 84 e 86; cfr. Snell 1963, pp. 35-36). Più in generale, Laspia 2008, p. 39 fa notare che è «la teoria che concentra in un unico organo tutte le funzioni vitali, oggi nota come ‘monocentrismo biologico’», nel caso specifico il «cardiocentrismo», che affonda le sue radici nella tradizione omerica.

nom prononcé donne existence à l'objet ou à l'être animé»¹⁸³. Come suggerisce anche Bleeker, ci troviamo qui di fronte alla prima “creazione” del mondo «in an intellectual way» (1975, p. 140). Sauneron 1962, p. 260, spiega che il verbo impiegato nell'inno per descrivere la creazione nel cuore «signifiant à la fois <rendre clair> et <satisfaire>, c'est le travail qui va transformer une intuition vague des créations possibles en une idée nette, susceptible d'être exprimée par un mot».

Riterrei però, come ho sottolineato più volte, che anche in questo caso quello che il mito racconta come processo cronologico sia da comprendere in effetti come un'attualità, dunque ritengo che non dovremmo intendere questi momenti come differenziati tra loro, come non dovremmo concepire una differenziazione fra «cuore», «pensiero» e «parola» della dea da una parte e la realtà dall'altra. Tutto è (già) in Athena-Neith, ma non nel senso che il divenire sia predeterminato. La formulazione sonora, scrive Sauneron 1962, p. 260,

«... va déclencher la création matérielle. Quoi qu'il en soit, l'idée est que la création et ses multiples aspects sont dans l'esprit de la déesse. A ce niveau, pour annoncer l'avenir, elle n'a pas à voir au-delà du temps ce qui va naître, mais simplement à inventorier, à reconnaître, par une sorte d'introspection, ce qui est en elle, car le simple énoncé de ce que conçoit son esprit suffit à donner l'existence à ce qu'elle énonce: la voix est créatrice; or, elle ne peut penser qu'en mots ou en images; cette pensée suffira, dans la mesure, justement, où l'image deviendra mot, pour créer. Au reste, les phrases suivantes sont, sur ce point, suffisamment explicites: <Neith se mit penser et elle dit>»¹⁸⁴.

Suggerirei che la profezione fosse un espediente mitopoietico per spiegarsi “fenomenicamente” come potesse avvenire una “creazione” che essi concepivano come una generazione materiale dall'interno della dea verso un esterno che però non esisteva né

¹⁸³ Il sole/Ra e i primi trenta dei dell'universo sono generati pronunciando i loro nomi (ivi, pp. 64-65). El Sayed fa notare che nella cosmogonia raccontata nel testo delle *Sette parole* sono narrate le tappe (sette per l'appunto) della creazione, così che ogni cosa (“corporea” e “incorporea”, potremmo dire, comprese cose come la legge del mondo) viene all'esistenza con la parola della dea (1982, p. 53; cfr. sull'argomento ivi, pp. 51-57).

¹⁸⁴ «... attiverà la creazione materiale. Ad ogni modo, l'idea è che la creazione e i suoi molteplici aspetti siano nella mente della dea. A questo livello, per annunciare il futuro, non deve vedere al di là del tempo cosa nascerà, ma semplicemente escogitare, riconoscere, con una sorta di introspezione, cosa c'è in lei stessa, perché il semplice enunciato di ciò che la sua mente concepisce basta a dare esistenza a ciò che ella enuncia: la voce è creativa; tuttavia, può pensare solo attraverso parole o immagini; basterà questo pensiero, proprio in quanto l'immagine diventa parola, per creare. Inoltre, le seguenti frasi sono, su questo punto, sufficientemente esplicite: <Neith cominciò a pensare... e lei disse>» (trad. mia).

Chi è la θεά?

poteva esistere, perché Athena-Neith era concepita come tutto ciò che esiste e può esistere.

Non dobbiamo stupirci troppo per le aporie generate da una spiegazione mitopoietica, perché anche i fisici teorici moderni sviluppano modelli che si prestano allo stesso ordine di difficoltà interpretative quando devono tradurre le loro formule matematiche in parole. Lungi dal voler affermare che i loro schemi teorici siano da considerare alla stessa stregua della mitologia antica, ovviamente, intendo solo dire che essi svolgono la stessa funzione di farci visualizzare ciò che non possiamo effettivamente vedere: l'universo nella sua interezza¹⁸⁵. Così come gli schemi mitologici di quegli antichi cosmologi non erano coerenti con il loro buon senso (verranno infatti assimilati alle favole, con Platone, quando i loro codici mitopoietici saranno andati perduti), così anche gli schemi cosmologici moderni, anche se descritti attraverso un linguaggio geometrico, non sono affatto coerenti con la geometria che conosciamo dall'esperienza quotidiana.

L'esempio più eloquente nel campo della cosmologia moderna è il concetto di Big Bang. Tutti lo concepiamo come un'esplosione (cosa che spiega il suo nome) ma questa è una spiegazione fuorviante, spiega Brian Greene 2000, p. 83, perché quando una bomba esplode «its contents are ejected into the surrounding space», ma nel caso del Big Bang «there is no surrounding space», è tutto “lì dentro”, anche se non c'è ancora un dentro e un fuori, un prima e un dopo.

A mio parere, la spiegazione del mondo che si attualizza in quanto proferazione di Neith – dunque un atto che prevede un al di fuori del parlante, che però non esiste e non può esistere – di un'escogitazione che avviene nel suo cuore, “funziona” astrattamente alla stessa maniera in cui noi ci spieghiamo la nascita dello spazio e del tempo attraverso un'azione (quella di un'esplosione) che potrebbe avvenire solo in uno spazio e in un tempo che non c'erano. Si potrebbe obiettare che noi siamo consapevoli che quello del Big Bang è solo un modello approssimativo che funziona bene a livello divulgativo. D'accordo, ma chi ci dice che per quegli antichi non fosse la stessa cosa? Cosa sappiamo in fondo delle conoscenze più “scientifiche” che circolavano come saperi esoterici tra i sacerdoti?

Pochissimo, ma potremmo dirci certi che tra quegli antichi vi fosse chi sapesse distinguere all'interno dei codici mitopoietici dei contenuti sapienziali che oggi diremmo

¹⁸⁵ Ho elaborato questa prospettiva esegetica analizzando e comparando i contenuti dei frammenti B8 e B12, che ritengo fra loro intercorrelati, in Montagnino *forthcoming*.

“scientifici”. Guarda caso, ne abbiamo riprova proprio a proposito dei sacerdoti della dea Athena-Neith a Sais, nel *Timeo* di Platone (22c-d), quando il sacerdote della dea spiega a Solone che «ciò che si racconta per esempio anche da voi, che una volta Fetonte, figlio del Sole, dopo aver aggiogato il carro del padre ed essendo incapace di guidarlo lungo il percorso paterno, fece bruciare tutto ciò che si trovava sulla terra e morì lui stesso fulminato, ebbene questa vicenda si narra sotto forma di mito, mentre la verità è che si dà una deviazione dei corpi che si muovono intorno alla terra e una distruzione di ciò che si trova sulla terra, per un eccesso di fuoco, che avviene dopo lunghi intervalli di tempo».

Come rileva Fronterotta 2020, p. 158 n. 41, ciò che i Greci conoscevano «sotto forma di mito», dunque «con un parziale e non verificabile grado di verosimiglianza¹⁸⁶ ... ha invece una spiegazione razionale di cui la scienza egiziana è in grado di dare conto». Una “scienza” con la quale evidentemente sono entrati in contatto anche i Greci stanziati a Naukratis, che frequentavano a vario titolo il tempio di Athena-Neith a Sais, tra i quali, lo ribadiamo, i Focei.

Nel poema parmenideo, l'ἔόν è definito ἀτρεμέζ («immobile»; B8, 4) come il «cuore» della verità (B1, 29). Credo si possa convenire con Gemelli Marciano (cfr. *supra* par. 4.2.5) che per Parmenide l'ἔόν è la realtà divina stessa, anzi, il «cuore stesso della dea», dunque la θεά. Perciò non può essere ininfluente scoprirne l'identità culturale.

La coincidenza in Athena-Neith di ciò che è reale con il concepimento del suo cuore e la sua parola richiama alla mente la coincidenza evocata da Parmenide nell'*incipit* del fr. B6 tra essere, dire e pensare. Soprattutto, la coincidenza tra la realtà e l'escogitazione della dea nel culto saitico mi riporta a quanto Ruggiu (Reale-Ruggiu 1991, p. 350) ha già sottolineato a proposito del rapporto tra l'ἔόν e la θεά nel poema parmenideo:

«Il mondo, con tutti i suoi aspetti cosmologici e teologici, in Parmenide costituisce il risultato del pensare del divino, il contenuto pensato dalla Grande Dea. Forse non è inopportuno sottolineare che a quel pensiero (νοῦς), posto come identico all'Essere nel fr. 3 [e, aggiungerei, in B6], corrisponde nel fr. 16 l'affermazione che *il pieno* [cioè lo stesso reale] è *pensiero*, e in questi frammenti teogonici [B12 e

¹⁸⁶ Il mito di Fetonte, presso i Greci, era connesso con la convinzione che la Stella del Mattino terminasse “inspiegabilmente” il suo viaggio celeste subito dopo la levata eliaca, perché non ricompariva all'orizzonte al crepuscolo negli stessi giorni in cui era visibile all'alba (e viceversa non spuntava all'alba quando al tramonto compariva la Stella della Sera). In Montagnino 2018 ho provato a dimostrare che il proemio del poema parmenideo sia la spiegazione astronomica, fornita attraverso riferimenti mitopoietici, della coincidenza tra la Stella del Mattino e quella della Sera (una delle acquisizioni astronomiche attribuite a Parmenide), che erano considerati dagli altri astronomi (perlomeno da quelli Greci) come due astri separati.

Chi è la θεά?

B13] l'asserto che è il pensare della Dea, o possiamo meglio dire, che è la Dea in quanto pensare, che esprime la totalità degli aspetti del reale, come <pensieri>».

Questo ci riporta ancora una volta alla teologia di Athena-Neith, la quale, l'abbiamo visto con Sauneron, per conoscere ogni cosa passata, presente e futura non deve vedere al di là del tempo, ma semplicemente “riconoscere”, in una sorta di introspezione, cosa è in lei, ovvero nel suo cuore, ove tutto è presente. Anche dell'ἔόν è detto che νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ovvero che nella sua totalità esso è «adesso». Connetterei queste considerazioni con il frammento B4, ove è chiaramente detto che le cose assenti sono saldamente presenti nel νοῦς. A questo punto potremmo ritenere che Parmenide qui si riferisca sia al νοῦς nella sua pienezza e dunque al νοῦς dell'ἔόν (B8, 35-36¹⁸⁷), ovvero al pensare/dire (B6) della θεά.

Si ribadisce il fatto che non si deve intendere questo presente in senso cronologico, dunque concepirlo rispetto a un passato e/o un futuro. È lo stesso Parmenide che ci dice che l'ἔόν non ha nascita e nemmeno morte. Ci si chiederà, come può esserci un presente senza passato e senza futuro? La risposta è che un simile presente è possibile solo in un universo relativistico (e non relativo, si badi) e nel corso dei miei studi sul poema parmenideo sono giunto alla conclusione che il cosmo parmenideo sia proprio un cosmo relativistico¹⁸⁸.

Anche a proposito del concetto di «pensiero» dobbiamo tenere a mente che non si tratta del nostro concetto di una facoltà meramente mentale, ma del νοῦς, quella facoltà che risiedeva nel cuore per quegli antichi, come la vista negli occhi, che, parafrasando Gadamer (cfr. *supra*, par. 1.3), potremmo considerare come un “sensore” sinestetico dell'esistenza¹⁸⁹, dell'ἔόν. Riezler, come Gadamer e anche Heidegger lo hanno detto (cfr. *supra*, par. 2.2.3): noi possiamo cogliere l'«essere», attraverso il νοῦς, perché siamo

¹⁸⁷ È già Proclo (*In Plat. Parm.* 1152.37) che connette il primo verso di B4 con B8, 35-36. Come vedremo nel paragrafo conclusivo, anch'io, come altri interpreti (in ultimo Couloubaritsis) sono portato a ritenere che B4 debba essere inserito all'interno del frammento 8.

¹⁸⁸ Ecco perché traduco νῦν con «adesso» (e non con «ora» o con «presente»), perché con questo concetto viene normalmente tradotto in italiano il concetto di presente nella teoria della relatività einsteiniana. In Montagnino 2023 *forthcoming* argomento in proposito che i frammenti B8 e B12 descrivano il cosmo parmenideo come ipersferico e non semplicemente sferico, circostanza che fa da spia alla possibilità che Parmenide avesse in mente un cosmo relativistico, in cui spazio e tempo sono strettamente intercorrelati. Non c'è modo in questo lavoro per sviluppare questo aspetto del poema parmenideo, che mi propongo di approfondire in studi successivi.

¹⁸⁹ Concordo con Laspia 2020, p. 11, a proposito del fatto che potremmo considerare il νοεῖν «una modalità olistica ..., il ‘riconoscere’, alla base di una vasta gamma di attività che integrano percezione e cognizione» (*ibid.*).

essere. In questa prospettiva credo che possiamo considerare comparabili, se non sovrapponibili¹⁹⁰, la te-cosmogonia parmenidea e quella legata ad Athena-Neith.

L'aspetto fondamentale dell'ontologia parmenidea, credo, è che la realtà tutta sia un'unica divinità. Perché, mi trovo d'accordo con Ruggiu, la dea è quel *pieno*, quel tutto che è il *voûç*. Qui non c'è assolutamente dualismo. Possiamo discutere in che modo si possa concepire un universo sensibile che sia insieme divino ma solo perché a partire da Platone noi abbiamo separato lo spirituale dal corporeo. Ma non possiamo ritenere, se non fraintendendo la dottrina di Parmenide, che per lui esistessero due tipi di "materia": una sensibile, fisica, la "materia" del mondo, fatta di illusioni aleatorie, l'altra metafisica, la "materia" dell'*ἐόν*, fatta di solide verità, di realtà. Se per Parmenide il mondo è un'escogitazione della dea, è il suo *voûç* che evidentemente (cfr. B6) coincide con il suo *λέγειν*, questo non lo rende meno reale, perché esso è una sua generazione, è fatto della sua stessa "sostanza" (qualunque essa sia). La dea parmenidea, dunque, genera escogitando (B13) come Athena-Neith, e le cose che genera «sono», perché sono il suo parto (preferisco usare un termine dell'universo femminile), anzi, per essere più precisi, la sua partenogenesi "noetica".

La corrispondenza ontologica tra pensieri/parole e cose, d'altra parte, non era una prerogativa solo della cultura egizia, per lo meno in età arcaica, ed è probabile che fosse così anche per Parmenide. Secondo Fattal, «l'idea classica della concordanza delle parole e delle cose si trova nella maggior parte dei filosofi presocratici. Eraclito, infatti, intendeva il *logos* come imitazione della *physis* e del *kósmos*, mentre Parmenide accordava al *logos* il potere di dire l'essere. In ambedue i casi il *logos* imita con la disposizione delle parole la struttura del reale». Aggiungerei anche la concezione di Empedocle (DK 31 B19), il quale critica gli umani perché non attribuivano i nomi alle cose secondo *θέμις*, ovvero secondo la legge divina, ma secondo le convenzioni che si erano date (*νόμοι*), e perciò parlavano di «nascita» e di «morte» in luogo di «mescolanza» e «disgiunzione». Empedocle conclude la sua digressione dicendo però che si può parlare secondo l'uso comune, come a dire: basta che ci intendiamo sul vero significato delle parole.

¹⁹⁰ Cosa che escluderei anch'io. Del resto non stiamo dicendo che la *θεά* parmenidea sia Athena-Neith. L'ipotesi qui proposta è, lo ricordo ancora una volta, che essa sia la Athena poliade dei focei, e che questa avesse mutuato alcuni tratti teo-cosmologici dalla dea di Sais, il cui culto doveva veicolare, oltre a concezioni astronomiche e cosmologiche, anche concezioni naturalistiche e fisiologiche, con le quali i sapienti focei possono essersi confrontati.

Chi è la θεά?

Credo che Parmenide intenda dire la stessa cosa in B8, 34-41, quando afferma, da una parte (vv. 34-36), che «quando l'essere è assente da ciò che è pensato o detto, ci sono solamente parole vuote, ingannevoli, meri 'nomi' (B8, 52), stabiliti dall'opinione ... senza conoscere cosa è ciò che è», dall'altra, che possiamo anche usare questi ultimi (vv. 38-41) se comunque teniamo a mente «la relazione indissolubile tra ciò che sta essendo, il fatto di pensare, e la possibilità di esprimerlo nel discorso, cioè di denominare» (Cordero 2008, p. 57¹⁹¹).

Dunque non mi sembra irragionevole ritenere che, se la θεά parmenidea avesse mutuato, pur rielaborato all'interno della prospettiva culturale focea, anche questo tratto culturale di Athena-Neith, Parmenide potrebbe avere concepito che la parola e la cosa coincidessero solo in un particolare dire, quello appunto della dea. Che la parola degli dei non potesse essere incompiuta, ovvero che dovesse per necessità corrispondere con la realtà, anche nella cultura teologica greca di Parmenide, lo ha annotato Deichgräber (*supra* par. 2.1.2). Poiché non è incompiuta (οὐδ' ἀτελεύτητος), la parola degli dei non può essere ingannevole (οὐδ' ἀπατηλός), come i discorsi dei mortali dei quali Parmenide critica il fatto che non riescono a cogliere l'unità in cui ogni forma è (B8, 50-59).

La «via dell'ἔόν», la verità che corrisponde con la realtà, coincide con la parola/μῦθος della θεά (B2, 1; B8, 1), come hanno sottolineato Reinhardt, Riezler e Heidegger, ognuno da prospettive diverse ma in questo convergenti (cfr. *supra* par. 2.2). A partire da B1, 24 sino all'ultimo verso del poema è il μῦθος della dea che dispiega l'ἔόν, l'universo parmenideo, nella sua compiutezza. In quanto μῦθος della dea, l'ἔόν non può perciò essere incompiuto, come impone appunto la sua θέμις (B8, 32).

Per chiudere il cerchio aperto con questo paragrafo, annoterei che anche la parola di Athena-Neith, oltre a corrispondere con la realtà, coincide anche con la sua verità, ovvero con la possibilità che la realtà sia conoscibile per ciò che è. Ciò che la dea genera è conoscibile proprio perché la generazione passa per la profezione:

«[rivolgendosi ai primi dei che aveva creato] “Farò sì che conosciate ciò che verrà all'esistenza. ... rendiamo chiare le cose che sono nel nostro ventre, formuliamo ciò che è sulla nostra bocca, e (così) oggi (stesso) conosceremo tutto ciò!”» (Esna § 9).

¹⁹¹ Come abbiamo visto *supra* par. 1.10, Cordero traduce così τὸ ἔόν. Sull'esegesi di questi versi condivido senz'altro la prospettiva elaborata dallo studioso.

Anche per Parmenide gli esseri umani possono conoscere la verità sulla realtà ma solo se si affidano alle parole οὐδ' ἀτελεύτητος e οὐδ' ἀπατηλός della θεά¹⁹². Possiamo già anticipare che il μῦθος dell'έόν che emerge dal poema sembrerebbe inoltre strutturato in modo da consegnare a Parmenide un sistema di sapere analogo a quello che Athena-Neith avrebbe consegnato, stando a Platone, ai fondatori di Sais e di Atene, come vedremo meglio nel par. 6.3.1, che comprendeva tutte le scienze allora note «da quelle divine alle loro applicazioni umane ... e tutte le altre scienze che dipendono da queste» (*Tim.* 24c).

6.2.4.3 Madre assoluta

Lo ἱερός λόγος dedicato ad Athena-Neith comincia rivolgendosi a lei con queste parole: «Il Padre dei Padri, la Madre delle Madri...». In altre iscrizioni la dea è definita come «il femminile che ha fatto il maschile» e insieme «il maschile che ha fatto il femminile» (El Sayed 1982, Doc. 1054, Vol. 2 p. 645). Che la dea generasse senza l'intervento di un'altra divinità è attestato fin dai Testi delle piramidi. Si potrebbe dire che Athena-Neith fosse una madre vergine ma questa definizione potrebbe risultare fuorviante, perché una tale condizione prevedrebbe in linea di principio la possibilità dell'unione sessuale con l'altro sesso. Come Gaia, Athena-Neith è madre senza che vi sia padre, ma essa non prevede l'esistenza di altro da sé e neanche partorisce, come prima generazione, una controparte maschile con cui unirsi sessualmente per procreare il mondo, come avviene invece nel mito di Gaia.

Dire che essa era, come ci attestano numerosi documenti (ivi, Vol. 1 p. 60), «padre e madre degli dei», «l'essere divino a un tempo dio e dea», «la dea che agisce da dio», «la madre e il padre al cominciamento» credo che non significhi altro che Athena-Neith poteva essere in unione solo con se stessa, perché oltre a non esserci un principio prima di lei, come abbiamo visto dal mito della sua nascita, non poteva esserci anche un principio accanto a lei. Al principio non c'è il due, nella teo-cosmologia di Athena-Neith, ma l'uno¹⁹³, ed esso rimane tale anche se genera una realtà molteplice.

¹⁹² Su questo, lo abbiamo visto in particolare con Ruggiu e Curd, l'approccio di Parmenide è innovativo proprio in quanto ritiene che la conoscenza della realtà sia accessibile anche agli uomini e non solo agli dei

¹⁹³ In un testo Neith è chiamata proprio «uno», evidenzia Wallis Budge 1904, vol. 1 p. 458, e secondo lo studioso, ivi, p. 459, «the Egyptians regarded Net [Neith] as the "Being" *par excellence*, i.e., the Being who was eternal and infinite, and was the creative and ruling power of heaven, earth, and the underworld, and of every creature and thing in them».

Chi è la θεά?

A questo proposito annoterei una considerazione di Assman sull'iscrizione ai piedi della statua di Athena-Neith a Sais. Con un'operazione non certo esente da critiche, Assman 1998, p. 119 ricostruisce quella che potrebbe essere stata l'iscrizione geroglifica originale tradotta da Plutarco – «if retranslated into Egyptian, the last part of the Saitic formula may read something like **nn kjj wp hr.j*» – e osserva che seppure essa «would be perfectly fitting in the context of a phrase like “I am all that was, is, and shall be”», la traduzione più corretta sarebbe «there is nobody except me». Come abbiamo detto è lecito nutrire più che una perplessità su una retro-traduzione (per chiamarla così) di questo genere, però considerato che il nome di Neith significa «ciò che è» nella sua assolutezza, questa ricostruzione di Assman ci metterebbe di fronte a una frase che si potrebbe interpretare come «non c'è che ‘ciò che è’», un'affermazione che non si farebbe certo fatica a considerare parmenidea.

Nel frammento 8, in effetti, Parmenide afferma in più d'un'occasione che accanto all'ἔόν non possa essere altro: al v. 12 è affermato che non può nascere alcunché accanto ad esso; ai vv. 35-36 leggiamo invece che «nient'altro o è o sarà all'infuori dell'essere»; e più avanti è specificato che non «c'è un non-essere che gli possa impedire di giungere» alla sua condizione di omogeneità (ὁμός; vv. 46-47).

Inoltre Parmenide, per descrivere l'assolutezza dell'ἔόν, sottolinea che esso «è congiunto» e può essere congiunto solo con se stesso (cfr. B4, 2¹⁹⁴ e B8, 24-25¹⁹⁵), come per la dea saitica, e non potrebbe essere altrimenti perché l'essere è *ξυνεχές*, «continuo»¹⁹⁶ (cfr. B8, 6 e 22-33). E se la θεά del poema fosse la rappresentazione teologica dell'ἔόν, come presuppongo, anche lei dovrebbe essere una divinità che si congiunge solo con se stessa. Si badi, non si sta parlando di dualismo. La θεά parmenidea non si sdoppia: per impersonare l'ἔόν non può essere 'due' ma 'una', come Athena-Neith.

Ritengo che nel linguaggio mitopoietico non si poteva esprimere in una maniera più efficace l'idea di un unico principio teologico, cosmologico e “ontologico” (virgolette d'obbligo) a fondamento della realtà, sia nella sua totalità sia, insieme, nella sua molteplicità, se non attraverso la metafora di una divinità che si congiunge con sé stessa per generare. Come scrive Andolfo 2008, p. 40, questo è quello che gli Egizi pensavano

¹⁹⁴ οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχασθαι («infatti non potrai recidere l'essere dal suo essere congiunto con l'essere»)

¹⁹⁵ ... πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος. | τῶι *ξυνεχές* πᾶν ἐστίν· ἐὼν γὰρ ἐόντι *πελάζει*. («tutto intero è pieno di essere. | Perciò è tutto intero continuo: l'essere infatti si stringe con l'essere»).

¹⁹⁶ Secondo Coxon 2009, p. 325 il significato del concetto di «continuo» in Parmenide è l'opposto di quello aristotelico, che significa «divisible *ad infinitum*» (*ἄπειρον γὰρ διαιρετὸν τὸ συνεχές; Phys.* 185b 10), ecco perché ritiene che *ξυνεχές* «is P.[armenides]'s only word for 'one'».

anche di Atum Ra, un'altra divinità assoluta, ma in un altro *pantheon*: «il concetto egiziano di “generazione” è quello del parto, frutto dell'accoppiamento sessuale, ma esso non è applicabile né alla genesi di Atum-Ra, perché nel Nun la differenza e la dualità sono assenti, né al primo atto di genesi operato da Atum-Ra, che è Uno e Solo» (stesso discorso per Amon, sul quale si veda anche Hornung 1992, p. 153).

Non credo vi siano difficoltà a traslare questa considerazione sul culto di Athena-Neith. Anzi l'aveva già fatta Mallet 1888, pp. 194-195: «La différence des sexes est un des premiers faits que l'on a pu constater dans la nature; elle a da apparaître, dès l'origine, comme une condition essentielle de sa durée, puisqu'elle est l'unique moyen pour la reproduction des êtres vivants. La divinité qui représente l'être en lui-même, τὸ ὄν¹⁹⁷, ne doit donc point être déterminée sous le rapport du sexe, ou plutôt elle doit contenir en elle les deux formes, les deux organismes qui le spécifient».

Per questo preferisco parlare di madre assoluta piuttosto che di madre vergine o androgina, perché anche parlare di androgina potrebbe essere fuorviante a proposito di Athena-Neith, e credo anche a proposito della dea di Parmenide¹⁹⁸.

Secondo Rigoglioso 2010, pp. 32-33, quando a un certo punto, in quello che possiamo ben definire un processo di revisionismo culturale, Neith verrà concepita come bisessuale o come androgina piuttosto che come «strictly female» e inizia la sua “retroessione” teologica «from exclusively creatrix to “wife” and “daughter”» e Ra, il Sole, assumerà al maschile lo *status* di divinità autogenetica/partenogenetica che era della dea.

Col passare del tempo il geroglifico di Athena-Neith, come ci informa Horapollon (*Hier.* 1.12), comincia a includere lo scarabeo, simbolo della partenogenesi maschile (perché si riteneva che gli scarabei fossero solo maschi), e l'avvoltoio, simbolo della partenogenesi femminile (per il motivo opposto) e così, Neith continuò a essere rappresentata come divinità partenogenetica «but now in bisexual form» (Rigoglioso 2010, p. 33). In un'iscrizione a Esna, si arriva addirittura a descriverla come «per due terzi mascolina» e «per un terzo femminile» (*ibid.*). Un'evoluzione che secondo la

¹⁹⁷ Mallet, l'abbiamo visto, non aveva dubbi che Neith rappresentasse quello che i Greci chiameranno τὸ ὄν, cosa che effettivamente è anacronistica da affermare.

¹⁹⁸ Come ho già sottolineato trattando della sua esegesi, non concordo con la linea interpretativa di Soto-Rivera, il quale pure ritiene che la θεά parmenidea fosse androgina.

studiosa rifletterebbe «an androcentrically influenced view of her originally female totality» (*ibid.*¹⁹⁹).

Pure la Athena olimpica, anch'essa considerata vergine (παρθένος) per antonomasia, e allo stesso tempo invocata come madre²⁰⁰, con il passare del tempo acquisisce caratteri mitologici e iconografici maschilini (cfr. Deacy 2008, pp. 82-84). Anche nel suo caso, come è stato osservato, l'evoluzione del suo culto può considerarsi una testimonianza della transizione da un dominio simbolico ginecocentrico ad uno androcentrico. Nel par. 5.1 l'abbiamo già visto a proposito della mitologia veicolata dalla tragedia *Eumenidi*. In essa Athena è presentata come un ἔρνος («germoglio») quale nessuna dea, dunque nessuna donna, avrebbe potuto generare (Aesch. *Eum.*, 663-666), ma solo un dio maschile. Deacy (ivi, p. 31) annota che «with the close bond established with her father by her birth», nelle *Eumenidi* Athena «safeguards the patriarchal system that comes into place at the time when she was born».

La studiosa analizza che i profondi legami con il padre Zeus e con «'the male' in general» fanno di Athena un'anomalia «in gendered terms», e che per i Greci rappresentava «an appealing figure to use as a means of exploring gender norms, as one odd and ambiguous but ultimately aligned with order and patriarchy»²⁰¹ (*ibid.*).

¹⁹⁹ La studiosa analizza anche le implicazioni che una tale svolta teologica avrebbe avuto nel culto della dea (ivi, pp. 33-34).

²⁰⁰ Si veda Kerenyi 1996; Petersmann 1990; Deacy-Villing 2001b, p. 10 n. 37; Deacy 2008; Rigoglioso 2009, pp. 54-55, e 2010 p. 23.

²⁰¹ Questo ruolo del mito olimpico di Athena era già stato rilevato da diversi studiosi moderni, come analizzano Deacy e Villing 2001b, pp. 9-10, nella loro ricostruzione dei primi studi sul ruolo della dea tra matriarcato, patriarcato e valutazioni di genere (a cui si rimanda per i riferimenti bibliografici). Il primo di questi, Bachofen, riteneva che Athena rappresentasse l'introduzione della «paternità priva di madre» in luogo della «maternità priva di padre» che era tipica delle religioni delle Grandi Madri. Tesi che ha influenzato anche la lettura di Jane Harrison, sottolineano le studiose, la quale a sua volta ritiene che Athena fosse in origine una dea madre e della fertilità «who was divested of the power she once possessed, until she became <a sexless thing, neither man nor woman>, and <politics and literature turned the local kore of Athens into a non-human, unreal abstraction>». Anche Freud, nell'analizzare la figura mitica di Athena, ritiene che si trattasse in origine una dea madre spogliata della sua potenza: retrocessa allo stato di figlia, privata della madre ed esclusa permanentemente dalla maternità. Ma secondo Freud, coerentemente con le sue teorie psicanalitiche, questa trasformazione non è stata dovuta dall'emergenza della cultura patriarcale, semmai al fatto che ella arrivò a rappresentare il concetto di androginia, combinando gli elementi del femminile e del maschile innati in ogni essere umano (su questo cfr. anche Karentzos 2001, pp. 259-273). Gli studi «gender-sighted» più recenti hanno proposto che il ruolo mitico di Athena non rappresenti solamente la vittoria del maschile sul femminile avvenuta in passato una volta e per tutte ma anche la resistenza del femminile al nuovo ordine, sottolineando «her contradictory characteristics within ongoing and continually re-enacted discourses on gender». In tale prospettiva, «Athena emerges as the patron and champion of civilised, patriarchal order, who, paradoxically, through her person and her actions, challenges and destabilises the very principles she endorses. For example, she rejects marriage, and as such refuses to participate in a crucial feature of the male-dominated society she otherwise strives to maintain» (Deacy-Villing 2001, pp. 15-16; testo a cui si rimanda per ulteriore bibliografia).

Analizzando altri miti che riguardano Athena, Rigoglioso sostiene la stessa linea. Secondo la studiosa 2010, p. 46, «what the legend of Cecrops depicts is the moment in which Athena was theologically “demoted”», così come la leggenda secondo la quale Zeus ingoia Metis e Athena rappresenterebbe l’appropriazione maschile «of parthenogenetic capacity»²⁰².

Lo stesso Partenone, afferma Rigoglioso, ivi, p. 49, oltre a celebrare la vittoria sui Persiani e il dominio militare ateniese, «was simultaneously a monument to the patriarchal fantasy of male parthenogenesis and the male creation of women. This doctrinal program completely reversed the biological reality of the male’s emergence (i.e., physical birth) from the female. The ivory statue of Athena was known as *Athena Parthenos*, “Athena the Virgin” (Pausanias 5.11.10), here representing a virgin who was no longer generative and autogenetic, like ... Neith», a cui era ricondotta dai Greci, «but masculinized and sterile».

Ridotta a solamente uno degli aspetti della sua potenza originaria, quello della dea guerriera, nella mitologia olimpica Athena «is depicted coming to the assistance of many a violent Greek hero who was instrumental in advancing Greek political hegemony and the Zeus cult» (ivi, p. 49), oppure mentre «serve[s] the god [Zeus] as a shrewd warrior and tactician, helping to vanquish beings who tried to re-establish pre Zeusian rule»²⁰³ (ivi, p. 50).

Certo, è significativo che a un certo punto Athena venga rappresentata in piedi, come *promachos*, ovvero in una postura «strong and active», da uomo, come sottolinea Villing 2002, p. 157, invece che seduta (come anche la statua di Athena-Neith), come era nell’iconografia della Athena cosiddetta *Ergane*, che rappresentava nell’ideale greco la donna «as comparatively passive».

Mi sento di concordare con Rigoglioso che «the Athena of classical Greece, whose story still dominates our understanding of her today, was an appropriated, diminished, and distorted version of the generative Virgin Mother she once was» (*ibid.*). Ritengo che sia questo il motivo per cui né a noi né (già) ai lettori ateniesi e ai commentatori più antichi sarebbe mai potuto venire in mente di pensare alla θεά del poema parmenideo come ad Athena, per come essi la concepivano.

²⁰² La studiosa porta anche altri esempi mitologici che testimoniarebbero di questa «usurpazione» (ivi, pp. 46 sgg.).

²⁰³ D’altra parte, è bene sottolineare che la funzione guerriera rappresentata da Athena era politico-difensiva, come analizza Platani 1998, p. 113 n. 9, ed è fondata più sulla razionalità organizzatrice che sulla forza bruta.

È vero che gli Ateniesi furono presenti in Egitto, anche in numero considerevole, ma tra il 460 e il 455 circa per sostenere una rivolta contro i Persiani, subendo peraltro una catastrofica sconfitta (Lloyd 1996, p. XI), quindi in questi anni avranno conosciuto direttamente il culto di Athena-Neith (prova ne è il *Timeo* platonico²⁰⁴), come è vero che ne potevano già conoscere l'esistenza da altre fonti, come Erodoto. È improbabile invece che il culto sia arrivato ad Atene per bocca di Solone, ovvero secondo la ricostruzione letteraria proposta da Platone, perché il suo soggiorno in Egitto testimoniato da Erodoto è considerato dubbio, come abbiamo già sottolineato.

D'altra parte, come abbiamo analizzato nell'*Introduzione*, non sappiamo in che modo e in che forme sia arrivato ad Atene il poema di Parmenide, e Platone e Aristotele sembrano non averne letto il proemio. Inoltre, Platone sembra ignorare l'intera seconda parte del poema, fatto salvo per quello che conosciamo come il fr. B13, la cui citazione, però, come abbiamo visto *supra*, par. 5.5, sembra essere fatta "fuori contesto" rispetto al poema parmenideo. D'altronde né a lui, né ad Aristotele, men che meno ai sofisti, interessava cosa avesse voluto dire veramente Parmenide e si servirono solo di quelle parti del poema (brani, versi, parole) che servivano a consolidare le loro dottrine²⁰⁵.

È inoltre probabile che il poema parmenideo abbia cominciato a circolare fuori da Hyele quando il *ghenos* di Parmenide, che ho ipotizzato fosse il custode del culto foceo di Athena e dello *ἱερὸς λόγος* che Parmenide le aveva dedicato, fu destituito del suo potere e Hyele entrò nell'orbita dell'influenza politica di Atene, come abbiamo visto in precedenza; dunque in un'epoca in cui il culto originario della dea doveva essere stato già obliterato, anche materialmente (come abbiamo visto a proposito della colata che ha stravolto il paesaggio e l'organizzazione urbana della città), e la teologia presente nel poema era quindi destinata a rimanere "muta" o quasi per chi non ne conosceva i riferimenti culturali.

²⁰⁴ In effetti, Diodoro Siculo (I, 28, 4-6) racconta una tradizione simile, secondo la quale però gli Ateniesi si ritenevano i discendenti di «coloni provenienti da Sais» e che Cecrope, il leggendario primo re di Atene, fosse stato di origini egizie. Potremmo essere in presenza di una tradizione fondativa formatasi ad Atene per sottolinearne le illustri e antiche radici, attraverso la rielaborazione di elementi leggendari provenienti da altri miti fondativi (va detto che lo storico siciliano, in V, 57, racconta anche una leggenda opposta, che vede gli Ateniesi come fondatori di Sais). D'altra parte, come specifica Diodoro nel passaggio sopracitato, le più antiche città greche sostenevano la loro discendenza da coloni provenienti dall'Egitto (cfr. anche Erodoto, II 182). Proclo ci offre una panoramica delle diverse ipotesi che erano state avanzate fino al suo tempo intorno alla priorità o meno di Atene rispetto a Sais nel suo commentario al *Timeo* I, 144.18-148.16.

²⁰⁵ Su questo si rimanda al par. b dell'*Introduzione*.

6.2.4.4 Divinità uranica

Un'altra caratteristica che ritengo rilevante da sottolineare a proposito di Athena-Neith è che, al contrario di altre Grandi dee madri ancestrali mediterranee e asiatiche, relegate miticamente nella dimensione ctonia, essa è una dea uranica (cfr. El Sayed 1982, pp. 69-71). L'epiteto «Signora del cielo», ci ricorda El Sayed, *ivi* p. 70, non era riservato solamente a Neith, ma secondo alcuni incantesimi provenienti dai *Testi delle piramidi* risulterebbe che effettivamente Athena-Neith avesse la propria casa in cielo, anzi in una regione del cielo fuori dalla visione non solo degli uomini ma anche degli altri dei. In questi testi si dice che Athena-Neith accogliesse nella propria casa i faraoni defunti e che gli altri dei gioissero alla sua apparizione.

Athena-Neith inoltre conduceva la barca del figlio Ra attraverso l'altro mondo durante il viaggio notturno per poi farlo risorgere ogni mattina sul nostro (*ivi*, pp. 110-111). Durante il rituale d'imbalsamazione, una formula recita: «Ra se lève sur toi aux portes de l'horizon, dans les portes premières de Neith; tu y entres, ton ame est au ciel» (*ivi*, p. 70). Queste testimonianze, suggerisce El Sayed, potrebbero spiegare «la philosophie obscure pour nous d'Horapollon²⁰⁶ selon lequel Neith était considérée comme le ciel supérieur, le plus pur» (*ibid.*).

In effetti, alcune iscrizioni evocano l'aspetto di Neith come volta celeste (El Sayed 1982, vol. 1 p. 19). In un'iscrizione leggiamo che «Cielo è il nome dato a Sua Maestà» Neith e in un'altra che a essa ci si rivolgeva anche in questi termini: «tu sei il cielo che ingloba ciò che è in lui» (*ivi*, p. 69). Tale aspetto è sottolineato dal fatto che il tempio di Athena-Neith a Sais era designato come «un ciel dans tout son plan» e la sua porta centrale era chiamata «la porte du ciel» (*ivi*, p. 172 n. 3), come se potesse appunto condurre a un ulteriore cielo oltre il cielo rappresentato da Nut, oppure oltre l'equatore. L'iniziato al suo culto era chiamato anche «l'initié aux secrets du ciel» (*ivi*, p. 172) e la grande sacerdotessa del suo tempio era chiamata «celle qui entre dans le ciel» (*ivi*, p. 168), ovvero il suo santuario (*ivi*, p. 179), e così era chiamato anche uno degli officianti più importanti di sesso maschile: «celui qui sort vers le ciel (= le temple)», «qui entre dans l'horizon» (*ivi*, p. 168).

²⁰⁶ V. El Sayed 1982, Doc. 1115, vol. 2 p. 674.

Chi è la θεά?

Potrebbe aver avuto in mente questa teologia, Parmenide, quando racconta di aver oltrepassato una porta celeste (essa è detta αἰθέριος²⁰⁷ in B1, 13) per raggiungere la θεά che gli rivelerà il μῦθος dell'esistenza? Come abbiamo visto con Burkert (*supra* par. 4.1.1; cfr. anche Pieri *supra* par. 5.7.4), non sembrano esserci dubbi che il viaggio di Parmenide conduca verso «the bright rim of the sky» e che questa è una circostanza mitopoietica chiaramente in contrasto con la mitologia esiodea. Inoltre, abbiamo sottolineato anche questo a proposito di Pugliese Carratelli (*supra* par. 4.2.1) il gesto con cui la θεά accoglie Parmenide presso di sé indicherebbe che essa sia una divinità uranica e non ctonia.

Quale altro culto conosciamo, con il quale i Focei possono essere entrati in contatto prima di fondare Hyele, che racconti di una divinità femminile che risieda miticamente oltre una porta celeste che consente di oltrepassare l'orizzonte? Potremmo considerare queste testimonianze culturali ulteriori indizi del fatto che Parmenide si fosse ispirato al culto di Athena-Neith, che probabilmente era confluito in quello di Athena Focea, per la immaginare il suo incontro con la θεά che lo accoglie oltre il tramonto del sole? Non vedo ragioni per escluderlo *tout court*.

Il fatto che Athena-Neith conducesse la barca solare è inoltre connesso con un altro aspetto del suo culto. Secondo testimonianze risalenti all'Antico Regno (tra la IV e la VI dinastia), la dea, così come le sue sacerdotesse, era qualificata anche come «colei che apre i cammini», «colei che apre i buoni cammini» (El Sayed 1982, vol. 1 p. 67), un epiteto che ritornerà in auge durante il periodo che abbiamo preso in esame, la dinastia saitica²⁰⁸ (ivi, p. 68).

El Sayed ritiene che tale qualifica fosse probabilmente legata alla funzione della dea in certi cortei sacri: la sua insegna o statua era portata in testa alla processione in varie città egizie. In particolare abbiamo testimonianze che i suoi simboli fossero impiegati per aprire e condurre la processione della barca solare, quella della barca di Amon, quella della barca sacra della dea Hator, la processione di Khnoum e di altre divinità e i cammini dell'aldilà (ivi, pp. 67-69). Queste processioni simulavano i viaggi di queste divinità tra l'ecumene, il cielo e il mondo sotterraneo.

Ora, è solo una suggestione, ma questa dea che sola conosce e apre i cammini che attraversano le diverse dimensioni cosmiche della realtà, e conduce le altre divinità che le

²⁰⁷ Ho trattato della porta parmenidea nel cap. 4 (più in particolare nel par. dedicato a Siriano, il 4.3.1), e nel par. 5.7.4.

²⁰⁸ Neith «apritrice di cammini» non era solo una forma locale del culto della dea, spiega El Sayed 1982, p. 67, ma «jouant un rôle notable dans le panthéon national et royale, et adorée dans plus d'un emplacement».

percorrono, mi porta a pensare alla θεά parmenidea che, nel promettere al suo κοῦρος che conoscerà ogni cosa, dopo avergli dimostrato che esiste un solo «cammino» che lo condurrà a tale conoscenza, la via dell'ἔόν, non solo glielo dischiude, mostrandogli i segnavia, i σήματα, per non allontanarsi da questo cammino, ma con la sua parola lo conduce nel suo attraversamento lungo l'intero poema²⁰⁹. Parmenide non è il dio Sole ma nel proemio viaggia lungo il suo cammino (l'eclittica) e, come ipotizzo in Montagnino 2018, egli si rappresenta come un novello Fetonte che intraprende un cammino di conoscenza che attraversa in ogni direzione l'ἔόν (cfr. B5), sotto la guida della sua θεά.

6.2.4.5 Tessitrice e tessuto dell'esistenza

Come abbiamo visto nel par. 4.1.3, Andolfo 2008 p. 41 ha proposto che Atum-Ra avesse generato la molteplicità divina e cosmica «alla maniera della Dea-Essere parmenidea». Atum-Ra «ha in sé il seme dei suoi figli», spiega lo studioso, egli «è la *coincidenza degli opposti* sessuati che si dispiegheranno-differenzieranno da Lui come enti, ma nei quali Egli stesso si autodifferenzia perché egli è l'Essere, l'Autogenerantesi e l'Autodifferenziantesi, sicché tutti gli enti, nella misura in cui *sono* e sono differenziati e sono esseri determinati, lo sono grazie a Lui e sono in un certo modo Lui» (ivi, p. 40). Anche un'altra somma divinità egizia era una e molteplice. Si tratta del dio Amon, la cui essenza «consiste nell'essere dapprima uno, ma poi, con la stessa creazione e con la diversità ad essa connesse, nel diventare molti» (Hornung 1992, p. 153). Per questo Amon era detto anche «un milione di milioni nel suo nome» (*ibid.*).

Nella logica teo-cosmologica egizia, dunque, come in generale nella logica mitica (cfr. *supra* par. 1.7), non esiste il principio di non contraddizione: come annotano Hornung 1992, p. 213 e Andolfo 2008 p. 34, *tertium datur*. Si tratta di una logica polivalente, non bivalente, ove non è sentito come contraddizione logica che nei «milioni», che fossero oggetti, animali o dei (come abbiamo visto per gli Egizi, ma non solo, il nome era la cosa), si rivelasse Amon (Hornung 1982, p. 153²¹⁰).

Qui aggiungo che pure Athena-Neith è tutta la realtà nella sua molteplicità e ogni cosa è in quanto proviene da lei e in qualche maniera è lei. Essa ha generato da sé il mondo nella forma che conosciamo: per prima cosa la terra (Esna 206 §5), dove si è

²⁰⁹ In questo ho trovato interessante la metafora fatta emergere da Couloubaritsis, secondo la quale le parti del poema rappresenterebbero le tappe di un viaggio (cfr. *supra* par. 1.7).

²¹⁰ Il quale si appresta subito a specificare che non dobbiamo considerarlo panteismo.

Chi è la θεά?

posata per generare tutto ciò che esiste, i primi trenta dei (ivi, §7) e dunque Ra, il sole²¹¹ (ivi, §10-12) e le altre divinità. Neith è anche «la madre del tempo primordiale» (El Sayed 1982, vol. 1 p. 59): ha generato il tempo e «distinguendo l'istante, le ore, i mesi e i milioni di anni» (ivi, p. 62). Ha fatto l'eternità, «il cui mistero è nella sua forma», e la perennità (ivi, Doc. 1054, Vol. 2 pp. 645-646). «Dalla sua propria forza», Neith ha generato il cielo, di cui è «la reggente»²¹², e partorito le stelle e la luna. «Ha popolato la terra di tutto ciò che esiste» (ivi, vol. 1 p. 62) e «ha riempito il cielo e la terra della sua bellezza, della sua perfezione» (ivi, p. 65). Non solo *genesis*, in quanto «antenata vivente» Neith è in ogni cosa, continua a vivere in ogni cosa, anche negli dei che ha generato (ivi, p. 63). Credo che queste attestazioni non significhino altro che Neith sia insieme principio generativo e costitutivo di ogni cosa.

Il suo culto si inseriva genealogicamente nei culti di quasi tutte le divinità egizie, fossero esse del bene o del male, del cielo o della terra (o del mondo infero), in cui la ritroviamo come genitrice, ma in epoche più tarde essa diventa *alter ego* o paredra di altre divinità (cfr. ivi, pp. 101-150). Questo tratto culturale mi riporta al polimorfismo e alla polinomia che studiosi come Couloubaritsis, Reinhardt, Untersteiner, Ruggiu, Mourelatos e Andolfo (v. *supra* i paragrafi dedicati alle loro interpretazioni), hanno rilevato a proposito dei rapporti tra la θεά parmenidea e le altre divinità presenti nel poema. Untersteiner ha parlato specificamente di «polimorfismo per gemmazione (in seguito al quale la dea diventa Δίκη, Ἀνάγκη, ecc.) e per sviluppo genealogico (di modo che la dea genera coppie di opposte potenze astratte [quelle a cui fanno riferimento gli Epicurei di cui abbiamo parlato *supra* par. 5.6])». Se la dea foca di Parmenide avesse caratteri culturali sincretici con Athena-Neith le interpretazioni di questi studiosi riceverebbero una spiegazione teologica coerente con la cosmo-ontologia parmenidea.

Nel poema di Parmenide, la logica secondo la quale l'essenza dell'esistenza in assoluto è insieme l'essenza dell'esistenza di ogni cosa, e viceversa, è dispiegata nei frammenti B4, B7, B8, B9, B12, B16 e B19. La θεά parmenidea conclude infatti l'esposizione della διακόσμησις del mondo e presumibilmente l'intero poema²¹³, dunque il μῦθος dell'ἔόν, con queste parole: «Così in conformità con la δόξα queste cose sono generate [ἔφου], sono ora [νυν ἔασι] | e cresceranno fino a raggiungere il loro compimento [τελευτήσουσι]». Una frase che concettualmente richiama la formula omerica ed esiodea

²¹¹ Ella stessa era venerata come «sole femminile» (El Sayed 1982, p. 110).

²¹² Ivi, p. 69.

²¹³ Su questo si vedano le analisi di Cordero e Kurfess nei capitoli precedenti.

che abbiamo citato in precedenza ma che a guardar bene impiega una logica incommensurabile con quella che emerge da quella formula.

Intanto c'è un riferimento alla generazione, non semplicemente al passato; poi troviamo il riferimento a quel *vov* in cui abbiamo detto che Parmenide colloca ontologicamente l'ἔόν nella sua totalità (ὁμοῦ πᾶν; in B8, 5), quindi non un riferimento al presente cronologico; infine, qui non si parla di futuro ma di compimento, di una realizzazione analoga a quello dell'ἔόν, la cui θέμις è che non può non compiersi (B8, 32 e 42). Dunque non si parla di perire ma di raggiungere il proprio “posto” nell'ordine dell'esistenza, dell'ἔόν.

Proporrei perciò di considerare B19 non la conclusione dell'esposizione di una fantomatica realtà illusoria, ma la formula per sintetizzare l'assunto che l'indagine intorno alla φύσις, se condotta seguendo i criteri stabiliti attraverso la via dell'ἔόν, può solo confermare quanto Parmenide esprime in tutti i frammenti precedenti, ovvero, come ha rilevato Cordero (cfr. *supra* par. 1.10), che tutte le cose, «essendo», sono allo stesso modo dell'ἔόν.

Il fatto che B19 si concluda con la precisazione che gli uomini hanno dato a queste cose un nome come segno distintivo non significa che esse non siano vere come l'ἔόν. Come è stato infatti detto da più parti (lo abbiamo rilevato di volta in volta fin qui) Parmenide non criticava il nominare le cose, perché tutti i nomi sono nomi dell'ἔόν è detto in B8, 38-41, ma il farlo non considerando gli insegnamenti della θεά sulla via dell'ἔόν. Parmenide non criticava la convenzione secondo la quale gli uomini nominavano le cose per diversificarle tra loro ma il concepire come reali i rapporti di opposizione posti dalle convenzioni linguistiche tra i nomi e dunque concepire due principi assoluti, fra loro incommensurabili (B8, 53-59²¹⁴).

Tornando ad Athena-Neith, un altro aspetto della sua teo-cosmologia è che tutto ciò che ella genera è sotto il suo dominio. Nelle iscrizioni leggiamo: «Signora del cielo, della terra, del mondo inferiore, dell'acqua e delle montagne», «ogni cosa resta dipendente da lei», «tutto ciò che esiste è sotto la sua sorveglianza», «tutto le appartiene», «la terra è sotto il suo ordine», «la vita è ai suoi ordini», anche la vita politica²¹⁵ (El Sayed 1982,

²¹⁴ Torno a rilevare che, mentre molti studiosi ritengono che Parmenide sia stato un antesignano della formulazione del principio di non contraddizione, se esiste una formulazione di tale principio nel poema è proprio in questi versi dove viene peraltro condannato senza appello come l'errore fondamentale dei mortali.

²¹⁵ Neith «ha fatto in modo che tutti i paesi fossero organizzati sotto la sua direzione» (El Sayed 1982, vol. 1 p. 64). Ecco perché la dea era anche la protettrice del potere sovrano (su questo v. *ivi*, pp. 92-99; funzione sottolineata iconograficamente da una corona, alternativamente Rossa o Bianca, sul suo capo).

vol. 1 p. 64). Una volta generata la realtà, scrive El Sayed, Neith «ne cessera de la maintenir dans l'ordre et l'harmonie» (ivi, p. 63). Si tratta, si badi, del suo ordine e della sua armonia, non di un ordine esterno ad essa. Oltre a essere principio generativo e costitutivo dell'esistenza, dunque, Athena-Neith ne era anche principio regolativo.

«Neith domina tutte le situazioni» (ivi, p. 76), come riporta un'iscrizione, perché è la necessità che governa ogni aspetto del reale, in quanto è in ogni cosa che è. Perciò è anche «signora del destino», compreso quello degli dei, in quanto «il destino e la fortuna sono agli ordini della sua persona» (ivi, p. 64). In questo, Neith rappresentava la giustizia divina, nel senso di necessità assoluta e ineludibile che regola le sorti dell'universo.

Per il nostro discorso è interessante annotare che alcuni frammenti greci rinvenuti a Esna, la controparte meridionale di Sais in cui era replicato il culto saítico, riportano suppliche ad Athena scritte in greco (ovvero a Neith) proprio in qualità di «giustizia divina»²¹⁶ (Quaegebeur-Clarysse-Van Maele 1985, p. 218). Tali testimonianze attesterebbero che la dea era invocata come tale ancora in età tolemaica e anche dai Romani (ivi, p. 223).

Se la dea focea di Parmenide avesse caratteri culturali sincretici con Athena-Neith si potrebbe fornire una spiegazione teologica coerente con la presenza di Θέμις, Δίκη, Ἀνάγκη e Μοῖρα, sue gemmazioni, per dirla con Untersteiner, a spiegare mitopoieticamente la necessità dell'ἔόν (B8, 11-15, 30-32, 36-37; B10, 5-7) e di conseguenza degli ἐόντα (B7, 1).

In quanto «donatrice di vita», «signora della vita», «reggente della vita», Neith era anche la «signora della salute»²¹⁷ (El Sayed 1982, vol. 1, p. 64) e abbiamo riprova dalla presenza nel suo tempio di una rinomata scuola di medicina specializzata in ostetricia e ginecologia, della quale abbiamo trattato nei capitoli 4 e 5, dove abbiamo anche rilevato che è a Sais che i Focei avrebbero potuto apprendere l'arte medica che ha reso famosa Hyele-Elea. Un'arte che sarebbe quindi riconducibile, almeno in origine, al loro culto

²¹⁶ Mentre nel suo culto ellenico Athena era considerata al più come la «buona consigliera». Anche se nelle *Eumenidi* viene chiamata in causa per fare da ago della bilancia nel processo a Oreste, non possiamo certo dire che rappresenti la giustizia divina. Ci rendiamo meglio conto della differenza tra i due culti comparando questa vicenda con il ruolo di Athena-Neith nella disputa sull'eredità di Osiride tra Horus e Seth. La dea non faceva parte del tribunale istituito allo scopo ma viene interpellata dall'Enneade e si esprime a favore di Horus in quanto legittimo erede, mettendosi così contro Atum, che nella teologia eliopolitana, come abbiamo detto, rappresentava il creatore e signore di tutte le cose. Insieme al suo responso, racconta il papiro Chester Beatty I (risalente alla XX dinastia), «Neith demande qu'on respecte la justice sinon «je me fâcherai et le ciel s'écrasera sur le sol» (El sayed 1982, Doc. 386, vol. 2 p. 374). Non c'è da stupirsi se «toute l'Ennéade approuve Neith» (*ibid.*).

²¹⁷ Un proverbio riportato da Bleeker 1975, p. 132, recitava che «le serviteur de Neith est quelqu'un qui s'assure la vie».

poliade di Athena piuttosto che a quelli di Apollo e Asclepio (che potrebbero avere sostituito Athena in tempi successivi).

Come abbiamo sottolineato in quei capitoli, la ginecologia egizia si occupava anche di fare ipotesi sul sesso del nascituro. Se la θεά focea di Parmenide condividesse, fra i tratti culturali di Athena-Neith anche la conoscenza medica custodita nel suo tempio, pure i frammenti B17 e B18²¹⁸ troverebbero la loro collocazione all'interno di un sistema di sapere organico, coerente e interrelato attraverso la teologia della θεά²¹⁹.

Athena-Neith è divinità della rinascita. In quanto «la vita e la morte sono sotto la sua sorveglianza», «in suo pugno», anche il destino ultimo degli uomini e nelle sue mani: è lei che «fa vivere i morti» (El Sayed 1982, vol. 1 p. 64). Come abbiamo visto, accoglieva le anime dei faraoni, e probabilmente anche degli altri defunti, al di là del cielo visibile. È possibile che questo sia un ulteriore tratto sincretico, *mutatis mutandis*, con la Athena focea, dato che la θεά di Parmenide, stando alla testimonianza di Simplicio²²⁰, svolgerebbe anche funzioni di guida tra la dimensione ecumenica e le altre? In questo caso però, abbiamo puntualizzato anche questo, non dovremmo immaginarci un aldilà orfico o pitagorico.

V'è, infatti, un'indicazione diretta su come Parmenide immaginasse la nostra comprensione delle cose nell'aldilà. Una modalità che lascia poco spazio a dottrine dualistiche che prevedono esiti escatologici per un'anima separabile dal corpo. Si tratta di una testimonianza di Teofrasto (A 46), la quale riferisce che per Parmenide «la conoscenza è prodotta dall'elemento che prevale» tra il caldo e il freddo e la conoscenza che emerge «ad opera del caldo è migliore e più pura», come abbiamo già annotato trattando di Merlan nel par. 5.2.1.

Sempre secondo Teofrasto, Parmenide avrebbe affermato in alcuni versi che «il cadavere non percepisce la luce, il caldo e la voce, a causa della mancanza di fuoco, ma che, invece, percepisce il freddo, il silenzio e tutti i contrari di questo tipo» (A46), come se nell'aldilà fosse possibile una qualche percezione sensoriale. Anche se non è possibile, in questa sede, indagare oltre tale aspetto²²¹, quello che mi interessa sottolineare è che la

²¹⁸ Che abbiamo pure trattato nei capp. 4 e 5.

²¹⁹ Su questo aspetto concordo con Rossetti, il quale nonostante rifiuti la possibilità che il poema parmenideo costituisca un sistema di sapere coerente, ovvero che i contenuti sapienziali al suo interno siano fra loro interconnessi, ha fornito un contributo fondamentale agli studi parmenidei proponendo l'ipotesi che i saperi contenuti nella cosiddetta seconda parte del poema possano avere lo stesso valore di verità, in senso epistemico, del sapere contenuto nella prima (si vedano Rossetti 2017b, Eleatica 8 e Montagnino 2020b).

²²⁰ Cfr. *supra* Cap. 5, n. 70.

²²¹ Sull'analisi della testimonianza di Teofrasto rimando il lettore a Gadamer 2018, pp. 51-53.

concezione ultramondana di Parmenide era certamente diversa da quelle dominanti tra i Greci ed è semmai comparabile, come annota Andolfo²²², con quella egizia.

Ovviamente non intendo affermare, né lo credo possibile, che Parmenide concepisse l'aldilà come gli Egizi – anche se, come abbiamo annotato in precedenza, vi sono testimonianze archeologiche che alcuni Greci si fossero fatti seppellire secondo il culto dei morti egizio – ma proporre che probabilmente il culto foceo di Athena, nella sua singolarità, veicolasse una concezione dell'aldilà diversa da quella greca tradizionale, che potrebbe aver avuto echi nella dottrina teo-cosmologica parmenidea.

Tornando ad Athena-Neith, a partire dall'epoca ramesside (XIX-XX dinastia) essa è raffigurata con lo scettro *ouas*, che rappresenta «la force, a puissance divine», oltre che con lo scettro *ouadj*, «symbole de la renaissance» (El Sayed 1982, p. 11). Una caratteristica che difficilmente sembra conciliabile con le altre possedute dalla dea, ma che può spiegarsi in quanto ella è padrona dei destini degli umani e delle nazioni, nonché dei poteri dei re. La forza di Athena-Neith si manifestava dunque anche nel combattimento e nella guerra.

Questo tratto cultuale può essere stato un'evoluzione del ruolo di protettrice della caccia che aveva sin dalle prime dinastie²²³. Si può concordare con Bleeker 1975, p. 139, che «one would undervalue her by calling her a typical goddess of war». Neith era certamente la protettrice dei suoi figli, compreso il faraone, sia nell'aldiquà che nell'aldilà²²⁴, e in quanto tale era venerata anche come dea guerriera, la cui potenza si abbatteva sui loro nemici, terreni e ultraterreni, in maniera devastante (come dimostrano alcune iscrizioni che la descrivono combattere contro di essi). Ma essa non rappresentava la forza bruta, semmai la potenza riequilibratrice della legge divina del cosmo. Come quella della Athena olimpica, la quale pure è dea guerriera, la furia di Athena-Neith non è cieca. In particolare, la sua azione distruttiva è legata alla sua funzione di giustizia divina: quando viene resa giustizia, la dea riacquista la calma da sola.

²²² «Lo strenuo attaccamento degli Egizi alla vita terrena e la loro speranza di una qualche forma di prosecuzione della vita dopo la morte li ha poi condotti a vedere in quel corpo inerte che è il cadavere, purché integro, pur sempre un ente, che, di conseguenza, per dirla con Parmenide, deve sentire e vivere in un diverso modo» (Andolfo 2008, p. 81).

²²³ Un aspetto, questo, richiamato fin dalla iconografia della dea (il suo stemma è composto da due frecce incrociate o semplicemente due frecce (ivi, p. 68) a testimonianza dell'antichità del culto, che risaliva alle comunità più primitive di cacciatori che popolavano l'Egitto. A proposito di questo stemma Bleeker 1975, p. 138, avanza l'ipotesi che la somiglianza tra questo e il simbolo del *ḥmšw.t*, il *ka* femminile, entrambi rappresentati da due frecce incrociate su uno scudo «raises the question whether Neith was not the helper in female affairs, especially childbirth», cosa che ci riporta alla scuola medica all'interno del suo tempio a Sais.

²²⁴ Anche nei sogni, ove la dea interveniva per scacciare i demoni che abitavano gli incubi degli umani ed era quindi considerata divinità protettrice del sonno (Bresciani 2005, pp. 23-25).

La funzione di necessità/norma dell'esistenza svolta da Athena-Neith era anche spiegata attraverso un'altra narrazione mitopoietica che la legava alla tessitura. Neith è, scrive El Sayed, «la déesse tisseuse par excellence [che] passe les fils dans la trame tendue pour la création des êtres et des dieux» (1982, vol. 1, p. 65²²⁵).

Il geroglifico di Neith, in effetti, veniva completato il più delle volte dal geroglifico determinativo²²⁶ che esprimeva il senso di «tessere», «tessuto», etc.. Questo determinativo, insieme al fatto che la dea era considerata come colei che aveva consegnato l'arte della tessitura all'umanità e che presso il suo tempio si fabbricavano stoffe destinate ad un uso culturale (El Sayed, vol. 1, p. 17), lasciano ritenere che Neith fosse conosciuta anche come la «tessitrice».

Secondo Mallet 1888, p. 184-185, vi sarebbero pochi dubbi che questo determinativo, posto accanto a una parola che significa «ciò che è», custodisse anche un significato cosmogonico esoterico. La studiosa ritiene infatti che il tessere di Athena-Neith sia da interpretare come l'arte da vasaio del dio Khnum, il quale modellava il mondo sul suo tornio.

In questa prospettiva, la dea che personifica «l'être en soi» e che «communiqué l'existence à tout ce qui émane d'elle», potrebbe essere rappresentata come una tessitrice che lavora instancabilmente e gli esseri che essa produce, ovvero il tessuto dell'universo, sarebbero il risultato di questo suo eterno lavoro (ivi, p. 186). Non è ben chiaro, analizza El Sayed, se il simbolo determinativo in questione rappresenti una spola o un telaio (1982, vol. 1 p. 17-18) ma non crede vi siano dubbi che il telaio fosse tra gli strumenti che la dea usava per il suo processo creativo: in un'iscrizione Neith è chiamata «colei che ha diviso il pettine del suo telaio tra i cinque che abitano in cielo e in terra».

Lo studioso, basandosi sull'analisi dei testi a nostra disposizione, ritiene che dopo aver creato gli esseri, uomini e dèi, Athena-Neith continui il suo lavoro facendo passare e ripassare i fili nell'ordito del destino degli esseri umani (ivi, p. 197). Rigoglioso 2010 p. 55, secondo la quale l'aspetto della «tessitura» «was by definition a parthogenetic reference», ritiene che esso rappresenti «a symbol of manifestation and “becoming”» della dea da se stessa.

Ma, si badi, Athena-Neith non è soltanto la tessitrice del cosmo. Come abbiamo detto ne è anche la tela. Athena-Neith è il tutto: il suo tessere è come quello del ragno, che

²²⁵ Dello stesso parere Mallet 1888, p. 181 e Bleeker 1975, p. 141.

²²⁶ I segni determinativi, «posti sempre come parte finale della parola, indicano la categoria a cui questa appartiene e, cosa fondamentale, non vanno mai letti. Possono essere chiamati anche «classificatori» (Faenza 2020, p. 50).

Chi è la θεά?

tesse la sua tela estraendola incessantemente da sé, fornendo la materia e l'opera, spiega Mallet²²⁷. Non posso che concordare con questa lettura perché mi pare coerente con quanto abbiamo approfondito fin qui della dea: conferma il suo essere insieme principio divino generativo, costitutivo e regolativo e di ogni cosa. Se, come penso, Parmenide ha concepito l'ἔόν come genesi, "materia" e ordine della realtà nella sua totalità e molteplicità²²⁸, Athena-Neith rimane credo l'unica divinità, tra quelle con cui i Focei sono entrati in contatto prima di fondare Hyele, da cui essi potrebbero aver mutuato i tratti culturali e sapienziali che avrebbero potuto ispirare dal punto di vista teologico la complessità della cosmologia dell'ἔόν parmenideo.

Athena-Neith era connessa con l'arte della tessitura anche a proposito delle bende con cui si preparavano gli esseri umani a transitare nell'aldilà, i quali solo grazie ai tessuti preparati dalla dea potranno rinascere alla vita (ivi, pp. 76-80).

L'arte della tessitura ci riporta alla seconda parte della frase inscritta ai piedi della statua di Neith nel suo tempio di Sais (cfr. *supra* par. 6.2.2), che fa riferimento a un abito (πέπλος) indossato dalla dea che «nessun mortale» avrebbe mai sollevato: il famoso «velo di Iside», in realtà di Athena-Neith. La maggior parte degli studiosi connette questa precisazione contenuta nell'iscrizione con la verginità della dea e con il suo essere madre partenogenetica (cfr. Hadot 2006, p. 262; Rigoglioso 2009, p. 55). In effetti la testimonianza di Proclo rinforza questa interpretazione, perché nel riportare la stessa citazione nel suo *Commentario* al passo 21e-22a del *Timeo* di Platone, come abbiamo detto – oltre a chiamare chitone l'abito che vestiva la dea, anziché peplo, e a sostituire «nessun mortale» con un assoluto «nessuno», il che escludeva anche gli dei – specifica che il frutto del suo grembo è il Sole.

Qui, come osserva Assman 1998, p. 119, il fatto che Athena-Neith abbia partorito il Sole «without male interference» è espresso in maniera inequivocabile. Dunque, se la citazione plutarchea, iniziando con ἐγὼ εἶμι, è più vicina a quella che doveva essere la formula egizia originale (cfr. Festugière 1966, vol. 1 p. 140; Griffiths 1970, p. 284), anche la citazione più estesa fornita da Proclo «corresponds precisely to Saite theology

²²⁷ «Seulement, elle était à la fois l'ouvrage et l'ouvrier, la substance et ce qui procède d'elle; et, pour prendre une comparaison frappante en sa vulgarité, quelque chose comme l'araignée tissant sa toile, la tirant incessamment d'elle-même, fournissant, elle aussi, la matière et le travail» (*ibid.*). *En passant* vorrei citare il fatto che secondo uno dei miti teo-cosmogonici legato alla dea, Neith crea anche attraverso la sua saliva (El Sayed 1982, pp. 65 e 197).

²²⁸ In questo condivido la prospettiva ontologica formulata da Heidegger (cfr. *supra* par. 2.2.3), secondo la quale l'essere è sorgente, non soltanto essenza, delle cose e che esse siano in quanto la sorgente è essenzialmente presente in esse.

because Neith was believed to be both female and male and to have given birth to the sun» (Assman 1998, p. 119).

Vi sono anche interpretazioni diverse dell'iscrizione. Filosofi, studiosi e letterati (tra questi Kant, Nietzsche, Novalis, Schiller, Schlegel) hanno visto nella statua e nell'iscrizione la rappresentazione di «madre natura» che ama nascondersi dietro ad enigmi più o meno risolvibili, il suo «velo», appunto, oppure la rappresentazione del mistero dell'esistenza stessa (tra questi Rousseau, Goethe, Schelling). Secondo Hadot 2006, p. 314, al cui testo si rimanda per la storia della sua interpretazione in epoca moderna, il velo di Neith – lo studioso parla di «velo di Iside» ma Plutarco e Proclo si riferiscono ad Athema-Neith ed è nella teologia di questa divinità che come abbiamo visto troviamo il significato dell'esistenza nella sua totalità – ci ammonisce a «prendere coscienza del fatto che vi è qualcosa di radicalmente misterioso e problematico nell'insorgenza della totalità del reale».

Nella stessa direzione, Bleeker 1975, p. 129 propone che il velo della dea non sarebbe qualcosa che la ricopra ma rappresenterebbe «the symbol of cosmic order and of divine wisdom» e di conseguenza che la frase debba essere intesa come «no mortal has ever disclosed, i.e. unriddled my web», ovvero che nessuno ha mai compreso «the nature of the goddess Neith», ovvero dell'esistenza stessa.

Personalmente non credo che questa lettura si contrapponga a quella partenogenetica. In fondo, nel linguaggio del mito, per significare il mistero dell'essenza dell'esistenza nella sua absolutezza e nella sua molteplicità, il mistero di un principio unico che fosse insieme generativo, costitutivo e regolativo della totalità del reale, quale concetto potrebbe essere più eloquente, come ho già indicato, di una madre vergine, o meglio di una madre assoluta?

Inoltre, se ho ragione sul fatto che la θεά parmenidea avesse dei tratti cultuali di Athena-Neith, e se prendiamo alla lettera la citazione di Plutarco, che fa riferimento specifico ai «mortali», forse si potrebbe presumere che Parmenide – il quale non si accosta alla dea come un qualunque «mortale» ma come «uomo che sa» e «compagno» delle divinità che lo conducono al di lei cospetto – fosse stato messo a parte di quel segreto nascosto alla maggior parte degli uomini. Come ipotizzo, il suo poema potrebbe essere il suo tributo, nella sua nuova logica cosmologica, alla sua dea.

A proposito dei nessi tra Athena e Neith, secondo Rigoglioso 2010, p. 45 il peplo che viene confezionato per Athena, ad Atene, durante le Panatenee «calls vividly to mind the inscription to Neith ... “no one has ever lifted my *peplos*”». Questa associazione

Chi è la θεά?

rimanderebbe anche per la Athena olimpica alla sua condizione di madre partenogenetica, una condizione che però nel suo culto ateniese non ha più alcun valore, come abbiamo sottolineato, perché in esso la dea è «masculinized and sterile» (ivi, p. 49).

Non c'è dubbio, però, che il tratto culturale della tessitura lo ritroviamo nei culti greci in cui Athena è venerata con l'epiteto di *Ergane* (da ἔργα come prodotto di τέχνη). Un epiteto con cui la dea era venerata nella maggior parte della Grecia, perché ad Athena erano accreditati l'invenzione e l'insegnamento di diverse arti e tecniche: costruire navi, ammaestrare cavalli e tessere, tra altre. Villing 2002, p. 154 fa notare come le rappresentazioni iconografiche della dea in questa sua funzione, specialmente con in mano gli strumenti per la filatura, sono rare e «on the Greek mainland ... virtually non-existent» (ivi, p. 156).

Il che porta la studiosa (ivi, pp. 158-159) a dedurre che il motivo iconografico della dea assisa che tiene in mano gli strumenti della filatura provenga ai Greci dal Vicino Oriente, e dunque sia una caratteristica dei culti ionici di Athena, come anche il significato cosmologico che aveva l'arte della tessitura. Inoltre, come abbiamo visto, la tessitura era legata ai miti cosmogonici e cosmologici non solo presso gli Ittiti (Villing 2002, p. 158; cfr. anche Bleeker 1975, p. 129) ma anche tra gli Egizi, attraverso il mito di Neith.

Nel mondo greco, le testimonianze archeologiche di Athena tessitrice risalgono solo al V sec. a.C., provengono da due centri greci in Sicilia, Scornavacche e Kamarina, e raffigurano Athena assisa con gli strumenti per tessere. Questi due centri erano stati fondati dai Cretesi e dai Rodii di Lindo, e in quest'ultima città sono state trovate due statuette di terracotta raffiguranti una donna seduta che tesse, e sono entrambe identificate con Athena. È probabile, secondo Villing, che il tipo della Athena seduta che esercita l'arte della tessitura avesse origini greco-orientali (*ibid.*). A questo aggiungerei quanto abbiamo già rilevato in precedenza (cfr. *supra* par. 4.2.4), che a Lindo il culto di Athena aveva legami profondi con il culto saitico di Athena-Neith e abbiamo anche visto che l'iconografia della Athena Focea, come quella di altre Athena assise, secondo Tréziny doveva essere simile a quella della Athena Lindia.

Athena era inequivocabilmente connessa con la tessitura nel suo culto anche presso la ionica Eritre, città che aveva avuto legami significativi con Phokaia, come abbiamo visto nel par. 6.1: dopo la fondazione della metropoli, i Focei dovettero infatti accettare dei sovrani provenienti da Eritre, oltre che da Teo, per entrare nella dodecapoli ionica, dunque, probabilmente, anche il culto che essi portavano con loro. La statua di Athena

Poliade a Eritre, racconta Pausania (7.5.9) era in legno, di grandi dimensioni, seduta su un trono e teneva una conocchia (ἡλακάτη) in entrambe le mani²²⁹.

Se il Periegeta non si sbaglia nell'attribuzione della statua a Endoios, l'iconografia dell'Athena tessitrice sarebbe stata già tipica nella metà del VI sec. a.C. (Villing 2002, p. 155²³⁰). Inoltre, fa notare Villing, la raffigurazione di una donna, in piedi, che tiene gli strumenti per la filatura, proveniente da Creta, potrebbe retrodatare ulteriormente il culto di Athena tessitrice al VII secolo (ivi, p. 156). Una raffigurazione esplicita di Athena in piedi, con in mano gli strumenti per la filatura, è attestata anche in alcune monete coniate nella città di Ilion, dove Athena era la divinità poliade, che risalgono al III sec. (cfr. ivi, pp. 150-152).

A questo proposito è significativo, fa notare Villing (ivi, p. 157) che la divinità poliade a Ilion e a Eritre sia Athena Ergane:

«In both cities the representation of Athena with distaff is not just a votive offering, but a cult statue, the incarnation of Athena as Polias, protectress of the whole city. In spite of this important position she is alluding to a task – spinning – which at first glance appears to be of little direct relevance to the well-being of the city and which moreover is usually confined to women – hardly the most prominent social group in the Greek polis. Spinning is nor normally a divine activity, and no other spinning cult statues are known to me in Greece, nor, in fact, are there any securely identifiable representations of other Olympian goddesses occupied in such a way».

Quanto sottolinea la studiosa è molto importante, credo. Perché i Greci avrebbero venerato una divinità la cui principale funzione era legata ad un'attività prettamente femminile e comunque così poco virile? «Could the spinning Athena», ci chiediamo con Villing (ivi, p. 158), «primarily be a manifestation of an early Ionian philosophical concept of a goddess determining the fate of men and the movement of the world?». Se fosse così, la studiosa ritiene che una tale iconografia doveva essere comunque «conformed to Greek ideas» e poteva essersi imposta solo in quelle città in cui la lavorazione della lana aveva una certa importanza economica, la posizione sociale delle donne fosse considerata più alta che nella norma delle città greche e le implicazioni cosmologiche legate a quest'arte fossero condivise (ivi, p. 159).

²²⁹ Probabilmente si trattava di una conocchia e di un fuso, che possono sembrare simili, e Pausania non li ha saputi distinguere (Villing 2002, p. 155).

²³⁰ Villing suggerisce che anche la statua di Athena assisa scolpita da Endoios ad Atene, su commissione di Kallias, potrebbe aver avuto in mano gli strumenti per la tessitura (*ibid.*).

Chi è la θεά?

Villing non la prende in esame, perché della statua di Athena a Phokaia sappiamo per certo solamente che era assisa e possiamo solo ipotizzare che fosse del tipo lindio, ma tra i Focei le donne dovevano godere di un'alta considerazione sociale, una considerazione che potrebbe essere derivata loro anche dagli scambi culturali avvenuti in Egitto (v. *supra* par. 5.5) e che comunque è ben testimoniata, credo, dalla preminenza che il femminile occupa nel poema di Parmenide, come abbiamo analizzato lungo tutto il capitolo precedente.

Inoltre a Phokaia la tessitura doveva avere più che «a little direct relevance to the well-being of the city», se consideriamo non solo la produzione di tessuti ma anche l'indotto generato intorno a essa (pensiamo all'industria dell'allume e della porpora, di cui abbiamo parlato nel par. 6.1.1). Come vedremo successivamente a proposito del *Politico* di Platone, presso gli Eleati la tessitura era considerata simbolicamente come metafora dell'organizzazione politica delle comunità umane, dunque non è irragionevole ritenere che una tale visione provenisse da una concezione più ampia secondo la quale la tessitura rappresentasse l'ordine cosmico al quale dovevano fare riferimento gli uomini per organizzare quello civico, e che dunque fosse collegato al culto della loro dea poliade, che potrebbe aver ereditato anche questa tradizione mitopoietica dal culto di Athena-Neith a Sais²³¹.

Quanto emerso in questo paragrafo credo corrobora quello che aveva già riassunto Proclo (*In Plat. Tim.*, I 84.14-20) a proposito della Athena-Neith invocata da Platone nel *Timeo*:

«For this goddess holds together the whole cosmic organization [in realtà Proclo scrive κοσμοποιία, riferendosi quindi a una creazione] and holds intelligent lives within herself which she uses to weave together the whole, and unificatory powers which she uses to manage all the cosmic oppositions. The gathering in honour of Athena²³² indicates the gift from the goddess that pervades all things and fills all

²³¹ Non ci interessa, né è necessario farlo, dimostrare che la statua culturale dell'Athena Focea avesse tra le mani gli strumenti della tessitura, ma credo non vi siano obiezioni insormontabili per ipotizzare che anche la Athena dei Focei fosse legata all'arte tessitura e la esercitasse al suo livello più elevato ovvero a livello teo-cosmogonico e teo-cosmologico. D'altra parte, come abbiamo già sottolineato, alcuni studiosi hanno visto nella Ananke del mito platonico di Er, che tiene tra le ginocchia il fuso dell'intero universo, la chiave di lettura per interpretare la δαίμων parmenidea di B12 che, come gemmazione della θεά, ritengo rappresenti mitopoieticamente una delle modalità con cui questa genera e governa l'universo parmenideo.

²³² Le Panatenee.

things with itself, and the union that traverses all complexity»²³³ (trad. di H. Tarrant).

Una simile divinità molto bene avrebbe potuto personificare, sul piano teologico, la cosmologia e l'ontologia che ritengo emergano dal poema parmenideo e quell'aspetto della θεά che ha rilevato De Santillana (cfr. *supra* par. 4.3.2), ma non solo lui, che ella sia l'intelaiatura che ordina e racchiude il cosmo parmenideo.

6.2.5 *La Athena-Neith di Platone*

6.2.5.1 *Concordanze che emergono dal confronto con il mito di Athena-Neith nel Timeo...*

Non tratterò del dialogo platonico se non limitatamente al mito di Athena-Neith in esso narrato, sul quale non mi risulta che si sia soffermato alcuno studioso, né in tempi moderni e neppure in quelli antichi, se facciamo salva la spiegazione teologica fornita da Proclo sul rapporto tra la dea e i contenuti dottrinali presentati nel *Timeo*.

Il *Timeo*, che come abbiamo già rilevato è il dialogo nel quale i parallelismi lessicali e le ridondanze terminologiche con il poema parmenideo sono molto numerosi e non possono essere casuali (Untersteiner 1958, p. CXCIV, Cornford 1997, Palmer 1999, pp. 193 sgg., e Passa 2009, p. 24), è stato già studiato in riferimento ad alcuni elementi dottrinali cosmologici parmenidei con i quali Platone sembrerebbe confrontarsi (cfr. Burnyeat 2005; Mourelatos 2010), ma non in rapporto alla teologia che emerge dal poema parmenideo. Eppure Platone ci dice 1) che Athena-Neith ha fornito agli Ateniesi un sistema di conoscenze, che egli chiama διακόσμησις, che comprende tutti i saperi, a partire dalle cose divine, e 2) che Timeo narra una cosmogonia e una cosmologia del tutto εἰκώς con la vera struttura della realtà. Due riferimenti terminologici che non possono non fare pensare ai versi B8, 60-61 del poema parmenideo.

In questa sezione esamineremo, per l'appunto, le concordanze che attraverso le mie ricerche ho rilevato tra quanto emerge dal poema, a proposito della θεά e di alcune

²³³ «... αὐτὴ μὲν γὰρ ἡ θεὸς πᾶσαν συνέχει τὴν | κοσμοποιίαν καὶ ἔχει νοεράς τε ζῶας ἐν ἑαυτῇ, καθ' ἃς ὕφαι- | νεται τὸ πᾶν, καὶ ἐνωτικὰς δυνάμεις, καθ' ἃς ἐπιτροπεύει | πάσας τὰς ἐγκοσμίους ἀντιθέσεις· ἡ δὲ πανήγυρις ἢ Ἀθη- | ναϊκὴ τὴν διήκουσαν διὰ πάντων καὶ πάντα πληρώσασαν | ἑαυτῆς ἀπὸ τῆς θεοῦ δόσιν ἐνδείκνυται καὶ τὴν διὰ πάσης | τῆς ποικιλίας πεφοιτηκυῖαν ἔνωσιν». Cfr. anche *ivi*, 134.23, ove Proclo apre una digressione sul peplo indossato dalla dea in occasione della festa.

Chi è la θεά?

dottrine cosmologiche parmenidee, e gli elementi mitopoietici del dialogo platonico che concorrono alla “costruzione” del mito della dea a cui si affidano i convenuti nella discussione.

Il *Timeo*, avverte Fronterotta 2020²³⁴, p. 23, è «un dialogo così denso di ambiguità, dall’atmosfera incerta e dai contorni spesso sfumati», che occorre esercitare «estrema prudenza» nell’approcciarlo. In questo quadro di riferimento, la «legittimazione storico-culturale ... di Atene, attraverso la genealogia ed il racconto risalenti a Solone e, tramite lui ai sacerdoti egiziani, per trasmettere un sapere ricollegantesi ai miti arcaici» è una delle ‘stranezze’, per dirla con Napolitano Valditara 2007²³⁵, p. VI, con cui deve cimentarsi il lettore del *Timeo*.

Il dialogo è ambientato ad Atene durante la più importante festa dedicata alla divinità poliade, le Panatenee, che si festeggiavano nel mese di luglio, come la più importante festa in onore di Athena-Neith a Sais. Questa collocazione temporale crea qualche problema nella collocazione del dialogo all’interno dell’opera platonica perché nel prologo viene fatto riferimento a una discussione avvenuta il giorno precedente tra alcuni dei convenuti, che sembra rimandare contenutisticamente al dialogo *Repubblica*, che però si svolge durante le celebrazioni in onore della dea Bendis, che si svolgevano quasi due mesi prima e non, appunto, il giorno prima²³⁶.

Più che la correlazione con la *Repubblica*, però, a noi interessa un’altra correlazione, avanzata da Proclo, ovvero che il dialogo si svolgerebbe in un contesto culturale analogo a quello in cui si svolge il *Parmenide*, e che la divinità a cui erano dedicati i due dialoghi sia la stessa: Athena. Secondo Proclo, infatti, «for while the creation associated with Athena is twofold, universal and particular, hypercosmic and cosmic, intelligible and sensible, the former [dialogue²³⁷] partners her transcendent creations, unveiling the intelligible series of the gods, while the latter²³⁸ deals with her lower ones, communicating the powers of the gods in the cosmic area» (*In Plat. Tim.*, 84.28-85.5²³⁹).

²³⁴ Testo a cui si rimanda per un’introduzione generale al dialogo (ivi, pp. 9-107).

²³⁵ La quale, per l’appunto, intitola così la sua introduzione al volume collettaneo di studi sul *Timeo* da lei curato: *Un ‘dialogo’ strano, una strana sapienza ed un possibile metodo per affrontarli*.

²³⁶ Per l’approfondimento dello *status questionis*, che non sembra potere risolversi in base al materiale documentale in nostro possesso, si rimanda a Fronterotta 2020, pp. 12-23.

²³⁷ Il *Parmenide*.

²³⁸ Il *Timeo*.

²³⁹ Non ha importanza per il nostro discorso che Proclo credesse che il *Parmenide* fosse ambientato nelle Grandi Panatenee e il *Timeo* nelle Piccole. Sappiamo che Proclo pensava che esse fossero festeggiate in

A prescindere dalla veridicità di una tale correlazione, che probabilmente è legata all'esegesi elaborata da Proclo sul rapporto tra i due dialoghi, questi ci consegna la testimonianza notevole, perché non ne abbiamo altro riscontro nella cultura greca, di un culto di Athena «creatrice» della realtà, connesso già da Platone con il culto di Athena-Neith raccontato nel *Timeo*. Si trattava forse di un culto esoterico circolante in Accademia legato alla lettura del poema parmenideo?

Naturalmente non abbiamo riprove in proposito. Sappiamo solo che Proclo sembrerebbe aver ricevuto la “chiamata” allo studio della filosofia, in sogno, proprio da Athena (Tarrant 2006, p. 2), che dunque doveva essere per lui un punto di riferimento teologico di non poco conto (soprattutto a giudicare da come ne parla nei suoi commentari, come vedremo più avanti).

Ma partiamo dal *Timeo*, i cui racconti, sono presentati come un «vero e proprio inno» innalzato alla dea in occasione della sua festa (21a) e per questo sono definiti come assolutamente veri (20d8, 26e4). Compreso il grande mito cosmologico narrato dal protagonista eponimo del dialogo: il racconto di Timeo «sarà fondato sulla verità, degno della dea Atena, di cui si festeggia la festa» (Vidal Naquet 1988, p. 234). Già qui possiamo incontrare, credo, una prima analogia con il poema di Parmenide, che potremmo definire una corrispondenza di intenti, per così dire, visto che anche quest'ultimo è ritenuto da diversi studiosi²⁴⁰, compreso chi scrive, uno *ἱερὸς λόγος* dedicato alla sua θεά, anch'essa garante della verità dei saperi contenuti in esso.

Un altro parallelo emerge nella circostanza in cui Timeo, nel suo proemio (προοίμιον; 29d5) al mito sulla nascita del cosmo e la sua composizione, afferma che «su molti aspetti e riguardo a molte questioni, sugli dei e sulla generazione dell'universo», egli non sarà in grado di proporre a Socrate «dei ragionamenti perfettamente e compiutamente coerenti con se stessi e del tutto esatti» ma solo dei ragionamenti «non meno verosimili [εἰκῶς] di altri» perché alla «natura umana» non è dato di cercare ancora oltre simili ragionamenti (29c-d). Un'introduzione che ricorda molto da vicino le parole della θεά in B8, 60-61.

Come osserva Fronterotta 2020, p. 28, a proposito del concetto di «verosimile» impiegato da Platone, «il *Timeo* sembra far riferimento ... a una forma di verosimiglianza del ragionamento più “forte” e più “cogente”, giacché stabilisce in qualche modo una

giorni diversi dell'anno mentre non era così. L'unica differenza è che le Grandi venivano celebrate ogni quattro anni, ma negli stessi giorni (cfr. Tarrant 2006, p. 120 n. 139).

²⁴⁰ L'ho sottolineato di volta in volta nella ricognizione storiografica dei primi cinque capitoli.

Chi è la θεά?

congiunzione fra verosimiglianze e necessità (per esempio in 53d5-6²⁴¹ ...). Dunque, riflette lo studioso, converrebbe indagare «sulla relazione che sussiste fra l'esposizione "verosimile" contenuta nel dialogo e la verità del discorso razionale, chiedendosi soprattutto in che misura, anche se a un diverso livello epistemologico, l'una riesca davvero a riprodurre e a rispecchiare fedelmente l'altra» (*ibid.*).

Nel dialogo platonico, come sottolinea Burnyeat 2005, p. 150, «being εἰκῶς will not be an automatic consequence of undertaking the exegesis of a likeness, still less a depressing consequence of speaking about the physical world at all. Rather, it will be an aspiration that Timaeus' discourse will try to live up to, a standard to judge it by. And it will be a difficult aspiration: that is why he prays for divine help to get there ...».

Secondo lo studioso (*ivi*, p. 153), Platone «is both echoing and subverting Parmenides' distinction between 'the unshaken heart of well-rounded ἀλήθεια, on the one hand, and on the other, 'the opinions of mortals, in which there is no true πίστις' (fr. 1,29-30)». In effetti, piuttosto che sovvertire la distinzione in B1, 29-30, Timeo sembra invece dispiegare l'ulteriore insegnamento che la θεά vuole impartire a Parmenide, anticipato nei versi B1, 31-32, sviluppato a partire da B8, 60.

A proposito della πίστις, Burnyeat ricorda molto opportunamente che negli anni in cui scriveva Platone essa indicava «the orator's word for the kind of 'proof' or 'argument' one hears in court or assembly». Non che questo significhi che il discorso di Timeo sia retorico, si affretta a specificare lo studioso, ma che Platone voglia mostrare che un'argomentazione «which lacks the rigour of mathematical proof or Parmenidean logic may nonetheless have standards of its own by which it can be judged to succeed or fail» (*ivi*, p. 154).

Timeo, dunque, «like Parmenides, ... contrasts the rigorous reasoning of the way of truth with a διάκοσμον εἰκότα (fr. 8, 60), an appropriately ordered account of the sensible world, which he – again like Parmenides (fr. 8,60- 61) – hopes will surpass any given by other mortal minds. ... Instead of denying all probative force to λόγοι about the visible cosmos, he makes them analogous to πίστις: πίστις which aspires to be εἰκῶς in its own right, as πίστις» (*ivi*, p. 153).

Posso senz'altro concordare con tale analisi²⁴² ma aggiungerei un'ulteriore precisazione. Parmenide, infatti, sembra confidare molto più di Platone sulla πίστις. Nel suo poema non c'è ἀλήθεια senza πίστις: oltre che in B1, 30, come ricordato da Burnyeat,

²⁴¹ Per la ricorrenza dell'aggettivo εἰκῶς nel dialogo platonico v. Fronterotta 2020, p. 28 n. 24.

²⁴² Con la quale sostanzialmente concorda anche Mourelatos 2010, pp. 240-241.

in B2 la via dell'ἀλήθεια corrisponde con quella di Peitho, la rappresentazione divina della πίστις, e in B8, 50 il discorso intorno all'ἀλήθεια è detto per l'appunto πιστὸς λόγος. E non potrebbe essere altrimenti, in quanto in Parmenide esso proviene dalla θεά, perciò, come abbiamo visto *supra* par. 2.1.4 a proposito di Athena, non può che essere «degnò di fede». Certo, non abbiamo la riprova testuale che Parmenide intendesse che il suo διάκοσμος ἔοικὼς πάντα fosse parte del πιστὸς λόγος intorno all'ἀλήθεια, ma come ho già prospettato a proposito dell'esegesi di Cordero (cfr. *supra* par. 1.10), ritengo che in B8, 60 Parmenide riprenda proprio il discorso interrotto in B8, 50, e dunque quel discorso πιστός.

Al contrario di quanto avviene nel caso di Timeo, infatti, in Parmenide anche il λόγος ἔοικὼς non proviene da lui ma da una divinità e, come abbiamo sopra ricordato, la parola della divinità non può essere «senza compimento» e di conseguenza non può mai essere ἀπατηλός. Solo i discorsi dei mortali e le loro credenze possono esserlo, come la θεά ricorda a Parmenide in B8, 50-59 (e forse in ulteriori versi che a noi non sono giunti²⁴³), ma non le sue. Perciò ritengo che quando ella riprenda la parola in B8, 60 non si tratti più solamente di «plausibilità» del suo discorso, ma di corrispondenza tra ciò che viene detto e ciò che è²⁴⁴.

Credo che Parmenide impieghi il concetto di ἔοικὼς come Sassi ci riferisce a proposito di Senofane: per descrivere una realtà che non possiamo vedere attraverso la realtà che possiamo vedere. Nel confrontare l'uso platonico del concetto di εἰκὼς nel *Timeo* con l'impiego che ne fa Senofane nella sua gnoseologia (21 B35 DK²⁴⁵) Sassi 2005, pp. 143-144, suggerisce che, quando parla di ἔοικὼς λόγος ο μῦθος, Platone intende definire una conoscenza «verosimile» – nel senso di probabile rispetto a quello che si sa dell'oggetto che stiamo indagando – e «plausibile» – nel senso di coerente con l'esperienza che si fa dell'oggetto della ricerca – ovvero una conoscenza che «non sarà completamente certa, ma sarà tuttavia più solidamente fondata di altre alternative note».

La differenza tra i due pensatori, sostiene Sassi (ivi, p. 145), risiederebbe piuttosto nel campo di applicazione del concetto: in Senofane esso si riferisce a «una realtà che non si vede [il divino], ed è tuttavia concretamente esistente fianco a fianco con quella visibile e al pari di essa», mentre Platone, invece, «delinea una distinzione fra sensibile e

²⁴³ Cfr. *supra* par. 1.10, a proposito di Cordero.

²⁴⁴ Ricordiamo anche Reinhardt (*supra* par. 2.2.1) il quale insiste che dobbiamo intendere l'intero verso B8, 60 nel senso che la dea rivelerà a Parmenide, in modo del tutto compiuto e coerente anche il διάκοσμος dei mortali per non tralasciare nulla della verità dell'essere.

²⁴⁵ V. *supra* Cap. 1, n. 98.

Chi è la θεά?

intelligibile che non appartiene a Senofane», e impiega il concetto di εἰκώς in riferimento «all'area di competenza della conoscenza sensibile». Impiego che sarebbe stato trasmesso a Platone, conclude Sassi, *ivi*, p. 146, da Parmenide, il primo a sussumere la «logica dell'*eoikos*' nell'ambito del sensibile, entro un quadro completamente rinnovato dalla contrapposizione netta fra sensibile e intelligibile».

Abbiamo già analizzato (*supra*, par. 1.10) i versi B8, 60-61, in cui la θεά annuncia a Parmenide che gli insegnerà il διάκοσμος εἰκώς πάντα, il «sapere assolutamente verosimile intorno all'ordine del mondo», così interpreto l'espressione parmenidea, un sapere che nessun'altra concezione umana può superare in veridicità perché esso è parola della divinità.

Se mettiamo da parte il «teorema di Zeller» e con esso il presupposto che le due parti in cui il poema è convenzionalmente suddiviso dopo il proemio siano il corrispettivo di una «contrapposizione netta fra sensibile e intelligibile», apriamo la nostra comprensione della dottrina di Parmenide alla possibilità che nel suo μῦθος dell'ἔόν il concetto di εἰκώς sia tematizzato in maniera analoga a come lo usava Senofane e non come lo userà Platone, e che perciò non significhi solamente «plausibile», come suggerisce la studiosa (*ibid.*) a proposito dell'impiego platonico, ma anche e soprattutto «verosimile», ovvero consistente con la verità esposta fino a B8, 49.

In questo senso, εἰκώς diventa la rappresentazione dell'universale attraverso il particolare, per dirla nei termini che, l'abbiamo visto, userà Aristotele. Di conseguenza, nel dire a Parmenide che il διάκοσμος è εἰκώς πάντα (in tutto, assolutamente εἰκώς), la θεά intende che gli enti che compongono l'universo, tutti gli enti, sono in rapporto ontologico (diremmo in termini moderni) con l'ἔόν, così che attraverso la corretta conoscenza che possiamo avere di essi, impiegando gli insegnamenti acquisiti attraverso la ὁδός dispiegata fino a B8, 49, noi possiamo conoscere l'ἔόν stesso. Perciò, credo, l'esposizione che segue B8, 60 non vuole essere la migliore (ma illusoria) esposizione del cosmo che si potrebbe umanamente fornire – per dirla con Zeller e gli studiosi che ne hanno abbracciato l'esegesi – più solidamente fondata di altre alternative note, ma, proprio perché è parola della dea, anch'essa descrive l'ἔόν per come è.

Dovremmo liberarci del presupposto che Parmenide distinguesse l'ἔόν dagli ἐόντα e non riconoscesse a questi ultimi realtà e indagare se e come l'esposizione che segue i versi B8, 60-61, riproduca e rispecchi fedelmente il contenuto dottrinale che precede i versi B8, 50-59. Le due parti del poema risulterebbero essere due modi di descrivere la medesima realtà e la prima costituirebbe una sorta di introduzione alla seconda (come è

stato già rilevato da Riezler, *supra* par. 2.2.2, o da Cerri, *supra* par. 4.2.3). Modi diversi ma intercorrelati come, questa è la mia proposta ermeneutica che accennerò nell'ultimo paragrafo, nella fisica einsteiniana lo sono la Teoria Generale e la Teoria Speciale (o Ristretta) della Relatività, che sono rispettivamente la spiegazione delle leggi che governano l'intero universo e la spiegazione di come queste strutturino il mondo come appare a noi nel suo divenire e di come questo sia ontologico (relativistico) e non "soggettivo" (relativo)²⁴⁶.

Come nessuna cosa può raggiungere la velocità della luce pur essendo composta di particelle che isolatamente si muovono alla velocità della luce, altrimenti vedremmo intorno a noi un'indistinguibile accecante bagliore assoluto, un mondo immobile; così gli ἐόντα non possono mai essere l'ἔόν nella sua totalità, pur essendo ἔόν – cosa che a mio parere Aristotele colse ma non comprese totalmente²⁴⁷ – altrimenti il cosmo parmenideo sarebbe quel monolite ontologico all'interno del quale spazio, tempo e movimento non esistono, se non come illusioni, che tanti studiosi pensano sia l'ἔόν²⁴⁸.

Quello che Parmenide nega è il moto assoluto, dunque lo spazio e il tempo assoluti, non lo spazio e il tempo *tout court*, come argomento in Montagnino 2023 *forthcoming*. Credo che anche Parmenide, a suo modo ovviamente, avesse capito che doveva esserci una condizione esistenziale assoluta e invariabile a fondamento dell'esistenza di ogni singola cosa e che per essere principio generativo, costitutivo e regolativo di ogni cosa

²⁴⁶ Sebbene giunga a conclusioni diverse da quelle di Cerri, come ho già sottolineato *supra* par. 4.2.3, la mia proposta esegetica è stata ispirata anche dalla sua ipotesi che la dottrina dell'essere parmenideo sia «un'ontologia cosmologica generale, postulata sulla base dell'indagine fisica» (2011, p. 75). Ho cominciato a indagare questo nuovo ambito di ricerca con il mio articolo Montagnino *forthcoming*.

²⁴⁷ Aristotele descrive l'ontologia parmenidea (significativamente nella *Fisica*) paragonando l'ἔόν al colore bianco, preso in senso assoluto («ciò che è bianco»), e le singole cose che sono a «cose bianche»: «anche se si concede che esistono solamente cose bianche e che <essere> significa <bianco>, nondimeno le cose bianche saranno molteplici e non uno. [...] L'essenza di <ciò che è bianco>, infatti, sarà diversa dal suo sostrato; e non vi sarà nulla che possa esistere come realtà separata, al di fuori di <ciò che è bianco>. In effetti <il bianco> differisce non in quanto realtà che ha un'esistenza separata, ma perché la sua essenza è altra dalla <cosa bianca>. Ma Parmenide questa differenza non l'aveva ancora intravista» (*Ph.*, 186a 26-32; trad. di L. Ruggiu). Aristotele comprese la lettera della fisica parmenidea ma non la sua logica complessa, che non si basava sul principio d'identità e di non contraddizione. Nella logica di Aristotele, dunque, la fisica parmenidea non aveva alcun senso, perciò demolisce l'ontologia parmenidea come completamente sbagliata (premesse false, conclusioni scorrette; per approfondire il passaggio aristotelico si veda Quarantotto 2019) ma, al di là della critica, credo sia stato il primo a comprendere quello che Parmenide volesse veramente dire, ovvero che tutte le cose sono in quanto hanno lo stesso statuto ontologico dell'essere. Siamo noi che ci dimentichiamo dell'essere, come direbbe Heidegger, e credo che da B8, 60 Parmenide racconti proprio come gli enti siano in rapporto all'ente.

²⁴⁸ *En passant* rileverei che questa è un'esegesi tutta moderna. Quando Platone nel *Teeteto* addita «i Melissi e i Parmenidi» (180e) come i «sostenitori dell'immobilità dell'intero» (181a), non sta dicendo che l'universo è un monoblocco al cui interno non si muove nulla. Dice un'altra cosa, che peraltro condivido, e cioè che secondo questi pensatori il mondo è immobile nella sua totalità e non al suo "interno", poiché (180e) esso non ha luogo entro cui muoversi, non essendoci altro che essere (considerazione assolutamente in linea con quanto emerge, a proposito di Parmenide, da B8).

Chi è la θεά?

che è, questa condizione doveva essere l'essenza della realtà nella sua totalità e nella sua molteplicità (come hanno già rilevato Gadamer e Heidegger peraltro, e non solo; cfr. *supra* par. 1.3 e par. 2.2.3).

Questa condizione, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, era mitopoieticamente contenuta nella cosmologia veicolata con la teologia di Athena-Neith, ove questo principio era la stessa dea. Se ho ragione sul fatto che i Focei abbiano assimilato alcuni tratti di questo culto nel culto della loro Athena, e Parmenide l'avrebbe ereditata dai suoi maestri focei, potremmo immaginare che questa spiegazione teologica potrebbe non essere stata "sufficiente" per un Foceo educato anche alla fisica ionica, verosimilmente venuto in contatto con la sapienza pitagorica e probabilmente impegnato a risolvere le questioni cosmologiche che questi "nuovi" modi di indagare la realtà avevano aperto.

Parmenide aveva probabilmente fatto anche delle scoperte personali, delle quali abbiamo traccia nel suo poema e nelle testimonianze indirette, che hanno messo in evidenza i limiti delle spiegazioni teologiche che egli aveva ricevuto dai suoi maestri focei e in conseguenza deve aver sentito la necessità di formulare un nuovo sistema di sapere che integrasse le sue acquisizioni. Un sapere che però non poteva in alcun modo risultare empio rispetto alla teologia alla quale era stato educato, come abbiamo varie volte sottolineato, e che Parmenide deve aver anzi voluto inscrivere in essa, attraverso il suo poema, il suo ἱερὸς λόγος dedicato alla dea.

Nella sua difesa della dottrina parmenidea contro le critiche dell'Epicureo Colote, Plutarco (*Adv. Col.* 1114B-C) scrive che

«Parmenide ... non ha abolito né il "fuoco" né l'"acqua" né il "burrone" né le "città – come sostiene Colote – situate in Europa e in Asia"; per la verità, ha stabilito un ordine universale [διάκοσμος²⁴⁹] e, mescolando come elementi il luminoso e l'oscuro, a partire da essi e per mezzo di essi, fa compiere tutte le manifestazioni sensibili. Ha trattato diffusamente, infatti, sia della terra, sia del cielo, sia del sole, sia della luna, sia degli astri e ha spiegato la genesi degli uomini. Non ha mancato, poi, di pronunciarsi su nessuno degli argomenti più significativi: figurarsi che era un antico "fisiologo" e aveva composto un'opera tutta sua e non un saccheggio disordinato di quelle altrui!» (trad. di Delle Donne)

²⁴⁹ Secondo Cerri 2011, pp. 82-83, proprio il termine διάκοσμος è la spia della consultazione diretta da parte di Plutarco del testo del poema, in quanto questi riprende puntualmente il termine usato da Parmenide in B8, 60.

Come è stato già messo in evidenza, la lettura plutarchea della dottrina parmenidea è diretta a mettere in evidenza il contributo di Parmenide alla filosofia platonica²⁵⁰. Tuttavia, se escludiamo la possibilità che Parmenide sia stato il primo ad elaborare una metafisica dualistica, come pensava il Cheroneo, ne emergono interessanti indicazioni a proposito della sua cosmologia. Per esempio Plutarco ci dice che il διάκοσμος²⁵¹ elaborato da Parmenide era un *unicum*, dunque il suo poema non era semplicemente un'accozzaglia di acquisizioni cosmologiche altrui, come per esempio le opere dei rapsodi del suo tempo (come ha sottolineato già Gadamer; cfr. *supra* par. 1.3) ma un sistema cosmologico elaborato con una propria coerenza interna.

Una cosmologia teologica (anche qui sono presenti diverse divinità) che abbiamo proposto essere *ἑοικότα πάντα* (B8, 60), assolutamente verosimile e coerente, con la teocosmologia dell'*ἔόν* esposta nei versi precedenti B8, 50. Una cosmologia che è anche un sistema di sapere, un approccio metodologico (una via) alla conoscenza del cosmo nella sua molteplicità in rapporto alla sua totalità assoluta. La dea dice a Parmenide che gli insegnerà anche questo fin dal momento in cui lo accoglie presso di sé (B1, 31-32): *αἰσθήσεις* che *τὰ δοκοῦντα*, le cose che conosciamo, è necessario siano degne di fede (*δόκιμος*) in quanto tutte «diffondentisi attraverso il tutto in ogni direzione» (*διὰ παντὸς πάντα περῶντα*; trad. mia)²⁵². È Simplicio, d'altra parte, che collega i versi B1, 28-32 – e ricordiamo nuovamente che in particolare i vv.31-32 li ha tramandati solo lui e in questa circostanza – con il resto del poema (*de Cael.*557.25-558.10).

Ora, l'unica totalità assoluta nella dottrina parmenidea è τὸ ἔόν, dunque è attraverso esso che dobbiamo intendere che si diffondono i *δοκοῦντα*. Non è irragionevole ritenere, perciò, che il διάκοσμος, ovvero il sistema di sapere dispiegato dalla dea a partire da B8, 61 delucidi proprio in che relazione stiano τὰ δοκοῦντα con τὸ ἔόν, il quale in B9 è detto essere composto insieme di «rado» (*ἄραιός*) e di «denso» (*πυκνός*), ovvero quelli che Parmenide sembra indicare come due “stati” della materia di cui sono fatte tutte le cose, a cui egli si riferisce anche con i termini di luce/fuoco e notte/oscurità, probabilmente per spiegarli al suo uditorio attraverso termini che facevano già parte del loro linguaggio tecnico “scientifico”, che egli si apprestava a sostituire con i suoi.

²⁵⁰ Si invita il lettore interessato ad approfondire l'interpretazione plutarchea del pensiero di Parmenide a consultare Hershbell 1972, Isnardi Parente 1988, Corti 2014, pp. 144-172, e Lelli-Pisani 2017, pp. 2957-2972.

²⁵¹ Traduco διάκοσμος con l'espressione «sistema compiuto», come ho spiegato nel primo capitolo, a proposito dell'approfondimento sull'esegesi di Cordero.

²⁵² Il lettore può trovare una concisa ma esaustiva rassegna delle principali interpretazioni sui versi 31-32 del proemio in Maso 2011.

In B8, 61²⁵³, la θεά aggiunge infatti che, una volta conosciuto questo διάκοσμος, nessuna γνώμη («concezione»²⁵⁴; qui il riferimento potrebbe essere alle γνώμη del precedente v. 53, attraverso le quali i mortali hanno separato l'unica forma possibile in due forme tra loro irriducibili²⁵⁵), dunque nessun'altra concezione dei mortali «a due teste» (cfr. B6), ovvero nessuna concezione dualistica della realtà, lo avrebbe potuto fuorviare dalla comprensione della forma unitaria (cfr. B8, 54) della realtà.

Stando a Simplicio (*de Cael.* 559.20-25), Parmenide comincerebbe la διακόσμησις²⁵⁶ delle «cose sensibili» (αἰσθητῶν)²⁵⁷, descrivendo «la nascita delle cose che si generano e si corrompono, fino a giungere alle parti degli animali»²⁵⁸, a partire dal frammento catalogato come B11 (del quale Simplicio è l'unica fonte²⁵⁹), quindi dalla cosmogonia e cosmologia (cfr. B12), per concluderla, come abbiamo già detto, con i versi

²⁵³ τὸν σοι ἐγὼ διάκοσμον εὐκότα πάντα φατίζω, | ὥς οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει (B8, 60-61).

²⁵⁴ Seguo la traduzione di Untersteiner.

²⁵⁵ Il verso B8, 53 (μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν), che troviamo variamente interpretato nelle più autorevoli traduzioni del passo, letteralmente è traducibile in diversi modi perché δύο si può riferire a μορφὰς e a γνώμας, e si possono invertire complemento oggetto e complemento predicativo dell'oggetto. In linea con la mia interpretazione della sezione B8, 53-61, che ho accennato nel primo capitolo a proposito di Cordero (cfr. *supra* par. 1.10), ritengo che al verso 53, nell'indicare l'errore dei mortali, la dea dica che essi «stabilirono delle γνώμας [concezioni] che nominano due μορφὰς». Mettendo in relazione i versi 53 e 61, che “incorniciano” la descrizione dell'«errore dei mortali», la dea dunque intende dire a Parmenide che gli uomini si sono sbagliati nel concepire che la realtà fosse duplice e non unitaria (cfr. B8, 53-59) ma lei gli dimostrerà come essa sia invece unitaria, proprio perché è εὐκότα πάντα con l'unica realtà possibile, l'ἕόν, e lo fa svelandogli un διάκοσμος che nessuna di quelle concezioni potrebbe mai confutare (B8, 60-61).

²⁵⁶ Credo sia interessante per il nostro discorso che Simplicio si riferisca al sistema di sapere intorno agli enti sciorinato dalla dea, usando lo stesso termine che usa Platone nel *Timeo* riferendosi al sistema di sapere che Athena-Neith aveva “consegnato” agli Ateniesi. Un concetto che ci risulta essere stato usato per la prima volta, per l'appunto, da Parmenide (in B8, 60).

²⁵⁷ Simplicio (*de Cael.* 558.8) specifica «delle cose sensibili» (τῶν αἰσθητῶν) ma, come abbiamo più volte ricordato, Aristotele (*Cael.* 298b 19-23) fuga ogni dubbio sul fatto che per Parmenide non esistessero altre che queste, dunque possiamo considerare quella di Simplicio una specificazione funzionale all'interpretazione neo-platonica della dottrina parmenidea – in 558.14-15 e 559.14-15 sembra rivolgersi criticamente proprio a quanto scritto da Aristotele – ma non al contenuto dottrinale originario del poema. Rossetti sottolinea in proposito che l'espressione τῶν αἰσθητῶν usata da Simplicio è «opportunitamente deprivata degli impliciti svalutativi evocati dall'espressione *doxai broteiai*» (in *Eleatica* 8, p. 74). D'altra parte, come Plutarco, Simplicio (*de Cael.* 560.1) è perfettamente consapevole che Parmenide non potesse ignorare il fatto di essere anch'egli stato generato e che avesse due piedi, nonostante affermasse che τὸ ἕόν fosse uno.

²⁵⁸ Nel commentario alla *Fisica* di Aristotele, Simplicio scrive che la δαίμων in B12 governa il venire all'essere dei corpi, degli enti incorporati (ἄσωμάτων; v. *in Phys.* 31.10-12), tra i quali gli dei (v. *in Phys.* 39.12-19), tra i quali gli antichi comprendevano la terra, il sole, la luna, etc..

²⁵⁹ B10 sembra direttamente concatenato con B11. Non ho difficoltà a condividere l'analisi di Cerri 2011, p. 84: «In some respects, fr. 11 seems to be a doublet of fr. 10, another proposition, with different words and more concisely phrased, of the astronomical themes to tackle. It is not easy to figure out how the two passages were actually placed in the text, so that they did not seem a pointless repetition of each other. We may guess they both belonged to the general protasis of the whole astronomical section, perhaps one to its beginning, the other to its conclusion, with intentional repetition, according to the technique of ring composition». In questo caso Simplicio, se aveva tra le mani veramente l'intero poema, come sembra, potrebbe aver voluto citare quei versi che secondo lui riassumevano la protasi a cui fa riferimento Cerri.

di B19 (*de Cael.* 558.8), prima dei quali si parla (cfr. B16-17-18) della natura dell'animale uomo. Tale testimonianza ci suggerisce che il frammento B9 non introduca una teoria secondaria rispetto a quanto è stato detto sino a B8, 50, ma che Parmenide, dopo aver precisato in che modo sia stato frainteso il ruolo ontologico delle μορφαί luce/ἄραιός e notte/πυκνός nelle dottrine dualistiche (B8, 53-59), le include come δυνάμεις della natura dell'ἔόν.

Nel dialogo platonico, notiamo che il grande mito cosmogonico e cosmologico di Timeo segue lo stesso schema delineato da Simplicio per la διακόσμησις parmenidea: «Ci è sembrato ... opportuno», dice Crizia nel presentarlo, «che Timeo ... parlasse per primo, cominciando dall'origine del cosmo, e giungesse fino alla natura dell'uomo» (27a2-6).

È vero che questo era «the pattern established already in Hesiod's *Theogony* and apparently followed by most Presocratics» (Kahn 2010, p. 71), tuttavia alcuni termini impiegati da Platone sembrano connettere il mito narrato da Timeo direttamente con il poema parmenideo. Il cosmo platonico è una «divinità sensibile [θεὸς αἰσθητός] che è immagine della divinità intelligibile [εἰκὼν τοῦ νοητοῦ; qui il concetto di εἰκὼς non può avere un significato “negativo”, credo], grandissimo e ottimo, bellissimo e perfettissimo, unico cielo che è μονογενής» (*Tim.* 92c).

Se, come credo, Burnyeat 2005, p. 160 ha ragione nell'ipotizzare che qui Platone «[is] echoing Parmenides, fr. 8,4»²⁶⁰, è interessante chiedersi perché avrebbe mutuato esplicitamente un concetto parmenideo così specifico dell'ἔόν per definire il suo θεὸς αἰσθητός. Certo μονογενής era impiegato anche per definire le divinità autogeneratesi, come abbiamo detto, ma qui si tratta dell'universo. Forse perché, come sottolinea Fronterotta 2000, p. 52, «Platone e Aristotele condividono l'interpretazione del 'tutto-uno' eleatico inteso come una realtà sensibile che comprende esaustivamente la totalità dell'esistente e che si identifica quindi con l'universo fisico spazio-temporale nel suo insieme»²⁶¹?

Penso si possa rispondere affermativamente. D'altra parte, come abbiamo potuto constatare nei capitoli precedenti, la maggior parte degli studiosi contemporanei ritiene che la dottrina parmenidea non sia una metafisica.

Un'eco così esplicita di uno dei σήματα dell'essere parmenideo in quello che è considerato il trattato platonico sulla natura (cfr. Fronterotta 2020, p. 9), potrebbe essere

²⁶⁰ Dello stesso parere anche Ranzato (cfr. *supra* par. 2.3.3, a cui si rimanda per la trattazione del concetto μονογενής).

²⁶¹ Anche altri studiosi, tra questi Palmer 1999, p. 194 e Ferrari 2009, pp. 325-328, hanno messo in evidenza che dai dialoghi platonici l'essere parmenideo emerge come un'entità fisica.

Chi è la θεά?

un'ulteriore conferma, insieme al fatto che Aristotele tratta dell'essere parmenideo nella sua *Fisica*, che, come credo, il μῦθος dell'έόν, compreso il contenuto della cosiddetta prima parte del poema, è una fisica, una cosmologia spiegata teologicamente (come Cerri ritiene a proposito del poema di Empedocle) che è un'ontologia nel senso letterale di λόγος/μῦθος dell'έόν. Inoltre, in Platone μουνογενής è normalmente interpretato come «unico nel suo genere» (Trabattoni), o «the only one of its kind» (Burnyeat), «unigenito» (Giarratano, Lozza) ma potrebbe essere che anche per il suo cosmo dovremmo intendere, come per l'essere parmenideo, che esso sia autogenerato e che il demiurgo sia solo un espediente letterario.

Detto questo, la fondamentale differenza ontologica tra la cosmologia che emerge dal *Timeo* e quella parmenidea è che in Platone, come abbiamo sottolineato in precedenza, l'essere è solamente la forma dell'universo, rappresentata dal padre. Esso non può contenere in sé alcuna imperfezione, perciò, per generare il mondo che noi conosciamo, ha bisogno di una controparte da “modellare” su cui agire la propria opera creatrice, rappresentata dalla madre. Potremmo dire che anche Platone, nel separare l'όν, il padre, dalla χώρα, la madre, in fondo erra nel modo che Parmenide rimprovera ai mortali in B8, 53-59: non riconoscere l'unica forma nella quale coesistono le due forme che i mortali hanno deciso di stabilire per strutturare la realtà. Dall'altra parte, in Parmenide, l'essere è invece insieme illimitato e finito, è sorgente, “materia” e forma del cosmo, ed è personificato dal femminile assoluto, la θεά.

In entrambi i casi, però, l'ordine del cosmo emerge attraverso una figura intermedia. Pure nel poema parmenideo è presente infatti una sorta di demiurga, la δαίμων di B12, che governa il venire all'essere di ogni cosa, ma al contrario dell'artigiano platonico, essa è generazione diretta della θεά, probabilmente la prima divinità da essa generata (come abbiamo detto *supra* par. 5.6). Se si può concordare con Mansfeld che con il poema di Parmenide «the basic cosmological structure, widely valid till Plato's *Timaeus* and beyond, is now in place: a set of elements and one or more Demiurges» (2015, p. 23), dobbiamo però intendere la δαίμων parmenidea nella logica che stiamo qui rilevando, ovvero al di fuori di una cosmologia dualistica in cui essa, come il demiurgo platonico, sia un'artefice che plasma qualcosa di “estraneo” a sé (tratto questo tema in Montagnino 2023 *forthcoming*). In questa direzione può essere interessante rilevare anche che Platone considera Athena-Neith la θεὸς ἀρχηγός (*Tim.* 21e5) della città ideale, quella

Atene prototipica e mitologica a cui la sua attuale Atene dovrebbe ispirarsi per avvicinarsi alla perfezione divina²⁶².

Forse ha ragione Ann Bergren 2010, p. 344, nell'ipotizzare che il demiurgo platonico sia collegato al mito di Athena-Neith narrato nel prologo del dialogo, in maniera che la dea sia presentata come «the ultimate precedent with whom the divine craftsman of the *Timaeus* aims to compete» per creare il cosmo, e che nel demiurgo «Plato has made his own “Athena”» (ivi, p. 372). Chissà se questo significava qualcosa nell'economia del contenuto sapienziale veicolato dal dialogo. Di certo l'intero dialogo platonico è dedicato ad Athena come un inno²⁶³. E non alla divinità poliade di Atene della tradizione olimpica, né ad un'Athena qualsiasi ma ad Athena-Neith venerata a Sais.

È difficile pensare che nel dialogo in cui vi sono i più numerosi parallelismi linguistici e lessicali con il poema di Parmenide si tratti di una semplice coincidenza, anche se questo non lo si può escludere, almeno in linea di principio. Platone, nel *Simposio*, chiama la θεά parmenidea Genesis (cfr. *supra* par. 3.1.1), non Athena, e non sembra che egli conoscesse la seconda parte del poema, come abbiamo già sottolineato. Credo che l'informazione più significativa che si possa trarre dal *Timeo* sia che alcuni dei contenuti che emergono dal poema parmenideo siano echeggiati dalla sapienza che Platone ci racconta fosse veicolata dalla teologia di Athena-Neith, il che non riveste meno importanza dal punto di vista di questa indagine. Il mio scopo è rinvenire ulteriori elementi che possano dimostrare la ragionevole possibilità di un legame tra la θεά parmenidea e il culto di Athena a Sais e non tra i contenuti dottrinali del poema parmenideo e quelli del *Timeo*.

Un significativo indizio sulle analogie concettuali tra il sapere attribuito ad Athena-Neith dal testo platonico e il sapere comunicato a Parmenide dalla sua θεά è, l'abbiamo già più volte indicato, nel concetto di διάκοσμος/διακόσμησις riferito all'ordinamento del sapere che nel *Timeo*, la dea consegna agli Ateniesi e agli abitanti di Sais.

Come già segnalato (cfr. par. 1.10), Platone scrive che Athena-Neith, la dea amante della guerra ma anche del sapere (φιλοπόλεμος τε καὶ φιλόσοφος; 24c7-d1), la dea filosofa, avrebbe provveduto a «sistemare compiutamente» (il verbo usato è διακοσμέω)

²⁶² Proclo invece esalterà Athena-Neith come l'archegeta dell'intero universo, come vedremo.

²⁶³ Probabilmente ne sapremmo molto di più se Platone avesse ultimato il suo *Crizia*. Un'altra circostanza che evidenzia l'importanza del ruolo di Athena nel dialogo è che Timeo – «secondo a nessuno dei suoi concittadini per ricchezza e per nascita, ha ottenuto le più alte cariche pubbliche e i più grandi onori nella sua città e ha raggiunto ... le vette della filosofia tutta quanta» – proviene da Locri, città magnogreca «retta da ottime leggi», sottolinea Platone (20a1-5), che abbiamo visto nel par. 2.1.4 erano state consegnate al suo fondatore Zaleuco, stando al mito, proprio da Athena.

Chi è la θεά?

per i fondatori di Atene un «sistema compiuto» (il sostantivo usato, διακόσμησις, deriva da διακοσμέω) di sapere (24c4-5).

Questa διακόσμησις consisterebbe in un ordinamento politico che rendeva quei mitici avi (si parla di novemila anni addietro) superiori a tutti gli uomini «in ogni ambito dell'esercizio della virtù, come è verosimile [εϊκός] che avvenga a coloro i quali sono stati generati e allevati dagli dei» (24d). Soprattutto, per quello che ci interessa annotare, in tale διακόσμησις è compresa una legge che organizza anche il sapere, che con molta cura individua «tutte le scienze fino alla divinazione e alla medicina che si occupa della salute, da quelle divine alle loro applicazioni umane [τούτων θείων ὄντων εἰς τὰ ἀνθρώπινα ἀνευρών], e ... tutte le altre scienze che dipendono da queste» (24-b7-c3; trad. di Trabattoni).

A questo punto mette conto ritornare a Plutarco, che per dire che Parmenide ordinò la sua città con ottime leggi, usa il verbo διακοσμέω, lo stesso che usa per dire in 1114B che Parmenide «ha stabilito un ordine universale» della realtà mescolando Luce e Notte. Dunque, stando a Plutarco, il poema di Parmenide custodiva un sistema di sapere che comprendeva l'ordinamento (tutto questo il greco lo racchiudeva nel verbo διακοσμέω) sia della dimensione cosmica dell'esistenza sia di quella umana. E però, se ci pensiamo, questa è la stessa forma di sapere che secondo Platone Athena-Neith avrebbe donato agli abitanti di Sais e di Atene, gettando le basi, in questi ultimi, alla nascita del sapere filosofico.

Tornando al *Timeo*, secondo Donini 1988, pp. 14-18, Crizia intende dire che la scoperta di tutte le conoscenze riguardanti le cose umane, fino alla divinazione e alla medicina e a tutti gli altri saperi con questi collegati, gli uomini l'avrebbero derivata da una conoscenza «teoretica» dell'ordine dell'universo – un ordine invisibile, nel senso in cui lo era il divino, non nel senso che non fosse fisico – svelato a essi da Athena-Neith²⁶⁴, la cui διακόσμησις, dunque, corrisponderebbe con il contenuto dell'esposizione mitopoietica di Timeo nel dialogo. Secondo lo studioso, inoltre, Platone avrebbe messo in relazione il discorso di Timeo con uno dei tratti dell'ordinamento della città egizia di Sais al tempo di Solone, perché essa «avrebbe conservato molti aspetti delle leggi dell'Atene preistorica» (ivi, p. 15).

²⁶⁴ Questa traduzione proposta da Donini di *Tim.* 24b7-c3: «Quanto poi alla sapienza, tu vedi quanta cura la legge di questo paese riservò subito fin dall'inizio e riguardo al mondo, derivando da queste cose divine la scoperta di tutto in vista delle cose umane, fino alla divinazione e alla medicina rivolta alla salute e acquisendo inoltre tutti gli altri oggetti di apprendimento con questi collegati» (ivi, p. 14).

Il riferimento storico-culturale e, sottolineo, culturale con cui si confronta Platone per definire il patrimonio di sapienza della sua città ideale è dunque la Sais della quale ci stiamo occupando in queste pagine. È vero che la sapienza cosmogonica e cosmologica esposta da Timeo non è confrontabile con quanto abbiamo detto della cosmogonia e cosmologia di Athena-Neith, tuttavia non si può dire lo stesso della sapienza veicolata dal poema di Parmenide, come ho cercato di fare emergere nei paragrafi precedenti. Abbiamo anche visto che vi sono punti di confronto che emergono tra questo e il dialogo platonico.

D'altra parte, oltre alla presenza di una divinità con la quale Platone si rapporta come alla patrona della sua filosofia, che non ha niente a che fare con la cultura e la storia ateniese ma che invece abbiamo visto non può esserci dubbio che i fondatori di Elea conoscessero bene, nel *Timeo*, la διακόσμησις (il sistema di sapere) esposta dall'omonimo protagonista segue la stessa struttura narrativa della διακόσμησις che Simplicio vede nel poema di Parmenide²⁶⁵: entrambe partono dalle cose divine, gli astri²⁶⁶ per arrivare a occuparsi delle questioni umane. Inoltre, come abbiamo visto, è stato notato che la figura del demiurgo platonico possa essere stata ispirata a Platone da quella della δαίμων parmenidea in B12.

Se Platone si "limita" a presentarci Athena-Neith come la θεὸς ἀρχηγός (*Tim.* 21e5) delle città ideali Atene e Sais, Proclo, l'abbiamo accennato, che sembra voler restituire alla divinità saitica il suo ruolo teologico originario, nel commentario al *Timeo* (I 150.8-18) spiega che la costituzione (πολιτεία) fornita ad Atene discende dall'organizzazione dell'intero universo (ὅλος διακόσμησις), perché sia quella che questa sono determinate dall'unica intelligenza creatrice (δημιουργικός νόος) che governa ogni cosa, ovvero da Athena-Neith.

Nel suo commento al passaggio 24c4-5 del *Timeo* in cui Platone racconta dei doni fatti da Athena-Neith a Atene e Sais²⁶⁷, Proclo (I 160.9-15) specifica che il tutto (ξύμπασαν) di cui parla Platone è l'abbraccio (περιοχήν) unificato entro la dea di tutte le cose da lei ordinate, senza che nulla sia lasciato fuori di lei e senza che la pluralità sia

²⁶⁵ Degno di nota, forse, il fatto che per riferirsi alla trattazione di Parmenide Simplicio non usa il termine parmenideo διάκοσμος, come fa Plutarco, ma διακόσμησις, l'espressione che usa Platone a proposito del sapere che Athena-Neith insegna ai cittadini di Atene e di Sais.

²⁶⁶ La scienza degli astri, come ci ha fatto comprendere De Santillana (cfr. *supra* par. 4.3.3), era la scienza del divino per quegli antichi, che negli astri vedevano i loro dei. Anche Platone lo dice chiaramente nel *Timeo*. Nel dialogo, l'aggettivo θεῖος compare sostantivato per indicare le stelle fisse (40a2) e i pianeti sono indicati chiaramente come δèι (40b-d; sugli dei come pianeti cfr. anche *Pl. Lg.* 809 c 7 e *Ar. Met.* 1074b). Si veda anche 47a1-b2, dove Platone elogia la vista per la possibilità che ci dà di osservare i moti astronomici.

²⁶⁷ «Ταύτην οὖν δὴ τότε ξύμπασαν τὴν διακόσμησιν καὶ σύνταξιν ἢ θεὸς προτέρους ὑμᾶς διακομήσασα κατέκτισεν». Su questo passaggio si veda *supra*.

Chi è la θεά?

frammentata dentro di lei. Il concetto σύνταξις indica infatti, secondo il commentatore, l'unificazione di tutte le cose e la loro relazione con l'unico cosmo. Proclo spiega inoltre che il termine διακόσμησις indica l'ordinata ripartizione della provvidenza di Athena.

Rileverei che queste caratteristiche del cosmo afferente alla teologia saitica di Athena le ritroviamo, *mutatis mutandis*, anche nella descrizione dell'έόν parmenideo. Non vi sono dubbi che Parmenide considerasse l'έόν un intero unico, assoluto e compiuto, circondato²⁶⁸ da un limite estremo (cfr. B8, 42²⁶⁹), per cui niente può trovarsi al di fuori di esso (B8, 12-13). Inoltre, se abbandoniamo l'idea che egli ritenesse la molteplicità illusoria e irreali, credo che possiamo ritenere più che plausibile che nell'έόν gli έόντα siano in relazione fra loro e con il tutto in modo che nessuno di essi sia separato e separabile da ogni altro (come Parmenide stesso afferma in B8, 22-24; cfr. anche B4).

Come abbiamo visto alla fine del paragrafo precedente, secondo Proclo (ivi, I 84.14-20) Athena-Neith tiene insieme (συνέχει) la creazione cosmica²⁷⁰ (κοσμοποιία) e in lei sono tutte le vite con le quali tesse la totalità (καθ' ἃς ὑφαίνεται τὸ πᾶν) e tutte le potenze unificatrici (ένωτικᾶς δυνάμεις) per gestire le opposizioni cosmologiche (τὰς έγκοσμίουσ αντιθέσεις), perché essa pervade tutte le cose e tutte le riempie di sé (διήκουσαν διὰ πάντων καὶ πάντα πληρώσασαν) ed è l'unione che attraversa ogni complessità (καὶ τὴν διὰ πάσης τῆσ ποικιλίας πεφοιτηκυῖαν ένωσιν).

In I 98.19-22, dopo aver citato l'iscrizione ai piedi della statua di Athena-Neith a Sais, Proclo aggiunge che la dea esercita la sua opera demiurgica (δημιουργική) visibile e invisibile²⁷¹ da una specifica porzione di cielo, dalla quale dà forma alle cose che genera («illumina la generazione sottostante per mezzo delle forme»). Questa sede potrebbe essere la costellazione zodiacale dell'Ariete, ci informa il commentatore, che sarebbe stata dedicata alla dea ma anche il cerchio equatoriale stesso, del quale Proclo precisa che

²⁶⁸ In A37 Aëzio parla di una corona che lo circonda usando il verbo περιέχω.

²⁶⁹ Sul rapporto tra i vv. 42-49 del frammento 8 e il fr. B12 rimando a Montagnino *forthcoming*.

²⁷⁰ Abbiamo anche visto che secondo Proclo (*In Plat. Tim.*, I 84.28-85.1) l'opera creatrice di Athena è da considerarsi duplice: universale e particolare, ipercosmica e cosmica, intelligibile e sensibile.

²⁷¹ Proclo approfondisce la funzione di tessitrice teo-cosmogonica di Athena anche nel suo commentario al *Cratilo* (LIII 22.19-28): «In effetti non è [20] solo la tessitura di questo nostro mondo che bisogna far dipendere da Atena, ma, prima di questa, quella che opera attraverso la natura e che collega gli esseri generati a quelli eterni, quelli mortali a quelli immortali, i corpi alle realtà incorporee, gli oggetti sensibili alle realtà intellettive, e bisogna contemplare nei diversi ambiti della natura per prima cosa la competenza del costruire nella sua dimensione universale e poi ciascuna di tutte le altre forme [25] di competenza. Sicché anche la spola sarà in rapporto analogico, in quanto essa in ogni ambito distingue i generi in cui si raggruppano gli enti, affinché congiuntamente al loro intreccio permanga anche la loro distinzione così da conservare la loro propria realtà sostanziale nella sua purezza» (trad. di Abbate).

era la sede propria della potenza che muove il tutto²⁷² (I 98.22-24). Questa connotazione della dea porrebbe Athena-Neith come candidata ideale, a mio parere, per il ruolo che Aëzio (cfr. A37) assegna alla corona centrale del cosmo parmenideo: «il principio e la causa del movimento e della generazione».

En passant, posso affermare che se la θεά parmenidea, attraverso i sincretismi che potrebbero essere emersi dai contatti culturali avvenuti nel suo tempio tra i Focei e i ministri di culto egizi, avesse acquisito questo tratto cultuale di Athena-Neith e dunque rappresentava l'equatore, nell'esegesi cosmologica che ho elaborato in Montagnino 2018 – in cui Dike rappresenterebbe mitopoieticamente il dominio cosmologico dell'eclittica e Themis quello della Via Lattea –, la θεά completerebbe mitopoieticamente la struttura armillare del cosmo, l'intelaiatura cosmografica dell'ἕὸν, che credo Parmenide ci presenti fin dal proemio del poema.

Nel *Timeo* (35a sgg.) il circolo equatoriale in effetti corrisponde con il cielo delle stelle fisse (su questo cfr. Fronterotta 2020, pp. 205-207) e viene indicato da Platone come il «cerchio dell'identico», il cui movimento è unico e indiviso (35d). Se, come afferma Fronterotta il grande mito cosmologico del dialogo è connesso con la sapienza custodita da Athena-Neith, potremmo immaginare che per rappresentare l'equatore la dea doveva condividere con tale cerchio la natura che era propria ad esso, ovvero quella dell'identico, del “movimento immobile” (ovvero il movimento unico e indiviso). Alla stessa maniera che le divinità che rappresentano i pianeti condividono i movimenti di questi (40e-41a), o meglio la stessa natura del loro movimento, che è secondo il numero (37d).

Quest'altra connotazione astronomica di Athena-Neith porrebbe la dea come candidata ideale, a mio parere, per il ruolo cosmologico di «piano trasversale del cosmo» da cui emergerebbero le creature che popolano il mondo individuato teologicamente da Journée (cfr. *supra* par. 5.3.2) nella θεά parmenidea analizzando il fr. B17 a confronto con la testimonianza A53 di Aëzio.

Si badi ancora una volta che non intendo, né mi interessa, rilevare che Proclo potesse riferirsi alla θεά parmenidea con questa sua celebrazione/venerazione di Athena-Neith. Sappiamo infatti dal suo commentario al *Parmenide* (cfr. *supra* par. 4.3.1), che non avesse alcuna idea precisa sulla sua identità. Anche in questo caso, come nel caso del

²⁷² Proclo è l'unica fonte di un'informazione così dettagliata, che potrebbe rivelarsi verosimile, in base alla concezione che la dimora di Neith fosse al di là del cielo visibile, che poteva significare oltre l'equatore (cfr. *supra* par. 6.2.4.3).

Chi è la θεά?

Timeo, ciò che più mi interessa puntualizzare è che dalla teologia saitica di Athena, descritta da Proclo ancor più compiutamente che da Platone, emergono delle concezioni cosmologiche che riecheggiano in contenuti specifici del poema parmenideo.

A proposito di questo, tornando al *Timeo*, se compariamo la conoscenza “scientifica” sciorinata dal sacerdote egizio di Athena-Neith per spiegare a Solone il motivo per cui i Greci, rispetto alla conoscenza della storia del mondo, sono e saranno sempre dei «ragazzi», con alcune delle concezioni astronomiche e geologiche ricavabili dai frammenti del poema di Parmenide o comunque a lui attribuite dalla tradizione, emergono altri interessanti spunti di riflessione.

Abbiamo già trattato in precedenza (par. 6.2.4.2) la spiegazione fornita dal sacerdote circa il reale significato del mito di Fetonte sottolineando che gli Egizi avevano elaborato una spiegazione razionale e non mitica a un fenomeno astrale e che la loro “scienza” doveva essere certo nota ai frequentatori del tempio di Sais, tra i quali i Focci.

Ho già fatto riferimento alla mia ipotesi che nel proemio del poema Parmenide si proponga come un novello Fetonte che – avendo capito la relazione astronomica che dimostra la coincidenza in un unico astro della Stella del Mattino e quella della Sera, Eos ed Espero, anch’essi considerati simboli dell’irriducibile polarità ontologica che governava il cosmo²⁷³ – dimostra che quella eccezione cosmologica (così significativa proprio perché connessa con il mondo divino) nella quale sembrava che «i poeti provassero piacere in una liberazione emotiva dalla regolarità delle orbite celesti» (De Santillana-Von Dechend 1969, p. 304) era solo un’illusione, come ogni altra opposizione, perché la realtà – questo l’aspetto fondamentale dell’ἀλήθεια parmenidea – è un assoluto «tutto continuo» (B8, 25).

Potrebbe Parmenide aver ereditato attraverso i suoi avi quella che con Fronterotta 2020, p. 158 n. 41, potremmo anche qui chiamare «scienza egiziana» ovvero un metodo per spiegare razionalmente ciò i Greci conoscevano sotto forma del mito di Fetonte e si fosse servito della rielaborazione di questo per spiegare la coincidenza tra i due astri? Non vedo ragioni per escludere questa possibilità.

²⁷³ La rovina di Fetonte si inseriva, come sottolinea De Santillana, in una concezione cosmologica di cui abbiamo traccia in tutte le mitologie più antiche, non solo in quella greca, secondo la quale la perfezione originaria del cosmo sarebbe stata compromessa irrimediabilmente da un dissesto catastrofico che avrebbe fatto inclinare il cielo e allontanare il sole e la luna dal loro sentiero originario, causando la «lacerazione dell’unità originaria in vari cicli di mutamento incessante» e «la fatale polarità in tutte le cose»: tra l’eternità e la deperibilità, il buio e la luce, il maschile e il femminile, etc. Concezione cosmologica nella quale ritroviamo «il tema dei grandi cicli universali, nei quali le configurazioni celesti tornano al loro posto e il mondo dovrebbe cominciare ex novo» (De Santillana 2012, p. 32).

Rivediamo cosa prevedeva la spiegazione “scientifica” del mito di Fetonte fornita dal sacerdote egizio:

«ciò che si racconta per esempio anche da voi, che una volta Fetonte, figlio del Sole, dopo aver aggiogato il carro del padre ed essendo incapace di guidarlo lungo il percorso paterno, fece bruciare tutto ciò che si trovava sulla terra e morì lui stesso fulminato, ebbene questa vicenda si narra sotto forma di mito, mentre la verità è che si dà la *παράλλαξις*²⁷⁴ dei corpi che si muovono intorno alla terra e una distruzione di ciò che si trova sulla terra, per un eccesso di fuoco, che avviene dopo lunghi intervalli di tempo» (*Tim.* 22c-d).

Nel cosmo descritto dal sacerdote egizio l’equilibrio geologico del nostro pianeta è mantenuto dall’equilibrio tra il fuoco, che è menzionato, e uno o più elementi che non vengono menzionati ma che sono sottintesi, rispetto ai quali il fuoco in determinate condizioni astrali cicliche prevarrebbe, alterando l’equilibrio cosmico e causando le catastrofi geologiche che cancellano intere civiltà. Mette conto sottolineare che il fuoco di cui si parla non proviene dalla terra, ma è collegato al movimento dei corpi celesti intorno alla Terra²⁷⁵. In quale cosmologia ritroviamo il fuoco nella composizione “materiale” del cielo?

Come abbiamo già visto nel par. 5.6, stando a B12,1-2 l’universo parmenideo è composto²⁷⁶ da una serie di «corone» (στεφάνη) concentriche, formate da «fuoco» (πυρός) e «notte» (νυκτός), le stesse δυνάμεις di B9 senza la cui presenza avremmo il nulla. B12 specifica anche che le più vicine di queste corone sono formate di «fuoco non mescolato» e quelle che seguono di «notte, ma in esse si immette una parte di fuoco». Aëzio (A37) ci dice anche che la più esterna di esse è formata dalla sola «notte»²⁷⁷, specificazione che sarebbe confermata da Cicerone (cfr. sempre A37) ma che non emerge direttamente dai versi che disponiamo del poema parmenideo. Aëzio aggiunge che queste

²⁷⁴ Ho lasciato intradotto *παράλλαξις* perché, piuttosto che con «deviazione» (come traduce Fronterotta, ma anche Lozza), termine che non rimanda affatto a un movimento che si ripete regolarmente (cosa che è specificata dal sacerdote), lo traduco con l’espressione «movimento alternato» (v. Montanari), che credo non potrebbe rendere meglio il complesso e (nel tempo) regolare intreccio delle orbite apparenti rispetto a un osservatore terrestre dei corpi celesti – alcuni dei quali alternano al loro normale cammino lungo l’eclittica in direzione Est-Ovest, anche movimenti in senso opposto, detti appunto retrogradi, e lo fanno con regolarità.

²⁷⁵ Infatti, precisa il sacerdote, «tutti quelli che risiedono nelle montagne e in luoghi elevati e aridi sono assai più soggetti alla morte» (22d3-4).

²⁷⁶ Bollack 1990 discute se questi versi siano una descrizione cosmogonica piuttosto che cosmologica, ma come abbiamo visto con Couloubaritsis e Von Dechend, per definire una struttura cosmologica un mito ci dice com’è nata. Approfondisco la cosmologia che emerge dal fr. B12 in Montagnino *forthcoming*.

²⁷⁷ Aëzio parla di ἀραιός («rado») e πυκνός («denso»), i due concetti con cui Parmenide sussume i termini delle coppie dei contrari elaborate dai mortali che errano (cfr. *supra* par. 1.10), ma evidentemente si riferisce al «fuoco» e alla «notte» del frammento B12.

Chi è la θεά?

«corone» sono «avvolte l'una attorno all'altra», e la maggior parte degli studiosi concorda sul fatto che esse rappresentino le orbite dei diversi oggetti astrali osservabili in cielo²⁷⁸.

Mi chiedo se questa coincidenza della presenza di fuoco nelle orbite astrali più vicine alla Terra in entrambe le cosmologie possa non essere casuale e possa esservi una relazione di discendenza culturale fra esse. È un peccato che il *Timeo* non ci dica rispetto a quale/i altro/i elemento/i il fuoco predominerebbe nelle configurazioni astrali a cui si riferisce il sacerdote nella sua spiegazione “scientifica”.

Un'altra relazione fra la dottrina parmenidea e il discorso del sacerdote emergerebbe a mio parere anche dal fatto che per quest'ultimo la terra fosse in qualche modo suddivisa in zone climatiche diverse. Quando dice a Solone che «la verità [τὸ δὲ ἀληθές; sottolineerei il ricorso a questo concetto per qualificare una nozione che vuole essere “scientifica”] è che, in tutti i luoghi in cui non l'impedisce né un freddo eccessivo né un calore soffocante, il genere umano, in numero più o meno grande, non scompare mai» (22e5-23a1), il sacerdote non sta facendo una distinzione dei luoghi adatti alla vita umana in base all'altitudine ma sembra proprio distinguere la Terra in zone differenti in base al clima prevalente in esse, e chiaramente afferma che sono le zone in cui il clima non è estremo quelle in cui il genere umano può risiedere stabilmente²⁷⁹.

Come abbiamo visto in precedenza, gli Egizi erano consapevoli delle variazioni climatiche che cambiavano a seconda della latitudine perché ne avevano fatto esperienza grazie alle spedizioni promosse da alcuni faraoni. Il presupposto che possano esservi zone della Terra in cui il clima sia proibitivo per lo stanziamento umano potrebbe essere stato derivato razionalmente da queste esperienze (senza bisogno di raggiungere l'Antartide).

Ora, secondo Posidonio (citato da Strabone *Geogr.* I.84), «colui che per primo divise la Terra in cinque zone fu Parmenide». Strabone cita solo tre di queste: una «zona torrida» e due «zone temperate» all'esterno di essa. Attraverso la comparazione delle diverse testimonianze che possediamo in merito a tale tema (si vedano Bollack 2006, pp. 282-287 e Rossetti 2017, pp. 52-59), possiamo concludere che Parmenide abbia individuato queste cinque zone a forma di fascia circolare (ricordiamo che Parmenide è indicato anche come il primo ad aver presupposto la sfericità della Terra) in base alla netta diversificazione climatica che le contraddistingue: una molto calda a livello

²⁷⁸ Tratto la questione in Montagnino 2023 *forthcoming*.

²⁷⁹ E siccome sembrerebbe che nella cosmo-antropologia esposta dal sacerdote il clima influenzi anche lo sviluppo fisico e culturale delle popolazioni che abitano queste aree, è specificato anche che Athena-Neith scelse il luogo per far nascere gli Ateniesi tenendo in considerazione «la felice mescolanza delle stagioni, adatta a generare gli uomini più intelligenti» (24c5-7) «che le somigliassero quanto più possibile» (24d1-2).

dell'equatore terrestre, due temperate, all'esterno di questa e simmetriche verso nord e verso sud, e due molto fredde, sempre simmetriche ai poli della sfera.

Anche per Parmenide, dunque, come per il sacerdote egizio del *Timeo*, le uniche zone abitabili del pianeta sarebbero state quelle temperate. Secondo Rossetti 2007, p. 58, una di queste, quella meridionale, era ignota a Parmenide ma, se è corretta la mia ipotesi proposta in precedenza, che l'Eleate sia entrato in contatto con le notizie raccolte durante le spedizioni egizie verso il sud del mondo, non è improbabile che egli avesse avuto notizie anche di popolazioni che abitavano la zona temperata a sud di quella torrida. Stando a queste ricognizioni, non credo sia impossibile, dunque, ritenere che Parmenide possa aver elaborato le proprie concezioni geologiche e geografiche a partire da quelle custodite dai sacerdoti del tempio di Athena-Neith a Sais, che Parmenide avrebbe potuto ereditare dai suoi maestri focei, sviluppandole poi in direzione della propria cosmologia basata sulle δυνάμεις luce e notte²⁸⁰.

Se quanto analizzato in questo sotto-paragrafo non autorizza certo a ipotizzare che Platone conoscesse direttamente la διακόσμησις esposta nel poema di Parmenide (la sua "seconda parte") né a vedere un collegamento diretto tra questa e il mito esposto da Timeo, ritengo plausibile che da tale analisi emergano sufficienti indizi per potere quantomeno congetturare un qualche legame filogenetico fra la sapienza che Platone mette in bocca ai sacerdoti di Athena-Neith a Sais nel *Timeo* e alcuni elementi sapienziali che emergono dal poema di Parmenide e dalle ulteriori testimonianze che abbiamo della sua dottrina.

6.2.5.2 ... e con le testimonianze dello «straniero di Elea»

Ho già avuto occasione (par. 4.2.3) di sottolineare che condivido l'ipotesi di Cerri 2000b, p. 35, che nel *Sofista* di Platone, quando «lo straniero di Elea» risponde che i μῦθοι – e il

²⁸⁰ Bollack 2006, pp. 286-287, pensa che Parmenide avesse sviluppato la propria geologia indipendentemente a partire dalla sua concezione cosmologica e Rossetti 2017, pp. 55-56, ritiene che Parmenide pervenga alle sue conclusioni attraverso il solo ragionamento deduttivo a partire da un esperimento mentale. In effetti, prima di adesso non si era mai presa in considerazione la cosmologia legata al culto della dea Athena-Neith che emerge da questo passaggio del *Timeo*, dunque la direzione presa dagli studiosi è in genere quella che non essendovi cosmologie precedenti o coeve con le quali confrontare queste novità introdotte nel panorama sapienziale greco da Parmenide, queste siano delle scoperte completamente originali proprie dell'Eleate. Circostanza che certo non si può escludere. Il *Timeo* però sembra proprio dirci che gli Egizi, o meglio i sacerdoti del tempio di Sais, avessero già l'idea che la Terra fosse suddivisa in zone climatiche, anche se non possiamo dire che le immaginassero come fasce circolari che suddividono una sfera, come farà Parmenide.

Chi è la θεά?

poema di Parmenide è un μῦθος, il μῦθος dell'ἔόν – con i quali la «gente eleatica» racconta che ciò che si indica comunemente con «tutte le cose» non sia che «una cosa sola», discendano da più lontano di Senofane (242d4-6), questi «si riferisce senza dubbio alla storia culturale complessiva di Focea, vista nella continuità Focea-Elea». Secondo lo studioso, infatti, come peraltro ho argomentato nel precedente par. 6.1, Hyele «in realtà altro non era che l'antichissima Focea». Cerri afferma inoltre che «l'ambiente culturale di Elea era già pregno di monismo» prima ancora che Senofane arrivasse in città (*ibid.*).

Lo studioso si chiede «in che senso potevano essere ravvisati in essa [la continuità Focea-Elea], dalla scuola eleatica successiva, antichissimi spunti di sapienzialità monistica» e risponde che «pur non potendo stabilirlo con precisione ... non è difficile ipotizzarli in ambito mistico-religioso e, eventualmente, in ambito epico» (ivi, pp. 35-36)²⁸¹. Come abbiamo visto nel precedente par. 4.2.3, lo studioso propende per rintracciare tali spunti nel culto misterico di Demetra e Core/Persefone, «certamente ivi [a Hyele] trasferito da Focea insieme a tutti gli altri culti cittadini», e per identificare la θεά parmenidea con Persefone (ivi, p. 36).

Non intendo negare che, come annota Cerri (e abbiamo visto *supra* par. 4.1.1 anche Burkert) «quando nel 493 a.C. i Romani istituirono il culto di Cerere, Libero e Libera, da loro identificati rispettivamente con Demetra, Dioniso e Core/Persefone, culto esplicitamente modellato su quelli greci corrispondenti, stabilirono che da allora in poi le sue sacerdotesse dovessero essere greche e provenire dai collegi sacerdotali o di Neapolis o appunto di Elea, i cui culti demetriaci evidentemente apparvero loro tra i più importanti, almeno fra quelli della Magna Grecia». Tuttavia, oltre alla già citata circostanza che il culto di Demetra è stato probabilmente introdotto a Elea dagli Ateniesi nel V sec. a.C., per rimanere all'ipotesi proposta da Cerri, è possibile parlare di «sapienzialità monistica» a proposito della leggenda culturale di queste divinità? Non lo credo, e come ho argomentato nei precedenti capitoli, né Demetra né Persefone possono rappresentare l'assoluto teologico femminile che emerge dal poema parmenideo.

Ritengo che l'annotazione di Cerri, letta nella prospettiva indicata in questa indagine, possa autorizzare semmai a prendere in considerazione l'idea che lo «straniero di Elea» si possa riferire ai μῦθοι di Athena-Neith– a proposito della quale si può certamente parlare (anche se il concetto di monismo è anacronistico rispetto a quelle concezioni, ma lo uso per rimanere al ragionamento di Cerri) di «sapienzialità monistica»

²⁸¹ Di quest'ultimo ambito sappiamo praticamente nulla, salvo che esistette un poema intitolato probabilmente *De Phocaiide* (cfr. *supra*, l'*Introduzione*, par. b.).

– appresi dai Focei in Egitto prima della fondazione di Hyele, perciò sicuramente più antichi di Senofane, e probabilmente rielaborati per essere assimilati nella sapienza culturale custodita dal culto della loro divinità poliade, Athena.

Lasciamo il *Sofista* per spostarci nel *Politico*, l'altro dialogo in cui ritroviamo la figura platonica dello «straniero di Elea»²⁸² e in cui credo si possa rinvenire un riferimento indiretto a un tratto tipico del culto di Athena. E precisamente nel ricorso all'arte della tessitura come metafora dell'attività politica (da 306a sino al termine del dialogo). Un modello che certo non poteva appartenere all'universo culturale ateniese di Platone, nel quale la tessitura era relegata all'ambito sociale della casa (οἶκος) e perciò del femminile. Un modello che, possiamo dire con Mele 2006, p. 91, «costituisce perciò un vero scandalo» nel dialogo platonico (cfr. anche Browning Cole 1991, pp. 195-196).

«Di regola l'attività politica è paragonata con quella del pastore, del medico e del giudice», come giustamente osserva Mele (*ibid.*) e come ci fa notare Browning Cole 1991, p. 201: fatto salvo per il passaggio della *Lisistrata* di Aristofane, ma anche in questo caso non si può parlare di una comparazione come subito vedremo, «there does not appear to be an on-going tradition of comparisons between weaving and political *techne* or statesmanship in Greek literature».

All'interno della rappresentazione della norma che stabiliva i ruoli maschili e femminili nell'antica Grecia (cfr. *supra*, par. 5.5), «l'immagine della donna al telaio (e più in generale impegnata nell'attività tessile) è quella che meglio riassume il tradizionale ruolo femminile» (Dorati 1998, p. 41). La posizione delle donne ateniesi nella *Lisistrata* è paragonata a quella di Andromaca nell'*Iliade* (IV, 492; verso citato parzialmente da Aristofane) ma da una prospettiva molto più sminuente e umiliante. Nella commedia, infatti, quando Lisistrata fa notare al marito l'insensatezza del comportamento degli uomini nel rifiutare di negoziare una soluzione pacifica alla crisi con Sparta, viene da questi «invitata» a mettersi al telaio, se non avesse voluto essere picchiata (vv. 518-520). Come annota nel suo commento Perusino 2020, pp. 222-223, Aristofane citerebbe l'opera omerica per mettere in ulteriore risalto «il rozzo maschilismo» della cultura ateniese (rappresentata dal marito della protagonista e da un probulo della città) rispetto alla «consapevole rassegnata umanità» dell'eroe Ettore.

²⁸² Non è nell'interesse di questo studio entrare nel merito di questo importante quanto fantomatico personaggio platonico, per l'approfondimento del quale si suggeriscono gli studi di Cherubin 1993 e Gonzalez 2000, condotti da punti di vista molto diversi fra loro.

Secondo Lisistrata, per riportare la pace nel Peloponneso e più in generale per pervenire a «una politica di concordia comune» fra le *poleis* (v. 579), i politici di ognuna di queste avrebbero dovuto eliminare ogni “impurità” all’interno del tessuto civico e comprendere nella loro azione legislativa anche le esigenze dei cittadini delle proprie colonie e degli stranieri alleati. Lisistrata descrive le azioni che avrebbero dovuto condurre i politici usando la terminologia tecnica della tessitura e concludendo che essi, per l’appunto, avrebbero dovuto «tessere un mantello» legislativo con il quale proteggere i loro concittadini²⁸³. La protagonista, con le idee che mette in campo, dimostra un’intelligenza politica davvero all’avanguardia per i tempi (si parla di creare una comunità civica che non si limita ai confini geografici della *pólis*), tuttavia è evidente che il pubblico di Aristofane non vedesse alcuna lungimiranza o competenza tecnica nella proposta politica propugnata da Lisistrata.

Come rileva Perusino 2020, pp. XXVIII-XXIX, infatti, «la *Lisistrata* è una commedia al femminile, non una commedia femminista», come vorrebbero «molti appassionati dei cosiddetti *gender studies*», perché comunque «le donne non intendono mantenere ed esercitare il potere conquistato, vogliono solo ricostituire quel nucleo familiare, l’*oïkos*, che la guerra minaccia di distruggere. La rivoluzione femminile ha il solo scopo di ripristinare un ordine che è stato sconvolto dalla guerra», un ordine «governato da principi ineludibili: sovranità maschile, sottomissione della moglie che provvedeva al marito, ai bambini, agli schiavi, a cucinare, a tessere mantenendo sempre un rispettoso silenzio (cfr. vv. 17-9)»²⁸⁴. «È sintomatico» in proposito, conclude la studiosa, «che il finale della *Lisistrata*, quando Ateniesi e Spartani si sono finalmente

²⁸³ «LISISTRATA [rivolgendosi al probulo]: Avreste dovuto per prima cosa togliere lo sporco dalla città, lavandola nell’acqua calda, come si fa con la lana grezza; poi, dopo averla distesa su un letto, avreste dovuto colpirla con un bastone, per togliere ed eliminare le spine fastidiose che la danneggiavano (mi riferisco ai cattivi politici, se per caso non l’hai ancora capito); infine avreste dovuto sfilacciarla, separando i bioccoli che si erano attaccati uno sull’altro (per occupare le principali cariche pubbliche) ed eliminando i capi. In un secondo momento, sarebbe stato necessario mescolare il tutto in un cestino per ricavare fuori da quest’operazione di cardatura una politica di concordia comune, mettendovi dentro i meteci, gli stranieri (sempre che fossero vostri amici), e pure i cittadini che erano debitori dello stato - senza dimenticare, per Zeus, i coloni, che vivevano nelle città fondate dagli Ateniesi lontano dall’Attica, distanti gli uni dagli altri, da considerare come i bioccoli che cadono fuori dal cesto. Insomma, tutta la lana raccolta in questo modo voi avreste dovuto prenderla, riunirla tutta insieme e fissarla alla conocchia; da questa lana avreste poi dovuto ricavare un grande gomito; infine con questo gomito avreste dovuto tessere un mantello per il popolo» (vv. 574-586; trad. di Beta). Per un’accurata analisi di questo passaggio si rimanda a Perusino 2020, pp. XIII-XIX e 231-233.

²⁸⁴ Secondo Dorati 1998, p. 52, però, anche se non si può parlare di istanze femministe, uno dei motivi che attraversa l’intera *Lisistrata* è «l’umiliazione dell’elemento maschile», per lo meno la mentalità bellicista che il commediografo sembra individuare nel fallocentrismo imperante ad Atene (pp. 54-56).

riappacificati, sia totalmente ed esclusivamente maschile e che le coraggiose protagoniste assistano come comparse ai canti che esaltano il ritorno della pace».

Come annota Dorati 1998, p. 49, «di fatto un potere al femminile non viene preso in considerazione: o governano gli uomini, o governano donne trasformate in uomini, ma la funzione di governo resta una funzione maschile»²⁸⁵. Lisistrata è salutata come πασῶν ἀνδρειοτάτη dal coro, perché «governare bene significa ‘essere uomini’» per i Greci (ivi, p. 50²⁸⁶). La metafora della tessitura, dunque, piuttosto che rappresentare un modello per il governo della città, rappresenterebbe il limite delle donne a occuparsi di questioni politiche, perché mostra che esse «nell’appropriarsi delle funzioni maschili, non possono in realtà gestire la reclamata guida dello stato se non creando un’equazione tra οἶκος (la realtà a loro meglio nota) e πόλις» (ivi, p. 48). Οἶκος che, come abbiamo detto, è comunque sottoposto alla sovranità maschile.

L’attività della tessitura nella commedia metterebbe inoltre in evidenza la condizione di difetto della natura femminile rispetto a quella maschile, la «tendenza ineliminabile alla regressione» delle donne: «proprio quando dovrebbero essere Amazzoni guerriere e responsabili cittadine, le donne che hanno occupato l’Acropoli si rivelano immancabilmente tessitrici» (ivi, p. 49).

È evidente che Platone impieghi la metafora della tessitura per descrivere l’attività politica in una prospettiva alquanto diversa da quella presentata da Aristofane. Se per il commediografo tessere è ancora un paradigma della condizione sociale femminile ed è contrapposta alla politica e alla guerra (considerato un mezzo per fare politica) come attività esclusive del maschile, nel *Politico* l’arte della tessitura diventa un παράδειγμα (278c3-6²⁸⁷) nel senso platonico del termine, ovvero, per usare le parole di Browning Cole 1991, p. 196, «a helpful methodological example of defining statesmanship».

Nella metafora presentata dallo «straniero di Elea» il politico ideale opera impiegando come “materia” del tessuto sociale l’indole dei cittadini valorosi, coloro che possiedono l’ἀνδρεία, la più fondamentale virtù maschile, e dei cittadini temperanti (τῶν ἀνδρείων καὶ σωφρόνων ἀνθρώπων ἦθος). Sono questi che devono costituire l’ordito e la trama del «più magnifico e il migliore di tutti i tessuti» unitari con il quale ammantare

²⁸⁵ Saggio a cui si rimanda per l’approfondimento di questa tematica e per ulteriore bibliografia.

²⁸⁶ Interessante quanto annota *ibid.* lo studioso in proposito: «per esprimere concetti che non hanno un referente, per qualificare comportamenti atipici, le donne sono costrette a ricorrere alle espressioni normalmente riservate agli uomini, o a modificarle, facendone un calco al femminile».

²⁸⁷ «... una cosa diventa modello [παράδειγμα] quando esiste identica in un ambito diverso e distinto e sia stata opinata correttamente e istituita a termine di paragone, e dia luogo a un’unica opinione vera su ciascuno dei due ambiti singolarmente preso e su entrambi insieme» (trad. di Accattino).

Chi è la θεά?

tutti gli altri cittadini²⁸⁸. Per l'anonimo eleate non si tratta, inoltre, di comporre «in armonia» solamente le loro parti «mortalì», attraverso legami umani, ma di intrecciare «quella parte della loro anima che è eterna» attraverso un legame divino (309c1-5), che si struttura ingenerando nelle anime di questi cittadini l'«opinione divina», ovvero «quella che è realmente l'opinione vera [δόξα ἀληθής] accompagnata da garanzia su ciò che è bello, giusto e buono e sui loro contrari» (309c5-8).

Come scrive Browning Cole 1991, p. 207 n.12, «it is tempting to speculate about a possible inspiration in this play for Plato's use of weaving as an analogy for statecraft; it may be that Plato is intentionally subverting Aristophanes' use of the weaving analogy, turning what was for Aristophanes a comical-because-absurd comparison into an initially-absurd-but-serious source of philosophical insight».

Tuttavia escluderei questa possibilità, tenuto conto che Platone doveva essere consapevole che con il ricorso alla metafora della tessitura egli si poneva agli antipodi di qualsiasi cognizione politica e sociale tipicamente ateniese (e omerica). Forse è per difendersi dal possibile ludibrio che gliene sarebbe derivato che affida la metafora a uno straniero? Può darsi ma non trovo abbastanza convincente questa ipotesi per il semplice fatto che alla fine del dialogo Socrate si complimenta con l'Eleate per aver compiutamente delineato e in modo perfetto chi debba essere l'uomo politico ideale.

Le considerazioni svolte fin qui mi fanno ritenere che la metafora della tessitura non sia stata un'invenzione originale di Platone, anche se trovo anch'io improbabile che egli si sia ispirato alla commedia aristofanea (della quale doveva essere pure a conoscenza). Che non sia una sua elaborazione originale sembra fuori dubbio e che si tratti di una concezione eleatica (certamente rielaborata in direzione della sua dottrina²⁸⁹), lo dice espressamente Platone stesso nel *Sofista* (216c-217a), ove leggiamo che Socrate chiede espressamente allo straniero di spiegargli cosa i suoi compatrioti ritenevano che fosse il politico (oltre al sofista e al filosofo), concetto che viene discusso nel dialogo in cui la politica è presentata analogicamente come un'arte della tessitura. Come abbiamo

²⁸⁸ «... questo costituisce il compimento del tessuto che è opera dell'attività propria del politico: il fatto che il carattere degli uomini coraggiosi risulti intrecciato con corretto intreccio insieme con quello degli uomini temperanti, quando cioè la tecnica regale, dopo averli condotti a condividere il loro tipo di vita attraverso unanimità e amicizia, dopo aver compiuto il più magnifico e il migliore di tutti i tessuti e avervi avvolto tutti gli altri – schiavi e liberi – che vivono nella città, li tenga tutti quanti insieme con questo intreccio» (*Pol.* 311b-c).

²⁸⁹ Se, per rimanere al brano del dialogo citato poco sopra, l'espressione δόξα ἀληθής può rimandare alla πίστις ἀληθής di cui Parmenide denuncia l'assenza nelle δόξαι βροτῶν in B1, 30, il concetto di anima a cui fa riferimento lo straniero è eloquentemente platonico. Analizzare oltre, in questa sede, cosa ci sia di eleatico nei discorsi dello straniero di Elea, per parafrasare il titolo di uno studio condotto da Cherubin sull'argomento (1993), non rientra negli obiettivi che mi propongo in questa ricerca.

argomentato fin qui, dovrebbe essere chiaro che questa concezione sarebbe potuta derivare ai cittadini di Hyele –Elea dalla tradizione sapienziale dei Focei metropolitani.

Credo infatti che si possa ragionevolmente concludere che la metafora proposta dallo straniero di Elea sia una testimonianza della singolarità propria della cultura politica focea, come propone anche Mele 2006, p. 91, e non solamente, del «particolare interesse eleate alla tessitura della lana e alla commercializzazione dei suoi prodotti», che come abbiamo visto nel par. 6.2.1 derivava loro dalle attività che svolgevano previamente a Phokaia.

Dalla testimonianza del *Politico*, credo si possa dedurre che per i Focei il tessere fosse qualcosa di più di un'attività artigianale relegata al mondo della casa e del femminile. Se essi impiegavano la metafora della tessitura come modello di riferimento per l'organizzazione della città, è possibile che lo abbiano fatto perché avevano in mente un mito cosmologico in cui la metafora della tessitura era impiegata mitopoieticamente per spiegare la struttura dell'universo e il suo ordine implicito²⁹⁰. In questa prospettiva è ancora più probabile, credo, che la loro divinità poliade condividesse con Athena-Neith la più fondamentale funzione di tessitrice dell'ordine del cosmo e della città di cui era patrona²⁹¹, e non solo dell'attività artigianale consegnata all'umanità (tratto per il quale Athena era venerata in tutti i culti che la riguardavano).

6.3 In prospettiva...

6.3.1 *La mitologia della θεά come 'rappresentazione estrinseca' dell'έόν*

Prima che Socrate cominciasse a domandare il «che cos'è» di nozioni quali la giustizia, il coraggio, il sacro, la bellezza, etc., gli antichi comprendevano i concetti più astratti come figure viventi divine (cfr. *supra* par. 4.2.5.3), ovvero come fossero in qualche modo dei *chi* e non dei *che*. Talete dirà che «tutto è pieno di dèi» in questo senso, come sottolinea Lo Schiavo 2021, p. 11, che aggiunge: «il divino, per i Greci, è dappertutto. Si

²⁹⁰ In questa direzione sarebbe interessante, e questo potrebbe essere uno sviluppo futuro di queste analisi, rileggere i resti del poema di Parmenide alla ricerca di termini tecnici legati all'arte della tessitura.

²⁹¹ Athena, come abbiamo visto in precedenza (parr. 2.1.3 e 4.2.4.1) in alcune leggende culturali greche era concepita come nomoteta e in alcune testimonianze mitistoriche essa interviene nel corso di eventi storici e politici per cambiarne gli esiti, fornendo in sogno ai protagonisti di tali vicende le sue disposizioni per farlo. Anche questo, credo, la avvicina analogamente alla leggenda culturale di Athena-Neith.

Chi è la θεά?

accompagna ad ogni manifestazione della vita o della natura (componenti cosmiche, fenomeni fisici, moti psichici). Ma non si tratta di panteismo, semmai di realismo: *le forme divine sono rappresentative dei molteplici aspetti del reale*» (corsivo dell'autore).

Parmenide stesso, come ci testimoniano gli Epicurei, concepiva «la guerra, la discordia, la passione, e tutte le altre cose del genere, le quali sono distrutte o da malattia o dal sonno o dall'oblio o dalla vecchiaia» (A37), come riconducibili a una divinità astrale originaria e come tali divine, e queste divinità secondarie sarebbero risultate agli occhi degli esseri umani come le loro stesse passioni (cfr. *supra* par. 5.6).

Alcune di queste divinità erano individuate in cielo come oggetti o comunque riferimenti astronomici. Troviamo Dike a rappresentare le regole che governano il moto astronomico del Sole – regole che interessavano direttamente le vicende umane peraltro²⁹² – in Omero (Il. 5, 749 ss. e 8, 393 ss.), Anassimandro (DK 12 B1), ed Eraclito (DK 22 B 94), anche se i rispettivi quadri cosmologici di riferimento sono molto diversi tra loro. Possiamo dire lo stesso per altre divinità che incontriamo in frammenti e testimonianze ioniche e pitagoriche.

Come ho cercato di dimostrare in Montagnino 2018, nel poema di Parmenide, la Dike che custodisce le chiavi dell'orizzonte che egli attraversa al termine del suo viaggio proemiale è probabilmente individuabile nella costellazione della Vergine, e non governa solamente l'alternarsi del giorno e della notte: il suo dominio cosmologico, dall'eclittica, lungo la quale la dea si muove come asterismo, è l'intera ecumene, ed essa fa rispettare le leggi della madre Themis (θέμιστες; Arat. 107). Nella stessa sede ho ipotizzato che Themis corrispondesse astronomicamente con il circolo della Via Lattea, lo gnomone universale che ritengo Parmenide indichi in B12 (cfr. *supra* par. 5.6) come il centro (non solo astronomico) da cui essa governa il venire all'essere di ogni cosa.

Quando la θεά dice a Parmenide (B1, 28) che sono state Themis e Dike a condurlo da lei non gli starebbe dunque raccontando una favoletta ma gli starebbe dicendo, dal punto di vista che propongo, che sono state le sue competenze astronomiche, la sua conoscenza del cielo e di ciò che sta sotto il cielo a portarlo al cuore della comprensione della realtà, a quella dea che, oltre il cammino del Giorno e della Notte, è la figura vivente della realtà nella sua assolutezza, dell'ἔόν. Un'assolutezza che include anche tutto ciò che è al di qua quella soglia e che noi possiamo conoscere direttamente, come la θεά preannuncia a Parmenide in B1, 31-32 e gli insegna nella cosiddetta seconda parte del

²⁹² Questo perché la Terra abitata per essi era il piano ideale passante per l'eclittica, o meglio per i quattro punti dell'anno, gli equinozi e i solstizi (De Santillana-Von Dechend 1983, p. 92).

poema. In quello studio argomento tra le righe che anche quando si esprime in termini teologici, Parmenide descrive la sua cosmologia, la quale, come nel caso dei pensatori che indagavano la φύσις, era contestualmente un'ontologia.

In questa prospettiva è possibile ritenere che la θεά sia l'έόν? Dovrebbe essere ormai chiaro che per chi scrive è così. Fin dal proemio è essa stessa ad annunciare a Parmenide che conoscerà il cuore della verità, che il cuore della θεά, essendo questa verità la sua parola (cfr. *supra* parr. 2.2 e 6.2.4.2). Cuore che è definito άτρεμές in B1, 29, come άτρεμές è detto l'έόν in B8, 4.

Come ho tenuto a far emergere lungo l'intera trattazione, in particolare nel quinto capitolo, la θεά è legata all'έόν anche per la circostanza che in tutto il poema esso è interconnesso con il femminile sia teologicamente, attraverso il *pantheon* messo in campo da Parmenide – escogitazione, nel senso di generazione ordinata, della θεά –, sia cosmologicamente, attraverso la connessione “privilegiata” (perlomeno stando ad Aristotele e Teofrasto) dell'έόν con il caldo, la luce e l'άραιός, condizioni fisiche che nella dottrina parmenidea caratterizzano il femminile. Un femminile che emerge dal poema non come il polo di una coppia di opposti, come un assoluto. Un assoluto che in quanto divino doveva avere un'identità culturale, trattandosi di un poema scritto tra il VI e il V sec. a.C.: a mio parere quello della θεά.

Non intendo però sostenere che la θεά sia una personificazione dell'έόν, ma che essa sia, scusate il gioco di parole, l'έόν in persona. Parafrasando Cordero 2014, p. 61²⁹³, credo che si possa dire che l'έόν serva a Parmenide per sostanziare l'attività di un divino, la θεά, che essendo il tutto e ogni cosa (e non ‘in ogni cosa’), si attualizza e si compie, come realtà nella sua totalità e molteplicità: l'έόν in divenire è il compimento dell'έόν che nella sua totalità è immutabile. La θέμις dell'έόν di non poter essere non incompiuto si compie nell'essere l'έόν il cosmo illimitato ma finito²⁹⁴.

Perciò, come Cerri 2007, p. 125, ritengo anch'io che nel poema si trovino «reinterpretazioni del pantheon tradizionale in chiave fisica e predicazione della compatibilità della fisica con il pantheon tradizionale»²⁹⁵, ovvero che ci troviamo di

²⁹³ Secondo lo studioso Parmenide avrebbe creato il concetto di έόν per «sustantivar una actividad» che gli altri presocratici chiamavano φύσις (cfr. *supra* par. 1.10, n. 88). Tale «attività» è l'atto di essere («heche de ser») ed «este hecho de ser es el que posibilita que haya entes» (ivi, p. 64; corsivo dell'autore). Gli έόντα, infatti, fa notare Cordero, letteralmente «están siendo» (ivi, p. 65).

²⁹⁴ Approfondisco questo aspetto della dottrina parmenidea in Montagnino 2023 *forthcoming*.

²⁹⁵ Come evidenziato in più di un'occasione, in prospettiva teologica non dobbiamo aspettarci dal poema nuove divinità ma un *pantheon* riorganizzato, ove divinità perfettamente riconoscibili dal suo uditorio acquisiscono nuovi ruoli e nuove “competenze” cosmologiche, e dunque in questo senso anche significati

Chi è la θεά?

fronte a una «teologia» che è «ancora in qualche modo scienza, non racconto fascinoso di vicende antichissime e ipotetiche»²⁹⁶. In tale prospettiva, come Cerri 2000 ha ipotizzato che la teoria fisica dei quattro elementi di Empedocle fosse l'esegesi teologica del culto della dea Nestis di cui era ministro (v. *supra* par. 4.2.3), propongo in questa sede che il μῦθος dell'ἑὸν possa essere l'esegesi teologica elaborata da Parmenide per la teoria fisica veicolata attraverso il culto della θεά di cui egli era probabilmente ministro.

Capire cosa significasse per Parmenide il concetto di divino, indagare in questa direzione l'identità della dea alla quale egli affida il μῦθος dell'ἑὸν, perché probabilmente la considerava la divinità somma del suo *pantheon* di riferimento, e provare a risalire al suo culto e alla sapienza che esso veicolava, credo possa dunque rivelarsi illuminante non solamente per comprendere meglio la dottrina che emerge dal poema ma anche per comprenderla dal punto di vista dal quale probabilmente l'ha concepita lo stesso Parmenide. Una prospettiva che troverei già affascinante in sé, a prescindere se questa indagine apporti qualcosa di nuovo alla nostra conoscenza della sua dottrina.

Se, come credo, la θεά fosse l'ἑὸν, in essa dovrebbero corrispondere teologicamente le caratteristiche cosmo-ontologiche che dell'ἑὸν emergono dal poema. La dea dovrebbe quindi: non essere mai stata generata se non da se stessa (μουνογενής); essere origine, “materia” (nel senso che ha chiarito Cerri; cfr. *supra* par. 4.2.3) e norma-necessità assolute dell'esistenza nella sua totalità e nella sua molteplicità; essere una e assoluta: non avere limite esterno, perché non c'è e non può esserci altra divinità che la contenga o la limiti (ovvero, mitopoieticamente, una madre, un padre, uno sposo, etc.), e allo stesso tempo essere compiuta in sé, ovvero tutte le cose che sono devono provenire solamente da lei, dunque dev'essere partenogenetica; non avere anche limiti interni, dunque essere tutt'uno con tutte le cose che sono da lei generate, altrimenti sarebbe limitata dall'interno; essere la coincidenza di esistenza, pensiero e parola; essere insieme luce e tenebra.

Caratteristiche che altri studiosi hanno pure individuato nelle identità della θεά proposte finora, ma che tutte insieme ritroviamo esplicitate solo nel culto saítico della dea Athena che abbiamo approfondito nel par. 6.2. È questa l'unica divinità che, a mio parere, uso le parole di Pugliese Carratelli 1988, p. 337 (cfr. *supra* par. 4.2.1), «potrebbe apparire armonica con la teoria parmenidea della unità e integrità dell'ἑὸν».

nuovi, solamente all'interno dei nuovi rapporti che Parmenide instaura tra loro con la sua narrazione, dunque solamente all'interno del poema.

²⁹⁶ Come peraltro ha cercato di dimostrare De Santillana (cfr. *supra* 4.3.3).

Ho impiegato un metodo d'indagine che potremmo definire in qualche modo abduttivo (nel senso che Pierce ha dato a questo concetto): avendo osservato che la dottrina dell'ἔόν sembra emergere dal nulla (come ho cercato di mostrare, non vedo connessioni con le dottrine orfiche e pitagoriche, che peraltro potrebbero invece avere subito l'influenza del poema parmenideo, e con quelle veicolate dalla tradizione omerico-esiodea), rispetto al panorama culturale del suo tempo, e ritenuto improbabile che Parmenide si sia svegliato una mattina con in testa una dottrina così complessa e innovativa rispetto a qualsiasi altra sapienza a lui precedente o contemporanea, ho ipotizzato che il culto della divinità a cui Parmenide affida tale dottrina veicolasse già una visione della realtà che in qualche modo avrebbe "consentito" l'emergenza della dottrina dell'ἔόν come evoluzione di quella visione.

Diversi studiosi, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, hanno già ipotizzato che la struttura del *pantheon* che popola il poema parmenideo riproducesse teologicamente la struttura cosmologica dell'ἔόν, senza però spingersi a proporre un rapporto di coincidenza teologica tra esso e la θεά, anche se alcuni lo presuppongono senz'altro in filigrana. Forse perché non hanno trovato una leggenda culturale che potesse avere una qualche corrispondenza con il μῦθος dell'ἔόν che emerge dal poema.

Dalle mie indagini è emerso che se il culto poliade foceo di Athena avesse condiviso alcuni dei tratti teologici e cosmologici che erano propri della Athena venerata a Sais, allora sarebbe molto probabile che il μῦθος dell'ἔόν sia emerso da quel mito e che Parmenide si sia servito di questo, nel suo poema, per introdurre il suo uditorio alla sua personale e "nuova" (indubbiamente) dottrina cosmologica. È vero, ho raccolto solo indizi, e forse non tutti rispettano i requisiti per assurgere a prove indiziarie, ma credo che non manchino quelli che possano confermare, al di là di una mera congettura, che non sarebbe così improbabile o irragionevole ipotizzare che la θεά di Parmenide potesse condividere i tratti di Athena-Neith²⁹⁷. Per lo meno non vedo altri culti nel panorama di quelli con cui sappiamo che i Focei sono entrati in contatto che abbia caratteristiche compatibili con quelli che Parmenide indica i σήματα dell'ἔόν.

Non si può escludere che questo culto comprendesse una sapienza esoterica. Anzi, il poema ne sarebbe una riprova, considerato il ricorso a un codice mitopoietico così

²⁹⁷ Se dessimo maggiore credito all'ipotesi di Bernal, potremmo considerare assodato che i Focei, come gli altri Ioni avessero visto in Athena-Neith l'antenata del loro culto, e che la loro Athena ne avesse ereditato alcuni tratti fondamentali, ma, come detto, non intendo basarmi sulla proposta dello studioso perché non ho le competenze per risolvere i dubbi che sono stati mossi contro di essa, e non intendo chiamarla in causa come ulteriore prova per le mie argomentazioni.

Chi è la θεά?

singolare²⁹⁸. Neanche escludo che esso prevedesse riti misterici e iniziatici, tramandati solo all'interno del *ghenos* che lo amministrava. Il poema stesso, come è stato peraltro proposto, probabilmente era uno *ἱερὸς λόγος* dedicato da Parmenide alla sua θεά. Neanche intendo affermare, d'altra parte, che la dottrina parmenidea sia una mera trasposizione, o "traduzione" in un linguaggio diverso, della sapienza legata al culto della sua dea.

Ricostruire la vera identità della θεά e risalire alla sapienza veicolata dal suo culto può aiutarci a capire meglio anche in che modo Parmenide concepisse il rapporto tra l'ἔόν e gli ἔόντα, credo. Un rapporto che, come è stato già proposto da altri studiosi, potrebbe essere analogo a quello che intercorre tra la θεά e le altre divinità presenti nel poema e che, aggiungerei, potrebbe spiegarsi attraverso la logica mitopoietica della partenogenesi²⁹⁹ che troviamo nel culto di Athena-Neith e che potrebbe essere stata veicolata anche dal culto foceo di Athena.

Che l'ἔόν fosse sorgente ed essenza di ogni ἔόντα (come abbiamo visto è stato proposto da Heidegger e altri studiosi), Aristotele in qualche modo lo aveva compreso, come possiamo constatare nell'esempio in cui spiega che per Parmenide l'ἔόν sta agli ἔόντα come «ciò che è bianco» sta alle «cose bianche»³⁰⁰.

Come ho già avuto modo di sottolineare, ritengo che noi contemporanei, dopo Einstein (come abbiamo visto è stato peraltro rilevato da studiosi come Casertano, Cerri, De Santillana ed Enriques³⁰¹), forse possiamo comprendere meglio di Aristotele la fisica di Parmenide, che probabilmente è una fisica relativistica. Il che non significa che si tratti di una Teoria della Relatività *ante litteram* (come peraltro propone Popper³⁰²) o che

²⁹⁸ Come Cerri 2000, p. 212, argomenta a proposito del poema sulla natura di Empedocle, ovvero che esso doveva essere «riservato ad un rituale misterico di qualche città siceliota e ad una sua duplicazione nella colonia panellenica di Turi».

²⁹⁹ Ricordiamo in proposito che il frammento B13, come abbiamo rilevato *supra* nel par. 3.1.1, testimonia che la θεά parmenidea genera da sé *eros*, dunque per partenogenesi. Stessa cosa attesterebbero le testimonianze epicuree (cfr. *supra* par. 5.6). Dobbiamo ovviamente tenere presente che il concetto di generazione in ottica mitica non deve intendersi in senso cronologico. Come abbiamo visto (*supra* par. 5.3.2), da un punto di vista differente, anche Journée propone che le creature nascessero dal corpo cosmologico della θεά, che egli individua nell'equatore celeste.

³⁰⁰ Su questo si veda *supra* n. 247.

³⁰¹ Persino Severino, che non ha mai nascosto il suo scetticismo rispetto ai tentativi di Popper e di altri studiosi (Severino 1998, 221-229) di comparare Parmenide ed Einstein, è "costretto" ad ammettere che «... rimane una sorta di corrispondenza enigmatica, di enigmatica consonanza tra il linguaggio della teoria della relatività e il linguaggio della verità dell'essere. E a questo enigma non si possono voltare le spalle» (ivi, p. 229; corsivo dell'autore).

³⁰² Discuto la sua interpretazione in 2021b).

Parmenide abbia anticipato la fisica einsteiniana ma che la logica che informa la fisica che emerge dal poema è di tipo relativistico³⁰³ (e non, si badi, relativista).

In effetti solo una fisica relativistica, e la logica che la struttura (una logica diversa da quella aristotelica), potrebbe spiegare senza contraddizioni come, rimanendo alle parole dello Stagirita, le cose bianche sono (reali) alla stessa maniera di «ciò che è bianco» – l'unica realtà assoluta presupposta – proprio perché sono bianche, dunque perché, pur nella loro molteplicità e particolarità, esse condividono la stessa essenza della totalità, sono (e non 'fanno parte di') quella stessa totalità senza che ciò comporti una frammentazione ontologica del continuo assoluto di questa totalità³⁰⁴.

Ed è Heidegger che intravede come unica via per comprendere questa consustanzialità “genesica” ed essenziale tra l'ἔόν e gli ἐόντα, per comprendere il significato originario del concetto di ἔόν, il ripensamento del ruolo della θεά nel poema. È lei infatti che rappresenta miticamente il significato dell'ἔόν. È lei a cui bisogna rivolgersi per comprendere l'ἔόν. È lei la Verità (la maiuscola la usa il filosofo), ma non la verità dell'ἔόν semmai l'ἔόν in quanto verità.

Certo, Heidegger rileva un mito filosofico della dea che difficilmente trova riscontro nel testo del poema ma, come ho già avuto modo di sottolineare nel trattare della sua esegesi, la conseguenza più importante delle sue riflessioni sul poema è che non si può comprendere la dottrina di Parmenide astraendola dal linguaggio teologico con cui è veicolata. Sarebbe come “denaturarne” il senso originario.

In effetti, come ho argomentato in questo capitolo, Parmenide non aveva bisogno di creare una divinità “filosofica” che corrispondesse al suo ἔόν se, come ipotizzo, i Focei conoscevano già Athena-Neith e potrebbero averne importato alcuni o tutti i tratti sapienziali nel loro culto poliade di Athena, perché il mito di Athena-Neith raccontava già di una divinità che è unità e molteplicità, materia e necessità, sorgente ed essenza di ogni cosa e del tutto.

Ho cominciato a esplorare la possibilità che in Parmenide il linguaggio teologico sia interconnesso con quello cosmologico, come se essi fossero rispettivamente la descrizione estrinseca e quella intrinseca dell'ἔόν, in Montagnino 2023 *forthcoming*, dove analizzo il rapporto tra i versi 42-49 di B8 e i versi di B12. In quella sede faccio emergere che il linguaggio mitico serva a Parmenide per descrivere l'ἔόν come se lo potessimo

³⁰³ Accenno a una possibile modalità di questo approccio nel precedente par. 6.2.5.1.

³⁰⁴ Non posso però approfondire oltre questo tema, che oltretutto sto indagando in parallelo alle ricerche sulla teologia parmenidea e che ho già proposto in Montagnino 2023 *forthcoming*.

Chi è la θεά?

osservare dall'esterno, per così dire, condizione impossibile in quanto esso è totalità unica e assoluta, perciò non possiamo uscirne per osservarlo e non possiamo visualizzarlo come oggetto, obiettarlo.

Come sarebbe stato l'ἔόν "visto" da fuori?

Neanche noi in effetti possiamo dire come sarebbe l'universo se lo potessimo vedere da fuori e possiamo solo immaginarlo, facendo uso di modelli geometrico-matematici e comunque teorici.

In effetti, i cosmologi moderni incontrano le stesse difficoltà epistemologiche che affliggevano quelli antichi: ogni teoria fisica tratta della materia di ciò che concepiamo come la realtà, e delle sue proprietà spaziali, e però ogni proprietà che conosciamo si riferisce a figure e misurazioni effettuate nello spazio stesso, perché non possiamo assumere una visione estrinseca dello spazio uscendo da esso. Anche immaginare il Big Bang come un'esplosione cosmica è infatti un po' fuorviante, come spiega Greene 2000, 83: quando una bomba esplode, infatti, il suo contenuto viene espulso nello spazio circostante, ma nel Big Bang, non c'è nessuno spazio circostante.

Pertanto, anche le spiegazioni fornite dai fisici moderni sono solo schemi ipotetici che non hanno alcuna corrispondenza diretta con la realtà che rappresentano. Certo non sono popolati da dei e demoni, ma in definitiva svolgono la stessa funzione di descrivere ciò che in realtà non possiamo vedere: l'universo nella sua interezza. Noi moderni ci immaginiamo stelle, pianeti ed orbite come oggetti geometrici, dunque comunque come astrazioni, e loro invece come déi che solcavano il cielo.

Tuttavia, come gli schemi mitologici di quegli antichi cosmologi non erano coerenti con il loro senso comune (sarebbero stati infatti assimilati alle favole quando i loro codici mitopoietici andarono perduti), così anche gli schemi cosmologici moderni, seppur descritti attraverso il linguaggio geometrico, non sono coerenti con la geometria che conosciamo per esperienza quotidiana e non è detto che significherebbero qualcosa in futuro per chi li leggesse attraverso un paradigma scientifico diverso dal nostro.

La mia proposta euristica è dunque di considerare il linguaggio teologico presente nel poema come funzionale alla descrizione estrinseca dell'ἔόν e il linguaggio fisico come la sua descrizione intrinseca. I due registri linguistici però sono da considerare ognuno il concavo e il convesso dell'altro e si completano a vicenda. Per spiegare cosa intendo, prendiamo a riferimento la descrizione del nostro pianeta: paragonandolo a una sfera ne diamo una descrizione estrinseca molto efficace per chiunque abbia nozioni base di geometria euclidea, anche se non è mai stato nello spazio e non l'ha mai veramente visto

dall'esterno. Utilizziamo un modello astratto, come facevano quegli antichi utilizzando i miti cosmogonici che funzionavano altrettanto bene con chi ne conosceva il significato mitopoietico. Anche la descrizione della sfera è in qualche modo “mitopoietica”, perché la sfera è solo un'immagine approssimativa, se vogliamo una metafora (per dirla con Derrida), della forma del nostro pianeta: la Terra infatti non è sferica³⁰⁵.

C'è anche un altro modo di descrivere la forma del nostro pianeta senza ricorrere alla geometria sferica (che non tutte le culture hanno sviluppato): essa è tale che se si cammina in avanti, senza mai cambiare direzione rispetto alla direzione presa in partenza, si ritornerà sempre al punto di partenza (se questa affermazione ricorda il frammento B5 di Parmenide non è un caso). Ecco, questa è ciò che si definisce una descrizione intrinseca: non ho bisogno di uscire dal pianeta per formularla ed è senz'altro vera. Anzi, sotto certi aspetti è ancora più vera della rappresentazione estrinseca, dato che la Terra non è sferica. Entrambe le descrizioni hanno comunque una loro validità, non si escludono a vicenda e il loro confronto permette di aumentare la nostra comprensione della forma del nostro pianeta.

Dunque, secondo la prospettiva che propongo, Parmenide userebbe il linguaggio mitopoietico per “rappresentare”, nella mente di un uditorio che quella teologia (e la cosmologia ad essa correlata) doveva conoscere molto bene, la forma estrinseca del cosmo. Non potendo infatti uscire dall'ἔόν, non potendo “vederlo”, perché non c'è un “di fuori” e neanche un prima e un dopo l'ἔόν, la sua forma è concepibile solo metaforicamente, ovvero mitopoieticamente, nei loro termini, facendo ricorso alle loro concezioni teologiche, che non erano affatto slegate da quelle cosmologiche, anzi, vi coincidevano. Una concezione del divino che noi non potremmo neanche immaginare perché incommensurabile con la nostra maniera di categorizzare la realtà.

Nel momento in cui Parmenide afferma (a partire da B1, 29) che l'ἔόν, l'elemento cosmologico nuovo che intende introdurre con la sua dottrina, coincide con la θεά, il suo uditorio, se ho ragione con la mia ipotesi, sa già che l'ἔόν è ingenerato, venuto da sé, assoluto, uno e molteplice, etc., ancora prima che Parmenide ne indichi i σήματα cosmologici. Alla stessa maniera che noi usiamo le forme geometriche per descrivere a un interlocutore la forma di un oggetto che non conosce. Soltanto che il linguaggio mitopoietico è più esaustivo, fornisce molte più informazioni, e per certi versi

³⁰⁵ «La Terra, in realtà, non è né un cilindro [il riferimento è alla forma che ne aveva proposto Anassimandro], né una sfera. Ha la forma di un ellissoide un po' schiacciato ai poli. Anzi, non è neanche un ellissoide, è una specie di pera, perché il polo sud è più schiacciato del polo nord. Anzi, non ha neppure questa forma: oggi misuriamo ulteriori irregolarità» (Rovelli 2011, p. 45).

Chi è la θεά?

geometricamente più preciso (su questo tema rimando ai lavori di De Santillana e Von Dechend).

Come abbiamo detto, ogni teoria fisica tratta dello spazio, del tempo e delle loro proprietà, riferendosi a figure e misurazioni effettuate nello spazio e nel tempo stessi. Così Parmenide trattando della fisica dell'έόν deve farlo senza “uscire” dall'έόν. E lo fa, a mio parere, ripensando le categorie fisiche – ma forse dovremmo dire cosmologiche – impiegate dagli altri sapienti in maniera dualistica (luce-notte, caldo-freddo, etc.) in direzione della concezione fondamentale che tutto è uno: dunque le rielabora in funzione quantitativa, per così dire, differenziandole, l'abbiamo più volte sottolineato, in base alla loro diversa densità come ἀραιός e πυκνός, rado e denso, non più come coppie di opposti tra loro irriducibili ontologicamente (diremmo noi) come (è detto chiaramente in B8, 53-59) fanno gli umani che errano.

Così, ἀραιός e πυκνός non sono più sostanze (Parmenide parla in effetti di «forme») ontologicamente separate ma δυνάμεις (cfr. B9) attraverso le quali il tutto unitario dell'έόν è insieme il tutto molteplice degli έόντα che noi conosciamo (cfr. B1, 31-32).

La dinamica ἀραιός/πυκνός spiega come possiamo conoscere l'έόν dall'esperienza che facciamo di esso nell'ecumene, dalla quale non possiamo uscire (secondo ovviamente il punto di vista di un uomo del VI sec. a.C.), che è una delle dimensioni di un cosmo che è tutto “fatto” di ἀραιός e πυκνός. Si tratta ovviamente di un paradigma fisico che rivoluziona quanto era stato detto fino a quel momento, perché non più dualistico. Parmenide dimostra in maniera coerente che ciò che a noi sembra irrelato nello spazio e nel tempo (cfr. B4 e B8) è in effetti interconnesso in un «adesso» assoluto (B8, 5) che non è né eternità né perennità ma, come io ipotizzo (e però non posso discutere qui), relativistico e quindi è contemporaneità.

Questo, credo, è il fondamentale salto *gestaltico* nella comprensione del mondo che Parmenide fa compiere al pensiero antico e che doveva essere difficile da comprendere per chi non fosse a conoscenza del codice mitopoietico in cui si esprime la sua fisica. E non mi riferisco solo a noi contemporanei ma anche ai primi commentatori.

La correlazione di questa parte con il resto del poema, credo sia dimostrata proprio dalla presenza in essa di alcune divinità che compaiono nelle altre. Sono convinto che se potessimo leggere tutto il poema troveremmo nella seconda parte non solo Ananke (che troviamo chiamata in causa esplicitamente in B10), ma Dike e tutte le altre³⁰⁶. E poi c'è la

³⁰⁶ Peraltro, come argomento in Montagnino 2021, penso che la δαίμων di B12 sia Themis.

θεά: è suo il μῦθος – con tutto quello che implicava teologicamente la parola di una dea – dell'ἔόν. Dunque, ancora una volta mi sento di poter sottolineare che è il divino la chiave di lettura per comprendere meglio il pensiero di Parmenide nella sua organicità.

La fisica della dinamica ἀραιός/πυκνός serve a Parmenide per spiegare come quei processi che osserviamo intorno a noi, dai moti celesti alla riproduzione animale, ci forniscono una rappresentazione intrinseca dell'ἔόν e ci danno modo di comprenderne la sua natura assoluta e totale descritta attraverso la rappresentazione estrinseca³⁰⁷. Una fisica, quella introdotta in B9, che riporta, anch'essa, l'ho sottolineato, alla teologia della dea Athena-Neith, la cui leggenda culturale abbiamo visto narra che essa proviene da sé stessa in quanto oscurità (che in B12 è detta il limite estremo del cosmo parmenideo) e che aprendo gli occhi si fa luce assoluta (non quella solare, perché il sole nascerà da lei successivamente). Athena-Neith è dunque luce e oscurità insieme. Un tratto culturale, abbiamo visto anche questo, festeggiato attraverso un rito in cui si illumina simbolicamente a giorno la notte con lanterne accese in ogni dove.

6.3.2 Ipotesi di lavoro per una riorganizzazione del testo e un diverso approccio ermeneutico alla lettura del poema:

Già altri studiosi, come abbiamo visto lungo il corso della trattazione, hanno avanzato l'ipotesi che la dottrina contenuta nel poema parmenideo sia una fisica (nel senso che intendevano i presocratici), che cerca di spiegare coerentemente come la molteplicità di cose che ci circondano siano solo apparentemente irrelate tra loro e siano (non 'facciano parte di'), nel loro insieme, una totalità unitaria e assoluta. Come ho già avuto modo di rilevare, ipotizzerei che questa fisica si componga *a)* di una teologia cosmo-ontologica, corrispondente al proemio, in cui attraverso un discorso preminentemente teologico viene presentata la natura assolutamente unitaria e insieme molteplice di ciò che Parmenide definirà con il concetto di ἔόν; *b)* di un'ontologia teo-cosmologica, ovvero una spiegazione che fornisca un quadro di riferimento teoretico (dunque teologico) del μῦθος dell'ἔόν, corrispondente alla cosiddetta prima parte del poema; *c)* di una sezione in cui discute l'errore contenuto nelle concezioni degli altri sapienti; e *d)* di una cosmologia onto-teologica, che proporrebbe un quadro applicativo di quelle leggi divine nella

³⁰⁷ Da rispetti diversi Cerri propone un'interpretazione analoga (cfr. *supra* par. 4.2.3).

Chi è la θεά?

dimensione cosmologica dell'ecumene, dunque nella nostra dimensione esistenziale, corrispondente alla seconda parte del poema.

Ho scelto questa terminologia perché consente di evidenziare come i tre registri linguistici presenti nel poema sono tra loro inscindibili, anche se ognuno di essi può sembrare emergere come esclusivo rispetto agli altri nelle diverse parti del testo. Nel proemio per esempio è prevalente il ricorso alla codificazione teologica ma sono convinto che esso rappresenti a tutti gli effetti la prima parte del poema. In quella che è identificata convenzionalmente come la prima parte emerge con chiarezza e potenza il nuovo linguaggio introdotto da Parmenide per descrivere la sua nuova cosmologia, ed è questo che io definisco (forse impropriamente, di sicuro anacronisticamente) il registro ontologico del poema. Nell'ultima parte del poema ritroviamo un linguaggio che solo apparentemente ci sembra condiviso da altri sapienti contemporanei di Parmenide, perché incontriamo termini come fuoco, notte, luce, etere, etc., e che perciò riconduciamo senz'altro alla fisica ionica, ma se li correliamo, come fa Parmenide in B8, 53-59 (cfr. *supra* par. 1.10), ai concetti di ἀραιός e πυκνός ci rendiamo conto che ci troviamo di fronte a una fisica e dunque una cosmologia inaudite fino ad allora, che ci mostra come tutti i dualismi sono solo illusioni, perché l'unica essenza possibile è l'ἕόν e in esso ἀραιός e πυκνός, esprimono in che modo l'ἕόν si differenzia "densitometricamente", per dirla così, e non ontologicamente, negli ἕοντα.

Se crediamo di non poter rilevare questa compresenza di registri linguistici in tutte e tre le parti del poema è anche perché non possediamo il poema nella sua interezza e perché i singoli frammenti ci sono stati tramandati in contesti tra loro diversi, nei quali le prospettive impiegate dai commentatori e dossografi hanno inciso sulla preminenza accordata ora all'uno ora all'altro degli aspetti dottrinali legati a tali registri linguistici. Ma se guardiamo più a fondo, come hanno già fatto altri studiosi ed io stesso ho rilevato in altri lavori già citati, questa compresenza emerge con evidenza, credo.

In definitiva, stando alla quantità e alle modalità in cui ci sono pervenute le citazioni del poema parmenideo, risulta dogmatico, o per lo meno discutibile, dedurre *tout court* che nella prima parte non ci sia posto, poniamo, per le δυνάμεις ἀραιός e πυκνός o per le Eliadi, e che nella seconda non ce ne possa essere per il concetto di ἕόν, mentre in realtà non possiamo dircene sicuri, oppure supporre che il proemio sia una *fiction* letteraria composta al solo scopo esornativo, e che le divinità al suo interno, e segnatamente la θεά che stiamo indagando qui, non abbiano alcuna funzione esplicativa in relazione alla comprensione della dottrina parmenidea.

Nei paragrafi che seguiranno raccolgo quegli spunti che sono nati dal dialogo con gli studi che ho approfondito durante la mia indagine, e che in qualche caso ho già rilevato di volta in volta, per proporre a grandi linee una griglia di riferimento teorica entro la quale ricomporre la complessa articolazione del poema di Parmenide da un'ulteriore punto di vista, proponendomi di approfondire questi spunti in successive indagini di approfondimento.

6.3.2.1 *Una teologia cosmo-ontologica*

È fuori dubbio che il proemio sia la parte del poema in cui il linguaggio teologico raggiunge il culmine dello splendore. Abbiamo visto (*supra* par. 1.1) come Diels abbia addirittura concluso che non fosse opera di Parmenide, confrontandolo con l'aridità stilistica che egli rileva nei rimanenti frammenti del poema. A mio parere, però, come ho sottolineato, delle altre parti del poema ci sono giunti solo frammenti, in alcuni casi molto scarni, e che non è perciò possibile stabilire con certezza se esse non fossero anche strutturate intorno a un'intelaiatura mitopoietica. La quale non dev'essere compresa come allegorica perché veicolava concetti e teoremi astronomici a partire dal proemio, come argomento in Montagnino 2018.

In questo articolo – al quale rimando per ogni ulteriore approfondimento – mostro come non solo le porte del Giorno e della Notte e il χάσμ' ἄχανές sono riferimenti cosmografici espliciti e precisi basati sulle concezioni astronomiche di quegli antichi, come peraltro è già stato messo in evidenza, e da prospettive diverse, da altri studiosi, ma anche come le Eliadi e il loro affrettarsi, il loro togliersi il velo, Dike e le sue chiavi, Themis, le ruote e l'asse del carro su cui viaggia Parmenide, i battenti che si aprono, la via πολύφημον al di qua della soglia del Giorno e della Notte, la strada maestra che Parmenide prende una volta superata questa; insomma come Parmenide impieghi tutti questi termini, teologici e non, per descrivere oggetti astrali e le loro posizioni reciproche nel cielo, allo scopo di narrare al suo uditorio un'osservazione astronomica molto precisa, probabilmente fatta dallo stesso Parmenide, ovvero quella che lo avrebbe portato a dimostrare (perché probabilmente se ne aveva già l'idea, per lo meno tra i Babilonesi e gli Egizi) la coincidenza tra Eos ed Espero, tra la Stella del Mattino e quella della Sera, e spiegare come sia possibile, ogni otto anni, in occasione di una particolare configurazione astronomica ciclica, ripeterla.

Chi è la θεά?

Dunque il proemio è una narrazione teologica ma allo stesso tempo in esso Parmenide introduce la sua cosmologia, nella quale egli rielaborerebbe il mito di Fetonte (come è stato anche suggerito da altri studiosi, tra cui Bowra cfr. *supra* par. 3.2.1) per creare il suo mito sull'identità di Eos ed Espero. Nel proemio il 'novello' Fetonte (Parmenide è κοῦρος tra le κοῦραι) concluderebbe il viaggio che il figlio di Helios non poté compiere non per sua imperizia ma per quella dei sapienti che elaborarono quel mito (che altro non era, come abbiamo visto nel *Timeo* di Platone, che una dottrina astronomica) osservando la Stella del Mattino separatamente da quella della Sera (il rimprovero che l'Eleate fa ai «mortali», l'abbiamo sottolineato, è proprio di pensare separando).

Scrive Ruggiu 2014, pp. 41-42, citando i vv. 6-7: «... l'asse dei mozzi è incandescente ed emette un sibilo. La descrizione sembra quasi preludere all'incendio del carro, come avvenne nell'avventura di Fetonte. Ma questo non avviene», perché, aggiungerei, il viaggio si svolge con il consenso della θεά, ovvero con la guida della sua sapienza, attraverso la quale Parmenide comprende anche perché Fetonte/Eos non precipita, non è mai precipitato.

Non sarebbe stata solamente una critica alle δόξαι astronomiche professate dai suoi contemporanei. Per quegli antichi si trattava di un discorso ben più pregnante, che investiva il senso del divino e della realtà. Dopo aver mostrato l'οὔλον dell'έόν sul palcoscenico divino della sfera celeste, infatti, una volta raggiunta la θεά, Parmenide le mette in bocca queste parole: è necessario che tu apprenda l'ἀλήθεια dell'unica, divina e assoluta realtà – ed è quanto ella gli svelerà nella successiva ontologia teo-cosmologica – e come, ma solo conformemente a questa, anche τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντός πάντα περῶντα («le cose che appaiono devono essere veramente proprio in quanto cose che sono in modo totale»; B1, 31-32), come ella spiegherà invece nella cosmologia-onto-teologica.

Dunque come possiamo vedere, ad un pubblico di uditori educato alla stessa teologia, il proemio diceva già tutto sulla natura assoluta e organica dell'έόν e attraverso la più “spettacolare” delle descrizioni che si poteva elaborare, per stupire e meravigliare fin da subito l'ascoltatore e ottenere il massimo della sua attenzione³⁰⁸.

³⁰⁸ *Mutatis mutandis*, se mi è consentito fare un'analogia, un po' come quando noi ricorriamo alla grafica digitale per esporre le nostre idee in maniera che arrivino al nostro interlocutore con il migliore impatto comunicativo possibile.

Come ho accennato *supra* nell'*Introduzione*, n.7, in quell'articolo non ero riuscito a dare una funzione cosmologica proprio alla θεά, la quale risulta trovarsi presumibilmente all'orizzonte, o comunque immediatamente oltre. Se avevo trovato riscontri che dimostravano come Dike fosse connessa mitopoieticamente alla costellazione della Vergine e all'eclittica, e Themis alla Via Lattea, non ero riuscito a trovare alcun legame tra le divinità che sono state proposte finora per l'identità della θεά e l'orizzonte. Una connessione che ho trovato solo nella dea Athena-Neith, come abbiamo visto nel par. 6.2.5.1 testimonianza Proclo.

Se è corretta l'identificazione della dea parmenidea che propongo in questa dissertazione, avrei dunque risolto quella che alla fine dell'articolo avevo posto come una questione aperta a eventuali miei studi successivi sull'argomento, in quanto Athena-Neith, rappresentando teologicamente il circolo dell'equatore, insieme con Dike e Themis – sue generazioni teo-cosmologiche, che rappresenterebbero sul piano “ontologico”, a livelli diversi (il rapporto genealogico madre-figlia rispecchierebbe il rapporto consequenziale ordine cosmico-ordine ecumenico), seppur interconnessi, la necessità operante nel cosmo parmenideo – completerebbe la struttura cosmologica armillare del che credo Parmenide descriva mitopoieticamente nel proemio.

Per quanto riguarda la “lunghezza” del proemio non ho alcuna difficoltà a mantenere la ricostruzione di Diels, che non segue la tradizione tramandata da Sesto e interpola nel testo del proemio i testi tramandati da Simplicio, divenuti i versi B1, 29-31, sebbene sia propenso a ritenere (come abbiamo visto nell'*Introduzione*, par. c. n.7, e nell'Appendice all'*Introduzione*, nn. 10 e 11) che questo gruppo di quattro versi si trovasse reiterato in più punti del poema, a ricapitolare i punti dell'insegnamento che la θεά sta consegnando a Parmenide, forse con qualche variazione a proposito dell'attributo assegnato alla «verità», che Sesto ci riporta essere εὐπειθής, Simplicio εὐκυκλής e Proclo εὐφεγγής.

Non posso qui entrare nel vivo della discussione intorno alla questione, per la quale rimando a Kurfess 2012, il quale la sviscera in tutte le sue sfaccettature. Proporrei però di mantenere nel proemio, pur ammettendo l'interpolazione di Diels, la lezione tramandata da Sesto e non quella di Simplicio³⁰⁹, perché il concetto di ἀλήθεια εὐπειθής

³⁰⁹ Probabilmente, come suggerisce Kurfess 2012, pp. 172-173, l'espressione ἀλήθεια εὐκυκλής, nei versi tramandati da Simplicio potrebbe essere invece connessa con l'introduzione della cosmologia parmenidea e quindi con il fr. B10.

Chi è la θεά?

rimanderebbe immediatamente al quarto verso del frammento B2, in cui è detto che il sentiero della persuasione (πειθοῦς κέλευθος)³¹⁰ segue la verità (ἀληθείη ὀπηδεῖ)³¹¹.

6.3.2.2 Un'ontologia teo-cosmologica

Il frammento B2 ci introduce a quella che è convenzionalmente chiamata la prima parte del poema e che io definisco – riallacciandomi a Cerri che l'ha identificata come una «fisica ontologica» e rielaborando questa sua intuizione in direzione della mia prospettiva interpretativa – come un'ontologia teo-cosmologica. Ho già spiegato in che senso intendo questa espressione perciò passerei immediatamente a delineare come credo che essa si snodasse nel poema originario, rimanendo a ciò che di esso ci rimane.

Per prima cosa, direi che mi sembra corretta la correlazione proposta da DK tra B2, per l'appunto, e gli ultimi versi del proemio che abbiamo appena citato, proprio in funzione dell'aggettivo che Sesto (il quale fa seguire B7,2 a B1, 29-30) attribuisce all'ἀλήθεια che preannuncia la θεά nel proemio. La specificazione, in B2, che la verità si accompagna sempre alla persuasione, e il fatto che a questa si può certamente riferire il concetto di εὐκῶς, come abbiamo visto *supra* par. 6.2.5.1, mi fa ritenere che anche il διάκοσμος εὐκῶς πάντα introdotto nel poema dai vv. B8, 60-61 sia parte del πιστὸς λόγος intorno all'ἀλήθεια e che a esso si riferiscano i vv. 31-32 del proemio.

Per quanto riguarda il frammento rubricato come B3, accolgo le argomentazioni avanzate da Marsoner, Gadamer e Cavarero sulla possibilità che non sia affatto una citazione letterale dal poema (cfr. l'Appendice all'*Introduzione* n. 5).

A B2 ritengo che seguisse direttamente B6, come attesterebbe la testimonianza di Simplicio (*in Phis.*, 117, 2 sgg.)³¹². Considero invece il fr. B7 una ridondanza di B6 e penso che probabilmente si trovasse da qualche altra parte del poema, a conclusione della dimostrazione di un discorso, come sembrano segnalare i tanto discussi versi finali dello

³¹⁰ Intesa questa probabilmente come divinità: DK usa infatti la maiuscola. Per inciso, la maiuscola serve a noi moderni, perché quegli antichi, l'abbiamo più volte ribadito, non consideravano queste nozioni come concetti astratti ma come “figure viventi”.

³¹¹ Anche in questo caso si può intendere la verità come entità divina e scegliere di usare la maiuscola come DK.

³¹² Non ho difficoltà ad accettare la ricostruzione secondo la quale la citazione simpliciana ne *in Phis.*, 117, 27-28 costituisca i primi due versi di B6, seppure il commentatore li citi all'interno di un discorso che riguarda il testo catalogato come frammento B8, all'interno del quale potrebbero anche stare, effettivamente, prima dei vv. 36-38, a cui li collega lo stesso Simplicio. Queste considerazioni danno una prova di come ricostruire la sequenza originaria non solo dei frammenti, ma anche dei versi al loro interno, sia cosa tutt'altro che pacifica e definitiva.

stesso³¹³: se la θεά invita Parmenide a ragionare su qualcosa che ha detto in precedenza, questo qualcosa non può essere, credo, la distinzione operata dalla dea nei versi B1, 29-30, come vorrebbe fare intendere Sesto.

Supponendo che si tratti della distinzione tra le due «vie per pensare» introdotta in B2, potrebbe esserci stata una sezione del poema che avrebbe sviluppato questo tema ulteriormente. B7, potrebbe essere un'iterazione con variazione di B6 ma proprio per questo non lo collocherei subito dopo quest'ultimo. Neanche vedo necessaria la sua collocazione prima di B8: in fondo la sua versione più "lunga" (i vv. 2-7a) ci è stata tramandata da Sesto in continuità con B1, 30. A questa sono stati interpolati i versi citati da Platone nel *Sofista* (237a, 8-9), perché il secondo di questi corrispondeva con il primo di quelli. Sono questi i due versi ripresi da Simplicio (*in Phis.* 143.31-144.1) e sono questi che il commentatore connette con B8, senza che la sua dimostrazione faccia pensare a un loro collegamento con gli altri versi di B7.

Per quanto riguarda B4, penso che esso faccia parte del discorso dispiegato in B8, e lo inserirei anch'io al suo interno, come avevano fatto Brandis (tra i vv. 15 e 16) e Karsten (tra i versi 33 e 34), e come sono tornati a proporre Couloubaritsis 2008, pp. 542-547 (tra i vv. 41 e 42) e l'edizione del poema di LM (che fa seguire B4 direttamente a B8 e lo antepone a B11).

Pur non avendo potuto approfondire la questione con uno studio specifico, che senz'altro merita, ritengo che il contenuto dottrinale di B4³¹⁴ non solo sia compatibile con quanto esplicitano i contesti individuati da Karsten e Couloubaritsis, ma anche con il v. 5³¹⁵ e i vv., 22-25³¹⁶ di B8. In generale, come ho già rilevato in Montagnino 2023 *forthcomig*, il contenuto di B4 rimanda alla dottrina parmenidea che l'ἔόν sia un cosmo relativistico, e non relativo, sia nel tempo che nello spazio. O meglio, in quell'articolo analizzo la questione spaziale, argomentando che Parmenide concepisse l'ἔόν come un'ipersfera, dunque solo dal punto di vista della sua forma nello spazio, e lo spazio

³¹³ Per chi scrive essi non hanno alcuna rilevanza rispetto alla descrizione che Parmenide dà dell'ἔόν. Sulla loro esegesi rimando il lettore interessato alla letteratura citata di volta in volta nei precedenti capitoli (in particolare a proposito dell'esegesi di Kingsley, *supra* par. 4.2.4).

³¹⁴ «Osserva col pensiero come cose assenti sono ugualmente presenti in modo saldo; | non potrai infatti separare *l'essere dal suo essere congiunto con l'essere* [τὸ ἐὶν τοῦ ἐόντος ἔχεισθαι] | nè quando secondo una fase cosmica si presenta come dispersa dappertutto in ogni senso | né quando si dà come raccolta tutta assieme» (trad. di Ruggiu con, in corsivo, mie variazioni)

³¹⁵ «né mai era né sarà, giacché esso è ora, tutto insieme» (trad. di Ruggiu)

³¹⁶ «E neppure è divisibile, giacché è tutto compattamente eguale: | Nè che gli possa impedire di essere compatto è da una parte più | e da una parte meno, ma è tutto pieno di essere. | Perciò è un tutto continuo: l'essere infatti *si congiunge* con l'essere [ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει]» (trad. di Ruggiu con, in corsivo, mie variazioni).

Chi è la θεά?

ipersferico, essendo un *continuum* illimitato ma finito, è certamente compatibile con quanto affermano i versi 2-4 di B4.

Tuttavia, i primi due versi di B4, come B8, 5, mi persuadono che Parmenide avesse anche del tempo una concezione relativistica, ovvero che egli (ma probabilmente anche i suoi contemporanei) non concepisse il tempo come facciamo noi, secondo la suddivisione lineare del prima e del dopo che già Platone mette a tema nel *Timeo*. In effetti, penso che per comprendere la concezione del tempo che avesse in mente Parmenide quando usava concetti come «adesso» in B8, 5 e «presenza» o «assenza» in B4, 1, dobbiamo rivolgerci alla concezione del tempo che l'aspetto verbale del verbo essere veicolava nel Greco antico, una lingua in cui il valore aspettuale incideva molto sulla concezione del tempo che avevano i parlanti. Come ho già anticipato (v. *supra* par. 4.2.5.2, n. 155), però, devo rimandare l'approfondimento di questo tema in uno studio ad esso dedicato, perché qui non ci sarebbe modo per indagarlo e svilupparlo a dovere.

Per quanto riguarda il frammento B5, l'indizio che esso fosse originariamente contenuto all'interno del testo raggruppato dai commentatori in quello che poi è diventato il frammento B8 sarebbe attestato direttamente da colui che cita B5, ovvero da Proclo. Proclo infatti cita i versi rubricati come B5 tra le affermazioni che «l'essere si congiunge con l'essere» (ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει), contenuta in B8, 25, e l'affermazione in B8, 44 che l'ἐὸν è «a partire dal centro uguale in ogni parte» (μεσσόθεν ἰσοπαλές), affermazione che discende direttamente dall'analogia proposta da Parmenide al verso precedente tra l'ἐὸν e una «sfera ben rotonda».

Già in Montagnino 2023 *forthcoming* ho sottolineato come questi versi potrebbero rinforzare l'ipotesi che l'ἐὸν sia un cosmo ipersferico. L'ἐὸν emerge infatti dal frammento B8 come un tutto uniforme e unificato, un intero “riempito” di sé stesso, indivisibile, immobile, che giace in se stesso, finito ma senza inizio né limite, un continuo ugualmente “distribuito” in ogni direzione, così che se si raggiungesse il suo limite estremo (πεῖρας πύματον; B8, 42) e si volesse procedere oltre, non ci si troverebbe altrove ma si continuerebbe all'interno dell' ἐὸν sino a tornare al punto di partenza, come dice B5, senza mai uscirne, perché un ‘fuori’ non c'è, come è detto in B8, 36-38. Questo, a mio avviso, è quanto emerge a proposito dell'ἐὸν dai versi che abbiamo a disposizione (per approfondimenti rimando al mio articolo) e questa è una delle descrizioni più calzanti che si possa elaborare in un linguaggio non scientifico di ciò che i fisici contemporanei chiamano un universo ipersferico (parola di Schrödinger 1948, 28-29).

6.3.2.3 L'«errore dei mortali»

A un certo punto del poema (B8, 50-52), stando alla ricostruzione che ci ha tramandato Simplicio, la *θεά* si interrompe, affermando esplicitamente che adesso avrebbe mostrato a Parmenide, attraverso il loro stesso linguaggio (la cui cogenza si rivela apparente), come gli esseri umani che pensano dualisticamente («a due teste», come è detto eloquentemente in B6), hanno travisato completamente la verità sulla realtà, ovvero su ciò che la *θεά* chiama *ἕόν*, nel momento in cui hanno posto a fondamento di essa dei principi (Parmenide le chiama forme, come abbiamo detto) opposti e irriducibili tra loro.

L'esposizione di questo «errore dei mortali», nel testo organizzato in quello che rubriciamo come frammento B8, sarebbe limitata ai versi 53-59, attraverso l'esempio della dottrina degli opposti fuoco e notte. Tuttavia, come ho già discusso nel par. 1.10 e ripreso nel par. 6.2.5.1, penso che ci sia la possibilità che in effetti questa spiegazione prosegua oltre con altri versi e che la *θεά* porti ulteriori esempi di queste dottrine dualistiche attraverso altre coppie di opposti: caldo/freddo, molle/duro, leggero/pesante, etc.

Indizio che Parmenide avrebbe portato anche questi esempi nel poema, tra i versi 59 e 60 di B8, potrebbe essere, come analizzato nel par. 1.10, il fatto che Simplicio li riporti come parole dell'Eleate ma espresse in un breve discorso in prosa, circostanza abbastanza improbabile, come abbiamo argomentato nel par. 1.10. Più probabile, credo, che nella glossa riferita da Simplicio siano stati sintetizzati un certo numero di versi che dovevano avere il tenore di quelli che conosciamo come B8, 56-59, ovvero che dovevano contrapporre diverse coppie di opposti che gli umani, ingannandosi, ponevano a fondamento della realtà, ritenendo che la loro unità, ovvero l'*ἕόν*, non fosse necessaria e supponendo dunque che la realtà fosse duale.

Come ho sottolineato a proposito dell'esegesi di Gemelli Marciano, nel par. 4.2.5.2, i vv. B8, 53-59, sono inoltre la critica più eloquente dei principi di identità e non contraddizione, principi che Parmenide condanna senza appello e vuole confutare con la sua dottrina. L'errore fondamentale dei mortali è infatti quello di porre due forme, chiamiamole A (il fuoco) e B (la notte), e di stabilire che A è (e può solo essere) uguale ad A (a se stesso = identità) e non è (neanche può essere) identico a B (= non contraddizione), allo stesso modo che B è uguale solo a B e non identico, anzi

Chi è la θεά?

contrapposto, ad A. Sottolineiamolo ancora: questo è l'errore dei mortali, non la dottrina di Parmenide, che perciò dubito si possa considerare come una formulazione *ante-litteram* dei suddetti principi logici.

La dottrina di Parmenide, come viene detto in B9, consiste nel risolvere questa dicotomia tra luce e notte dimostrando che senza nessuna delle due c'è il nulla e che l'unità di queste forme contrapposte è invece necessaria, se vogliamo comprendere la natura dell'έόν. Dimostrazione che ritengo venga introdotta dai versi B8, 60-61 che aprono la sezione che definisco una cosmologia onto-teologica, nella quale, come la stessa definizione suggerisce, il registro predominante è quello cosmologico, ovvero il linguaggio dell'astronomia e delle "scienze naturalistiche" usato da quei sapienti.

6.3.2.4 Una cosmologia onto-teologica

In questa sezione, come abbiamo visto annota Simplicio nel suo commentario al *de Caelo* di Aristotele, Parmenide tratterebbe delle prime e delle ultime cose, ovvero dalla descrizione degli astri (cfr. B12) a quella delle parti degli animali (cfr. B16), e lo farebbe, come propongo, in conformità a quanto la θεά dice fino al verso B8, 49, in modo da fornire una spiegazione del divenire, chiamiamolo per comodità così, che fosse appunto vera e non confutabile da quelle proposte da altri sapienti, che si basavano sulla contrapposizione ontologica degli opposti. Si badi che queste dottrine non erano semplici elucubrazioni fini a se stesse. Comprendere correttamente il moto degli astri serviva all'agricoltura, non solamente a prevedere le eclissi solari per dimostrare che si trattava di fatti naturali e non di portenti divini: una spiegazione del genere è quella che ricercheremmo noi, che trasferiamo la nostra razionalità scientifica in quelle menti, che avevano una concezione del divino completamente diversa dalla nostra e perfettamente integrata con le loro concezioni naturalistiche.

Stessa cosa per le altre conoscenze: esse erano orientate all'utilizzo nella vita di ogni giorno. Come, infatti, abbiamo visto a proposito della sapienza che Athena-Neith dona agli Ateniesi e ai cittadini di Sais, quando Crizia narra che la dea fornisce loro «tutte le scienze fino alla divinazione e alla medicina che si occupa della salute», egli specifica che queste comprendono sì «quelle divine e tutte le altre scienze che dipendono da queste» ma anche «le loro applicazioni umane».

Andando al poema di Parmenide, nella sezione che viene introdotta dai versi B8, 60-61, la θεά dice in B12, che il cosmo intero è formato dalla mescolanza (μίξις) del «rado» e del «denso», ἀραιός e πυκνός, dei quali è detto mitopoieticamente (luce/fuoco/caldo e notte/oscurità/freddo) in B9 che insieme sono la “materia” dell’ἔόν, e che questa mescolanza dispone negli esseri umani il loro νοῦς (B16, 2, dove essa è chiamata κρᾶσις)). Νοῦς che è detto coincidere con τὸ πᾶρος, letteralmente «il pieno» (B16, 5). Quale «pieno»? La risposta credo sia esplicitata in B8, 24 dove è detto che l’ἔόν «tutto intero è pieno di essere» (πᾶν δ’ ἔμπλεόν ἐστιν ἔόντος). D’altra parte B6, 1 è lapidario: è nell’ordine, nella necessità dell’essere (di che altro, se solo l’essere è) che il νοῦς coincida con l’ἔόν (χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἔόν ἔμμεναι).

Di fronte a questi riferimenti incrociati, che sono stati in qualche caso già rilevati da altri studiosi, come abbiamo visto, per me non c’è ragione di chiedersi se la cosiddetta seconda parte del poema sia connessa con la prima o se i saperi in essa contenuti abbiano la stessa validità epistemica di quelli contenuti in quest’ultima. La vera domanda dev’essere ‘come’ questi saperi fossero tra loro interrelati in modo da rappresentare un unico coerente sistema di sapere, in cui le singole conoscenze si rimandavano e si sostenevano epistemicamente a vicenda. Un sistema di sapere veicolato attraverso figure divine che rappresentavano concettualizzazioni ritenute “scientifiche” per i tempi, che ritroviamo nel proemio e nelle altre parti del poema (su questo rimanderei a Montagnino 2021).

I saperi contenuti nel poema potrebbero essere interconnessi tra loro alla maniera che sono connessi nel culto di Athena-Neith narrato da Platone: dalla scienza delle cose divine, ovvero l’astronomia, come hanno chiarito credo una volta per tutte De Santillana e Von Dechend, che Parmenide tratterebbe specificamente nei frammenti B4, B5, B8 e B9 (come provo a dimostrare in Montagnino 2018 e 2023 *forthcoming*) sino alle scienze che da questa derivano, comprendendo le applicazioni umane di questi saperi. Questa derivazione tra la dimensione astronomica dell’ἔόν e quella ecumenica, tra il cielo sopra di noi e la terra sotto di noi, la possiamo constatare, credo, nei frammenti B12, B14, B15 (e 15a, che riterrei originale) B16, B17 e B18, e in alcune testimonianze indirette sulle dottrine astronomiche di Parmenide come sulle sue concezioni naturalistiche ed epistemologiche. Come la dottrina secondo la quale il cadavere ha comunque una percezione, dunque una conoscenza, della realtà, seppure quantitativamente “inferiore” a quella dei vivi.

Chi è la θεά?

Una concezione di questo genere, in effetti, fa pensare ad una realtà in cui ciò che chiamiamo vita e ciò che chiamiamo morte sono solo dimensioni diverse, potremmo dire anche punti di vista diversi, di un'unica assoluta realtà, di cui noi abbiamo una comprensione relativistica, ovvero legata alla nostra relazione con essa (in dipendenza del fatto che siamo vivi o morti e però anche in base alla mescolanza da cui siamo venuti all'essere o a quella che si configura fisiologicamente durante la nostra vita). Insomma tutti argomenti lungi dall'esser stati compresi e che meriterebbero di essere affrontati alla luce della cosiddetta «dottrina dell'essere», ovvero della dottrina che la maggior parte degli studiosi ritiene essere veicolata solamente nella prima parte del poema e separata dai saperi contenuti nella seconda.

Come ho già anticipato nel par. 6.2.4.5, ritengo che il frammento B19 non sia la conclusione dell'esposizione di una fantomatica realtà illusoria, ma la formula per sintetizzare l'assunto che l'indagine intorno alla realtà, se condotta seguendo i criteri stabiliti attraverso la via dell'ἔόν, può solo confermare quanto Parmenide esprime in tutti i versi precedenti ai vv. B8, 60-61, ovvero, come ha rilevato Cordero (cfr. *supra* par. 1.10), che tutte le cose, «essendo», sono allo stesso modo dell'ἔόν. Parmenide lo mostra (volendolo dimostrare) svolgendo il suo διάκοσμος, o meglio, quello della θεά. Probabilmente questa parte riprende saperi veicolati dal culto di questa, ripresi nella chiave dottrinale inaugurata da Parmenide con la sua via dell'ἔόν, il suo nuovo (questo sì) metodo d'indagine intorno alla φύσις.

Il fatto che B19 si concluda con la precisazione che gli uomini hanno dato a queste cose un nome come «segno distintivo», l'abbiamo già sottolineato, non significa che egli squalifichi quelle conoscenze o le ritenga epistemicamente inferiori a quelle presentate in precedenza. Come è stato infatti detto da più parti (lo abbiamo rilevato di volta in volta) Parmenide non criticava il nominare le cose, perché tutti i nomi sono nomi dell'ἔόν è detto in B8, 38-41, ma il farlo non considerando gli insegnamenti della θεά sulla via dell'ἔόν. L'errore degli umani, è detto chiaramente in B8, 53-56 non è il nominare le «forme» ma il non ritenere «necessaria» la loro «unità». Questo errore fa perdere loro di vista la verità sulla realtà, verità veicolata dal μῦθος dell'ἔόν proferito dalla θεά, ovvero, se vogliamo, dal μῦθος dell'ἔόν... in persona.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

- ABBATE, M. (a cura di) (2017). PROCLO, *Commento al Cratilo di Platone*, Bompiani: Milano.
- ALBERTELLI, P. (a cura di) (1939). *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*, Laterza: Roma-Bari.
- ASHERI, D. (a cura di) (1988). Erodoto, *Le Storie. Libro I. La Lidia e la Persia*, trad. di V. ANTELAMI, Mondadori, Fondazione L. Valla: Milano.
- AUBENQUE, P. (éd. Par) (1987a). *Études sur Parménide*, 2voll., Librairie Philosophique J. Vrin: Paris.
- BALTZLY, D. (ed. by) (2007). PROCLUS, *Commentary on Plato's Timaeus. Vol. III*, Cambridge University Press: Cambridge.
- BRISSON, L., SEGONDS, A. Ph. (éd. par) (1996). Jamblique. *Vie de Pythagore*, Les Belles Lettres: Paris.
- CALOGERO, G., (a cura di) (2008). Platone, *Simposio*, in IANNOTTA, G., MANCHI, A., PAPITTO, D. (2008).
- CASSOLA, F. (1993), *Scritti di storia antica. Istituzioni e politica. I - Grecia*, Jovene Editore: Napoli.
- CERRI, G. (a cura di) (1999). Parmenide, *Poema sulla natura*, BUR: Milano.
- COLLI, G. (1996). *La sapienza greca III*, Adelphi: Milano, 1980 2^a ed.
- COLLI, G. (2005). *La sapienza greca I*, Adelphi: Milano, 1977 4^a ed.
- COLLI, G. (2006). *La sapienza greca II*, Adelphi: Milano, 1978 3^a ed.
- CONCHE, M. (éd. par) (1996). *Parménide. Le Poème: Fragments*, Presses Universitaires de France: Paris.
- CORDERO, N.L. (2004). *By Being, It Is. The Thesis of Parmenides*, Parmenides Publishing: Las Vegas.
- COXON, A.H. (2009). *The Fragments of Parmenides: A critical text with introduction, translation, the ancient testimonia and a commentary*, Assen-Maastrich 1986 2nd ed., Revised and Expanded Edition edited with new Translations by R. MCKIRAHAN and a new Preface by M. SCHOFIELD, Parmenides Publishing: Las Vegas-Zurich-Athens.

Bibliografia

- DIANO, C. (a cura di) (1980). *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, Mondadori, Fondazione L. Valla: Milano.
- DIELS, H. (1901). *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, Berolini.
- DIELS, H., KRANZ, W. (hrsg) (1951). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951 (6a ed.).
- DIGGLE, J. (ed. by) (1970). Euripides, *Phaeton*, Cambridge University Press: Cambridge.
- EL SAYED, R. (1982), *La deesse Neith de Sais*, 2voll., Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire: Le Caire.
- ELLI, A (2017). *La genesi secondo la teologia di Esna e di Sais (Esna 206)*, «Mediterraneo antico», Numero Speciale 2017/08, disponibile alla pagina web: <https://mediterraneoantico.it/publicazioni/speciali/la-genesi-secondo-la-teologia-di-esna-e-di-sais/> (consultata il 23 maggio 2022).
- FERRARI, F. (a cura di) (2012). Platone, *Simposio*, RCS: Milano.
- FESTUGIÈRE, A.J. (éd. par) (1966). PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, Librairie Philosophique J. Vrin : Paris.
- GADAMER, H.G. (2018). *Parmenide*, a cura di C. SAVIANI, trad. di G. BONGO, La scuola di Pitagora: Napoli.
- GRIFFITH, F. (1897). *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*, London. Testo disponibile online alla pagina <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/cgi-bin/digi-downloadPdf.fcgi?projectname=griffith1897bd1&zoom=4> (consultata il 20 gennaio 2021).
- HUBY, P. (ed. by) (2011). *Simplicius, On Aristotle Physics 1.3-4*, P. HUBY and C.C.W. TAYLOR trans., Bloomsbury: London-New York.
- IANNOTTA, G., MANCHI, A., PAPITTO, D. (2008). Platone, *Opere complete* con il testo greco, CD-ROM, Laterza: Roma-Bari.
- JANKO, R. (2002). *The Derveni Papyrus: an Interim Text*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 141, pp. 1-62.
- KOUREMENOS, T., PARÂSSOGLOU, G. M., TSANTSANOGLU, K., (2006). *The Derveni Papyrus*, Leo S. Olschki Editore: Firenze.
- LAKS, A., MOST, G.W. (ed. by) (2016). *Early Greek Philosophy*, Loeb Classical Library: London.
- LANZA, D. (a cura di) (2011). ARISTOTELE, *Poetica*, BUR: Milano.

- LELLI, E., PISANI, G. (a cura di) (2017). Plutarco. *Tutti i Moralia*, Bompiani: Milano.
- LICCIARDI, I.A. (2016). *Parmenide tràdito, Parmenide tradito*, Academia Verlag: Sankt Augustin.
- LLOYD, A.B. (a cura di) (1975). Herodotus. *Book II. Introduction*, Brill: Leiden.
- LLOYD, A.B. (a cura di) (1976). Herodotus. *Book II. Commentary 1-98*, Brill: Leiden.
- LLOYD, A.B. (a cura di) (1988). Herodotus. *Book II. Commentary 99-182*, Brill: Leiden.
- LLOYD, A.B. (a cura di) (1996). Erodoto, *Le Storie. Libro II. L'Egitto*, trad. di A. FRASCETTI, Mondadori, Fondazione L. Valla: Milano.
- MANSFELD, J., RUNIA, D. (2009). *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer II. The Compendium, Part 1*, *Philosophia Antiqua* 114, Brill: Leiden–Boston.
- MANSFELD, J., RUNIA, D. (2020). *Aëtiana V. An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts*, Brill: Leiden-Boston.
- MATIJAŠIĆ, I. (2014). *Timachidas di Rodi e la Cronaca di Lindo*, in AMPOLO-ERDAS-MAGNETTO (2014), pp. 91-112.
- MORROW, G.R., DILLON, J.M. (1987). *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton University Press: Princeton.
- MOURELATOS, A.P.D. (2008). *The Route of Parmenides. Revised and expanded edition*, Parmenides Publishing: Las Vegas-Zurich-Athens.
- NANNINI, S. (a cura di) (2016). Platone, *Simposio*, trad. di A. GIAVATTO, BUR: Milano.
- PEACE, A.S. (1955). *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum. Liber primus*, Harvard University Press: Cambridge.
- PERUSINO, F. (a cura di) (2020). Aristofane, *Lisistrata*, trad. di S. BETA, Mondadori, Fondazione L. Valla: Milano.
- PLEBE, A. (a cura di) (1992). ARISTOTELE, *Retorica, Poetica*, Laterza: Roma-Bari.
- POLI, A. (a cura di) (2010). *Inni omerici*, Introduzione di F. FERRARI, UTET: Torino.

Bibliografia

- RACKHAM, H. (1933). CICERO, *De natura deorum. Academica*, trad. di H. RACKHAM, W. Heinemann: London.
- REALE, G. (2006). *I presocratici*, Bompiani: Milano.
- REALE, G., RUGGIU, L. (a cura di) (1991). Parmenide, *Poema sulla natura*, Rusconi: Milano.
- RICCIARDELLI, G. (a cura di) (2000). *Inni Orfici*, Mondadori: Milano.
- ROMANO F. (a cura di) (2012). Giamblico, *Summa pitagorica*, Bompiani: Milano.
- RUGGIU, L. (2014). *Parmenide. Nostos. L'essere e gli enti. Edizione rivista e ampliata*, Mimesis: Milano-Udine.
- RUNIA, D., SHARE, M. (a cura di) (2008). PROCLUS, *Commentary on Plato's Timaeus. Vol. II*, Cambridge University Press: Cambridge.
- SANTAMARÍA, M.A. (ed. by) (2019a). *The Derveni Papyrus. Unearthing Ancient Mysteries*, Brill: Leiden-Boston.
- SAUNERON, S. (1959). *Esna I. Quatre campagnes à Esna*, Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale: Le Caire.
- SAUNERON, S. (1962). *Esna V. Le fêtes religieuses d'Esna au derniers siècles du paganisme*, Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale: Le Caire.
- SAUNERON, S. (1963). *Esna II. Le Temple d'Esna*, Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale: Le Caire.
- SAUNERON, S. (1968). *Esna III. Le Temple d'Esna*, Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale: Le Caire.
- SAUNERON, S., YOYOTTE, J. (1959). *La naissance du monde selon l'Égypte ancienne*, in S. SAUNERON *et alia*, *La naissance du monde*, Editions du Seuil: Paris, pp. 17-91.
- STELLA, M. (a cura di) (2017). LUCIANO DI SAMOSATA, *Vite di filosofi all'asta – La morte di Peregrino*, Carocci: Roma.
- TARÁN, L. (1965). *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and critical Essays*, Princeton University Press: Princeton.
- TARRANT, H. (a cura di) (2006). PROCLUS, *Commentary on Plato's Timaeus. Vol. I*, Cambridge University Press: Cambridge.
- TSAGALIS, C. (2017). *Early Greek Epic Fragments I*, F. MONTANARI, A. RENGAKOS (eds.), De Gruyter: Berlin-Boston.

- VASTA, E. (a cura di) (2004). Esiodo, *Teogonia*, Introduzione di E. CINGANO, Mondadori: Milano.
- WEST, M.L. (1983). *The Orphic Poems*, Clarendon Press: Oxford.

LETTERATURA

- AA. VV. (1982). *I Focei dall'Anatolia all'Oceano*, «Parola del Passato» XXXVII, Gaetano Macchiaroli Editore: Napoli.
- AA.VV. (1966). *Greci d'Asia in Occidente tra il secolo VII e il VI*, «Parola del Passato» XXI, Gaetano Macchiaroli Editore: Napoli.
- AA.VV. (1988). «Parola del Passato» XLIII, Gaetano Macchiaroli Editore: Napoli.
- ADORNO, F. (2008). *Introduzione a Platone*, Laterza: Roma-Bari.
- ADORNO, T.W. (2014). *Dialettica negativa*, Einaudi: Torino.
- ALFIERI TONINI, T. (2011). *Il culto di Igea nelle iscrizioni greche*, «LANX» 10, pp. 37-46, disponibile al sito web <https://riviste.unimi.it/index.php/lanx/article/view/2299/2526>.
- ALLEN, J.P. (2014). *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs. Third Edition, Revised And Reorganized, with a New Analysis of the Verbal System*, Cambridge University Press: Cambridge.
- ALLEN, N.J. (2001). *Athena and Durga: warrior goddesses in greek and Sanskrit epic*, in DEACY-VILLING 2001, pp. 367-382.).
- AMPOLO, C. (1994). *I rapporti commerciali*, in *Magna Grecia Etruschi Fenici. Atti del XXXIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto, 8-13 ottobre 1993*, Taranto, vol. 1 pp. 223-252.
- AMPOLO, C., ERDAS, E., MAGNETTO A. (2014). *La gloria di Athana Lindia*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» serie 5, 6/1.
- ANDOLFO, M. (2008). *L'uno e il tutto. La sapienza egizia presso i Greci*, Ares: Milano.
- ANELLO, P. (2000). *Erodoto e i Focei in Occidente*, in *Erodoto e l'Occidente*, «Kokalos supplementi», 15, Giorgio Bretschneider Editore: Roma, pp. 7-28.
- ANSCOMBE, G.E.M. (1981). *From Parmenides to Wittgenstein*, Oxford: Basil Blackwell.

Bibliografia

- ANTONELLI, L. (2008). *Traffici focei di età arcaica: dalla scoperta dell'Occidente alla battaglia del mare Sardonio*, L'Erma di Bretschneider: Roma.
- ARICI, S. (2014). *Mısır'da Phokaia Kolonizasyonu (Phocaea Colonization in Egypt)*, «Seleucia» 4, pp. 135-150.
- ARICI, S. (2021). *Phokaia'daki Athena Kültü Ve Kökeni Hakkında Düşünceler (Thoughts on the Cult and Origin of Athena in Phokaia)*, in S. Ahmetkocaoğlu, S. Kara, U. Bahadır, Ö. Gürpınar, Ö. Ünlü (a cura di), *II. International Symposium on Mythology. Proceedings Book. Ardahan University 8 - 10 June 2021*, Ardahan, pp. 568-581.
- ARICI, S. (2022). *Antik Çağ'da Phokaia Ekonomisi (The Phocaeen Economy in Ancient Age)*, «OANNES» 4/1, pp. 77-98.
- ASHERI, D. (1996). *Identità greche, identità greca*, in SETTIS 1996, vol. 2.2, pp. 5-26.
- ASSMAN, J. (1998). *Moses the Egyptian. The memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University Press: Cambridge-London.
- AUBENQUE, P. (1987b). *Syntaxe et sémantique de l'être dans le poème de Parménide*, in *Id.* 1987a, pp. 102-134.
- BACHOFEN, J.J. (1861). *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Kraiss & Hoffmann: Stuttgart.
- BADIOU, A., CASSIN, B. (2019). *Homme, femme, philosophie*, e-book, Fayard : Paris.
- BALDACCI, M. (2000). *Prima della Bibbia*, Milano.
- BALDWIN, B. (1990). *Parmenides in Byzantium*, «Liverpool Classical Monthly» 15, pp. 115-116.
- BALLABRIGA, A. (2010). *Il Sole e il Tartaro, la visione mitica del mondo nella Grecia arcaica*, Edizioni Saecula: Montorso Vicentino.
- BARNES, J. (1990). *Heidegger spéléologue*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 95, p. 173-195.
- BARTOLONI, P. (2000). *Le navi della Battaglia del Mare Sardonio*, in BERNARDINI-SPANU-ZUCCA (2000), pp. 85-96.
- BATS, M., TRÉZINY, H. (1999). *Le città focee*, in E. GRECO (a cura di), *La città greca antica*, Roma, pp. 395-412.

- BATTEZZATO, L. (2005). *Le vie dell'Hades e le vie di Parmenide. Filologia, filosofia e presenze femminili nelle lamine d'oro "orfiche"*, «Seminari Romani» 8.1 (2005) pp. 67-99.
- BENVENISTE, E. (1993). *Noms d'agents et noms d'action en indo-européens*, Paris.
- BERGREN, A. (2010). *Plato's Timaeus and the Aesthetics of "Animate Form"*, in R.D. MOHR e B.M. STTLER (a cura di), *One Book, the whole universe: Plato's Timaeus today*, Parmenides Publishing: Las Vegas-Zurich-Athens, pp. 343-372.
- BERNABÉ, A. (2022). *Dike in Parmenide e nella tradizione letteraria e filosofica greca*, in E. VOLPE (a cura di), *Supplementa Eleatica 3: Le vie dell'essere. Studi sulla ricezione antica di Parmenide*, Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 19-44.
- BERNABÉ, A. (2019). *The Commentary of the Derveni Papyrus: Pre-Socratic Cosmogonies at Work*, in SANTAMARÍA 2019a, pp. 108-125
- BERNABÉ, A. (2021). *La disputada identidad de la diosa de Parménides*, in R. V. ORDEN JIMÉNEZ – A. BERNABÉ PAJARES – I. PAJÓN LEYRA (a cura di), *La filosofía griega y su legado. Homenaje a Tomás Calvo Martínez*, Madrid: Guillermo Escolar, pp. 65-76.
- BERNAL, M. (1987). *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. I*, Rutgers University Press: New Brunswick-New Jersey.
- BERNAL, M. (1991). *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. II*, Rutgers University Press: New Brunswick-New Jersey.
- BERNAL, M. (2001). *Black Athena Writes Back. Martin Bernal Responds to his Critics*, Duke University Press: Durham-London.
- BERNAL, M. (2006). *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. III*, Rutgers University Press: New Brunswick-New Jersey.
- BERNAND, É. (1969). *Inscriptions métriques de l'Égypte Gréco-Romaine*, Les Belles Lettres: Paris.
- BERNARDINI, P., SPANU, P.G., ZUCCA, R. (a cura di) (2000). *Μάχη. La battaglia del Mare Sardonio*, La Memoria Storica – Mythos: Cagliari-Oristano.
- BERTOLA F. (2003a). *La via Lattea nell'immaginario dell'uomo: parte II*, «Giornale di Astronomia» 2003-1, pp. 7-25.
- BERTOLA F. (2003b). *Via Lactea*, Cittadella (PD).

Bibliografia

- BERTOLA, F. (2002). *La via Lattea nell'immaginario dell'uomo: parte I*, «Giornale di Astronomia» 2002-4, pp. 3-20.
- BERTUGLIA, C.S., VAIO F. (2003). *Non linearità, caos, complessità. Le dinamiche dei sistemi naturali e sociali*, Bollati Boringhieri: Torino.
- BETEGH, G. (2004). *The Derveni Papyrus. Cosmology Theology and Interpretation*, Cambridge.
- BICKNELL, P.J. (1968). *Parmenides, Fragment 10*, «Hermes», 96/4, pp. 629-631.
- BLEEKER C.J. (1975). *The Egyptian Goddess Neith*, in C.J. BLEEKER (a cura di), *The Rainbow. A Collection of Studies in the Science of Religion*, Brill: Leiden, pp. 128-142.
- BOLLACK, J. (1990). *La cosmologie parménidienne de Parménide*, in R. BRAGUE and J. COURTINE (eds.), *Herméneutique et ontologie. Mélange en hommage à Pierre Aubenque*, Paris, pp. 16–53 (an English version of it is J. BOLLACK, *The Parmenidean Cosmology of Parmenides*, in Bollack, Jean. 2016. *The Art of Reading: From Homer to Paul Celan*. Trans. C. Porter and S. Tarrow with B. King. Edited by C. KOENIG, L. MUELLNER, G. NAGY, and S. POLLOCK. Hellenic Studies Series 73. Washington, DC: Center for Hellenic Studies; disponibile anche online sul sito <https://archive.chs.harvard.edu/CHS/article/display/6636> ; pagina consultata il 15 gennaio 2021.
- BOLLACK, J. (2006). *Parménide, de l'étant ou monde*, Lagrasse.
- BOLLACK, J. (2011). *From Being to the World and Vice Versa*, in CORDERO (2011), pp. 9-20.
- BONNEAU, D. (1964). *La crue du Nil. Divinité Égyptienne*, Librairie C. Klincksieck: Paris.
- BOURDIEU, P. (2014). *Il dominio maschile*, Feltrinelli: Milano.
- BOUTSIKAS, E. (2018). *Astronomy and Ancient Greek Cult Practice: Religious Architecture, Landscapes, Cosmologies*, Cambridge.
- BOWRA, C. M. (1953). *The proem of Parmenides*, in *Id., Problems in Greek poetry*, Oxford, pp. 38-53.
- BRANDIS, C.A. (1813). *Commentationum Eleaticarum*, Hammerich: Altona.
- BRANDWOOD, L. (1992). *Stylometry and Cronology*, in KRAUT 1992, pp. 90-120.

- BRANIGAN, C. (1994). *The Circumnavigation of Africa*, «Classics Ireland», 1 (1994), pp. 42-46.
- BRÉMOND, M. (2019). *Mélistos, Gorgias et Platon dans la première Hypothèse du Parménide*, «Revue de philosophie ancienne, XXXVII, pp. 61-99.
- BRÉMOND, M. (2020). *Qualche osservazione sulla ricezione dell'Eleatismo*, in *ELEATICA* 8, pp. 171-182.
- BRÉMOND, M. (2020a). *How did Xenophanes Become an Eleatic Philosopher?*, «Elenchos», XLI/1 (2020), pp. 1–26. DOI: <https://doi.org/10.1515/elen-2020-0001>.
- BRESCIANI, E. (2005). *La porta dei sogni. Interpreti e sognatori nell'antico Egitto*, Torino: Einaudi.
- BROCATO, F. (2006). *I santuari di Atena i Sicilia e Magna Grecia*, in «ὄρμος», 6-7, pp. 89-102.
- BROWNING COLE, E. (1991). *Weaving and Practical Politics in Plato's Statesman*, «The Southern Journal of Philosophy» XXIX/2 (1991), pp. 195-208.
- BUCHANAN, C.H. (1995). Voce «Studi femminili», in M. ELIADE (a cura di), *Enciclopedia delle religioni*, Jaca Book: Roma, vol. 5, pp. 565-573.
- BUGNO, M. (1999). *Da Sibari a Thurii. La fine di un impero*, Centre Jean Bérard: Napoli.
- BUNBURY, E.H. (1879). *History of Ancient Geography among Greeks and Romans from the earliest Ages till the Fall of the Roman Empire*, 2 voll. John Murray: London.
- BURKERT, W. (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge.
- BURKERT, W. (2010). *La religione greca di epoca arcaica e classica, terza edizione italiana con aggiunte dell'Autore*, a cura di G. Arrigoni, Jaca Book: Milano.
- BURKERT, W. (2013). *Parmenides' Proem and Pythagoras' Descent*, in *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, a cura di A. Vishwa, Berlino, pp. 85-116.
- BURNET J. (1920³). *Early Greek Philosophy*, London.
- BURNYEAT, M.F. (2005). *EIKΩΣ MYΘΟΣ*, «Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science», 2, pp. 143-165.
- BUSSANICH, J. (1983). *A Theoretical Interpretation of Hesiod's Chaos*, «Classical Philology», LXXVIII, pp. 212-219.

Bibliografia

- CALABI, F. (2003). *Il sole e la sua luce. Commento ai libri VI e VII [F]*, in Platone, *La Repubblica. Libro VI-VII*, a cura di M. VEGETTI, Napoli, vol. V, pp. 327-354.
- CALAME, C. (2011). *I «nomi» degli déi greci. I poteri di denominazione nella riconfigurazione di un pantheon*, trad. a cura di N. CUSUMANO, «Mythos» 5, pp. 9-19.
- CALOGERO, G. (1977²). *Studi sull'Eleatismo*, Firenze 1932, Nuova edizione accresciuta di due appendici.
- CAMASSA, G. (2000). *I culti*, in *Magna Grecia e Oriente mediterraneo prima dell'età ellenistica. Atti del XXXIX Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto 1-5 ottobre 1999*, Taranto, pp. 331-356.
- CAMPESE, S. (1983), *Madre materia: donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele*, in S. CAMPESE, P. MANULI, G. SISSA, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino.
- CAMPESE, S. (1998). *Le dee*, in S. CAMPESE e S. CASTALDI, *Bendide e Panatenee. Commento al libro I [B]*, in Platone, *La Repubblica. Libro I*, a cura di M. VEGETTI, Napoli, vol. I, pp. 105-116
- CAMPOREALE G. (2000). *Gli Etruschi. Storia e civiltà*, UTET: Torino.
- CAMPOREALE, G. (2000). *Gli Etruschi. Storia e Civiltà*, UTET: Torino.
- CANTARELLA E. (2012). *Prefazione a Platone, Simposio*, trad. di F. FERRARI, RCS: Milano, pp. V-VIII.
- CANTARELLA E. (2013). *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, e-book, Feltrinelli: Milano.
- CANTARELLA E. (2019). *Gli inganni di Pandora. L'origine delle discriminazioni di genere nella Grecia antica*, e-book, Feltrinelli: Milano
- CANTILENA, R. (2006). *La monetazione di Elea e le vicende storiche della città: limiti e contributi della documentazione numismatica*, in *Velia. Atti del XLV Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto – Marina di Ascea 21-25 settembre 2005*, Taranto, pp. 423-460.
- CAPASSO M. (1987). *Comunità senza rivolta. Quattro saggi sull'epicureismo*, Bibliopolis: Napoli.
- CAPIZZI, A. (1975). *Introduzione a Parmenide*, Laterza: Roma-Bari.

- CAPIZZI, A. (1982). *Eschilo e Parmenide. Del circolo poetico siracusano e anche dei compartimenti stagni tra generi letterari*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series», Vol. 12, pp. 117-133.
- CAPIZZI, A. (1987). *Trasposizioni del lessico omerico in Parmenide ed Empedocle. Osservazioni su un problema di metodo*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series», Vol. 25, No. 1 (1987), pp. 107-118.
- CARSON, A. (1990). *Putting her in her place: woman, dirt, and desire*, in D.M. HALPERIN, J.J. WINKLER, ZEITLIN F.I. (a cura di), *Before sexuality*, Oxford, pp. 135-170
- CASERTANO, G. (1989). *Parmenide, il metodo la scienza l'esperienza*, [1978¹] Napoli.
- CASERTANO, G. (2005). *Pitagorici ed Eleati*, in M. BUGNO (a cura di), *Senofane ed Elea tra Ionia e Magna Grecia*, Napoli, pp. 213-240.
- CASSIN, B. (1987). *Le chant des Sirènes dans le Poème de Parménide (Quelques remarques su le fr. VIII, 26-33)*, in AUBENQUE, 1987, pp. 163-169.
- CASSIN, B. (1998). *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant*, Paris.
- CASSIO, A.C. (1996). *Da Elea a Hipponion e Leontinoi: lingua di Parmenide e testi epigrafici*, «ZPE» 113, pp. 16-20.
- CASSOLA, F. (1996). *Chi erano i Greci?*, in SETTIS 1996, vol. 2.1, pp. 5-23.
- CAVARERO, A. (1988). *Platone e Hegel interpreti di Parmenide*, «La Parola del Passato», XLIII, pp. 81-99.
- CAVARERO, A. (1990). *Nonostante Platone*, Editori Riuniti: Roma.
- CAVARERO, A. (1994). *Parricidio o matricidio simbolico?*, in G. MARTIGNONI, *Al Crepuscolo Del Padre: Di Alcune Metamorfosi Della Figura Paterna*. Comano.
- CAVARERO, A. (1995). *In Spite of Plato. A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*, Routledge: New York.
- CERRI, G. (1997). *Boezio, Parmenide ed Ameinias*, in U. CRISCUOLO e R. MAISINO (a cura di), *Synodia. Studia humanitatis Antonio Gazya dicata*, Napoli, pp. 137-151.
- CERRI, G. (2000a). *Il poema di Empedocle Sulla natura ed un rituale siceliota*, in M. CANNATÀ FERA e S. GRANDOLINI (edd.), *Poesia e religione in Grecia. Studi in onore di G. Aurelio Privitera*, Napoli, pp. 205-212.

Bibliografia

- CERRI, G. (2000b). *Senofane ed Elea (Una questione di metodo)*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica New Series» (2000), Vol. 66, 3, pp. 31-49.
- CERRI, G. (2000c). *Poemi greci arcaici sulla natura e rituali misterici (Senofane, Parmenide, Empedocle)*, «Mediterraneo antico» 3, 2, pp. 603-619.
- CERRI, G. (2007). *Livello scientifico e livello mitico nei poemi di Empedocle*, in G. CASERTANO (a cura di), *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, Loffredo: Napoli, pp. 122-142.
- CERRI, G. (2011). *La fisica di Parmenide*, in RUGGIU-NATALI (2011), pp. 51-80.
- CERRI, G. (2011b). *The Astronomical Section in Parmenides Poem*, in CORDERO (2011), pp. 81-94.
- CHERUBIN, R. (1993). *What is Eleatic about the Eleatic Stranger?*, in G.A. PRESS (a cura di), *Plato's dialogues: new studies and interpretations*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.: Lanham, pp. 215-235.
- CHERUBIN, R. (2001). *Λέγειν, Νοεῖν, and Τὸ Εὖν in Parmenides*, «Ancient Philosophy», 21.1 (2001), pp. 277-303.
- CHERUBIN, R. (2004). *Parmenides' Poetic Frame*, «International Studies in Philosophy», 36.1 (2004), pp. 7-38. DOI: <https://doi.org/10.5840/intstudphil20043612>.
- CHERUBIN, R. (2019). *Sex, Gender, and Class in the Poem of Parmenides: Difference without Dualism?* «American Journal of Philology», 140/1 (Whole Number 557), Spring 2019, pp. 29-66.
- CHERUBIN, R. (2020). *Comments on Livio Rossetti*, Verso la Filosofia. Nuove prospettive su Parmenide, Zenone e Melisso, in ELEATICA 8, pp. 183-194.
- CHRIST C.P. (1997). *Rebirth of the Goddess. Finding Meaning in Feminist Spirituality*, Addison -Wesley Publishing Company: New York.
- CICALA, L. (2002). *L'edilizia domestica tardo arcaica di Elea*, Naus Editoria: Pozzuoli (NA).
- CITTI, V. (1978). *Tragedia e lotta di classe in Grecia*, Liguori: Napoli.
- CITTI, V. (1991). *Tragedia e lotta di classe in Grecia: il giorno dopo*, «Dialogues d'histoire ancienne Année» 17-2, pp. 79-90.
- COLLI, G. (2003). *Gorgia e Parmenide*, Adelphi: Milano.
- COLLIN BOUFFIER, S. (2000). *Sources et fleuves dans les cultes phocéens: les exemples de Marseille et de Velia*, in A. HERMARY and H. TREZINY (eds.), *Les*

- cultes des cités phocéennes: actes du colloque international Aix-en-Provence / Marseille 4-5 juin 1999*, pp. 69-79.
- COLONNA, G. (2000). *I Tyrrhenói e la battaglia del Mare Sardonio*, in BERNARDINI-SPANU-ZUCCA (2000), pp. 47-56
 - COLONNA, G. (2005). *Italia ante Romanum Imperium. Scritti di antichità etrusche, italiche e romane*, 4 voll., Istituti editoriali e poligrafici internazionali: Pisa-Roma.
 - CONCI, D. A. (1989), *Il matricidio filosofico occidentale: Parmenide di Elea*, in GIANI GALLINO 1989, pp. 148-159
 - CONSOLI, V. (2010). *Elmo, fuso e conocchia. Per un'iconografia di Atena Ergane*, «Eidola», 7, pp. 9-28.
 - COOLEY, J.L. (2013). *Poetic Astronomy in the Ancient Near East: The Reflexes of Celestial Science in the Literature of Ancient Mesopotamia, Ugarit, and Israelite Narrative*, Winona Lake.
 - COPPOLA, A. (2000). *Erodoto e la Libia occidentale: dal lago Tritonide alla leggenda troiana*, in *Erodoto e l'Occidente*, «Kokalos supplementi», 15, Giorgio Bretschneider Editore: Roma, pp. 121-139.
 - CORDERO, N.L. (1982). *La version de Joseph Scaliger du Poème de Parménide*, *Hermes*, 110 (1982), 391-398.
 - CORDERO, N.L. (1987). *L'histoire du texte de Parménide*, in *Études sur Parménide*, a cura di P. AUBENQUE, Paris, Tome II, pp. 3-24.
 - CORDERO, N.L. (1990). *La Déesse de Parménide, maîtresse de philosophie*, in J.F. MATTEÍ (ed.), *La naissance de la raison en Grèce: actes du congrès de Nice, mai 1987*, Paris.
 - CORDERO, N.L. (1997). *Le deux chemins de Parménide*, Paris
 - CORDERO, N.L. (2010), *The "Doxa of Parmenides" Dismantled*, «Ancient Philosophy», 2010, 30 (2), pp. 231-246. DOI:[10.5840/ancientphil201030227](https://doi.org/10.5840/ancientphil201030227)
 - CORDERO, N.L. (2013). *Las «partes» del Poema de Parménides: un prejuicio interpretativo trágico*, in *Μαθήματα. Ecos de Filosofía Antigua*, a cura di R. Gutiérrez, Lima, pp. 15-26.
 - CORDERO, N.L. (2014). *Cuando la realidad palpitaba. La concepción dinámica del ser en la filosofía griega*, Buenos Aires: Biblos.
 - CORDERO, N.L. (2015). *La aristotelización y platonización de Parménides por Simplicio*, «Argos», 38, pp. 32-51.

Bibliografia

- CORDERO, N.L. (2017). *La place de la «physique» de Parménide dans une nouvelle reconstitution du poème*, «Revue de Philosophie Ancienne», XXXV (1), 2017, pp. 3-13
- CORDERO, N.L. (2020a). *Parménides y la concepción ante-predicativa de la verdad*, «Archai, 30», 3, pp. 1-21.
- CORDERO, N.L. (2020b). *Parmenides by himself*, «Anais de Filosofia Clássica» 27, pp. 200-223.
- CORDERO, N.L. (2020c). *Parménide φυσικός, oui, mais...*, in ELEATICA 8, pp. 195-198.
- CORDERO, N.L. (2021a). *Les “opinions des mortels” de Parménide et un éventuel pythagorisme éléatique*, «Archai» 31, pp. 1-24.
- CORDERO, N.L. (2021b). *Le très curieux silence des Doxographes à propos de l'incompétence des auteurs des opinions chez Parménide*, «Journal of Ancient Philosophy», 15/1, pp. 1-17. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v15i1p01-17>
- CORDERO, N.L. (2021c). *Parménide et Héraclite, deux physiologoi atypiques*, pubblicato online alla pagina https://www.academia.edu/45134108/Parm%C3%A9nide_et_H%C3%A9raclite_d_eux_physiol%C3%B3goi_atypiques (consultata il 10 maggio 2021).
- CORDERO, N.L. (2022). *The dynamic conception of being in the first philosophers and the notion of φύσις*, «Journal of Ancient Philosophy» 16/2, pp. 1-23.
- CORDERO, N.L. (a cura di) (2011). *Parmenides, Venerable and Awesome (Plato, Theaetetus 183e)*. Proceedings of the international symposium, Buenos Aires, October 29-November 2, 2007, Las Vegas-Zurich-Athens: Parmenides Publishing.
- CORNFORD, F.M. (1935). *Plato's cosmology. The Timaeus of Plato*, Routledge, Cambridge, reprinted in 1997 by Hackett Publishing Company, Indianapolis
- CORSARO, M. (1996). *I Greci d'Asia*, in SETTIS 1996, vol. 2.2, pp. 27-59.
- CORTI, A. (2014). *L'Adversus Colotem di Plutarco. Storia di una polemica filosofica*, Leuven University Press: Leuven.
- COULOUBARITSIS, L. (1990). *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles, 1986 (2^a ed.).

- COULOUBARITSIS, L. (2003). *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Paris-Bruxelles.
- COULOUBARITSIS, L. (2008). *La pensée de Parménide*, Bruxelles.
- CRÖNERT, W. (1902). *Philitas von Kos*, «Hermes» 37, pp. 212-227.
- CURD, P. (2004). *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Las Vegas-Zurich-Athens: Parmenides Publishing.
- CURD, P. (2011). *Divinity and Intelligibility in Parmenides*, in in RUGGIU-NATALI (2011), pp. 117-133.
- CURD, P. (2015). *Thinking, Supposing, and Physis in Parmenides*, «Études platoniciennes [En ligne]», 12 | 2015, mis en ligne le 03 avril 2016, consultata il 9 maggio 2021. DOI: <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.741>.
- CURSARU, G. (2016). *Le Proème de Parménide : anabase et / ou catabase?*, «Cahiers des études anciennes» 53, pp. 39-63.
- CUSUMANO, N. (1989). *Mito, mitologema e mitologia* in K. Kerényi, SEIA, I, pp. 65-85.
- CUSUMANO, N. (1997). *La "religione mediterranea". Un problema storico-religioso tra storia e ideologia*, «Mythos» 9, pp. 31-48.
- D'ALESSIO, G.B. (1995). *Una via lontana dal cammino degli uomini. (Parm. 28 B 1+6; Pind. Ol. VI 22-27; Pae. VIIb 10-20)*, «SIFC» 88, pp. 143-181.
- DANIELE, S. (2019). *Lampi sul proemio. Mito, simbolo e ritualità in Parmenide B1 DK*, in ELEATICA 7, pp. 161-172.
- DE ANGELIS, V. (1996). *La logica della complessità. Introduzione alle teorie dei sistemi*, Bruno Mondadori: Milano.
- DE CECCO, D. (2011). *Le porte del proemio parmenideo in una testimonianza di Numenio*, in RUGGIU-NATALI 2011, pp. 223-233.
- DE MAGISTRIS, E. (2005). *Geometria e teoria musicale pitagorica nel progetto di Porta Rosa*, in L. ROSSI (a cura di), *Elea. Il divenire di una cultura, l'essere di un pensiero. Atti del convegno, Ascea 23-28 maggio 2000*, Vallo della Lucania 2005, pp- 65-73.
- DE SANTILLANA, G. (1964). *Prologue to Parmenides*, Cincinnati.
- DE SANTILLANA, G. (2012). *Fato antico e fato moderno*, Milano 1985 6a ed.
- DE SANTILLANA, G., VON DECHEND, H. (1969). *The Hamlet's Mill. An Essay Investigating the Origins of Human Knowledge and Its Transmission Through Myth*, Boston.

Bibliografia

- DE SANTILLANA, G., VON DECHEND, H. (1983). *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Milano.
- DE SANTILLANA, G., VON DECHEND, H. (2020), *Sirio. Tre seminari sulla cosmologia arcaica*, a cura di S. D'ONOFRIO, M. SELLITTO, Adelphi, Milano.
- DE SIMONE, C. (1994). *Il problema storico-linguistico*, in *Magna Grecia Etruschi Fenici. Atti del XXXIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto, 8-13 ottobre 1993*, Taranto, pp. 89-122.
- DEACY, S. (2008). *Athena*, Routledge: London-New York.
- DEACY, S., VILLING, A. (2001b). *Athena Past and Present: An Introduction*, in DEACY-VILLING 2001, pp. 1-28.
- DEACY, S., VILLING, A. (ed. by) (2001). *Athena in the classical world*, Brill: Leiden-Boston-Koln.
- DEICHGRÄBER, K. (1959). *Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts: Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichts*, Wiesbaden.
- DEMAND, N.H. (1990). *Urban Relocation in Archaic and Classical Greece: Flight and Consolidation*, University of Oklahoma Press: Norman-London.
- DERRIDA, J. (1986). *Parages*, Galilée: Paris.
- DERRIDA, J. (1997). *La mitologia bianca. La metafora nel testo filosofico*, in *Id., Margini della filosofia*, Einaudi: Torino, pp. 273-350.
- DETIENNE, M. (2002). *Voce «Orfeo»*, in M. ELIADE (a cura di), *Enciclopedia delle religioni*, Jaca Book: Roma, vol. 11, pp. 438-441.
- DETIENNE, M., VERNANT, J.P. (1982). *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino.
- DIELS, H. (1897). *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin.
- DIGNAS, B., TRAMPEDACH K. (a cura di) (2008). *Practitioners of the Divine. Greek Priests and Religious Officials from Homer to Heliodorus*, Washington DC: Center for Hellenic studies, Trustees for Harvard University, 2008.
- DOMINGUEZ A.J. (2004). *Greek Identity in the Phocaeen Colonies*, in K. LOMAS (a cura di), *Greek Identity in the Western Mediterranean: Papers in Honour of Professor Brian Shefton*, Brill: Leiden-Boston.
- DONINI, P. (1988). *Il Timeo: unità del dialogo, verosimiglianza del discorso*, «Elenchos» IX/1, pp. 5-52.
- DORATI, M. (1998). *Lisistrata e la tessitura*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», n.s. 58 [87], pp. 41-56.

- DROCOURT M.D. (2010). *Les fouilles de Foça de 2010 & iconographie*, in *La mémoire en ligne 2010 de l'Académie des Sciences, Lettres et Arts de Marseille*, disponibile online alla pagina <http://academie.sla.mars.free.fr/memoires2010.htm>, consultata il 20 maggio 2022.
- DURANTE, M. (1976). *Sulla preistoria della tradizione poetica greca. Parte seconda: Risultanze della comparazione indoeuropea*, Roma.
- EBNER, P. (1961). *A Velia anche una scuola di medicina?*, «Rassegna storica salernitana» 22, n.1/4, pp. 196-198.
- EBNER, P. (1962). *L'errore di Alalia e la colonizzazione di Velia nel responso delfico*, «Rassegna storica salernitana» 23, 1/4, pp. 3-44.
- EBNER, P. (1963). *Divinità e templi di Velia*, «Apollo», III-IV, pp. 93-116.
- EBNER, P. (1966). *Il mercato dei metalli preziosi nel secolo d'oro dei Focei (630-545 a.C.)*, in PP 1966, pp. 111-127.
- ECO, U. (2021). *Come si fa una tesi di laurea*, La nave di Teseo: Milano.
- EINSTEIN, A. (1988). *Opere scelte*, Torino: Bollati Boringhieri.
- ELEATICA 1: CORDERO, N.L. et al., *Eleatica 2006: Parmenide scienziato?*, a cura di L. ROSSETTI e F. MARCACCI, Sankt Augustin: Akademie Verlag, 2008.
- ELEATICA 3: M.L. GEMELLI MARCIANO et al., *Eleatica 2007: Parmenide: suoni, immagini, esperienza*, a cura di L. ROSSETTI, M. PULPITO, Akademie Verlag, Sankt Augustin 2013.
- ELEATICA 4: G. CASERTANO et al., *Eleatica 2011: Da Parmenide di Elea al Parmenide di Platone*, a cura di F. GAMBETTI e S. GIOMBINI, Sankt Augustin: Akademie Verlag 2015.
- ELEATICA 6: G. CERRI et al., - *Eleatica 2013: Dall'universo-blocco all'atomo nella scuola di Elea: Parmenide, Zenone, Leucippo*, a cura di M. PULPITO, S. RANZATO, Sankt Augustin: Akademie Verlag 2018.
- ELEATICA 7: BERNABÉ A. et al., *Eleatica 2015: Parmenide: tra linguistica, letteratura e filosofia*, a cura di B. BERRUECOS FRANK, S. GIOMBINI, Sankt Augustin: Akademie Verlag 2019.
- ELEATICA 8: ROSSETTI L. et al., *Eleatica 2017: Verso la filosofia: Nuove prospettive su Parmenide, Zenone e Melisso*, a cura di N.S. GALGANO, S. GIOMBINI e F. MARCACCI, Akademie Verlag 2020.

Bibliografia

- ENGEL, A. (2011). *Le Proème de Parménide: Du monde à l'Étant, un voyage à travers la Doxa*, in RUGGIU-NATALI 2011, pp. 235-246.
- ENRIQUES, F. (1921). *La relatività del movimento nell'antica Grecia*, Periodico di matematiche I, pp. 77-94.
- ERDAS, D. (2017). *Trattati di alleanza di Atene con Leontini e con Reggio*, in C. ANTONETTI, S. DE VIDO (a cura di), *Iscrizioni greche. Un'antologia*, Carocci: Roma, pp. 121-128.
- ESTIENNE, H. (1573). *Poesis Philosophica*, Geneva [non vidi.]
- FAENZA, B. (2020). *Il segno immortale. La splendida storia dei geroglifici*, Ponte delle Grazie: Milano.
- FARNELL, L.R. (1896). *The Cults of the Greek States*, 3 voll., Clarendon Press: Oxford.
- FATTAL, M. (2008). *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino*, a cura di R. RADICE, Vita&Pensiero: Milano.
- FERELLA, C. (2019). *Zèδς μοῦνοϲ and Parmenides' What-is*, in SANTAMARÍA 2019a, pp. 65-74.
- FERRARI, F. (2005). *L'officina epica di Parmenide: due sondaggi*, «Seminari Romani di cultura Greca», VIII – 1, pp. 113-129.
- FERRARI, F. (2006). *I miti di Platone*, Milano.
- FERRARI, F. (2009). *Parmenide «antiplatonico». Riflessioni sul Parmenide di Platone*, Rivista di cultura classica e medioevale LI n° 2, pp. 315-330;
- FERRARI, F. (2010). *Il migliore dei mondi impossibili, Parmenide e il cosmo dei Presocratici*, Aracne: Roma.
- FERRO, F. (2020). *L'έόν e la sua manifestazione cosmica nel Poema di Parmenide*, in ELEATICA 8, pp. 209-224.
- FINKELBERG, A. (1998). *On the History of the Greek Κόσμος*, «Harvard Studies in Classical Philology» 98, pp. 103-136.
- FINLEY, M. (1977). *Il mondo di Odisseo*, Laterza: Roma-Bari.
- FISCHER, C. (2014). *Gendered Readings of Change: A Feminist-Pragmatist Approach*, Palgrave Macmillan: New York.
- FLOWER, M.A. (2008), *The Iamidae. A Mantic Family and Its Public Image*, in DIGNAS-TRAMPEDACH 2008, pp. 187-206.
- FRAME, D. (1978). *The Myth of Return in Early Greek Epic*, New Haven: Yale University Press.

- FRANCE, A. (1925). *Arista e Polifilo o del linguaggio metafisico*, in *Id.*, *Il Giardino di Epicuro*, Barion: Milano, pp. 129-147.
- FRÄNKEL, H. (1930). *Parmenidesstudien*, *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philologisch-historische Klasse, Berlin, pp. 153-192.
- FRANKFORT, H. e FRANKFORT, H.A., (1963). *Mito e realtà*, Introduzione a H. FRANKFORT, H.A. FRANKFORT, J.A. WILSON, T. JACOBSEN, W.A. IRWIN, *La filosofia prima dei Greci. Concezioni del mondo in Mesopotamia, nell'antico Egitto e presso gli Ebrei*, Einaudi: Torino.
- FRATTICCI, W. (2020). *Da un Parmenide paranoico a un Parmenide schizofrenico?*, in *ELEATICA* 8, pp. 225-232.
- FRAU, S. (2002). *Le colonne d'Ercole, un'inchiesta*, Roma.
- FRÈRE, J. (1987). *Parménide et l'ordre du monde: FR. VIII, 50-61*, in *AUBENQUE* 1987, vol. II, pp. 192-212.
- FRÈRE, J. (2012). *Parménide ou le souci du vrai: ontologie, théologie, cosmologie*, Kime: Paris.
- FRITZ, J.H. (2016). *Plato and the Elements of Dialogue*, Lexington Books: Lanham-Boulder-New York-London.
- FRONTEROTTA, F. (2000). *La dottrina eleatica dell'unità del tutto: Parmenide, il Parmenide platonico e Aristotele*, *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici* 17, pp. 31-53.
- FÜLLEBORN, G.G. (1795), *Fragmente des Parmenides*, Züllichau.
- GADAMER, H.G. (1936). *Kurt Riezlers Parmenidesdeutung*, in *GADAMER* 1985, pp. 30-38; trad. italiana in *GADAMER* (2018), pp. 11-30;
- GADAMER, H.G. (1952). *Retraktationen*, in *GADAMER* (1985), pp. 38-49; trad. italiana in *GADAMER* 2018, pp. 31-54.
- GADAMER, H.G. (1975). *I presocratici*, in V. MATHIEU (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica. Dalle origini all'ottocento*, vol. 1, pp. 13-114.
- GADAMER, H.G. (1985). *Gesammelte Werke*, vol. 6, Tübingen.
- GADAMER, H.G. (1988). *Parmenides oder das Diesseits des Seins*, in *GADAMER* (1991), pp. 3-31; trad. italiana in *GADAMER* 2018, pp.73-134.
- GADAMER, H.G. (1991). *Gesammelte Werke*, vol. 7, Tübingen.
- GALGANO, N.S. (2017). *I precetti della dea. Non essere e contraddizione in Parmenide di Elea*, Bologna.

Bibliografia

- GASSNER, V. (2019). *Edifici di culto a pianta quadrata a Velia*, in O. de CAZANOVE e A. DUPLOUY (éd. par), *La Lucanie entre deux mers : archéologie et patrimoine : actes du Colloque international, Paris, 5-7 novembre 2015*, Centre Jean Bérard: Napoli, Vol. 2 pp. 741-749.
- GEMELLI MARCIANO, M.L. (2007). *Die Vorsokratiker*, Band I, Artemis & Winkler: Düsseldorf.
- GEMELLI MARCIANO, M.L. (2009). *Die Vorsokratiker*, Band II, Artemis & Winkler: Düsseldorf.
- GEMELLI MARCIANO, M.L. (2010). *Die Vorsokratiker*, Band III, Artemis & Winkler: Düsseldorf.
- GEMELLI MARCIANO, M.L. (2012). *Oriente e Occidente*, in *La filosofia antica. Itinerario storico e testuale*, a cura di L. PERILLI e D.P. TAORMINA, Novara, pp. 3-34.
- GENTILI, B. (1981). *La parola e il marmo: una discussione*, «Dialoghi di Archeologia» 2, 1981, pp. 32-38.
- GIANGIULIO, M. (1997). Atene e l'area tirrenica in età periclea. Forme ideologiche di un rapporto, «Ostraka» VI/2, pp. 323-336.
- GIANI GALLINO, T. (1989), *Le Grandi Madri: un'introduzione al mito e all'archetipo*, in GIANI GALLINO 1989, pp. 7-27.
- GIANI GALLINO, T. (ed.) (1989). *Le Grandi Madri*, Milano.
- GIARIDNA, R.G. (2010). *Hupokeimenê Phusis nel Libro I della FISICA di Aristotele: sulla natura del sostrato*, «Kriterion» 51/122, 2010, pp. 543-585
- GIGANTE, M. (1964). *Velina gens*, «Parola del Passato», vol. XIX, pp. 135-136.
- GIGANTE, M. (1964a). *Parmenide uliade*, «Parola del Passato», vol. XIX, pp. 450-452.
- GIGANTE, M. (1990). *Visitò Parmenide l'Heraion alla foce del Sele?*, «Parola del Passato», 45, pp. 37-41.
- GIMBUTAS, M. (1990). *Il linguaggio della dea*, Longanesi: Milano
- GIMBUTAS, M. (2005). *Le dee viventi*, Milano.
- GIUFFRIDA IENTILE, M. (1983). *La pirateria Tirrenica. Momenti e fortuna*, Giorgio Bretschneider Editore: Roma.
- GÓMEZ-LOBO, A. (1981). *Retractación sobre el proemio de Parmenides*, «Revista Latinoamericana de Filosofía», 7, pp. 253-260.

- GOMPERZ, H. (1924). *Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen*, «Imago», 10, pp. 2-34
- GONZALEZ, F.J. (2000). *The Eleatic Stranger. His Master Voice?*, in G.A. PRESS (a cura di), *Who Speaks for Plato: Studies in Platonic Anonymity*, Rowman & Littlefield Publishers: Lanham, pp. 191-181.
- GOULET, R. (2007). *La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs*, in C. D'ANCONA (a cura di), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden-Boston, pp. 29-62.
- GRANGER, H. (2008). *The Proem of Parmenides' Poem*, «Ancient Philosophy» 28/1, pp. 1-20.
- GRAS, M. (1996). *L'Occidente e i suoi conflitti*, in SETTIS 1996, vol. 2, pp. 61-85.
- GRAS, M. (2000). *Commerci e scambi tra Oriente e Occidente*, in *Magna Grecia e Oriente mediterraneo prima dell'età ellenistica. Atti del XXXIX Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto 1-5 ottobre 1999*, Taranto, pp. 126-163.
- GRECO, E. (2000). *A Rhegion: il poseidoniate, i Focei e la fondazione di Velia*, in GRAS, M., GRECO, E., GUZZO, P.G. (a cura di), *Nel cuore del Mediterraneo antico. Reggio, Messina, e le colonie calcidesi nell'area dello Stretto*, Donzelli: Roma.
- GRECO, G. (2002). *Velia. La visita alla città*, Naus Editoria: Pozzuoli (NA).
- GRECO, G. (2006). *Strutture e materiali del sacro ad Elea/Velia*, in *Velia. Atti del XLV Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto – Marina di Ascea 21-25 settembre 2005*, Taranto, pp. 287-362.
- GRECO, G. (2012). *Parmenide e Zenone: imagines illustrium nella Velia romana*, in L. PALUMBO (a cura di), *λόγον διδόναι. La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, pp. 159-185.
- GRECO, G. (2012b). *Elea: dalla fondazione alla formazione della città*, in *Migrazioni. Fondazioni. Atti del L Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto 2010*, Taranto, pp. 1017-1075.
- GRIFFITHS, J.G. (ed.) (1970). *Plutarch's De Iside et Osiride*, University of Wales Press : Cambridge.
- GUTHRIE, W.K.C. (1965). *A History of Greek Philosophy*, 2 voll., Cambridge University Press: Cambridge.

Bibliografia

- GUZZO, P.G. (2016). *Le città di Magna Grecia e di Sicilia dal VI al I secolo. I. La Magna Grecia*, Scienze e Lettere: Roma.
- HADOT, P. (2006). *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Einaudi: Torino.
- HAHN, R. (2003). *Proportions and Numbers in Anaximander and Early Greek Thought*, in D.L. COUPRIE, R. HAHN, G. NADDAF (ed. by), *Anaximander in context. New Studies in the Origins of Greek Philosophy*, New York 2003, pp. 71-164.
- HART, G. (2005). *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, Routledge: London-New York.
- HAVELOCK, E.A. (1958). *Parmenides and Odysseus*, «Harvard Studies in Classical Philology», vol. 63, pp. 133-143.
- HAVELOCK, E.A. (1996), *Alle origini della filosofia greca*, a cura di T. Cole, Roma-Bari 1996, Traduzione postuma in italiano del manoscritto *The Preplatonic Tinkers of Greece: a Revisionist History* (non pubblicato)
- HEGEL, G.W.F. (1840). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berlin.
- HEGEL, G.W.F. (1964). *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. CODIGNOLA e G. SAUNA, La Nuova Italia: Firenze.
- HEGEL, G.W.F. (1974). *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di E. OBERTI e G. BORRUSO, Zanichelli: Bologna, 2 voll.
- HEGEL, G.W.F. (2008). *Scienza della logica*, Laterza: Roma-Bari.
- HEIDEGGER, M. (1935). *Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- HEIDEGGER, M. (1977). *Sein und Zeit*, in *Id., Gesamtausgabe*, vol. 2, Frankfurt am Main.
- HEIDEGGER, M. (1990). *Introduzione alla metafisica*, trad. a cura di G. Masi, Mursia: Milano.
- HEIDEGGER, M. (1992). *Parmenides*, in *Id., Gesamtausgabe*, vol. 54, Frankfurt am Main. 1982.
- HEIDEGGER, M. (2005). *Parmenide*, Milano 1999.
- HERMANN, A. (2004). *To think like God. Pythagoras and Parmenides. The origin of Philosophy*, Las Vegas-Zurich-Athens: Parmenides Publishing.
- HERMANN, A. (2011). *What are the semata of "What is not" in Parmenides' Poem?*, in RUGGIU-NATALI 2011, pp. 135-171.

- HERMARY, A. (2000), *Les naïskoi votifs de Marseille*, in A. HERMARY and H. TREZINY (éd. par), *Les cultes des cités phocéennes: actes du colloque international Aix-en-Provence / Marseille 4-5 juin 1999*, pp. 119-128.
- HERSHBELL, J.P. (1972). *Plutarch and Parmenides*, «Greek, Roman & Byzantine Studies», 13/2, pp. 193-208.
- HOCH, J.E. (1997). *Middle Egyptian Grammar*, Benben Publications: Mississauga.
- HORNUNG, E. (1992). *Gli dei dell'antico Egitto*, Salerno Editrice: Roma.
- HUMBERT, J. (1986). *Syntaxe Grecque*, Librairie C. Klincksieck: Paris.
- IRIGARAY, L. (1989). *Sessi e genealogie*, La Tartaruga: Milano.
- IRIGARAY, L. (2013). *In the Beginning, She Was*, Bloomsbury: London.
- ISNARDI PARENTE, M. (1988). *Il Parmenide di Plutarco*, «La Parola del Passato» XLIII, pp. 225-263.
- JAEGER, W. (1961). *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia: Firenze.
- JANKO, R. (2016). *Parmenides in the Derveni Papyrus: New Images for a New Edition*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 200, pp. 3-23.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A.I. (2015). *The Rape of Persephone in a Berlin Papyrus*, «Les Études classiques» 83, pp. 237-260.
- JOËL, K. (1921). *Geschichte Der Antiken Philosophie*, Tübingen.
- JOHANNOWSKY, W. (1961). *Un naiskos eleate con dea seduta*, «Klearchos», 3, pp. 118-128.
- JOURNEE, G. (2012). *Lumière et Nuit, Féminin et Masculin chez Parménide d'Elée: quelques remarques*, «Phronesis» 57, pp. 289-318.
- JOURNÉE, G. (2014). *Les avatars d'une démons: à propos de Parménide fr. 28B13*, «Elenchos» XXXV/1, pp. 5-38.
- KAHN, C.H. (2008). *Platone e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria*, Introduzione di M. MIGLIORI, Trad. di L. PALPACELLI, Vita e Pensiero: Milano.
- KAHN, C.H. (2009). *Essays on Being*, Oxford: Oxford University Press.
- KAHN, C.H. (2010). *The Place of Cosmology in Plato's Later Dialogues*, in R.D. MOHR e B.M. STTLER (a cura di), *One Book, the whole universe: Plato's Timaeus today*, Parmenides Publishing: Las Vegas-Zurich-Athens, pp. 69-77.

Bibliografia

- KALFAS, V. (1996), *Plato's Real Astronomy and the Myth of Er*, «Elenchos» XVII, pp. 5-20.
- KARENTZOS, A. (2001). *Femininity and "Neuer Mythos" – Pallas Athena in Turn Of The Century Art*, in DEACY-VILLING 2001, pp. 259-273.
- KERENYI, K. (1946). *Die Göttin Natur*, «Eranos-Jahrbuch 1946», Zürich, in KERENYI, 1979, pp. 303-346.
- KERENYI, K. (1979). *Miti e misteri*, Torino.
- KERENYI, K. (1991). *Figlie del sole*, Torino, ed. italiana di *Id.*, *Töchter der Sonne*, Zürich 1944.
- KERENYI, K. (2009). *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Milano.
- KERSCHNER, M. (2004). *Phokäische Thalassokratie oder Phantom-Phokäer? Die Frühgriechischen Keramikfunde im Süden der Iberischen Halbinsel aus der Ägäischen Perspektive*, in K. LOMAS (ed. by), *Greek Identity in the Western Mediterranean: Papers in Honour of Professor Brian Shefton*, Brill: Leiden-Boston.
- KEULS, E.C. (1993) *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*, University of California Press: Berkeley-Los Angeles-Oxford.
- KINGSLEY, P. (1990). *The Greek origin, of the sixth-century dating of Zoroaster*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 53, pp. 245-265.
- KINGSLEY, P. (1994). *From Pythagoras to the Turba philosophorum: Egypt and Pythagorean Tradition*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 57, pp. 1-13.
- KINGSLEY, P. (1999). *In the Dark Places of Wisdom*, The Golden Sufi Center: Point Reyes.
- KINGSLEY, P. (2001). *Nei luoghi oscuri della saggezza*, Marco Tropea: Milano.
- KINGSLEY, P. (2003). *Reality*, The Golden Sufi Center: Inverness.
- KINGSLEY, P. (2007), *Misteri e magia nella filosofia antica*, Milano.
- KIRK, G.S. (1962). *The Songs of Homer*, Cambridge.
- KOSMAN, A. (2020). *Fragmenta Hactenus Inedita Ameiniae Pythagorici: Ameinias the Pythagorean, a Little-Known Pre-Socratic Dualist*, in P. BURIAN, J. STRAUSS CLAY, G. DAVIS (a cura di), *Euphrosyne, Studies in Ancient Philosophy, History, and Literature*, Berlin, Boston: De Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783110605938-006>

- KRANZ, W. (1916). *Ueber Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichte*, «Sitzungsberichte der koeniglich preussischen Akademie der Wissenschaften» 47, pp. 1158-1176.
- KRAUS, M. (2013). “*Parmenides*”, in: D. BREMER, H. FLASHAR, G. RECHENAUER (eds.), *Frühgriechische Philosophie* [F. Überweg (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. I/2] Basel, pp. 441–530.
- KRAUSS, R. (2009). *The Eye of Horus and the Planet Venus: Astronomical and Mythological References*, in J. M. STEELE, A. IMHAUSEN (eds.), *Acts of the Conference Under One Sky: Astronomy and Mathematics in the Ancient World. British Museum London, June 25-27 2001*, (AOT 297; Münster 2009), pp. 193-210.
- KRAUT, R. (1992). *Introduction to the study of Plato*, in KRAUT 1992, pp. I-Xiv.
- KRAUT, R. (a cura di) (1992). *The Cambridge Companion to Plato (Cambridge Companions to Philosophy)*, Cambridge University Press: Cambridge.
- KURFESS, C.J. (2012). *Restoring Parmenides’ poem: essays toward a new arrangement of the fragments based on a reassessment of the original sources*, Tesi di dottorato, University of Pittsburg.
- LASPIA, P. (2008). *La voce e il cuore: un giallo nella storia delle teorie fonetiche*, in F. CAMBI, N. DE DOMENICO, M.R. MANCA, M. MARINO (a cura di), *Percorsi verso la singolarità. Studi in onore di Epifania Giambalvo*, ETS: Pisa, pp. 37-61.
- LASPIA, P. (2020). *Linguaggio e natura. Logos e corradicali da Omero ad Aristotele*, in R. MEDDA, F. PELOSI, & D. QUARANTOTTO (a cura di), *Il logos nella filosofia antica. Cinque studi*, Edizioni di storia e letteratura: Roma, pp. 3-24.
- LEPORE, E. (1963). *Incontri di economie e di civiltà*, in *Vie di Magna Grecia. Atti del II Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto 14-18 ottobre 1962*, Taranto, pp. 198-221.
- LEPORE, E. (1966). *Elea e l’eredità di Sibari*, «Parola del Passato» XXI, pp. 255-278.
- LEPORE, E. (1989). *Colonie greche dell’Occidente antico*, Roma.

Bibliografia

- LESZL, W. (1988). *Pitagorici ed Eleati*, in G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Magna Grecia. Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*, Milano.
- LÉVEQUE, P. (2006). *Sulle orme degli dèi Greci*, Salerno Editrice: Roma.
- LLOYD, A.B. (1977). *Necho and the Red Sea: Some Considerations*, «The Journal of Egyptian Archaeology», 63 (1977), pp. 142-155.
- LLOYD, A.B. (2000). *Saite Navy*, in G.J. Oliver, R. Brock, T.J. Cornell, S. Hodkinson (a cura di), *The Sea in Antiquity*, BAR International Series: Oxford, pp. 81-91.
- LO SARDO, E. (2007). *Il cosmo degli antichi. Immagini e visioni dell'universo dal mondo mitico al Rinascimento*, Roma.
- LO SCHIAVO, A. (2021). *Filosofia del mito greco*, Petite Plaisance: Pistoia.
- LOENEN, J.H.M. (1959), *Parmenides, Melissus, Gorgias. A reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Royal VanGorcum Ltd.: Assen.
- LOMBARDO, M (2000). *Profughi e coloni dall'Asia Minore in Magna Grecia (VII-V sec. a.C.)*, in *Magna Grecia e Oriente mediterraneo prima dell'età ellenistica. Atti del XXXIX Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto 1-5 ottobre 1999*, Taranto, pp. 189-277.
- LUCARINI C.M. (2017), *Platone e gli eleati (II)*, «Hyperboreus» 23, pp. 224-243
- MAGINI, L. (2003), *Astronomia etrusco-romana*, Roma.
- MALKIN, I (2011). *A Small Greek World. Networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford University Press: Oxford.
- MALLET, D. (1888). *Le culte de Neit à Sais*, Ernest Leroux Editeur: Paris.
- MANSFELD, J. (1964). *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Wijsgerige Teksten en Studies 9, Assen.
- MANSFELD, J. (1986). *Aristotle, Plato and the Preplatonic Doxography and Chronography*, in G. CAMBIANO (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino, pp. 1-59.
- MANSFELD, J. (1999). “Sources”. Chapter 2, in A. LONG, (ed. by), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, pp. 22-44.
- MANSFELD, J. (2015). *Parmenides from Right to Left*, «Études platoniciennes [En ligne]», 12, mis en ligne le 15 février 2016, consultata il 19 agosto 2020. URL: <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/699>.
- MANSFELD, J. (2020). *Another Parmenides*, in *ELEATICA* 8, pp. 242-243.

- MARSONER, A. (1982). *La struttura del proemio di Parmenide*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», 5 (1976-1978), pp. 127-181.
- MARSONER, A. (2008). *La Dea di Eraclito*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», 22 (2006-2007), pp. 7-86.
- MASO, S. (2011). *La Dea accoglie e parla*, in RUGGIU-NATALI (2011), pp. 247-256.
- MASSA PAIRAULT, F.H. (1994) *La transmission des idées entre Grande Grece et Etrurie*, in *Magna Grecia, Etruschi, Fenici. Atti del XXXIX Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto 8-13 ottobre 1993*, Taranto, pp. 377-422.
- MELE, A. (2000). *Megale Hellas e Pitagorismo*, in M. TORTORELLI GHIDINI, A. STORCHI MARINO, A. VISCONTI, *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità. Atti dei seminari napoletani 1996-1998*, Bibliopolis: Napoli, pp. 297-334.
- MELE, A. (2005). *Tradizioni di Elea nel Sofista platonico*, in M. BUGNO (a cura di), *Senofane ed Elea tra Ionia e Magna Grecia*, Luciano: Napoli, pp. 263-272.
- MELE, A. (2006). *L'identità di Elea: da Platone a Strabone*, in *Velia. Atti del XLV Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto – Marina di Ascea 21-25 settembre 2005*, Istituto per la Storia e l'archeologia della Magna Grecia: Taranto, pp. 65-91.
- MELE, A. (2016). *Tra Zaleuco, Caronda e Parmenide: legislatori e filosofi in Magna Grecia e Sicilia*, in *Poleis e Politeieiai nella Magna Grecia arcaica e classica. Atti del LIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto 126-29 settembre 2013*, Taranto, pp. 235-267.
- MERLAN, P. (1966). *Neues Licht auf Parmenides*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 48(1-3), pp. 267-276. doi: <https://doi.org/10.1515/agph.1966.48.1-3.267>
- MIGLIORI, M. (1996). *Arte politica e metretrica assiologica. Commentario storico-filosofico al «Politico» di Platone*, Milano.
- MIGLIORI, M. (2000). *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*, Vita e Pensiero: Milano.
- MIRANDA, E. (1982). *Nuove iscrizioni sacre a Velia*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité», 94/1, pp. 163-174.
- MÖLLER, A. (2000). *Naukratis: trade in archaic Greece*, Oxford University Press: Oxford.

Bibliografia

- MÖLLER, A. (2002). *Una storia di fondazione e le sue origini. La ktísis di Naukratis in Strabone XVII 1,18 (C801)*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. I. Studi Classici. Vol. XXXIII, nuova serie XIX, 1997/2000*, Università degli Studi di Perugia, pp. 195-205.
- MONDOLFO, R. (1966). *La natura (physis) e il divino (tò theion)*, in Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze 1966, Parte I VoI. 2
- MONTAGNINO, M. (2012). *Differenza, autonomia, complessità organizzativa. Dialettica del pensiero complesso in Edgar Morin*, Petit Plaisance: Pistoia.
- MONTAGNINO, M. (2018). *L'ἀλήθεια dell'«essere» nel cielo del proemio parmenideo (28, B1 D.-K.)*, «Sileno» XLIV, pp. 249-293.
- MONTAGNINO, M. (2020a). *Review of N. S. Galgano, I precetti della dea. Non essere e contraddizione in Parmenide di Elea*, *Diogene Multimedia, Bologna 2017. ISBN 978-8893630863*, «Journal of Ancient Philosophy», 14/1, pp. 171-182.
- MONTAGNINO, M. (2020b). *Recensione di ROSSETTI, L. et al. Verso la filosofia: Nuove prospettive su Parmenide, Zenone e Melisso, a cura di N.S. Galgano, S. Giombini e F. Marcacci, Baden-Baden: Academia Verlag, 2020*, in AA.VV., *Parmenides, Eleatic Ontology 2*, «Anais de Filosofia Clássica», 14 (28), pp. 288-308.
- MONTAGNINO, M. (2021a). *Could Themis be the Deity who «Steers» Parmenides' Cosmos?*, «Philosophia. Yearbook of the Research Center for Greek Philosophy at the Academy of Athens», 51, pp. 88-104.
- MONTAGNINO, M. (2021b). *Alcune considerazioni sulla conversazione di Popper con 'Parmenide'*, intervento presentato al Convegno *Eleatica XII*, tenuto ad Ascea (SA) dal 26 al 29 settembre 2021.
- MONTAGNINO, M. *forthcoming* (2023). *How can Parmenides' τὸ εἶν be unending but non-endless?*, «Ancient Philosophy», 43(2).
- MONTESANTI, A. (2008). *La fine di Sibari. Problemi storico-cronologici*, in «InStoria. Quaderni bimestrali di storia e informazione» 1, Roma, pp. 25-35.
- MOREL, J.P. (1997). *Problématiques de la colonisation grecque en Méditerranée occidentale: l'exemple des réseaux*, in C. ANTONETTI (a cura di), *Il dinamismo della colonizzazione greca*, Napoli, pp. 59-70.

- MOREL, J.P. (1998). *Eubéens, Phocéens, même combat?*, in *Euboica. L'Eubea e la presenza euboica in Calcidica e in Occidente. Atti del Convegno Internazionale. Napoli, 13-16 novembre 1996*, Centre Jean Bérard: Napoli, pp. 31-44.
- MOREL, J.P. (2000). *Oulis de Velia a Olbia de Provence et à Marseille*, in I. BERLINGÒ *et alii*, *Damarato. Studi di antichità classica offerti a Paola Pelagatti*, Milano, pp. 336-340.
- MOREL, J.P. (2000b), *Observations sur les cultes de Velia*, in A. HERMARY and H. TREZINY (eds.), *Les cultes des cités phocéennes: actes du colloque international Aix-en-Provence / Marseille 4-5 juin 1999*, pp. 33-49.
- MOREL, J.P. (2006a). *De Marseille à Velia. Problèmes phocéens*, in «CRAI» 2006, pp. 1723-1783.
- MOREL, J.P. (2006b). *Un demi-siècle de recherches sur Velia et les Phocéens d'Occident*, in *Velia. Atti del XLV Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto – Marina di Ascea 21-25 settembre 2005*, Istituto per la Storia e l'archeologia della Magna Grecia: Taranto, pp. 23-61.
- MOREL, J.P. (2006c). *Phocaeen Colonisation*, in G.R. TSETSKHLADZE (a cura di), *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, Brill: Leiden, Vol. 1 pp. 358-428.
- MOREL, J.P. (2014). *Eldorado. Les Phocéens et Tartessos*, in L. BREGLIA e A. MOLETI (a cura di), *Hesperia: tradizioni, rotte, paesaggi*, Pandemos: Paestum, pp. 107-127.
- MORIN, E. (1993). *Introduzione al pensiero complesso*, Milano: Sperling & Kupfer.
- MORRISON, J.D. (1955). *Parmenides and Er*, «JHS» 75, pp. 59-68.
- MOURAVIEV, S. (2002). *Heraclitea. III.3.A*, Sankt Augustin: Academia Verlag.
- MOURAVIEV, S. (2003). *Heraclitea. III.1*, Sankt Augustin: Academia Verlag.
- MOURELATOS, A.P.D. (2010). *The Epistemological Section (29b–d) of the Proem in Timaeus' Speech: M.F. Burnyeat on eikôs mythos, and Comparison with Xenophanes B34 and B35*, in R.D MOHR e BM. STTLER (a cura di), *One Book, the whole universe: Plato's Timaeus today*, Parmenides Publishing: Las Vegas-Zurich-Athens, pp. 225-247.
- MOURELATOS, A.P.D. (2013). *Sounds, Images, Mysticism, and Logic in Parmenides*, in *ELEATICA* 3, pp. 159-177.

Bibliografia

- MURARO, L. (1992), *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti: Roma.
- MUSTI, D. (2005). *Magna Grecia. Il quadro storico*, Laterza: Bari-Roma.
- NADDAF, G. (2003). *Anthropogony and Politogony in Anaximander of Miletus*, in D.L. COUPRIE, R. HAHN, G. NADDAF (a cura di), *Anaximander in context. New Studies in the Origins of Greek Philosophy*, New York 2003, pp. 7-70.
- NAPOLI, M. (1969). *Civiltà della Magna Grecia*, Biblioteca di Storia Patria: Roma.
- NENCI, G. (1982). *L'allume di Focea*, in PP 1982, pp. 183-188.
- NESTLE, W. (1940). *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart.
- NICOLACI, G. (1994). *Ritorno ai presocratici?*, Milano.
- NIETZSCHE, F. (2012). *Il servizio divino dei Greci*, Milano: Adelphi.
- NYE, A. (2020). *Words of Power: A Feminist Reading of the History of Logic*, Routledge: London-New York.
- O'BRIEN, D. (2000). *Parmenides and Plato on What Is Not*, in M. KARDAUM, J. SPRUYT (eds.), *The Winged Chariot. Collected Essays on Plato and Platonism in Honour of L.M. De Rijk*, Leiden Boston Köln, pp. 19-104.
- O'ROURKE, P.F. (2010). *Some thoughts on τὸ ὕδωρ of Thales and τὸ ἄπειρον of Anaximander*, in *Offering to the Disherning Eye*, a cura di S. H. D'Auria, Leiden 2010, pp. 245-251.
- PALMER, J.A. (1999). *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford.
- PALMER, J.A. (2008). *Classical Representations and Uses of the Presocratics*, in P. CURD, D.W. GRAHAM (edd.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford, pp. 530-554.
- PALMER, J.A. (2009). *Parmenides and Presocratic Philosophy*, New York.
- PALUMBO, L. (2013). *Commento a Laura Gemelli*, in *ELEATICA* 3, pp. 178-185.
- PANCHENKO, D. (1997). *Anaxagoras' argument against the sphericity of Earth*, «Hyperboreus» 3, 1997, pp. 175-178.
- PANCHENKO, D. (1999). *The shape of the Earth in Archelaus, Democritus and Leucippus*, «Hyperboreus» 5, 1999, pp. 22-39
- PANCHENKO, D. (2008). *Parmenides, the Nile and the Circumnavigation of Africa by the Phoenicians*, in J.M. CANDAU MORÓN, F.S. GONZÁLEZ PONCE, A.L. CHÁVEZ REINO (a cura di), *Libyae Lustrare Extrema. Realidad y*

- literatura en la visión grecorromana de Africa. Homenaje al Prof. Jehan Desanges*, Universidad de Sevilla: Sevilla, pp. 189-193.
- PASSA, E. (2009), *Parmenide, tradizione del testo e questioni di lingua*, Roma.
 - PELLIKAAN-ENGEL, M.E. (1974). *Hesiod and Parmenides. A new view on their cosmologies and on Parmenides' proem*, Amsterdam.
 - PENCO, C. (2008). *Wittgenstein, olismo ed esperimenti mentali: l'influenza di Einstein*, «Paradigmi», 2/2008, pp. 155-170.
 - PENCO, C. (2010). *The Influence of Einstein on Wittgenstein's Philosophy*, «Philosophical Investigations», 33/4 (2010), pp. 360 – 379.
 - PERILLI, L. (2012). «*Voi Greci siete sempre fanciulli*»: *L'infanzia della sapienza*, PERILLI, TAORMINA (2012), pp. 67-79.
 - PERILLI, L., TAORMINA, D. (a cura di) (2012). *La filosofia antica. Itinerario storico e testuale*, UTET: Torino.
 - PETERSMANN, H. (1990). *Tithrone als Epiklese der Athene: Ein etymologisch-religionswissenschaftlicher Beitrag zum Wesensverständnis der Göttin*, «Historische Sprachforschung», 103/1, pp. 38-50.
 - PETIT, A. (1992). *La tradition critique dans le Pythagorisme ancien. Une contribution au "miracle grec"*, in A. THIVEL (a cura di), *Le miracle grec ("Actes du IIe colloque sur la pensée antique organisé par le Centre de recherche sur l'histoire des idées les 18, 19, et 20 mai 1989, à la Faculté de Lettres de Nice")*, Paris, pp. 101-115.
 - PETROCELLI, C. (2010). *La donna nella storia della medicina*, «Quaderni della SIF» 23, pp. 55-59.
 - PFEIFFER S. (2013). *Egypt and Greece before Alexander*, in W. GRAJETZKI, W. WENDRICH (a cura di), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles. DOI: <http://escholarship.org/uc/item/833528zm>
 - PHILIPPSON, P. (1944). *Thessalische Mythologie*, Zürich.
 - PHILIPPSON, P. (2006). *Origini e forme del mito greco*, Torino 1949, 2a ed. a cura di F. MONTEVECCHI.
 - PHILONENKO, M. (a cura di) (1968). *Joseph et Aséneth*, Leiden: Brill.
 - PIANO, V. (2016). *Il Papiro di Derveni. Tra religione e filosofia*, Firenze.
 - PIERGIACOMI, E. (forthcoming). *Healthy, Immutable, and Beautiful. Eleatic Pantheism and Epicurean Theology*.

Bibliografia

- PIERI, A. (1977). *Parmenide e la lingua della tradizione epica greca*, «STFC» 49, pp. 68-103.
- PIEROBON, R. (1995). *Focea e il mare*, in *Sur les pas des Grecs en Occident. Hommages à A. Nickels*, «Etudes massaliètes» 4, 1995, 403-418.
- POPPER, K.R. (1998), *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofia presocratica*, Piemme: Casale Monferrato.
- PORCIANI, L. (2015). *Corsica Eolie Naucrati. Tre nodi del Mediterraneo arcaico*, «La Parola del Passato», LXX/1, pp. 13-33.
- PRESTON J.J. (1994). *Voce «Dea, culto della»*, in M. ELIADE (a cura di), *Enciclopedia delle religioni*, Jaca Book: Roma, vol. 2, pp. 162-179.
- PRIVITERA, G.A. (2009). *La porta della luce in Parmenide e il viaggio del sole in Mimnermo*, «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche» 20 (2009), pp. 447-464.
- PRIVITERA, G.A. (2011). *La dea di Parmenide: Θεία*, «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche» 22 (2011), pp. 5-10.
- PRIVITERA, O. (2008). *Empedocles: Physical and Mythical Divinity*, in P. CURD, D.W. GRAHAM (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford-New York, pp. 250-283.
- PUGLIESE CARRATELLI, G. (1988). *La θεά di Parmenide*, «La Parola del Passato» XLIII, pp. 337-346.
- PUGLIESE CARRATELLI, G. (1990). *La scuola medica di Parmenide a Velia*, in G. PUGLIESE CARRATELLI, *Tra Cadmo e Orfeo*, Il Mulino: Bologna, pp. 269-280.
- PULPITO, M. (2011). *Parmenides and the Forms*, in CORDERO (2011), pp. 191-212.
- PULPITO, M. (2013). *Se una notte d'inverno un eleate*, in *ELEATICA* 3, pp. 186-196
- QUAEGBEUR, J., CLARYSSE, W., VAN MAELE, B. (1985). *Athena, Neith and Thoreis in Greek Documents*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» Bd. 60, (1985), pp. 217-232.
- QUARANTOTTO, D. (2019). *Towards the Principles. Resolving the Eleatics' Arguments for Absolute Monism*, in K. IERODIAKONOU; P. KALLIGAS; V.

- KARASMANIS (a cura di), *Aristotle's Physics Alpha (Symposium Aristotelicum)*, Oxford University Press: Oxford, pp. 89-123.
- RANZATO, S. (2015). *Il kouros e la verità. Polivalenza delle immagini nel poema di Parmenide*, Pisa.
 - RANZATO, S. (2019). *The Sage Speaks in Riddles: Notes on Col. VII of the Derveni Papyrus*, in SANTAMARÍA 2019a, pp. 100-107.
 - RAPPENGLÜCK, M.A. (2002). *The Milky Way: Its concept, function and meaning in ancient cultures*, in *Proceedings of the Conference «Astronomy of Ancient Civilizations» of the European Society for Astronomy in Culture (SEAC) associated with the Joint European and National Astronomical Meeting (JENAM)*, Moscow, May 23-27, 2000, pubblicati con il titolo di *Astronomy of ancient societies*, a cura di T.M. POTYOMKINA e V.N. OBRIDKO, Mosca.
 - REALE, G. (1992). *Storia della filosofia antica*, Milano, 5 voll.
 - REALE, G. (a cura di) (2002). *Aristotele. Metafisica*, Bompiani: Milano 2002.
 - REINHARDT, K (1916). *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bohn.
 - REINHOLD, K.L. (1788). *Die hebräischen Mysterien oder die Älteste religiöse Freymauerey*, Decius: Leipzig, disponibile all'indirizzo web <https://play.google.com/books/reader?id=OMU7AAAACAAJ&pg=GBS.PP2&hl=it>.
 - REPELLINI, F.F. (2007a). *Astronomia e armonica, Commento ai libri VI e VII, [M]*, in Platone, *La Repubblica. Libro VI-VII*, a cura di M. VEGETTI, Napoli, vol. V, pp. 542-563.
 - REPELLINI, F.F. (2007b). *Il fuso e la necessità, Commento al libro X, [G]*, in Platone, *La Repubblica. Libro X*, a cura di M. VEGETTI, Napoli, vol. VII, pp. 367-397.
 - RIEDWEG, C. (2002). *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, Vita e Pensiero: Milano.
 - RIEZLER, K. (2001). *Parmenides*, Frankfurt am Main.
 - RIGOGLIOSO M. (2010). *Virgin Mother Goddesses of Antiquity*, Palgrave Macmillan: New York.
 - RIGOGLIOSO, M. (2009). *The Cult of Divine Birth in Ancient Greece*, Palgrave Macmillan: New York.

Bibliografia

- ROBBIANO C. (2006). *Becoming Being: On Parmenides' Transformative Philosophy*, Sankt Augustin: Academia.
- RONCO, C. (2015). *Donne e Medicina: storia e risvolti sociali*, in *Donne e medicina. Amore, genere, cura*, a cura di F. TARTAGLIA, C. RONCO, Padova, pp. 11-18.
- RÖSLER, W. (1970). *Reflexe vorsokratischen Denken bei Aischylos*, Meisenheim am Glan.
- ROSS, D. (1989). *Platone e la teoria delle idee*, Il Mulino: Bologna.
- ROSSETTI, L. (2008). *Introduzione*, in *ELEATICA* 1, pp. 7-24.
- ROSSETTI, L. (2017a). *La filosofia virtuale di Parmenide, Zenone e Melisso. Uno sguardo alle prossime Lezioni Eleatiche*, *Archai* 21, pp. 297-333.
- ROSSETTI, L. (2017b). *Un altro Parmenide*, 2 voll. Bologna, Diogene Multimedia.
- ROSSETTI, L. (2020). *Parmenide e Zenone sophoi ad Elea*. Pistoia: Petite plaisance.
- ROSSETTI, L. (2021a). *Les déesses de Parménide*, in R. SAETTA COTTONE (a cura di), *Penser les dieux avec les Présocratiques*, Rue d'Ulm : Paris, pp. 129-142.
- ROSSETTI, L. (2021b). *Γιατί η Αθήνα είναι η Αθήνα*, «*Philosophia. Yearbook of the Research Center for Greek Philosophy at the Academy of Athens*», 51, pp. 69-87.
- ROSSI, L.E. (2000). *L'autore e il controllo del testo nel mondo antico*, «*Seminari Romani di cultura greca*» III/1, 2000, pp. 165-181
- ROSSIGNOLI, B. (2004). *L'Adriatico greco. Culti e miti minori*, Roma.
- ROUSE, W.H.D. (1902). *Greek Votive Offerings. An Essay in the History of Greek Religion*, Cambridge: University Press.
- ROVELLI, C. (2011). *Che cos'è la scienza. Da Anassimandro alla gravità quantistica*, Mondadori Università: Milano.
- RUGGIU, L. – NATALI, C. (edd.) (2011). *Ontologia scienza mito. Per una nuova lettura di Parmenide*, Milano-Udine.
- RUGGIU, L. (1990). *L'essere e gli enti. Unità e molteplicità in Parmenide*, in V. Melchiorre (ed.), *L'Uno e i molti*, Milano, pp. 83-112
- RUGGIU, L. (1993). *Parmenide di Elea*, in *Alle radici del pensiero filosofico*, Istituto dell'enciclopedia italiana Treccani: Roma, vol. 3.

- RUGGIU, L. (2011). *Il cuore della verità: ontologia e scienza in Parmenide*, in RUGGIU-NATALI (2011), pp. 173-210.
- RUGGIU, L. (2015). *Il filosofare di Parmenide*, in *Seconda navigazione. Omaggio a Giovanni Reale*, a cura di R. RADICE e G. TIENGO, Milano, pp. 587-615.
- SANTAMARÍA, M.A. (2019b). *The Orphic Poem of the Derveni Papyrus and Hesiod's Theogony*, in SANTAMARÍA 2019a, pp. 47-64.
- SAPIR, E., WHORF, B.L. (2017). *Linguaggio e relatività*, a cura di M. CARASSAI ed E. CRUCIANELLI, Roma: Castelvechi.
- SARTORI, F. (1993=1973). *Riflessioni sui regimi politici in magna Grecia dopo la caduta di Sibari*, in *Id., Dall'Italia all'Italia*, I vol. pp. 47-84 = in «Parola del Passato» XXVIII, 1973, pp. 117-156.
- SASSI, M.M. (1988). *Parmenide al bivio. Per un'interpretazione del 'Proemio'*, «PP» 43, pp. 383-396.
- SASSI, M.M. (1989). *Alla ricerca della filosofia italiana. Appunti su Pitagora, Parmenide e l'Orfismo*, in *Un secolo di ricerche in Magna Grecia. Atti del ventottesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto 7-12 ottobre 1988*, Taranto, pp. 257-258.
- SASSI, M.M. (2001). *Progettare una lingua per la filosofia: dai Presocratici ad Aristotele*, in F. FERRARI, M. FANTUZZI, M.C. MARTINELLI, M.S. MIRTO (a cura di), *Dizionario della civiltà classica*, BUR: Milano, pp. 170-188.
- SASSI, M.M. (2005). *Da Senofane al Timeo: il problema del discorso 'verosimile'*, in M. BUGNO (a cura di), *Senofane ed Elea tra Ionia e Magna Grecia*, Luciano: Napoli, 141-146.
- SASSI, M.M. (2006). *Stili di pensiero ad Elea. Per una contestualizzazione degli inizi della "filosofia"*, in *Velia. Atti del XLV Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto – Marina di Ascea 21-25 settembre 2005*, Istituto per la Storia e l'archeologia della Magna Grecia: Taranto, pp. 231-264.
- SASSI, M.M. (2015). *Parmenides and Empedocles on Krasis and Knowledge*, «Apeiron» 49/4, pp. 451–469.
- SAVALLI LESTRADE, I. (1996). *I Greci e i popoli dell'Anatolia*, in SETTIS 1996, vol. 3, pp. 39-78.
- SAXONHOUSE, A. (1992). *Fear of Diversity*. Chicago: University of Chicago Press.

Bibliografia

- SCHILS, G. (1993). *Plato's Myth of Er: The Light and the Spindle*, «AC» 62, pp. 101-114.
- SCHRÖDINGER, E. (1948). 'Nature and the Greeks', «*Sherman Lectures*» at the University College of London on May 1948', in E. Schrödinger, R. Penrose 1996, 'Nature and the Greeks' and 'Science and Humanism', Cambridge University Press: Cambridge, pp. 3-100.
- SCOTT, G.A. (a cura di) (2007). *Philosophy In Dialogue. Plato's Many Devices*, Northwestern University Press: Evanstone
- SEAFORD, R. (2004). *Money and the Early Greek Mind*, Cambridge
- SEMERANO, G. (2004). *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Milano.
- SETTIS, S. (ed.) (1996). *I Greci*, 4 voll., Torino.
- SEVERINO, E. (1964). *Ritornare a Parmenide*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 56, pp. 137-175.
- SEVERINO, E. (1985). *Il parricidio mancato*, Adelphi: Milano.
- SEVERINO, E. (1998). *Il destino della tecnica*, Rizzoli: Milano.
- SHULMAN, B. (1996). *What If We Change Our Axioms? A Feminist Inquiry into the Foundations of Mathematics*, «Configurations» 4, pp. 427-451
- SINATRA, D. (2000). *Una fondazione focea a Cirno*, in *Erodoto e l'Occidente*, «Kokalos supplementi», 15, Giorgio Bretschneider Editore: Roma, pp. 431-454.
- SNELL, B. (1963). *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino.
- SOFIA, A. (2010). *Pitagora tra Egitto e Magna Grecia*, in «Pietas. Spunti di riflessione e studi sulla civiltà classica» 3 (aprile 2010), pp. 19-27.
- SOFIA, A. (2011). *Misoginia e femminismo nei proverbi egizi, demotici e greci. Linee di un confronto*, in E. LELLI (a cura di), *Παροιμακός. Il proverbio in Grecia e a Roma*, pp. 155-176.
- SOFIA, A. (2014). *Il tempio di Neith a Sais nella testimonianza di Erodoto*, in G. Caviller (a cura di), *Erodoto in Egitto. Visioni, esperienze e contatti fra Greci ed Egizi, tra Nilo e Mediterraneo. Ægyptica IV. Atti del III Convegno di Egittologia. Genova, 17-18 ottobre 2013*, pp. 27-37.
- SOLMSEN, F. (1971). *Parmenides and the Description of Perfect Beauty in Plato's Symposium*, «The American Journal of Philology» 92/1 (1971), pp. 62-70
- SONGE-MØLLER, V. (2002). *Philosophy without Women: The Birth of Sexism in Western Thought*, Continuum: London.

- SOTO RIVERA, R. (1999) *De Parménides a Demonacte: hilos de una urdimbre textual para una nueva historia de la filosofía*, Bayamón: Puerto Rico.
- SPANIO, D. (2011). *Εἶναι μὴ εἶναι Il discorso intorno al non essere (Sofista, 239b4)*, in RUGGIU-NATALI (2011), pp. 281-295.
- STALLBAUM, G. (cur.) (1839). *Platonis Parmenides*, Lipsiae.
- STEELE, L.D. (2002). *Mesopotamian Elements in the Proem of Parmenides*, «CQ» N. S. 52-2, pp. 583-588.
- STONE, M. (1976). *When God was a Woman*, Harvest/Harcourt: New York.
- STONE, M., MARCONI, M., (2002). *Voce «Dea, culto della (nel Vicino Oriente antico e nel Mediterraneo)»*, in M. ELIADE (a cura di), *Enciclopedia delle religioni*, Jaca Book: Roma, vol. 11, pp. 101-109.
- SULLIVAN, R.D. (1996). *Psammetichus I and the Foundation of Naukratis*, in W.D.E. COULSON (a cura di), *Ancient Naukratis. Vol. II: The Survey at Naukratis and Environs. Part I: The Survey at Naukratis*, Oxbow Books: Oxford, pp. 177-202.
- TANNERY, P. (1930). *Pour l'histoire de la science hellène*, Gauthier-Villars: Paris.
- TARTAGLIA, F. (2015). *Figlie di Igea*, in *Donne e medicina. Amore, genere, cura*, a cura di F. TARTAGLIA, C. RONCO, Padova, pp. 19-32.
- TEFFETELLER, A. (2001). *Greek Athena and the Hittite sungoddess of Arinna*, in DEACY-VILLING 2001, pp. 349-366.
- THANASSAS, P. (2007). *Parmenides, Cosmos, and Being. A Philosophical Interpretation*, Marquette University Press: Milwaukee.
- THANASSAS, P. (2011). *Parmenidean Dualism*, in CORDERO (2011), pp. 289-308.
- THANASSAS, P. (2020). *On Ontology and Doxa. On Parmenides' Dual Strategies*. «Anais de Filosofia Clássica» 28, 2020. pp. 216-249.
- TOCCO SCIARELLI, G. (2000). *I culti di Velia. Scoperte recenti*, in A. HERMARY and H. TREZINY (eds.), *Les cultes des cités phocéennes: actes du colloque international Aix-en-Provence / Marseille 4-5 juin 1999*, pp. 51-58.
- TONELLI, G. (2019). *Genesi. Il grande racconto delle origini*, Milano (ePub).
- TORELLI, M. (1980). *I culti di Locri*, in Aa.Vv., *Locri Epizefirii. Atti del XVI Convegno di Studi Sulla Magna Grecia. Taranto, 3-8 ottobre 1976*, Napoli, pp. 147-184.

Bibliografia

- TORELLI, M.R. (2002). *Benevento romana*, «L'erma» di Bretschneider: Roma.
- TORTORELLI GHIDINI, M. (1990). *Aletheia nel pensiero orfico*, I: «Dire la verità»: *sul v. 7 della laminetta di Farsalo*, «Filosofia e teologia», 4, pp. 73-77.
- TRABATTONI, F. (2008). *La filosofia antica. Profilo critico-storico*, Carocci: Roma.
- TRABATTONI, F. (2009). *Platone*, Carocci: Roma
- TRAMPEDACH, K. (2008). *Authority Disputed. The Seer in Homeric Epic*, in DIGNAS-TRAMPEDACH 2008, pp. 207-230.
- TRÉZINY, H. (2000). *Hyélè ou Athéna sur le monnaies de Vélie?*, in A. HERMARY and H. TREZINY (eds.), *Les cultes des cités phocéennes: actes du colloque international Aix-en-Provence / Marseille 4-5 juin 1999*, p. 80.
- UNTERSTEINER, M. (1958). *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze.
- UNTERSTEINER, M. (1976). *Da Omero ad Aristotele*, Paideia: Brescia.
- URSO, G. (2016). *Marsiglia e l'Occidente nelle Storie Filippiche*, in A. GALIMBERTI, G. ZECCHINI (a cura di), *Studi sull'epitome di Giustino*, III, Milano.
- USENER, H. (1896). *Götternamen: Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Bonn.
- VAGLIO, M. (2000), *Dionisio di Focea, il pirata patriota*, in «Hesperia-Studi sulla grecità di Occidente» 12, pp. 165-181.
- VAN ALFEN, P. (2014). *Metoikêsis and Archaic Monetary Coordination: Teos-Abdera and Phokaia-Velia*, in K. DÖRTLÜK, O. TEKİN, R. BOYRAZ SEYHAN (a cura di), *First International Congress Of The Anatolian Monetary History And Numismatics – Proceedings. Antalya, 25-28 February 2013*, Suna: Inan Kiraç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, pp. 632-652.
- VASSALLO, C. (2016). *Parmenides and the "First God": Doxographical Strategies in Philodemus' On Piety*, «Hyperboreus», 22/1, pp. 29-57.
- VATKE, E.F.T. (1864). *Parmenidis Veliensis doctrina qualis fuerit, dissertatio inauguralis publice defendet auctor Theodorus*, Berlin.
- VECCHIO, L. (2003). *Medici e medicina ad Elea-Velia*, in *Elea-Velia. Le nuove ricerche*, in *Atti del Convegno di Studi, Napoli 14 dicembre 2001*, a cura di G. GRECO, Pozzuoli, pp. 237-269.

- VECCHIO, L. (2005). *Zenone e il problema della tirannide ad Elea*, in M. BUGNO (a cura di), *Senofane ed Elea tra Ionia e Magna Grecia*, Luciano: Napoli, pp. 241-262.
- VECCHIO, L. (2006). *La documentazione epigrafica*, in *Velia. Atti del XLV Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto – Marina di Ascea 21-25 settembre 2005*, Taranto, pp. 365-422.
- VECCHIO, L. (2012). Voce *Velia*, in M.I. GULLETTI e C. CASSANELLI (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche, vol. XXI. Siti: Torre Castelluccia-Zambrone*, Scuola Normale Superiore – Centre Jean Bérard: Pisa-Roma-Napoli, pp 588-719.
- VECCHIO, L. (2017). *Elea. Un profilo storico. I. Dalle origini alla fine del V secolo a.C.*, Edizioni dell’Orso: Alessandria.
- VEGETTI, M. (2017). «Platone», in U. ECO e R. FEGRIGA (a cura di), *La filosofia e le sue storie. L’antichità e il Medioevo*, Roma-Bari: Laterza 2017, pp. 107-26.
- VERDENIUS, W.J. (1942). *Parmenides: Some Comments on His Poem*, Groningen.
- VERNANT, J.P. (1978). *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi: Torino.
- VERNANT, J.P. (2002). Voce «Greci, religione dei», in M. ELIADE (a cura di), *Enciclopedia delle religioni*, Jaca Book: Roma, vol. 11, pp. 251-273.
- VICKERS, E.D.F. e M. (1984). *Amasis and Lindos*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 31 (1984), pp. 119-130.
- VIDAL NAQUET, P. (1988). *Atene e l’Atlantide*, in Id., *Il cacciatore nero*, Editori Riuniti: Roma, pp. 233-256.
- VILLING, A. (2002). *Athena as Ergane and Promachos. The iconography of Athena in Archaic East Greece*, in H. van Wees e N. Fisher (a cura di), *Archaic Greece. New Approaches and New Evidence*, The classical Press of Wales: Swansea, pp. 147-168.
- VILLING, A., SCHLOTZHAUER U. (2006). *Naukratis and the Eastern Mediterranean: Past, Present and Future*, in A. VILLING, U. SCHLOTZHAUER (a cura di), *Naukratis: Greek Diversity in Egypt*, The British Museum: London, pp. 1-10.
- VON DECHEND, H. (2020). *Il concetto di simmetria nelle culture arcaiche*, in DE SANTILLANA, G., VON DECHEND, H., 2020, 79-126

Bibliografia

- VORWERK, M. (2010). *Maker or Father? The Demiurge from Plutarch to Plotinus*, in R.D MOHR e BM. STTLER (a cura di), *One Book, the whole universe: Plato's Timaeus today*, Parmenides Publishing: Las Vegas-Zurich-Athens, pp. 79-100.
- WADDELL, W.G. (a cura di) (1964). *Manetho*, William Heinemann Ltd: London.
- WALLINGA, H.T. (1993). *Ships and Sea-Power before the Great Persian War. The Ancestry of the Ancient Trireme*, Brill: Leiden-New York-Köln.
- WALLIS BUDGE, E.A. (1904). *The Gods of the Egyptians*, 2 voll., Methuen&Co.: London.
- WEST, M.L. (1971). *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford: Clarendon Press.
- WILKINSON, L.A. (2009). *Parmenides and To eon: reconsidering Muthos and Logos*, Continuum: London-New York.
- WILLIAMS D., VILLING, A. (2006). *Carian Mercenaries at Naukratis?*, in A. VILLING, U. SCHLOTZHAUER (a cura di), *Naukratis: Greek Diversity in Egypt*, The British Museum: London, pp. 47-48.
- WILSON, P., GILBERT, G. (2007). *Sais and its trading relations with eastern Mediterranean*, in P. KOUSOULIS, K.D. MAGLIVERAS, *Moving across borders. Foreign relations, religion and cultural interactions in the ancient Mediterranean*, Peeters: Leuven-Dudley, pp. 251-265.
- WITTGENSTEIN, L.W. (1995). *Ricerche filosofiche*, a cura di M. TRINCHERO, Torino: Einaudi.
- ZELLER, R. (1967). *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, a cura di G. REALE, trad. di R. MONDOLFO, Firenze, Parte I, Vol. 3.
- ZUCHELLO, D. (2010). *Parmenide e la tradizione del pensiero arcaico (ovvero della sua eccentricità)*, in S. GIOMBINI e F. MARCACCI (a cura di), *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Aguaplano, Perugia, pp. 165-178.
- ZUCKERT, C. (2009). *Plato's Philosophers. The coherence of the dialogues*, The University of Chicago Press: Chicago.
- ZUNINO, M.L. (1998). *Scrivere la legge orale, interpretare la legge scritta. I nomoi di Zaleuco*, «Quaderni di Storia» 47, pp. 151-159.