



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Scienze dell'Antichità
Corso di Dottorato in Filologia e Storia del Mondo Antico
Curriculum Filologia Greca e Latina
XXXIII Ciclo

Le varianti sostanziali nel Parmenide di Simplicio. Studio sulla tradizione di Parmenide in ambito neoplatonico

Presentata da:
Giacomo Teti

Tutor:
Prof. Luca Bettarini

Cotutor:
Prof.ssa Sara Kaczko

A.A. 2019/2020

Indice

Introduzione	p. 1
1. Le varianti di B 8,4: la concezione del tempo.....	13
<i>Ἀτέλεστον: un problema testuale ed esegetico</i>	13
<i>Μουνομελές: la testimonianza di Proclo</i>	15
<i>Ὀλόμελές: Plutarco e la ‘redazione compendiaria’</i>	16
<i>Μουνογενές: Simplicio e l’influenza (neo)platonica</i>	18
<i>Il problema del tempo in Parmenide</i>	20
<i>Il tempo ‘fluidido’ nel pensiero greco arcaico</i>	23
<i>La catabasi in Parmenide</i>	28
<i>La concezione parmenidea del tempo: né atemporalità, né eterna durata</i>	33
2. Le varianti di B 8,5s.: la concezione dello spazio.....	34
<i>La dibattuta interpretazione di B 8,5</i>	34
<i>La redazione alternativa di B 8,5s.</i>	35
<i>Ὅμοῦ πᾶν</i>	37
<i>Νῶν</i>	37
<i>Ἐν, συνεχές / οὐλοφνές</i>	38
<i>Possibili dubbi su ambedue le redazioni</i>	41
<i>Il frammento B 4: presenza e assenza</i>	43
<i>Ciclicità, circolarità, sfericità</i>	44
<i>Il superamento della distanza spaziale e il ruolo del νοῦς</i>	50
<i>Il legame tempo-spazio e la rappresentazione spazializzata del tempo</i>	54
<i>Motivazioni esegetiche contro la redazione simpliciana</i>	58
3. Le varianti di B 1,29: la natura della verità.....	60
<i>La fortuna di una variante isolata</i>	60
<i>Εὐφρηγέος: la citazione mnemonica di Proclo</i>	60
<i>Εὐκκλέος: un hapax di difficile interpretazione</i>	62
<i>Εὐπειθέος: tra persuasione e docilità</i>	63
<i>Il Timeo come punto di riferimento per l’interpolazione neoplatonica</i>	64
<i>L’alternativa testuale ἀτρεμές / ἀτρεκές</i>	66
<i>Organicità progettuale della redazione neoplatonica</i>	68

4. Le varianti di B 8,38: i nomi dell'essere	70
<i>Le due redazioni simpliciane e la dubbia testimonianza di Platone</i>	70
<i>La redazione platonica del verso: un sapiente rimaneggiamento?</i>	71
<i>La duplice testimonianza di Simplicio</i>	78
<i>La questione dei nomi tra Platone e il neoplatonismo</i>	81
<i>Ὀνόμασαι e ὄνομα(α) ἔσται: un possibile intervento di Simplicio sul testo</i>	86
5. Le varianti di B 2,6s.: le vie di ricerca	90
<i>Le citazioni di Proclo e di Simplicio</i>	90
<i>Παναπευθέα e παναπειθέα: la scelta fra due hapax</i>	90
<i>Ἀνυστόν: una possibile variante eleatica</i>	93
<i>Ἐφικτόν: il 'possibile' come 'raggiungibile'</i>	94
<i>Le vie di ricerca e il motivo mitico del bivio</i>	95
<i>Proclo come fonte per la redazione neoplatonica</i>	100
6. Le varianti di B 7,1: l'insussistenza del non-essere	103
<i>Una tradizione testuale con molte varianti e scarsa coerenza</i>	103
<i>Τοῦτ' οὐδαμῆ: errore o rimaneggiamento?</i>	103
<i>Importanza della testimonianza aristotelica</i>	106
<i>La complessa situazione testuale di Simplicio</i>	107
<i>Ipotesi sulle fonti di Simplicio per B 7,1</i>	109
7. Alcune varianti non sostanziali in Simplicio	111
<i>B 8,24</i>	111
<i>B 8,26</i>	112
<i>B 8,29</i>	113
<i>B 8,35s.</i>	113
<i>B 13</i>	115
Conclusioni	117
Indice dei passi parmenidei discussi	120
Bibliografia	123

Introduzione

Come ha scritto qualche anno fa Condello (2016, 447), gli studi su Parmenide risultano, da un cinquantennio almeno a questa parte, carenti sul versante filologico: «si può dire che scarsi siano stati i progressi di ordine critico-testuale successivi alla canonizzazione fornita da Diels e Kranz». Per questo stato di cose si potrebbero addurre varie motivazioni, ma la radice del problema risiede indubbiamente anche in un'oggettiva resistenza che il testo mostra a lasciarsi esaminare coi soli strumenti della filologia; come ha messo in luce il recente lavoro di Passa (2009), è estremamente difficile ricostruire l'intricata trafila della tradizione del poema parmenideo, dipanata tra numerosi testimoni autorevoli, ognuno con la propria vicenda testuale a oscurare ulteriormente la *facies* originale del testo, e con mutui rapporti di dipendenza non sempre facili a determinarsi. Ciò ha indotto spesso la critica del testo parmenideo a ripiegare verso un'esegesi molto marcata in senso eminentemente filosofico, nella misura in cui, di fronte alla natura frammentaria e non sempre perspicua del versi dell'Eleate, l'indagine tende ad affrancarsi dal testo, enucleando il problema sollevato da Parmenide e affrontandolo poi in un modo che prescinde dalla lettera del testo parmenideo e sviluppa al contrario una propria originale riflessione sul tema; ciò fa sì che si sia portati ad accettare o respingere una certa ricostruzione del pensiero parmenideo in ragione più della sua intrinseca e supposta validità teoretica che non della plausibilità della sua attribuzione a Parmenide¹, fino ad arrivare alla vera e propria appropriazione da parte di filosofi moderni che ne hanno fatto la base della propria speculazione², rielaborando in modo personale la filosofia dell'Eleate e dandole una *facies* completamente nuova.

Ma anche senza chiamare in causa questi casi estremi, che hanno chiaramente un proprio valore speculativo autonomo a prescindere dalla storicità della ricostruzione proposta, non si può negare che la critica parmenidea, anche quella più orientata in senso filologico, abbia talvolta commesso il peccato di perdere di vista il testo e i suoi problemi, sfruttando gli addentellati presenti nei pochi versi parmenidei superstiti per costruire una complessa impalcatura concettuale con una propria coerenza interna; accade così che alcuni versi estremamente dubbi dal punto di vista testuale, come VS 28 B 8,4-6, finiscano con l'essere indissolubilmente associati ad alcuni *idola* creati da decenni (se non secoli) di esegesi filosofica, quali ad esempio l'unità dell'essere parmenideo e la sua atemporalità, e che la forma di tali versi ne risulti di conseguenza 'blindata' in una certa redazione accettata più o meno unanimemente, irraggiungibile e intoccabile sotto i sedimenti di interpretazioni posteriori che di certe lezioni sembrano non poter fare a meno, e che di conseguenza sono restie a modificarle. In questo modo l'esegesi filosofica può finire col nuocere alla critica del testo, invece che attivare con essa una sinergica e proficua interazione.

Esiste però in particolare un *idolum* della critica che si colloca a monte anche di tutte le interpretazioni concettuali, e che gravita più da vicino intorno allo studio filologico del testo in senso stretto: si tratta dell'affidabilità attribuita alla testimonianza fornita da Simplicio nei suoi commentari aristotelici, in particolare nel commento alla *Fisica*. Simplicio è il testimone principale di Parmenide, almeno secondo il metro del volume di frammenti tramandati: dai commentari simpliciani proviene complessivamente circa un centinaio dei 160 versi parmenidei accolti nell'edizione Diels-Kranz, ed è sua la più lunga citazione continua pervenutaci del poema, con un'estensione di ben 52 versi (*In*

¹ Un esempio recente di questa tendenza potrebbe essere rappresentato da Wedin (2014): di questo studio, per usare ancora le parole di Condello (2016, 512), si può dire che «pressoché mai, nella ricostruzione logico-formale qui fornita, si affrontano le questioni testuali ed esegetiche da cui dipendono in gran parte le conclusioni raggiunte». Per l'applicazione deliberata degli strumenti della logica moderna al pensiero di Parmenide e in generale dei presocratici, vd. Barnes 1979.

² Cf. e.g. Heidegger 1927; Severino 1964.

Ph. 145s.)³. Inoltre, subito prima di questa stessa citazione (*In Ph.* 144), Simplicio stesso dichiara esplicitamente di aver attinto i versi citati a una copia dell'opera di Parmenide in suo possesso: questo passo del *Commentario alla Fisica* ha avuto ovviamente un ruolo decisivo per l'affermazione dell'immagine di Simplicio come fonte autorevole, giacché, se si dà credito alla notizia che egli avesse accesso a una fonte primaria e affidabile su Parmenide, ciò farebbe di lui un testimone privilegiato; questo, unito all'impegno che egli sembra deciso a approfondire per la preservazione del testo stesso (Simplicio riferisce infatti che il testo del poema stava diventando sempre più difficile da trovare, e la lunghezza della susseguente citazione sembra rispondere proprio a una volontà di trasmissione di questo testo così prezioso), ha contribuito grandemente a far assurgere Simplicio, agli occhi della critica, al vertice della gerarchia dei testimoni quanto ad affidabilità.

Vari sono gli studiosi che dichiarano apertamente di ritenere Simplicio il testimone migliore di Parmenide. Per fare qualche esempio, si può citare innanzitutto Coxon [1986] (2009, 283), il quale scrive che «Simplicius' text derived from a ms. of the whole poem and is therefore the most reliable»; così Cerri (1999, 184) ritiene che Simplicio fosse «solitamente molto attento alla terminologia propria del testo parmenideo e filologicamente impegnato alla sua conservazione», e arriva addirittura a considerarlo, in relazione a B 8,1-52, «fonte di tradizione diretta, più che indiretta» (1999, 221) a motivo dell'estensione dell'*excerptum* e del surriferito presupposto che egli trascrivesse da una copia del poema; Tarán (1965, 88), per parte sua, definisce Simplicio «by far the best authority for our text», e la sua fiducia nella testimonianza simpliciana pare assumere a un certo punto contorni quasi fideistici, quando più avanti egli dichiara di rifiutare la lezione οὐλοφύεζ in B 8,6 principalmente sulla base del fatto che essa non è tramandata da Simplicio (190).

Nonostante tutto, quello dell'attendibilità di Simplicio rimane un presupposto largamente indimostrato, quasi passato in giudicato nella tradizione degli studi parmenidei. Naturalmente, non si può negare che le molte citazioni di cui egli ha corredato i suoi commentari siano per noi estremamente preziose, e non si vuole nemmeno misconoscere quell'attenzione che Simplicio dimostra di avere per il testo; né, d'altronde, è possibile ignorare il fatto che per un numero cospicuo di versi Simplicio è testimone unico ed è, quindi, un ineludibile punto di riferimento, alla cui testimonianza non si può far altro che rimettersi. Molte perplessità sorgono però, inevitabilmente, per quei casi in cui le citazioni simpliciane si sovrappongono con quelle contenute nell'opera di altri autori: con una frequenza sorprendente, questi casi rivelano discrepanze significative fra il testo riportato da Simplicio e quello testimoniato da almeno una parte della restante tradizione, ma non di rado da *tutta* la restante tradizione, la quale viene dunque a contrapporsi in blocco a Simplicio, lasciandolo isolato.

Il problema delle divergenze fra Simplicio e altri autori citanti si inserisce nel quadro di una questione più ampia, a cui si deve in questa sede accennare per capire quale impatto abbia l'attendibilità accreditata a un particolare testimone, con la conseguente preferenza accordata alle sue lezioni rispetto alle altre, sulla stessa esegesi parmenidea (oltreché sulla critica testuale in senso stretto). La questione riguarda, in effetti, l'intera tradizione testuale di Parmenide, al cui interno si riscontrano spesso differenze decisamente notevoli tra le versioni del testo che ci tramandano vari testimoni antichi, differenze tali da non poter essere derubricate in semplici sviste di copisti o simili problemi meccanici della trasmissione del testo; si tratta di casi in cui il testo fornito dai diversi autori

³ Si tratta di B 8,1-52. Il frammento B 8 nella sua interezza consta di 61 versi, tutti testimoniati da Simplicio, ma i vv. 53-61 sono da lui citati in un altro luogo dell'opera (*In Ph.* 38s.) insieme ai vv. 50-52, cui seguono immediatamente; la parziale sovrapposizione fra le due citazioni, data appunto da questi tre versi, è presa come prova, in assenza di altre testimonianze, della continuità fra le due stringhe di testo.

presenta, nella stessa sede metrica, termini molto diversi tra loro per significato e spesso nemmeno formalmente simili, se non in modo superficiale, con ripercussioni talora anche sull'andamento sintattico della frase parmenidea. Abbracciare l'una o l'altra redazione di un particolare verso può avere ricadute molto pesanti sull'interpretazione complessiva del pensiero parmenideo, e molte esegesi moderne sono informate proprio dalle scelte testuali degli studiosi stessi o degli editori cui essi si appoggiano. Come spiegare, dunque, la presenza di queste peculiari varianti nella tradizione di Parmenide? Sono state formulate dalla critica due ipotesi particolarmente degne di nota, che intendo qui di séguito discutere.

Una prima ipotesi esplicativa si rifà al concetto degli *iterata* epici, fenomeno ben documentato nell'epica omerica⁴, a cui Parmenide si sarebbe ispirato per creare quelle che si potrebbero chiamare 'varianti d'autore'; varianti non facenti capo però a distinte versioni del poema, ma semplicemente a diversi luoghi all'interno del poema stesso, in cui Parmenide riprenderebbe volutamente un giro di frase da lui stesso coniato facendone di fatto una formula e variandola ogni volta leggermente, in una studiata ricreazione della *variatio* formulare. I primordi di questo orientamento di ricerca si possono forse far risalire a Cornford (1935, 94)⁵, il quale, in merito alla citazione parmenidea contenuta in Plat. *Theaet.* 180e, considerata perlopiù una versione rimaneggiata di B 8,38, proponeva invece di vedere in essa un distinto verso parmenideo testimoniato dal solo Platone⁶. Recentemente, Kurfess (2014, 85-88) si è avvalso di questa linea interpretativa per riabilitare con pieno diritto tutte e tre le lezioni alternative εὐκυκλέος/εὐπειθέος/εὐφεγγέος attestate in B 1,29, sostenendo che in verità esse potevano comparire in diverse redazioni del verso, tutte di autentica paternità parmenidea, dislocate in diversi luoghi del poema. Prima di lui anche Ferrari (2010, 46-53) aveva proposto un'interpretazione di questo genere, mettendola in relazione con una peculiare visione della scuola eleatica tratteggiata sulla base di una suggestione proveniente dal *Sofista* platonico (237a): Παρμενίδης δὲ ὁ μέγας, ὃ παῖ, παισὶν ἡμῶν οὕσιν ἀρχόμενός τε καὶ διὰ τέλους τοῦτο ἀπεμαρτύρατο, περὶ τε ὧδε ἐκάστοτε λέγων καὶ μετὰ μέτρων (segue B 7,1s.). Ivi, lo Straniero di Elea sembra descrivere l'insegnamento parmenideo come una sorta di *lectio magistralis*, in cui l'esecuzione di stralci del poema era inframmezzata da spiegazioni più ampie; in un tale contesto didattico di esposizione dilazionata, potremmo quasi dire 'in pillole', della dottrina, la ricorsività frastica avrebbe assolto la funzione di un accompagnamento graduale, attraverso periodiche riprese e precisazioni del discorso, verso la verità. Secondo Ferrari, questa ipotesi potrebbe restituire valore alla citazione sestana di Parmenide (*M.* VII 111), che comprende B 1,1-30 in immediata continuità con B 7,2-6a e B 8,1b-2a, nonché alla variante, attestata solo da Sesto, θυμός ὁδοῖο per μῦθος ὁδοῖο in B 8,1: in realtà, infatti, i versi corrispondenti a B 7,2-6a + B 8,1b-2a (ove la Dea addita la via fallace da non seguire e inizia, in contrapposizione con essa, l'elencazione dei σήματα della via dell'essere) ricorrerebbero più volte nell'opera, una prima volta in prossimità del proemio, ove servirebbero a sviluppare e fissare a chiare lettere l'opposizione enunciata dalla Dea tra ἀλήθεια e δόξαι, e una seconda volta, più avanti nel poema, per riprendere questa stessa distinzione in apertura del lungo discorso sugli attributi dell'essere (testimoniato, nella sua interezza, dal solo Simplicio, *In Ph.* 145s. e 38s.), esplicitamente qualificato come discorso veritiero e contrapposto all'esposizione delle opinioni, che inizia subito dopo; l'arte di Parmenide starebbe però appunto nell'introduzione di una variante fonicamente minima, ma significativa, all'interno di questa ripresa: mentre, nella parte iniziale, θυμός starebbe a indicare l'anelito, la tensione verso una via di ricerca indicata ma non ancora ben delineata dalla Dea, nel séguito del poema ad esso si sostituirebbe il μῦθος, cioè, finalmente, il

⁴ Su questo, vd. Sbardella 1994, 21-45.

⁵ Ripreso poi da Woodbury 1958, 148s. e 153-157.

⁶ A B 8,38 e alle sue varianti sarà dedicato il cap. 4.

discorso compiuto che si traduce nella giusta via da seguire. L'ipotesi è estremamente suggestiva, ma molte sono, ovviamente, le obiezioni che si potrebbero fare. In primo luogo, sappiamo per certo che Sesto, nella sua citazione, omette almeno due versi (gli ultimi due versi di B 1 [B 1,31s.], assenti nella citazione di Sesto, ma testimoniati da Simplicio [*In Cael.* 557], che in questo si rivela dunque fonte preziosa), e non sta quindi citando una porzione di testo continua e ininterrotta come la forma della citazione potrebbe indurre a credere; e dal momento che Sesto ha tagliato il testo per accostare le parti che gli interessavano, non possiamo essere certi dell'estensione del taglio, che potrebbe quindi essere ben superiore a due versi. Del resto, nessuno nega il forte legame tematico tra B 1 e B 7 + 8⁷, ma questo non dimostra necessariamente che i due passi dovessero trovarsi in prossimità l'uno dell'altro nel poema: anzi, la relativa lontananza fra i due potrebbe essere proprio la ragione che ha indotto Sesto a compiere, per comodità espositiva, un lavoro di *patchwork* sul testo, presentando in immediata continuità due passaggi fra cui c'è solidarietà di contenuto e che dovevano svolgere, seppur con soluzione di continuità testuale, un'argomentazione tematicamente unitaria. È peraltro da notare che in B 1,1 compare il termine θυμός: non è quindi improbabile che l'accostamento fra queste due stringhe di testo, creando una relativa vicinanza tra B 1,1 e B 7, abbia fatto sì che la reminiscenza del θυμός del primo verso potesse influire sulla lettura di B 7 da parte di Sesto stesso o di un copista (anche in considerazione del fatto che la *iunctura* μῦθος ὁδοῖο è di per sé abbastanza concettosa e non immediatamente trasparente per qualunque lettore).

Su questo genere di 'formularità' in Parmenide si possono poi avanzare altre riserve. Ammesso che si possa dar credito a una testimonianza platonica di questo genere, il passo succitato del *Sofista* non avalla automaticamente questa interpretazione: l'espressione ἀρχόμενος τε καὶ διὰ τέλους non va necessariamente riferita all'opera di Parmenide intesa come testo scritto, perché potrebbe benissimo alludere invece alla sua attività di insegnamento: non se ne può quindi concludere che i versi citati ricorressero più volte nel corpo del poema, perché il significato potrebbe anche essere che Parmenide soleva ripetere quei particolari versi molte volte nel corso delle sue lezioni, benché essi fossero effettivamente presenti in un solo punto del poema; inoltre, la citazione testuale di B 7,1s. da parte di Platone non autorizza a credere che il contenuto dei versi fosse ripetuto da Parmenide ogni volta (ἐκάστοτε) in questa forma esatta: non si spiegherebbe, altrimenti, come esso potesse essere esposto sia μετὰ μέτρων sia πεζῶν. Anche a credere a Platone, non ci sono quindi elementi sufficienti per ipotizzare la ripetizione formale di uno o più versi nel poema parmenideo. I frammenti empedoclei citati da Ferrari per corroborare la sua tesi (*VS* 31 B 25 καὶ δις γάρ, ὃ δεῖ, καλόν ἐστιν ἐνισπεῖν e B 35,1s. αὐτὰρ ἐγὼ παλίνορσος ἐλεύσομαι ἐς πόρον ὕμνων, / τὸν πρότερον κατέλεξα) vanno trattati sostanzialmente allo stesso modo, poiché nemmeno essi parlano esplicitamente del particolare tipo di ricorsività che è in questione qui: si tratta semplicemente di riferimenti all'importanza della ripetizione di concetti-chiave nella trasmissione di insegnamenti complessi, un principio piuttosto generale (probabilmente condivisibile anche dai moderni) che non necessariamente deve configurarsi nei termini in cui lo si è delineato qui sopra.

È un fatto, naturalmente, che una certa forma di ricorsività, con la mirata e oculata ripetizione, in punti focali dell'esposizione, di semantemi, parole tematiche e locuzioni sapientemente variate, sia innegabilmente e significativamente presente in Parmenide. Quello che suggeriscono studiosi come Ferrari e Kurfess è, però, qualcosa di molto diverso: si parla qui della ripetizione di interi versi oloformulari, con minime variazioni da un'occorrenza all'altra, e il fatto che non vi sia nemmeno un caso pacifico di un simile fenomeno in Parmenide deve indurre, a parer mio, perlomeno ad essere molto prudenti. Un elemento da valutare attentamente, se si decide di considerare i versi contenenti

⁷ Questo legame, incentrato sul motivo della via e del bivio, sarà approfondito nel cap. 5.

le varianti come versi a sé stanti, è dove questi presunti nuovi versi andrebbero collocati nel poema. Infatti, se tali versi comparivano in punti del poema non testimoniati da Simplicio, dobbiamo supporre che i versi precedenti e successivi ad essi fossero completamente diversi da quelli che conosciamo. Invece, ogni volta che un autore cita un verso contenente una variante lessicale significativa rispetto al testo riportato da Simplicio, i casi che si danno sono due: o manca qualunque riferimento testuale al contesto del verso stesso (perché il verso è citato in isolamento), oppure, se il contesto c'è (perché l'autore cita anche alcuni dei versi precedenti e/o successivi a quello su cui insiste la variante), i versi circostanti risultano identici (a meno di minime variazioni formali) a quelli testimoniati da Simplicio. In questo secondo caso, è dunque impossibile sostenere che le differenti redazioni del verso ricorressero indipendentemente in diversi punti del poema, perché l'identità di contesto garantisce che essi erano pertinenti esattamente allo stesso luogo dell'opera e si trovano dunque in concorrenza l'uno con l'altro (a meno di non voler supporre che Parmenide ripetesse addirittura interi blocchi di versi, in un caso anche sei⁸, con pochissime variazioni, il che francamente renderebbe l'ipotesi ancora più azzardata); nel caso dei versi isolati, invece, l'assenza di contesto lascia ovviamente spazio a qualunque congettura sulla collocazione testuale delle redazioni alternative, ma la prudenza è d'obbligo, non solo perché la mancanza di dati significa che l'ipotesi non è falsificabile, ma anche perché, se questi versi formulari ritoccati si trovavano davvero in punti diversi del poema in un contesto totalmente diverso da quello dei versi simpliciani, è estremamente sospetto che di questo inedito contesto nessun autore ci abbia tramandato nulla: è davvero credibile che non ce ne sia stato trasmesso nemmeno uno scampolo?

C'è, invero, un singolo caso che dà adito a qualche sospetto: il verso B 8,5, citato da quattro diversi autori (Ammonio, Asclepio, Filopono e Olimpiodoro) in una redazione con varie differenze rispetto al testo di Simplicio, differenze che hanno peraltro numerose ricadute sull'esegesi del passo (la cui interpretazione è centrale per la definizione della concezione parmenidea del tempo). Anche in questo caso, il verso 'alternativo' è citato in isolamento da tre dei quattro autori (Ammonio, Filopono e Olimpiodoro), ma Asclepio, che lo cita ben tre volte, in uno solo dei tre passi (*In Metaph.* 42) espande la citazione aggiungendovi l'inizio del verso successivo, che risulta, in effetti, totalmente diverso da quello di B 8,6 com'è tramandato da Simplicio: οὐλοφνές invece di ἔν, συνεχές. Sarebbe però, mi si permetta di dirlo, un ben crudele scherzo del destino se l'unico indizio utile della presenza di un contesto diverso intorno a un verso 'formulari' fosse così misero: una singola parola, che occupa meno di due piedi dell'esametro (e che peraltro è presente in una sola delle sette citazioni fornite in totale da questi quattro autori), non è sufficiente per supporre che tutto il verso successivo a questa redazione alternativa di B 8,5 fosse completamente diverso dal verso B 8,6 di Simplicio; la porzione di testo citata, infatti, è semplicemente troppo esigua per avere valore dirimente, e nulla vieta di pensare che οὐλοφνές rispetto a ἔν, συνεχές sia soltanto un'altra variante testuale (come infatti sarà argomentato in questo lavoro nel capitolo dedicato a B 8,5s.) di un verso che per il resto poteva essere identico a quello che conosciamo dalla citazione di Simplicio.

Un altro caso di per sé estremamente dubbio, ma interessante da discutere, è poi quello recentemente portato all'attenzione della critica dallo stesso Kurfess (2018, 245-257), convinto sostenitore degli *iterata* parmenidei, il quale ritiene di aver scoperto un nuovo frammento parmenideo all'interno di una citazione di Proclo (*In Tim.* II 69). La citazione procliana suona così: τῷ παραδείγματι δέ, διότι καὶ τὸ νοητὸν πᾶν τοιοῦτόν ἐστι πανταχόθεν εἰς ἑαυτὸ συννεῦον· “πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, / μεσσόθεν ἰσοπαλές καὶ μονῆ περιηγεί χαῖρον”, φησὶν ὁ Παρμενίδης, τὰ δὲ αὐτὰ καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς. Il testo della citazione fino a ἰσοπαλές corrisponde a

⁸ Si tratterebbe di B 2,3-8, testimoniati da Simplicio e da Proclo, sostanzialmente identici ma con varianti significative nei versi 6s. dall'uno all'altro autore.

Parmen. VS 28 B 8,43-44a, mentre ciò che segue viene solitamente riportato a Emp. VS 31 B 28 ἄλλ' ὃ γε πάντοθεν ἴσος <έοϊ> καὶ πάμπαν ἀπείρων / Σφαῖρος κυκλοτερῆς μονή περιηγεί γαίων, anche sulla scorta della susseguente menzione di Empedocle da parte di Proclo. Ora, Kurfess nota giustamente che Proclo sembra in realtà attribuire entrambi i versi citati, nella loro interezza, a Parmenide, aggiungendo solo in un secondo momento il riferimento ad Empedocle, il quale a suo dire “dice la stessa cosa”. Secondo Kurfess, quindi, una traduzione interpretativa come quella di Coxon [1986] (2009, 200), «as Parmenides and Empedocles agree», sembra riflettere una convinzione preconcepita in base alla quale καὶ μονῆ περιηγεί χαῖρον non possono essere parole di Parmenide, essendo diverse dal secondo emistichio di B 8,44 per come esso si presenta in Simplicio; quello di Coxon sarebbe dunque un tentativo intellettualmente poco onesto di parafrasare il testo per fargli dire qualcosa di coerente con questa convinzione: ossia, che la citazione metta insieme il testo di Parmenide e quello di Empedocle (adattato) e voglia essere esemplificativa della posizione di entrambi i filosofi. Kurfess loda invece come più fedele alla lettera di Proclo la traduzione di Baltzly (2007, 126), «as Parmenides says. And Empedocles says the same thing»; in definitiva, Kurfess è persuaso che l'intero testo della citazione di Proclo vada attribuito a Parmenide, e ritiene di aver individuato un caso conclamato di formularità parmenidea, così configurato: Parmenide avrebbe ripetuto, in qualche luogo non identificabile del poema, i versi B 8,43-44a, e la diversità di contesto sarebbe dimostrata dal fatto che, dopo il primo emistichio del secondo verso, il dettato poetico prosegue in modo completamente diverso rispetto al testo di B 8, con le parole καὶ μονῆ περιηγεί χαῖρον. L'affinità fonica e lessicale di questo emistichio con la parte finale di Emp. VS 31 B 28,2 (μονή περιηγεί γαίων) sarebbe motivata semplicemente da una ripresa di Parmenide da parte di Empedocle (che sarebbe provata anche dall'occorrenza di πάντοθεν nel primo verso), e la consonanza fra i due frammenti sarebbe proprio ciò che ha indotto Proclo a dichiarare l'identità di vedute fra i due filosofi.

L'ipotesi di Kurfess è molto interessante, ma non tiene conto di alcuni importanti elementi. Innanzitutto, la sequenza καὶ μονῆ non entra nell'esametro, e quindi la stringa μεσσόθεν ἰσοπαλὲς καὶ μονῆ περιηγεί χαῖρον, così com'è, semplicemente non può essere un verso parmenideo; anche se si suppone che il καὶ sia di Proclo e non faccia parte della citazione (cosa di per sé non improbabile), non ci sarebbero comunque elementi sufficienti per sostenere che μονῆ περιηγεί χαῖρον sia la prosecuzione del verso parmenideo, sia perché la sequenza non può comunque completare l'esametro (mancherebbe una sillaba), sia perché il καὶ implicherebbe che Proclo stia raccordando due citazioni distinte; sebbene non sia insolito per Proclo separare con una congiunzione anche citazioni contigue (o quasi)⁹, il fatto che due citazioni siano trattate come separate esclude ogni certezza circa la loro effettiva continuità testuale, e autorizza a supporre che μονῆ περιηγεί χαῖρον abbia altra provenienza e sia magari proprio il risultato di una sovrapposizione, nella mente di Proclo, con Emp. VS 31 B 28. Bisogna ricordare, infatti, che le citazioni di Proclo non sempre sono accurate (probabilmente perché, il più delle volte, egli citava a memoria¹⁰), e c'è almeno un altro caso, segnalato da Passa (2009, 39), in cui è estremamente probabile che egli abbia sovrapposto fra loro versi di due diversi filosofi: si tratta della citazione che Proclo (*In Parm.* 639, 1134, 1152 e 1177) fa di Parmen. VS 28 B 8,29, che nella versione di Simplicio suona ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται, ma che nella citazione procliana presenta invece il verbo μίμνω in luogo di μένω¹¹; secondo Passa, la ragione di

⁹ Vd. *In Parm.* 1152.

¹⁰ Vd. Coxon [1986] 2009, 6 e 283; Passa 2009, 64.

¹¹ Al participio presente neutro μίμνον in 639, alla terza persona dell'indicativo presente μίμνει in 1134 e 1177 (il testo di 1152 è incerto): l'oscillazione interna fra i diversi passi dell'opera di Proclo è un'ulteriore testimonianza del fatto che la citazione fosse mnemonica e non puntualmente ricontrollata volta per volta. La diversa quantità della prima sillaba di

questa sostituzione risiede nella confusione con Xenoph. VS 21 B 26,1 αἰεὶ δ' ἐν ταῦτῳ μίμνει κινούμενος οὐδέεν. L'ipotesi è credibile soprattutto perché fra i due passi v'è solidarietà di contenuto, e quasi una certa continuità speculativa, atteso che uno dei due fa verosimilmente da modello concettuale per l'altro¹², quindi Proclo poteva facilmente essere portato ad accostarli l'uno all'altro nella memoria; e la stessa cosa potrebbe altrettanto facilmente essere accaduta in *In Tim.* II 69, ove la situazione è analoga, poiché ad essere confusi sarebbero stati anche in questo caso due passi di due diversi filosofi che si trovano ad essere piuttosto simili per contenuto (e, in piccola parte, per la forma) a motivo di una probabile dipendenza dottrinale di uno dei due filosofi dall'altro. In questo caso, peraltro, è lo stesso Proclo a testimoniare che nello scrivere questo passo stava sì pensando alla dottrina di Parmenide, ma anche a quella di Empedocle, che a quella parmenidea si associava: l'ipotesi riceve quindi un'ulteriore pezza d'appoggio. In conclusione, si può senz'altro essere d'accordo con Kurfess quando scrive che Proclo pare voler attribuire l'intera citazione al solo Parmenide, e non ha senso piegare le parole del neoplatonico per fargli dire qualcosa di diverso; tuttavia, si deve completare il discorso ricordando che ciò che Proclo dice non esclude affatto una provenienza empedoclea di parte della sua citazione, perché Proclo potrebbe benissimo essersi confuso (o anche aver consapevolmente 'contaminato') e aver innestato sulla citazione parmenidea parte del testo empedocleo che egli quasi certamente aveva in mente mentre scriveva, data la successiva menzione di Empedocle che rimanda probabilmente proprio a VS 31 B 28. Anche se Proclo presenta il testo come parmenideo, quindi, è probabile che qui ci troviamo di fronte semplicemente a un caso di sovrapposizione, che non apporta dunque alcun elemento probante alla disputata questione della formularità parmenidea.

Mi sento, in definitiva, di essere molto cauto sulla tesi della *variatio* formulare parmenidea come ipotesi di spiegazione delle varianti più significative. Rimane comunque interessante discutere il tema della 'ripetizione didattica' (presente in una certa misura, comunque la si voglia vedere, in Parmenide), perché essa può portare a interessanti conclusioni sulla versione simpliciana del testo. Condello (2016, 504s.), discutendo la proposta di Ferrari di trasporre i versi B 8,34-41 dopo B 8,52¹³, afferma che essa trae forza proprio dall'argomento della ricorsività in Parmenide: con questa trasposizione, infatti, molti termini-chiave dell'argomentazione parmenidea vengono avvicinati ai *loci* che apertamente li riprendono, evidenziando e rafforzando la connessione tematica fra i diversi passaggi dell'argomentazione stessa. L'accoglimento di questa risistemazione testuale (come osserva esplicitamente Condello 2016, 505-507) toglie credito all'attendibilità del manoscritto di Simplicio, e porta Condello a formulare l'ipotesi che questo fosse, più che una trascrizione integrale di Parmenide, una sorta di silloge (probabilmente ampia, ma non per questo di necessità completa) di eserti parmenidei, non necessariamente contigui né citati in ordine corretto, corredata di estesi commentari per ogni passo¹⁴. L'ipotesi sulla natura della fonte di Simplicio è innegabilmente interessante; l'argomento a favore della trasposizione si basa però sull'idea, sostenuta da Condello, che la ricorsività parmenidea si realizzi sempre entro intervalli testuali brevi, e che la ripresa avvenga regolarmente a non più di otto versi dalla prima occorrenza, talvolta arrivando addirittura a coprire la distanza di un solo verso. Gli esempi citati da Condello (2016, 516) per avvalorare questa tesi,

μίμνω rispetto a μένω è compensata dall'omissione di τε, con conseguente passaggio del terzo piede da dattilico a spondiaco.

¹² Senofane trascorse l'ultima parte della propria vita a Elea (vd. Diog. Laert. IX 18), ed è molto probabile che Parmenide abbia avuto occasione di ascoltare i suoi discorsi; una parte consistente della tradizione vuole anzi che Parmenide sia stato scolaro di Senofane: Arist. *Metaph.* 986b 22, Clem. Al. *Strom.* I 64, Diog. Laert. IX 21, *Suda.* π 675 A. s.v. Παρμενίδης.

¹³ Proposta che riprende Calogero (1936a, 177 e 1967, 63) e Ebert (1989, 121-138).

¹⁴ Che il testo posseduto da Simplicio fosse commentato e contenesse parti in prosa interpolate è testimoniato dallo stesso Simplicio, *In Ph.* 31; su questo, vd. *infra* 10.

tuttavia, sono quantomeno suscettibili di discussione. Tanto per cominciare, molti di essi sono tratti dal proemio, per il quale è dubbia l'applicabilità del criterio della funzionalità didattica: i termini ripetuti nel proemio, infatti, non hanno un'esplicita valenza concettuale tale da rendere necessario fermare su di essi l'attenzione degli allievi (con l'eccezione di ὁδός, la cui pregnanza teoretica nell'insegnamento parmenideo è qui però ben lungi dall'essere dichiarata o illustrata; a questo punto dell'opera, si tratta ancora soltanto di un'immagine poetica¹⁵); inoltre, bisogna considerare il fatto che alcuni di questi termini sono sì ripetuti una o più volte a stretto giro, ma presentano poi ulteriori (e non di rado più significative) riprese a una distanza maggiore: se guardiamo a B 1,1 ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι, è vero che il verbo φέρω torna in B 1,2 con φέρει e in B 1,3 con φερόμην e φέρον, e che la parola ἵπποι torna identica in B 1,4, ma è altrettanto vero che il giro di frase nel suo complesso è ripreso molto più fedelmente in B 1,25 ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ. Allo stesso modo, è vero che il πλάζονται di B 6,5 è richiamato immediatamente, al verso dopo, dal corradicale πλακτόν, ma questa radice torna in vari altri luoghi del poema, ad esempio in B 8,28 con ἐπλάχθησαν, che riprende il tema della lontananza delle supposizioni dei mortali dal sentiero della verità. E non si può fare a meno di osservare che, in un'ottica didattica, l'espedito della ripresa testuale sembra più efficace se utilizzato per richiamare concetti a una certa distanza, per riprendere il filo del discorso dopo una digressione, che per marcare un concetto insistendovi ripetutamente nell'arco di pochi versi; o, perlomeno, questi due diversi impieghi della ricorsività non si escludono a vicenda, ed è possibile che Parmenide ricorresse qua e là all'uno o all'altro secondo il bisogno, senza che per questo si debba pensare che l'intero poema fosse informato a un principio strutturale di calcolata e studiata ripetizione. Questa argomentazione non ha quindi valore dirimente per decidere della trasposizione testuale della sequenza B 8,34-41, e dimostra, a parer mio, come sia rischioso tentare di ricostruire per Parmenide una sistematica strategia di ripresa testuale che segua schemi precisi e rigidamente codificati per poi ricavarne conclusioni sulla *constitutio textus* del poema; Parmenide fa certamente uso di richiami intratestuali, ma la natura di tali richiami appare più desultoria e non sembra rispondere a una pianificazione così organica e strutturante. Anche in ragione di questo, credo che l'asserita preponderanza delle riprese frastiche all'interno dell'opera vada ridimensionata, e trovo viepiù difficile credere all'effettiva presenza nel poema di versi formulari ripetuti più volte con variazioni lessicali: l'ipotesi non sembra trovare appigli sufficienti nella tecnica compositiva dell'Eleate.

Ciononostante, l'ipotesi che la fonte usata da Simplicio fosse una sorta di riduzione commentata ha il suo valore: è possibile infatti si trattasse di una redazione di scuola da usarsi come sussidio per lo studio e la ricerca, magari corredata di un commento in linea con gli orientamenti speculativi della scuola stessa (nello specifico probabilmente quella neoplatonica, dato che quello era l'ambiente cui faceva capo Simplicio). Credo che l'ipotesi sia sostenibile su altre basi, e che abbia una certa rilevanza per gli scopi di questo lavoro, poiché la sua disamina conduce alla considerazione della seconda possibile spiegazione delle varianti parmenidee.

Un'altra teoria formulata per rendere ragione di questo genere di varianti nella tradizione parmenidea è, infatti, quella dell'appropriazione di Parmenide da parte di tradizioni 'scolastiche', appropriazione che avrebbe portato, nella trascrizione del testo da parte di esponenti di una determinata scuola, a manipolazioni più o meno deliberate. Convinto assertore di questa linea interpretativa è Passa (2009, 13-18), il quale pensa soprattutto all'esistenza di una redazione 'accademica' del testo parmenideo, nata dal desiderio di Platone di presentarsi come erede e continuatore/riformatore del pensiero di Parmenide.

¹⁵ Apparentata forse alla lirica corale: vd. Passa 2009, 54 e 129-142, e la bibliografia ivi citata.

Che Platone volesse programmaticamente porsi nel solco di Parmenide è, in una certa misura, innegabile. Platone mostra grande rispetto per la figura di Parmenide, che nel *Teeteto* definisce, citando Omero, “venerando e terribile” (183e), e al quale intitola un dialogo in cui gli affida il ruolo di scrutatore della dottrina delle idee. Nel *Sofista*, addirittura, in quella che è una grande revisione del suo stesso pensiero e insieme di quello di Parmenide, egli esprime il timore di commettere un parricidio nell’andare contro al dettato della dottrina parmenidea (241d): davanti a nessun altro autore Platone ha mai mostrato simili scrupoli. Sarebbe quindi avvenuta, secondo Passa, una sorta di appropriazione della filosofia eleatica da parte dell’Accademia, nel cui quadro sarebbe nata anche la tradizione dossografica che tende a presentare gli Eleati come amici di Atene, benché questo non necessariamente corrisponda alla realtà storica. Nel quadro di questo recupero del pensiero di Parmenide da parte del platonismo si sarebbero quindi potute verificare anche deliberate alterazioni del testo, volte a stabilirne retroattivamente la coerenza con la filosofia platonica; i primi rimaneggiamenti potrebbero perfino risalire allo stesso Platone, che della citazione libera aveva fatto un’arte¹⁶ (per quanto, nel caso di Parmenide, il rispetto mostrato per la sua parola sia sempre notevole, e l’adattamento del testo più studiato e meno disinvolto che in altri casi: si vedrà a tempo debito in che senso), mentre altri sarebbero state compiuti via via dalla tradizione platonica e neoplatonica.

Potrebbe dunque essere questa l’origine di quelle che io vorrei chiamare ‘varianti sostanziali’, che verrebbero quindi ad essere lezioni alternative, portatrici di una ben precisa istanza concettuale, introdotte ad arte nel poema per soddisfare ad esigenze speculative e didattiche, vuoi di semplificazione ad uso espositivo, vuoi di interpretazione filosoficamente militante del testo. Di tali varianti, del resto, non deve necessariamente detenere il monopolio la tradizione platonica, come sembra voler credere Passa (il cui obiettivo è soprattutto tentare di dimostrare che la testimonianza di Sesto Empirico sia, al contrario, espressione di una linea di trasmissione del testo immune da alterazioni, perché non toccata dalla tradizione platonica e attica in genere): al contrario, non poche di queste varianti potrebbero essere nate indipendentemente, in diversi momenti, in vari contesti storico-culturali. Per non fare che qualche esempio, è possibile che già la stessa scuola eleatica abbia introdotto delle varianti nel testo¹⁷; in epoca successiva, vi sono poi consistenti tracce di quella che sembra essere una redazione compendiarica dell’inizio del frammento B 8, nota a Plutarco e a Proclo, diversa tuttavia dalla versione sedimentata nella tradizione neoplatonica e testimoniata da Simplicio; mentre una divergenza testuale (relativa al verso B 1,29) fra due testimoni non affiliati al platonismo come Diogene Laerzio e Clemente Alessandrino potrebbe dimostrare la circolazione parallela di più varianti anche al di fuori della scuola platonica e neoplatonica.

È tuttavia innegabilmente al neoplatonismo che la pratica di coniare varianti sostanziali sembra confarsi di più, poiché per i neoplatonici lo studio della filosofia anteriore e l’elaborazione della propria dottrina erano inscindibili e finivano inevitabilmente col fondersi in uno, cosicché in ogni dottrina precedente essi cercavano di ritrovare le tracce di un’unica dottrina già esistente *ab origine* e via via ‘riscoperta’ dai diversi pensatori¹⁸; come ha ben scritto Abbate (2017, 18), «per il commentatore neoplatonico “interpretare” vuol dire anche penetrare ciò che l’autore ha lasciato implicito tra le pieghe del testo [...]. L’esegesi, pertanto, diviene nel Neoplatonismo l’attività fondamentale e centrale della Scuola: il maestro offre ai suoi discepoli commenti che si delineano di fatto come interpretazioni»¹⁹. In una temperie culturale del genere, non appare affatto fuori luogo una manipolazione mirata del testo finalizzata a dare ad esso una veste più consona all’inquadramento nel

¹⁶ Vd. Kingsley [1995] 2007, 137.

¹⁷ Vd. Ferrari 2005, 127s.

¹⁸ Vd. Passa 2009, 33s.

¹⁹ Sull’argomento si vedano anche, a vario titolo, Donini (1982, 31-69), Mansfeld (1994, 1), Romano (1994, 587-611).

sistema dottrinale neoplatonico, con enfaticizzazione dell'importanza di alcuni concetti (segnatamente l'uno) e attenuazione della problematicità di alcuni passaggi (ad esempio la questione dei nomi in B 8,38); questa operazione poteva del resto trovare terreno fertile nella presenza di varianti preesistenti, di varia provenienza, nonché nella crescente difficoltà di reperimento di un testo integrale di Parmenide (testimoniata dallo stesso Simplicio in *In Ph.* 144).

Simplicio, neoplatonico di VI secolo d.C., si pone evidentemente allo sbocco di questa tradizione, e potrebbe quindi averne recepito tutto il portato ideologico e testuale: se la fonte di Simplicio fosse stata una redazione scolastica di Parmenide, è infatti probabile che essa contenesse molte delle varianti sostanziali introdotte o valorizzate dai neoplatonici per le proprie esigenze speculative, e sarebbe questa versione del testo, così rimaneggiata, che egli ci avrebbe trasmesso. Al di là dell'appartenenza alla scuola, del resto, c'è un elemento che fa sospettare che quella posseduta da Simplicio fosse un'edizione ad uso didattico, e cioè il fatto che essa riportava un testo annotato: lo testimonia Simplicio stesso in *In Ph.* 31 καὶ δὴ καὶ καταλογάδην μεταξὺ τῶν ἐπῶν ἐμφέρεται τὸ ῥησιδίον ὡς αὐτοῦ Παρμενίδου ἔχον οὕτως· “ἐπὶ τῷδέ ἐστι τὸ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ φάος καὶ τὸ μαλθακὸν καὶ τὸ κοῦφον, ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ ὠνόμασται τὸ ψυχρὸν καὶ ὁ ζόφος καὶ σκληρὸν καὶ βαρὺ· ταῦτα γὰρ ἀπεκρίθη ἑκατέρως ἑκάτερα”. Già Diels (1897, 96s.) vedeva in questo passo la testimonianza della presenza di uno scolio interpolato; Deichgräber (1938, 3) sviluppò questa intuizione arrivando a stabilire in modo convincente che l'intero esemplare simpliciano doveva essere corredato di scolî; Whittaker (1971, 21) ha anzi ipotizzato che tali scolî si trovassero già mescolati al testo nel manoscritto consultato da Simplicio (che sarebbe stato quindi malamente copiato da un'edizione annotata precedente): ciò potrebbe, secondo lui, garantire l'affidabilità della copia simpliciana, perché si tratterebbe di un'«unintelligent transcription» che avrebbe introdotto ben pochi cambiamenti e messo al sicuro il testo da alterazioni troppo pesanti. La conclusione di Whittaker deve però necessariamente essere revocata in dubbio a fronte della premessa appena delineata secondo cui nella tradizione neoplatonica potevano essersi affermate varianti testuali introdotte nel poema per esigenze di scuola: se il manoscritto di Simplicio era espressione fedele o addirittura pedissequa di tale tradizione scolastica, proprio questo potrebbe quindi rendere tale manoscritto poco fededegno come fonte per risalire alle genuine lezioni parmenidee. Esaminare il testo tramandato da Simplicio si prospetta dunque viepiù doveroso e potenzialmente stimolante alla luce di queste considerazioni.

Il rapporto di Simplicio con la sua fonte ha peraltro sollevato un'altra questione, ossia quella dell'effettiva competenza con la quale egli si accostava a tale fonte: la domanda è, in sostanza, in che misura egli avesse gli strumenti per valutare se la sistemazione del testo che aveva davanti rispecchiasse effettivamente le scelte parmenidee, e per sceverare il contenuto originalmente parmenideo dalle concrezioni esegetiche di scuola. A questo riguardo, Passa (2009, 41s.) si sente di avanzare dubbi sulla credibilità di Simplicio, affermando che egli non si sarebbe reso conto, nel citare il passo in prosa, di trovarsi di fronte a uno scolio interpolato: avrebbe creduto invece che quello fosse autentico testo prosastico parmenideo e fosse a tutti gli effetti parte dell'opera; all'origine del suo errore ci sarebbe il già citato passo del *Sofista* (237a), con la sua espressione περὶ ... καὶ μετὰ μέτρων, che egli avrebbe interpretato troppo letteralmente, arrivando a credere che il *Περὶ φύσεως* parmenideo fosse una sorta di prosimetro. Per parte mia, anche se condivido la cautela nell'attribuire affidabilità a Simplicio, confesso di non capire da dove Passa derivi tanta sicurezza sulla scarsa competenza del filosofo: Simplicio dice infatti esplicitamente che l'insero prosastico era inserito all'interno del testo parmenideo *come* (ὡς) se fosse di Parmenide stesso; questo, si badi, non vuol dire necessariamente che egli avesse capito che quello era testo interpolato, ma testimonia sicuramente che doveva essersi almeno posto il problema. Il fatto è che la questione non è tanto l'attendibilità di Simplicio, quanto quella della sua fonte; ovvero, il dubbio principale non è se Simplicio potesse maldestramente

interpolare nel testo parti del commento, ma piuttosto se nel testo stesso potessero essere già presenti a monte delle interpolazioni, nella forma appunto delle varianti sostanziali, che Simplicio non avrebbe dunque potuto far altro che trasmettere. Resta il fatto, peraltro, che Simplicio non sempre dimostra perfetta coerenza da un punto all'altro della sua opera per quanto riguarda l'approccio ai testi: è quindi possibile che, se anche egli conosceva versioni diverse dei versi parmenidei rispetto a quelle presenti nella sua fonte primaria (come sembra essere il caso almeno per B 8,4 e B 8,38), potesse non rendersi sempre conto dell'incongruenza; a ciò bisogna aggiungere che Simplicio ha, ovviamente, una sua propria argomentazione da portare avanti, quindi il suo modo di trattare il testo citato può risentire ovviamente anche delle sue contingenti esigenze argomentative e cambiare in funzione di esse.

In definitiva, ritengo che il giudizio sull'attendibilità di Simplicio come testimone di Parmenide non possa che essere fondato su un attento scrutinio delle singole lezioni da lui attestate e sulla ricerca di linee di tendenza che possano lumeggiare la genesi delle varianti simpliciane. Alla luce delle considerazioni fin qui fatte, si intende procedere con l'ipotesi di lavoro dell'esistenza di varianti sostanziali di scuola nella tradizione del testo di Parmenide; scopo della tesi sarà quindi indagare il rapporto della fonte di Simplicio con tali varianti, per cercare di ricostruire che forma tale fonte avesse, quanto e in che modo essa dipendesse da fonti precedenti, e quando possa essere stata redatta; allo stesso modo, si cercherà di capire che uso Simplicio facesse di questa e di altre fonti, con quali scopi e con quale competenza se ne servisse.

Il metodo di lavoro sarà quello di enucleare tutte le varianti lessicali significative presenti nel testo di Simplicio, per discuterne l'origine; in particolare, si intende esaminare tutti quei casi in cui la variante testimoniata da Simplicio sia esclusiva, vale a dire i casi in cui, a fronte di una sovrapposizione della citazione simpliciana con quella di uno o più altri testimoni, la variante attestata da Simplicio sia presente esclusivamente nel suo commentario, contro il resto della tradizione. Ad ogni verso del poema parmenideo contenente una di tali varianti sarà dedicato un capitolo, in modo da dare al lavoro un'articolazione semplice e perspicua; ciononostante il discorso dovrà, di volta in volta, inevitabilmente estendersi anche ad altre questioni testuali presenti nello stesso verso e/o nei versi immediatamente adiacenti, soprattutto con riferimento ad altre varianti sostanziali non esclusive di Simplicio ma da lui condivise, poiché grande è l'importanza di queste varianti per stabilire il rapporto della fonte di Simplicio con la tradizione precedente.

Allo scopo di poter meglio vagliare l'attendibilità delle singole varianti, si è creduto di non poter prescindere dal procedere, alla bisogna, anche a un'esegesi dei vari frammenti, esegesi da integrarsi proficuamente con gli strumenti della critica testuale: il supporto offerto dall'analisi concettuale è infatti preziosissimo per la filologia in un caso come questo, in cui le alterazioni al testo sembrano essere non meri errori della tradizione ma, per ipotesi, rimaneggiamenti almeno in parte deliberati. L'adozione di una prospettiva anche esegetica appare anzi vieppiù importante quando si consideri che c'è stata, a volte, una certa resistenza della critica a guardare le questioni testuali parmenidee da questa angolazione, il che ha portato a mio avviso a qualche errore di giudizio, poiché nella diversa prospettiva adottata si nasconde un'insidia. La convinzione che le varianti parmenidee siano l'esito di semplici corruzioni del testo può infatti ingenerare la credenza che le lezioni alternative così prodotesi siano semplicemente prive di senso, in quanto frutto di errori, e quindi facilmente individuabili come scorrette e da scartare; quando ci si trovi di fronte ad alterazioni intenzionali del testo, però, è naturale che ciascuna variante, essendo stata coniata scientemente, abbia invece una propria validità (o almeno coerenza) dal punto di vista concettuale, il che rende inaffidabile il criterio della comprensibilità: la mancata accettazione di questo presupposto può portare quindi a un notevole grado di arbitrarietà nel liquidare una data lezione come incomprensibile (allo scopo di poterla più agevolmente cassare come guasto della tradizione), e le scelte divergenti dei diversi editori

su quale delle lezioni giudicare incomprensibile testimoniano proprio quest'arbitrarietà: un esempio è offerto dal verso B 7,1, per il quale Tarán (1965, 74) rifiuta categoricamente la lezione τοῦτ' οὐδαμῆ sulla base del fatto che «it makes no sense» e la spiega come corruzione della variante concorrente τοῦτο δαμῆ, quando invece proprio quest'ultima lezione, τοῦτο δαμῆ, era stata in precedenza tacciata di «assurdità» da Calogero (1932, 20), che proponeva di emendarla. Si riscontra insomma una tendenza a voler riportare su binari strettamente testuali una questione che pervicacemente vi si sottrae. Un esame filosofico delle diverse varianti, basato sull'ipotesi che ciascuna variante abbia senso se riferita al suo contesto speculativo di origine, permetterà invece, a mio parere, almeno di aspirare a una maggiore obiettività nel soppesare le lezioni alternative.

Scopo delle ricostruzioni filosofiche fornite sarà dunque quello di aiutare a stabilire, di volta in volta, quanto una certa variante sia compatibile col pensiero parmenideo e quanto invece essa sembri riflettere piuttosto il pensiero dell'autore citante o delle sue probabili fonti, per capire meglio quali lezioni sia legittimo considerare originalmente parmenidee e quali, invece, sia più opportuno attribuire a rimaneggiamenti. Anche se a tratti l'esegesi prenderà un certo spazio, a causa della complessità delle questioni trattate, essa manterrà dunque sempre un ruolo ancillare nella tesi, essendo indirizzata prevalentemente a garantire una migliore intelligenza critica del testo parmenideo e di quello dei suoi vari testimoni, così da fornire una guida nella scelta della lezione più consona al pensiero del filosofo di Elea, senza tuttavia mai perdere di vista l'aspetto strettamente testuale. Per quanto riguarda, in particolare, la ricostruzione della dottrina parmenidea, si è optato per un approccio esegetico di tipo latamente storico-culturale, che metta in relazione il suo poema con il contesto culturale precedente e coevo, alla ricerca di elementi di continuità con la tradizione, di parallelismi, di aperte contrapposizioni o di innovazioni nel solco della tradizione stessa che possano aiutare a comprendere meglio l'impervio pensiero del poeta-filosofo, grazie all'inquadramento all'interno di un tessuto culturale più ampio, che permetta di ovviare in parte all'esiguità dei frammenti superstiti e all'oscurità del suo dettato grazie all'esame della cultura nel cui seno il testo stesso nasce e che si può ragionevolmente ipotizzare di trovare in parte rispecchiata in esso. L'ordinamento dei capitoli, che non rispetta l'ordine di successione Diels-Kranz dei *loci* discussi, ha lo scopo di permettere al lettore di seguire uno sviluppo più lineare dei temi filosofici affrontati, in modo che l'esegesi, non che costituire una serie di appendici slegate, integri un proprio discorso organico con una certa continuità interna, che si dipani sottotraccia di concerto e in armonia con la ricostruzione testuale.

1. Le varianti di B 8,4: la concezione del tempo

Ἀτέλεστον: un problema testuale ed esegetico

Una lezione interessante, tra quelle testimoniate dal solo Simplicio, è la clausola ἡδ' ἀτέλεστον in B 8,4. I manoscritti simpliciani presentano in realtà alcune varianti, perlopiù trascurabili¹, ma sono concordi nell'attestare la presenza dell'aggettivo ἀτέλεστον in *explicit* per ben tre dei cinque diversi passi in cui Simplicio cita il verso². La cosa non è priva di problemi, perché si tratta di uno strano attributo per l'essere di Parmenide, più avanti definito esplicitamente οὐκ ἀτελεύτητον (B 8,32) e τετελεσμένον (B 8,42), con apparente contraddizione interna. Peraltro, gli altri testimoni non forniscono alternative più valide, perché la lezione unanimemente attestata nel resto della tradizione, ἀγένητον, è una mera ripetizione di un attributo dell'essere già espresso nel verso precedente, ed è quindi estremamente ridondante e banalizzante, tanto da essere perlopiù considerata inaccettabile dagli editori: ad essi non rimane quindi che fare i conti col problematico ἀτέλεστον e scegliere come gestirlo.

Il ventaglio delle soluzioni adottate riflette questa sostanziale aporia: Reale (1998, 50) accoglie ἡδ' ἀτέλεστον, senza peraltro motivare significativamente la sua scelta; Coxon [1986] (2009, 65) e Heitsch (1991, 24) si rassegnano anch'essi a stampare ἡδ' ἀτέλεστον, crocifiggendo però il testo come irrimediabilmente corrotto; Tarán (1965, 93-95), Gallop (1984, 64), Cordero (1984, 26) e Palmer (2009, 368) preferiscono emendare la lezione simpliciana, accettando la correzione ἡδὲ τελεστόν (già proposta da Covotti [1908, 425-427] e Goebel [1910, 100]), che ha quantomeno il pregio di ripristinare la coerenza con le altre attribuzioni dell'essere espresse nel poema, ma che è criticata da Cerri (1999, 223), il quale osserva che l'aggettivo τελεστόν è problematico in quanto non altrimenti attestato (se non, forse, in *IG II² 4548, 7*, un'iscrizione di IV secolo a.C.); per parte sua, Cerri (1999, 231-233) propende decisamente per la bontà di ἡδ' ἀτέλεστον, che difende in modo originale: la sua proposta è infatti di cambiare l'interpunzione generalmente accettata per B 8,4-6 (οὐλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον, / οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν, / ἔν, συνεχές), eliminando la virgola tra quarto e quinto verso del frammento, alterando completamente l'interpretazione sintattica di questo passaggio e facendo di ἀτέλεστον il nome del predicato di οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται di B 8,5, trasformando in sostanza questa occorrenza di ἀτέλεστον in una litote con doppia negazione, un caso del tutto simile a οὐκ ἀτελεύτητον di B 8,32. La proposta è brillante, ma non immune da obiezioni: si potrebbe infatti eccepire che la coerenza dell'argomentazione parmenidea sembra risentire di questo cambiamento. In questo modo, infatti, Parmenide verrebbe ad affermare che l'essere non è mai stato né mai sarà incompiuto, perché *adesso* (νῦν) è tutto, unico, continuo; questa è però, a parer mio, un'affermazione abbastanza fallace: infatti, anche se nella totalità attribuita all'essere si volesse vedere un contraltare dialettico a un'ipotetica incompiutezza, negata nel momento stesso in cui viene presa in considerazione e subito denunciata come assurda attraverso l'enunciazione dei veri attributi dell'essere che la contraddicono, resta il fatto che la sfasatura temporale introdotta fra le diverse predicazioni non permette loro di essere mutuamente esclusive come l'argomentazione invece richiederebbe: che cosa impedisce, a rigor di termini, che l'essere possa non essere ἀτέλεστον ora, pur essendolo stato in passato (e/o pur essendo destinato a diventare o tornare tale in futuro)? La logica è decisamente poco stringente. Si dirà che la conclusione diventa necessaria se alla premessa della totalità (intesa surrettiziamente come

¹ ἡ δ' ἀτέλεστον **E**^a 30, ἡ ἀτέλεστον **F** 30, ἡδ' ἀτέλεστον **F** 78, ἡ δι' ἀτέλεστον **E** 78; in **D** 30 il testo non è chiaramente leggibile a causa di un danneggiamento del manoscritto (vd. Tarán 1987a, 252).

² *In Ph.* 30, 78 e 145; in *In Ph.* 120 e *In Cael.* 557, invece, si legge ἀγένητον, in accordo con altri testimoni: su questo, vd. *infra* 19s. In *In Ph.* 87 Simplicio cita solo la parte iniziale del verso, οὐλον μουνογενές τε, perciò questo passo non dice nulla sulla clausola.

compiutezza) si aggiunge quella dell'immutabilità: se l'essere non è ἀτέλεστον ora, e se l'essere non muta mai, questo stato di non incompiutezza deve altresì durare da sempre e per sempre. L'attributo dell'immutabilità per l'essere si può ragionevolmente dedurre da B 8,29 ταὐτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον, interpretato generalmente come "rimanendo lo stesso (identico) e nello stesso luogo", ma il fatto che un elemento essenziale per la dimostrazione arrivi soltanto a 24 versi di distanza dall'affermazione di partenza deve indurre ad essere cauti: perché Parmenide avrebbe abbozzato una dimostrazione in B 8,5, con una frase che si presenta apertamente come esplicativa (ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές), senza includervi un elemento fondamentale per la coerenza della dimostrazione stessa? Avrebbe potuto completare la dimostrazione subito in apertura, o rimandarla interamente alla successiva discussione più particolareggiata degli attributi dell'essere. Cerri difende la sua posizione chiamando in causa l'atemporalità (nel senso di eterno presente) dell'essere di Parmenide, concezione questa che però, oltre ad essere in generale molto controversa, si basa precipuamente proprio sulla negazione di passato e futuro contenuta in B 8,5, negazione che sparisce con la nuova interpretazione sintattica data da Cerri stesso. Un altro problema non trascurabile della proposta di Cerri è poi che, accogliendo *in toto* la redazione simpliciana di B 8,4, e stampando quindi οὔλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἢδ' ἀτέλεστον, si ritrova con più attributi apparentemente coordinati tra loro, di cui però solo l'ultimo sarebbe il nome del predicato di οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, perché i primi sono invece legittimi attributi dell'essere: difficile dire, tuttavia, che cosa autorizzi a separare sintatticamente l'ultimo aggettivo dagli altri, se non, forse, il segnale discorsivo del cambio di congiunzione coordinante; si dovrà ammettere, tuttavia, che la lettura del verso diventa in questo modo molto più ardua e meno naturale³. Paradossalmente – e questo è già un buon esempio di come la troppa fiducia accordata a Simplicio possa andare a detrimento delle stesse argomentazioni degli editori che lo seguono – l'accoglimento di una lezione diversa da quella simpliciana per la prima parte di B 8,4 avrebbe forse servito meglio la causa di ἀτέλεστον.

Quest'ultima osservazione ci introduce a un diverso aspetto della questione: io credo, infatti, che qualunque argomentazione pro o contro la lezione ἢδ' ἀτέλεστον non possa prescindere da una considerazione del verso B 8,4 nel suo complesso, la cui situazione testuale è forse la più complessa e disputata in assoluto (insieme a quella del verso successivo). Esistono infatti almeno due redazioni estremamente diverse dell'intero verso. Quella simpliciana è, come detto, οὔλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἢδ' ἀτέλεστον (i manoscritti riportano μονογενές, ma la correzione in μουνογενές è richiesta dal metro); con lui concordano sostanzialmente vari testimoni⁴, salvo che per la clausola (nella qual sede tutti all'infuori di Simplicio, e lo stesso Simplicio in *In Ph.* 120 e *In Cael.* 557, recano ἀγένητον), e, solo in alcuni casi⁵, anche per l'*incipit*, ove si legge a volte μοῦνον in luogo di οὔλον (lettura quasi certamente influenzata dall'inizio della parola successiva). Accanto a questa redazione, con le sue varianti interne, ve n'è un'altra, da considerarsi distinta, attestata da Plutarco (*Adv. Col.* 1114), che suona ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢδ' ἀγένητον, completamente diversa da quella simpliciana tranne che per la presenza di ἀτρεμές nella parte centrale⁶. Questa versione sembra essere stata nota

³ Più lineare sintatticamente sarebbe forse ottenere la litote attraverso la correzione di ἢδ' ἀτέλεστον in οὐδ' ἀτέλεστον. Questa strutturazione della frase creerebbe comunque una fastidiosa *inconcinnitas*, con pregiudizio della chiarezza argomentativa, giustapponendo due epiteti positivi a uno negativo. Il caso di οὐκ ἀτελεύτητον in B 8,32 non è direttamente confrontabile, giacché lì l'attributo negativo è l'unico *focus* della frase e non è inserito in un elenco (e si trova, peraltro, strettamente accostato ad un altro attributo in forma negativa presente nel verso successivo), motivo per cui la leggibilità risulta in quel caso molto maggiore.

⁴ [Plut.] *Strom.* 5, Clem. Al. *Strom.* V 112, Eus. *PE* XIII 13 39, Theodoret. IV 7, Philop. *In Ph.* 65.

⁵ Pseudo-Plutarco, Eusebio (solo in due manoscritti), Teodoro (in due manoscritti e in un altro passo).

⁶ È questa la versione che secondo me si sposa meglio con la tesi di Cerri su ἀτέλεστον, in quanto, introducendo un'altra copula (l'ἔστι iniziale), renderebbe più semplice e lineare la scomposizione dell'argomentazione in due membri; non

anche a Proclo, che in tre diversi passaggi del *Commentario al Parmenide* (1077, 1078, 1084) si riferisce all'essere di Parmenide con l'epiteto di οὐλομελής, pur senza citare l'intero verso (in due dei tre passi, 1077 e 1084, egli menziona contestualmente anche l'epiteto ἀτρεμές, il che sembra avvalorare l'ipotesi del riferimento a B 8,4). La questione è ulteriormente complicata da un altro passaggio del commentario procliano, *In Parm.* 1152, ove l'autore cita per intero B 8,4, ma in una redazione ancora diversa: οὔλον μουνομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀγένητον. La forma di questa citazione parrebbe presentarsi quasi come una mediazione rispetto alle due già menzionate, avendo un *incipit* affine a quello simpliciano, ma ἡδ' ἀγένητον in clausola; senonché, nella sede che al momento più ci interessa, essa esibisce la presenza di una terza variante, μουνομελής (termine raro, ma attestato in *Emp. VS* 31 B 58), che non è testimoniata da alcun altro autore per questo verso parmenideo. Appare quindi necessaria a questo punto una disamina accurata, per riordinare i vari pezzi del mosaico.

Μουνομελής: la testimonianza di Proclo

È proprio da Proclo che vorrei partire per il mio esame della situazione testuale, e segnatamente dalla variante meno testimoniata, μουνομελής. Essa è attestata, per il passo in questione (*In Parm.* 1152), da due manoscritti (**F** e **R**), mentre altri due (**A** e **M**) riportano in sua vece la *vox nihili* οὐλομενές. Gli stessi **A** e **M**, peraltro, recano οὐλομενές anche in *In Parm.* 1084, ove la variante si spiega agevolmente come errore di lettura per la lezione genuina οὐλομελής (errore influenzato probabilmente dalla reminiscenza dell'omerico οὐλόμενος, arcinoto in quanto presente nell'*incipit* dell'*Iliade*); anche se οὐλομενές è certamente da cassare, dunque, la sua presenza come lezione in *In Parm.* 1152 suscita dubbi circa la bontà di μουνομελής: infatti, se per 1084 si ipotizza che οὐλομενές sia una corruzione di οὐλομελής, ciò può portare a supporre che la genesi dell'errore sia la stessa anche in 1152, e che il testo soggiacente fosse anche in questo caso οὐλομελής. Di conseguenza, μουνομελής non sarebbe che un diverso errore di lettura per οὐλομελής: anche questa lezione sarebbe quindi da cassare, al pari di οὐλομενές, come semplice guasto della tradizione, e non sarebbe più disponibile come effettiva variante sostanziale di Parmenide. Cionondimeno, sostenere che la lezione originale in 1152 fosse οὐλομελής risulta difficile, per varie ragioni. Anzitutto, nei manoscritti che riportano la variante μουνομελής, la citazione, come detto sopra, inizia con οὔλον, non con ἔστι γάρ: non è quindi possibile sostituire semplicemente οὐλομελής a μουνομελής, poiché la sequenza οὔλον οὐλομελής produrrebbe un cretico e sarebbe dunque incompatibile con l'esametro. È pur vero, d'altro canto, che nei manoscritti che hanno οὐλομενές la citazione inizia direttamente con questo termine, e davanti ad esso non si ha né οὔλον, né ἔστι γάρ: è quindi possibile ipotizzare che Proclo avesse citato l'esametro senza *incipit*, partendo da οὐλομελής, e che questo si sia poi corrotto in οὐλομενές in alcuni manoscritti. Tuttavia, se così fosse, si dovrebbe spiegare la genesi di οὔλον μουνομελής a partire da un semplice οὐλομελής, il quale dovrebbe a questo punto essere stato successivamente ampliato e smembrato in due diverse parole, peraltro in modo tale da dare luogo a una sequenza perfettamente metrica e persino reminiscente della redazione simpliciana: attribuire a un copista di Proclo una simile operazione sarebbe estremamente azzardato, e d'altronde è pressoché insostenibile l'ipotesi che tutto ciò sia avvenuto per puro caso. Almeno per il criterio dell'*utrum in alterum*, si dovrà quindi se non altro prendere in considerazione l'ipotesi che οὔλον μουνομελής sia effettivamente il testo originale in questo passo di Proclo. A questo riguardo, c'è un altro fatto significativo da considerare: la lezione οὔλον μουνομελής si trova, infatti, anche in un'altra fonte, la traduzione latina medievale di Proclo di Guglielmo di Moerbeke, che in questo punto riporta le varie

ritengo tuttavia che questa redazione possa essere accolta come genuinamente parmenidea, come intendo mostrare: vd. *infra* 16-18.

citazioni da Parmenide testualmente in greco⁷ (altrove ha, rispettivamente: *oulomeles* traslitterato in caratteri latini in 1077, *oulomeles* glossato con *idest integrum* in 1078, e direttamente la traduzione latina *integrum* in 1084); il dato è particolarmente rilevante perché la traduzione di Moerbeke discende secondo Luna-Segonds (2007, CXViii. e CCLXI-CCLXVIII) da una tradizione indipendente dalla trasmissione greca superstite del testo, nonché tendenzialmente migliore e più completa di quest'ultima (tra le altre cose, ci tramanda la seconda parte del libro VII, perduta in greco), e quindi la presenza di *μουνομελής* anche in questo ramo della tradizione potrebbe ulteriormente avvalorare l'ipotesi dell'autenticità di questa variante.

In conclusione, anche se altrove in Proclo dobbiamo certamente leggere *οὐλομελής*, è possibile sostenere che, *per questo passo*, la lezione genuina sia *μουνομελής*? Io credo di sì. Come detto sopra, infatti, i manoscritti che danno *οὐλομενές* per 1152 sono **A** ed **M**, gli stessi che hanno *οὐλομενές* anche in 1084: è quindi logico pensare che, per questi due manoscritti, la corruzione del testo in 1152 non sia da addebitare unicamente a errata lettura del testo soggiacente, bensì, almeno in qualche misura, anche all'influenza del precedente errore di lettura in 1084. Dei due codici, peraltro, **M** deriva probabilmente da **A** (vd. Steel 2007, xIis.), perciò l'errore sarebbe in realtà avvenuto una volta sola, non due volte in modo indipendente: si tratterebbe quindi, a questo punto, semplicemente di supporre che l'errore di lettura *οὐλομενές* per *οὐλομελής* in 1084, fissatosi nella memoria del copista, abbia condizionato anche la sua lettura di 1152; non mi sembra del resto impensabile che un termine inusuale come *μουνομελής*, sovrapposto nella lettura all'*οὔλον* immediatamente precedente, possa aver risvegliato nel trascrittore il ricordo dell'*οὐλομενές* che egli *credeva* di aver letto in 1084, ed aver quindi portato alla sostituzione di *οὔλον μουνομελής* con *οὐλομενές*, errore che si sarebbe poi trasmesso lungo questo ramo della tradizione. In alternativa, l'errore potrebbe anche essere avvenuto in due tempi: in un primo momento *οὔλον μουνομελής* potrebbe essere stato sostituito dal semplice *οὐλομελής* per un'involontaria sovrapposizione dei due termini (condizionata probabilmente dalle precedenti effettive occorrenze di *οὐλομελής*), e poi *οὐλομελής* si sarebbe corrotto in *οὐλομενές* esattamente come in 1084. L'ipotesi può in ogni caso considerarsi filologicamente economica, perché spiega la genesi di *οὐλομενές* e in pari tempo elimina qualunque necessità di emendamento per *μουνομελής*, riportato da una parte significativa della tradizione.

Οὐλομελής: Plutarco e la 'redazione compendiarìa'

Se quindi in *In Parm.* 1152 dobbiamo leggere *μουνομελής*, le conseguenze sulla critica testuale di Parmenide sono notevoli: questo significa, infatti, che Proclo conosceva due diverse redazioni di B 8,4⁸, una delle quali conteneva appunto la variante *μουνομελής*⁹, mentre l'altra doveva essere quella attestata da Plutarco (anche se non necessariamente risalente a lui); è questa che si deve quindi ora discutere. Quella di Plutarco è una citazione isolata del verso, i cui stessi confini sono dubbi: non è chiaro, infatti, se *ἔστι γάρ* iniziale sia parmenideo (o, almeno, presentato come tale) o se esso si debba invece ascrivere a Plutarco e la citazione vera e propria inizi solo con *οὐλομελής*¹⁰.

⁷ In un solo manoscritto, **A**; ma gli altri hanno uno spazio bianco dove ci dovrebbe essere la citazione, segno evidente che tutti i copisti si sono trovati davanti a un testo greco: com'è noto, *Graecum est, non legitur*. Il greco è quindi univocamente presente nella tradizione di Moerbeke in 1152.

⁸ È probabile che Proclo citasse spesso a memoria o da fonti secondarie (vd. Coxon [1986] 2009, 6 e 283; Passa 2009, 64), e, mentre i primi tre passaggi sono vicini tra loro e possono quindi costituire un blocco unico, 1152 è abbastanza distante da permettere ragionevolmente di supporre che Proclo in quel momento stesse usando una fonte diversa o che il ricordo di quella fonte fosse in quel momento più forte nella sua memoria.

⁹ L'origine di questa variante è ovviamente a sua volta da discutere; secondo Palmer (2009, 382), essa non sarebbe che una deformazione di *μουνογενές*, ma io sono di opposto avviso: vd. *infra* 18s.

¹⁰ Un manoscritto, **E**, ha un segno marginale che segnala la presenza di una citazione, ma non indica chiaramente dove questa inizi; **B** non ha nessuna indicazione.

Passa (2009, 62) osserva che c'è chi è fin troppo categorico nell'affermare che ἔστι γάρ non possono essere parole di Parmenide (pensando forse a O'Brien 1987, 319), mentre per parte sua fa giustamente notare che B 8,33 ἔστι γάρ οὐκ ἐπίδεός, μὴ ἔὸν δ' ἄν παντὸς ἔδειτο ha esattamente lo stesso *incipit*. Io per me credo che il nesso discorsivo in sé sia troppo generico per avere valore dirimente, nell'uno o nell'altro senso (anche se va almeno notato il fatto che Proclo, il quale pur conosceva la redazione plutarchea, non offre alcun riscontro per ἔστι γάρ), ma, almeno per quanto mi riguarda, ritengo dubbia la testualità dell'intera citazione: l'espressione usata da Plutarco per attribuire queste parole a Parmenide, ὡς αὐτὸς εἶρηκε, è abbastanza vaga e non implica necessariamente che qui si stiano riportando le parole esatte di Parmenide, ma solo che quello riferito ne era il contenuto, ossia, appunto, ciò che Parmenide diceva¹¹; e anche se si volesse sostenere che la formula implica citazione testuale, ciò significherebbe solo che Plutarco credeva che quelle fossero parole di Parmenide, ma non sappiamo da che fonte egli le prendesse, né, quindi, se questa fosse affidabile. Personalmente, la strutturazione della frase, più che a una citazione testuale, mi fa pensare a una sorta di redazione compendiaria, in cui semplicemente si riassume il contenuto di un passo parmenideo elencando alcuni attributi dell'essere ivi espressi (il che è poi effettivamente il nocciolo tematico del passo stesso), prendendo magari gli aggettivi dal testo, ma senza riportare per esteso il verso, procedendo soltanto a un'enumerazione, qualcosa del tipo "l'essere di Parmenide, secondo le sue stesse parole, è 'οὐλομελές', 'ἀτρεμές' e 'ἀγένητον'", ove solo gli aggettivi sono da intendersi come citazione. La presenza di ἀγένητον, apparentemente ripetizione dell'ἀγένητον di B 8,3 (ma in un contesto in cui B 8,3 non è citato) fa propendere ulteriormente per questa ipotesi: l'inserzione di questo aggettivo non è granché motivata in una trascrizione continua di Parmenide, ma ha invece molto senso se immaginiamo di essere davanti a una semplificazione espositiva, che estrapola alcuni epiteti dell'essere parmenideo (ritenuti, a quanto pare, particolarmente rappresentativi) indipendentemente dall'ordine in cui essi sono citati nel poema, destinata a un contesto che non prevedesse la citazione testuale di interi versi parmenidei¹². A tal proposito l'interpretazione di Passa (2009, 27-29), secondo cui Plutarco, «esponente di punta dell'Accademia di mezzo», dipenderebbe appunto da una fonte accademica su Parmenide, ci viene in soccorso: possiamo pensare che questa formulazione sia nata in ambito didattico, in una situazione in cui poteva far comodo enucleare e fissare alcuni punti-chiave, più che citare il testo per esteso¹³. Questa pratica formulazione potrebbe, peraltro, avere avuto successo ed essere diventata molto diffusa in fonti secondarie su Parmenide, il che spiegherebbe sia le inequivocabili attestazioni di οὐλομελές in Proclo, sia la popolarità di ἡδ' ἀγένητον per la clausola anche tra chi, per il resto, segue una redazione completamente diversa¹⁴.

Questa conclusione mi induce ad avanzare un'altra ipotesi: vista la natura fortemente compendiaria di questa citazione, è possibile che l'epiteto οὐλομελές non sia originalmente parmenideo, ma sia stato coniato dal redattore allo scopo di sintetizzare il più possibile il contenuto

¹¹ *Plat. Quaest.* 1009 e *De An. Procr.* 1013 bastano a dimostrare che la formula ὡς αὐτὸς εἶρηκε è usata da Plutarco anche nel contesto di citazioni non testuali, bensì ascrivibili a reminiscenze o rielaborazioni dell'ipotesto individuabile (cf. Cherniss 1976, 108 e 178).

¹² Simili elenchi non testuali di attributi dell'essere parmenideo si trovano in Aët. I 7 e II 1, Hippol. *Haer.* I 11, Simpl. *In Ph.* 28; molti degli epiteti ivi menzionati non si trovano nemmeno nel poema (almeno per quanto ci consta; è il caso di αἰδίων, ἄφθαρτον, σφαιροειδές, πεπερασμένον), ma riformulano e sintetizzano concetti espressi da Parmenide con altre parole.

¹³ La forma perfettamente esametrica di questa redazione (sempre ammesso che ἔστι γάρ sia da considerarsi parte della citazione stessa) non è un ostacolo a questa ipotesi: ché anzi, trattandosi di formulazione nata per aiutare i discepoli a fissare nella memoria i concetti, il suo confezionamento in forma metrica potrebbe essere stato intenzionale ed essere stato pensato proprio per aiutare la memorizzazione (è questo, del resto, uno dei principi fondamentali della mnemotecnica antica).

¹⁴ Lo stesso Simplicio, nei due casi in cui cita il verso da solo (e in cui quindi è più verosimile che non avesse il testo davanti), lo conclude con ἡδ' ἀγένητον; vd. *infra* 19s.

di questo passo parmenideo. Si è visto che la redazione più diffusa e accreditata del verso inizia con οὔλον, e abbiamo ipotizzato che Proclo conoscesse una versione in cui il secondo piede dell'esametro era occupato da μουνομελής (οὔλον μουνομελής è anche quello che si legge in Procl. *In Parm.* 1152, l'unico caso in cui Proclo cita il verso per esteso): se è così, non sarebbe poi tanto peregrino vedere in οὔλομελής una conflazione dei due aggettivi, mirante a sintetizzare due concetti con un solo termine; in definitiva, non scarterei l'ipotesi che οὔλον μουνομελής sia il testo parmenideo autentico, e οὔλομελής il risultato di una riduzione didattica in fonti secondarie. Vero è che questo costringe a supporre la coniazione, da parte dell'autore secondario, di un termine di fattura poetica, invece della forma atticizzata ὀλομελής che forse sarebbe più naturale aspettarsi da un *excerptor*; è altrettanto vero, però, che la composizione è un procedimento onomaturgico molto semplice e trasparente, e nel verso è già presente l'aggettivo οὔλος nella sua forma epico-ionica: non è quindi certo impossibile che l'escortore abbia meccanicamente trasformato οὔλον nel primo elemento di un composto senza prendersi la pena di normalizzarlo¹⁵. Più difficile, secondo me, che οὔλομελής sia una semplificazione del testo di Simplicio, οὔλον μουνογενές, perché in questo caso nella fusione dei due vocaboli verrebbe a perdersi un semantema estremamente significativo, la radice γεν-; se in filigrana si legge οὔλον μουνομελής, la perdita in termini di contenuto semantico è decisamente minore. Anche la presenza di μουνομελή in Emp. VS 31 B 58 è un forte indizio della genuinità di μουνομελής, specie se si considera l'evidente vicinanza del contenuto di questo frammento a quello di Parmen. VS 28 B 16, il che può far pensare a una dipendenza di Empedocle da Parmenide.

Μουνογενές: Simplicio e l'influenza (neo)platonica

Che cosa pensare, dunque, del testo tramandato da Simplicio? La sua autenticità è sostenuta anzitutto da Cerri (1999, 220-223), la cui difesa di ἡδ' ἀτέλεστον abbiamo già discussa. Egli argomenta anche a favore di μουνογενές, sostenendo che la contraddizione con l'ἀγένητον del verso precedente sia solo apparente, in quanto qui Parmenide starebbe sfruttando la polisemia della radice, la quale può significare anche 'essere', non solo 'nascere': l'aggettivo avrebbe il significato di 'unico nel suo genere', *one of a kind*, e non comporterebbe alcun riferimento alla generazione. Parmenide però è sempre molto attento a distinguere le sfere semantiche dell'εἶναι e del γίνεσθαι nel poema¹⁶, e concedersi questa licenza ad appena un verso di distanza dall'uso di un termine in cui la radice γεν- allude chiaramente alla generazione (appunto ἀγένητον) sarebbe una leggerezza notevole da parte sua, che nuocerebbe non poco alla comprensione del testo. Anche Passa (2009, 23s. e 64-66) tuttavia, pur essendo convinto che il verso sia frutto di una manipolazione di scuola, ritiene che la lezione μουνογενές, in sé e per sé, possa essere autentica. A riscontro egli cita Plat. *Tim.* 31b, ove si legge μουνογενής in riferimento al mondo, a indicarne l'unicità, in un contesto che sembra ispirarsi a Parmenide (in particolare per la descrizione sferica del cosmo, che segue poco dopo in 33b-c): Platone

¹⁵ Il redattore può essere stato confortato nell'uso di questo termine, come suggerisce ancora Passa (2009, 62s.), anche dal valore che il concetto di οὔλομέλεια aveva nella tradizione pitagorica, come testimoniato tra l'altro da Arist. *Metaph.* 1093b 4. Il termine è citato da Aristotele in forma ionica, il che potrebbe essere un indizio del fatto che esso circolava effettivamente in questa forma negli ambienti pitagorici, e contribuirebbe a rendere più plausibile l'uso di un vocabolo come οὔλομελής anche da parte di un anonimo *excerptor*. L'associazione fra Parmenide e i pitagorici in ambito accademico riesce abbastanza credibile: ancora secondo Passa (2009, 17s., 33-35, 62s.), è plausibile tanto che la dottrina di Parmenide contenesse *ab origine* elementi pitagorici, quanto che la tradizione platonica abbia cercato di pitagorizzare ulteriormente il pensiero dell'Eleate, «complice l'atmosfera neopitagoreggiante diffusa nell'Accademia tra II sec. a. C. e I sec. d. C.». Il pitagorismo originario di Parmenide emerge da alcuni aspetti della cosmologia, come l'introduzione di una diade cosmogonica e la presenza di una divinità centrale femminile col ruolo di reggitrice del cosmo e madre degli dèi (cf. Guthrie 1965, 63), ed è coerente con le testimonianze secondo cui egli fu discepolo del pitagorico Aminia.

¹⁶ Basta, per rendersene conto, una rapida ricognizione delle occorrenze di γίγνομαι e corradicali nel poema: B 8,3, 8,6, 8,13, 8,19, 8,20, 8,21, 8,27, e 8,40 si riferiscono tutte alla presunta generazione dell'essere con lo scopo di negarla esplicitamente, mentre B 10,2 e 11,4 pertengono alla cosmogonia, alla nascita del mondo fisico, nell'ambito della Δόξα. In nessun caso si ha un termine con questa radice riferito positivamente all'essere.

avrebbe quindi ripreso il termine direttamente da B 8,4. L'argomentazione di Passa mi sembra però discutibile. Se anche esisteva al tempo di Platone un dibattito sulla nascita dell'universo, se esso fosse generato o ingenerato, e se davvero, come dice Passa, il problema fu «lasciato sostanzialmente aperto da Platone», non è però questo l'ordine di idee sotteso al passo in questione. La considerazione del testo platonico da parte di Passa sembra parziale: egli richiama *Tim.* 27c, in cui Timeo dice che si dissenterà sul tutto, se esso γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν, per mostrare come il clima di dibattito sull'argomento sia evocato anche in questa sede, ma trascura di menzionare che in 28b Timeo risponde a questa stessa domanda, per quanto concerne l'οὐρανός ο κόσμος (il personaggio dichiara esplicitamente di considerare i due termini come sinonimi), con un lapidario e affermativo γέγονεν. Ed è proprio dell'οὐρανός ο κόσμος che si sta parlando in 31b; fin da 29d l'argomento del discorso susseguente è programmaticamente enucleato dal sostantivo γένεσις, e nello stesso 31b il termine μονογενής è inserito nella *iunctura* μονογενής οὐρανός γεγονώς. Ancora, subito dopo si riprende il filo del discorso parlando di τὸ γενόμενον. È quindi palese che qui siamo nell'ambito della generazione, dell'universo fisico visibile, che non ha certo le caratteristiche dell'essere parmenideo per Platone; queste sono da lui piuttosto attribuite alle idee, il modello dell'universo, mentre quest'ultimo può vantare una somiglianza con l'essere perfetto, eterno e immutabile solo in quanto è plasmato dal demiurgo a imitazione di questo, nella misura in cui ciò è materialmente possibile. Questo brano non può quindi rifarsi alla descrizione parmenidea dell'essere se non in modo molto mediato e indiretto; la presenza di un aggettivo come μονογενής è senz'altro appropriata in questo passo del *Timeo*, poiché si sta parlando di un cosmo creato cui la generazione si addice, ma ciò non rende lo stesso epiteto appropriato per l'essere di Parmenide, che col cosmo platonico può avere solo somiglianze superficiali. A testimoniare come l'ordine di idee qui sia lontano dalla dottrina parmenidea, il testo platonico rincara la dose dicendo che il μονογενής οὐρανός γεγονώς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται, un'esplicita contraddizione del parmenideo οὐδ' ἔσται, che nel poema compare non più tardi di B 8,5, il verso successivo a quello in cui si dovrebbe trovare μονογενές. Se dunque, come dice Passa, vi fu tra le file dei platonici e dei neoplatonici un acceso dibattito intorno alla natura generata o ingenerata dell'universo, è forse più probabile che l'introduzione della variante μονογενές nel testo di Parmenide debba inquadrarsi proprio nella cornice di questo dibattito e fosse tesa ad avvicinare retroattivamente Parmenide alle posizioni platoniche espresse nel *Timeo*¹⁷; il fatto che μονογενής/μονογενής sia un termine 'illustre', attestato in Esiodo (*Th.* 426, 448, *Op.* 376) e in Eschilo (*Ag.* 898), può poi aver contribuito al radicamento di questa lezione. Anche l'ametrico μονογενές attestato dai manoscritti simpliciani potrebbe, del resto, costituire un indizio in questo senso: è possibile che un malaccorto interpolatore, nel tentativo di accomunare questo verso al passo del *Timeo*, abbia pedestremente inserito un termine ripreso testualmente da *Tim.* 31b e forse vagamente assonante col termine originariamente usato da Parmenide (se, come ritengo possibile, Parmenide aveva scritto μονομελής), senza curarsi del metro.

In conclusione, si può affermare senza tema di smentita che Simplicio sta, per questo verso, attingendo a una versione del testo largamente rimaneggiata dalla tradizione, anche se non per questo da respingere in blocco. Peraltro, Simplicio doveva conoscere anche quella che abbiamo definito redazione compendiarica, come dimostra la sua menzione dell'epiteto οὐλομελής (nella forma atticizzata ὀλομελής) in *In Ph.* 137; inoltre, quando cita il verso isolato, Simplicio scrive ἀγένητον in *explicit* (*In Ph.* 120; *In Cael.* 557). Questa versione ad uso didattico doveva quindi essergli familiare,

¹⁷ Anche Meister (1921, 207) e O'Brien (1987, 320) propendono per un'interpolazione neoplatonica. Questa interpretazione, tra l'altro, permetterebbe forse di spiegarsi nello stesso modo anche la creazione della variante ἀτέλεστον, che, se intesa nel senso di 'temporalmente infinito', avvicinerrebbe ulteriormente l'essere di Parmenide all'ἐστιν καὶ ἔτ' ἔσται platonico. Ἡδ' ἀτέλεστον è clausola omerica, come ricordato sia da Cerri (1999, 223) sia da Passa (2009, 65), il che può aver facilitato il suo radicamento nella tradizione del testo.

ma non era evidentemente la stessa versione da cui traeva le citazioni più estese, il ‘suo’ Parmenide, del cui possesso egli si compiace in *In Ph.* 144. Una possibile spiegazione è che la redazione compendiaria si fosse insinuata nel commento alla sua copia del poema: in questo caso, Simplicio, conscio o meno della paternità non parmenidea delle parti in prosa, potrebbe comunque averla ritenuta un’esposizione abbastanza autorevole e fededegna del pensiero dell’Eleate, e aver quindi usato l’epiteto *όλομελής* per descrivere l’essere di Parmenide senza pensare di tradire il suo pensiero: potrebbe aver pensato, insomma, che il termine fosse aderente nella sostanza al pensiero di Parmenide indipendentemente dal fatto che si trovasse effettivamente o no nel poema¹⁸. Le due citazioni con *ἀγένητον* si spiegano invece meglio pensando che la lettura della redazione alternativa del verso abbia influito inconsciamente sulla sua memoria in contesti in cui, dovendo citare un solo verso, è facile che Simplicio sia andato a mente senza ricontrollare la fonte.

In definitiva, per la prima parte del verso, scartata la lezione *μουνογενές* come frutto di un rimaneggiamento, mi sento di prendere tentativamente posizione per *ούλον μουνομελής*. La questione della clausola deve invece purtroppo ritenersi indecidibile da un punto di vista meramente filologico, perché, se *ἀγένητον* è certamente inautentico, pesanti dubbi gravano anche su *ἀτέλεστον*, che proviene da una redazione del verso palesemente falsificata e non è corroborato dalla testimonianza di alcun altro autore: la critica del testo pare dunque, davanti a tale aporia, dover deporre le armi. Credo quindi che a questo punto sia legittimo, e forse opportuno, rivolgersi a un’analisi di tipo esegetico per rendersi conto se un epiteto come *ἀτέλεστον* sia o no coerente con la concezione parmenidea dell’essere, questione che intendo ora esaminare.

Il problema del tempo in Parmenide

Dal punto di vista semantico e concettuale l’attribuzione all’essere parmenideo di un predicato come *ἀτέλεστον* è estremamente problematica: il significato precipuo dell’aggettivo è infatti incontestabilmente quello di ‘incompiuto’, attributo che, come detto sopra, stride grandemente con la compiutezza che, per quello stesso essere, è affermata a chiare lettere in altri due passaggi del poema (B 8,32 e 8,42). Chi sostiene l’appropriatezza di questo termine per descrivere l’*έόν*, lo fa spesso invocando il concetto di atemporalità, a cui l’aggettivo dovrebbe riferirsi; Untersteiner (1958, CXXXIV), tra i massimi fautori di questa interpretazione, arriva a tradurre molto liberamente il termine con «fuori del tempo»¹⁹, alla qual cosa Pulpito (2005, 160) giustamente replica che, volendo riferire l’aggettivo alla concezione del tempo, potremmo nella migliore delle ipotesi (ma comunque con una forzatura semantica) tradurlo con «senza fine». Ma, anche ammesso che si accettino tali traduzioni fortemente interpretative e poco letterali della parola, è davvero possibile, sulla base dei dati disponibili, attribuire all’essere di Parmenide la prerogativa dell’atemporalità, o anche solo quella della durata illimitata, che potrebbero in questa prospettiva avallare l’uso del termine *ἀτέλεστον*? Per

¹⁸ È significativo anche il fatto che Simplicio, come Proclo, citi l’epiteto solo in isolamento e non all’interno di una stringa di testo parmenideo; ciò potrebbe essere un indizio di consapevolezza, da parte di entrambi gli autori, che il termine era sì a qualche titolo riferibile alla dottrina parmenidea (segnatamente al contenuto di B 8,4, al quale si associa strettamente), ma di per sé non compariva nel poema.

¹⁹ Curiosamente, Untersteiner rifiuta però l’interpretazione tradizionale di B 8,5 *οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν*, che solitamente rappresenta la principale pezza d’appoggio per sostenere la negazione del tempo in Parmenide, e dunque l’atemporalità. Si è visto sopra come anche Cerri, che pure di fatto disconosce non solo tale interpretazione di B 8,5, ma anche l’attribuzione all’essere dell’epiteto di *ἀτέλεστον* (non cassando la lezione, ma legando una negazione all’aggettivo, come si è detto), si appelli però al concetto di atemporalità per convalidare la propria posizione: sembra che l’atemporalità parmenidea sia un *idolum* della critica talmente radicato da resistere inconcusso anche in quegli autori che contingentemente argomentano proprio contro quegli elementi su cui la tesi dell’atemporalità si basa. Della posizione di Untersteiner su B 8,5 tratterò più dettagliatamente nel prossimo capitolo.

rispondere a questa domanda, è necessaria un'analisi della questione del tempo e della temporalità in Parmenide.

La rappresentazione parmenidea del tempo è da sempre oggetto di dibattito²⁰. Il nucleo della questione risiede fondamentalmente nella negazione della generazione e della distruzione dell'essere: in B 8,3, nel contesto della definizione dei *σήματα* – gli attributi caratteristici e inalienabili dell'essere – si dice infatti che esso è *ἀγένητον* e *ἀνώλεθρον*, privo di nascita e perimento. L'interpretazione apparentemente più semplice per rendere ragione di questa caratterizzazione dell'essere sarebbe quella della perpetuità: una durata temporale illimitata dell'esistenza, senza né un inizio, né una fine. Tale interpretazione, tuttavia, è tutt'altro che pacifica, poiché si scontra con evidenze testuali che portano in ben altre direzioni. Una delle principali pietre d'inciampo è costituita da B 4 *λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως / οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχασθαι / οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον / οὔτε συνιστάμενον*, in cui l'Eleate sembra adombrare un processo alternato di dispersione e concentrazione (che a tutta prima parrebbe confarsi più a Empedocle che a Parmenide), e quindi, potenzialmente, anche una rappresentazione ciclica del tempo, la quale potrebbe a sua volta trovare riscontro in B 5 *ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν, / ὀππόθεν ἄρξωμαι τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὐθις*, ove esplicitamente si allude a un'idea di ritorno e ricominciamento (relativa a che cosa, non è dato sapere), e forse anche nei vari riferimenti alla circolarità e alla forma sferica presenti nel poema²¹. Il principale codificatore e sostenitore di questa posizione è Kneale (1961, 88-92), cui bisogna aggiungere, per l'Italia, Ruggiu (1975, 249-251), che interpreta dichiaratamente B 4 in senso letterale dandogli un significato cosmologico, attirandosi per questo le critiche di Cerri (1999, 200s.), il quale per parte sua tende invece a ridimensionare l'importanza del frammento attribuendogli unicamente un valore di teoria epistemologica, relativo al metodo di indagine, e negando quindi l'esistenza di un'effettiva ciclicità cosmica in Parmenide. Non si può ignorare, del resto, che l'idea di periodicità e ricorsività del tempo sembra in stridente contrasto con B 8,5s. *οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, / ἔν, συνεχές*, vero fulcro del dibattito sul tempo in Parmenide: qui si nega che l'essere possa essere stato in passato o aver da essere in futuro (e quindi che esso possa, in assoluto, avere un passato o un futuro) in ragione del fatto che esso è tutto insieme *νῦν*, ora. Prendendo questa affermazione per quello che è il suo valore nominale, si potrebbe dunque essere tentati di attribuire a Parmenide la concezione di un eterno presente atemporale²²; una tale concezione sarebbe certamente compatibile con i due altri attributi dell'essere esposti immediatamente prima nel frammento, appunto *ἀγένητον* e *ἀνώλεθρον*, e sembra anzi intesa a chiosarli e giustificarli: l'atemporalità è infatti condizione sufficiente, anche se non necessaria, per postulare l'assenza di generazione e di corruzione. È senz'altro vero, naturalmente, che ci può essere assenza di mutamento anche nel tempo, non solo al di fuori di esso (è sufficiente, come detto, postulare un'infinita durata e ipotizzare che nel corso di essa semplicemente non si verifichi nessun cambiamento); ma, cionondimeno, la negazione assoluta degli stessi concetti di passato e futuro è

²⁰ Si veda Sorabji (1983, 99-108 e 128-130) per una catalogazione sistematica dei modelli interpretativi forniti dalla critica per inquadrare la rappresentazione del tempo in Parmenide.

²¹ B 1,29 *Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμές ἦτορ*, B 8,43 *αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί / πάντοθεν, εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκῳ, / μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη*. Cf. anche, tra le testimonianze, A 31 *καὶ γὰρ καὶ Παρμενίδης ἔν μὲν τὸ πᾶν ὑποτίθεται αἰδιόν τε καὶ ἀγένητον καὶ σφαιροειδές* (che più di altre sembra voler mettere in relazione la sfericità con l'eternità), nonché, quantunque di sicuro meno pertinenti, i frammenti B 1,7s. *δοιοῖς γὰρ ἐπέιγετο δινωτοῖσιν / κύκλοις ἀμφοτέρωθεν* e B 10,4s. *ἔργα τε κύκλωπος πύση περίφοιτα σελήνης / καὶ φύσιν*. L'incidenza di questo tipo di simbologia in Parmenide è comunque spesso sovrastimata: su questo, vd. *infra* 44-47.

²² Se esteso o inesteso, è questione che si dovrà discutere; in ogni caso, non *temporalmente* esteso, non nel senso di una successione ordinata e orientata di istanti temporali che dia luogo a relazioni di anteriorità, contemporaneità e posteriorità, e che frammenti dunque il tempo in passato, presente e futuro rispetto a ogni dato istante: questa possibilità è esplicitamente negata da Parmenide, il quale afferma che l'essere non può avere né passato né futuro poiché esiste tutto insieme.

senza dubbio il modo più semplice ed economico di negare il divenire in ogni sua forma: come potrebbe l'essere divenire, infatti, se non nel tempo? Ma se così fosse, dovrebbe esserci un momento ben preciso in cui l'essere ha iniziato a esistere, rispetto al quale cui si configurerebbero un prima e un dopo, con ogni sorta di implicazioni problematiche per la logica ferrea di Parmenide: perché mai l'essere avrebbe dovuto scegliere proprio quel momento per iniziare il proprio corso? Che cosa gli avrebbe impedito di farlo prima, o dopo?²³ Rimuovere completamente l'essere dalla vicenda del tempo, dalla sua segmentazione in passato, presente e futuro, è un modo estremamente coerente ed efficace per sottrarlo anche al gioco della generazione e della corruzione²⁴. Tuttavia, la critica non è concorde su questo, e in molti dubitano che si possa parlare per l'Eleate di una concezione di questo tipo, ritenuta anacronistica per la sua epoca o comunque non sufficientemente argomentabile sulla base dei dati disponibili; Gallop (1984, 13s.), ad esempio, scrive che «it is a major difficulty for the 'atemporal' view that the goddess should use the terms 'now' and 'continuous' in the very act of denying that temporal distinctions can be drawn [...]. The present verses can [...] be understood and related to their context in a way that does not commit Parmenides to the conception of a 'timeless' reality or truth». Del resto anche chi, come Mourelatos (1970, 103-111), è propenso ad accettare una forma di atemporalità (*tenselessness*) per Parmenide, ha difficoltà a giustificare l'impiego dell'avverbio *vñv*, che sembra ancorare in qualche modo l'essere a una dimensione temporale, mentre l'idea di un presente senza passato né futuro è ritenuta da Mourelatos estranea al pensiero parmenideo. La resistenza della critica ad accettare la presenza di una simile idea in Parmenide è tale da portare addirittura, a volte, ad andare contro gli *ipsissima verba* del filosofo stesso, giudicando l'uso del termine *vñv* come una semplice scelta lessicale poco felice e inconsequente da parte dell'autore all'atto della versificazione²⁵, non indicativa del suo reale pensiero; la nostra convinzione, tuttavia, è che, di fronte all'esiguità degli eserti testuali parmenidei a noi rimasti, non si possa prescindere da quel poco che la tradizione ci offre, e non si possa dunque con tanta disinvoltura liquidare ciò che suggerisce il testo tradito sostituendolo con proprie costruzioni esegetiche solo perché queste ultime

²³ B 8,9s. τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὄρσεν / ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῶν; È convinzione di Parmenide, infatti, che tutto ciò che avviene debba essere dettato da stringente ineluttabilità logica. Questa forza necessitante torna continuamente nell'argomentazione parmenidea, chiamata variamente coi nomi di χρέος (nel frammento appena citato), χρεόν (B 8,45), χρεώ (B 1,28), χρεών (B 2,5, 8,11, 8,54; il termine è un'innovazione linguistica rispetto all'epico χρεώ – pure presente nel poema, come appena visto – e apparenta Parmenide all'emergente prosa filosofica ionica [è attestato in Anaximand. VS 12 B 2 e in Heraclit. VS 22 B 80], dimostrando una volta di più la molteplicità dei riferimenti culturali dell'Eleate; cf. Ferrari 2005, 117), ἀνάγκη (8,16, 8,30, 10,14), ma anche di δίκη (B 1,14, 1,28, 8,14) o θέμις (B 1,28, 8,32), poiché la giustizia è la norma che assegna ad ogni cosa il ruolo che le compete e stabilisce i limiti invalicabili dell'esistenza di ogni cosa, per cui è la fonte da cui promana la necessità, e ancora di πίστις (B 1,30, 8,12, 8,28) e πειθώ (B 2,4), poiché alla necessitante indicazione dell'unica possibilità logica deve corrispondere inevitabilmente la realtà fattuale di quella possibilità (e l'irrealtà delle altre opzioni), e dunque da essa non può che discendere immediatamente anche la persuasione dell'effettiva realtà di ciò che la logica impone. I tre concetti di necessità, giustizia e persuasione sono strettamente interconnessi in Parmenide ed esprimono il sentimento quasi paradossale, ma estremamente conseguente, che tutto ciò che è, per essere, deve essere univocamente determinato nel suo essere da una necessità ineludibile, mentre ciò che non è assolutamente necessario, per il fatto stesso di non essere necessario, non si verifica affatto: è la stessa logica sottesa a VS 28 A 44 (= Aët. III 15,7) Παρμενίδης, Δημόκριτος διὰ τὸ πανταχόθεν ἴσον ἀφεστῶσαν (*scil.* τὴν γῆν) μένειν ἐπὶ τῆς ἰσορροπίας οὐκ ἔχουσαν αἰτίαν δι' ἣν δεῦρο μᾶλλον ἢ ἐκεῖσε ῥέμειεν ἄν' διὰ τοῦτο μόνον μὲν κραδαίνεσθαι, μὴ κινεῖσθαι δέ.

²⁴ Questa rappresentazione potrebbe, del resto, porsi in relazione antagonista e polemica col frammento eracliteo VS 22 B 30 κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα, che sembra voler esprimere il più elementare concetto dell'esistenza stabile e continuata dell'ordine cosmico nel passato e nel futuro, non meno che nel presente (eventualmente nella forma della ciclicità, se così si interpreta l'allusione al ritmico accendersi e spegnersi), di fronte al più sofisticato concetto dell'atemporalità.

²⁵ E.g. Mourelatos 1970, 106; Aubenque 1987, 129.

appaiono più coerenti alla sensibilità moderna (ciò che fa, spesso, anche molta esegesi filosofica)²⁶: il punto di partenza, nello studio di qualsiasi autore, deve sempre essere il testo, e il modo più proficuo, a mio avviso, per ricostruirne il contesto mancante sta nel calare gli scampoli testuali che possediamo in un quadro più ampio, in quell'intertesto costituito dai riferimenti culturali con cui Parmenide era a contatto e si confrontava, la temperie in cui il filosofo era immerso, con l'obiettivo di fornire una ricostruzione che, pur avendo una vocazione primariamente esegetica, non perda mai di vista i dati storici e testuali.

Quello che mi propongo dunque di fare ora è indagare se esistano degli elementi, nel patrimonio culturale tradizionale anteriore o coevo a Parmenide, che avallino l'ipotesi dell'esistenza di una forma di atemporalità nel pensiero greco già a questa altezza cronologica; o, per meglio dire, modi allora correnti di intendere e di rappresentare il tempo che potessero costituire dei validi precedenti e precursori di una simile concezione, a cui Parmenide possa aver attinto per elaborare in forma più coerente e compiuta un vero e proprio concetto di presente atemporale²⁷.

Il tempo 'fluidò' nel pensiero greco arcaico

Si può senz'altro sostenere che esista, nel pensiero greco arcaico, se non altro una concezione fluida del tempo, in cui la tripartizione a cui noi siamo abituati non è affatto così netta, e sono possibili varie forme di mescolanza, sovrapposizione, addirittura compresenza di passato, presente e futuro: qualcosa di qualitativamente diverso, dunque, rispetto a una semplice durata illimitata che, pur protraendosi indefinitamente, sia segmentata e scaglionata su più piani esattamente come il tempo ordinario. Una tale concezione è quella che gravita intorno alle rappresentazioni tradizionali dell'Ade, nonché a due pratiche, il giuramento e la mantica, che ad esso sono strettamente legate: un fiume infero, Stige, è infatti il fondamento e la garanzia dell'ᾠρκος divino nella *Teogonia* esiodea, mentre l'episodio omerico della *Néκνια* attesta che dall'Ade si potevano cercare risposte sull'avvenire; come scrive Cerri (1995, 462), «che la dea rivelatrice sia collocata nell'Ade, al di là della porta del Giorno e della Notte, è una scelta coerente con le connotazioni che queste immagini mitiche avevano saldamente assunto nel corso dei secoli: centro geometrico nell'architettura del mondo, luogo della verità giurata sul passato e della verità profetica sul futuro, da ultimo, nella poesia teogonica, luogo di origine di tutte le cose, nel quale si addensano e si confondono i principi primi della materia e dell'essere, dunque luogo della verità sapienziale sull'eterno presente del cosmo». Una direttrice di ricerca che si appunti sulla sfera tematica del mondo infero è potenzialmente molto promettente per questa indagine, dal momento che il simbolismo ctonio e infero è un elemento preponderante nella simbologia usata da Parmenide nel proemio: nell'ordine, nel paesaggio fantastico in esso tratteggiato si incontrano i δώματα Νυκτός (B 1,9)²⁸, poi la porta dei sentieri della Notte e del Giorno (B 1,11), che ha un precedente evidente in Hes. *Th.* 746-757, e infine un χάσμ' ἀχανές (B 1,18) che richiama l'abisso del Tartaro di Hes. *Th.* 740-745; inoltre, nell'accogliere il poeta, la Dea lo rassicura subito dicendogli che non è stata una μοῖρα κακή a condurlo davanti a lei (B 1,26s.): tale espressione è

²⁶ Su *vũn* gravano peraltro anche dubbi di natura testuale, che però curiosamente i critici dell'idea di presente atemporale spesso non prendono in considerazione. La questione testuale sarà affrontata nel capitolo dedicato a B 8,5s.; qui si vuole invece fornire una ricostruzione primariamente esegetica che metta in luce la compatibilità o incompatibilità di questo concetto col pensiero parmenideo e col contesto storico-culturale entro cui l'Eleate era attivo.

²⁷ L'ipotesi della ciclicità qui non è pertinente, poiché difficilmente la si può collegare all'uso del termine ἀτέλεστον, ma sarà comunque discussa nel prossimo capitolo, nel quadro dell'analisi dei riferimenti alla circolarità presenti nel poema.

²⁸ Sull'associazione fra Notte e Morte, vd. Lauriola (2004, 7): «in Omero [...] la notte risulterebbe concepita come associata e collocata in uno specifico spazio fisico del cosmo [...] identificato come fine del mondo conosciuto e abitato, e come luogo di morte. Questa identificazione fisico-cosmologica di 'luogo-dominio della notte' e 'luogo-dominio della morte' può costituire, come premesso, il presupposto concreto del legame astratto-metaforico tra notte e morte, legame veicolato dal tratto cosmologicamente comune della oscurità».

spesso un eufemismo per indicare la morte, e il fatto che la Dea ritenga opportuno assicurare al viaggiatore che non è stata la morte a portarlo colà fa certamente pensare che Parmenide si trovi in questo momento in un luogo a cui solitamente si accede solo dopo morti²⁹. Si tratta dunque di esaminare a fondo se effettivamente questa linea d'indagine fornisca elementi per ricostruire una concezione del tempo quale quella che si è delineata sopra.

I primi indizi in questo senso vengono dall'analisi della stessa 'topografia' mitica dell'Ade, molti elementi della quale sono esplicitamente richiamati, come detto or ora, dal poema parmenideo. Nel commento alla *Teogonia*, West (1966, 361), a proposito delle γῆς ῥίζαι ... καὶ ἀτρυγέτιοι θαλάσσης (*Th.* 728), scrive: «a basic indeterminate element developing (in space rather than in time, but Chaos is the first-born of the gods) into a tangle of determinate elements, which become more and more separate, and develop in their turn into the discrete masses of the world we know. It is interesting that Emped. fr. 6 describes his four elements, earth, air, fire, and water, as πάντων ῥιζώματα». C'è qui una sorta di sovrapposizione e contaminazione, che West nota, fra sviluppo in senso spaziale e sviluppo in senso temporale, dato che ciò che dovrebbe collocarsi temporalmente all'origine di un processo di generazione che si dispiega nel tempo è parimenti presentato come tuttora presente in un luogo fisico, sotto la superficie della terra. La contraddizione, tuttavia, è solo apparente; al contrario, questa rappresentazione esprime benissimo la concezione del tempo mitico delle origini, tempo che, costituendo l'origine ontologica di tutto ciò che esiste, si colloca idealmente nel passato, ma perdura ed è operante nel presente, poiché è concepito come continuamente informante e materiante il mondo che ne è scaturito, di cui continua a rappresentare il fondamento eterno e incrollabile, fuori dalla vicenda del tempo ordinario. Come scrive Vernant [1965] (1970, 47), «non si può [...] dire che l'evocazione del "passato" faccia rivivere ciò che non è più e gli dia, in noi, un'illusione di esistenza. La risalita lungo il tempo non ci fa, nemmeno per un istante, abbandonare le realtà attuali. Allontanandoci dal presente, ci distacciamo soltanto dal mondo visibile; usciamo dal nostro universo umano per scoprire dietro di esso altre regioni dell'essere, altri livelli cosmici, normalmente inaccessibili: al di sotto, il mondo infernale e tutto ciò che lo popola, al di sopra il mondo degli dèi olimpici. Il "passato" è parte integrante del cosmo; esplorarlo significa scoprire ciò che si dissimula nelle profondità dell'essere». Per Philippson (1983, 19), una simile concezione del passato che perdura nel presente è insita anche nel concetto di γένος: «il *genos* esprime l'unità dei rapporti di un progenitore coi suoi discendenti, defunti, vivi o futuri; l'unità, appunto, del *genos*. Tale unità è condizionata dal fatto – oppure, dal punto di vista del soggetto conoscitivo, dall'idea – che l'originario ed essenziale essere del progenitore continui a sopravvivere in tutti i suoi discendenti». Quest'idea è peraltro ugualmente valida per entrambi i versi dell'asse temporale, poiché, nell'altro senso, il tempo a venire è a sua volta pensato come qualcosa di prefissato e già esistente *ab origine*: ciò si apprezza nel concetto di Μοῖρα, il 'lotto' di esistenza assegnato a ciascuno, che predetermina e contiene già in sé l'intero corso della sua vita. A partire da tutte queste premesse, non serve in fondo un salto concettuale così grande per arrivare a postulare un principio universale che, come un ideale progenitore, contenga già in germe, in potenza, l'essenza di tutta la sua discendenza e la abbracci, da vero περιέχον, nella sua interezza, e che abbia i connotati di un tempo non segmentato, unificante passato, presente e futuro in un tutto unitario e continuo, senza cesure qualitative o ontologiche. È probabilmente Degani (1961, 42-47) l'autore che meglio ha espresso la visione greca del tempo come un ὅλον, un tutt'uno che congloba passato, presente e futuro ponendoli su un unico piano: come egli scrive, la parola αἰών, che indica la vita umana, originariamente come forza vitale, come la qualità e

²⁹ Cf. Coxon [1986] (2009, 282): «the language implies that Parmenides is especially privileged to pass through the gate while still alive»; Cerri (1999, 183): «ti devi rallegrare perché vi sei giunto non per "una sorte maligna" (v. 26), non, come tutti gli altri mortali che giungono all'Ade, perché tu sia morto, ma grazie a un privilegio che spetta ai tuoi meriti di sapiente». Vd. anche Ferrari 2003, 192.

la condizione di chi è vivo, ma in séguito anche come tempo della vita e come insieme delle vicende che compongono la vita stessa (con un significato, quindi, in parte sovrapponibile a quello di ‘destino’), ha in sé un irrinunciabile valore di *ὀλότης* che connota la parola proprio in questo senso, quello cioè dell’onnicomprendimento di tutti i momenti della vita, di quelli passati non meno che di quelli a venire: «αἰών, infatti, indica il “tempo” della vita visto nella sua continuità, non nella sua puntualità: è la *totalità* della vita, nei due limiti del principio e della fine. Questo fondamentale senso di *holòtes* e di continuità temporale non verrà mai meno nel termine ed è chiaramente comprovato dalle definizioni ὅλος ὁ βίος, ὅλος ὁ παρὼν βίος che molto spesso ne furono date [...]. Il vocabolo passa facilmente ad indicare la vita in uno col suo prefissato contenuto di gioie e dolori, assumendo così lo stesso valore di μοῖρα. Come s’è già osservato, questo nuovo significato è strettamente legato col fondamentale senso di *holòtes* che è tipico del vocabolo». Non è finita, perché la stessa parola αἰών può subire molti altri slittamenti semantici, venendo ad indicare, anziché la vita di un particolare uomo, prima un periodo di tempo equivalente ad una vita umana, e in séguito, genericamente, una qualunque durata temporale anche molto più lunga, dai confini indefinitamente dilatabili, fino ad arrivare a coincidere con l’eternità, con la totalità del tempo, in ciò recuperando il proprio fondamentale valore di *ὀλότης*, ma stavolta dal punto di vista assoluto del tempo *tout court*, non più da quello relativo di una singola vita umana: «qui αἰών è al di fuori da ogni relazione con qualcuno, è usato in senso assoluto: è un αἰών senza dimensioni che [...] comprende e ingloba in sé la mia come le altre vite particolari» (Degani 1961, 49s.). La mantica, di cui si è parlato sopra, è uno degli strumenti per evocare questa intrinseca qualità del tempo, poiché, facendo parte all’uomo di una prospettiva divina, non soggetta ai vincoli della limitatezza umana, essa gli permette di cogliere istantaneamente gli eventi futuri, che non sono relegati nell’indefinitezza di un tempo ipotetico non ancora materializzatosi, ma sono già filati nello stame del destino, celati allo sguardo dei mortali, ma non insussistenti. Qualcosa di simile è quello che avviene con l’ispirazione poetica: nell’investitura di Esiodo, le Muse dichiarano il proprio dominio noetico su τὰ τ’ ἐσσόμενα πρὸ τ’ ἐόντα (*Th.* 32), e la loro facoltà di far dono ai poeti, secondo il proprio desiderio, di tale conoscenza³⁰; si confronti, su questo, di nuovo Vernant [1965] (1970, 43): «di queste epoche passate il poeta ha un’esperienza diretta: egli conosce il passato perché ha la facoltà di essere presente al passato [...]. È un luogo comune della tradizione poetica l’opporre il tipo di conoscenza proprio all’uomo ordinario – un sapere per sentito dire, fondato sulla testimonianza di altri, su discorsi riferiti – a quello che è proprio all’aedo in preda all’ispirazione e che è, come quello degli dèi, una visione personale diretta».

A proposito, invece, del concetto di mantica (collegato, come si è visto, al mondo infero), non si può non ricordare *Od.* XI 96, ove Tiresia pronuncia davanti a Odisseo una preliminare dichiarazione di veridicità delle proprie parole. Qualcosa di simile fa indubbiamente anche la Dea di Parmenide, con i suoi ripetuti richiami all’ἀλήθεια del proprio discorso (*e.g.* B 1,29 Ἀληθείης εὐκύκλεος ἀτρεμές ἦτορ, 8,50s. πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα / ἀμφὶς ἀληθείης): ciò può ben essere un indizio di come Parmenide intenda programmaticamente presentare il discorso veritiero della Dea come improntato a quella stessa inoppugnabile veridicità che contraddistingue la parola profetica, la quale trae la sua ispirazione dall’aldilà, luogo ove le barriere fra passato, presente e futuro sono abbattute. Bisogna richiamare, inoltre, la virtù profetica apollinea, esplicata nel santuario delfico, la cui signoria il dio sembra aver ereditato da una preesistente potenza oracolare femminile e terrigna; le varie versioni sull’insediamento di Apollo a Delfi, infatti, lo descrivono come un avvicendamento (che si tratti di un pacifico passaggio di consegne o di uno spodestamento a séguito di una lotta) in cui Apollo

³⁰ Assume allora un altro aspetto la decisione di Parmenide di valersi del *medium* tradizionale della poesia esametrica per esporre la sua dottrina (di contro, ad esempio, alla scelta del nuovo mezzo prosastico da parte del suo contemporaneo Eraclito), nonostante le asperità che la trattazione in versi della materia filosofica poteva comportare, che gli procurarono già nell’antichità fama di poeta mediocre (vd. *VS* 28 A 16, 17).

succede a un altro potere locale, con ciò acquisendone il ruolo oracolare: nell'*Inno omerico ad Apollo* (*H. Hom.* III 300-374), il potere soppiantato da Apollo è quello di una dracena, un essere serpentino di sesso femminile, che in séguito, mutando di genere, assumerà l'identità del serpente Pitone (Strab. 422 12, Apollod. I 4 1). Per quanto sia stato notato che l'uccisione di un mostro sembra integrare un archetipo mitico diverso da quello della *διαδοχή* divina e culturale³¹, si deve notare come l'originaria natura femminile e ctonia dell'abitante indigete di Pito renda questo mito estremamente concorde nello spirito con quello della successione, poiché rimanda a quella virtù profetica della sede delfica in se stessa, di cui Apollo si insignorisce stabilendo là le fondamenta del proprio tempio, e che ha come tratti comuni, pur nella varietà delle versioni, la natura femminile e il legame con la madre Terra³². Questa ricostruzione in primo luogo conferma e corrobora l'affermazione secondo cui la mantica, centrale nella definizione di quel tempo che si è definito 'fluido', trae fondamento dalla sfera ctonia, a cui Parmenide si richiama attraverso il simbolismo infero; inoltre, essa evidenzia un importante legame della stessa sfera ctonia con Apollo, campione ed emblema del superamento della distanza temporale³³, motivo per cui appare ancora più pertinente l'associazione tra mondo infero e uscita dal tempo ordinario. In ultimo, ma non per importanza, questa disamina porta alla luce un altro aspetto, quello della femminilità dell'elemento ctonio e profetico, che è senz'altro significativo per lo studio del poema parmenideo, al cui interno la rivelazione è affidata a una divinità di sesso femminile: la scelta non potrà considerarsi causale, e sarà dunque un ulteriore indizio della comunanza fra la dottrina di Parmenide e questa tradizione culturale.

Per quanto riguarda, poi, il concetto di giuramento, è invece interessante citare gli studi di Giordano (2004, 15-32), secondo cui esso, nel pensiero arcaico, ha un carattere non tanto promissorio, quanto piuttosto, una volta ancora, profetico, tant'è vero che può venir pronunciato alla terza persona invece che alla prima (con ciò perdendo il carattere performativo) senza perdere il proprio valore e la propria efficacia. Il giuramento predice e con ciò predetermina il futuro, più che esprimere l'impegno personale di chi giura; questo processo, a sua volta, si basa sul principio di analogia, per il quale la sorte già nota del modello predetermina quella dell'oggetto che a tale modello si dichiara conforme.

³¹ Càssola 1975, 89s.

³² Càssola (1975, 89s.): «i nomi diversi usati dalle fonti non hanno un particolare significato: essi alludono a una divinità femminile, ctonia, i cui caratteri specifici e il cui vero nome erano caduti nell'oblio: l'erede diretta del culto fu Atena (che ha notevoli rapporti col mondo ctonio) [l'area a sud-est del *temenos* apollineo fu infatti consacrata ad Atena Pronaia], ma il primato passò ad Apollo»; Catenacci (2001, 137s.): «L'*Inno* non menziona il passaggio di consegne tra una divinità del luogo e Apollo; ma, considerata la valenza ctonia dell'animale ucciso e l'antica funzione profetica attribuita alla Terra, si è dedotto il culto oracolare di una divinità femminile cui si sovrappone la mantica apollinea». Il ritrovamento di figurine votive femminili nella zona dedicata ad Atena sembra effettivamente documentare l'esistenza in area pitica di un antico culto che pare legittimo identificare con quello di una dea madre; anche l'associazione delle Muse, divinità femminili, col Parnaso è significativa. Quanto alle testimonianze letterarie, Eschilo (*Eum.* 1-8) ricostruisce una successione della signoria del santuario che parte dalla stessa Ge, per passare poi alle di lei figlie, Temi e in séguito Febe, da cui l'avrebbe infine ricevuta Apollo; l'inserimento di Temi nella genealogia (ripreso da Eur. *IT* 1245-1281) rappresenta un ulteriore punto di contatto con Parmenide, che alla Giustizia come depositaria e garante della verità rivelata nel poema assegna un posto preminente: non solo Δίκη πολύποινος è la guardiana della soglia che spalanca i battenti per Parmenide (B 1,14-17), e che alcuni identificano addirittura con la Dea o quantomeno con uno dei suoi aspetti, ma la Dea stessa afferma che il poeta è stato condotto al suo cospetto da θεμῖς τε δίκη τε (B 1,28).

³³ «Nella mentalità arcaica Apollo è la divinità in cui i fedeli più acutamente riconoscono la caratteristica – propria di ogni dio – di manifestare improvvisamente la propria potenza. Se le diverse figure dell'Olimpo greco corrispondono a modi diversi di percepire la natura divina, Apollo è il dio che “colpisce lontano”, che sorprende e sconvolge, irrompendo dall'esterno nel campo di esperienza degli uomini [...]. Il poeta [dell'*Inno Omerico ad Apollo*] sceglie di chiudere il canto con una scena che è un altro esempio dell'azione travolgente di Febo: il dio irrompe all'improvviso nella vita dei mercanti cretesi, materializzandosi d'incanto sulla tolda della nave, li trascina per un vasto tratto di mare fino alla sua nuova sede e si rivela, in un'epifania che ha anche un'appendice profetica e propone un Apollo signore dello spazio e del tempo» (Zanetto 1996, 36); «lungimirante, Apollo scaglia da lontano le sue frecce e da lontano rivela il futuro» (Catenacci 2001, 136).

Non sarebbe fuori luogo, a parer mio, considerare operante una logica di questo genere all'interno del poema parmenideo, in cui la rivelazione del principio, l'essere sempiterno, permetterebbe di conoscere in anticipo l'intera trama degli accadimenti del cosmo, che del principio è uno svolgimento (cf. VS 28 B 4,3 σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον). Rivelatorio, tra gli esempi portati a riscontro da Giordano (2004, 22), è *Il.* I 212 ὧδε γὰρ ἐξερῶ, τὸ δὲ καὶ τετελεσμένον ἔσται. L'uso del termine τετελεσμένον in questa sede e con questo significato pare infatti gettare nuova luce su un passaggio parmenideo in cui il poeta usa proprio questo aggettivo: parlo di B 8,42s. αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ / πάντοθεν, in cui, sulla base di quanto detto, si potrebbe ipotizzare che l'Eleate stia qualificando il suo essere non tanto come 'limitato', ma piuttosto come '(già) compiuto'. Che cosa questo significhi è chiaro: l'essere contiene già in sé lo svolgimento del futuro, e con ciò lo predetermina; questo ben si accorda, peraltro, con VS 28 B 19 οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφην τάδε καὶ νῦν ἔασι / καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα· / τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστω, ove il poeta dichiara, con incrollabile certezza, di sapere (e di aver già esposto) come sono iniziate e come andranno a finire le cose del mondo, presentando tale fine appunto come un 'compimento', espresso dal verbo τελευτήσουσι, corradicale di τετελεσμένον, che riporta dunque ancora a questa *forma mentis*, dello svolgimento sulla linea del tempo di ciò che era già contenuto in una premessa che abbraccia insieme presente, passato e futuro. Tale processo logico era stato chiarito ancora meglio dalla stessa autrice in un altro saggio (1999, 36-41), ove aveva distinto la preghiera dalla maledizione a partire dalla diversità di formulazione, che sottende una diversa impostazione mentale: mentre nel primo caso ci si rivolge direttamente alla divinità invocando la sua azione, nel secondo il destinatario è l'oggetto stesso della maledizione, su cui il maledicente pretende di avere presa diretta attraverso l'efficacia della sua parola, che predice e predetermina (e perciò porta a compimento) ciò che afferma sulla base di un fatto già compiuto che è portato a riscontro, e che a quello scongiurato corrisponde per la logica dell'analogia; la divinità, che pure è anche qui talvolta invocata, è presente però in questo caso solo come garante, o eventualmente anche come operatore impersonale, come 'potenza' agente, di un ordine cosmico il cui compiersi è automatico e già scritto in quel destino su cui nemmeno gli dèi hanno potere. L'efficacia della parola è anche qui messa in relazione con l'andare oltre le barriere del tempo, coll'abbracciare insieme, mettendoli qualitativamente sullo stesso piano, presente, passato e futuro (cf. *Il.* I 69s. Κάλχας Θεστορίδης οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος, / ὃς ἤδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα, *Il.* I 342-344 ἦ γὰρ ὃ γ' ὀλοῖσσι φρεσὶ θύει, / οὐδέ τι οἶδε νοῆσαι ἅμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω, / ὅπως οἱ παρὰ νηυσὶ σοοὶ μαχέονται Ἀχαιοί, *Il.* III 109s. οἷς δ' ὁ γέρον μετέησιν ἅμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω / λεύσσει, ὅπως ὄχ' ἄριστα μετ' ἀμφοτέροισι γένηται). Con le parole di Giordano (1999, 36 e 40s.), «i giuramenti come le maledizioni si riferiscono al futuro, ma ad un futuro che ha lo stesso colore del presente e del passato. Questi enunciati sono infatti contraddistinti da una volontà di presa sul tempo e sulla realtà, ovvero su quell'essere delle cose di cui il tempo rappresenta un attributo. La concezione stessa della *Moirai* implica non un 'procedere' degli eventi, bensì un 'realizzarsi' di ciò che è in qualche modo già stabilito e quindi che già è. Una maledizione non avviene ma si realizza in un futuro che è in realtà una forma del presente, ed è la coerenza con questo futuro che assicura tanto il successo di una maledizione quanto la validità di un giuramento. La forma del tempo che giuramenti e maledizioni tracciano è una forma in cui tra passato, presente e futuro non c'è un rapporto di distanza reciprocamente impercorribile o di una direzione irreversibilmente orientata, al contrario, c'è una percorribilità sostanziale. Tra passato, presente e futuro il rapporto è reciprocamente fondante: essi sono un essere presente nel vedere-sapere dell'indovino Calcante, maestro di verità, di ἀλήθεια [...]. Sul piano dell'essere, il giuramento provoca in chi giura, come nel maledetto, un cambiamento di stato; fa uscire, come l'ordalia, dallo spazio e dal tempo umani».

A valle di questa esposizione, è dunque assolutamente evidente quanto questa linea interpretativa, che mette in relazione il proemio parmenideo con le rappresentazioni tradizionali degli Inferi, sia feconda per gli scopi di questa ricerca, poiché permette di ritrovare in Parmenide elementi di una concezione del tempo che era già presente, sia pure in forma embrionale, nel mito, nell'epica e nel culto. Ciononostante, non si può ignorare che essa pone alcuni notevoli problemi esegetici, che sarà dunque necessario discutere prima di trarre qualunque conclusione.

La catabasi in Parmenide

Il primo dubbio che può sorgere, sollevato da Privitera (2009, 460-465), è come si possa conciliare l'immagine di una discesa agli Inferi, luogo sotterraneo e oscuro, con l'altrettanto evidente simbolismo solare presente nel proemio: non solo, infatti, le fanciulle che guidano il carro di Parmenide sono le Eliadi, le figlie del Sole, ma si afferma esplicitamente che esse lo conducono εἰς φάος (B 1,9s.). La difficoltà è però superabile nel momento in cui ci si renda conto che quella tra simbolismo ctonio e simbolismo solare è, a ben guardare, una falsa dicotomia, come si intende ora dimostrare.

Certo il carattere luminoso del Sole può sembrare fuori posto nel mondo sotterraneo degli Inferi; è bene ricordare, tuttavia, che la geografia del mondo mitico non è stabile, e la collocazione dell'Ade non è sempre univocamente ipogea. Una rappresentazione verticale del cosmo, infatti, convive e corrisponde con una orizzontale ad essa equivalente, e la localizzazione del regno dei morti nelle profondità della terra coesiste anticamente con un'altra rappresentazione, che vuole l'Ade relegato nell'estremo Occidente del mondo³⁴. Ciò fa dell'Ade anche il luogo dell'ocaso del Sole, e con ciò vi stabilisce la sede del Giorno, la dimora che esso condivide con la Notte, con la quale si avvicenda e che saluta sulla soglia di casa, rientrando, occupando quindi in assenza della Notte lo stesso luogo da essa tenuto durante le ore meridiane (Hes. *Th.* 746-757)³⁵. La preoccupazione di Privitera, che un'associazione fra Sole e Inferi possa togliere ogni efficacia alla minaccia da lui proferita in *Od.* XII 377-383, di scendere nelle case di Ade e splendere per i morti, deve quindi essere riconsiderata; pur non essendoci, ovviamente, totale e puntuale corrispondenza fra il sistema omerico e quello esiodeo, si può ben supporre che nel patrimonio mitico-culturale comune, cui tutti questi poemi attingono cercando variamente di illustrarlo e riorganizzarlo, la nozione di un aldilà freddo e tenebroso potesse coesistere pacificamente con quella di un elemento luminoso che si ritira in un luogo associato a quello stesso oscuro aldilà, e che occupa almeno a qualche titolo le stesse case che sono anche della Notte. L'obiezione di Privitera (2009, 452), che la collocazione della dimora del

³⁴ Su questo, vd. Arrighetti 1975, 186-200; Lauriola 2004, 6s. È interessante notare, di passata, come questa rappresenti una possibile soluzione alla *vexata quaestio* dell'effettiva presenza di una catabasi in *Od.* XI: è frustraneo, infatti, chiedersi se le regioni occidentali siano solo la sede di un rituale di evocazione delle anime dal regno dei morti, o se vi sia là un reale ingresso agli Inferi attraverso cui Odisseo discenda, nel momento in cui si accetti di identificare semplicemente l'Occidente con gli Inferi e si accolga quindi l'idea che Odisseo si trovi già alla presenza dei trapassati, senza bisogno di avvicinarsi a loro o chiamarli a sé in qualche modo.

³⁵ Questa contraddizione non deve stupire, poiché il pensiero greco arcaico non si curava di organizzare le diverse parti del suo sapere in un insieme coerente: la norma che regola l'organizzazione della conoscenza in questa temperie culturale è piuttosto quella dell'aggiunzione progressiva, in cui nuovi particolari vengono via via giustapposti all'insieme delle informazioni già accumulate senza che con questo sia rimesso in discussione il patrimonio enciclopedico preesistente, cioè senza che il nuovo elemento venga integrato al resto in modo necessariamente coerente; un esempio eloquente è senz'altro quello che si trova in Alcmane, *PMGF* 20,1-3 ὄρας δ' ἔθηκε τρεῖς ... / ... / καὶ τέτρατον τὸ ἦηρ, ma più in generale anche l'intero epos può dirsi caratterizzato, nel suo complesso, da un modello compositivo che cresce su se stesso senza preoccuparsi di dare coerenza alle aggiunte rispetto al patrimonio precedente. La conseguenza di ciò è che ogni nozione, ogni frammento di conoscenza è considerato in se stesso, più che essere messo in rapporto con un bagaglio complessivo di conoscenze: un simile modo di ragionare rende molto difficile alle contraddizioni emergere ed imporsi all'attenzione. Su questo peculiare paradigma gnoseologico, legato alla concezione del progresso nell'antichità, vd. Edelstein [1967] 1987, 87s.

Giorno non dica nulla riguardo al Sole, poiché il Giorno è, nel pensiero arcaico, un'entità ontologicamente autosussistente e autonoma rispetto al Sole stesso, non un mero prodotto dell'attività solare, è senz'altro valida (a patto che si ricordi, però, che la non totale corrispondenza fra due elementi cosmologici nel mito non corrisponde necessariamente alla loro completa distinzione, vd. *infra* 29-31 e 47-49), ma non elimina affatto il problema, in quanto queste due entità hanno comunque come tratto saliente comune quello di essere depositarie e apportatrici di luce. Che il conflitto logico, per chi già nell'antichità si poneva il problema, risiedesse nella presenza di luce nel mondo infero, è testimoniato da Mimnermo (fr. 10 Gentili-Prato 5-7 Αἰήται πόλιν, τόθι τ' ὠκέος Ἡελίοιο / ἀκτῖνες χρυσεῶν κείαται ἐν θαλάμῳ / Ὀκεανοῦ παρὰ χεῖλος, ἴν' ὄχετο θεῖος Ἴήσων), che, come sostiene lo stesso Privitera (2009, 451 e 453), cerca, con l'espedito dell'alcova chiusa, di spiegare come potesse il Sole attraversare il Tartaro senza dissiparne le tenebre; questa originale spiegazione però non tiene conto del fatto che il Giorno stesso ha il potere di portare luce nel dominio della Notte e delle tenebre, come dimostra la descrizione della terra dei Lestrigoni in *Od.* X 80-86: l'interpretazione più convincente di questo passo, ad oggi, rimane quella secondo cui l'avverbio ἐγγύς si riferisce non alla vicinanza dei sentieri del Giorno e della Notte fra loro, ma a quella della comune sede di Giorno e Notte (evocata qui dai sentieri che queste due entità percorrono quotidianamente) alla regione dei Lestrigoni³⁶, che è così collocata vicino al confine mitico tra il mondo 'esterno', abitato dagli uomini, e la casa del Giorno e della Notte, situata già in un dominio oltremondano³⁷; ciò permetterebbe a un pastore che non avesse bisogno di dormire di guadagnare doppio compenso seguendo il cammino del Giorno, stando all'esterno durante le ore diurne, e spostandosi oltre il confine in quelle notturne, durante le quali il Giorno si trova dentro la casa e la rischiarava con la sua luce³⁸: quindi, è ammessa la presenza di luce anche in questo luogo ultraterreno che la tradizione mitica associa agli Inferi. La realtà è che, come afferma Arrighetti (1975, 171), questo tipo di preoccupazione per la coerenza della narrazione mitica era estraneo al pensiero mito-poietico, e quello di Mimnermo è un ingenuo tentativo di razionalizzazione che, come quelli degli esegeti moderni, non copre tutti gli aspetti della questione: infatti, anche così, si rimane col problema di come spiegare la presenza di un elemento luminoso, il Giorno, nel mondo infero. Se invece si vuole sostenere che questa contraddizione è un problema solo nel caso del Sole e non in quello del Giorno (affermazione comunque azzardata), si dovrà allora ammettere che la presenza di φάος nel proemio parmenideo non infirma di per sé l'ipotesi della catabasi, come sembra invece pensare Privitera (2009, 460).

La vera soluzione dell'apparente contraddizione sta dunque altrove, e va ricercata nel fatto che l'elemento solare non ha, nel mito, un solo sembiante; è chiaro che il Sole non splende nell'Ade come fa sulla terra per donare luce ai mortali, poiché questo sarebbe contrario alla credenza comune che proprio alla polarità luce/tenebra riporta principalmente l'opposizione fra regno dei vivi e regno dei morti; ma è altrettanto innegabile che la luce in qualche modo abbia luogo anche nel mondo infero, e ciò si deve spiegare con l'idea che la forza vivificatrice e rischiaratrice del Sole possa essere in qualche modo neutralizzata in quella sede, senza per questo essere estinta definitivamente. Ciò è

³⁶ Cf. Vos 1963, 20s.

³⁷ Ovviamente non c'è corrispondenza perfetta tra questo passo dell'*Odissea* e Hes. *Th.* 746-757, su cui si basa l'interpretazione; questo tuttavia non fa problema, perché la narrazione omerica qui non sta costruendo un mito, ma sta solo alludendo a un mito noto (che è legittimo ricostruire, almeno nelle linee generali, sulla base di Esiodo), per riprenderne elementi e innestarli all'interno di un episodio dal carattere più favolistico che strettamente mitologico (su questo, vd. Argenziano 2012, 84-86).

³⁸ L'unica interpretazione che dia senso, infatti, è che in questa terra gli abitanti possano godere di luce perpetua e approfittarne per raddoppiare i turni di lavoro: se la luce non fosse il fattore-chiave, la capacità di non dormire basterebbe da sola a garantire doppio emolumento a un lavoratore in qualsiasi parte del mondo. Poiché comunque qui hanno sede sia Giorno sia Notte (non c'è dunque un Giorno eterno), l'unica spiegazione plausibile è che in questo luogo l'ipotetico pastore abbia facoltà di seguire il Giorno nel suo movimento.

possibile perché, come si affermava poco sopra, il Sole ha anche un volto ctonio. Il carro del Sole e i mitemi associati sono spesso intessuti di simbolismo ctonio: basti pensare a come Medea, stirpe del Sole, sarà spesso strettamente associata nella tradizione con draghi o serpenti³⁹, animali ctonî e terrigeni per eccellenza⁴⁰; ma lo stesso cavallo, che traina il carro del sole nella maggior parte delle versioni, è a sua volta fortemente associato alla sfera ctonia (era animale sacro di Poseidone⁴¹, scuotitore della terra e delle profondità abissali⁴²): si ricorderà, a questo proposito, che il carro di Parmenide, per parte sua, è immediatamente qualificato come un cocchio solare (se non proprio *il* cocchio solare), avendo per conduttrici le Eliadi, figlie del Sole, e che è trainato da cavalli di sesso femminile, che nella loro femminilità rimandano ancora più evidentemente alla terra, e quindi alla sfera ctonia. La ragione di questa doppia natura del Sole sta, come spiega Kerényi [1944] (1991, 22s. e 31), nel fatto che esso è precipuamente concepito e rappresentato come il depositario e dispensatore della vista⁴³, come colui che tutto vede⁴⁴ e attraverso il quale tutti vedono⁴⁵, ma che in quanto tale ha anche il potere di togliere la vista, rendendo ciechi. Così risulta del tutto naturale che l'elemento solare possa avere una doppia valenza, illuminante e oscurante: esso è per eccellenza l'ente che permette di vedere, che disvela, ma ha in pari tempo anche un aspetto oscuro, che nasconde, mantenendo però sempre la sua natura luminosa di fondo; questa capacità della luce di nascondersi dietro un velo di tenebre senza esserne annullata è espressa anche, in modo diverso, in *Od.* III 335 ἦδη γὰρ φάος οἴχεθ' ὑπὸ ζόφον, ove, pur se distinti, i due elementi sono ugualmente compresenti senza contraddizione alcuna; e del resto si è già detto ampiamente sopra del legame di continuità e comunione che sussiste fra la Terra e il dio solare Apollo. Dato tutto ciò, appare chiaro che il mondo infero, con tutti i suoi commerci tra luce e buio, si presta bene ad essere teatro di una rivelazione gnoseologica, poiché fornisce la base per un ideale percorso conoscitivo in cui l'illuminazione è attinta inizialmente in una forma ammantata di oscurità, che occulta ma non cancella, e solo successivamente il viaggiatore arriva a scoprire la natura luminosa insita nell'oscurità stessa, scostando con le mani i veli dal capo (B 1,10) e procedendo dalla tenebra εἰς φάος, senza aver affatto mutato luogo, ma avendo bensì scoperto e messo a nudo il potenziale disvelatore e chiarificatore intrinseco a quel luogo.

³⁹ Dall'episodio dell'incantamento del drago in Apollonio Rodio (IV 144-166) alle raffigurazioni del carro di Medea trainato da serpenti alati nella letteratura latina e nella pittura vascolare; vd. Falcone 2016, 7-9.

⁴⁰ Di Giacomo (2016, 68): «il serpente appare associato a divinità ctonie non solo in Grecia, ma anche presso le popolazioni mediterranee [...]. Il legame tra la dea madre e il serpente è, nell'immaginario arcaico, addirittura genetico: la Terra è madre di mostri come Cecrope, mitico re dell'Attica mezzo uomo e mezzo serpente nato dal terreno, Erittonio, le Erinni e il Serpente che Apollo ucciderà». Da ricordare anche Hdt. I 78, in cui un prodigio coinvolgente dei serpenti viene interpretato dai Telmessi alla luce della nozione che ὄφιν εἶναι γῆς παῖδα.

⁴¹ Per l'associazione di Poseidone col cavallo, basterà ricordare la progenitura di Pegaso e del mitico cavallo Arione che gli attribuiscono, rispettivamente, Hes. *Th* 276 e *Il.* XXIII 346, oltre alla qualifica di ἵππων δημιουργὸν che egli riceve nell'*Inno omerico a Poseidone* (*H. Hom.* XXII 5) e all'epiteto di ἵππειος riferitogli da Esichio (τ 794 s.v. ἵππειος Ποσειδῶν).

⁴² Ἐνοσίχθων, da *Il.* XIII 10 in poi. Al legame di Poseidone con la Terra fa riferimento anche Pausania (X 5,5s.), che parla (citando anche un frammento di un poema intitolato *Eumolpia*, attribuito a Museo [= *VS* 2 B 11]) di un'attività oracolare da essi cooperativamente espletata a Delfi prima dell'avvento di Apollo: ciò è tanto più interessante in quanto il rapporto di questa sinergia Terra-Poseidone con il culto di un dio solare qual è Apollo evidenzia ulteriormente come deità ctonie e solari possano trovarsi in relazione di continuità, e con τιμαί simili, nella stessa sede (a un altare di Poseidone collocato nel santuario delfico Pausania accenna ancora in X 24,4). Per la simbologia legata al culto apollineo e preapollineo a Delfi, vd. anche *supra* 25s. Al cavallo stesso erano talvolta attribuite virtù profetiche, cf. ad esempio *Il.* XIX 404-424.

⁴³ E l'associazione con la vista è condivisa dal drago/serpente ctonio, il cui nome greco, δράκων, deriva dalla radice di δέρκομαι, 'vedere' (vd. Chantraine, *DELG* 264 s.v. δέρκομαι).

⁴⁴ Cf. e.g. *Od.* XI 108s. βοσκομένας δ' εὔρητε βόας καὶ ἴφια μῆλα / Ἥελίου, ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει.

⁴⁵ In Pind. *Pae.* 9, 1s. al Sole è attribuita la paternità degli occhi: Ἀκτὶς ἀελίου, τί πολύσκοπε μήσσει, / ὦ μᾶτερ ὀμμάτων, ἄστρον ὑπέρτατον. Da ricordare che anche il nome di Ἄργος Πανόπτης ha una radice che lo collega alla sfera semantica della luce, attraverso l'aggettivo ἀργός (vd. Chantraine, *DELG* 104 s.v. ἀργός).

A questo punto si impone però all'attenzione un altro nodo esegetico da affrontare, relativo a un'interessante questione sollevata da Ruggiu (1975, 19) a proposito della generale resistenza della critica ad assegnare un posto all'elemento tenebroso nella rivelazione parmenidea; secondo Ruggiu, il motivo di questa riluttanza va ricercato nell'indebita equazione che si tende a stabilire, nella cosmogonia esposta da Parmenide nella sezione cosmologica (la Δόξα-*Lehre*) fra Luce e essere da un lato, Tenebra e non-essere dall'altro. Questa interpretazione riposa sull'accusa fatta in B 6 da Parmenide ai mortali di postulare impossibili contatti e mescolanze fra essere e non-essere per costruire le loro visioni del cosmo (di cui questa sezione del poema sarebbe un'esposizione), e sulla lettura del primo emistichio di B 8,54 (τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστι), come "uno dei quali non è necessario", inteso nel senso che dei due principi posti dagli uomini, essere e non-essere (qui indicati per figura da Luce e Tenebra), uno (il secondo) non sarebbe necessario, poiché l'essere basta a render ragione della natura del tutto, e in ciò starebbe l'errore degli uomini (B 8,54 ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν). La conclusione di questo ragionamento è che nella 'vera' dottrina di Parmenide (l'Ἀλήθεια-*Lehre*) la Tenebra non possa avere alcun posto.

Io non mi sento di sposare l'idea che l'intera Δόξα-*Lehre* sia soltanto un compendio di errori degli uomini e non abbia dunque alcun valore dottrinario per Parmenide; ma anche a prescindere da questo, ciò che mi preme qui evidenziare è l'infondatezza dell'equivalenza fra Tenebra e non-essere, poiché non è questa, per Parmenide, la radice degli errori degli uomini, quali che essi siano e dove che siano esposti nel poema.

Bisogna ricordare che il non-essere, per Parmenide, non è pensabile (B 2,7s. οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδν, οὐ γὰρ ἀνυστόν, / οὔτε φράσαις); pensarlo non è sbagliato, è impossibile. Infatti la via del non-essere è categoricamente definita in B 8,16-18 come impraticabile in quanto ἀνόητος e ἀνώνυμος. È un'altra la via contro cui la Dea mette in guardia il poeta, la παλίντροπος κέλευθος dei mortali, dai quali l'essere e il non-essere sono ritenuti identici e non identici (B 6,8s.). Che cosa questo significhi dovrà essere chiarito, ma ciò che è chiaro già ora è che non si tratta di porre sullo stesso piano essere e non-essere, come principi antitetici ed equipotenti alla base dell'esistenza del cosmo, poiché porre l'esistenza del non-essere è cosa che trascende le capacità della mente umana, il cui pensiero ha confini che coincidono con quelli dell'essere e non ne travalica i limiti⁴⁶. L'errore di fondo che vizia i ragionamenti degli uomini è invece il valore che essi danno alla molteplicità e al divenire, che sono sì negazioni dell'essere assoluto, ma in modo diverso da come lo è il non-essere; Parmenide dice molto chiaramente in B 8,38-40 che τῷ πάντ' ὄνομ(α) ἔσται⁴⁷, / ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, / γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί, / καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῖα φανὸν ἀμείβειν: i mortali non riescono a vedere l'uniformità ontologica dell'essere, ma al contrario, attraverso l'imposizione ad esso di nomi differenziati, attribuiscono natura sostanziale a tutti i diversi enti, alle varie forme sotto cui si presenta ai loro occhi l'essere ingenerato e imperituro (e poco importa, a questo riguardo, che tali forme siano manifestazioni materiali dell'essere o illusioni create dai sensi); ne consegue così che ogni essere, pur essendo in sé, in pari tempo non sia in quanto non è gli altri esseri, e che un essere possa cessare dalla propria esistenza per

⁴⁶ Vd. B 3 τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι, B 6,1s. χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, / μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν, B 8,34 ταῦτὸν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα.

⁴⁷ Sono personalmente incline a intendere il passo citato (con Woodbury 1958, 145-153; Gallop 1984, 10 e 71; Ruggiu 1975, 290; Reale 1998, 53; Cerri 1999, 155; *contra* Tarán 1965, 86; Coxon [1986] 2009, 76; Lami 1991, 285) nel senso che i mortali, nel nominare gli enti, non fanno che dare di volta in volta diversi nomi all'unico essere; propendo per quest'interpretazione anche alla luce della consonanza, a mio parere significativa, con B 19,3 τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ. Il verso B 8,38, peraltro, presenta un'altra delle varianti sostanziali esclusive di Simplicio, perciò rimando al capitolo ad esso dedicato per una discussione più ampia e particolareggiata della sua interpretazione e dei notevoli problemi testuali che ne ostacolano l'esegesi (*infra* 70-89).

trasformarsi in un altro essere. Il loro pensiero si colloca così al di fuori dell'alternativa logica fra le due proposizioni "l'essere è, il non-essere non è" e "l'essere non è, il non-essere è", nei termini stringenti in cui essa è formulata in B 8; tale alternativa è bensì valida, ma solo in quanto subordinata a una premessa fondamentale, debitamente esplicitata, infatti, nel frammento stesso (B 8,4s.): che l'essere sia οὐλον e πᾶν. Solo se si parte dal fondamento della globalità e integrità dell'essere, che in se stesso comprende ogni cosa allo stesso titolo e senza distinzioni (poiché l'essere οὔτε τι μείζον / οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆ ἢ τῆ, B 8,44s.), la conclusione diventa immediata e necessaria: è imperativo affermare l'esistenza dell'essere in assoluto, poiché negarla implicherebbe necessariamente l'assurdo logico dell'esistenza del non-essere. Infatti, se nulla si trova al di fuori dell'essere, che in sé racchiude tutto (οὐδέν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται / ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, B 8,36s.), sostenere che l'essere contingentemente non sia, anche solo in un singolo luogo o momento, implica inevitabilmente la necessità di ammettere che in sua vece subentri il non-essere, giacché, con questo presupposto di assoluto e ineludibile dualismo (o si è con l'essere e si è col non-essere), all'infuori dell'essere e dell'unica cosa che ad esso può contrapporsi (cioè, appunto, il non-essere), non ci sono altri concetti a cui appellarsi: *tertium non datur*. Questo, a sua volta, fa sì che l'unica strada praticabile sia la scelta della prima proposizione, l'asserzione che l'essere è e il non-essere non è, dal momento che l'altro corno dell'alternativa, l'esistenza del non-essere, è addirittura inconcepibile: non è possibile, infatti, pensare ciò che non è, né tantomeno parlarne. La premessa in questione, però, non è affatto condivisa dai mortali, i quali, come si è detto, non vedono l'essere come οὐλον, perché lo scompongono in una molteplicità di esseri differenziati; così, per loro diviene possibile accettare il non-essere dell'essere, senza che con ciò sia chiamato all'esistenza il non-essere. Infatti, con l'esistenza di più esseri distinti, di cui si suppongono generazione, distruzione e traslazione, laddove un essere cessa di esistere gli uomini pongono in suo luogo un altro essere, di modo che il non-essere di un essere (ciò che un certo essere non è) assume paradossalmente anch'esso la forma di un essere: ecco dunque che essere e non-essere si presentano (vd. B 6,8s.), nella mente dei mortali, come ταῦτόν (poiché sono entrambi esseri) e insieme come οὐ ταῦτόν (poiché sono esseri distinti, nature ontologiche differenziate). Perciò questo errore, vizio comune di tutte le fallaci rappresentazioni umane, è ben illustrato dall'idea di una cosmogonia che presupponga all'origine del cosmo due principi opposti complementari, ontologicamente differenziati (μὴ τωῦτόν si dice infatti anche in B 8,58 per esprimere in che modo i due principi siano contrapposti nella mente dei mortali, a indicare che l'ordine di idee è lo stesso di B 6), in base ai quali tutti gli enti si differenziano per la diversa partecipazione all'uno e/o all'altro dei principi; quello qui rappresentato è il caso più semplice possibile, di cui Parmenide si serve a scopo illustrativo e compendiaro, ma che riassume comunque perfettamente l'errore: una volta che si sia posta una divisione dell'essere, la via della verità è preclusa, poco importa che gli esseri ipotizzati siano due o millanta. Così quando si dice che uno dei due principi non è necessario, non si vuol dire che uno dei due in particolare (segnatamente la Tenebra) vada eliminato a scapito dell'altro, ma che la compresenza di due principi non è necessaria perché ciascuno dei due, da solo, è sufficiente a rendere ragione anche dell'altro (e di tutti gli altri che si potrebbero, scendendo per questa china, postulare, moltiplicando il numero delle ἀρχαί), poiché tra essi c'è identità ontologica, cosicché il dissidio fra i due si può comporre riducendo l'uno alla natura dell'altro e viceversa, in una riscoperta dell'unità dell'essere. In questo modo acquista nuovo significato la proemiale apparizione della luce nel regno dell'oscurità, con l'interpretazione che se ne è data: la rivelazione altro non è che lo svelamento della luce insita nelle tenebre, dell'unità e solidarietà fra questi due elementi, e del potenziale di significazione intrinseco nella tenebra stessa, non meno che nella luce.

La concezione parmenidea del tempo: né atemporalità, né eterna durata

In conclusione, si può affermare che Parmenide, col richiamarsi, attraverso l'evocazione del mondo infero, a questa costellazione di elementi mitici tradizionali e alla concezione del tempo ad essi sottesa, intenda suggerire il superamento della temporalità come essa è ordinariamente percepita, e l'attingimento di una dimensione ulteriore in cui tutto ciò che nella percezione comune è scaglionato lungo la linea del tempo è in realtà già tutto contemporaneamente presente *ab origine*, una presenza che può essere recuperata con uno sforzo del νοῦς. Tuttavia, se questa ricostruzione contrasta fortemente con l'idea della durata illimitata (e non permette dunque di accogliere ἀτέλεστον traducendolo con "senza fine"), essa non avalla necessariamente nemmeno la tesi di una vera e propria atemporalità, tanto meno nella forma specifica del presente atemporale. Quella che si è delineata è più che altro l'idea di assenza di tempo lineare segmentato, e, in conseguenza di ciò, una compresenza di passato, presente e futuro in un 'luogo', o in uno stato, che non è necessariamente da intendersi come presente, né in assoluto come fuori dal tempo, essendo la caratteristica dell'essere più che altro quella di superare (e di permettere al νοῦς di superare) le distanze temporali abbracciando e comprendendo in sé tutti i diversi istanti temporali in un'unità già compiuta e formata a monte⁴⁸, senza alcuna traccia di definizione progressiva o aleatoria, di deviazione dalla sua propria natura immutabile, quindi nemmeno di genesi o perimento, poiché la norma dell'essere non mai è venuta né viene mai meno. Questa caratteristica, come detto sopra, è chiaramente e perfettamente espressa dall'epiteto τετελεσμένον (prefigurato da οὐκ ἀτελεύτητον), il quale incarna la vera natura dell'essere di Parmenide, con cui l'aura di indeterminatezza inevitabilmente veicolata da ἀτέλεστον è assolutamente incompatibile⁴⁹: in definitiva, anche l'esegesi conferma, a mio parere, che la lezione di Simplicio, più che originalmente parmenidea, è probabilmente il frutto di una rielaborazione posteriore che tende a portare il testo verso l'affermazione dell'atemporalità. Questa conclusione ha implicazioni importanti, poiché, come si è detto sopra, la tesi dell'atemporalità in Parmenide si fonda eminentemente, oltre che su ἀτέλεστον, sull'interpretazione del verso successivo a quello ora considerato, che, non a caso, è un altro dei *loci* testuali in cui la redazione testimoniata da Simplicio è radicalmente diversa da quella degli altri testimoni: a tale verso sarà perciò dedicato il prossimo capitolo.

⁴⁸ Rimando al prossimo capitolo una discussione più particolareggiata della natura effettiva di questa compresenza.

⁴⁹ Non sono da trascurare, a questo riguardo, nemmeno le testimonianze che inseriscono πεπερασμένον tra gli attributi fondamentali dell'essere parmenideo. Una di queste testimonianze, curiosamente, è di Simplicio (*In Ph.* 28; le altre sono Aët. I 7 e Hippol. *Haer.* I 11): la cosa si spiega col fatto che, come si è visto sopra, Simplicio doveva conoscere altre fonti oltre al 'suo' Parmenide (lo dimostrano le due citazioni di B 8,4 con ἀγένητον in *explicit*) e probabilmente non andava a ricontrollare il testo integrale in contesti in cui la menzione di Parmenide fosse incidentale (come nel passo appena citato, il cui argomento è la dottrina di Leucippo, per il quale Senofane e Parmenide sono proposti come termini di paragone); questo rappresenta un buon indizio del fatto che la redazione di Parmenide a cui Simplicio attingeva appartenesse a una tradizione isolata (verosimilmente, come detto, di scuola) significativamente diversa dalle altre, che pure erano ben note, al punto che in Simplicio stesso, nei casi in cui egli non consultasse direttamente tale versione del testo, poteva riaffiorare il ricordo delle versioni alternative più diffuse.

2. Le varianti di B 8,5s.: la concezione dello spazio

La dibattuta interpretazione di B 8,5

Un altro *locus* parmenideo estremamente tormentato, dal punto di vista esegetico non meno che da quello testuale, è quello successivo al verso esaminato nel capitolo precedente. Si parla quindi di B 8,5, che nella versione simpliciana suona così: οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν. Il verso per la verità sconfinava poi sintatticamente in quello successivo con l'indicazione di due altri aggettivi (ἔν, συνεχές) asindeticamente coordinati all'ὁμοῦ πᾶν conclusivo del verso precedente, a formare una triade di attributi dell'essere che, a quanto si può argomentare dalla presenza della congiunzione causale ἐπεὶ, devono costituire la ragione dichiarata (insieme al tanto discusso avverbio νῦν) per cui l'essere non può essere stato o essere futuro, e cioè – almeno, così sembra di capire – non può avere affatto un passato o un futuro.

La dichiarazione che Parmenide fa in questo verso è impegnativa: negando passato e futuro per l'essere, e concentrandolo nella sua totalità in un unico istante temporale, sembra che l'Eleate voglia affermarne l'eternità non già nell'usitata e lineare forma della perpetuità, o durata illimitata, ma in quella inedita dell'atemporalità, sotto la specie dell'eterno presente; una tale affermazione, dalle ricadute speculative enormi, è ritenuta a volte eccessiva o anacronistica per l'epoca di Parmenide, e si sono fatti svariati tentativi per ridimensionarne la portata. Si è già esposta, nel capitolo precedente, la proposta di Cerri (1999, 231-233, anticipato, in verità, da Manchester 1979, 81-106) di eliminare l'interpunzione fra i vv. 4 e 5, leggendo quindi ἦδ' ἀτέλεστον οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν come un'unica stringa di testo sintatticamente continua, il che trasformerebbe ἦν ed ἔσται in copule di un predicato nominale (ἀτέλεστον) e li svuoterebbe del loro significato esistenziale, togliendo ogni mordente all'affermazione, che non sarebbe così altro che la negazione di un attributo incompatibile con l'essere (ἀτέλεστον, che in questo modo Cerri vorrebbe riabilitare quale lezione genuina), ovvero l'affermazione in forma litotica dell'attributo della compiutezza; niente che stoni nell'elencazione di attributi dell'essere che occupa la prima parte di B 8, al netto di un po' di *variatio* stilistica. Sennonché, si sono già discussi (vd. *supra* 13s.) i problemi che impediscono di accettare pacificamente questa soluzione: anche a voler lasciar da parte l'andamento sintattico un po' farraginoso e la non perfetta consequenzialità logica (dovuta al fatto che l'incompiutezza dell'essere viene negata per il passato e il futuro, ma non per il presente) della frase che ne risulta, non si può prescindere dal fatto che Cerri sembra in ogni caso appoggiarsi, per la sua interpretazione, proprio al concetto di atemporalità, concetto che è davvero difficile rintracciare in Parmenide se, come Cerri, si abbandona l'interpretazione tradizionale di questo verso.

Un altro tentativo di 'addomesticare' il contenuto del verso è stato fatto da vari autori, fra cui Albertelli (1939, 143), Fränkel (1955, 191) e Mondolfo (1956, 94s.), che propongono di intenderlo semplicemente come ribadimento asseverativo dell'insussistenza, per l'essere, di γένεσις e ὄλεθρος: l'essere non è stato un tempo, nel senso in cui si dice che è stato ciò che non è più, e nemmeno deve essere in futuro, nel senso in cui questo si dice di ciò che non è ancora, perché l'essere esiste ora, nel presente. Spero sia legittimo osservare, però, che in questo modo l'affermazione di Parmenide viene ridotta a un clamoroso truismo: è tautologico, infatti, affermare che l'essere non ha cessato di esistere in passato e non inizierà a esistere in futuro, dal momento che esiste adesso; per escludere γένεσις e ὄλεθρος dal campo delle possibilità Parmenide dovrebbe piuttosto dimostrare che l'essere non ha iniziato a esistere in passato e non cesserà di esistere in futuro, il vero punto di contrasto della

questione, su cui questo verso, se inteso a questa maniera, non direbbe nulla¹. Ed è problematico anche supporre, con Tarán (1965, 176-179), il quale riprende e sviluppa questa linea interpretativa, che l'affermazione vada sì intesa in questo senso, ma riferita a nascita e distruzione *parziali* dell'essere, cioè a processi di trasformazione (in sostanza: l'essere non fu mai in un certo stato senza esserlo più ora, né sarà mai in un certo stato senza esserlo già ora), perché, in ogni caso, la compiutezza dell'essere nel presente non dimostra la sua compiutezza anche nel passato e nel futuro: se è vero che nessuna parte dell'essere può essere andata distrutta nel passato o essere ancora in procinto di nascere, poiché l'essere racchiude in sé tutte le sue parti nel presente, nulla vieta che esso si sia gradualmente accresciuto nel passato fino a raggiungere la compiutezza attuale e che possa da questa degradarsi in futuro: è, in sostanza, lo stesso problema logico della difesa di ἀτέλεστον proposta da Cerri.

Svariate altre perplessità sono state espresse dagli interpreti su questi versi. Gallop (1984, 13s.) scrive che «it is a major difficulty for the 'atemporal' view that the goddess should use the terms 'now' and 'continuous' in the very act of denying that temporal distinctions can be drawn [...]. The present verses can [...] be understood and related to their context in a way that does not commit Parmenides to the conception of a 'timeless' reality or truth». Ma persino chi, come Mourelatos (1970, 103-111), è propenso ad accettare una forma di atemporalità (*tenselessness*) per Parmenide, si trova in difficoltà di fronte all'avverbio νῦν, che sembra ancorare in qualche modo l'essere a una dimensione temporale, richiamando l'idea di un presente senza passato né futuro che è ritenuta da Mourelatos estranea al genuino pensiero parmenideo. La resistenza della critica ad accettare la presenza di un simile concetto in Parmenide è tale da portare addirittura, a volte, ad andare contro le parole del filosofo stesso, giudicando l'uso del termine νῦν come una semplice scelta lessicale infelice e inconsequente da parte dell'autore all'atto della versificazione², non indicativa del suo reale pensiero. Anche il tentativo di Kahn (1968, 123-133) di interpretare il presente di questo verso come presente acronico, relativo a verità eterne (come quelle matematiche) e slegato quindi dall'idea di successione temporale tripartita, si infrange, secondo Pulpito (2005, 40), sullo scoglio del νῦν, che impedisce un uso 'non marcato' del presente, vincolandolo al contrario a un momento presente determinato, l'adesso.

La redazione alternativa di B 8,5s.

Stante la complessa e insidiosa situazione esegetica, è quindi vieppiù sorprendente quanto spesso venga trascurato l'aspetto testuale dell'intera questione, che pure offre numerose altre possibilità, come si intende ora mostrare. Dell'intero verso esiste infatti, nella tradizione, una versione alternativa, testimoniata da quattro diversi autori (Ammonio di Ermia *In Interpr.* 136, Asclepio di Tralle *In Metaph.* 38, 42 e 202, Giovanni Filopono *In Ph.* XVI 65, Olimpiodoro *In Phaed.* 13), tutti legati a vario titolo al neoplatonismo, che suona οὐ γὰρ ἔην, οὐκ ἔσται ὁμοῦ πᾶν ἔστι δὲ μῦθον³: si noterà subito come la parola νῦν non vi compaia affatto. Fra i quattro testimoni, il solo Asclepio, in un solo passo (*In Metaph.* 42), cita, in continuità con questo verso, l'inizio del verso susseguente, fornendo anche per esso una variante sostanziale: οὐλοφύεις in luogo di ἔν, συνεχές. Questa redazione

¹ Di fatto, l'atemporalità che si vuole negare sarebbe invece un argomento molto più efficace contro γένεσις e ὄλεθρος, essendo di per sé condizione sufficiente, ancorché non necessaria, per postulare l'assenza di generazione e di corruzione: vd. *supra* 21s.

² E.g. Mourelatos 1970, 106; Aubenque 1987, 129. Da notare che νῦν si trova nel secondo emistichio, ritenuto da Mourelatos (1970, 2) la parte più debole del verso parmenideo.

³ Volutamente non metto virgola né prima né dopo ὁμοῦ πᾶν: si vedrà fra poco come questo sia rilevante. Il testo di Ammonio presenta una variante minima rispetto alla versione attestata concordemente da Asclepio e Olimpiodoro (οὐδ' al posto di οὐκ), mentre quello di Filopono appare privo di una sillaba nella parte iniziale (οὐκ ἦν οὐκ ἔσται ὁμοῦ πᾶν ἔστι δὲ μῦθον, sequenza quindi ametrica).

non è riportata nell'edizione originale dei *Vorsokratiker*, poiché Diels la riteneva una corruzione nata in ambiente neoplatonico. Gli editori successivi, se e quando la prendono in considerazione, tendono in generale a riserVARLE poca attenzione: Gallop (1984, 64), ad esempio, la liquida lapidariamente come «inferior» senza altre considerazioni, mentre Tarán (1965, 188), nel rifiutarla, ricorre addirittura ad un *argumentum ab auctoritate*, affermando che la lezione simpliciana è da preferire in quanto Simplicio è il nostro miglior testimone di Parmenide, un presupposto aprioristico che il presente lavoro ha il preciso intento di mettere in discussione.

Tra coloro che hanno deciso di valorizzare la redazione alternativa del verso si deve citare prima di tutto Untersteiner (1958, XXVII-L). Egli nota che, nonostante l'assenza del problematico $\nu\upsilon\nu$, il senso rimane molto vicino a quello della redazione simpliciana finché ci si attiene all'interpretazione sintattica tradizionale, poiché comunque il nucleo concettuale del verso è pur sempre che l'essere non era né sarà, con tutte le implicazioni che ne derivano; e non si può non notare, di passaggio, che questa è quasi certamente la lettura datane dagli autori che lo citano. Per discostarsi dall'interpretazione tradizionale, lo studioso propone un'operazione simile nello spirito, ancorché diversa nei dettagli, a quella che sarà poi suggerita da Manchester e Cerri: vale a dire, spogliare le due voci verbali del valore esistenziale e trasformarle in copule, intervenendo sulla punteggiatura; la differenza è che in questo caso l'operazione non collegherebbe il verso al precedente, ma sarebbe bensì interna al verso: sfruttando la diversa posizione del sintagma $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu$, che qui segue direttamente il “non era e non sarà” (mentre nella versione simpliciana è relegato a fine verso), Untersteiner pone la virgola dopo di esso e trasforma proprio questa locuzione nel nome del predicato; poiché i due verbi sono accompagnati da negazione, il risultato finale è che $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu$ è negato quale legittimo attributo dell'essere: come lo stesso Untersteiner traduce, «non fu, né sarà un tutto di parti unite, ma è soltanto / nella sua natura un tutto». L'ipotesi interpretativa si riallaccia alla teoria di Untersteiner che vede nel concetto di $\pi\acute{\alpha}\nu$ un tutto di parti che, benché unite in un insieme, rimangono tuttavia riconoscibili come parti, in contrapposizione all' $\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu/\acute{\omicron}\upsilon\lambda\omicron\nu$ che sarebbe invece un intero internamente omogeneo⁴, e che sarebbe il vero carattere dell'essere parmenideo, comprovato dall' $\acute{\omicron}\upsilon\lambda\omicron\nu$ di B 8,4 (o eventualmente da $\acute{\omicron}\upsilon\lambda\omicron\mu\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\varsigma$, se si preferisce il testo di Plutarco), ma anche, poiché Untersteiner accoglie la citazione nella forma estesa di Asclepio, dalla posizione dell'attributo di $\acute{\omicron}\lambda\omicron\phi\upsilon\acute{\epsilon}\varsigma$ all'inizio di B 8,6, in immediata continuità con la pretesa negazione di $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu$, come a rappresentarne il contraltare. Ma il vantaggio principale che Untersteiner si propone di ricavare dall'accoglimento di questa versione è senz'altro la sparizione di $\acute{\epsilon}\nu$, riportato da Simplicio all'inizio di B 8,6 e portatore di un concetto, quello dell'uno, che Untersteiner ritiene estraneo al pensiero parmenideo e in cui egli vede invece una retroiezione di sviluppi posteriori dell'eleatismo ascrivibili in massima parte alla speculazione di Melisso di Samo; ed è questa, probabilmente, la ragione principale che porta lo studioso a schierarsi in favore di questa redazione di B 8,5s.: tant'è vero che l'articolo in cui egli originariamente espresse questa posizione, in séguito incorporato nella sua monografia su Parmenide come capitolo introduttivo, porta l'apodittico titolo *L'essere di Parmenide è $\acute{\omicron}\upsilon\lambda\omicron\nu$ non $\acute{\epsilon}\nu$* (1955, 5-23). La scelta di questa variante non è quindi affatto motivata dal desiderio di eludere la questione dell'atemporalità: ché anzi, Untersteiner considera un cardine della filosofia parmenidea la natura extratemporale ed extraspaziale dell'essere, attributi questi che egli recupera per altra via traducendo in modo audace e originale $\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\mu\acute{\epsilon}\varsigma$ con «fuori dello spazio» e $\acute{\alpha}\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\tau\omicron\nu$

⁴ A questo riguardo bisogna segnalare che lo stesso Untersteiner (1956, LX-LXII), in riferimento alla rappresentazione del dio senofaneo che $\acute{\omicron}\upsilon\lambda\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\rho\acute{\alpha}\iota$, $\acute{\omicron}\upsilon\lambda\omicron\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}$, $\acute{\omicron}\upsilon\lambda\omicron\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau'\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\epsilon\iota$ (VS 21 B 20) e all'interpretazione della dottrina di Senofane data nell'anonimo *De Melisso Xenophane Gorgia*, aveva proposto un'analisi diametralmente opposta dei termini $\pi\acute{\alpha}\nu$ e $\acute{\omicron}\upsilon\lambda\omicron\nu$, vedendo nel primo un tutto omogeneo e nel secondo un intero che è una somma di parti differenziate (ciò che gli serve per argomentare in favore della possibilità di ammettere il politeismo nella dottrina senofanea); si tratta quindi di una premessa teorica non univocamente definita.

(che dunque accoglie) con «fuori del tempo» (1958, CXXXIV). Whittaker (1971, 16-32), uno dei pochi altri nel panorama degli studi parmenidei ad aver preso seriamente in considerazione la versione alternativa del passo, ne ha tuttavia una visione di segno opposto rispetto a quella di Untersteiner: egli infatti interpunge diversamente, ponendo la virgola prima di ὁμοῦ πᾶν anziché dopo, isolando le due forme verbali di εἶναι e restituendole quindi al loro significato esistenziale, eppure nel complesso rifiuta la lettura atemporalista, ritenendo che l'eliminazione del νῶν basti a sgombrare il campo da ogni riferimento a un presente atemporale⁵. Appare dunque chiaro, al termine di questa breve ricognizione, come siano tre i punti salienti di divergenza fra le due redazioni, che occorre dunque discutere partitamente per decidere della superiorità di una redazione sull'altra: la posizione di ὁμοῦ πᾶν nel verso e il suo legame con gli altri elementi della frase, la presenza o assenza di νῶν, la qualifica dell'essere come εἶν, συνεχές o come οὐλοφύς.

Ὅμοῦ πᾶν

Per quanto riguarda ὁμοῦ πᾶν, si è visto come il problema sia se riferirlo ai predicati negativi della prima parte del verso o all'ἔστι(ν) affermativo del secondo emistichio; la prima interpretazione, che è quella di Untersteiner, ha indubbiamente i suoi pregi, ma, come nota Whittaker, non si può ignorare il fatto che gli stessi commentatori antichi che riportano il verso in questa forma ne danno una lettura sintattica diversa, coerente con l'interpretazione tradizionale, che assegna all'ἔην e all'ἔσται valore esistenziale e lega ὁμοῦ πᾶν all'ἔσται successivo. Whittaker anzi ipotizza, in modo convincente, che lo spostamento di ὁμοῦ πᾶν a fine verso nella redazione di Simplicio possa essere stato motivato proprio dal desiderio di eliminare questa possibile ambiguità, allontanando il sintagma dalla parte negativa dell'enunciato e collocandolo nel cuore della parte affermativa susseguente: ciò indurrebbe a ritenere seriore la lezione simpliciana, che sarebbe un tentativo di rendere più accessibile il testo sciogliendo alcuni nodi interpretativi. Va notato che l'inserzione dell'ἐπεὶ nella versione di Simplicio potrebbe rispondere alla stessa esigenza di chiarificazione, poiché la congiunzione causale marca inequivocabilmente l'inizio di una nuova proposizione, segnando una precisa divisione nel discorso, e allo stesso tempo esplicita la natura della frase che segue come controargomentazione rispetto alla supposizione dell'“era” e del “sarà”, mentre nella versione di Asclepio la contrapposizione fra le due opzioni è data soltanto dalla giustapposizione per asindeto di due membri argomentativi, uno in forma negativa e uno in forma affermativa.

Νῶν

Venendo al νῶν, esso, come notano Spinelli (1991, 303-312) e Pulpito (2005, 172s.), ha innanzitutto il problema di non essere più ripreso né tematizzato nel séguito dell'argomentazione. C'è inoltre una notevole difficoltà teorica che osta al suo accoglimento: mentre eliminare l'atemporalità dal verso è estremamente difficile in ogni caso, e quindi entrambe le redazioni risultano problematiche per chi rifiuta la lettura atemporalista, la versione di Simplicio, con l'avverbio νῶν, porta l'espressione dell'atemporalità molto più decisamente in direzione di una declinazione ben precisa del concetto di atemporalità, ovvero il presente atemporale, che, come detto sopra, è un tipo di atemporalità difficile da riferire a un pensatore arcaico come Parmenide, anche per chi ammette che egli avesse contemplato una qualche forma di atemporalità nella sua dottrina. Si è già visto come Whittaker preferisca la lezione di Asclepio, tra le altre cose, proprio perché essa non contiene il νῶν. È tuttavia possibile sostenere anche la tesi opposta, e cioè che il νῶν fosse presente nell'originale parmenideo e che la sua natura teoreticamente ‘scomoda’ sia proprio ciò che ha portato i redattori successivi a eliminarlo: O'Brien (1980, 263-265 e 1987, 334-339) ritiene, infatti, che tale avverbio fosse difficile da

⁵ Pulpito (2005, 163s.) è di opposto avviso: secondo lui, la totale assenza di riferimenti temporali (oltre a νῶν, anche ποτ') nella versione di Asclepio è proprio ciò che consente una netta espressione dell'eternità senza tempo.

conciliare, per un neoplatonico, con le posizioni espresse da Platone nel *Timeo*, secondo cui è impossibile riferire espressioni di tempo all'essere, e che quindi l'assenza del $\nu\acute{o}\nu$ dalla redazione di Asclepio tradisca la sua natura di rimaneggiamento. Anche Trabattoni (1991, 317) ritiene che il $\nu\acute{o}\nu$ renda preferibile la lezione di Simplicio, ma per un'altra ragione, e cioè che esso sembra eliminare un'apparente incongruenza del testo: «che cosa significa», si chiede lo studioso, «dire che l'essere non era e non sarà (tempo), ma è tutto insieme nel medesimo luogo (spazio)?»; nella versione di Asclepio pare quindi esserci una sovrapposizione e confusione fra piani concettuali diversi, mentre la versione di Simplicio con la presenza del $\nu\acute{o}\nu$ riferisce esplicitamente anche la seconda parte dell'enunciato al tempo, ristabilendo la consequenzialità del discorso. D'altra parte, anche così rimarrebbe il problema di come giustificare la nascita della redazione di Asclepio, e ci si deve allora chiedere se questo non sia piuttosto un indizio della seriorità della versione simpliciana, che con l'inserzione del $\nu\acute{o}\nu$ elimina quello che poteva sembrare un conflitto logico all'interno del testo originale.

Ἐν, συνεχές / οὐλοφνές

Anche la presenza dell'attributo di $\acute{\epsilon}\nu$ è piuttosto controversa, e rappresenta una pietra d'inciampo per molti interpreti; non si può non concordare con Reale (in Zeller-Mondolfo-Reale 1967, 201) quando afferma che, se anche «è buona la lezione vulgata, il $\acute{\epsilon}\nu$ è *quasi incidentalmente introdotto* e quasi assorbito nelle pieghe di un discorso che ha un altro centro di gravità». Su questa falsariga Spinelli (1991, 303-312), riprendendo anche Untersteiner, solleva perplessità riguardo a $\acute{\epsilon}\nu$ affermando che esso, a differenza di tutti gli altri attributi dell'essere, non è più ripreso né dimostrato nel prosieguo di B 8, il che lo rende quantomeno sospetto e può far subodorare un'interpolazione non ben integrata nel tessuto del poema. La cosa, però, va discussa più approfonditamente. Già Untersteiner (1958, xxxiv.) notava che Aristotele aveva attribuito a Parmenide una dimostrazione dell'unità dell'essere (*Metaph.* 986b 27 Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἓν οἶεται εἶναι, τὸ ὄν, καὶ ἄλλο οὐθὲν), salvo poi contestare la validità di questa dimostrazione in quanto, secondo lo Stagirita, essa non tiene conto delle categorie dell'essere e della differenza fra essere in potenza ed essere in atto. Ora, questa confutazione porta Untersteiner a interrogarsi sull'effettiva attendibilità in sede storica della testimonianza di Aristotele, dato che essa cerca evidentemente di forzare il pensiero parmenideo entro gli schemi della filosofia aristotelica; si deve osservare, però, che se la confutazione della dimostrazione è anacronistica (in quanto realizzata secondo principi aristotelici e quindi non applicabile alla speculazione parmenidea), non lo è necessariamente la ricostruzione della dimostrazione stessa: Parmenide poteva ben ritenere, dal suo punto di vista, di aver sufficientemente dimostrato l'unità dell'essere con quel ragionamento che Aristotele gli attribuisce (e che trova effettivamente riscontro in B 8,36-38 οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται / ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν / οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι), proprio perché ignorava le distinzioni ontologiche introdotte in séguito da Aristotele. Va detto, anzi, che Parmenide professa un'opinione diametralmente opposta a quella di Aristotele su questo punto, poiché egli nega recisamente qualunque divisione o differenza di statuto ontologico all'interno dell'essere: se completata con questa seconda premessa, la dimostrazione parmenidea diventa perfettamente coerente. Che questa dimostrazione possa o no risultare valida per Aristotele (o per un interprete moderno) è secondario: il nocciolo della questione è che Aristotele testimonia come una dimostrazione dell'unità dell'essere parmenideo fosse effettivamente presente nel poema, pur se egli la riteneva fallace; e, nell'individuare il punto di dissenso fra Parmenide e Aristotele nella questione della divisibilità dell'essere, la testimonianza permette anche di ricostruire la dimostrazione parmenidea in modo coerente a partire dal testo di Parmenide: se nient'altro esiste all'infuori e al di fuori dell'essere (B 8,36s. οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται / ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος), poiché il non-essere

non è (B 7,1 οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα), e se l'essere è indivisibile e ontologicamente omogeneo (B 4,2 οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἔὸν τοῦ ἔόντος ἔχασθαι, B 8,22-24 οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον / οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχασθαι, / οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἔόντος, B 8,44s. τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον / οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆ ἢ τῆ), allora l'essere dev'essere uno. Non è quindi necessariamente vero che una dimostrazione del carattere di ἔν non si possa rintracciare nel poema; Untersteiner però non ha torto nell'affermare che la compiuta formalizzazione del concetto di ἔν è una conquista dell'eleatismo posteriore e non appartiene *in toto* a Parmenide⁶. Questo non vuol dire, ovviamente, che tale concetto fosse assente dalla filosofia parmenidea: si tratta di un naturale sviluppo delle premesse teoriche poste dall'Eleate, quasi un corollario, che però Parmenide non arriva a enucleare in modo esplicito, probabilmente proprio perché a questa altezza cronologica l'ἔν non è ancora disponibile come strumento concettuale rigorosamente definito, e Parmenide, pur avendo chiaramente in mente una nozione embrionale di unità nella sua speculazione, preferisce piuttosto ragionare in termini di ὁλότης quando argomenta contro la scomposizione dell'essere (vd. *supra* 31s.). Ciò probabilmente ha fatto sì che pensatori posteriori, responsabili di una più accurata disamina del concetto di ἔν, ritenessero insoddisfacente la posizione di Parmenide al riguardo e rivendicassero per sé il primato della corretta teorizzazione di questo elemento speculativo, fino ad arrivare alla succitata decostruzione aristotelica dell'ἔν parmenideo. Sono semmai i neoplatonici a tentare a più riprese di interpretare il pensiero di Parmenide portandolo più decisamente in direzione dell'uno per ricercarvi i precedenti della propria dottrina, ponendosi peraltro nel solco di una tradizione interpretativa che s'inizia con Platone stesso, segnatamente in *Theaet.* 180e καὶ ἄλλα ὅσα Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι ἐναντιούμενοι πᾶσι τούτοις δισχυρίζονται, ὡς ἔν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἔστηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ἣ κινεῖται⁷ (ma cf. anche *Soph.* 244d-e). Si può quindi affermare, in conclusione, che se il concetto di uno è perlomeno sottinteso nella speculazione di Parmenide e in qualche misura ne informa la riflessione (sia pure in una forma embrionale e non ben definita), è legittimo tuttavia dubitare dell'effettiva espressione esplicita di tale concetto all'interno del *Περὶ φύσεως*, mentre d'altro canto l'inserzione *a posteriori* del termine ἔν nel poema da parte dei neoplatonici sarebbe senz'altro coerente con la loro abituale pratica di conformare la filosofia precedente alla propria dottrina⁸. Si può quindi ragionevolmente ipotizzare, pur con la dovuta cautela, che la parola ἔν non fosse originariamente presente in B 8,6⁹.

⁶ Zenone è probabilmente il primo a esaminare attentamente il concetto, sottoponendolo peraltro a un rigoroso scrutinio, poiché egli ritiene incoerente l'idea di un ἔν che possa esistere accanto ai o nei πάντα (vd. *VS* 29 A 16 e la relativa interpretazione di Untersteiner [1958, XLIs.]). La conquista concettuale può dirsi avvenuta con Melisso, convinto assertore dell'ἔν (vd. in particolare *VS* 30 B 5 e 6).

⁷ Questa affermazione platonica è peraltro contestuale alla citazione di un verso parmenideo, B 8,38 οὐδὲν ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται, in una forma presumibilmente alterata che suona οἷον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι, ove sembra possibile vedere la deliberata inserzione di una variante, οἷον, volta a predicare l'unicità (del nome dell'essere, ma di riflesso dell'essere stesso, come mostra la succitata parafrasi platonica del passo). La questione di B 8,38 è comunque estremamente complessa e ad essa sarà dedicato un altro capitolo, a cui quindi rimando.

⁸ L'introduzione della variante *μονογενές*, esaminata nel capitolo precedente, potrebbe del resto iscriversi in questa stessa strategia, atteso che quello di 'unico nel suo genere', *one of a kind*, è il significato attribuito da Proclo al termine platonico *μονογενής* in *In Tim.* III 101, almeno stando all'interpretazione di Baltzly (2007, 25 e 165). Lo stesso Proclo, che pure non è tra quelli che riportano la variante *μονογενές* per Parmenide, in *In Parm.* 708 fa un esplicito paragone fra l'ἔνωσις da lui attribuita all'Eleate e l'uso del concetto di *μονογενές* in Platone, segno evidente che proprio questa concezione platonica i neoplatonici tendevano a proiettare su Parmenide. Allo stesso tempo, *In Parm.* 708 potrebbe contenere un indizio del fatto che Proclo non conoscesse un testo di Parmenide contenente l'aggettivo *μονογενές*, perché altrimenti sarebbe stato logico da parte sua citarlo qui: ciò potrebbe indirettamente confermare che l'aggettivo non compariva originariamente nel poema parmenideo, e la sua introduzione potrebbe essere motivata proprio dall'assimilazione con la posteriore dottrina platonica.

⁹ Si deve segnalare che lo Pseudo-Plutarco (*Strom.* 5), nel tracciare una ricostruzione (sul tipo di quella aristotelica) della posizione parmenidea che nulla esiste all'infuori dell'essere, non usa il termine ἔν, e questo basta a Untersteiner (1958, XLIII) per dedurre che egli avesse davanti un testo di Parmenide in cui tale termine non compariva. Altrove, poi,

Per quanto riguarda *συνεχές*, l'obiezione di Spinelli è opposta a quella relativa a *ἔν*: mentre quest'ultimo apparentemente non è più ripreso, *συνεχές* sembra ripreso fin troppo puntualmente dal *συνέχεσθαι* di B 8,23 e dallo *ξυνεχές* di B 8,25, cosa che, secondo Spinelli, contrasta col gusto parmenideo per la variazione aggettivale: sarebbe l'unico caso in cui uno degli attributi dell'essere viene ripreso e dimostrato attraverso un termine avente la stessa radice. Si tratta di un'osservazione acuta, ma che chiaramente non ha valore probante (né, del resto, pretende di averlo): Parmenide potrebbe infatti aver derogato a un'autoimposta norma stilistica per ragioni di chiarezza espressiva. Bisogna ricordare anche che questo gusto parmenideo per la variazione è in equilibrio dinamico con quello per la ripresa e la ripetizione, come si è illustrato nell'introduzione; la 'varietà nella formularità' parmenidea si esplica via via in modi diversi nel corso del poema, e potrebbe, nel caso di *συνέχεσθαι*, ritenersi soddisfatta dal semplice passaggio dalla forma aggettivale a quella verbale, pur nel mantenimento della radice. Più difficile giustificare lo *ξυνεχές* susseguente, che, al netto della variante ortografica (pur non stilisticamente irrilevante, a mio parere), riproduce esattamente l'epiteto di B 8,5¹⁰; ma il fatto che ricorra a due soli versi di distanza da *συνέχεσθαι* mi fa pensare che esso rientri, a livello di strategia compositiva, molto più nell'ambito della ripetizione 'a breve gittata' di cui parla Condello (2016, 505 e 516), volta a rimarcare ed asseverare un particolare concetto all'interno della stessa porzione di testo, che non in quello del richiamo intratestuale finalizzato a riprendere un concetto introdotto in precedenza per approfondirlo: si tratta di due espedienti 'didattici' simili, ma diversi, come si è mostrato (vd. *supra* 7s.). In sostanza, mentre *συνέχεσθαι* potrebbe riprendere il *συνεχές* di B 8,5 con commutazione di categoria morfologica, lo *ξυνεχές* di due versi dopo potrebbe doversi collegare, dal punto di vista didattico-espositivo, più al *συνέχεσθαι* stesso che non al *συνεχές* iniziale: questo peraltro, svincolando lo *ξυνεχές* di B 8,25 dal riferimento a B 8,6, permetterebbe (anche se in linea puramente teorica) di ipotizzare l'assenza dell'aggettivo *συνεχές* dalla redazione originale del verso B 8,6, perché con questa premessa lo *ξυνεχές* di B 8,25 non sarebbe affatto una ripresa di quell'ipotetico *συνεχές*, e non avrebbe quindi alcun valore probante rispetto al testo di B 8,6.

Per quanto riguarda la variante *οὐλοφύες*, le argomentazioni a sostegno, al di là della brillante (ma problematica) tesi untersteineriana dell'*ὀλότης*, sono più lineari. Sul piano semantico, l'epiteto pare tematicamente appropriato per l'essere di Parmenide, poiché esprime quella natura globale che ben si addice a un essere perfettamente compiuto e che non ha nulla al di fuori di sé, ed è in pari tempo coerente col suo carattere di *οὔλον* espresso in B 8,4 (ma al contempo non ridondante, poiché il termine usato è diverso; la distanza di due soli versi permetterebbe di riportare anche questo caso all'espedito argomentativo della ripresa a stretto giro di cui sopra); tutto questo di per sé non dimostra che la lezione sia genuina, ma attesta almeno come non vi siano obiezioni particolari all'autenticità di tale variante sotto questo profilo. La rarità del termine (attestato solo in Emp. VS 31 B 62,4) fa propendere per questa lezione, o perlomeno induce a ritenerla più vicina al testo originale, per il criterio dell'*utrum in alterum*: se fosse buona la lezione di Simplicio, la genesi di questa variante andrebbe ricercata o in una confusione con Empedocle (improbabile, dato che né il testo soggiacente né il contesto sembrano avere punti di contatto significativi con il frammento empedocleo, per quello

Untersteiner (1963, 215-218) ha anche sostenuto che Platone e Aristotele potevano conoscere la versione che sarebbe stata di Asclepio, retrodatandola quindi di molti secoli e facendo propendere per la sua originalità; per Platone ciò sarebbe testimoniato da *Tim.* 37d, in cui può sembrare riecheggiata quella redazione del verso, mentre per Aristotele il passo pertinente sarebbe *Phys.* 191a 32s., che lo ricorda certo più alla lontana. Entrambe queste argomentazioni sono, chiaramente, *argumenta e silentio* con valore a malapena indiziario, ma meritano di essere ricordate.

¹⁰ Si deve comunque notare che in *In Ph.* 86, ove Simplicio cita B 8,25 parafrasandolo brevemente, allo *ξυνεχές* di Parmenide corrisponde il *συνεχές* di Simplicio: *καὶ γὰρ συνεχὲς αὐτὸ ἀνομιεῖ, “τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστίν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει”*. All'opposizione fra le due forme ortografiche si potrebbe quindi essere tentati di riportare la distinzione fra testo originale e testo manipolato.

che possiamo leggere, e le due lezioni in se stesse sono completamente diverse tra loro) o a una deliberata sostituzione nell'ambito di un rimaneggiamento neoplatonico, di cui però non si vedrebbe il fine: perché un interpolatore avrebbe dovuto rendere più oscuro il testo sostituendo il relativamente semplice ἔν, συνεχές con un termine raro, poetico e associato al pensiero di un altro filosofo? L'utilità didattica di una simile operazione appare dubbia. Il processo inverso, invece, sembra molto più probabile: nel contesto di una semplificazione di scuola come quelle di cui si è parlato nel capitolo precedente, un redattore avrebbe eliminato un termine desueto e inusitato rimpiazzandolo con un binomio aggettivale molto più trasparente per i suoi destinatari, costituito da un termine estremamente familiare per qualunque neoplatonico (ἔν) e da uno preso a prestito direttamente da un verso successivo del poema (συνεχές)¹¹. In questo caso, l'occorrenza del termine οὐλοφύης in Empedocle si potrebbe ricondurre a una ripresa di Parmenide da parte dell'Agrigentino, ipotesi più probabile, a mio parere, rispetto a quella dell'influsso di Empedocle su un posteriore redattore di Parmenide. Anche sul piano concettuale, il passaggio da οὐλοφύης a ἔν, συνεχές sembra più probabile rispetto all'inverso: poiché la speculazione eleatica successiva, così come quella platonica e neoplatonica, va sempre più in direzione dell'uno, è più facile pensare che la qualifica di ἔν sia un'aggiunta posteriore, mentre non si vede perché un rimaneggiatore neoplatonico avrebbe dovuto eliminare dal testo un termine così consentaneo alla propria dottrina¹².

Possibili dubbi su ambedue le redazioni

A tutto ciò si deve aggiungere una considerazione sulla forma complessiva della citazione: secondo Whittaker (1971, 31), la redazione simpliciana è confezionata in modo da rendere B 8,5 un'unità testuale conchiusa e autosufficiente, tale da potersi citare anche in autonomia (come Simplicio effettivamente fa in *In Ph.* 143 e 147), mentre la versione di Asclepio lega strettamente B 8,5 al verso successivo: ciò renderebbe più probabile che la redazione simpliciana sia stata coniata da un *excerptor* (anche se si dovrebbe poi spiegare come tale redazione si sia insinuata anche nella citazione continua di B 8, che non è un *excerptum* monastico: forse una glossa intrusa nel manoscritto di Simplicio, copiato, come ipotizzato nel capitolo precedente, da un'edizione annotata?)¹³. Tutto

¹¹ ἔν συνεχές è una *iunctura* che si trova anche in Proclo *In Remp.* 216 e in Asclepio *In Metaph.* 333.

¹² Esiste anche l'ipotesi (vd. Reale 1998, 135s.) che οὐλοφύης, come anche οὐλομελής, sia in qualche modo da collegare all'iscrizione apposta ad un'erma acefala del I sec. d.C., ritrovata a Velia nei pressi dell'edificio identificato con la sede dell'ipotetica scuola medica degli Οὐλιάδαι, che recita Πα[ρ]μενίδης Πύρρητος Οὐλιάδης φυσικός, e che, anche per l'associazione con altre erme di medici ritrovate nei paraggi (molti dei quali qualificati con l'epiteto di Οὔλις), sembra indicare in Parmenide un ideale capostipite della scuola medica eleate. Tuttavia, né Gigante (1964, 135-137), né Pugliese Carratelli (1965, 306), né Capizzi (1975, 64-66), pur prendendo in considerazione a vario titolo l'ipotesi del legame col concetto di οὔλον, si sentono in fin dei conti di sposarla, propendendo invece per altre spiegazioni. Secondo Gigante, in Οὔλις è da vedersi un nome proprio, identificativo di una vera e propria *gens* con cui Parmenide sarebbe imparentato, il che giustificherebbe il gentilizio Οὐλιάδης: in riferimento a ciò Gigante reinterpreta anche la testimonianza platonica del *Sofista* (242d), in cui si parla di un ἔθνος eleatico, proponendo di vedere in tale ἔθνος letteralmente una stirpe e non soltanto una scuola. Capizzi, pur tentato dalla connessione con οὔλον (poiché questo concetto è centrale nella sua interpretazione di Parmenide), ritiene invece che Οὔλις e Οὐλιάδης siano legati al nome della città: si tratterebbe di una traslitterazione in caratteri greci rispettivamente di un locativo e di un etnonimo latini, *Veliis* e *Veliates*; tuttavia, nonostante la citazione di Tolomeo addotta dallo studioso (*Geogr.* III 1,8), in cui la città è chiamata Οὐέλιαι, resta difficile spiegare perché l'ε dovrebbe sparire, o perché, come notato da Gigante, il medico Eusino, in un'altra delle iscrizioni, abbia come etnonimo Ἰελέτης. Capizzi è convincente però quando dice che φυσικός deve valere genericamente 'filosofo', poiché questo è il periodo in cui si comincia a dare il titolo convenzionale di *Περὶ φύσεως* a tutte le opere filosofiche dei presocratici, anche a quelli che non erano considerati fisici da Aristotele. Pugliese Carratelli pensa invece ad una connessione con il culto di Apollo Οὔλιος, anche sulla base del fatto che Φώλαρχος, altro termine che accomuna tutti e tre i medici Οὔλις nelle iscrizioni, è da lui ritenuto un epiteto cultuale pitagorico (1963, 385s.). In questo complesso panorama interpretativo, il concetto di οὔλον è, come si vede, marginale.

¹³ L'argomento non è comunque cogente anche perché, se è vero che nella versione di Asclepio l'inarcatura fra i vv. 5 e 6 è più forte, è altrettanto vero che anche la sua versione di B 8,5 può essere tranquillamente citata da sola, senza οὐλοφύης, come avviene in Ammonio, Filopono e Olimpiodoro, e persino in due passi dello stesso Asclepio (*In Metaph.* 38 e 202).

quanto detto fin qui, in conclusione, porta a credere che, se una delle due versioni a noi note di B 8,5s. deriva dall'altra, è assai più probabile che sia quella di Simplicio a derivare da quella di Asclepio (come ritengono probabile Whittaker 1971 16-32 e Pulpito 2005, 169), poiché tutte le particolarità compositive che la contraddistinguono rispetto all'altra sembrano andare in direzione di una semplificazione e chiarificazione espressiva a beneficio di un pubblico di scuola. D'altra parte una citazione alquanto mutila del verso da parte di Proclo (*In Parm.* 665) suona ἐπεὶ ὄν ἐστιν ὁμοῦ, il che testimonia che la redazione nota a Simplicio dev'essere almeno in parte più antica di Ammonio e degli altri testimoni della redazione alternativa; peraltro, nulla vieta che anche costoro attingessero a loro volta a una fonte precedente, come è anzi probabile. Si può dare sicuramente per assodato che entrambe le versioni circolassero in ambiente neoplatonico, ed è difficile assegnare la priorità temporale all'una o all'altra su basi storiche, anche se sul piano formale e contenutistico, come detto, la versione di Simplicio sembra più fortemente rimaneggiata. Pone problemi anche la linea di Trabattoni (1991, 313-318), secondo cui la versione di Simplicio è da preferire in quanto più facile da intendere in modo 'ingenuo', alla maniera di Tarán, senza implicazione dell'atemporalità: infatti Whittaker, che pure plaude all'interpretazione di Tarán (da lui giudicata l'unico modo in cui un greco del V secolo avrebbe potuto leggere il verso di Parmenide), ritiene preferibile, per la stessa ragione di Trabattoni, il testo di Asclepio, da cui secondo lui è più facile eliminare ogni allusione al presente atemporale grazie all'assenza del ὄν. Si tratta quindi, nella migliore delle ipotesi, di una posizione opinabile, dipendente dalla sensibilità dell'interprete, e fondata comunque su un presupposto (l'impossibilità di riferire il concetto di atemporalità a Parmenide) tutt'altro che unanimemente condiviso dalla critica.

Tirando le somme, la conclusione non può che essere sostanzialmente scettica, in riferimento a entrambe le redazioni del verso, ed è davvero difficile prendere partito per una delle due. L'analisi della questione testuale apre comunque gli occhi su un fatto fondamentale: anche se il testo simpliciano, considerato astrattamente in se stesso, sarebbe accettabile (pur con tutte le possibili riserve illustrate) sul piano formale e teorico, come ho cercato di mostrare con argomentazioni mie e altrui, la pura e semplice esistenza della versione alternativa ingenera dubbi, da un lato perché testimonia una volta di più la presenza nella tradizione di sicuri rimaneggiamenti anche notevoli del testo, il che induce a considerare con sospetto l'intera tradizione platonica e neoplatonica, dall'altro perché il confronto fra le due versioni mette in luce certe caratteristiche della redazione simpliciana che possono obiettivamente farla apparire una semplificazione di scuola: di conseguenza, anche se nemmeno per il testo di Asclepio è lecito concludere che esso corrisponda o sia più vicino all'originale parmenideo, perché non c'è modo di determinarlo con sicurezza, tuttavia l'autorità di Simplicio come miglior testimone di Parmenide deve sicuramente, a valle di questa disamina, essere revocata in dubbio.

Non si è costretti, tuttavia, a condividere la posizione sostanzialmente rinunciataria di Whittaker (1971, 32), secondo cui non si riuscirà mai a ricostruire il genuino senso dell'insegnamento parmenideo a partire da questi versi. L'esegesi può, al contrario, utilmente esercitarsi su questa porzione di testo, tenendo conto delle questioni filologiche e anzi gettandovi potenzialmente nuova luce. C'è, in particolare, una questione interpretativa su cui vorrei soffermarmi: si è visto come uno dei principali problemi nell'interpretazione del passo, che spesso condiziona anche la critica del testo, sia la difficoltà di molti interpreti ad accettare l'atemporalità in generale, o la forma più specifica del presente atemporale, in Parmenide, il che induce a cercare soluzioni testuali alternative per eludere la questione. Una delle incongruenze più forti, secondo vari interpreti, è, come si è accennato, il fatto

Non è comunque impossibile che un *excerptor* possa aver voluto, magari come effetto secondario, facilitare la citazione isolata del verso, pur se questa era teoricamente già possibile in partenza.

che passato e futuro sembrino negati sulla base di un argomento, la natura di ὁμοῦ πᾶν dell'essere, che sembra relativo più allo spazio che al tempo: così Trabattoni (1991, 317) e Pulpito (2005, 172). Questo è senz'altro particolarmente vero per il testo di Asclepio, ma anche in quello di Simplicio, nonostante la presenza del νῦν che ribadisce il valore temporale dell'affermazione, a livello logico la sfasatura fra i due piani rimane. A questo proposito vorrei proporre un'interpretazione che permetterebbe di ripristinare la coerenza dell'affermazione parmenidea, e indurrebbe forse a propendere per l'autenticità del testo di Asclepio.

Il frammento B 4: presenza e assenza

Per procedere a questa disamina è necessario partire dalla considerazione di un altro frammento parmenideo, VS 28 B 4 λεῦσσε δ' ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως / οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι / οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον / οὔτε συνιστάμενον (“osserva come le cose assenti sono saldamente presenti alla mente: non taglierà via infatti l'essere dall'esser congiunto all'essere, né nel suo disperdersi interamente dappertutto nel cosmo, né nel suo raccogliersi insieme” [traduzione mia]); sarà presto chiaro in che modo il contenuto di questi versi sia rilevante per il problema qui affrontato. Si tratta di un frammento che pone notevoli difficoltà, a cominciare dalla sua stessa collocazione nel poema: se da un lato, infatti, l'idea di articolazione cosmica qui prospettata sembra più consentanea alla Δόξα che all'Ἀλήθεια, cosa che permetterebbe di relegare il frammento nella sezione cosmologica dell'opera (senza ulteriore imbarazzo né per gli assertori della validità dottrina di questa parte del poema, né per i suoi negatori), dall'altro il riferimento esplicito a τὸ ἐὼν e la categorica affermazione della sua individua e indivisibile unità, coerente con quanto enunciato a chiare lettere in vari punti di B 8¹⁴, fa pensare che ci si trovi ancora nell'ambito della definizione degli attributi fondamentali dell'essere, motivo per cui il frammento è tradizionalmente collocato al numero 4, tra quelli di argomento ontologico, e anche Coxon [1986] (2009, 60s. e 308), che pure si discosta dalla numerazione di Diels-Kranz, lo mantiene però all'interno di questa sezione, inserendolo anzi ancora più a fondo nell'argomentazione sull'essere, numerandolo 6 e supponendone la continuità quasi immediata con B 7, anche in ragione dell'apparente *concinntas* fra gli ἀπεόντα e παρεόντα del primo verso e i μὴ ἐόντα di B 7,1. L'esegesi del frammento è quindi imprescindibile per inquadrarlo nella dottrina parmenidea e determinare che ruolo esso abbia al suo interno, onde poterne anche ricavare elementi utili per decidere della questione che qui interessa. I problemi di interpretazione posti da questi versi sono due, entrambi di un certo momento. Il primo è che la frase οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον / οὔτε συνιστάμενον sembra suggerire un'alternanza fra uno stato di ‘concentrazione’ e uno di ‘dispersione’ dell'essere, fra «due situazioni cosmiche opposte, che ci fanno venire in mente Empedocle» (Pulpito 2005, 79); ciò solleva dunque la questione di come rendersi ragione di tale supposta alternanza all'interno di un essere che altrove nel poema pare invece univocamente presentato come immobile e immutabile, il che trasforma il frammento in una pietra angolare per chi, come Ruggiu (1975, 249-251), sostiene l'ipotesi della ciclicità in Parmenide (il cui teorizzatore e principale assertore nella storia degli studi è Kneale 1961, 88-92), e, all'inverso, in una pietra d'inciampo per chi, come Cerri (1999, 200s.), ricusa questa interpretazione. Un altro problema, distinto ma collegato, è che l'ordine di idee sotteso all'argomentazione dei primi due versi, con l'evocazione dei concetti di presenza e assenza, sembra molto più valida se riferita allo spazio piuttosto che al tempo: se l'assenza nello spazio si può infatti facilmente derubricare in semplice lontananza dal punto di osservazione, l'assenza nel tempo, com'è

¹⁴ B 8,11 οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἐστὶν ἢ οὐχί, B 8,22-25 οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον / οὐδέ τι τῆ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι, / οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος, B 8,46-48 οὔτε γὰρ οὐκ ἐόν ἐστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι / εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐόν ἐστὶν ὅπως εἶη κεν ἐόντος / τῆ μᾶλλον τῆ δ' ἦσσαν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ἄσυλον.

ordinariamente concepita, si configura invece come fattuale inesistenza di un certo ente ad un dato istante temporale, anche se esso esiste nel passato o nel futuro (e quindi, nel linguaggio corrente, esisteva o esisterà, espressioni che non possono essere riferite all'essere se si intende B 8,5 secondo l'interpretazione sintattica tradizionale, donde la difficoltà esegetica). Il frammento sembra quindi 'colpevolmente' sorvolare su un aspetto fondamentale della questione dell'assenza, che risolverebbe solo per lo spazio, ma non per il tempo; d'altra parte, tentativi, come quello di Ruggiu (in Reale-Ruggiu 1991, 245s.), di estendere il significato del frammento anche al tempo sono guardati con sospetto da Pulpito (2005, 77), il quale, riprendendo anche Calogero (1932, 28), bolla come forzato il riferimento al tempo di un'immagine che sembra avere una qualità spiccatamente spaziale. Pare dunque esserci anche qui, non diversamente da B 8,5, un cortocircuito fra gli àmbiti semantici dello spazio e del tempo, latore di grandi incertezze; si dovrà cercare dunque di mettere un po' di ordine relativamente alla rappresentazione parmenidea del tempo e dello spazio.

Ciclicità, circolarità, sfericità

In primo luogo mi sembra opportuno considerare l'ipotesi della ciclicità temporale, ipotesi che non sembra conciliarsi bene con la ricostruzione della concezione del tempo fornita nel capitolo precedente, poiché configura un tipo di eternità molto diverso da quello ivi proposto. La teoria della ciclicità è come minimo controversa, ma sembra indubbiamente trovare una pezza d'appoggio molto solida in B 4. Una possibile spiegazione che è stata data dagli oppositori dell'idea di alternanza ciclica si fonda sulla formulazione negativa della caratterizzazione dell'essere presente nel frammento. In esso, infatti, si dice di *non* separare l'essere da se stesso: si avrebbe dunque buon gioco, almeno a livello concettuale, a ipotizzare che anche nel séguito del frammento sia presente un'indicazione di attributi da *non* riferire all'essere, e a intendere quindi dispersione e concentrazione non già come reali modalità dell'essere, sibbene come modalità di errore che, se praticate, realizzerebbero appunto l'impensabile divisione dell'essere; *σκιδνάμενον* e *συνιστάμενον* sarebbero quindi logicamente subordinati ad *ἀποτμήξει*, di cui rappresenterebbero un'illustrazione più partita, fornendo una chiarificazione di come il pensiero umano separi l'essere da se stesso. Ciò, come dicevo, ha senso sul piano concettuale, poiché, se la dispersione crea evidentemente disunità, anche la concentrazione, da una prospettiva rigidamente monistica, non crea una vera unità: parti separate, anche se raccolte insieme, non necessariamente formano un tutto omogeneo e indiviso, specialmente se, anche nell'insieme, sono purtuttavia considerate come parti. Il testo, però, non mi sembra supportare una simile interpretazione: il soggetto (sottinteso) di *ἀποτμήξει* è infatti chiaramente il *νόος* del primo verso, cui i participi *σκιδνάμενον* e *συνιστάμενον* non possono riferirsi; non è dunque possibile leggere (come fa ad esempio Tarán 1965, 45) "non taglierà via l'essere dall'esser congiunto all'essere, né disperdendolo interamente dappertutto nel cosmo, né raccogliendolo"¹⁵. Né d'altra parte è possibile, a mio parere, intendere i participi come predicativi dell'oggetto (come sembra fare Coxon [1986] 2009, 60), come esprimenti, cioè, lo stato in cui l'oggetto τὸ ἔόν verrebbe a trovarsi se, appunto, si desse corso per assurdo alla separazione (qualcosa come "non taglierà via l'essere dall'esser congiunto all'essere, né [rendendolo così] disperso interamente dappertutto nel cosmo, né [rendendolo] raccolto insieme"): i due participi presenti, infatti, mal si addicono a significare il risultato finale di un'azione, funzione per la quale sarebbero più appropriati dei perfetti, senza contare che *σκίδναμαι* e *σύνισταμαι* sono generalmente intesi, al presente, molto più come medi intransitivi che come passivi; l'unico modo di leggere coerentemente la frase senza forzature sintattiche è, a mio

¹⁵ Il problema persiste anche se, per mantenere la coerenza con la seconda persona di *λεῖσσε* al v. 1, si decide di correggere *ἀποτμήξει* in *ἀποτμήξη* (conforme all'osservazione di Diels [1897, 33 e 64] secondo cui per un'edizione attica di quarto secolo le due forme sono intercambiabili), perché in questo caso il soggetto verrebbe ad essere l'interlocutore della Dea, ossia Parmenide stesso, a cui certamente non può riferirsi un supposto participio congiunto al neutro.

parere, quello di intendere σκιδνάμενον e συνιστάμενον come participi congiunti riferiti a τὸ εἶν con valore temporale (e forse con una sfumatura concessiva), indicanti il contesto nel quale si svolge (o piuttosto *non* si svolge) l'azione indicata dal verbo: “non taglierà via l'essere dall'esser congiunto con l'essere, né nel contesto del suo disperdersi interamente dappertutto nel cosmo, né in quello del suo raccogliersi insieme”; cioè, benché entrambe queste condizioni dell'essere siano reali, nessuna delle due autorizza a introdurre una discontinuità dell'essere, a separarlo da se stesso: in tutte le sue diverse modalità di esistenza esso è sempre tutto, unico, continuo (B 8,5s. πᾶν, / ἔν, συνεχές); disperso o concentrato, è sempre uno e indivisibile. I processi indicati da σκιδνάμενον e συνιστάμενον non sarebbero quindi due violenze contro l'unità dell'essere, due esecuzioni operative dell'ἀποτμήγειν del v. 2, ma piuttosto due condizioni *nonostante* le quali l'essere rimane unitario, condizioni che Parmenide ammonisce a non fraintendere: questo è dunque l'errore contro cui il frammento mette in guardia, non la dispersione e la concentrazione in sé, ma l'erronea interpretazione di dispersione e concentrazione nel senso di un'impossibile divisione dell'essere, che la mente non tollera.

Supponendo, quindi, che il frammento dica questo, resta da vedere se effettivamente questa affermazione di Parmenide avalli l'interpretazione ciclica, o se non sia questa piuttosto un'indebita sovrainterpretazione. L'unica altra vera pezza d'appoggio della tesi della ciclicità è infatti B 5 ζυνὸν δέ μοι ἐστίν / ὀππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὖθις (“è per me un punto comune quello da dove incomincio: là infatti ritornerò daccapo”), che, così com'è, avulso dal suo contesto originario, potrebbe riferirsi davvero a qualunque cosa. Proclo (*In Parm.* 708 8-25), unico testimone del frammento, usa questo *excerptum* per argomentare in favore dell'esistenza della molteplicità in Parmenide, accostandolo a B 8,25 εἶν γὰρ εἶντι πελάζει e B 8,44 μεσσόθεν ἰσοπαλές, e affermando che da questi tre passaggi presi insieme si può arguire l'esistenza di più enti e di una disposizione ordinata di essi, con un inizio e una fine, un centro e una periferia; peraltro, è probabile che Proclo non avesse davanti l'intero testo del poema¹⁶, e dal modo in cui formula la sua argomentazione, attraverso la citazione di scampoli isolati e senza contesto, più che ricostruire l'intenzione effettiva dell'autore, pare voler evidenziare quello che le scelte lessicali di Parmenide sembrano tradire a dispetto della sua intenzione. Tra gli interpreti moderni, Reale (1998, 133), che esplicitamente accosta B 5 a B 4, non parla di ciclicità, ritenendo anzi che in B 5 sia contenuta piuttosto un'ulteriore riprova della compresenza del tutto, salvo esprimersi poi in modo fuorviante e poco chiaro quando dice che «tutto è insieme presente, e dunque da dove si comincia si ritorna, perché, nell'Essere, principio e fine coincidono»: è vero, naturalmente, che la compresenza del tutto implica la coincidenza di principio e fine, ma non si sposa affatto con l'idea di ritorno finale al principio (espressa nel frammento da ἴξομαι αὖθις, al v. 2), la quale presuppone invece che *solo* inizio e fine coincidano e siano il punto d'origine di un percorso che in qualche modo si allontana per poi tornare al punto di partenza, con andamento circolare, facendo dunque propendere piuttosto, ancora una volta, per l'ipotesi della ciclicità. È chiaro dunque come il frammento sia suscettibile delle interpretazioni più varie, e, per come la vedo io, non ci sono nemmeno elementi cogenti per affermare che esso abbia un significato ontologico: potrebbe anche essere un'indicazione metatestuale riferita all'esposizione, al discorso dottrinario della Dea, piuttosto che al suo contenuto, cioè l'essere¹⁷.

¹⁶ Vd. Coxon [1986] 2009, 6 e 283.

¹⁷ Si può richiamare a questo riguardo, anche se a livello di mera suggestione, l'immagine (già esaminata nell'introduzione) tratteggiata da Platone in *Soph.* 237a Παρμενίδης δὲ ὁ μέγας, ὃ παῖ, πασιῖν ἡμῖν οὖσιν ἀρχόμενός τε καὶ διὰ τέλους τοῦτο ἀπεμαρτύρατο, πεζῇ τε ὅδε ἐκάστοτε λέγων καὶ μετὰ μέτρων, che fa pensare a una regolare ripresa e ripetizione di temi da parte di Parmenide nel corso della sua attività di insegnamento, quindi, in un certo senso, a un costante ritorno al punto di partenza. Sono tematicamente pertinenti, e quindi da segnalare, anche le ricerche di Ruggiu (1975, 18-26) e Ferrari (2003, 189-205) sul motivo del νόστος nel poema (vd. anche *infra* 63).

È necessario quindi prendere in considerazione gli altri riferimenti alla circolarità presenti nel poema, accennati nel capitolo precedente, ed esaminare che valore essi effettivamente abbiano e se possano essere funzionalmente inseriti all'interno dell'argomentazione sulla ciclicità. Fatti salvi B 1,7s. *δοιοῖς γὰρ ἐπείγεται δινωτοῖσιν / κύκλοις ἀμφοτέρωθεν* e B 10,4s. *ἔργα τε κύκλωπος πύση περίφοιτα σελήνης / καὶ φύσιν*, in cui la presenza del semantema di κύκλος è del tutto accidentale rispetto al discorso sull'essere ed è motivata unicamente dal riferimento alla forma degli oggetti nominati (le ruote del carro e la Luna, rispettivamente), la prima menzione della forma circolare con una potenziale valenza concettuale si trova in B 1,29 *Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ*¹⁸. La questione è però tutt'altro che pacifica, dato che εὐκυκλέος è un problematico *hapax* attestato, per questo passo, dal solo Simplicio (*In Cael.* 557) contro quattro altri testimoni, che hanno invece εὐπειθέος (Plutarco [*Adv. Col.* 1114c], Sesto Empirico [*M.* VII 111 e 114], Clemente Alessandrino [*Strom.* V 59 6], Diogene Laerzio [IX 22]; in Proclo [*In Tim.* I 345] si ha addirittura una terza variante, εὐφεγγέος): si tratta quindi di una delle varianti sostanziali che sono oggetto di questo lavoro, alla cui trattazione dettagliata sarà dedicato il prossimo capitolo; qui basta dire che, ovviamente, tale lezione si deve considerare perlomeno dubbia e non si può accogliere *a priori* in nome della presunta autorità di Simplicio. B 1,29 non costituisce dunque una solida base di appoggio per la teoria della ciclicità.

A conti fatti, l'unica menzione certa di una tal quale 'rotondità' dell'essere rimane perciò quella che si incontra in B 8,43 *εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκῳ*, ove l'epiteto εὐκύκλου parrebbe richiamare proprio il disputato εὐκυκλέος di B 1,29 (anche se in una forma con morfologia flessionale diversa); peraltro, si deve rilevare come circolarità e sfericità siano attributi diversi, anche se strettamente imparentati, e, se la prima può far pensare, oltre che a una delimitazione in senso spaziale, anche a un movimento ciclico (e quindi, mediamente, a una ricorsività temporale), la seconda è un'immagine intrinsecamente molto più statica e si presta molto meglio a una qualificazione di natura spaziale che non temporale; l'ipotesi che la natura sferoidale dell'essere abbia un significato spaziale costituisce una lettura molto più naturale del testo di B 8,43, che lo collegherebbe al problema dei confini dell'essere stesso (accennato nel capitolo precedente, e rappresentato dall'apparente contraddizione fra gli attributi di ἀτέλεστον [B 8,4] e τετελεσμένον [B 8,42]), e potrebbe essere suffragata anche dal confronto con le testimonianze A 23 (= Hippol. *Haer.* I 11) *καὶ γὰρ καὶ Παρμενίδης ἐν μὲν τὸ πᾶν ὑποτίθεται αἰδιόν τε καὶ ἀγένητον καὶ σφαιροειδές* e A 31 (= Aët. I 17,26) *Παρμενίδης τὸ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον σφαιροειδές*, nonché con B 12 e A 37 (= Aët. II 7,1; da prendere, questi ultimi, con beneficio d'inventario, perché entrambi relativi alla Δόξα, ma certamente significativi in qualche misura), nei quali il modello cosmologico proposto è chiaramente organizzato secondo una struttura sferica, con un centro (ove in B 12,3 è collocata la δαίμων reggitrice) e una periferia (in A 37 si menziona anche un περιέχον), ed è articolato anzi in sfere concentriche, formate dalle varie στεφάναι composte dai due elementi Luce e Notte. Tutto ciò sembra suggerire che il cerchio (e la sua controparte tridimensionale, la sfera) siano nell'*imagery* parmenidea associati precipuamente alla rappresentazione spaziale, non già a quella temporale: ne consegue che anche l'eventuale accoglimento della lezione εὐκυκλέος non avallerebbe l'interpretazione ciclica del tempo in Parmenide, perché l'uso di εὐκύκλου in B 8,43 in riferimento all'immagine della sfera permetterebbe (e quasi suggerirebbe) di riportare anche l'epiteto di B 1,29 a questo stesso ordine di idee (della rappresentazione dello spazio come circolarmente delimitato).

¹⁸ Per quanto, si nota di passaggio, anche per questo passo sia stato suggerito (Kurfess 2014, 83) che l'epiteto alluda alle ruote del carro su cui Parmenide raggiunge la verità, e che il sintagma debba quindi tradursi "verità dalle belle ruote", ipotesi avanzata probabilmente (anche se Kurfess non lo dice) sulla scorta di *Od.* VI 57s. (e 69s.) *ἀπήνην / ὑψηλήν εὐκύκλον*, "un carro alto dalle belle ruote".

A questo punto il discorso deve quindi di necessità spostarsi sulla rappresentazione parmenidea dello spazio, che avrebbe una qualità circolare o sferoidale. Se si guarda alla tradizione antecedente e coeva a Parmenide, il termine di paragone più immediato per questa immagine è offerto da Oceano, il fiume circolare che recinge tutta la terra all'intorno¹⁹, presentato in questa veste già in *Il. XVIII* 607s., nell'incisione sullo scudo di Achille (ἐν δ' ἐτίθει ποταμοῖο μέγα σθένοϛ Ὀκεανοῖο / ἄντυγα πὰρ πυμάτην σάκεοϛ πύκα ποιητοῖο), ma anche nelle mappe del mondo conosciute che i primi sforzi della nascente cartografia, già al tempo di Parmenide, producevano, a cominciare da quelle famose di Anassimandro ed Ecateo²⁰. L'idea di un confine circolare del cosmo è dunque preesistente a Parmenide, e sarebbe forte la tentazione di ipotizzare che proprio dall'Oceano Parmenide abbia potuto trarre l'idea di un essere sfericamente concluso; ci si deve chiedere, tuttavia, quanto questo confronto sia davvero legittimo: nonostante l'affermazione di Kerényi [1944] (1991, 40) che gli attributi dell'essere parmenideo «convengono largamente anche a Oceano», non si può ignorare che non sembrano presenti, nel poema, espliciti riferimenti all'Oceano o diretti impieghi di un repertorio di immagini ad esso connesso. L'unico passaggio utile per sostenere questa tesi potrebbe essere *VS* 28 B 1,2s. ὁδόν ... / δαίμονοϛ, ἢ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα: in esso si può vedere l'indizio di un parallelismo tra il poeta-filosofo e Odisseo, stabilito grazie alla somiglianza, che si può ragionevolmente considerare intenzionale, con *Od. I* 3 πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω, notata già da Havelock (1958, 136s.) e da lui posta alla base di un'interessante interpretazione del viaggio proemiale come ritorno del poeta; ma quello che qui preme sottolineare è come Parmenide, selezionando questa formula dal repertorio epico, sembri volersi presentare come analogo e successore di Odisseo nella sua qualità di viaggiatore, di protagonista di un viaggio che trascende i confini del mondo conosciuto e familiare (proprio come quello di Parmenide, che lo porta ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου, B 1,27) e penetra nell'ignoto, snodandosi attraverso luoghi incantati e terre abitate da mostri, per approdare a un certo punto agli stessi πείρατα γαίης e alle bocche di Oceano. Questo è dunque sicuramente un primo riferimento pertinente, che tuttavia, per essere interpretato in questo senso, comporta comunque indubbiamente un forte tasso di ipoteticità, e rappresenta più che altro una suggestione. Per nostra fortuna, è presente anche un richiamo molto più esteso e circostanziato al mitologema di Oceano; così ampio, in effetti, da pervadere tutto il proemio, anche se l'allusione non è esplicita. Si tratta, in realtà, dello stesso motivo mitico che abbiamo discusso nel capitolo precedente, quello della catabasi.

Questa affermazione necessita, ovviamente, di un chiarimento. La catabasi è sì, naturalmente, una discesa all'Ade: ma, come mostra lo stesso esempio odissiacco appena esaminato, essa è interpretabile in pari tempo come viaggio verso l'Oceano e i confini del mondo; o, perlomeno, in base al libro XI dell'*Odissea*, il viaggio alla volta di Oceano deve comunque essere strettamente legato alla catabasi, deve costituirne almeno il preludio: ma a me sembra che i due si debbano senz'altro identificare, come intendo chiarire. Si è già detto come Ade, Erebo e Tartaro siano usati *grosso modo* intercambiabilmente per indicare l'elemento caotico originario, l'assenza di confini, il vuoto che corrisponde all'infinita potenzialità; l'affinità tematica di questo concetto con la mobilità e l'indistinzione dell'elemento liquido è evidente, ma non è solo sulla sovrapposibilità concettuale che

¹⁹ Non condivido la perplessità di Arrighetti (1975, 184) sul significato da attribuire all'epiteto ἀπόρροοϛ, che secondo lui dovrebbe riferirsi piuttosto ad acque che rifluiscono in parte su se stesse, contrastate da correnti contrarie (come si può osservare nello stretto di Gibilterra); il prefisso ἀψ- rimanda infatti all'idea di ritorno al punto di partenza o a quella di ripristinamento di una data condizione, che non implicano necessariamente una via percorsa a ritroso: motivo per cui l'aggettivo si presta benissimo a descrivere una forma circolare, la quale non altrimenti si traccia se non partendo da un punto per ritornarvi poi a conclusione del percorso. La coerenza di questa interpretazione con la rappresentazione di Oceano circondante l'ecumene sullo scudo di Achille (come pure in raffigurazioni più tarde) è un'ulteriore conferma della sua validità.

²⁰ Vd. Fannini 1987, 88s. La notizia che le mappe erano bordate dal cerchio di Oceano viene da Hdt. II 62.

ci si basa per stabilire questa apparentemente ardita equivalenza: giova ricordare la corrispondenza fra la rappresentazione orizzontale del cosmo e quella verticale, illustrata bene da Arrighetti (1975, 186-200) e da Lauriola (2004, 6s.) e già richiamata nel capitolo precedente, in base alla quale l'estremo Occidente viene a coincidere coi recessi della Terra ove si trova il Tartaro, stabilendo per corollario una corrispondenza tra i due. Anche il confronto fra il sistema cosmologico di Omero e quello di Esiodo è illuminante al riguardo: l'*Iliade* presenta infatti l'acqua, personificata da Oceano e Teti, come principio cosmogonico, e in *Il.* XIV 200-204 e 301-305 la dimora di Oceano e Teti è collocata appunto ai *πείρατα γαίης*: secondo Arrighetti (1975, 179), qui «Oceano e Teti ci appaiono le divinità primigenie [...]. La successione divina che questi passi omerici sembrano presupporre non sarebbe, come quella di Esiodo, rappresentata da tre elementi: Urano, Crono, Zeus, ma da quattro: Oceano, Urano, Crono, Zeus»; lo studioso sembra però trascurare il fatto che la successione esiodea non si apre *ab origine* con Urano, ma presenta all'inizio un altro ente, il Caos, cosicché si può ricostruire anche per Esiodo una successione a quattro termini (Caos-Urano-Crono-Zeus), che, se sovrapposta a quella omerica (Oceano-Urano-Crono-Zeus) evidenzia la perfetta corrispondenza tra l'elemento liquido e quello caotico, entrambi presentati, alternativamente, come scaturigine primeva del tutto: in Esiodo infatti, è bene ricordarlo, le *ρίζαι* di ogni cosa e gli *ἔσχατα γαίης* si trovano nel Tartaro (*Th.* 727-731). Anche Fannini (1987, 77s.) sostiene questa sostanziale equivalenza fra le due cosmogonie, proponendo per entrambe una derivazione orientale che chiarirebbe ancora meglio la confusione e intercambiabilità fra i due elementi cosmogonici: «la tradizione cui doveva essersi adeguato Omero doveva infatti molto alle vicine mitologie orientali (soprattutto babilonesi) che vedevano in un elemento caotico, abissale e, quindi, spesso identificato con un'entità acquosa, la causa e l'origine degli dèi. Probabilmente la tradizione cui doveva essersi rifatto Esiodo non era tanto differente da quella omerica; non dimentichiamo, infatti, che nell'antichità il Caos veniva spesso avvicinato all'Oceano [...]. Più che di contraddizione fra le due versioni sarà meglio parlare di differenti versioni appartenenti, tuttavia, ad un'unica tradizione, che, come si è anticipato in precedenza, doveva aver assimilato molto dalle mitologie del vicino mondo orientale in quanto, non dimentichiamolo, l'ambiente nel quale si era trovato a operare Omero prima, ed Esiodo in seguito, era estremamente aperto alle influenze della cultura asiatica». Peraltro, nel suo tentativo di distinguere ordinatamente fra tutte le figure mitiche che in qualche modo erano assimilate o confuse, differenziandone i ruoli, Esiodo reintroduce separatamente Oceano nella sua cosmologia, fornendone una rappresentazione che, se per un verso sembra allontanarlo da Omero (per l'apparente destituzione di Oceano dal suo ruolo cosmogonico, in realtà presente anche nella *Teogonia*, come detto, attraverso la sostituzione di Oceano con un analogo mitico-concettuale), dall'altro lato lo riavvicina al modello omerico (confermando implicitamente la sostanziale affinità dei due sistemi di riferimento), in quanto anche in Esiodo esso condivide il ruolo di fiume circondante la terra (*Th.* 787-792)²¹, descritto da entrambi i poeti con il summenzionato, significativo epiteto *ἄψόρπος* (*Il.* XVIII 399, *Od.* XX 65; *Hes. Th.* 776): in Esiodo ha dunque luogo una scomposizione dell'elemento primigenio in due diverse entità che però, nel confronto con il modello omerico, rivelano la loro affinità funzionale e concettuale. Il legame fra questi elementi cosmologici (il Caos primigenio che sopravvive nelle regioni sotterranee dell'Ade/Tartaro, l'Oceano come *ἀρχή* e l'Oceano come *περιέχον*) è ulteriormente corroborato da svariate testimonianze che attestano la permeabilità e solidarietà fra le idee ad essi sottese: ad esempio, Achille Tazio (*Isag.* 3,31,28) accomuna Ferecide di Siro a Talete per aver entrambi posto come principio l'acqua, precisando poi che ad essa Ferecide dà anche il nome di Caos ad imitazione di Esiodo; un altro elemento della cosmogonia ferecidea, il drappo tessuto da Zas per

²¹ Con annesso tentativo di riconciliare le due cosmologie attraverso la diramazione di un braccio di Oceano che sprofonda sottoterra, trasformandosi così nella ferale acqua di Stige, mentre altri nove si avvolgono intorno alla terra e al mare dall'ampio dorso.

Ctonia, ricamato con la rappresentazione della Terra e di Ogeno (nome con cui quasi certamente Ferecide designava Oceano) e delle case di Ogeno, è assimilato da Clemente Alessandrino (*Strom.* VI 9) allo scudo di Achille, poiché l'uno e l'altro sono rappresentazioni dell'intero cosmo e presentano entrambi la Terra circondata dall'Oceano; Strabone (I 7), per parte sua, non esita a paragonare lo stesso scudo di Achille alla mappa del mondo conosciuto tracciata da Anassimandro.

Tutto ciò è interessante perché ci restituisce l'immagine di un crogiolo in cui si mescolano, fecondandosi reciprocamente, narrazioni mito-poietiche diverse ma compatibili, e in cui si verifica un interscambio anche fra la tradizione epico-mitologica e l'incipiente speculazione fisico-naturalistica di pensatori come Talete e Anassimandro. È un quadro complesso in cui Parmenide era profondamente inserito e da cui poteva attingere a piene mani; si consideri quanto segue.

Il frammento B 15a di Parmenide (= *Schol. Basilii* 25) suona così: Παρμενίδης ἐν τῇ στιχοποιίᾳ ὑδατόριζον εἶπεν τὴν γῆν. L'immagine della terra radicata in acqua fa pensare immediatamente a Thal. A 14 (= Arist. *Cael.* 294a 28), in cui la terra è detta galleggiare sull'acqua, ma richiama anche due frammenti di Senofane²², B 29 γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ἐσθ' ὅσα γιγνοντ(αι) ἠδὲ φύονται e B 33 πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα. A tutta prima la somiglianza del frammento parmenideo con questi due versi potrebbe parere abbastanza esteriore e superficiale, data solo dalla contemporanea menzione di terra e acqua; la significatività del confronto emerge chiaramente, tuttavia, se si leggono questi due frammenti alla luce di quanto si può ricavare da un altro frammento senofaneo, VS 21 B 28 γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὁρᾶται / ἠέρι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἰκνεῖται (corroborato da VS 21 A 47 [= Arist. *Cael.* 294a 21] οἱ μὲν γὰρ διὰ ταῦτα ἄπειρον τὸ κάτω τῆς γῆς εἶναι φασι, ἐπ' ἄπειρον αὐτὴν ἐρριζῶσθαι λέγοντες ὥσπερ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος). Anche la terra di Senofane, quindi, ha radici: ma, anziché nell'acqua, essa le affonda nell'ἄπειρον. Questo dato, messo in relazione appunto col legame cosmogonico fra acqua e terra stabilito in Senofane da B 29 e 33, ha fatto supporre²³ che il Colofonio volesse rifarsi proprio al modello cosmologico che colloca la terra sopra una distesa d'acqua, dandogli una forma concettualmente più evoluta e stabilendo con ciò un'implicita corrispondenza tra l'acqua e l'indeterminato/infinito. Non è finita, perché già Mondolfo (in Zeller-Mondolfo 1932, 195s.), e più tardi Untersteiner (1956, CXLI-CXLVI e CLXXIII s.), hanno accostato questa rappresentazione al motivo mitico dell'albero cosmico: tutto ciò non può non riportare a Ferecide, che presenta entrambi gli elementi, da un lato l'acqua come ἀρχή (nel già citato passo di Achille Tazio, = VS 7 B 1a), dall'altro una quercia alata su cui il mondo si distende come un manto (VS 7 B 2). Al tempo stesso, l'ὑπόπτερος δρυς ferecidea è stata giustamente accostata²⁴ anche alla rappresentazione cilindrica della terra data da Anassimandro in A 25 (= Aët. III 10,2), A 11 (= Hippol. *Haer.* I 6, 3) e A 26 (= Arist. *Cael.* 295b 10), in cui si dice tra l'altro che la terra sta immobile al centro del cosmo perché equidistante da tutti i punti: è immediato vedere come questa argomentazione sia vicina alla rappresentazione parmenidea dell'essere da un lato come ἀκίνητον (B 8,26, 29-31, 37s.), dall'altro come uguale in ogni sua parte a partire dal centro (B 8,44, 49). A valle di questa ricognizione, è dunque chiaro come Parmenide sia legato a filo doppio a questa composita fucina di pensiero, a cui lo riconnettono diversi rami della tradizione. Da una parte la dossografia lo accosta alla scuola naturalistica di Mileto; quello della scuola milesia è un precedente speculativo di grande momento, perché segna l'avvio di una tradizione

²² Senofane trascorse l'ultima parte della sua vita a Elea (vd. Diog. Laert. IX 18), ed è assai probabile che Parmenide abbia avuto occasione di ascoltarne i discorsi; una parte consistente della tradizione (cf. Arist. *Metaph.* 986b 22, Clem. Al. *Strom.* I 64, Diog. Laert. IX 21, *Suda* π 675 A. s.v. Παρμενίδης) si spinge anzi fino al punto di fare di Parmenide un allievo di Senofane, e l'associazione fra i due era così stretta che si tese poi a considerare quest'ultimo, retroattivamente, l'εὐρετής dell'eleatismo.

²³ Freeman 1946, 100s.

²⁴ Chiappelli 1889, 241; Pestalozza 1904, 271-274.

di pensiero con cui Parmenide non può non avere contatti, se non altro attraverso la figura di Senofane, attivo nella prima parte della sua vita in Ionia e caratterizzato da un forte impulso all'indagine fisica²⁵. Come si è visto sopra, poi, tanto Senofane quanto i Milesî apparentano potenzialmente Parmenide anche a Ferecide, e Ferecide a sua volta rimanda a Esiodo. È contesto culturale privo di compartimenti stagni, in cui tutto è fortemente interconnesso e contaminato.

Il superamento della distanza spaziale e il ruolo del νοῦς

Supponendo, dunque, motivatamente, che Parmenide possa aver avuto presenti (o almeno conosciuto) tutti questi modelli mentre attendeva alla composizione del poema, che cosa potrebbe averne ricavato di utile per l'elaborazione della propria dottrina? Qual è il significato di questa circolarità o sfericità del mondo che Parmenide ha trasfuso nei suoi versi? Per rispondere a questa domanda è d'uopo chiedersi a quali tratti sia caratteristicamente associata la regione dell'Oceano nella poesia epica, quali proprietà peculiari essa possieda. Si è visto, tanto per cominciare, che la sua collocazione preferenziale, ove non si dirima la questione con un laconico *πείρατα γαίης*, è l'estremo Occidente, la cui controparte nella corrispondente cosmologia verticalizzata (orientata, cioè, lungo l'asse verticale) sono gli imi recessi della terra. Un'ubicazione così puntualmente localizzata potrebbe sembrare in contrasto con la rappresentazione di Oceano come fiume che circonda tutta la terra nella sua estensione; la contraddizione tuttavia, come si vedrà, è solo apparente. Appare subito chiaro, infatti, come, agli estremi confini della terra, si verifichi una confusione fra oriente e occidente, latrice di innumerevoli problemi per l'esegesi: in primo luogo, la collocazione di Eea, l'isola di Circe, da cui Odisseo, ideale antesignano di Parmenide²⁶, salpa per raggiungere le correnti di Oceano. L'isola sembrerebbe, a tutta prima, trovarsi a oriente, dato che in *Od.* XII 3s. è definita il luogo ὅθι τ' Ἡοῦς ἠριγενείης / οἰκία καὶ χοροὶ εἰσι καὶ ἀντολαὶ Ἡελίοιο²⁷. Sennonché dalle indicazioni date da Circe a Odisseo per raggiungere l'Ade in *Od.* X 506-512 e dalla durata della navigazione (appena un giorno sia per andare sia per tornare, *Od.* XI 11-13 e XII 1-10) appare chiaro che l'isola deve trovarsi relativamente vicino all'Ade stesso, la cui collocazione, almeno finché ci si muove sulla superficie della terra, è comunemente associata all'Occidente: tant'è vero che Omero si serve dell'espressione πρὸς ζόφον, con termine che si riferisce specificamente al buio caratteristico dell'Ade²⁸, per indicare la direzione verso ovest, in contrapposizione proprio a πρὸς ἠῶ τ' ἠέλιόν τε che indica invece quella verso est. Non è mancato in realtà chi, come Lesky (1948, 22s.), ha cercato di sanare la contraddizione supponendo una localizzazione orientale dell'Ade in Omero, sulla scorta soprattutto della collocazione a est di quest'ultimo in una tradizione sul mito degli Argonauti e della congetturale identificazione dell'Αἴα argonautica con l'Αἰαίη omerica. Anche tutto ciò, nondimeno, seppure fosse dimostrato, rappresenterebbe una soluzione solo parziale al problema generale della confusione fra Oriente e Occidente nel mondo mitico, perché le ambiguità e le oscillazioni non si fermano certo qui: ad esempio, anche se l'Aurora e il Sole, hanno, com'è logico, sede a est (cosa che fa appunto propendere per la localizzazione orientale anche di Eea), in Hes. *Th.* 746-754 la casa comune del Giorno e della Notte è inequivocabilmente collocata a ovest²⁹ (il riferimento ad Atlante non lascia

²⁵ Gli interessi naturalistici di Senofane sono attestati da numerosi frammenti, fra cui si ricordano almeno *VS* 21 B 27-33 e 37. Se anche nell'indagine naturalistica si volesse vedere solo una prima fase del suo pensiero, in séguito superata da un inedito indirizzo speculativo orientato in senso teologico ed etno-antropologico (vd. Corbato [1952] 1997, 54-56), oppure vi si volesse riconoscere una serie di osservazioni puramente incidentali, mirate solo a smascherare la falsità dei racconti mitici tradizionali e a supportare quindi la ben nota critica senofanea all'antropomorfismo religioso (vd. tra gli altri Calogero 1936b, 385a-387a), si deve comunque ammettere che un'impronta filosofica di matrice 'ionica' è ben visibile in filigrana nel Colofonio.

²⁶ Per il parallelismo fra Parmenide e Odisseo vd. anche Floyd 1991, 27-32.

²⁷ Circe stessa del resto è figlia del Sole: *Od.* X 138.

²⁸ Cf. e.g. *Od.* XI 57, 155.

²⁹ E lì è collocata anche la casa di Ade: *Th.* 767-774.

dubbi), un dato testuale che causa forti perplessità agli esegeti: come può il Giorno spuntare a ovest se il Sole e l’Aurora si levano a est? Non è finita, perché in Stesicoro (*PMGF* 8) la stessa dimora del Sole pare spostata a ovest. C’è, dentro e fuori dai poemi omerici, una forte confusione e incertezza tra Oriente e Occidente, che non è, del resto, neppure limitata unicamente a questa dialettica tra elementi cosmici luminosi e tenebrosi: un altro caso estremamente eloquente è il popolo degli Etiopi, che risiede proprio sulle rive di Oceano (*Il.* XXIII 205s.) ed è infatti collocato specularmente sia a oriente sia a occidente (*Od.* I 23s.). Si tratta di una reale contraddizione in termini, certo non dovuta solo alla diversa mentalità o alla prospettiva limitata degli interpreti moderni nell’acostarsi ai testi; né è facile pensare che essa nasca unicamente da tradizioni discordanti, magari confluite e malamente accozzate insieme nella redazione scritta dei poemi omerici, in Esiodo e in altri autori; c’è ben di più, poiché essa è capace di sconfinare addirittura nel piano del racconto e di essere avvertita dagli stessi personaggi, se Odisseo, in *Od.* X 196-198, dichiara apertamente di aver perso completamente l’orientamento sull’isola di Circe e di non avere più punti di riferimento: ὦ φίλοι, οὐ γὰρ ἴδμεν ὅπη ζόφος οὐδ’ ὅπη ἠώς, / οὐδ’ ὅπη ἠέλιος φαεσίμβροτος εἶσ’ ὑπὸ γαῖαν / οὐδ’ ὅπη ἀννεῖται. Deve trattarsi, dunque, di un fatto pienamente riconosciuto e inserito almeno in parte intenzionalmente da aedi e poeti, anche se, col passare del tempo, probabilmente sempre più come vestigio non più compreso di un antico abito mentale che veniva progressivamente rimpiazzato da altre forme di pensiero. Si deve dunque avere il coraggio di avanzare una diversa spiegazione: nel pensiero arcaico, i punti cardinali Est e Ovest, in quanto *πεῖρατα γαίης*, si identificano.

Questa affermazione si capisce meglio se si ricorda che «la visione omerica del mondo fisico è essenzialmente unidirezionale [...]. Omero, che fra l’altro ignora qualsiasi differenza climatica dipendente da diversa latitudine [...], tolto il breve accenno in Γ 4 seg., alla migrazione delle gru verso il sud e quei pochi passi riferentisi alla direzione in cui spirano i venti, non considera mai il nord e il sud come teatro delle vicende mitiche da lui trattate»; c’è un «prevalere di questa visuale sviluppata nella direzione est-ovest su quella nord-sud» (Arrighetti 1975, 148s.). Dal momento che lo spazio è raffigurato in modo sostanzialmente lineare, con due soli poli tra i quali muoversi, è dunque naturale che la caratteristica dell’Oceano (e del suo *alter ego*, l’Ade) di abbracciare l’intero mondo si configuri come contemporanea collocazione ai due capi della linea. In questo modo i due estremi in un certo senso ‘si toccano’, come si suol dire, e ciò permette di rendersi ragione di tutte le succitate apparenti contraddizioni, oltre a fugare perplessità come quella di Mimnermo, già ricordata nel capitolo precedente, che si affannava inutilmente a cercare spiegazioni per il ritorno del Sole da ovest a est: in realtà nel pensiero mitico delle origini il Sole, quando raggiunge l’Ovest, è già all’Est. Una tale ubiquità permette dunque all’Oceano, anche se rappresentato in modo ‘puntiforme’, di circondare per intero questo mondo unidimensionale, collocandosi contemporaneamente alle due estremità; quando poi si passi, per necessità narrative o speculative, a una rappresentazione planare della terra, questa ubiquità si trasformerà organicamente in circolarità, poiché il cerchio racchiude e delimita una superficie esattamente come gli estremi delimitano un segmento: fra le due rappresentazioni c’è perfetta continuità e corrispondenza³⁰. Ed è appena il caso di specificare che, in una rappresentazione tridimensionale, la forma subentrante sarà naturalmente quella della sfera. L’Ade/Oceano risulta così chiaramente definito nella sua prerogativa di delimitare e racchiudere in sé tutto lo spazio, da vero *περιέχον*.

A questo punto è utile segnalare un’interessante osservazione di Cerri (1995, 438): lo studioso nota che nei poemi omerici, quando si parla dell’Ade, «l’avverbio locativo (ἦχι, ἔνθα) ricorre con insistenza: *dove... dove...* Vedremo che, soprattutto nella forma ἔνθα e nella sua accezione

³⁰ Si confronti anche Heraclit. *VS* 22 B 59 γναφεῖω ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιή μία ἐστὶ, καὶ ἡ αὐτή, chiosato dal testimone (Hippol. *Haer.* IX 10) con l’indicazione che la gualchiera ἄνω γὰρ ὁμοῦ καὶ κύκλω περιέρχεται.

dimostrativa, costituì un vero e proprio *Schlagwort* per l'evocazione del mondo infernale: *là... là...* Quasi che l'Ade fosse in qualche modo il luogo per l'eccellenza, la località per antonomasia». È proprio a questa qualità dell'Ade che si vuole qui alludere: esso è il luogo prototipico, il luogo che è tutti i luoghi, in cui anche agli uomini è dato partecipare di quella condizione, normalmente propria solo degli dèi, caratterizzata dall'assenza di confini e di distanze, in cui tutto è immediatamente presente e raggiungibile. Il campione olimpico di questa prerogativa divina è senz'altro Apollo, come si accennava già nel capitolo precedente; e non è certo un caso che due epiteti ricorrenti di Apollo siano ἐκηβόλος e ἐκάεργος, in cui già gli antichi sentivano un collegamento con l'avverbio ἐκάς, 'lontano', 'da lontano', a significare l'efficacia e l'immediatezza dell'azione del dio a prescindere dalla distanza³¹. Ma Zeus, padre degli uomini e degli dèi, non è certo da meno: non solo egli è onniveggente³², vede tutto ovunque (cosicché, si potrebbe dire, per lui non vi sono ἀπεόντα), ma la sua azione si esercita su tutto il cosmo senza che egli debba scomodarsi a cambiare di luogo, seccatura indegna di un dio³³: *Il. I 528-530 ἦ καὶ κυανέησιν ἐπ' ὄφρυσι νεῦσε Κρονίων· / ἀμβρόσια δ' ἄρα χαῖται ἐπερρῶσαντο ἄνακτος / κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο· μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὀλυμπον.*

Senofane fa un passo in avanti rispetto a questa immagine, che corrisponde a una rappresentazione tutto sommato ingenua e limitata dell'idea di fondo espressa dal mitema, concettualizzandola in questi termini: B 25 ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει (riferito al dio senofaneo da Simplicio, che cita il frammento in *In Ph.* 23). Si vede subito come questo frammento sembri riprendere ed amplificare il contenuto del passo iliadico or ora citato, portandone alle estreme conseguenze la premessa: Zeus fa tremare l'Olimpo col cenno d'un sopracciglio, ma il dio di Senofane scuote l'intero universo col solo pensiero. Fin da Reinhardt (1916, 112) è stata avanzata l'ipotesi di una diretta e polemica contrapposizione di Senofane proprio a quei versi tradizionali (o ad altri dello stesso tenore), con l'esplicita esclusione di qualunque forma di πόνοιο, cioè di fatica o sforzo fisico, dall'azione del dio, e l'insistenza, di contro, sulla natura puramente mentale di tale azione, insistenza veicolata attraverso la *iunctura* νόου φρενὶ, che si potrebbe perfino considerare, con Fränkel (1951, 428), come una ridondanza deliberata, volta a mettere la debita enfasi sulla dematerializzazione dell'atto divino³⁴. Già Calogero (1936b, 386), per la verità, ha espresso

³¹ Donde anche le tradizionali traduzioni 'lungisaettante' e simili; vd. Chantraine, *DELG* 328 s.v. ἐκάεργος: «le mot pour les aèdes est associé à ἐκάς»; 330 s.v. ἐκηβόλος: «le rapprochement avec ἐκάς par étymologie populaire est probable». Da notare che l'ipotesi etimologica oggi più accreditata per i due epiteti, che li riporta alla radice di ἐκών, 'che agisce spontaneamente, di propria iniziativa', non contraddice questa interpretazione, poiché la libertà dell'azione divina allude comunque all'assenza di limiti, di legami, come quelli imposti da spazio e tempo, di cui gli uomini sono invece ordinariamente prigionieri; è anzi possibile che la sostanziale solidarietà fra i due ordini di idee, quello dell'azione libera da vincoli e quello del superamento immediato delle distanze, abbia contribuito già in antico alla nascita della paretimologia, con il raccostamento a ἐκάς. L'arma di Apollo, l'arco, nella versione mortale impugnata dagli uomini, dà anche a loro un assaggio di questa capacità di liberarsi dai vincoli in cui sono costretti, di annullare la distanza fra sé e il bersaglio; questa qualità dell'arco è stata mirabilmente espressa da Eur. *HF* 188-203.

³² Non solo εὐρύοπα, 'ampiveggente', è un epiteto tradizionale di Zeus nell'epica, ma in Hes. *Op.* 267 possiamo leggere la seguente descrizione del suo potere: πάντα ἰδὼν Διὸς ὄφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας.

³³ E dell'essere: *VS* 28 B 8,36-41 οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται / ἄλλο πάρεξ τοῦ ἔοντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν / οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμειναι τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται, / ὅσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, / γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί, / καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῖα φανὸν ἀμέβειν ("né v'è né vi sarà altro all'infuori dell'essere, dappoiché la Moira lo vincolò ad essere *un tutto immobile*: per esso saranno nomi tutte le cose che i mortali han posto, convinti che fossero vere, nascere e perire, essere ed anche non essere, *cambiare di luogo* e mutare lo sgarziante colore").

³⁴ Corbato [1952] (1997, 69) cede interamente alla suggestione traducendo «con la forza del pensiero», una resa un po' ardita che però, pur rimandando a un immaginario forse più moderno, esprime bene l'ordine di idee della libertà del dio senofaneo dal vincolo di qualunque atto fisico, per quanto minimo. Von Fritz (1945, 229s.), per parte sua, illustra come vi sia una sottile differenza semantica fra νόος e φρήν, che potrebbe dare ulteriore spessore alla scelta di combinare insieme i due termini: mentre il νόος sembra avere una qualità più spiccatamente intellettuale e riferirsi quindi al mero concepimento di un disegno, la φρήν ha una natura più pragmatica, si riferisce a un proposito già operativamente

riserve sull'ipotesi che il bersaglio di Senofane siano questi versi, trovando difficile giustificare l'uso della parola *πόνοσ* in riferimento a un'inezia come un atteggiamento del volto; a mio parere, tuttavia, l'idolo polemico è proprio quello, e c'è una logica ben precisa nella scelta di questo termine: in questa reazione certo esagerata si può leggere una decisa presa di distanze da una rappresentazione ancora troppo legata al mondo fisico e all'esperienza quotidiana, che non sviluppa appieno la potenzialità concettuale che pure sottintende. La precisazione di Senofane è puntigliosa, ma coerente: anche se a livello quantitativo l'entità dello sforzo richiesto dall'inarcamento di un sopracciglio è risibile, sul piano qualitativo c'è una differenza abissale: Zeus ha comunque bisogno di compiere fisicamente un gesto, sia pure insignificante, per manifestare il suo potere; invece l'unico vero dio di Senofane, più grande sia degli uomini sia degli dèi del mito (VS 21 B 23,1 εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος), trascende completamente la fisicità: il suo è un pensiero che automaticamente, per il solo fatto di esistere, si riverbera su tutto il cosmo, lo percorre e lo scuote nella sua interezza. Siamo già relativamente vicini alla concezione parmenidea di un pensiero che *coincide* con l'essere: la strada verso di essa è spianata.

Col riprendere, in VS 28 B 4,1, la parola-chiave νόος (λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως), Parmenide si inserisce infatti in questa linea speculativa, ma va ancora più avanti sulla via additata dal suo predecessore Senofane. Ci sono, per Parmenide, due possibili modi di vedere il mondo, come testimonia Arist. *Metaph.* 986b 27 (= VS 28 A 24) (*scil.* Παρμενίδης) παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐδὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἔν οἶεται εἶναι τὸ ὄν καὶ ἄλλο οὐδὲν ... ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινόμενοις καὶ τὸ ἔν μὲν κατὰ τὸν λόγον, πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι κτλ. È a queste due visioni del mondo, κατὰ τὸν λόγον e κατὰ τὴν αἴσθησιν, che si riferisce B 4; fra di esse non c'è alternanza, tantomeno ciclica: c'è, piuttosto, un'alternativa, pericolosa per gli uomini ignari. Nessuna delle due modalità di pensiero, è vero, può realmente creare una divisione dell'essere, poiché esso non è mai diviso da se stesso, né in quanto σκιδνάμενον, né in quanto συνιστάμενον, ma esaminare il mondo solo secondo i sensi, con l'ἄσκοπον ὄμμα e l'ἠγήεσσα ἀκοή (B 7,4), facendosi fuorviare dall'abitudine dettata dalla limitata esperienza individuale (ἔθος πολύπειρον, B 7,3), è azzardato, perché rischia di far dimenticare la vera natura dell'essere, che è, al di là di tutte le apparenze, la sua unità³⁵; così l'uomo resta preda di una rappresentazione basata sulle immagini restituite dai sensi, per la quale di volta in volta alcune cose sono presenti, altre assenti. Ma per la mente non ci sono distanze né divisioni; tutto è contemporaneamente presente, la contingente assenza degli oggetti è solo un'illusione creata dalla debolezza dei sensi, che non possono percepire tutto contemporaneamente, illusione superabile però con l'esercizio del pensiero, i cui confini coincidono con quelli dell'essere stesso (B 8,35s. οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος, ἐφ' ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, / εὐρήσεις τὸ νοεῖν); essere che, a ben guardare, non ha confini se non quelli della propria esistenza, perché è esso stesso il confine di tutto ciò che esiste, il περιέχον che abbraccia e congloba tutto, al di fuori del cui dominio nulla può ricadere, poiché al non-essere è preclusa l'esistenza dall'ineludibile norma di Giustizia e Necessità. Ecco perché l'essere parmenideo ha natura circolare e/o sferica: perché questo motivo geometrico, reminiscenze di un'antica tradizione mitica ripresa e rivisitata dalla nascente speculazione filosofica, si presta

pianificato e in procinto di tradursi in azione; l'accostamento dei due termini esprime dunque bene la consequenzialità diretta tra le due fasi e sottolinea una volta di più l'immediata efficacia dell'azione del dio enfatizzando l'assoluta continuità tra il concepimento del pensiero e la sua traduzione in atto.

³⁵ Non dissimile, del resto, è ciò che aveva detto già Eraclito: B 107 κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων ("cattivi testimoni sono per gli uomini occhi e orecchie, se essi hanno anime barbare"), ma B 55 ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω ("quelle cose di cui c'è vista, ascolto, comprensione, quelle io preferisco"): i dati restituiti dagli organi di senso sono inaffidabili e fuorvianti se ci si affida esclusivamente ad essi; è necessario correggerli con la μάθησις, cioè con l'esercizio della ragione, con l'uso della mente.

perfettamente a rappresentare quella dimensione divina di onnicomprensione dello spazio che porta all'annullamento di ogni distanza e che, in un linguaggio meno mitico e più razionalistico, corrisponde alla capacità della mente di andare oltre gli angusti confini delle impressioni sensibili e riscoprire l'unitarietà e compresenza di tutto l'essere.

Il legame tempo-spazio e la rappresentazione spazializzata del tempo

Sarebbe corrivo, tuttavia, concludere che tutto il discorso fatto finora non abbia niente a che vedere con il tempo. Si deve infatti considerare che la concezione del tempo, nella mente umana, è sempre legata a filo doppio a quella dello spazio, e difficilmente i due concetti si possono tenere interamente separati. Sono ben attestate, nella storia dell'umanità, rappresentazioni del tempo a base spaziale, e le metafore linguistiche per la descrizione del tempo sono spesso tratte dalla sfera semantica dello spazio: ciò è stato ben descritto da Haspelmath (1997, 1-22), secondo cui il tempo tende ad essere concepito e visualizzato dal pensiero come un asse foggiato a somiglianza di uno dei tre assi del sistema di riferimento della rappresentazione spaziale, in particolare l'asse frontale (davanti-dietro); questo si riflette nell'uso linguistico, che adopera avverbi ed espressioni di luogo per riferirsi, estensivamente, alla collocazione nel tempo: come egli scrive, «that the expression of temporal relations is often similar to that of spatial relations has often been observed. I have not been able to trace the origin of this observation; it may be that this has been known to linguists and philosophers for many centuries, or that it is so evident that it has often been rediscovered independently [...]. There is little reason to doubt [...] that all languages have temporal expressions identical with spatial expressions [...]. It is overwhelmingly the frontal axis that is used for this purpose». Non solo, ma si può argomentare che, nel pensiero greco, i diversi momenti temporali disposti lungo quest'asse, non diversamente dai punti dello spazio, siano tutti simultaneamente presenti, e solo la posizione relativa dell'uomo li collochi nel passato, nel presente o nel futuro. Il greco antico ha infatti, rispetto ad altre lingue, una peculiarità: gli avverbi *πρόσ(σ)ω* e *ὀπί(σ)σω*, propriamente 'davanti' e 'dietro', sono impiegati per indicare, rispettivamente, il passato e il futuro, con una prospettiva ribaltata rispetto a quella abituale per i moderni; questo perché il passato, in quanto appartenente al dominio dell'esperienza vissuta, può essere 'visto' e passato in rassegna dalla memoria, mentre il futuro è ancora ignoto, fuori da questo metaforico campo visivo. Ciò potrebbe riflettere il fatto che i diversi istanti, pur scaglionati lungo la linea del tempo, sono effettivamente pensati come presenti tutti insieme, come compresenti in senso quasi spaziale, di modo che il passato, pur essendo già trascorso, è ancora in un certo senso presente, tanto da poter essere 'visto', mentre il futuro, benché ancora non visibile, trova la giustificazione della propria invisibilità solo nel fatto di essere in qualche modo nascosto allo sguardo dell'uomo, non in una sua presunta fattuale inesistenza, o esistenza ancora soltanto potenziale: al contrario, sembra proprio che, per il greco, il futuro sia già lì per essere visto, e che solo la limitata prospettiva dell'uomo gli impedisca di contemplarlo (mentre l'uomo moderno, pur collocando il futuro idealmente davanti a sé, solitamente ritiene di non poterlo vedere in quanto esso non ha ancora preso forma). Tutto ciò trova riscontro anche nella concezione della vita umana e del destino, che sono concepiti come un insieme di eventi predeterminati, quindi già fissati, in qualche mondo già 'esistenti' *ab origine*, come si è illustrato nel capitolo precedente; questa osservazione preliminare acquisisce però, alla luce di queste nuove considerazioni, una dimensione nuova: la compresenza di passato, presente e futuro si può leggere come loro giustapposizione in senso spaziale, come una distribuzione lungo un asse che è tutto spazialmente presente nella sua interezza, a formare un autentico *ὄλον*.

Vi sono altri indizi importanti a favore di una simile interpretazione: ad esempio, la tendenza richiamata sopra, e illustrata da Arrighetti, a proiettare la rappresentazione dello spazio su una sola dimensione, riducendola alla direttrice est-ovest (e/o a quella alto-basso), rafforzando così la patente

o latente specularità fra tempo e spazio, entrambi pensabili come una linea già tracciata su cui tutto l'esistente si deve disporre in buon ordine. Vi sono poi attestazioni di un rapporto di affinità genealogica, di parentela, fra tempo e spazio nel pensiero mitico. In Esiodo, secondo Miller (2018, 211), «Chaos's first-born, the spatial and temporal powers of darkness, Erebus and Night, together beget their correlative opposites, Aether and Day. By these begettings Erebus expresses his need, if he is to be the darkness of the underworld, for there also to be the brightness of the upper sky, Aether, and Night expresses her need, if she is to be the time of darkness, for there also to be the time of light, Day»; le coppie fraterne Erebo-Notte e Etere-Giorno rappresentano dunque i binomi tra l'aspetto spaziale e quello temporale, rispettivamente, dell'oscurità e della luce. D'altronde Notte, qualificata in Esiodo con l'aggettivo ἐρεβεννός (chiaramente collegato a Erebo) proprio quando essa è contemplata nel suo ruolo di genitrice di Morte, Sonno e Sogni (entità legate al mondo della morte), conserva una stretta connessione con la sua controparte spaziale, appunto il regno dei morti, l'Erebo; secondo Lauriola (2004, 1-22), l'oscurità di cui è connotata la notte è tanto fisico-cronologica (il tempo dell'oscurità), quanto fisico-cosmologica, legata a una regione fisica dello spazio che è la sede naturale di un'oscurità ontologica correlata alla sfera della morte. Una stretta interrelazione e interazione fra tempo e spazio è alla base anche della cosmogonia di Ferecide di Siro: in essa, secondo Schibli (1985, 24), la creazione attraverso la deposizione del seme nei *μυχοί* corrisponde alla creazione di un ordine; essa plasma un universo strutturato, un *κόσμος* in cui c'è una vera e propria articolazione spaziale (cf. Plat. *Tim.* 30a εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας): «by their assumption of regional status, moreover, the *μυχοί* bring *order* to Pherekydes' universe. The division of the cosmos into five regions entails spatial partitioning, hence an ordering process. Hereby the *μυχοί* are analogous to Anaximander's *κόσμοι*. These latter, as material, ordering formations, structure the entire world-order». Schibli nota come, in questa fase della creazione, i *μυχοί* non possano ancora avere una natura propriamente fisica, materiale, e suppone perciò che esistano qui allo stadio di concetti puramente spaziali, come spazio astratto, *tout court*, anche se miticamente localizzato nel grembo di una delle divinità cosmogoniche, la Terra (quella di Ferecide è, secondo Schibli, una cosmogonia mista, che mescola rappresentazioni più strettamente mitiche con elaborazioni di pensiero più concettualizzate, anche se non ancora formalizzate); ebbene, poiché è proprio Chronos a fecondare i *μυχοί*, si pone un interessante rapporto fra un tempo e uno spazio primordiali alla base della creazione del cosmo. Il Tempo ha qui una preponderante qualità creatrice, e presiede alla strutturazione del cosmo, passando quindi dal suo aspetto di eternità simultanea a quello strutturato della temporalità segmentata; esso prende poi questo nuovo ordine costituito sotto la sua ala, attraverso la figura di Kronos, visto da Schibli come un aspetto di Chronos³⁶, che si incarica di difendere l'ordine da lui stesso stabilito in precedenza contro l'attacco del serpente Ofioneo. La creazione e il mantenimento di un ordine strutturato passano per il delineamento di un'articolazione in cui spazio e tempo hanno pari importanza, cooperano e coesistono strettamente contessuti.

Si deve quindi, in definitiva, considerare indubbia la stretta associazione che lega il tempo allo spazio. Si è già visto nel capitolo precedente come anche la distanza temporale, al pari di quella spaziale, possa essere valicata con l'ausilio di pratiche che mettono in relazione passato, presente e futuro, come la mantica, la poesia e il giuramento, ma anche e soprattutto con l'ingresso in quella dimensione di eternità fuori dal tempo che è reificata nell'Ade e che, come si è illustrato in questo capitolo, è anche quella che permette di annullare le distanze spaziali. Ma adesso, grazie a queste nuove acquisizioni concettuali, questo parallelo riceve nuova luce, perché distanza spaziale e distanza temporale possono essere equiparate anche qualitativamente, non solo funzionalmente, e il

³⁶ Per un'ipotesi antica, di matrice allegorista, sulla connessione fra Κρόνος e Χρόνος, vd. Plut. *Is. et Os.* 363d Ἕλληνας Κρόνον ἀλληγοροῦσι τὸν χρόνον.

superamento dell'una e dell'altra si riduce di fatto a un unico concetto. La rappresentazione del tempo può configurarsi infatti in una forma in base alla quale i diversi istanti temporali, i diversi stati attraversati da un dato oggetto nel corso del tempo, non sono altro che 'istantanee', separate l'una dall'altra, ma giustapposte in sequenza, che lette in successione creano l'immagine di quell'oggetto nel tempo: un ordinamento di tipo spaziale dunque, dato dalla dislocazione lungo un asse di una serie di stati distinti ma legati l'uno all'altro, esperita però temporalmente dall'uomo, la cui finitudine percettiva non gli consente di abbracciare sensorialmente l'essere simultaneamente lungo tutto il corso della sua esistenza, e lo vincola perciò all'esperienza di un singolo stato dopo l'altro. Ciò permette anche di fugare ogni perplessità sul frammento B 4 di Parmenide: è vero infatti, come detto sopra, che finché ci si attiene a una concezione che distingue nettamente spazio e tempo il contenuto del frammento appare riduttivo, perché sembra restringere il problema dell'assenza degli enti alla sola dimensione spaziale, a scapito di quella temporale; ma alla luce delle considerazioni appena fatte, queste obiezioni perdono vigore: in realtà, una vera distinzione fra tempo e spazio, a livello di vicinanza e lontananza, presenza e assenza, non esiste. Proprio come la distanza spaziale, anche la distanza temporale è un'illusione creata dalla limitatezza dei sensi, superabile per mezzo del *voûς*, che ha facoltà di riunire ciò che è separato, di avvicinare ciò che è lontano, nel tempo e nello spazio, semplicemente pensandolo³⁷.

Non si può negare che il ragionamento, esposto in questa forma, possa sembrare molto astratto e puramente congetturale; tuttavia, è possibile trovarne svariati riscontri documentati nella storia del pensiero greco. Tanto per cominciare, questa visione 'cinematografica' del tempo è alla base della rappresentazione del movimento nel tempo che Zenone, allievo e successore di Parmenide, applica al moto della freccia in uno dei suoi celebri paradossi (Arist. *Phys.* 239b 30 = VS 29 A 27): la freccia scoccata verso il bersaglio si deve in realtà considerare di volta in volta ferma in ogni istante in ogni singolo punto del suo cosiddetto movimento, cosicché il moto stesso della freccia si risolve in realtà in una mera successione di stati che di per sé sono statici, non dinamici. Che Zenone considerasse paradossale questa rappresentazione per la contraddizione in termini (moto/quiete) che essa crea, tanto da proporla come dimostrazione per assurdo della tesi dell'inesistenza del moto, è secondario: ciò che conta è come il frammento zenoniano testimonî con un notevole grado di certezza che, non più tardi del V secolo a.C., un pensatore greco poteva tranquillamente avere familiarità con questo tipo di rappresentazione del tempo e servirsene nelle sue argomentazioni. Ma si può risalire ben più indietro, a espressioni omeriche come *ἐσπέριος δ' ἦλθεν καλλίτριχα μῆλα νομεύων* (*Od.* IX 336), che descrive il ritorno del Ciclope nella grotta a sera. La peculiarità di tale espressione è che l'indicazione

³⁷ Il tempo, in questa prospettiva, diviene quindi una sorta di dimensione ulteriore dello spazio, una 'quarta dimensione'. L'immagine della quarta dimensione spaziale per descrivere la concezione del tempo nel pensiero greco è stata usata da vari autori nella storia degli studi, a scopo principalmente suggestivo, ma di certo non casualmente; voglio qui ricordare almeno i due esempi illustri di Diano ([1952] 1993, 63: «Achille lo vedete sempre di fronte, "quadrato", come le statue del Canone di Policleto, ma Ulisse sempre di sbieco, *πολύπλοκος*, "tutto scorci e spire", come il polipo della brocchetta di Gurnià e della similitudine di Teognide: *πολύπλοκος* e *πολύτροπος*, mobile e presente per tutti i trecentosessanta gradi del cerchio, nelle quattro dimensioni che riappariranno con Lisippo nell'età ellenistica, quando la forma cederà all'evento, e lo spazio, di nuovo fatto esterno, si fonderà ancora col tempo, e venerà d'ombre la luce») e Mazzarino (1966, I 47: «la Verità sul passato, infatti, si rivelò necessaria all'intendimento di presente e futuro. In un certo senso, fu questo il tentativo dell'arcaismo greco per raggiungere quella "quarta dimensione", il Tempo, che noi possiamo considerare, in un altro senso, come una conquista della nostra epoca»). Di quadridimensionalità in senso stretto ha parlato invece, proprio per Parmenide, Cerri (1999, 67-69), il quale ritiene che la curva dell'essere di cui si parla in B 8,43 voglia alludere a uno spazio tridimensionale piegato lungo una dimensione ulteriore, ciò che lo renderebbe funzionalmente privo di confini per una percezione limitata alle tre dimensioni ordinarie (come una linea circolare per chi si muova lungo una sola dimensione), eliminando il problema dei confini dell'essere (nel formulare questa interpretazione egli propone addirittura un audace parallelo con una teoria del fisico Stephen Hawking); anche se questo, in tutta sincerità, mi sembra pretendere troppo da un pensatore nato nel VI sec. a.C., è comunque un attestato di quanto l'idea del tempo come dimensione spaziale sembri ben attagliarsi alla dottrina di Parmenide.

temporale, invece di essere delegata a un avverbio, esprime una circostanza esterna al soggetto, è presentata come attributo del soggetto stesso: non c'è un Ciclope che viene a trovarsi contingentemente nella cornice temporale della sera; c'è invece un Ciclope che ha come propria qualità quella di essere *ἑσπέριος*, serale, cioè di esistere nella sera. Un simile modo di esprimersi lascia intravedere una concezione del tempo ben diversa dalla nostra, ma assolutamente coerente con quanto sopra ipotizzato. L'impressione che da essa si ricava è che ad ogni momento della successione temporale corrisponda un diverso Ciclope, un po' come accade per il sole del frammento eracliteo VS 22 B 6, che è nuovo ogni giorno (ὁ ἥλιος νέος ἐφ' ἡμέρηι ἐστίν). Ma il dato più saliente è che è pur sempre possibile ravvisare una soggiacente identità unitaria in questo avvicinarsi di Ciclopi nel tempo, e il modo per farlo è proprio confrontare questo tipo di espressione con il suo corrispettivo spaziale. Si consideri un'espressione come *πῆσεν μέσον ἰστίον* (*Il. I 481*), "gonfiò il centro della vela", che però, presa letteralmente, vorrebbe dire "gonfiò la vela mediana, centrale", ciò che a noi suggerirebbe piuttosto l'indicazione di una vela collocata in posizione centrale all'interno di un assortimento di più vele. Determinazioni spaziali di questo tipo, relative all'articolazione interna di un oggetto ed esprimenti la posizione relativa di una parte rispetto alle altre, sono molto comuni nella lingua greca, come del resto in quella latina³⁸. La *forma mentis* che dà origine a espressioni di questo genere è la stessa che è alla base di indicazioni temporali come quella succitata del Ciclope. È evidente, infatti, che la vela non è esclusivamente centrale, poiché essa consta di più parti di cui una soltanto, ovviamente, è quella centrale; pure, nel momento in cui l'attenzione del parlante si appunta sulla sua parte mediana, è la vela nel suo complesso ad assumere la connotazione di 'centrale': si tratta di una deliberata selezione, motivata dal punto di vista, che isola in un oggetto l'aspetto contingentemente più pertinente per l'osservatore, in questo caso in rapporto all'articolazione spaziale; non si tratta certo di un mutamento occorso nella vela, che per qualche motivo si riduca esclusivamente alla sua parte centrale, poiché essa continua naturalmente sempre a esistere nella sua interezza a prescindere da qualunque selezione percettiva; si tratta invece di un mutamento delle esigenze o della collocazione dell'osservatore, che della vela evidenzia correntemente solo la parte centrale, come potrebbe in séguito evidenziarne quella sinistra o quella destra: si tratta, in definitiva, solo di uno slittamento della focalizzazione. Ebbene, l'espressione del tempo analizzata prima si configura esattamente allo stesso modo: quando si definisce 'serale' il Ciclope, si vuol dire che del Ciclope si apprezza momentaneamente solo il suo esistere nella sera di un dato giorno, e non in un altro tempo: si tratta di una focalizzazione selettiva data dalla limitatezza del punto di vista dell'osservatore che non può percepire l'interezza del Ciclope nel tempo, ma solo il suo essere in un certo momento, proprio come ne potrebbe vedere il volto o la nuca, ma non ambedue insieme, benché entrambi siano a tutti gli effetti parti dello stesso Ciclope. Lo scorrere del tempo non è quindi visto come spostamento di un ente all'interno di una dimensione temporale a lui estrinseca; si tratta piuttosto di un'articolazione temporale dell'ente stesso, i cui diversi stati temporali sono in realtà parti di un ente transcronico unitario, giustapposti l'uno all'altro lungo l'asse del tempo come una sequenza di fotogrammi, ciascuno dei quali non è affatto l'intero ente come esso si presenta ad un dato momento, ma solo una parte, corrispondente a quel dato momento, di un essere che esiste simultaneamente lungo il corso del tempo, proprio come si estende simultaneamente nello spazio. In questo modo diventa possibile rispondere a una fondamentale obiezione di Gallop (1984, 14): egli esprime la sua perplessità sulla coerenza dell'argomentazione parmenidea in B 8,5 affermando che «the fact that Mount Everest, say, exists 'now, all together' does not entail that it never existed in the past or that it never will exist in the future»; ma nella prospettiva che si è fin qui delineata, in effetti, possiamo dire che l'Everest *non* esiste affatto nella sua interezza nel presente, indipendentemente da

³⁸ E non sono estranee, per la verità, neanche all'italiano, ove sono però riferite quasi esclusivamente a regioni geografiche.

passato e futuro: la vera ὁλότης non si esaurisce infatti nell'integrità delle componenti (μέλη?³⁹) spaziali, ma congloba in pari tempo quelle temporali; le conformazioni assunte dall'Everest nel corso della sua storia passata, a cominciare da quando è sorto dallo scontro tettonico del subcontinente indiano col continente eurasiatico, e di quella futura, quando esso sarà via via sempre più dilavato dagli agenti atmosferici, sono parti di un'entità unitaria non meno di quanto lo siano, spazialmente, il versante nepalese e i due versanti cinesi del monte: esse sono tutte simultaneamente comprese nell'interezza della sua natura. L'idea che il concetto di ὁλότης possa applicarsi all'estensione nel tempo oltreché a quella nello spazio⁴⁰ elimina funzionalmente passato e futuro (come sono comunemente intesi) dall'essere, poiché gli stati passati e futuri devono considerarsi parte integrante di quello stesso unico essere che è ὁμοῦ πᾶν, è un'unità organica e coesa che si estende attraverso lo spazio e il tempo. L'assenza, in senso tanto spaziale quanto temporale, è soltanto un'illusione dei sensi: il νοῦς, che può visualizzare ciò che è relegato nel passato o nel futuro non meno di ciò che è lontano nello spazio, permette di ripristinare l'integrità e la totalità dell'essere al di là di quello che suggerisce l'esperienza quotidiana, che ci induce a vedere il mondo in termini di continuo mutamento, riconoscendo invece che tutto quanto accade, ogni stato apparentemente nuovo che si manifesta al nostro sguardo, è in realtà qualcosa di già esistente ed iscritto *ab origine* nel tessuto dell'essere stesso (e quindi, con parola parmenidea, τετελεσμένον, già compiuto).

Per riassumere l'analisi fin qui condotta, una certa rappresentazione dello spazio ubiquitaria nel pensiero greco arcaico, di cui Parmenide sembra avvalersi, permette la compresenza di tutte le parti dell'essere e il superamento del concetto di assenza nello spazio; l'equiparazione concettuale fra spazio e tempo, avallata anch'essa dalla ricognizione della storia del pensiero, consente di estendere questa stessa linea ragionativa anche alla dislocazione degli enti nel tempo, portando al definitivo annullamento della nozione di assenza e rendendo l'essere immutabile, unitario e privo di passato e futuro perché tutto compresente nella sua integrità di natura, così nel tempo come nello spazio. Ciò permette di riferire la dialettica tra presenza e assenza enunciata in B 4 indifferentemente allo spazio e al tempo, di modo che, una volta che questo concetto, desunto da tale interpretazione di B 4, sia applicato all'esegesi di B 8,5, cade ogni perplessità sull'apparente brusca transizione dalla sfera del tempo a quella dello spazio nella formulazione: in realtà il discorso nella sua totalità può riferirsi allo stesso modo al tempo come allo spazio.

Motivazioni esegetiche contro la redazione simpliciana

Dopo questa lunga esposizione, è tempo di chiedersi: in che modo può questa ricostruzione costituire una guida nella scelta fra le due lezioni concorrenti? È presto detto. Gallop, seguendo all'obiezione sopra ricordata, aggiunge che, se anche si dovessero ritenere coesistenti le varie fasi dell'esistenza del monte Everest (cosa che egli mostra di non credere, ma di considerare a titolo puramente ipotetico, poiché gli manca il tassello dell'equiparazione fra spazio e tempo che rende concettualmente plausibile questa possibilità), «in that case the 'premiss' would not provide a ground to the conclusion, but would be merely an alternative way of stating it». Possiamo senz'altro concordare con Gallop sulla mancanza di consequenzialità fra la simultaneità spazio-temporale e la mancanza di passato e futuro, poiché la seconda proposizione, più che una conseguenza della prima, è semplicemente un diverso modo di rappresentarsi mentalmente ciò che nella prima era già espresso⁴¹. Questo problema sarebbe completamente eliminato dall'accoglimento della lezione di

³⁹ Vd. Parmen. VS 28 B 16,1.

⁴⁰ Si confronti, di nuovo, Degani 1961, 42-47 (vd. *supra* 25).

⁴¹ Non che in ciò non si possa comunque ravvisare, a qualche titolo, una 'conclusione': si tratterebbe semplicemente di un giudizio più analitico che sintetico.

Asclepio, ove non figura l'ἔπει, e non si fa quindi questione di implicazione causale di una proposizione rispetto all'altra: le due affermazioni sono semplicemente giustapposte ad esprimere la coerenza dell'una con l'altra e a delineare due diversi ed ugualmente importanti risvolti (mancanza di passato e futuro, totalità e interezza) di un unico concetto (simultaneità spazio-temporale), in piena armonia con quanto opportunamente notato da Gallop. A ciò si deve aggiungere che anche l'assenza del $\nu\tilde{\nu}$ è più in linea con questa ricostruzione: se si accetta che le cose stiano così come io ho proposto, è chiaro che la simultaneità e la compresenza di cui qui si parla trascendono la mera dimensione temporale, che diventa un tutt'uno con l'estensione spaziale, ragion per cui la designazione di questa vergenza ontologica con un avverbio squisitamente temporale è fuori luogo e non rende giustizia alla complessità dell'operazione concettuale parmenidea; nell'inserzione del $\nu\tilde{\nu}$ si può vedere invece un tentativo di 'correzione' da parte di autori posteriori, che non riuscivano a rendersi ragione dell'apparente *non sequitur* che dal piano temporale sembrava loro slittare su quello spaziale (cosa che, come abbiamo visto, non manca di destare dubbi anche agli esegeti moderni), attraverso un forzato reinstradamento del secondo emistichio sull'asse temporale. In questa prospettiva, il $\nu\tilde{\nu}$ sarebbe una banalizzazione posteriore, che possiamo anche acconsentire a definire, con parte della critica, anacronistica, nella misura in cui introduce la categoria del presente atemporale; la simultaneità spazio-temporale, invece, elimina qualunque necessità di riferimento a un presente di qualsivoglia genere. Anche l'epiteto οὐλοφύς appare estremamente consentaneo a questa interpretazione, poiché esso rimarca la naturale ὁλότης dell'essere («nella sua natura un tutto», Untersteiner 1956, 145) che è alla base della sua totale e contemporanea presenza, mentre si è già detto come sia facile vedere in ἔν, συνεχές una semplificazione creata a beneficio di un pubblico di scuola. In conclusione, mi sembra che da queste osservazioni emerga l'utilità di un approccio esegetico e olistico per la critica testuale di un'opera densa e frammentaria come il poema di Parmenide: anche se dobbiamo riconoscere, con Whittaker, che è molto difficile ricavare risposte definitive da B 8,5 preso in se stesso, possiamo affermare che l'analisi del pensiero parmenideo nel suo complesso, e della cornice storico-culturale in cui Parmenide si muoveva e operava, permettono di attribuirgli un senso coerente che mi induce in definitiva a propendere per la redazione di Asclepio, pur nella consapevolezza che la certezza assoluta è impossibile da raggiungere.

3. Le varianti di B 1,29: la natura della verità

La fortuna di una variante isolata

Nel capitolo precedente, nell'affrontare il tema della circolarità nel poema parmenideo, si è cursoriamente accennato alla criptica *iunctura* Ἀληθείης εὐκυκλέος in B 1,29 e al problema testuale che grava su di essa: si dà il caso, infatti, che la lezione εὐκυκλέος sia attestata dal solo Simplicio (*In Cael.* 557), mentre ben quattro altri testimoni (Plutarco [*Adv. Col.* 1114c], Sesto Empirico [*M.* VII 111 e 114], Clemente Alessandrino [*Strom.* V 59 6], Diogene Laerzio [IX 22]) concordano nel riportare εὐπειθέος. Vi è poi, a complicare ulteriormente le cose, una terza *varia lectio*, εὐφεγγέος, che si trova in Proclo (*In Tim.* I 105a), la quale però, a mia conoscenza, non è presa seriamente in considerazione da nessun editore. Siamo, in definitiva, di fronte a un'altra delle varianti sostanziali che contrappongono Simplicio alla totalità degli altri testimoni, su cui è necessario che la trattazione si soffermi. Anche in questo caso, la lezione simpliciana ha goduto di molta fortuna critica ed è quella accolta dalla maggior parte degli editori (Diels 1897, Untersteiner 1958, Cordero 1964, Tarán 1965, Lami 1991, Reale 1998, Cerri 1999, Palmer 2009); εὐπειθέος invece è preferito da una minoranza significativa che annovera, tra gli altri, Gallop (1984), Coxon (1986), Heitsch (1991) e Conche (1996); peraltro è interessante notare che Coxon [1986] (2009, 283), pur nell'andare contro la lezione di Simplicio, ricorda comunque la generale bontà del suo manoscritto, altrove da lui stesso invocata, e per giustificare la propria scelta testuale è costretto in questa sede ad aggrapparsi all'argomento che anche un testo in larga misura affidabile non è necessariamente al tutto esente da mende: si nota insomma un'esitazione a sfidare la presunta autorità di Simplicio, che è trattata come un dato di fatto conclamato, anche quando contingentemente si argomenti contro una sua particolare lezione. Per quanto mi riguarda, credo nei capitoli precedenti di aver portato sufficienti elementi per poter sostenere che le varianti simpliciane, almeno quando non siano corroborate da alcuna altra testimonianza, sembrano più il prodotto di rimaneggiamenti che non lezioni originalmente parmenidee, per cui sono sempre da prendere, precauzionalmente, con beneficio d'inventario, ed è immetodico considerarle aprioristicamente superiori alle altre. Si discuterà quindi ora il caso di specie, a partire dalla considerazione di ciascuna delle tre le lezioni attestate, nel tentativo di fare una scelta testualmente e concettualmente motivata.

Εὐφεγγέος: la citazione mnemonica di Proclo

Vorrei partire proprio dalla variante solitamente meno considerata, ossia quella di Proclo, εὐφεγγέος. Questa lezione è unanimemente ritenuta un'alterazione posteriore, e Tarán (1965, 17) la spiega come riflesso del concetto neoplatonico di luce intelligibile (per il quale rimanda a Plot. V 5,7). Va notato, peraltro, che questa spiegazione di per sé non è sufficiente, perché se è vero che tale concetto doveva senz'altro essere familiare al neoplatonico, e se è vero che egli citava sovente a memoria e che gli capitava relativamente spesso di confondere fonti diverse (Passa [2009, 38s.] riporta alcuni interessanti casi in cui Proclo sembra sovrapporre passi di due differenti autori), resta da capire che cosa possa aver indotto la sua memoria a inserire proprio quella parola in quel punto preciso; questo poi, in subordine, conduce a un'altra fondamentale domanda, ossia: qual è il testo che Proclo conosceva e che la sua memoria ha così alterato? Posto che εὐφεγγέος non sia originale (come del resto anch'io credo), il punto di partenza, il testo su cui εὐφεγγέος si è innestato, era quello con εὐπειθέος o quello con εὐκυκλέος? In questo modo, ricostruire la genesi dell'errore in Proclo potrebbe anche aiutare a orientare la scelta fra le altre due varianti.

Un concetto che secondo me è utile prendere come possibile punto di partenza del processo mentale di Proclo è, a parer mio, quello dell'Ἑστία, il fuoco centrale della cosmologia pitagorica; è

questo infatti un concetto di cui sembra potersi trovare traccia nel poema parmenideo (a differenza di quello di luce intelligibile, per il quale non vedo appigli particolari), e ciò rende in qualche misura più plausibile che Proclo lo abbia più o meno consciamente associato a Parmenide nella memoria. Il riflesso di questo elemento pitagorico in Parmenide si trova in B 12,3 ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ. Il parallelo fra le due cosmologie è piuttosto evidente già a un primo sguardo, poiché in entrambi casi si ha un'entità divina femminile posta al centro dell'universo, ed è stato suggerito già da Guthrie (1965, 63). Le similarità non si fermano però qui, perché alla δαίμων di B 12,3 è assegnato anche il ruolo di genitrice degli dèi, come si può facilmente argomentare da B 13 πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων, che lo stesso Simplicio (*In Ph.* 39) collega al frammento precedente e riferisce esplicitamente alla δαίμων (con questa interpretazione concorda Tarán 1965, 249): il dato è significativo perché, per una parte almeno dei pitagorici, l'Ἔστία risiedeva nel centro della Terra, da dove emanava la sua forza avvivatrice e permotrice, ed era dunque strettamente associata a Gaia, madre degli dèi (cosa che del resto trova riscontro anche al di fuori della tradizione pitagorica: cf. Eur. fr. 944 K. καὶ Γαῖα μητὲρ Ἔστιαν δέ σ' οἱ σοφοὶ / βροτῶν καλοῦσιν ἡμένην ἐν αἰθέρι); non solo, ma l'appellativo di μήτηρ θεῶν è così consentaneo all'Ἔστία che essa lo mantiene anche quando il legame con la terra viene meno, ovvero nel sistema cosmologico elaborato da Filolao, che colloca il solo fuoco al centro e relega la terra al ruolo di pianeta orbitante attorno ad esso (*VS* 44 A 16). È dunque possibile che questa immagine si fosse imposta alla mente di Proclo in associazione con Parmenide, e, se è così, l'uso dell'epiteto εὐφεγγής appare tematicamente molto appropriato, dato che il fuoco pitagorico è la primaria fonte cosmica della luce¹, ed εὐφεγγής è storicamente un epiteto di entità cosmologiche apportatrici di luce (è attributo di ἡμέρα in Aesch. *Pers.* 387 e Bacch. 5, 27) e di corpi celesti luminosi (la Luna in Bacch. 9, 29; più tardivamente le stelle, ad esempio in Arat. 518).

La spiegazione appena formulata appare allettante, ma risulta, così com'è, ancora insufficiente, atteso che, seppure certamente Proclo poteva essere portato a sovrapporre l'immagine dell'Ἔστία a una parte della speculazione parmenidea, non è ancora ben chiaro che cosa potrebbe averlo indotto a riferirla proprio al verso B 1,29, che di per sé non parrebbe aver molto a che fare coi frammenti B 12 e 13, appartenenti all'ambito tematico della Δόξα². Questa obiezione porta alla seconda domanda, ovvero: qual è il testo su cui Proclo basa la propria citazione? Ebbene, sono tentato di ipotizzare che Proclo conoscesse una versione in cui compariva εὐκυκλῆος: la sfericità (e/o circolarità) si addice infatti grandemente all'Ἔστία, posta da Filolao al centro di un universo sferico, e in séguito sincretisticamente associata ad altri elementi culturali che hanno la circolarità come proprio tratto caratteristico (come il tempio della Vesta romana: vd. Plut. *Numa* 11 Νομᾶς δὲ λέγεται

¹ Philol. *VS* 44 A 19 ὑαλοειδῆ τὸν ἥλιον, δεχόμενον μὲν τοῦ ἐν τῷ κόσμῳ πῦρὸς τὴν ἀνταύγειαν, διηθοῦντα δὲ πρὸς ἡμᾶς τὸ τε φῶς καὶ τὴν ἀλέαν, ὥστε τρόπον τινὰ διττοῦς ἡλίους γίνεσθαι, τὸ τε ἐν τῷ οὐρανῷ πῦρῶδες καὶ τὸ ἀπ' αὐτοῦ πυροειδὲς κατὰ τὸ ἐσοπτροειδές. Alcuni, come Lami (1991, 480s.), sembrano convinti che il πῦρ di cui qui si parla alluda al fuoco periferico dell'universo come fonte della luce solare, ma il frammento non è esplicito al riguardo e parla genericamente di un fuoco diffuso nel cosmo; d'altra parte, A 16 (πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον ὅπερ ἔστιαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως. καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον. πρῶτον δ' εἶναι φύσει τὸ μέσον) dimostra che il fuoco centrale viene prima, ed è dunque quello originario, cosicché è plausibile vedere in esso la sorgente di tutto il fuoco, e di conseguenza di tutta la luce, del cosmo. L'ipotesi che l'aggettivo πρώτος non si riferisca alla primazia temporale ma alla posizione dell'Ἔστία in un elenco ordinato degli enti cosmici (come potrebbe sembrare da A 17, ove, dopo la menzione del fuoco centrale, si prosegue la descrizione del cosmo dicendo che δευτέραν δὲ τὴν ἀντιχθόνα, τρίτην δὲ τὴν οἰκουμένην γῆν κτλ) è da scartare poiché, nel contesto di A 16, la susseguente descrizione della struttura del cosmo enumera i corpi celesti dalla periferia al centro, e quindi, in ordine di successione, il fuoco centrale non è primo, ma ultimo.

² A meno che, naturalmente, non si accetti l'identificazione tra questa δαίμων e la Dea che nel proemio accoglie Parmenide, identificazione implicitamente suggerita già in antico da Aezio (*II* 7,1 = *VS* 28 A 37 τῶν ... συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἀπάσαις ἀρχὴν> τε καὶ <αἰτίαν> κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἦντινα καὶ δαίμονα κυβερνήτιν καὶ κληδοῦχον ἐπονομάζει Δίκην τε καὶ Ἀνάγκην), e suffragata anche dalla possibilità di riferire alla stessa Dea il termine δαίμων che compare in B 1,3, come sostenuto da Tarán (1965, 7-11) e Coxon [1986] (2009, 270s.).

καὶ τὸ τῆς Ἑστίας ἱερὸν ἐγκύκλιον περιβαλέσθαι τῷ ἀσβέστῳ πυρὶ φρουράν, ἀπομιμούμενος οὐ τὸ σχῆμα τῆς γῆς ὡς Ἑστίας οὔσης, ἀλλὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου, οὗ μέσον οἱ Πυθαγορικοὶ τὸ πῦρ ἰδρῦσθαι νομίζουσι, καὶ τοῦτο Ἑστίαν καλοῦσι καὶ μονάδα), cosicché la menzione di questo attributo potrebbe aver facilmente risvegliato in Proclo la memoria di un'immagine, quella dell'Ἑστία appunto, che egli già associava a Parmenide per altra via, e potrebbe quindi aver rappresentato il fattore scatenante di questa apparentemente peregrina permutazione di epiteto. Non si deve dimenticare del resto che, come detto sopra, è proprio Simplicio a testimoniare la connessione tra i frammenti B 12 e 13 che a sua volta corrobora l'ipotesi dell'associazione della δαίμων parmenidea con l'Ἑστία: ciò potrebbe voler dire che Proclo ha tratto questa suggestione esegetica da una fonte vicina a quella di Simplicio, cosicché non è implausibile supporre che anche il testo ivi riportato corrispondesse a quello simpliciano.

Questo, ovviamente, non dà di per sé maggior credibilità alla lezione di Simplicio: potrebbe anzi, all'inverso, essere un indizio del fatto che il testo con εὐκυκλέος fosse quello che aveva la maggior circolazione nell'ambiente neoplatonico, al cui interno, come si è visto nei capitoli precedenti, dovevano esistere edizioni significativamente rimaneggiate del testo parmenideo. Permangono quindi forti dubbi sulla bontà di questa lezione, motivo per cui si deve adesso passare ad esaminarla nel dettaglio.

Εὐκυκλέος: un hapax di difficile interpretazione

Εὐκυκλέος³ è voce fortemente problematica, perché sarebbe il genitivo singolare di un atematico εὐκυκλής, non altrimenti attestato (la forma usuale dell'aggettivo che esprime il concetto di 'ben rotondo' è εὐκυκλος, peraltro presente nel poema parmenideo in B 8,43 εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ); poiché tutti i derivati aggettivali di κύκλος seguono la flessione tematica, è davvero difficile rendersi ragione della coniazione di un simile vocabolo. Diels (1897, 57) cita a riscontro una serie di aggettivi denominali in -ής da nomi della seconda declinazione, ma il contributo non è probante, poiché, come nota Coxon [1986] (2009, 283s.), i termini citati sono tutti molto più tardi, con l'eccezione del doppiante εὐεργος/εὐεργής, in cui però i significati delle due forme sono distinti. D'altra parte, non si può ignorare il fatto che la paternità di εὐκυκλέος deve pur essere attribuita a qualcuno: non potendo trattarsi di un errore di lettura (sarebbe inspiegabile, data la radicale differenza rispetto alle due lezioni alternative), deve essere il prodotto di una deliberata coniazione da parte dello scrivente; se non è opera di Parmenide, lo si dovrà perciò ascrivere a chi ha rimaneggiato il testo, il che potrebbe sembrare ancora meno credibile. Non a caso, infatti, uno degli argomenti più spesso usati a sostegno di questa lezione è proprio quello della *lectio difficilior*. D'altro canto, resta anche da discutere la questione dell'appropriatezza tematica e semantica del termine; se è vero che l'apparente riecheggiamiento del termine in B 8,42s. potrebbe far propendere per l'autenticità di εὐκυκλέος (che si inscriverebbe quindi nel quadro della strategia parmenidea della ripresa frastica), è altrettanto vero che il contesto di B 8,42s. è del tutto diverso: si parla qui dell'essere, la cui forma uniformemente compiuta e delineata da ogni parte viene paragonata alla curvatura di una sfera, descritta appunto come εὐκυκλος. Per quanto l'attribuzione all'essere di una specifica forma fisica possa essere concettualmente problematica, è comunque comprensibile; molto più difficile è spiegare che cosa possa voler dire che la verità è 'ben rotonda'. Questo, va detto, non significa che sia

³ Εὐκύκλιος in un manoscritto, A; l'errore si spiega facilmente con l'influenza del termine ἐγκύκλιος, spesso associato alla παιδεία, quindi abbastanza naturale da impiegare per descrivere una forma di insegnamento. Ma c'è dell'altro: nel già citato passo di Plutarco (*Numa* 11) l'aggettivo ἐγκύκλιος è riferito allo ἱερὸν circolare di Vesta, una singolare coincidenza; l'ipotesi che il copista stesso possa aver percepito che l'ordine di idee della versione simpliciana di Parmenide gravitava spesso intorno al concetto di Ἑστία, e che quell'immagine sia balenata nella sua mente, è certo molto azzardata, ma ho creduto meritasse almeno una fugace menzione.

impossibile in assoluto formulare un'interpretazione plausibile: un'ipotesi a mio avviso interessante è che εὐκυκλέος si riferisca alla circolarità del discorso, che nella sua compiutezza rende conto di tutto lo scibile e ritorna quindi infine al punto di partenza, in quella che anche noi chiameremmo 'chiusura del cerchio'; una tale natura del discorso veritiero sembra suggerita da B 5 ξυὸν δέ μοι ἐστίν, / ὀππότεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὖθις, se si accetta di riferire queste parole all'insegnamento della Dea (e quindi, a livello extra-diegetico, di Parmenide stesso, in quella che nel capitolo precedente suggerivo di definire un'indicazione metatestuale, ad uso didattico, sulla strutturazione complessiva del discorso)⁴. Si tratta comunque di una congettura esegetica che resta al livello di pura suggestione e non elimina le molte difficoltà poste da questa *iunctura*.

Εὐπειθέος: tra persuasione e docilità

Per venire invece ad εὐπειθέος, il più strenuo difensore di questa lezione è senz'altro Coxon [1986] (2009, 283s.), il quale afferma che questo aggettivo è quello che si addice meglio a questo contesto poiché, attribuendo alla verità la caratteristica dell'intrinseca persuasività (coerente del resto con B 2,4, che rappresenta verità e persuasione come 'compagne di strada'), esso espliciterebbe la contrapposizione fra l'ἀλήθεια e le βροτῶν δόξαι, in cui non c'è πίστις ἀληθῆς (B 1,30): la ripresa di εὐπειθέος con il corradicale πίστις enfatizzerebbe la centralità di questo elemento di discriminare tra le due forme di discorso sul cosmo. Si deve peraltro notare, con Mansfeld (2018, 49s.), che questo stesso argomento potrebbe portare alla conclusione opposta: proprio l'importanza del concetto di πίστις nel passo potrebbe aver condizionato la memoria dell'autore citante facendogli proiettare questo stesso concetto anche sull'epiteto applicato alla verità, mentre è più difficile determinare quale ordine di idee potrebbe averlo indotto a fare il percorso opposto, da εὐπειθέος ad εὐκυκλέος (torna quindi la questione della genesi dell'errore e della *lectio difficilior*). Ma c'è un altro aspetto su cui è opportuno soffermarsi, ed è, di nuovo, quello semantico: chi accoglie εὐπειθέος, infatti, per preservare la coerenza del passo solitamente lo intende con valore attivo, col significato di 'persuasivo'; questa è però una forzatura, perché il significato abituale dell'aggettivo è invece passivo, ossia 'che si lascia persuadere facilmente', 'docile', 'arrendevole'. Berruecos Frank (2019, 11-13), uno dei pochi autori a notare il problema, propone di spiegare la cosa con un'ipallage: in realtà, dal punto di vista del significato, ἀτρεμές⁵ andrebbe riferito alla verità, εὐπειθέος invece al cuore, anche se formalmente i loro referenti sono scambiati. Si avrebbe così una formulazione apparentemente più coerente, nel senso che attribuire a un cuore, sede di emozioni, la caratteristica di lasciarsi persuadere appare senz'altro più coerente, a tutta prima, che attribuire questa stessa caratteristica alla verità. L'ipotesi è ingegnosa, ma azzardata, e del resto non priva di problemi, anche perché il cuore di cui si parla in questo verso è pur sempre un cuore metaforico, il cuore della verità, e di conseguenza l'epiteto, anche se legato a ἦτορ, verrebbe comunque, per transitività, a riferirsi in ultima analisi ancora alla verità stessa; se si parlasse del cuore del discepolo la frase potrebbe effettivamente risultare più facilmente intelligibile, ma così, a quanto pare, non è.

⁴ Potrebbe tra l'altro esserci un interessante collegamento con l'idea che i primi tre versi del proemio, con i loro passaggi di tempo verbale dal presente (φέρουσιν, ἰκάνοι) al passato (πέμπων, βῆσαν) e di nuovo al presente (φέρει), costituiscano una narrazione in ordine anacronico che mescola il piano narrativo del viaggio verso la dimora della Dea con quello – che sarebbe così abilmente prefigurato – di un successivo ritorno, un νόστος del poeta dopo l'accoglimento dell'illuminazione: si vedano, in proposito, Ruggiu (1975, 18-26) e Ferrari (2003, 189-205). L'ipotesi ha numerosi nodi problematici (a cominciare dalla necessità di sciogliere in modo coerente il *locus desperatus* κατὰ πάντ' ἄτη di B 1,2, per proseguire con la dibattuta interpretazione dell'espressione εἰδῶτα φῶτα in B 1,3) ed esula dagli scopi di questo lavoro; non si intende quindi discuterla qui, ma è giusto ricordarla come proposta esegetica che avrebbe il potenziale per gettare un po' di chiarezza anche su B 1,29.

⁵ Berruecos Frank non prende in considerazione la *varia lectio* ἀτρεκές se non di passata, in una nota, perché non è rilevante per la sua argomentazione: ma su di essa, vd. *infra* 66-68.

Io proporrei una soluzione interpretativa diversa per spiegare l'attribuzione dell'aggettivo εὐπειθής, con questo particolare significato, alla verità. Bisogna partire da B 7,1 οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα, ove il verbo δαμῆ, propriamente 'sottomettere', acquista per estensione un significato decisamente particolare, tanto che LSJ⁹ riservano a questa sola occorrenza una sezione a parte nella voce dedicata al lemma, traducendo la frase come «it shall never be *proved* that»; ma il significato di partenza del verbo è di fatto sempre quello abituale, e il senso complessivo è che questa idea – che ciò che non è sia – non può essere piegata; si intende, ad essere vera⁶. L'espressione usata da Parmenide per indicare che l'esistenza del non-essere non può essere dimostrata è certamente molto caratteristica: egli la descrive come una naturale resistenza di questo concetto a farsi affermare, come impossibilità di forzarlo ad imporsi alla mente umana; il non-essere recalcitra all'esistenza, e così la frase 'è ciò che non è' recalcitra alla propria affermazione. La pittoresca immagine di B 7,1 è in felice sintonia con la linea argomentativa generale di Parmenide: egli infatti presenta la veridicità della via dell'essere come autoevidente, come unica possibile conseguenza logica del ragionamento, la quale non deve fare alcuno sforzo per imporsi come giusta, poiché la via del non-essere, in conseguenza dell'impensabilità del non-essere stesso (B 2,7s. οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔόν, οὐ γὰρ ἀνυστόν, / οὔτε φράσαις) è semplicemente ἀνόητος ἀνώνυμος (B 8,17), non può essere praticata: una sola via perciò è quella che resta, ὡς ἔστιν (B 8,2). Uno dei cardini della filosofia parmenidea è proprio questo: la facilità e l'immediatezza che la verità ha nell'imporsi e l'impossibilità per l'errore di affermarsi, una volta che si sia sgombrato il campo dalle fallacie dei sensi e dell'abitudine (che portano a *credere* di pensare e predicare il non-essere, anche se questo è in verità impossibile: vd. *supra* 31s.)⁷. In questo senso, mi sembra possibile dare un'interpretazione dell'espressione Ἀληθείης εὐπειθέος perfettamente coerente con la dottrina parmenidea: la verità è 'docile', o 'cedevole', perché non fa resistenza alla comprensione, bensì, una volta rivelata, placidamente si lascia condurre e prende dimora nella mente dell'uomo. L'innegabile vantaggio di questa interpretazione è che essa permette di intendere l'aggettivo nel suo significato abituale, invece di attribuire a quest'occorrenza un significato *ad hoc*.

Il Timeo come punto di riferimento per l'interpolazione neoplatonica

Sulla scorta di questa interpretazione, io sono incline a credere che εὐπειθέος sia la lezione originaria. Resta, ovviamente, il problema di come spiegarsi l'origine di εὐκυκλέος, che andrebbe, a questo punto, attribuito a un interpolatore, verosimilmente di ambito (neo)platonico, il cui lavoro sia all'origine della fonte di Simplicio (e forse, come visto sopra, anche di quella di Proclo). Si tratta di una sostituzione che ha certamente senso dal punto di vista concettuale; da un lato, infatti, la sfericità e i dibattiti su di essa diventeranno via via sempre più centrali nella speculazione filosofica successiva a Parmenide: si pensi allo sfero di Empedocle (VS 31 B 27-29), cui Simplicio stesso fa riferimento in

⁶ Cf. la traduzione di Lami (1991, 281), «mai non sarà che sia, questo, docile alla prova: che siano le cose che non sono», nonché, per un'ottima ricostruzione del passaggio semantico, Cerri (1999, 215s.), il quale a sua volta attribuisce a O'Brien (in O'Brien-Frère 1987, 46) il merito di aver intuito per primo il significato da dare a questo verbo nel verso parmenideo. Per un'argomentazione a sostegno di quest'interpretazione semantica di δαμῆ (e per una breve rassegna delle proposte traduttive degli editori), vd. anche Palmer (2009, 123), il quale tuttavia, pur ricordando più oltre (2009, 380) che il significato abituale di εὐπειθής è «'obedient' or 'compliant'», non si accorge della coerenza di quest'ultima osservazione con l'interpretazione da lui stesso data di δαμῆ, e la usa invece come argomento contro εὐπειθέος e a favore di εὐκυκλέος.

⁷ Parmenide, di fatto, costruisce tutto il suo edificio speculativo su un principio di economicità del ragionamento, sfrondando la complessità delle costruzioni intellettuali umane col rasoio della ragione, attenendosi solo all'essenzialità logica, eliminando le supposizioni superflue, ciò che οὐ χρεών ἐστι (B 8,54): la prospettiva parmenidea si presenta infatti come quella che pone il minor numero di problemi, perché, non facendosi condizionare dall'apparenza, eliminando quindi un vincolo assai gravoso, riesce a spiegare ogni cosa in modo soddisfacente alla luce di un solo principio, senza costringere quindi ad introdurre ulteriori supposizioni, cosa che deve invece fare chi, ad esempio, sia pregiudizialmente convinto, sulla base della limitata prospettiva della propria percezione individuale, dell'inconciliabilità degli opposti, che lo obbliga a postulare almeno due principi distinti invece di uno, con inutile dispendio di energie intellettuali.

In Cael. 308, ma soprattutto, come fonte per i neoplatonici, alla descrizione sferica del cosmo in Plat. *Tim.* 33b-c⁸; dall'altro, l'attribuzione di sfericità alla verità, oltre che all'essere, potrebbe rifarsi alla dottrina platonica dell'affinità tra il discorso e il suo oggetto, espressa essa pure nel *Timeo*⁹: questa ipotesi avrebbe perciò tra l'altro il pregio di riconoscere una certa coerenza fra le varianti introdotte dai neoplatonici, in quanto, come si ricorderà, si è ipotizzato che anche l'inserimento della variante *μουννογενές* in B 8,4 prenda le mosse da un passo di tale dialogo platonico; si potrebbe quindi supporre che proprio il *Timeo* sia uno dei principali testi di riferimento cui i redattori di scuola avrebbero attinto per cercare di avvicinare retroattivamente la dottrina parmenidea alla filosofia platonica¹⁰. Del resto, anche dal punto di vista formale l'operazione di sostituzione non è così problematica; potrebbe, anzi, fornire una spiegazione della coniazione dell'*hapax*, giacché un redattore noncurante della morfotassi potrebbe aver facilmente ripreso il termine *εὔκυκλος* impiegato da Parmenide in B 8,43 per sostituirlo

⁸ Che Proclo (*In Tim.* II 69) associa infatti esplicitamente non solo a Parmen. VS 28 B 8,44, ma anche alla stessa dottrina empedoclea dello sfero, testimoniando quindi la continuità che i neoplatonici sentivano fra queste posizioni dottrinali.

⁹ *Tim.* 29b-d. L'autore del rimaneggiamento potrebbe aver visto un appiglio per l'attribuzione di questo concetto a Parmenide nella dottrina gnoseologica parmenidea della conoscenza τῷ ὁμοίῳ, "attraverso il simile" (Theophr. *Sens.* 1 = VS 28 A 46), che presenta indubbiamente una certa affinità con quella dell'omologia fra discorso e oggetto del discorso, e che, secondo Teofrasto, accomuna Parmenide, Empedocle e Platone. Ma i possibili agganci non si fermano qui: ciò che è interessante è anche il concetto platonico, espresso nello stesso passo, di εἰκὼς μῦθος, il discorso conforme alla γένεσις, che ha a mio parere un precedente significativo nel frammento senofaneo VS 21 B 35 ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι. Due elementi in questo frammento saltano subito all'occhio: l'uso del termine εἰκότως per indicare il tentativo di avvicinarsi in modo plausibile alla verità, non potendosi attingere quest'ultima nella sua forma più pura, e il fatto che l'azione di costruire questa rappresentazione 'verosimile' sia espressa da un verbo denominativo del sostantivo δόξα, istituendo quindi uno stretto legame tra i due concetti di δόξα e di εἰκότως. Nel caso di Senofane, questo concetto va riportato a B 18, ove è configurato un processo di acquisizione del sapere che procede per gradi e si migliora di continuo, che quindi non possiede la perfezione, ma se la pone come obiettivo ideale, e insieme con B 34, ove un enigmatico δόκος (altro corradicale di δόξα) degli uomini è apertamente contrapposto all'εἰδέναι, la perfetta conoscenza e consapevolezza, di fronte alla quale quindi, anche alla luce di B 35, tutto ciò che è dato agli uomini è fare ipotesi, nel tentativo di andare il più vicino possibile alla verità, di fornire la ricostruzione più attendibile e funzionale, forse anche dal punto di vista dell'applicazione pratica (in B 18, infatti, quello che gli uomini trovano con la loro ricerca è "ciò che è meglio", ἄμεινον); il concetto espresso dalla radice *dek-/*dok- si colloca quindi nel dominio del verosimile, di ciò che cerca, nei limiti del possibile, di dare un'immagine sufficientemente aderente al vero di ciò che non si può conoscere interamente con esattezza. Ebbene, non si può fare a meno di notare che, in Parmenide, il passaggio, nel discorso della Dea, dall'ambito tematico dell'Ἀλήθεια a quello della Δόξα è marcato, come da un segnale discorsivo *ad hoc*, proprio dall'aggettivo εἰκότως (B 8,60 τὸν σοὶ ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω), a indicare un simile ordine di idee: del resto la Δόξα parmenidea, anche se la si considera non vera, rappresenta pur sempre un tentativo di avvicinamento, di perfezionamento, entro i limiti del possibile, di una ben precisa, ancorché fallace, forma di discorso sulla realtà, dato che, al verso dopo (B 8,61), la Dea dichiara ὡς οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσση, a significare che il suo discorso ingannevole, della cui conoscenza ella equipaggia Parmenide, è comunque il più veridico fra tutti quelli che possono essere pronunciati dai mortali. Benché, in definitiva, i presupposti dottrinari di Platone siano molto diversi da quelli parmenidei e non permettano, teoricamente, di estendere a Parmenide la concezione dell'affinità fra discorso e oggetto (Platone postula infatti una differenza di statuto ontologico fra la realtà eterna e la realtà diveniente, attribuendo alla seconda un grado minore di realtà che si traduce nella minor veridicità del discorso; questa concezione è aliena da Parmenide, che non ammette alcun *ens deminutum* nel suo cosmo, nessun grado maggiore o minore di consistenza ontologica: B 8,44s. οὔτε τι μείζον / οὔτε τι βαιότερον πέλονται χρεὸν ἔστι τῆ ἢ τῆ), un lettore posteriore avrebbe facilmente potuto vedere nell'εἰκότως un concetto che discende per li rami da Senofane a Parmenide a Platone (lungo quell'ἔθνος eleatico di cui Platone parla in *Soph.* 242d, che è fatto risalire a Senofane se non oltre, e in cui Platone stesso, per il tramite dello straniero di Elea, sembra volersi a qualche titolo inscrivere), e aver quindi, nel tentativo di costruire una genealogia retroattiva alla speculazione platonica (cosa che Platone stesso già faceva, e i neoplatonici ancor di più: vd. Passa 2009, 17s. e 33-35), aver proiettato su Parmenide la dottrina di una duplicità di discorsi in conformità a una dualità di oggetti, e per conseguenza quella dell'omologia fra i discorsi e i rispettivi oggetti: in questa prospettiva, non appare più tanto peregrino che il discorso veritiero di Parmenide possa diventare 'ben rotondo' come l'essere stesso. Sull'argomento, si confrontino anche i recenti studi di Sassi (2013) e Mourelatos (2014).

¹⁰ La cosa non può del resto sorprendere, data la preminenza che il *Timeo*, insieme al *Parmenide*, aveva nel canone neoplatonico in relazione al percorso formativo degli allievi; su questo, vd. Abbate 2017, 18s.

a εὐπειθῆος, applicandogli però artificialmente la stessa terminazione di quest'ultimo allo scopo di integrarlo meglio nel verso.

L'alternativa testuale ἀτρεμές / ἀτρεκές

Il discorso su questo verso parmenideo non può tuttavia dirsi esaurito se non si prende in considerazione anche un altro problema testuale che vi si trova, in immediata contiguità con quello finora esaminato, e che divide la tradizione in due schieramenti: si tratta dell'aggettivo con cui è qualificato il cuore della verità, che in alcune fonti è ἀτρεμές, in altre ἀτρεκές.

Il termine testimoniato da Simplicio è ἀτρεμές; con lui concordano Clemente Alessandrino e Proclo, mentre ἀτρεκές è attestato da Diogene Laerzio e – apparentemente – da Plutarco (nei manoscritti si legge ἀτρεκ seguito da una lacuna compatibile con l'estensione del testo mancante ἐς ἦτορ). Vi è poi la tradizione di Sesto Empirico, testimone principale di VS 28 B 1, che risulta divisa tra le due varianti: Sesto cita infatti il verso in due luoghi, *M. VII 111 e 114*, e mentre per *M. VII 111* i manoscritti danno concordemente ἀτρεκές (con l'eccezione di **N**, che riporta la variante secondaria ἀτερκέες, peraltro ametrica), per *M. VII 114 N, L ed E* attestano ἀτρεμές, i recensori **A, B, R e V** invece ἀτρεκές.

Per quanto riguarda invece la posizione degli editori, ἀτρεμές è la lezione che ha goduto del maggior consenso, sulla scia di Diels (si confrontino, al riguardo, Tarán 1965, 16s.; Coxon [1986] 2009, 284; Mourelatos 2008, 155s.). Uno degli argomenti più importanti a favore di questa lezione è senz'altro il fatto che ἀτρεμές ricorra un'altra volta nel poema, più precisamente in B 8,4, al cui interno per di più si può dire che questo aggettivo occupi una posizione estremamente significativa dal punto di vista della critica testuale, dato che, pur nell'estrema varietà di redazioni che di tale verso ci sono pervenute (discusse nel cap. 1), tutti i testimoni attestano invariabilmente ἀτρεμές nella parte centrale: si tratta perciò dell'unico punto fermo nella tradizione di un verso assai problematico, ed è forte la tentazione di usare questo dato sicuro come base d'appoggio per sostenere l'autenticità di ἀτρεμές anche in B 1,29. Dal punto di vista del significato, l'interpretazione del verso con la variante ἀτρεμές sembra abbastanza lineare: il 'cuore' della verità è definito 'saldo', 'irremovibile', perché la verità enunciata dalla Dea è una certezza che non può mai venir meno per colui che l'abbia ascoltata. Si tratterebbe peraltro, in questo caso, di un epiteto poco più che esornativo, senza la pregnanza che esso invece ha in B 8,4: mentre l'immobilità dell'essere è un attributo di grande portata speculativa, debitamente discusso e approfondito nel séguito del frammento, la presunta immobilità della verità sarebbe un carattere decisamente accessorio, soprattutto perché Parmenide non coglie l'occasione per contrapporre tale incrollabilità all'incostanza e alla mutevolezza delle opinioni dei mortali, giocando invece tutta la contrapposizione fra ἀλήθεια e δόξαι sul motivo della πίστις.

È possibile dunque, anche se la lezione ἀτρεμές non è esclusiva di Simplicio, dubitare della sua autenticità e propendere invece per ἀτρεκές? La questione deve almeno essere esaminata. Uno dei principali sostenitori di ἀτρεκές è Passa (2009, 53-55), il quale, convinto della generale affidabilità di Sesto come testimone di Parmenide, ipotizza, per spiegare l'incoerenza interna delle sue citazioni, che egli si sia servito di due fonti diverse nella composizione della sua opera: da una avrebbe tratto il testo della citazione di B 1,1-30 + B 7, dall'altra invece un commento ai versi, su cui si sarebbe basato per l'interpretazione: la citazione con ἀτρεμές proverrebbe da questa seconda fonte. *M. VII 111* avrebbe così ἀτρεκές, riportato infatti da tutti i manoscritti, mentre *M. VII 114*, dipendendo da altra fonte, avrebbe avuto originariamente ἀτρεμές, come attestato da **N, L ed E**; l'estensore di **ς**, subarchetipo di **A, B, R e V**, si sarebbe accorto della discrepanza fra le due citazioni (che sono in effetti ragionevolmente vicine l'una all'altra) e avrebbe uniformato il testo di *M. VII 114* a quello di

M. VII 111 correggendo ἀτρεμές in ἀτρεκές, seguito poi da tutti i manoscritti figli. La ragione per cui Passa è portato a dare più credito alla lezione di *M.* VII 111 è che egli è convinto che Sesto fosse in possesso di un testo del poema facente capo a una tradizione del tutto indipendente da quella platonica e accademica da lui postulata, e di conseguenza immune da qualunque deliberata alterazione finalizzata a rivedere il pensiero parmenideo in chiave platonica. Condello (2016, 502s.) ha espresso legittimi dubbi su questa ricostruzione, ma non è ben chiaro se la sua perplessità riguardi in assoluto l'esistenza di tradizioni di scuola al cui interno il testo di Parmenide potesse essere manipolato, o piuttosto la presunta indipendenza di Sesto da tali tradizioni. La posizione di Passa è forse effettivamente un po' troppo rigida, nella misura in cui a tratti egli sembra convinto che solo ed esclusivamente la tradizione 'attica', originatasi da Platone, possa aver prodotto alterazioni del testo parmenideo, e che Sesto per parte sua sia interamente immune dalla contaminazione di tale tradizione; lo scetticismo di Condello, tuttavia, non centra il punto, quando egli scrive che «testo 'migliore' e testo in parte o *in toto* indipendente da altre linee di trasmissione sono ovviamente concetti da tenere ben distinti»: le varianti sostanziali del poema parmenideo, infatti, non si spiegano con semplici fenomeni di corruzione del testo, ragion per cui la pozzorità di una lezione sestana, se dimostrata, non sarebbe giustificabile solo con l'uso di fonti migliori (nel senso di meno soggette a corrotte) rispetto a quelle di altri testimoni, ma presupporrebbe necessariamente un'autonomia almeno parziale di Sesto nei confronti della tradizione in seno alla quale è nata la modifica al testo. Naturalmente, non c'è bisogno di porre la cosa in termini così schematici e postulare un'unica e unitaria tradizione attica, fonte di alterazioni di scuola, a cui si contrapponga un'altra monolitica tradizione, fedele invece al testo originale, di cui Sesto sarebbe testimone; ma se si accetta l'ipotesi dell'esistenza di varie versioni rimaneggiate, anche parziali, ad uso scolastico (premessa sulla quale anche questo lavoro poggia, e che anzi esso ha l'ambizione di contribuire a corroborare), è legittimo domandarsi se una delle due abbia più probabilità di provenire da una fonte di scuola, e, se sì, quale¹¹: e, con tali presupposti, la candidata più probabile sembra effettivamente l'ipotetica fonte di *M.* VII 114, atteso che, come nota Passa, da essa Sesto pare aver derivato, oltre ai versi stessi, anche il commento ad essi, commento che – va segnalato – è infatti solidale con la variante attestata in questa sede, e non con quella di *M.* VII 111: nella chiosa τὸ τῆς ἐπιστήμης ἀμετακίνητον βῆμα, che segue immediatamente il verso, il termine ἀμετακίνητον parafrasa evidentemente ἀτρεμές, non ἀτρεκές. Ora, un testo che contenesse un commento puntuale ai versi, magari intercalato ai passi del poema cui faceva riferimento, non poteva che essere un testo ad uso didattico; la sua *facies*, se così fosse, non sarebbe del resto stata dissimile da quella che Condello stesso (2016, 507) ipotizza proprio per la fonte di Simplicio (una silloge, magari incompleta, di brani di poesia parmenidea intervallati da versioni in prosa e spiegazioni), nella quale si è a più riprese, in questo lavoro, creduto di poter riconoscere una redazione scolastica del *Περὶ φύσεως*. Questo non vuol dire, ovviamente, che la seconda fonte di Sesto sia la stessa usata più tardi da Simplicio: sarebbe difficile sostenerlo, perché la fonte di Simplicio è verosimilmente più tarda, e sembra senz'altro gravitare intorno al pensiero neoplatonico; questo, tuttavia, non pone alcuna difficoltà, perché si è già ipotizzato che di riduzioni e riscritture parmenidee ad uso scolastico ne esistessero diverse già in epoca relativamente antica: a una sintesi didattica, come si ricorderà, si è pensato di ricondurre la redazione plutarchea di B 8,4 ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀγένητον, significativamente diversa da quella simpliciana οὐλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀτέλεστον. La possibile esistenza di più versioni rimaneggiate, anche indipendenti da quella usata da Simplicio, non fa che corroborare la supposizione che la pratica di rielaborare e ritoccare il testo a fini didascalici fosse effettivamente diffusa in antico, e avalla l'ipotesi che la fonte

¹¹ Una conseguenza ineludibile di una tale premessa, purtroppo, è che *entrambe* le lezioni attestate potrebbero essere frutto di rimaneggiamenti; l'assenza di altre varianti a fronte del numero relativamente alto di citazioni del verso fa però ben sperare sul fatto che una delle due possa essere quella originale.

di Simplicio possa essere stata redatta proprio con questo spirito; quel che è legittimo chiedersi, semmai, è come queste diverse tradizioni di scuola possano aver eventualmente interagito, e in che rapporto stiano le une con le altre. Nell'affrontare la questione, si dovrà osservare, tanto per cominciare, che la tradizione all'origine della variante ἄτρεμές potrebbe benissimo non essere prettamente platonica, dal momento che Plutarco, nonostante la sua affiliazione al platonismo, ha ἀτρεκές: si potrebbe così acquietare lo scetticismo di Condello sull'esclusività platonica delle alterazioni al testo. L'introduzione di ἄτρεμές potrebbe essere più tarda, o dover essere ricondotta a un ambiente diverso da quello platonico; o comunque, la presenza di questa lezione potrebbe non essere stata così pervasiva fra i platonici al tempo di Plutarco. Diogene e Clemente (il primo dei quali ha ἀτρεκές, il secondo invece ἄτρεμές) testimoniano che le due varianti coesistevano ancora fra II e III sec. d.C., ma il fatto che Proclo riporti ἄτρεμές sembra un buon indicatore del fatto che, fra le due, questa fosse la forma che si era affermata in ambiente neoplatonico. Il redattore della fonte di Simplicio, in questo caso, non avrebbe dunque alterato il testo di propria mano, ma si sarebbe semplicemente attenuto alla vulgata che aveva a disposizione, forse consapevolmente, forse semplicemente perché non conosceva testi che attestassero la lezione concorrente ἀτρεκές. Non è da escludersi, tuttavia, che in questo ἄτρεμές usato in questa sede come attributo della verità, apparentemente ripreso poi dall'ἄτρεμές di B 8,4 riferito invece all'essere, il redattore possa aver scorto un utile precedente dell'attribuzione di uno stesso epiteto all'essere e alla verità, e che quindi egli abbia consapevolmente scelto di inserire contestualmente in B 1,29 le varianti ἄτρεμές ed εὐκυκλέος, nella convinzione che la sinergia fra questi due epiteti accomunanti l'ἔόν e l'Ἀλήθεια avrebbe contribuito a suggerire l'assimilazione ontologica della verità sull'essere all'essere stesso (vd. *supra* 65).

Organicità progettuale della redazione neoplatonica

Quest'ultimo punto mi conduce poi ad un'ulteriore riflessione: non posso fare a meno di notare, infatti, che mentre l'impiego di ἄτρεμές in B 1,29 appare tematicamente coerente con la lezione εὐκυκλέος (in quanto entrambi gli aggettivi, stabilendo un collegamento con B 8, suggeriscono un'omologia di natura tra verità ed essere), esso striderebbe fortemente con εὐπειθέος, almeno in base al significato che ho proposto di dare a tale epiteto in questa sede; se, infatti, l'assoluta e limpida evidenza della verità è rappresentata dalla facilità con cui essa si lascia dirigere verso la mente dell'uomo che la apprende, sembrerebbe fuori luogo dipingere in pari tempo quella stessa verità come inamovibile. Anche se si volesse affermare che formalmente le due caratteristiche non sono in contraddizione, perché pertengono a fasi diverse dell'iniziazione (la verità sarebbe facilmente acquisibile, ma non potrebbe più essere scalzata una volta acquisita: si muoverebbe, dunque, per poi non muoversi più), la spiegazione risulterebbe alquanto lambiccata. Al contrario, ἀτρεκές sarebbe in estrema sintonia con quest'ordine di idee: se è vero che può sembrare banalizzante o addirittura ridondante (ma comunque certamente non inappropriato) definire 'vero' o 'sincero' il cuore della verità¹², è altrettanto vero però che l'aggettivo, nel suo significato etimologico di 'non contorto, 'non tortuoso', si sposerebbe molto bene con l'immagine di una verità che non fa resistenza all'apprendimento, perché indicherebbe la linearità del movimento che essa compie per giungere alla mente dell'uomo, la totale assenza di giri viziosi, l'assoluta semplicità del processo, una vera *straightforwardness* della rivelazione della Dea. Non si vuole, ovviamente, scadere nella *petitio*

¹² Si veda in primo luogo Diels (1897, 54s.), secondo cui «ἀτρεκές liegt dem trivialen poetischen Sprachgebrauch so nahe, dass es fast von selbst sich in die Texte einschlich», e si confronti, per contrasto, Berruecos Frank (2019, 12), il quale osserva che «resulta particularmente atractivo, dados los vínculos semánticos entre ἀλήθεια y ἀτρέκεια a lo largo de la literatura arcaica, la *iunctura* ἀλήθεια ἀτρεκής (vid. Pind. O. 10.3-15; N. 5.13-18)»; anche Passa (2009, 54), per parte sua, valorizza il parallelo con Pindaro.

principii argomentando in favore di una proposta puramente congetturale sulla base di un'altra proposta non meno congetturale della prima, ma semplicemente sottolineare la coerenza di fondo di una simile ricostruzione, che a fronte di due scelte testuali indipendenti l'una dall'altra permetterebbe comunque di individuare un nucleo concettuale tale da rendere plausibile la coesistenza delle due lezioni scelte (εὐπειθέος e ἀτρεκές) all'interno dello stesso verso. Dall'altro lato, l'analoga coerenza fra ἀτρεμές ed εὐκυκλέος non è un buon argomento a favore di ἀτρεμές, date le molte difficoltà sollevate da εὐκυκλέος che rendono difficile accettare questa lezione; è pur vero che non è nemmeno, necessariamente, un argomento *contro* ἀτρεμές, dato che in ogni caso l'origine di questa variante, come visto, non si può strettamente collegare a quella di εὐκυκλέος, poiché quest'ultima è probabilmente più tarda e ἀτρεμές è attestato diverse volte senza εὐκυκλέος nella tradizione, ragion per cui rifiutare εὐκυκλέος non implica automaticamente il rifiuto anche di ἀτρεμές. Dal momento, però, che ci sono altre ragioni per ritenere sospetto ἀτρεμές, mi sembra legittimo propendere per la seriorità di quest'ultimo e per l'autenticità di ἀτρεκές, e in questo caso la scelta di ἀτρεμές da parte del redattore neoplatonico, se consapevole, sarebbe, come detto sopra, un attestato dell'organicità progettuale della sua operazione, attraverso la quale, pur compromettendo la coerenza originaria del testo, egli stabilirebbe una nuova coerenza testuale interna in linea con gli orientamenti dominanti della sua scuola di pensiero.

4. Le varianti di B 8,38: i nomi dell'essere

Le due redazioni simpliciane e la dubbia testimonianza di Platone

Un altro snodo testuale su cui è necessario che l'analisi si soffermi è B 8,38. Il testo più comunemente accettato proviene, anche per questo verso, dalla testimonianza di Simplicio, con la particolarità che, in questo caso, gli editori sono sostanzialmente divisi tra due diverse redazioni simpliciane, nessuna delle quali trova riscontro al di fuori del testo di Simplicio; ad esse si contrappone poi una citazione contenuta nel *Teeteto* platonico, tendenzialmente accostata a questo verso parmenideo e considerata una sua versione alternativa¹, ma generalmente non accolta. Per impostare il discorso è quindi necessaria una preliminare ricognizione più dettagliata delle varianti del verso.

La redazione accettata dalla maggioranza degli editori (Tarán 1965, 86; Cordero 1984, 28; Coxon [1986] 2009, 76; Lami 1991, 285; Conche 1996, 126; Reale 1998, 53; Cerri 1999, 155) proviene sì, come detto, da Simplicio, in questo caso però non dalla citazione estesa di B 8,1-52 in *In Ph.* 145s., bensì da *In Ph.* 87, ove, nel quadro di una selezione di citazioni parmenidee inserite all'interno di una ricostruzione di alcune posizioni dell'Eleate, Simplicio riporta B 8,36-38; il testo citato in questo punto dell'opera è οὐλον ἀκίνητον τ' ἔμεναι· τῶ πάντ' ὄνομ' ἔσται. In *In Ph.* 146, nella citazione estesa, si legge invece οὐλον ἀκίνητον τ' ἔμεναι· τῶ πάντ' ὀνόμασται, ove ad ὄνομ' ἔσται si sostituisce ὀνόμασται, inaccettabile perché ametrico; senonché Coxon [1986] (2009, 77), il quale dichiara di aver personalmente ricontrollato i manoscritti, si discosta su questo punto da Diels attribuendo al solo manoscritto **F** la paternità di ὀνόμασται, e mettendo in apparato, per **D** ed **E**, la *varia lectio* ὀνόμασται²; questa variante, per quanto morfologicamente deviante, entra perfettamente nell'esametro, e sulla base di essa è possibile riconsiderare la validità di questa versione del testo. Già prima di Coxon, peraltro, ὀνόμασται era stato proposto da Woodbury (1958, 145-153) come correzione al testo sulla base della lettura di *In Ph.* 87 (ove ὀνόμασται compare nel manoscritto **E**), e il testo con ὀνόμασται è accettato anche da Gallop (1984, 10 e 71). Peraltro, dato che la differenza fra le due citazioni si riduce all'opposizione ὄνομ' ἔσται/ὀνόμασται, e vista la forte somiglianza paleografica tra queste due lezioni (specie in *scriptio continua*), è facile pensare che una delle due derivi dall'altra: si potrebbe quindi essere tentati di parlare di un'unica redazione con una variazione interna.

A questa redazione si contrappone la citazione contenuta in Plat. *Theaet.* 180e, il cui testo è οἶον ἀκίνητον τελέθει τῶ παντὶ ὄνομ' εἶναι. Platone riporta quindi quella che sembra essere una

¹ Vd. Ferrari 2011, 383s. Cornford (1935, 94), seguito da Woodbury (1958, 148s. e 153-157), pensa invece che quello citato da Platone sia un altro verso, distinto da B 8,38, da collocarsi tentativamente dopo B 19, a conclusione della Δόξα. La proposta ha ovviamente un fortissimo grado di ipoteticità, e ho già espresso le mie riserve sull'idea che esistano in Parmenide versi oloformulari ripetuti a distanza con variazioni formali e di contenuto: vd. *supra* 3-8.

² Palmer (2009, 355-358) avanza qualche riserva sull'affidabilità dell'edizione di Coxon (1986), così come su quella di Cordero (1984), notando che, benché entrambe siano dichiaratamente basate su una consultazione di prima mano dei manoscritti, i relativi apparati critici divergono su molti punti, il che solo in pochi casi si spiega con ambiguità o difficoltà paleografiche; l'ipotesi di Palmer è che uno dei due o entrambi abbiano in alcuni casi unilateralmente deciso di non inserire alcune varianti, ritenendole insignificanti, e la sua conclusione è che l'attendibilità dei resoconti dell'uno e dell'altro andrebbe valutata caso per caso. Scelgo comunque di dare credito a Coxon su questo punto (la cui importanza si vedrà più avanti), sia perché Palmer afferma che la sua analisi sembra in generale più accurata di quella di Cordero, sia perché è innegabile il valore dei risultati conseguiti da Coxon attraverso il riesame dei manoscritti: su tutti, la scoperta che in Parmen. VS 28 B 1,3 κατὰ πάντ' ἄστη è congettura di Mutschmann, editore di Sesto Empirico (testimone del frammento) per il tràdito κατὰ πάντ' ἄτη, e non lezione originaria (vd. Coxon [1986] 2009, 271).

versione alternativa (forse rimaneggiata³) del verso, con significative differenze testuali rispetto alle citazioni simpliciane esaminate sopra, ma nondimeno ad esse abbastanza simile da poter essere ricondotta a B 8,38, sulla scorta anche del fatto che Platone riferisce esplicitamente questa sentenza alla scuola eleatica apparentandola subito dopo ad ἄλλα ὅσα Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι ἐναντιούμενοι πᾶσι τούτοις δισχυρίζονται. Il testo di Platone è confermato da Teodoro e da Eusebio, che citano esplicitamente il *Teeteto* rispettivamente in II 15 e in *PE* XIV 4, 6. Lo stesso Simplicio, peraltro, doveva avere familiarità con questa versione, perché riporta un testo pressoché identico ad essa, attribuendolo a Parmenide, in due diversi passi del *Commentario alla Fisica*, 29 e 143: Simplicio si conferma dunque un collettore di tradizioni diverse del (e sul) testo parmenideo.

La redazione platonica del verso: un sapiente rimaneggiamento?

Credo sia opportuno, nel passare in rassegna le varie redazioni del verso, partire da Platone. Il testo platonico è certo fortemente reminiscente di B 8,38 così come esso ci è tramandato da Simplicio, cosicché, se si deve credere che Platone abbia coniato di suo pugno questa sentenza ispirandosi a Parmenide, è quasi indubitabile che il punto di partenza sia stato questo verso parmenideo; che il testo di Platone possa essere quello originale, invece, appare più difficile da credere, per una serie di problemi che esso pone. Tanto per cominciare, per quanto la citazione platonica, presa in se stessa, sia senza dubbio sovrapponibile al testo simpliciano di B 8,38 (al netto di alcune sostituzioni sintattico-lessicali), questa sovrapponibilità viene meno quando si consideri il verso in relazione al suo contesto originario, che fortunatamente ci è trasmesso da Simplicio in *In Ph.* 146: οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται / ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν / οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμειναι· τῷ πάντ' ὄνομ(α) ἔσται, / ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, / γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί, / καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν (= VS 28 B 8,36-41). Appare subito evidente che il v. 38 è fortemente legato ai versi precedenti e seguenti, tanto da non poterne facilmente essere separato senza perdere di significato; per di più, esso non è sintatticamente unitario, poiché il primo emistichio è la conclusione di un periodo iniziato due versi sopra (ed è formalmente una proposizione infinitiva retta da ἐπέδησεν alla fine del verso precedente), mentre il secondo rappresenta l'inizio di un altro periodo che si conclude solo al v. 41, di modo che isolare B 8,38 e trasformarlo in una frase autonoma di senso compiuto richiede una certa dose di artificio: si noterà che alcune delle differenze riscontrabili nella redazione platonica rispetto a quella simpliciana, come la presenza di un verbo di modo finito (τελέθει) nel primo emistichio e la conseguente possibilità di legare il dativo di possesso τῷ παντί a questo verbo anziché a quello in *explicit*, possono sembrare proprio modifiche volte ad ovviare a questo problema⁴. Il verso, così come citato da Platone, sembra dunque non armonizzarsi con l'architettura sintattica di B 8,36-41 e appare piuttosto confezionato ad arte per permetterne la citazione estrapolata dal contesto⁵. A ciò si deve aggiungere che il testo platonico pone una difficoltà metrica, poiché la quantità breve della vocale

³ Questa opinione è senz'altro prevalente da Diels in poi; cf. Cambiano 1981, 280; Valgimigli in Minio-Paluello-Valgimigli-Zadro 1991, 132; Duke-Hicken-Nicoll-Robinson-Strachan 1995, 336; Ferrari 2011, 383; Trabattoni 2018, 211.

⁴ Cf. quanto dice Bernadete (1963, 173) a proposito delle citazioni omeriche in Platone: «the deformed lines when read with the vulgate in mind cohere more closely with the Platonic context than they would do by themselves».

⁵ Non a caso Simplicio, quando cita il verso da solo (*In Ph.* 29 e 143), cita la versione di Platone, mentre nella citazione continua in *In Ph.* 146 il verso si presenta con una redazione diversa. *In Ph.* 87 rappresenta un caso intermedio, essendo una citazione di tre versi di B 8 in sequenza, per la precisione B 8,36-38, verosimilmente tratta dalla stessa fonte da cui è attinta la citazione di *In Ph.* 146: la presenza dei due versi precedenti dà il contesto necessario per leggere correttamente il primo emistichio, dando una sovraordinata all'infinito ἔμειναι, mentre il secondo emistichio rimane effettivamente pendente; tuttavia, anche senza i versi seguenti, πάντ(α), inteso genericamente come 'tutte le cose', può tranquillamente assolvere la funzione di soggetto di ὄνομ' ἔσται.

finale di παντί, non elisa, creerebbe un'ametria successione di tre brevi⁶, e, ancora, che il verbo τελέθω, come osservato da Cornford (1935, 122s.) e da Tarán (1965, 133-135), non è mai usato dai presocratici col significato di 'essere', il che renderebbe difficile l'interpretazione di questa redazione del verso se la si volesse attribuire a Parmenide e non a Platone. Parrebbero esserci, in definitiva, elementi sufficienti per ritenere di trovarsi di fronte a una citazione libera, non testuale, una sorta di riscrittura, sebbene basata su un'effettiva stringa di testo parmenidea.

Senonché, si deve esaminare un altro aspetto della questione. Si consideri il contesto della citazione platonica: ὀλίγου δὲ ἐπελαθόμεν, ὃ Θεόδωρε, ὅτι ἄλλοι αὖ τάναντία τούτοις ἀπεφάναντο, οἷον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντί ὄνομα εἶναι καὶ ἄλλα ὅσα Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι ἐναντιούμενοι πᾶσι τούτοις δισχυρίζονται, ὡς ἔν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἔστηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ἧ κινεῖται. La citazione, a ben guardare, non appare ben integrata nel tessuto sintattico del testo platonico, ma sembra anzi in qualche modo distaccarsene: la costruzione, infatti, non è infinitiva (non è possibile far dipendere εἶναι direttamente da ἀπεφάναντο, data la presenza del verbo all'indicativo τελέθει che rimarrebbe in questo modo pendente), ma non vi è, d'altra parte, nemmeno una congiunzione dichiarativa (ὅτι οὐ ὡς) a introdurre la proposizione⁷. Probabilmente per questo, e nonostante l'univocità della tradizione testuale superstite, ha conosciuto una certa fortuna l'emendamento τελέθειν per τελέθει, che permette di riportare tutta la stringa testuale a una struttura infinitiva⁸. Altri editori e interpreti, con e senza alterazioni del testo trådito, cercano invece di eliminare il conflitto sintattico fra i due verbi facendo dipendere in vario modo l'infinito dall'indicativo, o dando all'infinito εἶναι valore nominale⁹; ciò che è notevole in questi tentativi di

⁶ In Simpl. *In Ph.* 143, che per il resto riporta un testo identico a quello di Platone, tre codici su quattro (a, D ed F) hanno πάντη, variante la cui introduzione potrebbe forse essere motivata proprio dal desiderio di evitare il tribrachi (l'itacismo spiegherebbe come i copisti possano aver ritenuto plausibile passare per ipercorrettismo da παντί a πάντη), anche se la sequenza che si crea rimane comunque incompatibile con l'esametro; Diels risolve la questione correggendo in πάντ', uniformando parzialmente il testo a quello di Simpl. *In Ph.* 87 e 146. In *In Ph.* 29 a leggiamo invece πᾶν, coerente con quello che sembra un intervento abbastanza pesante sul testo compiuto dall'editore (a è l'aldina del 1526) in *In Ph.* 146 πᾶν ὄνομα ἐστίν, il che permette di ascrivere questo πᾶν a una complessiva strategia di emendamento. Naturalmente, la difficoltà metrica creata da παντί è lieve, e non si può escludere che dietro ad essa si nasconda un semplice caso di *scriptio plena* da parte di Platone, il quale avrebbe così interpretato e sviluppato il πάντ' del testo originale (in buona fede o con intento di falsificazione), ma ciò dimostrerebbe comunque la relativa libertà e rilassatezza della citazione platonica, ove l'accuratezza è secondaria rispetto all'espressione del nucleo concettuale. Più difficile, a mio parere, credere che la *scriptio plena* sia da attribuire a un copista di Platone, sia perché, di fronte alla forma elisa πάντ', lo scioglimento più naturale e immediato per il lettore medio sarebbe πάντα e non παντί, sia perché, se si crede a un errore della tradizione, è necessario supporre che esso sia avvenuto molto presto, quasi all'archetipo, trovandosi παντί univocamente in tutta la tradizione manoscritta del *Teeteto* e con ogni probabilità anche nelle due citazioni simpliciane dipendenti da Platone (le varianti secondarie πάντη e πᾶν, come detto, si spiegano meglio come alterazioni o correzioni di παντί che come indizi della presenza di una lezione diversa da παντί nell'antigrafo; e, comunque, nessuno dei manoscritti in nessuno dei due passi in questione reca πάντ'). Alcuni editori di Platone (Stallbaum 1839, 186s.; Fowler 1921, 144) hanno comunque optato per la correzione πάντ' (da loro inteso però come elisione di πάντα, non di παντί).

⁷ Gli esempi possibili da portare a riscontro sarebbero innumerevoli, ma ci si limiterà qui a ricordare, per gli adattamenti in forma infinitiva, la citazione esiodea in *Leg.* 901a τρυφῶν καὶ ἀμελῆς ἀργός τε, ὃν ὁ ποιητὴς κεφῆσι κοθούροισι μάλιστα εἴκελον ἔφασκεν εἶναι, γίγνοιτ' ἂν τοιοῦτος πᾶς ἡμῖν; (corrispondente a Hes. *Op.* 303s. τῷ δὲ θεοὶ νεμεσῶσι καὶ ἀνέρες ὅς κεν ἀεργὸς / ζοίη, κηφήνεσσι κοθούροις εἴκελος ὀργήν); per le citazioni introdotte da congiunzione dichiarativa, *Resp.* 381c-d (= *Od.* XVII 485s.)

⁸ La proposta risale addirittura a Karsten (1835, 38), il quale nella sua edizione dei frammenti di Parmenide accoglie il testo tramandato da Platone all'interno del gruppo di versi che sarebbe poi diventato il frammento VS 28 B 8, cassando quindi la lezione di Simplicio per questo verso. Fra gli editori di Platone, il primo a seguire l'emendamento è Stallbaum (1839, 186s.), dal quale lo riprende Fowler (1921, 145), che annota tra l'altro: «in its context, the infinitive is necessary; but Plato may have quoted carelessly and may have used the indicative»; la traduzione di Fowler è «so that it is motionless, the name of which is the All», che dà (un po' arbitrariamente, vista la mancanza della necessaria congiunzione subordinante) valore consecutivo ai due infiniti, ma poiché parallelamente interpreta il secondo emistichio come proposizione relativa (Fowler stampa φ [sic] in luogo di τῷ), l'interpretazione sintattica non è molto lineare.

⁹ Per un'analisi più dettagliata delle varie soluzioni interpretative e traduttive, vd. *infra* 75s.

interpretazione è però che, non potendo più interpretare la frase come infinitiva, esse o integrano per comodità una congiunzione dichiarativa che non c'è, o trattano l'escerto come una citazione testuale isolata sintatticamente dal resto del discorso, a guisa di una moderna citazione tra virgolette, ammettendo quindi implicitamente, in entrambi i casi, che, a meno di un intervento sul testo, non è possibile integrare in modo organico la citazione nella sintassi del contesto citante.

Questa osservazione, ovviamente, non crea problemi in sé: vi sono molti casi in Platone di citazioni, soprattutto dai poemi omerici, introdotte direttamente da un *verbum dicendi* senza congiunzione subordinante¹⁰; la difficoltà sorge però quando si rifletta al fatto che citazioni fatte in questa forma intendono chiaramente presentarsi come testuali, non già come rielaborazioni *ad hoc* costruite per comodità espositiva, e ciò sembra contraddire l'ipotesi che il testo di Platone sia rimaneggiato. Se, infatti, si suppone che Platone abbia ritoccato il verso per adattarlo alla propria argomentazione, appare chiaro che una citazione incorporata sintatticamente nel contesto sarebbe stata più adatta, poiché gli avrebbe consentito in tutti i casi di manipolare più liberamente il testo di partenza: nel caso della citazione in forma infinitiva, perché, costringendo a rivedere la sintassi del testo e quindi ad abbandonare a prescindere il proposito della letteralità, un tale tipo di citazione dà il destro per inserire discretamente altre modifiche, anche lessicali; nel caso della citazione introdotta da ὡς οἷα, perché le congiunzioni dichiarative, pur potendo benissimo introdurre citazioni testuali, si prestano perfettamente anche ad introdurre una parafrasi esplicativa di ciò che un autore dice in un determinato luogo della sua opera, alla maniera di un 'discorso indiretto': in definitiva, proprio ciò che si definisce *fragmentum sine verbis*. La pratica di parafrasare liberamente un passaggio testuale per enuclearne il concetto fondamentale (sempre secondo l'interpretazione che se ne vuole dare, ovviamente)¹¹ non è certo estranea a Platone: un caso interessante di questa operazione potrebbe, ad esempio, ravvisarsi nella citazione eraclitea contenuta in *Crat.* 402a (λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἄν ἐμβαίης), non inserita da Diels tra i frammenti di Eraclito, ma chiaramente vicina per contenuto al frammento VS 22 B 12 (ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ), nonché ad altri due frammenti eraclitei, B 49a (ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν) e B 91a (ποταμῶ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ). È fin da subito evidente che l'esistenza di quattro formulazioni diverse dovrebbe già di per sé sollevare sospetti; e, anche se non c'è motivo di considerare a prescindere falsa quella di Platone, ci sono secondo Fronterotta (2013, 83-89) buone ragioni per preferirle il testo di B 12 (un frammento di Ario Didimo contenuto in Eus. *PE* XV 20, che a sua volta dichiara di riportare l'opinione di Cleante su Zenone ed Eraclito) come più aderente al pensiero eracliteo sotto il profilo del contenuto¹². L'operazione compiuta nel *Cratilo* sarebbe in sostanza il tentativo di isolare dalle parole di Eraclito una dottrina del perenne mutamento, peraltro da Platone riferita alla realtà sensibile in opposizione a quella intelligibile e inquadrata in una prospettiva eminentemente epistemologica in relazione al

¹⁰ Vd. Faedda (2017, 25s.), e gli esempi ivi citati, per un quadro di come Platone introduce le citazioni omeriche.

¹¹ Cf. Labarbe (1987, 39): «Platon n'a qu'un souci limité de l'exacritude littérale; il adapte, paraphrase, s'en tient souvent à des pures réminiscences»; Kingsley [1995] (2007, 137): «l'accuratezza non era un problema di primaria importanza. Piuttosto, Platone aveva affinato un'arte della citazione casuale. A questo proposito, è significativa la sua tendenza ad alternare citazioni esatte e parafrasi, modificando parti dei versi per adattarle alla sua prosa, conservando alcuni termini originali e impiegando sinonimi per altri».

¹² Sull'argomento si veda anche l'esaustiva panoramica fornita da Marcovich [1967] 1978, 137-153. Per quanto riguarda le altre due versioni della sentenza, a titolo puramente informativo, B 49a è condivisibilmente rifiutato da Fronterotta (2013, 87) in quanto esprime la dottrina estremizzata degli eraclitei posteriori e/o di Cratilo piuttosto che quella di Eraclito, mentre B 91a è da molti editori (Kirk 1954, 382-384; Robinson 1987, 139-142; Diano-Serra 1980, 12 e 124s.) considerato una parafrasi o deformazione di B 12 (Marcovich [1967] [1978, 148-152] lo ritiene influenzato da una fonte scettica), mentre Kahn (1979, 168s.) vi vede una possibile premessa o conclusione – comunque in qualche misura parafrasata da Plutarco – di B 12.

punto di vista dell'esperiente, in un'ottica che in definitiva, sempre stando a Fronterotta, si allontana dal genuino pensiero eracliteo lasciando da parte la fondamentale dottrina «dell'unità e della composizione armoniosa dei termini opposti e di tutte le cose che sono» (che in Eraclito sarebbe invece espressa dalla permanenza di un'identità stabile del fiume [ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν] anche nel mutare della disposizione e composizione delle acque, posizione in séguito rifiutata dagli eraclitei posteriori). L'idea del flusso come eterno divenire delle cose è molto cara a Platone, che vi ritorna sopra spesso in vari passi del *Cratilo* (401d, 411b-c, 439c-440d) e dello stesso *Teeteto* (152d-e, 156a, 160d, 177c, 179d, 180a-183a), senza peritarsi peraltro di esprimerla di volta in volta con parole diverse, il che già di per sé dà la misura di come Platone si appropri il concetto e lo riformuli via via secondo il bisogno; ma anche in *Crat.* 402a, ove c'è un esplicito riferimento a Eraclito e un'attribuzione a lui della sentenza attraverso il verbo λέγει, l'ipotesi della rielaborazione da parte di Platone è pienamente legittima, per via della manipolazione concettuale a cui quella testuale potrebbe facilmente essere funzionale¹³. In questo caso però la cosa non crea problemi, perché Platone, facendo uso di ὅτι e ὡς, può ben presentare le sue parole come un resoconto (sia pur tendenzioso) di una dottrina esposta da Eraclito, piuttosto che come restituzione dei suoi *ipsissima verba* (tanto che, come detto, Diels sceglie di non inserire questo passo tra i frammenti testuali).

Il caso della citazione parmenidea è, invece, chiaramente diverso da quello appena esaminato: la frase, come detto, si presenta sintatticamente isolata, inserita paratatticamente nel discorso in modo da stagliarsi con più evidenza al suo interno, alla maniera di una vera e propria citazione 'tra virgolette', che non necessita di connettivi o aggiustamenti sintattici per essere introdotta. Tutto ciò può far pensare che Platone intendesse effettivamente presentare la citazione come testuale, ripresa *verbatim* dalla fonte e non modificata nemmeno per adattarla alla struttura del periodo. A questo punto, dunque, è necessario chiedersi per quale motivo Platone si comporti diversamente in questo caso: ebbene, ciò a parer mio si spiega col particolare rispetto che Platone mostra di portare a Parmenide¹⁴, rispetto che non a caso è rimarcato poco più avanti in *Theaet.* 183e, ove Socrate dichiara di provare ritegno ad esaminare in maniera grossolana il pensiero di Parmenide (definito con formula omerica αἰδοῖός τε ... δεινός τε) molto più che non quello di Melisso o di tutta la scuola. È abbastanza chiaro che a Parmenide Platone guarda come a un modello di speculazione, non senza una punta di reverenza; ragion per cui, trovandosi a citare una sentenza tratta da una tradizione di pensiero di cui si sente, a qualche titolo, erede, egli la presenta come citazione letterale per conferirle un maggior carattere di ieraticità e autorevolezza. La pretesa literalità della citazione non vuol dire peraltro che essa sia stata immune da alterazioni, poiché Platone poteva comunque aver necessità di forzare il significato della frase parmenidea affinché servisse meglio agli scopi della propria argomentazione: proprio per questo, credo, egli decide di non attribuire il verso specificamente a Parmenide, nascondendone la reale paternità dietro la vaga e antonomastica indicazione "i Melissi e i Parmenidi", a designare genericamente i continuatori di Parmenide e Melisso e gli esponenti della scuola eleatica. Se ciò può sembrare contraddittorio, la contraddizione è però tutta interna all'animo di Platone: il filosofo di Atene dissente spesso dalla posizione di Parmenide, che tutt'al più può costituire per lui un punto di partenza (come nel *Sofista*), ma, ciononostante, ad ogni menzione di Parmenide egli appare sempre compreso di deferente ammirazione; tra queste due opposte istanze interiori egli cerca costantemente di mediare ostentando rispetto per l'Eleate nella forma (non sempre nella sostanza), ma non per questo risparmiando alla sua dottrina quell'operazione di disassemblaggio, ricomposizione e appropriazione indebita cui egli sottopone il pensiero di qualunque autore. La

¹³ Arist. *Metaph.* 1010a (Κρατύλος ... Ἡρακλείτω ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾗετο οὐδ' ἅπαξ), che dipende chiaramente da Platone, varia comunque a sua volta un poco la formulazione, confermando sostanzialmente la libertà con cui la citazione è trattata.

¹⁴ Vd. anche *supra* 8s.

ricostruzione da me fornita è perciò pienamente compatibile con l'ipotesi che il testo parmenideo riportato da Platone sia rimaneggiato: a mio parere, nella peculiare forma di questa citazione è anzi possibile riconoscere il tentativo, da parte di Platone, di piegare il testo di Parmenide ai propri fini argomentativi senza darlo a vedere troppo apertamente, e senza quindi privarsi del prezioso supporto di quell'autorità speculativa che la citazione di una sentenza eleatica, presentata come testuale, porta con sé.

Per quanto riguarda il senso e lo scopo di una tale operazione sul testo parmenideo, è immediato vedere come la citazione del verso al di fuori del suo contesto originario, con qualche accomodamento sintattico, lo trasformi in una frase autonoma di senso compiuto, unendo insieme quelli che nel poema sono invece segmenti di due diversi periodi: ed è proprio questo, come si diceva in apertura, l'argomento più forte a sostegno della tesi che la redazione platonica del verso non sia quella originale. Il significato della frase così confezionata non è trasparente a una prima lettura, ma l'esplicito contrasto con la precedente ricostruzione della dottrina di scuola eraclitea sulla perenne mobilità delle denominazioni fa capire che lo scopo di questa sentenza pseudo-parmenidea è quello di rimarcare, per contrasto dialettico, l'immutabilità e l'universalità del nome che spetta al tutto; le diverse soluzioni traduttive adottate dai moderni rivelano però inequivocabilmente le molte difficoltà nell'interpretazione di questa frase, in cui alla complessità concettuale si aggiunge la sintassi oscura e apparentemente sconnessa. Alcuni autori hanno evidentemente cercato di semplificare la frase ignorando uno dei due predicati: è il caso, ad esempio, di Valgimigli (1991, 132: «immoto l'universo ha nome»). Cambiano (1981, 280) e Reale (1991, 228) fanno invece dipendere εἶναι da τελέθει, traducendo rispettivamente «immobile si trova ad essere il nome per il tutto» e «il tutto viene ad avere il nome di Immobile»¹⁵: si tratta indubbiamente di una soluzione brillante, che tuttavia rende la struttura del verso un po' ridondante e farraginoso; a un'interpretazione sintattica simile era peraltro già ricorso Cornford (1935, 94), il quale proponeva però di correggere τελέθει in τε θέλει, correzione che, introducendo un verbo modale, renderebbe più naturale la successiva costruzione con l'infinito (τε θέλει compare effettivamente, come *varia lectio* di τελέθει, in un anonimo commentario al *Teeteto*¹⁶, ma Cornford non sembra esserne al corrente). C'è poi un'altra linea, che è forse quella che ha goduto della maggior fortuna, basata sulla sostantivazione dell'infinito εἶναι. Un esempio di interpretazione nominale di εἶναι si trova in Chappell [2004] (2005, 134), il quale traduce «thus, unchanging, is the Being whose name is All», traduzione audace che, oltre a forzare il significato di οἶον dandogli valore dimostrativo (anziché interrogativo/relativo) e a basarsi chiaramente sulla correzione πάντ' (cui assegna il ruolo di parte nominale associata a una copula sottintesa), sostantiva εἶναι facendone il soggetto della frase, e trasformandolo nientemeno che nell'essere *tout court*, il quale viene, con questa formulazione, a coincidere con la totalità delle cose. La maggior parte dei traduttori che propendono per un impiego nominale dell'infinito, tuttavia, preferiscono invece pensare che esso formi insieme a τελέθει un predicato nominale il cui soggetto sia ὄνομα: εἶναι,

¹⁵ Queste traduzioni hanno anche il pregio di recuperare, almeno a livello fraseologico, l'originaria dinamicità del significato di τελέθει (portata da Cornford [1935, 122s.] e Tarán [1965, 133-135] come argomento contro l'autenticità della redazione platonica, e ricordata in questo senso anche da Woodbury [1958, 153] e Mourelatos [1970, 186], nonostante la loro conclusione sia di segno opposto) in una forma potenzialmente compatibile col pensiero di Parmenide: il nome "si trova" o "viene" ad essere immobile come risultato del ragionamento logico e della sua forza cogente (ipostatizzata nella Necessità di due versi sopra e nella sua azione di vincolamento), non diversamente dall'unica via di ricerca che "resta" (B 8,1s. μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο / λείπεται ὡς ἔστι) una volta scartate le altre secondo logica e necessità. La suggestiva ipotesi cade però quando ci si rende conto che l'interpretazione sintattica di queste traduzioni è compatibile soltanto col testo di Platone, non con quello di Parmenide. Questa considerazione potrebbe nondimeno avere un qualche valore qualora si accettasse l'ipotesi di considerare la citazione platonica un verso parmenideo a sé stante, distinto da B 8,38: vd. Cornford (1935, 94), Woodbury (1958, 148s. e 153-157).

¹⁶ LXX, 42; vd. Bastianini-Sedley 1995, 555.

‘essere’, sarebbe quindi una denominazione, quel nome del tutto di cui qui appunto si parla. Traduzioni di questo genere si possono far risalire fino a Karsten (1835, 38s.), che così latinizza: «unum immotumque universo contingere nomen esse». Questa interpretazione sintattica è presa in considerazione anche da Cornford (1935, 94), il quale tuttavia successivamente la scarta a favore della già ricordata proposta di emendamento di τελέθει in τε θέλει. Ma da Cornford riprende l’idea Ferrari (2011, 383s.), che traduce «solo per il tutto immutabile è la denominazione essere». Recentemente, anche Trabattoni si è posto sulla stessa linea: «solo immutabile è per l’universo il nome essere»¹⁷. Ora, una simile interpretazione sintattica può a mio parere essere condivisibile sul piano del contenuto, almeno nel contesto dell’argomentazione platonica; ma se la si accetta, essa viene a costituire un ulteriore, importante indizio del fatto che questa redazione del verso sia un rimaneggiamento platonico. Un tale impiego nominale dell’infinito, infatti, non ha paralleli in Parmenide, poiché all’essere egli si riferisce sempre col participio sostantivato τὸ εἶναι, e anche quando il verbo essere entra in una denominazione più formalizzata (non tanto dell’essere stesso, quanto di un discorso o un metodo che ha per oggetto l’essere), Parmenide ricorre alle compendiose perifrasi ὅπως ἔστιν (B 2,3), ὡς ἔστιν (B 8,2); le occorrenze dell’infinito del verbo essere nei frammenti parmenidei si possono tutte interpretare come riferite all’azione di essere, non all’essere in quanto entità concettualizzata o somma di tutto l’esistente¹⁸. In Platone, per converso, anche una campionatura limitata mostra chiaramente un uso più astratto dell’infinito εἶναι: restringendo la ricognizione, a titolo esemplificativo, al solo *Sofista*, si può osservare come in 243e (φέρει, ὅποσοι θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ τινε δύο τοιούτω τὰ πάντ’ εἶναι φατε, τί ποτε ἄρα τοῦτ’ ἐπ’ ἀμφοῖν φθέγγεσθε, λέγοντες ἄμφω καὶ ἐκάτερον εἶναι; τί τὸ εἶναι τοῦτο ὑπολάβωμεν ὑμῶν; πότερον τρίτον παρὰ τὰ δύο ἐκεῖνα, καὶ τρία τὸ πᾶν ἀλλὰ μὴ δύο ἔτι καθ’ ὑμᾶς τιθῶμεν;) εἶναι sia usato per concettualizzare l’essere come contenuto di un’affermazione, mentre 252c (τῷ τε “εἶναι” που περὶ πάντα ἀναγκάζονται χρῆσθαι καὶ τῷ “χωρὶς” καὶ τῷ “τῶν ἄλλων” καὶ τῷ “καθ’ αὐτὸ” καὶ μυρίοις ἑτέροις, ὧν ἀκρατεῖς ὄντες εἴργεσθαι καὶ μὴ συνάπτειν ἐν τοῖς λόγοις οὐκ ἄλλων δέονται τῶν ἐξελεγεζόντων, ἀλλὰ τὸ λεγόμενον οἴκοθεν τὸν πολέμιον καὶ ἐναντιωσόμενον ἔχοντες, ἐντὸς ὑποφθεγγόμενον ὥσπερ τὸν ἄτοπον Εὐρυκλέα περιφέροντες ἀεὶ πορεύονται) pare quasi configurare la formalizzazione di ‘εἶναι’ come lessema, cioè come elemento del linguaggio; in questa prospettiva l’uso astratto di εἶναι come designazione del concetto di ‘essere’ – e quindi, metonimicamente, come nome di tutto ciò che è – resta certo audace, ma è senza dubbio molto più coerente con l’*usus scribendi* dell’autore.

¹⁷ Un tratto comune di queste traduzioni, fra l’altro, è che esse interpretano tutte l’οἶον iniziale come un οἶον, ‘unico’, ‘solo’: su questo, vd. *infra* 77-79.

¹⁸ La questione merita un breve approfondimento. In Parmenide ci sono 11 occorrenze dell’infinito εἶναι (B 1,32, 2,3, 2,5, 3, 6,1, 6,8, 7,1, 8,18, 8,32, 8,39, 8,40), cui si possono aggiungere due occorrenze di πέλειν (B 6,8, 8,18), due di πελέναι (B 8,11, 8,45), una di ἔμμεναι (B 6,1), una di ἔμμεν (o forse ἔμμεν’, B 2,6) e una di ἔμμεναι (variante di ἔμμεναι richiesta dal metro; si trova anch’essa in B 8,38, il verso oggetto di questo capitolo, ma solo nella versione di Simplicio), per un totale di 18. Ben 14 di queste occorrenze (B 1,32, 2,3, 2,5, 2,6, 6,1 [ἔμμεναι], 7,1, 8,11, 8,18 [sia εἶναι che πέλειν], 8,32, 8,38 [ἔμμεναι], 8,39, 8,40 e 8,45) mostrano chiaramente un semplice impiego verbale (non nominale) dell’infinito, con valore esistenziale o copulativo a seconda dei casi, ma senza traccia di sostantivazione. Gli infiniti πέλειν ed εἶναι in B 6,8 sono sostantivati dall’articolo τό, ma anche in questo caso a me pare che ad essere sostantivizzate siano le azioni di essere e non essere, non già essere e non-essere come concetti: il fatto di essere e il fatto di non essere (cioè, il fatto che una cosa sia o non sia) sono considerati equivalenti e in pari tempo diversi dai mortali. B 3 e B 6,1 sono senz’altro i casi più controversi, e per essi faccio riferimento all’interpretazione di Fronterotta (2016, 4), il quale in B 3 τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι attribuisce valore consecutivo-finale ai due infiniti, traducendo «è la stessa cosa, infatti, che si pensa ed è» (traduzione coerente, come egli stesso nota [2016, 10], con O’Brien [in O’Brien-Frère 1987, 19s., 153s. e 209-212] «for there is the same thing for being thought and for being», e in generale con l’*Anglo-American interpretation*), mentre nella clausola di B 6,1 ἔστι γὰρ εἶναι assegna ad ἔστι il significato di ‘è possibile’, facendogli reggere l’infinito con valore verbale: «è possibile essere». Personalmente (e a differenza di Fronterotta), io ritengo che anche il μηδέν del verso successivo non sia sostantivato e non indichi il non-essere; ma su questo, vd. *infra* 87.

Il messaggio veicolato da questa stringa di testo è quindi, a questo punto, molto chiaro: a differenza di quanto sostengono gli eraclitei, per i quali nulla è fermo e di conseguenza non vi possono essere definizioni e designazioni stabilite una volta per tutte, per i parmenidei la denominazione del tutto è immutabile, poiché ad esso spetta sempre e comunque la qualifica di ‘essere’. Proprio il desiderio di accentuare questa contrapposizione¹⁹ ha, credo, dato origine a una linea interpretativa (sposata fra gli altri da Karsten 1835, 38s.; Stallbaum 1839, 186s.; Mullach 1860, 124; Cornford 1935, 94; Hamilton-Cairns 1961, 885; Hicken in Duke-Hicken-Nicoll-Robinson-Strachan 1995, 336; Ferrari 2011, 383s.; Trabattoni 2018, 91) secondo cui nell’οἶον iniziale tramandato dai manoscritti platonici si deve riconoscere in realtà un errore di interpretazione dei copisti per οἷον, ‘unico’, ‘solo’ (atteso che il testo originale di Platone, per ovvie ragioni cronologiche, non recava diacritici). Non attestata nella tradizione diretta di Platone, la lezione οἷον compare nell’anonimo *Commentario al Teeteto* e in *Simpl. In Ph.* 29, mentre in *In Ph.* 143 i manoscritti hanno οἷον: peraltro, a prescindere da ciò che riportano i codici, è molto verosimile che Simplicio intendesse il termine iniziale come un οἷον, vista la sua parafrasi del verso in *In Ph.* 29 ἀκίνητον αὐτὸ ἀνυμνεῖ καὶ μόνον ὡς πάντων ἐξηρημένον. Questa esegesi non è dissimile, del resto, da quella che già lo stesso Platone dà del verso nell’immediato contesto della citazione, ove egli si affretta a precisare che i ‘Melissi’ e i ‘Parmenidi’ dicono questo in quanto sostengono ὡς ἔν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἔστηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ἧ κινεῖται. È chiaro dunque che già per Platone il testo parmenideo sottintendeva un riferimento all’unità, e che nell’unicità del nome egli vedeva un riflesso dell’unità dell’essere; l’interpretazione platonica e neoplatonica dell’*excerptum* parmenideo è dunque piuttosto univoca e trasparente. Bisogna peraltro rilevare che in *In Ph.* 86, ove la redazione del verso citata non è quella platonica ma quella alternativa, Simplicio arriva *grosso modo* alla stessa conclusione, parafrasando i versi citati col sillogismo (ellittico) εἰ οὖν ὅπερ ἄν τις ἢ εἶπη ἢ νοήσῃ τὸ ὄν ἐστὶ, πάντων εἷς ἔσται λόγος ὁ τοῦ ὄντος, inferendone dunque l’affermazione dell’unicità del nome del tutto: pare quindi che l’interpretazione secondo cui Parmenide avrebbe sostenuto l’esistenza di un unico nome appropriato per ogni cosa, probabilmente originatasi con Platone e condivisa da Simplicio, possa essere (e sia) applicata al passo in questione indipendentemente dalla presenza o meno della variante οἷον, che quindi potrebbe sembrare un’interpolazione innecessaria. D’altra parte, è anche vero che il testo della redazione simpliciana, per essere interpretato in questo senso, richiede l’analisi di tutto il contesto argomentativo parmenideo, e non a caso Simplicio in *In Ph.* 86s. si premura di citare anche i due versi precedenti a B 8,38; non è quindi così improbabile che Platone, desideroso invece di una formulazione più concisa e lapidaria, e quindi restio ad ampliare la citazione oltre i confini di un singolo verso, possa aver sintetizzato nell’aggettivo οἷον una conclusione originariamente ricavabile dall’immediato

¹⁹ Desiderio che potrebbe, a mio parere, essere all’origine anche della lezione alternativa τε θέλει nel già citato *Commentario al Teeteto*: tale variante, oltre a rendere più perspicua la sintassi della frase facendo dipendere l’infinito εἶναι dal fraseologico θέλει, ha infatti anche l’effetto di riecheggiare l’eracliteo VS 22 B 32 ἐν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα, contrapponendo però all’anfibologia οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει un semplice e affermativo θέλει. Che questa contrapposizione testuale possa risalire allo stesso Platone è, a mio avviso, improbabile, perché il parallelismo, oltre che testualmente un po’ troppo diretto, sarebbe sintatticamente (e quindi concettualmente) imperfetto: mentre nel frammento di Eraclito è l’ἔν a volere e in pari tempo rifiutare il nome, qui sarebbe il nome a voler appartenere al tutto; da Platone ci si aspetterebbe un po’ più di sottigliezza. Che la formulazione possa risalire a Parmenide è ancora meno probabile, se non altro per ragioni meramente sintattiche; un riferimento testuale di Parmenide a Eraclito, di per sé, non è impensabile, ma l’unico precedente utile (l’uso dell’aggettivo παλίντροπος, che ricorre in Heraclit. VS 22 B 51, da parte di Parmenide in VS 28 B 6,4-9) è tutt’altro che pacifico, in quanto non solo la lezione παλίντροπος in Eraclito non è sicura (molti editori preferiscono leggere παλίντροπος), ma la somiglianza tematica sarebbe solo superficiale, e, come nota Cerri (1999, 22-25), questo sarebbe l’unico caso di allusione diretta da parte di Parmenide a uno dei suoi potenziali idoli polemici, che per il resto non sono mai chiamati in causa né fatti oggetto di critiche esplicite (è significativo, a questo riguardo, che persino le dottrine esposte nella Δόξα non siano agevolmente riferibili a nessun pensatore anteriore a Parmenide a noi noto, e siano anzi tramandate dagli antichi come concezioni originariamente parmenidee).

contesto del verso stesso, che egli però non voleva dilungarsi a riportare²⁰. Se fosse così, questa sarebbe un'ulteriore prova della libertà della citazione platonica e della sua inattendibilità per la ricostruzione del testo di Parmenide.

Cionondimeno, non credo sia da scartare l'ipotesi che il testo platonico contenesse effettivamente in origine, non già un οἶον, ma realmente un οἶον, come documentato dalla tradizione manoscritta. La presenza di un termine come οἶον in questa sede appare, a mio parere, molto facile da spiegare: esso potrebbe, infatti, non appartenere affatto alla citazione, ed esservi semplicemente preposto col significato di 'come per esempio', un modo assolutamente naturale di introdurre una citazione testuale che si intende esemplificativa di una corrente di pensiero più ampia e variegata (a cui Platone allude infatti subito dopo con καὶ ἄλλα ὅσα Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι ἐναντιούμενοι πᾶσι τοῦτοις δυσχυρίζονται). Il fatto che οἶον sia metricamente equivalente a οὔλον potrebbe aver favorito la sua integrazione all'interno della citazione, per completare quello che altrimenti sarebbe stato un esametro mutilo delle prime sillabe; il tentativo di interpretare il verso così ottenuto potrebbe poi aver fatto nascere, già in antico, l'idea che la prima parola fosse in realtà un οἶον, cosa che tanto all'anonimo quanto a Simplicio può ben essere apparsa pienamente coerente col contenuto della citazione²¹. In definitiva, comunque, entrambe le ipotesi ricostruttive portano alla stessa conclusione: se il testo di Platone recava οἶον, questa lezione non può che essere frutto di un rimaneggiamento platonico, dato che il suo inserimento sarebbe motivato dalla volontà di asseverare un'interpretazione del verso che nell'originale parmenideo si può, semmai, desumere solo dal contesto (interpretazione che peraltro, benché non del tutto illegittima, è a sua volta discutibile e risente probabilmente della visione platonica e poi neoplatonica di Parmenide); se recava οὔλον, il termine deve ritenersi esterno alla citazione vera e propria, e quindi non rappresenta nemmeno una lezione alternativa. In conclusione, qualunque grado di attendibilità si voglia attribuire alla testimonianza di Simplicio, in questo caso specifico si dovrà necessariamente preferire il suo οὔλον di *In Ph.* 87 e 146 all'οἶον/οἶον platonico.

La duplice testimonianza di Simplicio

La domanda che è d'obbligo porsi ora dunque è: come mai la redazione οἶον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι, nonostante la sua ascendenza platonica e la sua sostanziale consonanza con l'interpretazione data da Simplicio (quindi, possiamo presumere, con la generale *interpretatio* neoplatonica di Parmenide), non si è insinuata nell'edizione scolastica del poema usata da Simplicio? Una prima risposta, molto semplice, è che, come detto sopra, la formulazione creata da Platone è adatta unicamente alla citazione isolata del verso e non si può agevolmente inserire in un *excerptum* lungo e continuo quale è quello che Simplicio riporta in *In Ph.* 145s. Credo, tuttavia, che la redazione simpliciana del verso lasci intravedere in filigrana una diversa preoccupazione dottrina, di origine prettamente neoplatonica, che potrebbe aver lasciato la sua impronta sul passo parmenideo in questione. È venuto quindi il momento di prendere in considerazione le due versioni simpliciane del verso, οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ παντὶ ὄνομ' ἔσται (*In Ph.* 87) e οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ

²⁰ Quantunque non si debba dimenticare che Platone si vale anche di una ristrutturazione sintattica che permette di dare più facilmente questo significato al verso anche in assenza di contesto; un ruolo-chiave ha soprattutto l'associazione dell'aggettivo ἀκίνητον all'ὄνομα anziché all'essere nella redazione platonica. La contestuale chiosa ὡς ἐν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἔστηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ἧ κινεῖται fa peraltro pensare che Platone avesse in mente l'intero passo di Parmenide così come esso è riportato da Simplicio in *In Ph.* 87 e 146, con il suo riferimento all'immobilità dell'essere motivata dal fatto che al di fuori dell'essere non esiste nulla (e quindi nemmeno spazio in cui l'essere possa muoversi); questo sembra tacitamente confermare che Platone avesse ben in mente il testo parmenideo, e lo abbia qui deliberatamente raccomandato a suo piacimento in modo che esso esprimesse meglio e più in breve il concetto che a Platone stava a cuore.

²¹ Ciò, del resto, non infirmerebbe né l'interpretazione platonica, né quella simpliciana, dal momento che, come si è visto sopra, il verso può essere letto nel senso dell'unicità del nome anche senza l'attributo οἶον.

πάντ' ὀνόμασται (*In Ph.* 146), per stabilire se e quanto anch'esse possano dirsi rimaneggiate, e se una delle due abbia più probabilità di riprodurre fedelmente la parola di Parmenide. Prima di esaminare i punti di divergenza fra le due citazioni, mi sembra opportuno soffermarmi su un elemento di difficoltà che esse hanno in comune: il valore da attribuire a τῶ. Il significato di questa piccola parola grammaticale e il suo ruolo nella frase, infatti, danno luogo a interpretazioni sintattiche molto diverse, e sono, a mio parere, un fattore decisivo nella formazione delle numerose varianti del verso, sia nel caso delle redazioni deliberatamente manipolate (che sfruttano l'ambiguità sintattica per modificare il senso della frase), sia per quanto riguarda le varianti dei manoscritti (imputabili a fraintendimenti della sintassi da parte di copisti, o a loro tentativi di ricreare una sintassi per loro più coerente).

Le interpretazioni accettate dagli editori di Parmenide sono in sostanza due: o τῶ si deve tradurre 'perciò', ed è quindi semplicemente un segnale testuale che indica transizione e consequenzialità (così Tarán 1965, 86; Coxon [1986] 2009, 76; Lami 1991, 285), oppure esso ha valore di pronome dimostrativo e riprende anaforicamente l'essere, nominato nella frase precedente (Reale 1998, 53; Cerri 1999, 155; vd. anche Ruggiu 1975, 290-292). Nel primo caso, il significato attribuito alla frase è "perciò saranno (soltanto) un nome le cose che i mortali hanno posto", vale a dire, logicamente, nomi vacui, privi di vera sostanzialità, poiché reale è solo l'unico essere, non gli enti molteplici²²; nel secondo, il senso è "per esso saranno un nome tutte le cose che i mortali hanno posto", cioè i nomi dei vari enti in ultima analisi non sono altro che nomi che i mortali danno di volta in volta all'unico essere, e hanno dunque una loro validità, per quanto ristretta e contingente, poiché riflettono una percezione dell'essere limitata ai παρεόντα. Come si vede, molto dipende dall'interpretazione generale che si dà del pensiero di Parmenide, e la questione non può che diventare strettamente esegetica oltreché formale. La presenza delle varianti complica la questione: Gallop (1984, 10 e 71), riprendendo Woodbury (1958, 145-153), preferisce leggere ὀνόμασται in *explicit*, cosicché, pur traducendo τῶ con 'perciò', ottiene un significato complessivo analogo a quello di chi intende τῶ come pronome: «wherefore it has been named all things that mortals have established»; è possibile, d'altra parte, anche accogliere ὀνόμασται e restare comunque fedeli all'interpretazione di τῶ come pronome in dativo, come mostra Palmer (2009, 171s.), il quale peraltro arriva in ogni caso a dare alla frase un senso generale molto vicino a quello di Gallop: «to it all things have been given as names»²³.

²² Questa linea interpretativa è stata criticata recentemente da Zucchello (2015, 168): «una lunga tradizione, risalente a Diels, ha tradotto l'emistichio introducendo un implicito aggettivo peggiorativo (*blosser*, ovvero "mero") al sostantivo "nome", assolutamente assente nel testo greco».

²³ Non si può tuttavia non segnalare, almeno di passaggio, un'altra opzione interpretativa, a mia conoscenza mai presa seriamente in considerazione da alcun editore: esiste infatti la possibilità di interpretare, anche nella redazione simpliciana del verso, πάντ' come forma elisa di παντί, e τῶ come articolo ad essa preposto. L'elisione di -ι finale, benché rara, è attestata nei poemi omerici per il dativo singolare della declinazione atematica (vd. Chantraine [1958, 86], con esempi), e non sarebbe impensabile l'uso di una forma del genere da parte di un autore che scrive in esametri come Parmenide, forse anche al fine di evitare l'anomalia metrica (già accennata sopra) che la *scriptio plena* παντί avrebbe creato; in questa prospettiva, l'integrazione dell'ι finale da parte di Platone potrebbe essere – più che una manipolazione – o una chiarificazione di ciò che Parmenide aveva effettivamente scritto, con esplicitazione della natura dativale di πάντ' (non si dimentichi però che la sintassi del verso platonico risulterebbe comunque alterata rispetto all'originale parmenideo dall'isolamento della stringa testuale e dalle altre modifiche lessicali), o almeno un'interpretazione legittima, anche se non necessariamente corrispondente all'intenzione di Parmenide, di quel πάντ'. Con questa interpretazione sintattica, il senso del verso simpliciano nel contesto di B 8 sarebbe del tutto analogo a quello che si ricava intendendo τῶ come pronome: τῶ παντ(ι), "il tutto", verrebbe comunque con ogni probabilità a indicare l'essere, mentre il susseguente ὄσσα βροτοὶ κατέθεντο può tranquillamente assolvere la stessa funzione di soggetto anche senza l'attributo πάντα: "per il tutto sono nomi (oppure: al tutto sono stati dati come nomi) le cose che i mortali hanno posto...". Tuttavia, anche se l'essere è definito πᾶν in B 8,5, è senz'altro azzardato stabilire per Parmenide l'equivalenza formalizzata τὸ πᾶν = τὸ εἶν, e se questa fosse stata l'interpretazione dei neoplatonici ci si sarebbe aspettata una stabilizzazione della forma con *scriptio plena* nelle redazioni scolastiche del poema, di cui vedremmo il riflesso in Simplicio; nei fatti, invece, Simplicio ha παντί

Le soluzioni adottate dagli antichi sono più varie, ma sostanzialmente analoghe: tralasciando il caso, già esaminato, di Platone, che trasforma τῷ in un articolo legato al susseguente παντί, si osservano da una parte redazioni che usano τῷ come pronome in dativo per semplificare la sintassi, rimuovendo l'ῶσσα βροτοὶ κατέθεντο del verso successivo dalla scomoda posizione di soggetto posposto (o, nel caso delle citazioni isolate del verso, introducendo un soggetto dove esso sembra mancare) e assegnando questo ruolo a πάντ' (trasformato in πᾶν); dall'altra redazioni che, presentando la variante ὀνόμασται, non richiedono un dativo, perché recuperano l'essere come soggetto sottinteso, mentre ῶσσα βροτοὶ κατέθεντο qui è predicativo.

Per il primo caso, sembra trattarsi interamente di varianti introdotte da copisti; trasformare πάντ' in πᾶν sembra una strategia particolarmente apprezzata all'interno di **A** (l'edizione aldina del 1526), ove sono modificate in questo senso due delle citazioni simpliciane (*In Ph.* 29 e 146), ma sulla stessa linea potrebbe porsi un intervento del copista di **D** in *In Ph.* 87, se si dà credito a una brillante intuizione di Coxon [1986] (2009, 77): mentre Diels mette in apparato πάντ' οὔνομα come lezione di **D**, supponendo quindi una problematica e immotivata introduzione di una forma epico-ionica da parte di un copista, Coxon propone di segmentare diversamente e leggere πᾶν τοῦνομα(α); il copista avrebbe letto il τ finale di πάντ' unito alla parola seguente e avrebbe pensato a una forma con crasi per τὸ ὄνομα, mentre πάντ', privato del τ, sarebbe diventato πᾶν. Il fatto che il copista di **D** giunga a ottenere lo stesso significato ipotizzato da **A** ("per esso è nome 'tutto'", "esso ha nome 'tutto'"), ma attraverso un procedimento del tutto diverso (e in un passo per il quale **A** non compie questa operazione) dimostrerebbe che si tratta di modifiche operate in modo indipendente, che non riflettono il testo originale²⁴.

Rendersi ragione di ὀνόμασται è senz'altro più complesso. Questa lezione si trova in *In Ph.* 146 (quindi all'interno della citazione estesa) in **D** ed **E**, mentre **F** ha l'ametrico ὀνόμασται²⁵, e **A** scrive addirittura πᾶν ὄνομ' ἐστίν. **E**, inoltre, riporta ὀνόμασται anche in *In Ph.* 87, in luogo di ὄνομ' ἔσται. La forma è problematica in quanto si tratterebbe di un perfetto senza raddoppiamento, possibile per alcuni dei verbi di formazione più antica, ma difficile da ipotizzare per ὀνομάζω, che, in quanto denominativo, dovrebbe essere un verbo di introduzione più recente e di coniugazione regolare²⁶. D'altra parte, la presenza di ὀνόμασται in almeno un manoscritto induce a credere che il testo originale fosse proprio ὀνόμασται: ὀνόμασται infatti, essendo ametrico, non può essere altro che un tentativo di normalizzazione da parte di un copista, il quale, leggendo ὀνόμασται, ha evidentemente pensato a un errore; ora, ὀνόμασται in sé si spiegherebbe abbastanza facilmente come errore di lettura per ὄνομ' ἔσται, specie in *scriptio continua* (così potrebbe forse spiegarsi anche l'occorrenza di ὀνόμασται in *In Ph.* 87 **E**): ma se il copista di **F** è rimasto a tal punto perplesso per quello che aveva letto in 146, tanto da credere a un errore del testo e tentare di correggerlo, deve essersi senza dubbio soffermato a pensarci per un certo tempo; se il testo dell'antigrafo fosse stato in realtà ὄνομ' ἔσται e non ὀνόμασται, il copista, rileggendo, si sarebbe certamente accorto del suo errore di lettura e non avrebbe più avuto motivo di introdurre una correzione di suo pugno (e, d'altra parte, è ben difficile che ὀνόμασται sia un errore di lettura per ὄνομ' ἔσται senza l'intermediario di ὀνόμασται). La

solo e soltanto quando cita il verso di Platone (e la tradizione di Simplicio manifesta peraltro anche in questo caso una certa tendenza a distaccarsi da questa forma). Nel contesto del pensiero parmenideo ha a mio parere più senso intendere τῷ come pronome riferito all'essere, e ciò vale ancor di più, come chiarirò tra poco (*infra* 84s.), per i neoplatonici.

²⁴ Fowler (1921, 145), è interessante segnalarlo, adotta un'interpretazione sintattica simile per il secondo emistichio, in cui legge πάντ' (interpretato, con lieve forzatura, come 'il tutto', quindi con significato analogo a πᾶν) in luogo di παντί: «so that it is motionless, the name of which is the All». Questa interpretazione è però possibile unicamente perché il verso di Platone è isolato: essa è incompatibile, infatti, con il contesto sintattico di B 8.

²⁵ Questo, almeno, stando sempre a Coxon; Diels, come detto sopra, mette in apparato ὀνόμασται per tutti e tre i codici.

²⁶ Vd. Heilmann 1963, 231.

conclusione che mi sento di trarre è quindi che l'antigrafo riportasse effettivamente ὀνόμασται e che il copista, non trovando altra soluzione, abbia deciso di emendare in ὀνόμασται, dimenticandosi della metrica. La presenza di ὀνόμασται in altri due manoscritti dimostra d'altronde che non si tratta di un errore isolato dell'antigrafo di F e deve quindi risalire più indietro nella tradizione. È possibile ipotizzare che già nel testo originale di Simplicio, in questo passo (ma non negli altri) fosse presente questa variante, e che quindi essa provenga dal testo (che ormai possiamo tranquillamente definire rimaneggiato) da cui Simplicio traeva le citazioni estese di Parmenide? Io credo di sì.

La questione dei nomi tra Platone e il neoplatonismo

Se si considerano certe posizioni neoplatoniche, infatti, apparirà subito evidente come la formula τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται / ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο possa porre diversi problemi dottrinali, a seconda di come è intesa, e non è quindi improbabile che, a un rimaneggiatore intenzionato ad addomesticare il poema parmenideo e a renderlo di più facile ricezione per un pubblico di scuola neoplatonica, questo nodo testuale possa essere sembrato meritevole di un intervento. La cosa, a ben guardare, vale per entrambe le principali interpretazioni sintattiche oggi accettate, riportate sopra, vale a dire quella che vede in τῷ un dativo di possesso e quella che ne fa un semplice elemento di raccordo fra le proposizioni. Si esamineranno ora le implicazioni concettuali e speculative di queste due possibili letture e le perplessità che esse potrebbero aver suscitato fra i neoplatonici.

Nel caso della prima interpretazione, il problema è che τῷ, inteso come pronome, non può che riferirsi all'essere, menzionato poco sopra, al quale viene così assegnata la funzione di termine o di possessore; qualunque elemento della frase si prenda come soggetto (πάντ(α) ... / ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, oppure, in alcune versioni alterate, πάν), dunque, il nucleo concettuale ineludibile rimane, con questa premessa, l'individuazione di un elemento del linguaggio che faccia da nome all'essere, ossia, in sostanza, l'attribuzione all'essere di un nome. Ciò può facilmente rappresentare un problema, poiché indubbiamente un neoplatonico è naturalmente portato a riconoscere, nell'ἓόν parmenideo, l'ἔν: si è già visto, in un capitolo precedente, come una dimostrazione dell'unità dell'essere si possa individuare, almeno in una forma embrionale, nel poema di Parmenide, e come essa sia stata poi riconosciuta e ricostruita come tale da Aristotele; e si è visto, del pari, come i neoplatonici, che tendevano ad appropriarsi tutta la speculazione filosofica precedente ricercandovi i presupposti della propria dottrina²⁷, potessero puntare su questo appiglio per attribuire a Parmenide la definizione dell'uno: si è anzi ipotizzato, a tal proposito, che proprio a questo obiettivo fosse rivolta l'inserzione, da parte del rimaneggiatore, della variante ἔν, συνεχές in B 8,5, come addentellato per introdurre retroattivamente la nozione di ἔν, così come essi la concepivano, nel pensiero di Parmenide, e potersene quindi più utilmente servire per i propri fini speculativi. Ebbene, uno dei fondamenti del neoplatonismo è proprio l'ineffabilità dell'uno, l'impossibilità di chiamarlo con un qualsiasi nome pensato da mente umana; per rendersene conto è sufficiente leggere qualche riga delle *Enneadi* plotiniane: διὸ καὶ ἄρρητον τῇ ἀληθείᾳ· ὅ τι γὰρ ἂν εἴπῃς, τί ἐρεῖς· ἀλλὰ τὸ “ἐπέκεινα πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ” ἐν τοῖς πᾶσι μόνον ἀληθὲς οὐκ ὄνομα ὄν αὐτοῦ ἀλλ' ὅτι οὔτε τι τῶν πάντων οὔτε ὄνομα αὐτοῦ, ὅτι μηδὲν κατ' αὐτοῦ· ἀλλ' ὡς ἐνδέχεται, ἡμῖν αὐτοῖς σημαίνειν ἐπιχειροῦμεν περὶ αὐτοῦ (V 3,13). Come si vede, l'ordine di idee sotteso a queste parole contrasta fortemente con l'idea che nominare qualunque cosa sia nominare il principio: al contrario, ogni nome è sì nome di qualcosa (non quindi di nulla), ma il principio in sé non ha nomi, perché definirlo equivarrebbe a limitarlo. Si configura così la cosiddetta teologia apofatica, in base alla quale il principio può essere definito solo negativamente, attraverso l'indicazione di tutto ciò che esso non è; lo stesso termine ἔν, non che un vero nome, è poco più che un'approssimazione, una designazione

²⁷ Per Parmenide visto come precursore di Platone dai neoplatonici, si confronti anche Plot. V 1,8.

volta a dare un'impressione qualitativa dell'inesprimibile concetto sotteso (altri termini sono usati da Plotino a questo scopo, come dio o luce: non si tratta di nomi, ma di analogie usate per veicolare l'insegnamento in modo più facilmente comprensibile). Non sarà fuori luogo menzionare, a questo riguardo, il fatto che Platone faccia enunciare una posizione di questo genere proprio a Parmenide (*Parm.* 142a); e benché, nel dialogo in sé, tale posizione sia prontamente scartata poche battute dopo, nondimeno Proclo (il quale, gioverà ricordarlo, fu scolarca ad Atene nel V secolo, appena due generazioni prima di Simplicio) non manca di farvi riferimento, vedendovi evidentemente un precorritto della formulazione della dottrina dell'ineffabilità: *In Crat.* LXXI 32 ὁ μὲν γὰρ ἐπέκεινα τῶν ὄλων ὅτι ἄρρητος, καὶ ὁ Παρμενίδης ἡμᾶς ὑπέμνησεν· οὔτε γὰρ ὀνόματα αὐτοῦ, φησὶν οὔτε λόγος ἐστὶν οὐδεὶς. Non appare quindi implausibile, in questa prospettiva, che il neoplatonismo, nel costruirsi una genealogia speculativa retroattiva, possa essersi sforzato di ricercare in Parmenide stesso un precedente di questa tesi (come del resto anche di altre), con o senza il tramite di Platone; e sembra, di conseguenza, perfettamente logico che il redattore neoplatonico abbia cercato di asseverare la coerenza del poema parmenideo con tale dottrina, evitando qualunque riferimento a nomi dell'essere.

D'altra parte, che succede se si destituisce τῷ dal ruolo di pronome riferito all'essere e si sposa la lettura "perciò saranno (soltanto) un nome tutte le cose che i mortali hanno posto"? Si avrebbe, in questo caso, un'affermazione della pura convenzionalità del denominare umano, che non avrebbe alcun rapporto con la realtà fattuale dell'essere. Nemmeno questa però è un'affermazione pacifica per un neoplatonico, perché la pratica dell'ὀνομάζειν è oggetto di attenta riflessione da parte di questa scuola filosofica, e le conclusioni che ne discendono sono complesse.

Per affrontare la questione, si deve innanzitutto prendere in considerazione la prospettiva platonica sul valore degli ὀνόματα. Nel *Cratilo*, Platone espone, per bocca del personaggio eponimo e di Ermogene, rispettivamente la tesi dell'origine naturale e quella dell'origine convenzionale dei nomi. Benché la prima non sia mai accettata del tutto nel corso del dialogo, e paia anzi decisamente rifiutata nella conclusione, che nega ai nomi il ruolo di strumento affidabile per l'indagine della realtà, il valore dei nomi e il loro legame con i propri oggetti non sono mai interamente disconosciuti. Socrate paragona il nome a uno ζωγράφημα, un'immagine dipinta; se ci fosse perfetta corrispondenza fra *Cratilo* e la sua immagine dipinta, egli dice, ci si troverebbe di fronte a due *Cratilo*, non già a *Cratilo* e alla sua immagine: conseguenza paradossale (432b-c). Ne discende che il nome non potrà mai incarnare pienamente la natura dell'oggetto cui è apposto. In pari tempo, però, se il nome è come una rappresentazione artistica, esso conserva comunque un certo rapporto, una relazione di tipo iconico, con l'oggetto che designa: è un legame imperfetto, ma non arbitrario. Il valore conoscitivo delle rappresentazioni artistiche è esaminato da Platone nella *Repubblica* (376c-402e, 595a-598d): in quanto riproduzioni di oggetti materiali che sono a loro volta riproduzioni delle idee, esse sono doppiamente lontane dal modello eterno e universale, quindi rischiano di essere una guida fallace verso la conoscenza; ciononostante, è innegabile che esse discendano dal modello e abbiano con esso un legame, per quanto mediato. Se lo stesso deve dirsi dei nomi, non si può affermare che essi siano totalmente avulsi dalle realtà che denotano. Per contro, sempre nel *Cratilo*, la posizione radicale di Ermogene, il quale mostra inesperienza e disinteresse assoluti nei confronti della pratica dell'etimologia, è messa in crisi nel dialogo da una serie di brillanti e pregnanti analisi etimologiche proposte da Socrate, che lasciano spiazzato e ammirato lo stesso Ermogene. Un altro indizio dell'ammissione di un qualche valore epistemologico dei nomi da parte di Platone viene dalla *VII Lettera* (342b), ove il nome compare come uno degli stadi del processo conoscitivo, precisamente –

sembrerebbe – come grado iniziale e più basso²⁸. La funzione del nome parrebbe dunque equiparata all'εἰκασία, il primo grado della conoscenza secondo la 'teoria della linea' di *Resp.* 508d-511e, il cui oggetto sono immagini e rappresentazioni degli oggetti sensibili; l'esempio cui Platone ricorre per illustrare la natura di tali immagini è quello delle ombre e dei riflessi nell'acqua, ma il discorso sembra potersi applicare alle stesse impressioni sensibili, ovvero alle immagini create dalla riflessione interiore degli oggetti percepiti (cf. *Tim.* 71a-b; vd. Napolitano Valditara 2007, 238). Tali rappresentazioni interiori, esattamente come le riproduzioni artistiche (e come le ombre e i riflessi), non sono altro che immagini di immagini delle idee: il nome è dunque accomunato, anche in questo caso, a una rappresentazione di un oggetto, il punto più distante dalla reale conoscenza dell'idea, ma cionondimeno in un qualche rapporto mediato con l'idea stessa.

Le riserve che Platone mostra sulla possibilità di giovare proficuamente del nome come strumento di conoscenza, espresse nella stessa *VII Lettera* così come nel *Cratilo*, riguardano in definitiva due ordini di problemi: in primo luogo, la lontananza dalla realtà intelligibile, dovuta al margine d'errore nella rappresentazione, il che rende i nomi un ὄργανον διδασκαλικόν utile alla classificazione, ma da usare con precauzione, e certamente non come strumento unico (*Crat.* 388b-c); in secondo luogo, l'origine dei nomi stessi, il criterio che ha informato la scelta del primo denominatore, il νομοθέτης. È su questo secondo punto che bisogna ora soffermarsi: Platone paventa infatti l'eventualità di un inganno dei nomi, e prospetta la possibilità che l'originaria imposizione degli ὀνόματα sia stata fondata su una conoscenza fallace dei πράγματα cui essi dovrebbero corrispondere, infirmandone di fatto la validità: questa è una preoccupazione su cui il *Cratilo* torna spesso. Il problema dunque, posto che il nome ha una sua parziale e limitata validità come mezzo d'indagine, sembra risiedere nella necessità di capire quali siano i suoi limiti, e quale sia effettivamente il rapporto tra il nome e il suo designato, ovvero su che basi sia avvenuta la scelta del nome.

A questo interrogativo la speculazione neoplatonica tenta di dare risposta, esaminando partitamente la questione. Nel già citato *Commentario al Cratilo*, Proclo prende innanzitutto le distanze dal convenzionalismo aristotelico (XLVII 15s.), cercando poi una mediazione fra le due posizioni estreme che vorrebbero per i nomi un'origine esclusivamente naturale o esclusivamente convenzionale, affermando al contrario che i nomi sono per convenzione (θέσει) quanto alla causa poetica, ma per natura (φύσει) quanto alla causa paradigmatica (LI 18): in questo modo, si conserva un ruolo alla convenzione senza però affermare la totale arbitrarietà del nome²⁹. Inoltre, un importante elemento dottrinale procliano dà la misura dell'affidabilità del procedimento umano del denominare: l'anima umana ha infatti una capacità assimilatrice (ἀφομοιωτική δύναμις), attraverso la quale l'uomo è in grado di assimilare la materia sensibile (ad esempio la pietra usata per scolpire una statua) alle forme intelligibili che fungono da modello, vale a dire le idee, creandone rappresentazioni materiali; ma può anche creare da se stessa l'οὐσία di tale rappresentazione, basandosi sull'essenza razionale degli enti e riproducendone la natura per mezzo di suoni, cioè le parole. Il nome viene così ad essere analogo a un ἄγαλμα che è però ἄυλος τρόπον τινά: nel concetto del nome come ἄγαλμα torna il parallelismo tra l'onomaturgo e l'artista, ulteriormente rafforzato poi dal fatto che anche a quest'ultimo Proclo attribuisce la capacità di creare riproduzioni di oggetti sensibili basandosi non già sull'oggetto in sé, ma direttamente sull'idea dell'oggetto, che egli avrà acquisito dal suo artefice, il quale a sua volta si sarà formato l'idea a partire dalla propria riflessione (LIII 22s.). Il fatto che le

²⁸ Cf. Buongiovanni 2005, 114.

²⁹ XVII 8, pur facendo una distinzione basata su categorie diverse, si pone su una linea argomentativa ispirata allo stesso principio di mediazione fra le due opposte tesi: i nomi sono per convenzione (θέσει) per quanto riguarda la loro forma, ma per natura (φύσει) per quanto riguarda la materia di cui sono costituiti.

idee siano presenti all'anima umana rende possibile agli uomini creare immagini – siano esse nomi o simulacri – consone alla forma eidetica che rappresentano, il che rende il nome almeno in parte fededegno; l'idea che gli esseri umani siano grado di coniare nomi attingendo alla propria competenza, tramite quindi contenuti di pensiero, era già stata espressa esplicitamente in XLIX 17 (ove fra l'altro è esaminata e riconosciuta l'importanza che il nome ha quale strumento didattico), e ritorna poi in LXXI 34. A un livello più elevato, inoltre, riprendendo ed interpretando liberamente un altro paragone che Platone fa nel *Cratilo* (388e-389a), questa volta fa tra l'onomaturgo e l'artigiano stesso, Proclo (LI 19) identifica il primo onomaturgo con lo stesso Demiurgo divino, il quale in *Tim.* 36c (a cui Proclo infatti fa riferimento poco oltre) crea il movimento circolare denominandolo (il verbo usato da Platone è ἐπιφημίζω): secondo De Piano (2013, 13-15), con ciò è stabilito un perfetto parallelismo tra l'attività generatrice e quella denominatrice in quanto entrambe creazioni di immagini corrispondenti a un modello che, in ambo i casi, sono le idee (le quali, in Proclo, sono pensieri del Demiurgo stesso, che per lui coincide col νοῦς intellettivo³⁰). A valle di questo *excursus*, appare dunque chiaro che è molto difficile per un neoplatonico pensare a un nome come a un'apposizione puramente arbitraria, avulsa dalla natura dell'oggetto cui si riferisce. Per converso, la nozione di ὀνομάζειν, richiamata in Parmenide dall'uso del verbo stesso in B 8,53 μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν³¹, potrebbe essere apparsa più adatta ad essere introdotta in questo contesto, come espediente per aggirare una difficoltà concettuale: il verbo ὀνομάζω, svincolato dal riferimento diretto all'essere, è infatti libero di denotare un'operazione concettuale di denominazione degli enti singoli, che ha un suo valore sul piano terreno (di cui i neoplatonici ammettono l'esistenza), ma non si applica direttamente all'uno. Proclo enuncia esplicitamente la distinzione fra nomi di entità eterne, i quali sono necessariamente immutabili, e nomi di entità materiali, legate al mondo del divenire, i quali sono invece, conseguentemente, mutevoli e incostanti anch'essi, ma non per questo falsi o inappropriati: hanno valore su un diverso piano di realtà (CXXIII). D'altro canto, Proclo riconosce anche la fallibilità dell'uomo nel denominare, e quindi l'imperfezione dei nomi umani e la loro inferiorità rispetto a quelli divini: ciononostante, i nomi umani mantengono sempre una certa aderenza alle cose che designano, pur se ne colgono solo caratteristiche superficiali, accessorie o transeunti (LXXI 34s.). Il tratto saliente della concezione procliana, in definitiva, è il fatto che l'opposizione tra i diversi tipi di nomi non è binaria, ma è piuttosto un gradiente, un *continuum* lungo il quale l'adesione del nome alla verità universale si attenua senza mai svanire del tutto (concezione che ovviamente si appoggia anche alla distinzione platonica, or ora richiamata, tra mondo intelligibile eterno e mondo sensibile mutevole, distinzione estranea a Parmenide). L'esistenza di vari gradi di affidabilità dei nomi, in ragione sia di chi li assegna sia dell'oggetto cui si riferiscono, non infirma quindi la validità generale dei nomi e non autorizza – per i neoplatonici – a sentenziarne l'assoluta arbitrarietà: e dichiarare che le cose “sono state denominate” si sposa indubbiamente molto meglio con questa linea di pensiero rispetto alla problematica affermazione che le cose “sono un nome”.

C'è però una possibile obiezione da prendere in considerazione: la sintassi della frase, se intesa alla maniera di Gallop (uno dei pochi che leggono ὀνόμασται), darebbe infatti al verso parmenideo, anche con questa diversa formulazione, un significato sovrapponibile a quello della versione con ὄνομ' ἔσται, e quindi ugualmente problematico per i neoplatonici; tuttavia, questa non è l'unica interpretazione sintattica possibile: anche con l'inserimento di ὀνόμασται, c'è sempre l'opzione di porre πάντ(α) ... / ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο come soggetto (com'è nella frase con ὄνομ' ἔσται) e

³⁰ Vd. Abbate 2008, 49-51.

³¹ La similarità dell'ordine di idee di questo verso con B 8,38s., tematicamente evidente dato che entrambi i passi hanno per oggetto il modo in cui i mortali costruiscono la propria visione della realtà, è confermata anche dall'occorrenza in entrambi i casi del verbo κατέθεντο, la cui importanza concettuale si è esaminata sopra; cf. anche B 19,3 τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστω.

rimuovere l'essere dalla condizione di soggetto sottinteso; e se è vero che, con questa lettura, tradurre τῷ con 'perciò' può sembrare farraginoso, perché la consequenzialità fra le due proposizioni non è evidente, è pur sempre possibile intendere τῷ come pronome anaforico riferito all'essere, e leggere il passo nel senso che le varie cose si denominano in relazione all'essere, o entro l'essere. Quest'uso del dativo semplice è innegabilmente un po' artificioso, ma d'altronde ciò non stupisce, poiché l'operazione che il redattore avrebbe compiuto, che qui si sta cercando di ricostruire, è proprio quella di forzare il significato del testo. È mio parere che l'interpretazione di τῷ da parte dei neoplatonici si sforzi di riprendere quella dell'ὃ tre versi sopra, in B 8,35s. οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἐστίν, / εὐρήσεις τὸ νοεῖν: al netto del fatto che questo è un dativo con preposizione, la posizione simile nella frase e l'identica referenza all'essere evidenziano un parallelismo tra i due pronomi, che un neoplatonico potrebbe utilmente sviluppare nel senso che il denominare, come il pensare, si realizza in seno all'essere e in accordo con esso, non già al di fuori di esso (e del resto Parmenide stesso sembra autorizzare questo parallelismo, giacché più volte mette sullo stesso piano il dire e il pensare, tanto in positivo quanto in negativo: B 2,7s. οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἀνυστόν, / οὔτε φράσαις, B 6,1 χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι, B 8,17 τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνόνημον). A mio parere, è proprio con la mente rivolta a un'interpretazione di questo tipo che la variante ὀνόμασται è stata coniata dal redattore di scuola: l'atto di denominare, in questo caso, non sarebbe infatti relativo all'essere *tout court*, ma sarebbe parte del processo di definizione e individuazione degli enti singoli attraverso la posizione dei rispettivi nomi; enti che sono plasmati in base al principio, e che col principio sono quindi in relazione, senza tuttavia identificarsi *in toto* con esso. Non è mancato, bisogna dirlo, chi ha proposto di far risalire questa concezione allo stesso Parmenide, anziché a rimaneggiamenti successivi: Woodbury (1958, 149), accogliendo ὀνόμασται e appoggiandosi a un'interpretazione sintattica di τῷ analoga a quella da me or ora ipotizzata, traduce «with reference to it (the real world) are all the names given that mortal men have instituted». Su una simile conclusione molte perplessità potrebbero a buon diritto essere sollevate: Tarán (1965, 129-138), che prende in considerazione la posizione di Woodbury, la ricusa recisamente, asserendo che per Parmenide non esiste alcun 'mondo reale' diverso dal puro essere a cui i nomi possano fare riferimento, e che la natura dei nomi è in Parmenide quella di mere convenzioni umane. L'osservazione di Tarán, tuttavia, avvalorava implicitamente l'argomentazione da me proposta: se è vero (come certamente è) che postulare in Parmenide l'esistenza del mondo della molteplicità come referente degli ὀνόματα è un'operazione quantomeno problematica e suscettibile di dibattito, si deve riconoscere che invece una tale dottrina è perfettamente compatibile con un orientamento speculativo neoplatonico qual è quello che si è ricostruito qui sopra; ciò è coerente con l'attribuzione di questa redazione del verso (con ὀνόμασται in *explicit*) a una revisione di scuola, e invita anzi a propendere per questa ipotesi. Ciò, d'altro canto, spiegherebbe anche l'incongruità morfologica della forma ὀνόμασται: poiché la coscienza linguistica del perfetto inizia a perdersi già dal I sec. d.C.³², suona piuttosto plausibile che un redattore che operava nella tarda antichità (e che probabilmente non si curava molto della coerenza della morfologia, come mostra l'accoglimento della variante morfologicamente deviante εὐκυκλέος in B 1,29), possa aver inserito un perfetto senza raddoppiamento, fonicamente simile al testo soggiacente, che entrasse nella clausola esametrica (a

³² Uno dei segni della progressiva perdita di un'identità definita da parte del tema del perfetto sembra essere, tra l'altro, proprio la scomparsa del raddoppiamento, come si può evincere da forme participiali come γραμμένος, unico vestigio in greco moderno del perfetto di γράφω (vd. Meillet [1913] 1976, 363s.; non a caso, gran parte delle attestazioni – tutte molto tarde – del perfetto di ὀνομάζω senza raddoppiamento sono forme participiali medio-passive). Trovo poi particolarmente significativo che la voce ὀνόμασται ricorra nella *Crestomazia di Strabone* (XII 24), laddove il passo corrispondente della *Geografia* (XII 3,12) reca ὀνόμασται: unitamente alla cronologia delle poche altre occorrenze utili, questo sembra essere un buon indizio del fatto che la normalizzazione di forme del genere è da riferire senz'altro ad età piuttosto avanzata.

differenza di forme come il presente ὀνομάζεται e il perfetto regolare ὀνόμασται, incompatibili con l'esametro), senza per questo pensare di sconcertare il suo pubblico (ammesso che il perfetto senza raddoppiamento non facesse parte, semplicemente, della sua competenza nativa)³³. Tale forma è stata probabilmente riportata da Simplicio così com'era in *In Ph.* 146; dei copisti, **D** ed **E** hanno trascritto fedelmente il termine, **F** ha cercato di normalizzarlo, mentre **a** ha emendato in maniera piuttosto libera (πᾶν ὄνομ' ἔστί), mantenendo però la coerenza, a livello di significato, con un suo precedente intervento sul testo di *In Ph.* 29 (dove aveva scritto πᾶν ὄνομ' εἶναι).

Ὀνόμασται e ὄνομ(α) ἔσται: un possibile intervento di Simplicio sul testo

Ricapitolando, mi sembra si possa considerare probabile, se non proprio dare per acquisito, che la variante ὀνόμασται provenga dal Parmenide 'di scuola' posseduto da Simplicio, dato che essa si trova nell'unica citazione sicuramente tratta da tale testo (la citazione continua di B 8,1-52 in *In Ph.* 145s.), oltretutto, forse (stando ad **E**; vd. *infra* 89), in *In Ph.* 87, ove è comunque possibile argomentare che la citazione sia tratta dalla stessa fonte: non solo, infatti, trattandosi di una citazione breve ma comunque di estensione superiore a un verso, è verosimile che Simplicio abbia ricontrollato il testo che aveva a disposizione (senza contare che essa è inserita nel contesto di un florilegio di citazioni parmenidee, quindi probabilmente a Simplicio faceva comodo tenere il testo sotto mentre scriveva questo passo), ma egli non mostra di conoscere versioni alternative del verso diverse da quella platonica (che cita in due altri passi), motivo per cui, se avesse citato a memoria, probabilmente il suo ricordo sarebbe andato in direzione di quella citazione. Stando così le cose, parrebbe più logico vedere in ὀνόμασται una variante di scuola e in ὄνομ' ἔσται il testo originale.

Restano comunque diversi problemi che ostano all'accoglimento di questa conclusione: tanto per cominciare, se, come or ora accennato, anche la citazione di *In Ph.* 87 proviene dalla stessa fonte, si deve spiegare come possa in questa sede comparire la variante ὄνομ' ἔσται. Inoltre, per quanto le motivazioni dottrinali e formali dianzi esposte mi inducano a propendere per la trafila ὄνομ' ἔσται > ὀνόμασται, non si sono ancora trovati elementi cogenti tali da impedire di ipotizzare che ὀνόμασται sia il testo originale e ὄνομ' ἔσται una sua corruzione, considerato per di più che **E** attesta ὀνόμασται anche per questo passo. Non bisogna infatti dimenticare che ὄνομ' ἔσται non ha attestazioni indipendenti che inducano a ritenerlo il testo genuino; e anche se, dal punto di vista concettuale, una trafila che porti un neoplatonico a interpolare ὀνόμασται a partire da ὄνομ' ἔσται può essere plausibile, questo rimane uno scenario puramente ipotetico. La clausola platonica ὄνομ' εἶναι, certamente più vicina a ὄνομ' ἔσται che a ὀνόμασται, può deporre a favore del primo, ma non è probante in questo senso, poiché comunque diversa e molto probabilmente alterata, come si è discusso sopra. C'è, inoltre, un importante elemento a sostegno dell'originalità di ὀνόμασται, notato già da Woodbury (1958, 147), vale a dire il fatto che la forma ὀνόμασται compare, in Parmenide, anche in un altro luogo: B 9,1 αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νῦξ ὀνόμασται, il che potrebbe essere un indizio del fatto che Parmenide usasse realmente tale forma verbale.

³³ Non si può del tutto escludere, naturalmente, che in ὀνόμασται si debba riconoscere un poetismo artificiale di Parmenide, esemplato magari sugli omerici imperfetti senza aumento, data l'identità formale fra aumento e raddoppiamento per i verbi a iniziale vocalica. Si tratterebbe comunque – non diversamente dal caso di εὐκυκλέος – di una coniazione abbastanza ardita se la si volesse attribuire a Parmenide stesso; viceversa, l'artificialità della forma diventa naturale e quasi inevitabile se vi vediamo dietro l'opera di un redattore intento a ricavare un'espressione compatibile col pensiero della propria scuola lavorando sul materiale messogli a disposizione dal testo di partenza. L'argomentazione che propongo, in definitiva, è che la creazione di ὀνόμασται sia molto più facile a spiegarsi se la si pensa come compiuta a partire da un preesistente ὄνομ' ἔσται piuttosto che da zero; questo, unitamente alle considerazioni di natura concettuale esposte sopra, e alla relativa plausibilità dell'uso di una forma come ὀνόμασται in epoca tarda, mi induce a propendere per l'ipotesi della sua seriorità. Si vedano comunque anche le considerazioni che seguono.

C'è da dire, peraltro, che questo argomento non è dirimente come pensa Woodbury, poiché anche per B 9 il testimone è Simplicio, e la citazione è, anche in questo caso, quasi certamente tratta dalla stessa fonte di scuola, avendo un'estensione di quattro versi e seguendo a brevissima distanza un'altra citazione ancora più ampia. Dal momento che, in questo caso, Simplicio è testimone unico e non ci sono altre fonti con cui confrontare il testo da lui fornito, è necessario quantomeno essere molto cauti: se, infatti, per tutti i casi precedentemente esaminati di discrepanza fra il testo di altri autori e quello di Simplicio, si sono trovati molti elementi che hanno indotto a ritenere falsificato quest'ultimo, si deve perlomeno essere cauti nell'attribuire affidabilità a Simplicio (o meglio, alla sua fonte) anche in quei casi in cui non vi siano alternative al testo da lui tramandato. Questo non vuol dire, naturalmente, che la totalità del testo tramandato da Simplicio vada respinta *a priori* come falsa; tuttavia, se si fa l'ipotesi che ὀνόμασται in B 8,38 possa essere una modifica introdotta ad arte dal redattore di scuola, non c'è motivo di ritenere che lo stesso non possa valere anche per l'ὀνόμασται di B 9,1. La presenza di ὀνόμασται in B 9,1, in definitiva, non porta evidenze conclusive né in un senso né nell'altro.

Mantenendo dunque, per il momento, l'ipotesi della seriorità di ὀνόμασται, si deve pensare a come rendersi ragione di ὄνομ' ἔσται in *In Ph.* 87, e a quale grado di attendibilità attribuire a questa variante. La mia ipotesi finale è che in ὄνομ' ἔσται (o forse ὄνομα ἔσται), *in questa sede*, si debba riconoscere il risultato di un intervento di Simplicio sul testo. La cosa non è impossibile, giacché, anche se si ammette che entrambe le citazioni siano tratte dalla stessa fonte, bisogna pur sempre considerare la sostanziale diversità del contesto, e quindi della disposizione mentale di Simplicio stesso: *In Ph.* 145s. è una trascrizione continua di una lunga sezione del poema ricopiata fedelmente, probabilmente perché, in questo caso, la preoccupazione di Simplicio era preservare quanto più possibile del testo che aveva sottomano, il quale, come egli stesso proclama, stava diventando difficile da reperire; non sorprende quindi che, in questo caso, egli abbia trascritto pedestremente, senza scrutinare ogni singola parola con eccessiva acribia. Al contrario, in *In Ph.* 87 la citazione è più mirata e inserita all'interno di un'argomentazione precisa; di conseguenza, mentre scriveva, Simplicio doveva essere molto più concentrato sul significato che attribuiva ai versi che stava citando, e su come questi stessero in relazione col discorso che stava portando avanti. È evidente, dal contesto di questa citazione, che Simplicio considera il secondo emistichio di B 8,38 parte integrante del ragionamento iniziato in B 8,36, e anzi, si potrebbe dire, addirittura la sua logica conclusione, dato che egli decide di tagliare la citazione subito dopo, legando a doppio filo queste parole con quanto precede, e staccandole invece da quanto segue come inessenziale. Si tratta di una scelta che ha forti ripercussioni sull'interpretazione; fortunatamente, però, Simplicio è molto esplicito riguardo al proprio modo di intendere questi versi, che egli parafrasa così: εἰ οὖν ὅπερ ἂν τις ἢ εἶπη ἢ νοήσῃ τὸ ὄν ἐστί, πάντων εἷς ἔσται λόγος ὁ τοῦ ὄντος. In sostanza, se ciò che è oggetto di discorso o pensiero è sempre e solo l'essere, il discorso su qualunque cosa si risolve di fatto in un discorso sull'essere; ovvero, dietro tutte le cose che sono oggetto di discorsi da parte degli uomini si nasconde invariabilmente l'essere, dato che non c'è altro al di fuori dell'essere, e (come Simplicio diligentemente ricorda subito prima, citando B 6,1s. χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' εὖν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, / μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν) nessuna cosa non è: ovvero, nessuna delle cose che possono essere oggetto di pensiero o discorso è un non-ente³⁴. Pertanto, parlare di qualsiasi cosa è in realtà parlare dell'essere;

³⁴ Questo è, a parer mio, il modo in cui si deve tradurre il primo emistichio di B 6,2, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν. Chi sostantivizza μηδέν, trasformandolo in un altro nome del non-essere (come fosse "il nulla"), e traduce "il non-essere non è" o simile (Coxon [1986] 2009, 58; Heitsch 1991, 23; Lami 1991, 279; Reale 1998, 49), rischia di non cogliere il punto della questione. Il senso dell'affermazione di Parmenide è "nessuna cosa non è", perché tutte le cose sono, ovvero tutte le cose sono enti. Non si può parlare di alcuna cosa che non sia un ente, né pensarla, perché il non-essere, il puro nulla, è inconcepibile da mente umana; pensare a un'ipotetica cosa inesistente non equivale affatto a pensare il non-essere, poiché

tutte le cose (πάντα) sono di fatto altri nomi dell'essere. Il senso del verso doveva essere questo per Simplicio, ed egli mal riusciva a conciliarlo con la lezione ὀνόμασται che la sua fonte gli presentava, che sembrava fare riferimento a un processo di denominazione avulso dall'essere, anche se indirettamente collegato ad esso. Così, Simplicio potrebbe aver cercato di emendare il testo in un modo che avesse senso per lui, e averlo fatto in maniera piuttosto economica, ricavando, con un minimo ritocco grafico, ὄνομ(α) ἔσται da ὀνόμασται; ma è ugualmente possibile che per il florilegio di citazioni di *In Ph.* 86s. Simplicio abbia fatto ricorso (anche) a una diversa fonte³⁵, il cui testo poteva effettivamente recare ὄνομ(α) ἔσται, e che egli o non si sia accorto in quel momento della discrepanza testuale rispetto alla sua fonte principale, oppure che abbia scientemente preferito questa lezione per le ragioni concettuali esposte qui sopra, che gli avrebbero fatto apparire ὄνομ(α) ἔσται più coerente con la sua argomentazione rispetto a ὀνόμασται³⁶; in *In Ph.* 145s. invece, avendo come obiettivo primario la riproduzione e la trasmissione del testo che aveva sottomano, non si sarebbe preoccupato di consultare altre fonti e avrebbe scritto ὀνόμασται senza porsi il problema. La lezione ὄνομ(α) ἔσται di *In Ph.* 87 sarebbe preservata da **F** e da **a**, mentre il πᾶν τοῦνομα ἔσται di **D** deriverebbe da questa lezione per errore di lettura del copista, il che implicitamente avvalorava ulteriormente ὄνομ(α) ἔσται come testo originario. Resta l'ostacolo della presenza di ὀνόμασται in **E**; la cosa, però ha una possibile spiegazione. Il copista di **E** era infatti il più colto³⁷, e può darsi che, nell'accingersi a copiare il commentario di Simplicio, egli sapesse in anticipo di trovarsi di fronte a un testo contenente citazioni multiple e si fosse posto il proposito di uniformarle; se si suppone per il copista questo impulso all'omologazione delle citazioni, si può pensare che egli abbia recuperato il preesistente ὀνόμασται, sostituendolo all'ὄνομ(α) ἔσται riportato da Simplicio, non per una mera casualità, ma prendendolo dal testo di *In Ph.* 146 nel quadro di un'operazione consapevole e deliberata³⁸.

Per ricapitolare la complessa situazione, mi sembra ci siano in definitiva buone ragioni per ipotizzare che il testo di Simplicio (non necessariamente di Parmenide) in *In Ph.* 87 sia effettivamente ὄνομ(α) ἔσται. Secondo quanto ipotizzato qui sopra, tale lezione potrebbe essere una congettura dello stesso Simplicio, ma potrebbe anche essere una variante proveniente da una fonte indipendente (consultata da Simplicio per *In Ph.* 86s., ma non per 145s.) e in questa sede preferita per la maggior coerenza con l'argomentazione di Simplicio stesso. In entrambi i casi, un simile intervento da parte di Simplicio sarebbe a mio parere un importante indizio di come egli se non altro ponderasse e problematizzasse le proprie trascrizioni (anche se pur sempre in un'ottica filosoficamente militante), e dimostrerebbe un certo esercizio di capacità critica nella ricezione e nella trasmissione della

una cosa (contingentemente) inesistente non è μὴ εἶν, è soltanto ἀπεόν, assente (ma presente alla mente: B 4,1 λεῦσσε δ' ὁμωσ ἀπεόντα νόφ παρεόντα βεβαίως), ed è dunque pur sempre qualcosa. Aver enucleato la differenza tra questi due concetti è un grande merito speculativo di Parmenide, e per questo mi sento di convenire con Coxon [1986] (2009, 308) quando propone di spostare B 4 subito (o poco) prima di B 7, per esaltare il parallelismo e il contrasto esistenti tra ἀπεόντα e μὴ εἶντα, non solo e non tanto, però, a livello formale (in virtù dell'omoteleuto), ma anche e soprattutto a livello concettuale; per questa ragione mi sento anche di affermare, pur con tutta la cautela del caso, che l'interpretazione simpliciana, se tale fosse, non sarebbe incompatibile col genuino pensiero parmenideo.

³⁵ Su questo, vd. anche *infra* 115.

³⁶ Per quanto riguarda l'oscillazione fra ὄνομα ἔσται e ὄνομ' ἔσται nei codici, ci sono due possibilità: se il testo di Simplicio recava effettivamente ὄνομα ἔσται, secondo quanto riportato da **F** (ma anche **D**, pur col suo errore di segmentazione, attesta la presenza di un *a* finale: πάντ' οὔνομα/πᾶν τοῦνομα ἔσται), è possibile che Simplicio, nel congetturare la lezione, semplicemente non si sia accorto della lieve irregolarità metrica; il testo sarebbe stato poi emendato in ὄνομ' ἔσται da **a**. Sembra tuttavia più probabile che quelli di **D** ed **F** siano semplici casi di *scriptio plena* e che il testo riportasse originariamente ὄνομ' ἔσται in *In Ph.* 87, sia che questa sia una congettura di Simplicio, sia che si tratti (com'è forse più probabile) di una variante proveniente da altra fonte che Simplicio avrebbe in questo caso preferito.

³⁷ Vd. Gemelli Marciano 2007, 135.

³⁸ Questa ipotesi appare poi ancora più probabile in quanto non si tratterebbe di un episodio isolato: vi sono infatti almeno altri due casi (le citazioni di B 7,1 e B 8,35) in cui il copista di **E** sembra aver compiuto un'operazione di uniformazione sul testo di Simplicio. Per la trattazione dettagliata di questi casi rimando ai capitoli successivi.

versione di cui disponeva, il che lo assolverebbe in parte dall'accusa mossagli da Passa (2009, 41s.) e Condello (2016, 505-507) di essere il poco competente estensore di copie puramente meccaniche; semmai, gli si potrebbe piuttosto rimproverare una certa mancanza di coerenza, vista la diversità di approccio fra i due passi del *Commentario alla Fisica*. Ciononostante, non c'è modo di valutare oggettivamente l'attendibilità del suo tentativo di emendazione (né, del resto, la sua imparzialità: come ho detto sopra, l'intervento di Simplicio sarebbe finalizzato più che altro a preservare la coerenza del verso parmenideo con la propria interpretazione del passo, e Simplicio ha certamente una propria personale agenda speculativa tanto quanto l'anonimo redattore neoplatonico); di conseguenza, non si può fideisticamente affermare che nell'ὄνομα(α) ἔσται di Simplicio si debba riconoscere senz'altro il testo originale di Parmenide. D'altra parte, il testo di *In Ph.* 146, con ὀνόμασται, è ugualmente sospetto, vuoi per la difficoltà linguistica, vuoi per le implicazioni esegetiche che sembrano rimandare alla posteriore problematica neoplatonica sugli ὀνόματα, vuoi infine per il fatto già ricordato (e riconosciuto a malincuore anche da Woodbury [1958, 148]) che il testo di Platone, per quanto rimaneggiato, sembra indiscutibilmente presupporre più ὄνομα ἔσται che ὀνόμασται³⁹; e se anche (come io ritengo tuttavia poco probabile) la lezione di Simplicio fosse, anche in *In Ph.* 87, ὀνόμασται e non ὄνομα(α) ἔσται, nemmeno questo sarebbe probante, poiché la fonte ultima della citazione potrebbe in tal caso essere comunque lo stesso testo di scuola, fonte principale di Simplicio su Parmenide, sul quale ormai gravano in generale forti sospetti di manipolazione, tali da non permettere di accoglierne le varianti con tanta leggerezza, anche in assenza di alternative migliori. Nemmeno l'esegesi, in questo caso, permette di schierarsi in modo definitivo: anche facendo la scelta di campo (che io per me sarei incline a fare) di intendere il verso nel senso che tutte le cose fanno da nome all'essere, Gallop (1984, 10 e 71) e Palmer (2009, 171s.) hanno mostrato come sia possibile tradurre in modo simile anche il testo di *In Ph.* 146, eliminando di fatto l'opposizione concettuale fra le due redazioni come argomento dirimente.

In conclusione, non mi sembra possibile accettare ὀνόμασται senza riserve, e questo conferma i dubbi finora espressi sul testo usato da Simplicio come fonte; ma, a fronte della ricostruzione fatta, anche stampare ὄνομα ἔσται appare molto rischioso. Se Simplicio, col suo intervento sul testo, avesse recuperato la lezione originale (che si sia trattato di congettura *ope ingenii* o di contaminazione con altra fonte), la cosa sarebbe certamente degna di nota; anche se tale recupero fosse stato involontario, infatti, questa sarebbe comunque almeno una prova dell'attenzione che egli aveva per il testo e per il suo contenuto (anche se il suo impegno non necessariamente andava in direzione della restituzione del genuino pensiero parmenideo, poiché comunque il suo intento primario era svolgere una propria argomentazione autonoma rispetto a quella di Parmenide). Allo stato attuale delle cose, purtroppo, questa non è un'ipotesi pienamente verificabile; si vedrà comunque più oltre come le citazioni di *In Ph.* 86s. non necessariamente dipendano dall'edizione neoplatonica di Parmenide: se è così, non è implausibile che questa citazione di B 8,36-38 possa conservare traccia di una tradizione indipendente e (forse) più affidabile.

³⁹ Coxon [1986] (2009, 334) è dello stesso parere, anche se egli pecca forse di eccessiva sicurezza quando scrive che ὄνομα ἔσται «is guaranteed as true by the free quotation by Plato».

5. Le varianti di B 2,6s.: le vie di ricerca

Le citazioni di Proclo e di Simplicio

Il *locus* successivo da prendere in considerazione si trova all'interno di B 2, il frammento in cui la Dea enuncia per la prima volta la distinzione fra le vie di ricerca. Tale frammento, della lunghezza complessiva di otto versi (l'ultimo dei quali limitato all'*incipit*, sino alla tritemimere) ci è testimoniato da Proclo (*In Tim.* I 345); alla citazione procliana si sovrappone in gran parte quella di Simplicio (*In Ph.* 116), dalla quale mancano solo i primi due versi; Proclo cita poi i vv. 5s. (insieme a una *iunctura* liberamente tratta dal v. 4, κέλευθος πειθοῦς) anche in *In Parm.* 1078. In questo caso, dunque, i testimoni sono entrambi appartenenti all'ambito neoplatonico; ciononostante, i due versi che mi propongo di affrontare qui, vale a dire i vv. 6s., presentano alcune varianti significative dall'uno all'altro autore. Il testo di Simplicio per questi due versi è τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν / οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔόν, οὐ γὰρ ἀνυστόν. Il testo di Proclo presenta, rispetto ad esso, due varianti sostanziali: παναπειθέα¹ in luogo di παναπευθέα e ἐφικτόν in luogo di ἀνυστόν.

Παναπευθέα e παναπειθέα: la scelta fra due hapax

Per quanto riguarda la prima delle due alternative testuali, παναπευθέα è accolto quasi all'unanimità da editori e commentatori²; il significato dell'aggettivo sarebbe pressappoco 'che è totalmente impossibile da indagare', significato certo compatibile con l'idea che il non-essere sia inconoscibile e incomunicabile, concetto espresso contestualmente in questi stessi versi con le parole οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔόν ... / οὔτε φράσαις (e ripreso in B 8,17 attraverso la coppia aggettivale ἀνόητον ἀνώνυμον). Le argomentazioni a sostegno della scelta di questa lezione non sono tuttavia del tutto convincenti, come intendo ora mostrare, ed è difficile liberarsi del sospetto che su di esse pesi, anche in questo caso, l'ipoteca dell'attendibilità aprioristicamente attribuita a Simplicio. È quindi necessario esaminare partitamente la questione.

Il termine παναπευθής, tanto per cominciare, è un *hapax*. Parmenide avrebbe coniato il termine a partire dall'omerico ἀπευθής, che ha due occorrenze nell'*Odissea*, una col significato attivo 'che non si informa' (*Od.* III 184), e una col significato passivo 'su cui non si possono avere notizie' (*Od.* III 88); quest'ultimo sarebbe anche, come detto, il significato da attribuire con ogni probabilità a παναπευθής nel contesto di B 2 (col rafforzamento ulteriore dato dal prefisso παν-), e diversi studiosi³ sono concordi nel ritenere che Parmenide nel coniarlo avesse in mente proprio *Od.* III 88 κείνου δ' αὖ καὶ ὄλεθρον ἀπευθέα θῆκε Κρονίων, confortati in questa supposizione dal fatto che altrove (B 8,21) l'Eleate usi il termine ὄλεθρος associato a un vocabolo con la stessa radice di ἀπευθής e analogo per significato, ἄπυστος⁴, il che rende *Od.* III 88 un evidente modello formale per B 8,21 e testimonia come Parmenide avesse presente questo verso omerico mentre componeva. L'argomento è valido, ma non certo cogente: le occorrenze di ὄλεθρος nei poemi omerici sono varie, e Parmenide riprende il termine anche in B 8,27 in un contesto che nulla ha a che fare con la sfera semantica di

¹ Con varianti in alcuni manoscritti di *In Tim.* I 345; ἀπειθέα in *In Parm.* 1078; vd. *infra* 91-93.

² Almeno da Diels in poi: Diels-Kranz (1951, I 231), Tarán (1965, 32), Gallop (1984, 54), Cordero (1984, 22), Coxon [1986] (2009, 57), Heitsch (1991, 14), Lami (1991, 276), Reale (1998, 44), Cerri (1999, 148), Palmer (2009, 364); Karsten (1835, 32) e Mullach (1860, 118) leggevano invece παναπειθέα.

³ Vd. soprattutto Tarán (1965, 40), Coxon [1986] (2009, 10s. e 293), Cerri (1999, 188), Passa (2009, 38).

⁴ Si deve peraltro segnalare che per questo verso, in luogo di ἄπυστος, Karsten (1835, 36) stampa ἄπιστος, riportato da Conche (1996, 127) come lezione di **a** (l'edizione aldina di Simplicio), che paradossalmente sarebbe etimologicamente coerente con παναπειθέα anziché con παναπευθέα (non a caso Karsten [1835, 32] accoglie anche παναπειθέα). Questa lezione non è accettata (e nemmeno messa in apparato) da alcun altro editore, ma, a prescindere dalla sua effettiva attendibilità, è interessante notare come l'oscillazione fra la radice di πείθω e quella di πυνθάνομαι sembri costantemente riporsi, in spregio a qualunque certezza degli editori.

πυνθάνομαι, cosicché non è obbligatorio supporre un riferimento esclusivo a *Od.* III 88; ma anche a prescindere da questo, se pure si afferma (come non è irragionevole fare) che B 8,21 è ispirato in parte a tale verso odissiano, questo non autorizza automaticamente a fare di *Od.* III 88 l'ipotesto anche di B 2,6, un verso parmenideo non particolarmente vicino a B 8,21 e privo di connessioni tematiche con esso. La cosa abbisogna quindi di ulteriore discussione, e un buon punto di partenza, a mio avviso, è l'analisi della situazione testuale di Proclo e del contesto delle sue citazioni.

Il testo di Proclo accettato da Diehl reca *παναπειθέα*, che è la lezione riportata da **P**; il termine è anch'esso un *hapax*, anche se va notato che l'aggettivo da cui sarebbe formato, *ἀπειθής*, è più comune rispetto ad *ἀπευθής*. In **C** si legge *πάντα πειθέλημεν*, un palese errore di segmentazione per *παναπειθέα ἔμμεν* con errore di lettura Λ per Α e tentativo di emendamento dell'aberrante forma verbale così ottenuta: il testo di **C** presuppone dunque la lezione di **P** e indirettamente la conferma. **N** riporta invece la variante *παραπειθέα*, termine di per sé non altrimenti attestato, reminiscente però del verbo *παραπειθω*, 'persuadere con falsi argomenti', 'ingannare', il cui significato può quindi essere apparso vagamente appropriato a un copista in riferimento alla via del non-essere; è ben difficile però che questo sia l'aggettivo usato da Proclo, dato che in *In Parm.* 1078 ricorre in sua vece il semplice *ἀπειθέα*, segno che, pur nella rilassatezza delle sue citazioni, il neoplatonico aveva ben ferma in mente l'idea che il nucleo tematico di questo verso fosse la mancanza di *πειθώ* del sentiero che si oppone a quello dell'essere, più che una sua capziosa insidiosità⁵. La genesi di *παραπειθέα* come lezione va più probabilmente ricondotta a un'errata analisi morfologica di *παναπειθέα* da parte del copista, il quale deve aver raggruppato e isolato la sequenza *πανα* come prefisso unitario preposto alla radice *πειθ-* ed essere stato quindi portato a pensare al diffusissimo preverbio *παρα-*, stante appunto anche l'esistenza di un verbo *παραπειθω*⁶.

L'interpretazione procliana del passo è dunque univoca, e in essa si tende a vedere una banalizzazione del testo parmenideo: *παναπειθέα* sarebbe una *lectio facilior* suggerita a Proclo (che, sarà il caso di ricordarlo, citava spesso a memoria⁷) dal parallelismo antifrastico con la *πειθοῦς κέλευθος* di B 2,4, un contrasto sottolineato infatti piuttosto esplicitamente dall'autore almeno in *In Parm.* 1078, ove egli estrapola l'espressione *κέλευθος πειθοῦς* dal v. 4 per isolarla e contrapporla direttamente al contenuto dei versi seguenti. Tuttavia, non ci sono ragioni stringenti per ritenere che un simile contrasto non potesse essere presente già nell'originale parmenideo, data la centralità che ha nel poema il tema della *πειθώ*, vista come un corollario dell'*ἀλήθεια* e ad essa indissolubilmente legata; la questione è in verità quasi indecidibile se guardata da questa angolazione, perché lo stesso argomento può potenzialmente essere usato sia contro sia a favore di *παναπειθέα*: da un lato, infatti, l'insistenza di Parmenide sul concetto che gravita intorno ai termini *πειθώ* e *πίστις* sembra dare credibilità all'idea che egli possa aver voluto rimarcare il concetto anche in questo punto, e che quindi la lezione procliana possa essere autentica; ma, dall'altro, proprio questa stessa insistenza potrebbe essere responsabile di aver sviato Proclo, il quale, condizionato dall'importanza che sapeva essere data da Parmenide al concetto, potrebbe averlo inserito anche dove esso originariamente non

⁵ Un epiteto col significato di 'ingannevole' riferito alla via del non-essere sarebbe potenzialmente interessante da prendere in considerazione, almeno a livello teorico, specialmente in relazione con l'espressione *κόσμος ἐπέων ἀπατηλός* con la quale la Dea introduce in B 8,52 l'esposizione della *Δόξα*. Tuttavia, non solo l'autenticità del termine è improbabile in Proclo sia dal punto di vista testuale sia da quello del contenuto, ma nel contesto dello stesso poema parmenideo esso sarebbe a mio parere inappropriato, poiché lo statuto del non-essere e della via ad esso ascritta è ben distinto e diverso rispetto a quello delle opinioni degli uomini, come chiarirò più avanti.

⁶ Lo stesso fenomeno sembra peraltro essersi verificato in uno dei manoscritti di Simplicio, **D**, ove in luogo di *παναπειθέα* si legge *παραπειθέα* (lezione segnalata, peraltro, soltanto da Cordero [1984, 22] e Conche [1996, 75]).

⁷ Vd. Coxon [1986] 2009, 6 e 283; Passa 2009, 64. La natura mnemonica e non perfettamente controllata della citazione di *In Tim.* I 345 è confermata da alcuni dettagli come l'omissione di *ὥς* in B 2,3 e la normalizzazione di *έόν* in *όν* in B 2,7.

compariva. Questa ambivalenza argomentativa, peraltro, non è nuova, poiché la si è già vista a proposito di εὐπειθέος in B 1,29: mentre molti editori invocano, anche per quella lezione, l'argomento della lettura banalizzante influenzata dalla parola πίστις al verso successivo, altri sostengono che εὐπειθέος sia da preferire proprio in quanto più coerente con la generale argomentazione di Parmenide; è evidente quindi come la compatibilità di παναπειθέα col pervasivo tema parmenideo della persuasione sia un'arma a doppio taglio e non possa considerarsi dirimente ai fini della scelta testuale. Eppure anche gli editori che per B 1,29 sostengono convintamente εὐπειθέος, nel caso di B 2,6 si schierano in blocco contro la lezione di Proclo, senza nemmeno prenderla seriamente in considerazione: credo sia quindi opportuno in questa sede riservarle un po' più di attenzione, per colmare quella che mi sembra una lacuna della critica.

Un primo dato su cui si deve fermare l'attenzione è la coerenza interna di Proclo, il quale, citando i versi indipendentemente in due diverse opere, ne dà sostanzialmente la stessa interpretazione: la cosa è tanto più significativa in quanto la libertà e la natura mnemonica delle citazioni ne modificano bensì la forma (a παναπειθέα in *In Tim.* I 345 si oppone il semplice ἀπειθέα in *In Parm.* 1078, come detto), ma non ne intaccano il significato complessivo, e ciò conferma il fatto che Proclo fosse quantomeno personalmente convinto che questo fosse effettivamente il senso del *locus* parmenideo da lui citato: non può trattarsi, insomma, di una banale svista. D'altra parte, se è vero che in *In Parm.* 1078, ove la menzione delle due vie e della loro contrapposizione è puramente incidentale, Proclo può certamente essere stato influenzato dalla percezione di un contrasto dialettico fra i vv. 4 e 6 e aver inconsciamente modificato il testo di conseguenza, ciò è più difficile da sostenere per *In Tim.* I 345: in questo caso, infatti, la citazione si inserisce in un articolato discorso su Plat. *Tim.* 29c, ove la πίστις ha un ruolo di primo piano, rappresentando il grado della conoscenza che compete all'εἰκὼς μῦθος, il discorso – non vero in assoluto, ma verisimile – relativo alla realtà generata, e Proclo si sofferma piuttosto a lungo (almeno fino a *In Tim.* I 347) sul significato che il termine πίστις assume in questo particolare passo platonico, sottolineando anche che l'impiego che Platone ne fa qui sembra discostarsi parzialmente da quello della *Repubblica*. A tutta prima, questo sembrerebbe poter giustificare un eventuale errore di Proclo nella citazione da Parmenide: la centralità della πίστις in questo punto del *Timeo* potrebbe aver indotto il neoplatonico a vedere erroneamente questa stessa centralità nei versi parmenidei che egli aveva deciso di associare al passo commentato. Tuttavia, c'è un altro aspetto della questione che non si può ignorare: ossia che il contenuto del passo parmenideo, anche nella versione di Proclo, differisce sensibilmente da quello platonico. Platone infatti, contrapponendo la realtà intelligibile a quella sensibile, assegna a ciascuna delle due un tipo di discorso ad essa più consentaneo e corrispondente a una diversa forma di conoscenza, dimodoché i due tipi di discorso vengono a riprodurre fra di loro la stessa relazione che sussiste fra i rispettivi oggetti: ὅ τί περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια. La πίστις dunque costituisce qui un livello di conoscenza distinto rispetto all'ἀλήθεια e ad esso inferiore, una posizione ben diversa da quella espressa da Parmenide in B 2, ove πειθῶ e ἀλήθεια sono poste sullo stesso piano in relazione alla via dell'essere, ed è semmai la via del non-essere (nel testo di Proclo) a mancare di πειθῶ: vale a dire, il semantema che in Platone caratterizza una forma secondaria e meno affidabile di conoscenza è al contrario da Parmenide usato per connotare la forma di conoscenza più alta. Proclo non commenta questa sostanziale divergenza (salvo cautelarsi preliminarmente affermando che Parmenide difetta di chiarezza a motivo della forma poetica del suo scritto), ma deve senz'altro averla notata, e la ragione per cui non vi si sofferma è che la citazione di questi versi parmenidei gli serve unicamente per asseverare il concetto che a diversi oggetti corrispondono diverse vie di ricerca, anche se in Parmenide gli oggetti sono essere e non-essere e non coincidono dunque con quelli di cui si sta occupando Platone. Ma quello che qui interessa sottolineare è che non si può con tanta leggerezza affermare che Proclo abbia inavvertitamente modificato il verso parmenideo proiettando su di esso la concezione

platonica che stava esaminando, quando il contenuto della citazione parmenidea, anche nella versione di Proclo, non corrisponde affatto a quello del passo del *Timeo*, se non superficialmente; che la modifica possa essere intenzionale, poi, è ancora meno probabile, dato che non apporterebbe nulla all'argomentazione di Proclo. In conclusione, quindi, bisogna riconoscere che l'interpretazione del frammento parmenideo che mette al centro la presenza o assenza della *πειθώ* doveva essere ben radicata, a torto o a ragione, nella mente del neoplatonico, e non può essere ricondotta a un semplice errore mnemonico legato a circostanze occasionali. Questo non significa, naturalmente, che la lezione di Proclo sia necessariamente da preferire; ma è un buon motivo, a mio parere, per sospendere almeno provvisoriamente il giudizio.

Ἄνυστόν: una possibile variante eleatica

Per acquisire ulteriori elementi in base a cui giudicare, è bene dunque passare ora alla considerazione dell'altra variante sostanziale contenuta in questi due versi, vale a dire l'alternativa ἄνυστόν/ἐφικτόν. Anche in questo caso, la lezione procliana è negletta dalla critica e praticamente nessun editore si sente di accoglierla⁸. Lo stesso Passa (2009, 38), che pure non reputa del tutto implausibile l'ἐφικτόν di Proclo in forza del possibile confronto con Emp. VS 31 B 133,1 οὐκ ἔστιν πελάσασθαι ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτόν (oltreché con Democr. VS 68 B 58 e 59), in definitiva preferisce l'ἄνυστόν di Simplicio, ritenendo anzi che la confusione con Empedocle sia stata proprio la ragione dell'interpolazione di ἐφικτόν da parte di Proclo. La cosa è senz'altro possibile, e nell'introduzione si è già discussa la possibilità che a Proclo còpiti di confondere passi di diversi autori, possibilità di cui si è vista anche l'importanza per le premesse di questo stesso lavoro; ma ciò non vuol dire certo che Proclo sbaglia sempre, né che le sue lezioni vadano considerate a prescindere come deteriori. E, in questo caso, io credo che qualche ragione per sostenere la lezione di Proclo ci sia. C'è infatti un'altra linea interpretativa, proposta da Ferrari (2005, 127s.), secondo cui ἄνυστόν sarebbe una variante di scuola eleatica, che rifletterebe quindi una concrezione dell'eleatismo successivo: ciò sarebbe comprovato dal fatto che il termine ἄνυστόν compare per ben tre volte in Melisso (una in B 2 e due in B 7) e può dunque considerarsi un marchio dello stile argomentativo di questo filosofo. L'ipotesi è molto interessante, non solo perché avvalora la tesi, già considerata, che del poema di Parmenide potessero esistere molteplici versioni 'scolastiche' ritoccate, non necessariamente tutte gravitanti intorno all'ambiente neoplatonico; ma anche perché l'idea che una variante per così dire 'melissiana' sia stata in séguito recuperata dalla redazione neoplatonica si inserisce bene nella linea argomentativa da me portata avanti fin qui. Come si è detto, infatti, il neoplatonismo tende a ricercare nei pensatori antichi i precedenti della propria speculazione, e Parmenide non fa certo eccezione, atteso che, come convincentemente sostiene Passa (2009, 13s. e 22s.), già lo stesso Platone intendeva a qualche titolo presentarsi come suo continuatore; tuttavia, più che a Parmenide stesso, i neoplatonici erano dottrinalmente vicini al parmenidismo posteriore, in cui sempre più viene formalizzato il concetto di uno e si va accentuando la sua centralità⁹. Come si è visto nei capitoli precedenti, nel genuino pensiero parmenideo l'unicità dell'essere, pur essendo tutt'altro che irrintracciabile, ha tutto sommato un ruolo abbastanza marginale e non è enunciata a chiare lettere: è contenuta in embrione nella riflessione, ma il discorso non vi si sofferma mai più di tanto¹⁰. Col tempo però l'uno diventa un elemento nodale e caratterizzante, al punto che già Platone non può fare a meno di vedere

⁸ Fa eccezione, ancora una volta, Mullach (1860, 118); Karsten (1835, 32), che accoglie πανπειθεά, in questo caso stampa anch'egli ἄνυστόν.

⁹ Già a partire dalla problematizzazione di Zenone (VS 29 A 16) e, soprattutto, dalle conquiste speculative di Melisso (VS 30 B 5 e 6).

¹⁰ Vd. Untersteiner (1958, XXXI-XLIII); cf. Calogero (1932, 69), Riezler (1934, 90), Reale (in Zeller-Mondolfo-Reale 1967, 201).

Parmenide attraverso questa lente: basti vedere con quanta esplicitezza, nel dialogo a lui intitolato, gli attribuisca per bocca del giovane Socrate la dottrina dell'unità del tutto (*Parm.* 128a-b σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἐν φῆς εἶναι τὸ πᾶν). Molte delle varianti già esaminate, peraltro, sembrano potersi inscrivere entro questa tendenza a reinterpretare Parmenide alla luce dell'eleatismo posteriore, e in particolare di Melisso: l'introduzione di οἶον in B 8,38 da parte di Platone, ad esempio, se fosse effettivamente avvenuta, rispecchierebbe il desiderio di inserire un riferimento all'unicità in un verso parmenideo; e del resto, se anche quello di Platone fosse un semplice οἶον, resterebbe il fatto che, nel parafrasare il verso, Platone fa comunque riferimento all'ἔν, e non fa mistero del fatto che, non che al solo Parmenide, egli sta pensando a tutto l'eleatismo e in particolare a Melisso, non a caso menzionato prima di Parmenide stesso, con sovvertimento dell'ordine cronologico: ἄλλα ὅσα Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι ἐναντιούμενοι πᾶσι τούτοις δυσχυρίζονται (*Theaet.* 180e). Anche l'introduzione di μονογενές in B 8,4 sembra andare in direzione della predicazione dell'unità, e del resto l'epiteto è con ogni probabilità ripreso da un passo del *Timeo* il cui quadro dottrinale collima molto meglio con Melisso che con Parmenide: basti pensare che del μονογενῆς οὐρανὸς γεγωνός, per bocca di Timeo, Platone dice che ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται, affermazione che certo si sposa molto meglio con l'ἀεὶ ἦν ὃ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται di Melisso (B 1) che non con l'οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται di Parmenide (B 8,5). La stessa unica occorrenza della parola ἔν nel poema potrebbe del resto far parte di una variante (ἔν, συνεχές) introdotta dai neoplatonici per enfatizzare l'importanza del concetto di uno, come si è visto. In definitiva, anche alla luce dei risultati precedentemente acquisiti, risulta suggestiva e non poco convincente l'idea che un elemento lessicale dell'eleatismo posteriore, agglutinosi al testo di Parmenide, possa essere stato utilmente ripreso e valorizzato in una versione neoplatonica del poema, nel quadro di un progetto redazionale che si proponesse, tra le altre cose, di massimizzare l'importanza data all'ἔν nei versi di Parmenide e, quindi, di informare il testo a una forma più melissiana di eleatismo.

Ἐφικτόν: il 'possibile' come 'raggiungibile'

Al di là di tutte queste considerazioni, però, è d'uopo prendere in esame le due lezioni nel loro significato, per capire che cosa l'una e l'altra possano aggiungere in termini di contenuto filosofico. Il significato di ἐφικτόν non è molto distante da quello di ἀνυστόν (entrambi si possono tradurre con 'possibile'), e la sostituzione dell'uno all'altro appare quasi indolore, il che naturalmente può deporre a favore dell'una o dell'altra variante, a seconda del punto di vista. Nell'analizzare un poema filosofico come quello di Parmenide, però, bisogna fare attenzione alle sfumature: ed effettivamente un'importante sfumatura di significato che distingue ἐφικτόν da ἀνυστόν mi sembra ci sia. Mentre quest'ultimo termine, infatti, significa 'possibile' nel senso di 'realizzabile', 'che si può portare a compimento', il primo indica invece il 'possibile' nel senso di 'raggiungibile', 'accessibile'; ora, alla luce di ciò, mi sembra evidente come ἐφικτόν, fra i due, sia l'aggettivo che meglio si armonizza con l'*imagery* del passo in questione e del poema in generale, che presenta la ricerca della verità come un viaggio su un prodigioso cocchio e raffigura le possibilità che sono date al pensiero letteralmente come strade, rendendo estremamente appropriata a livello tematico la metafora dell'accessibilità; ἀνυστόν invece, oltre a rimandare a una sfera semantica diversa, è più spesso usato per indicare, tramite la sua negazione, l'impossibilità in senso più astratto e formalizzato, allontanandosi dalla metafora originaria, il che potrebbe certo addirsi alla parte più strettamente metafisica del poema (B 8), ma sembra meno appropriato per la fortemente allegorica sezione proemiale rispetto ad ἐφικτόν, il cui uso in questo contesto permetterebbe invece di valorizzare al massimo il potenziale metaforico

insito nel suo etimo¹¹. Ma c'è di più: si deve infatti richiamare quanto affermato nel primo capitolo di questo lavoro, ossia che la strada del non-essere, più che pericolosa per l'uomo, è assolutamente impercorribile, poiché il pensiero umano semplicemente non è in grado di afferrare o contemplare ciò che non è. La scelta fra le due strade, a questo punto del percorso (e del ragionamento), non pone infatti alcuna difficoltà, è presentata come semplice e immediata, poiché dalla verità della via dell'essere scaturisce naturalmente un'irresistibile *πειθώ*, mentre il non-essere per sua stessa natura non può essere oggetto né di *γινώσκειν* né di *φράζειν*: e così anche in séguito (B 8,16s.) Parmenide ribadisce che è ineluttabile (*ἀνάγκη*) lasciare da parte la via del non-essere in quanto *ἀνόητον* e *ἀνόνημον*. È immediato quindi vedere come *ἐφικτόν*, col suo richiamo – tramite la negazione – all'inaccessibilità, risulti appropriato, oltre che a livello di immaginario, anche dal punto di vista dottrinale. La questione delle vie è però piuttosto complessa, ed essendo rilevante in questa sede per la scelta di una lezione rispetto all'altra, credo meriti di essere brevemente approfondita.

Le vie di ricerca e il motivo mitico del bivio

La mia posizione sul numero delle possibili 'vie' di Parmenide, come già in parte affermato, è che esse siano tre: la via dell'essere, la via del non-essere, e la *παλίντροπος κέλευθος* (VS 28 B 6,9) dei mortali. L'equivoco che porta a volte a credere che ci siano soltanto due vie nasce, a mio parere, dal fatto che Parmenide, nella sua argomentazione, ama procedere per opposizioni binarie, perché questo è il procedimento più semplice e più congeniale alla pura logica: egli contrappone dunque da una parte l'*Ἀλήθεια* alla *Δόξα*, dall'altro l'essere al non-essere. Ora, questo fa sì che si sia tentati di sovrapporre le due opposizioni, creando un'unica, complessiva articolazione bimembre del sistema parmenideo, che veda contrapposti da un lato l'essere, identificato con l'*Ἀλήθεια*, dall'altro il non-essere, identificato con le *δόξαι* dei mortali (e di conseguenza con la stessa *Δόξα* parmenidea, che di queste ultime si ritiene, in qualche modo, espressione)¹²; questa ricostruzione può, tuttavia, essere smentita, come intendo ora chiarire.

È indubbio che Parmenide raffiguri perlopiù l'opposizione tra essere e non-essere in una forma molto netta, tale – parrebbe – da non ammettere compromessi, e da instradare perciò inevitabilmente verso l'essere; il passaggio cruciale è senza dubbio B 8,15s. *ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν / ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν*. Come si vede, l'alternativa è ineludibile, e al suo interno la scelta è obbligata: la Dea, nella forma della Giustizia preposta alle chiavi, non permette all'uomo di intraprendere la strada del non-essere, cosicché, una volta che quella sia stata scartata, una sola via è quella che resta per l'uomo che sa, *ὡς ἔστιν* (B 8,2), la via dell'essere (in opposizione alla via del non-essere, la quale è rivelata come insussistente). A questo punto del ragionamento, effettivamente, non sono date al pensatore altre possibilità. Il bivio fra essere e non-essere, bisogna però notare, è già una tappa avanzata del viaggio di ricerca, che a quanto sembra non tutti raggiungono, se è vero che si trova *ἄπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου* (B 1,27); il che dopotutto ha senso, dal momento che la sola via per raggiungerlo è l'*ὁδὸς δαίμονος*, e percorrere questa via non è certo cosa da tutti: al contrario, il poterla intraprendere rappresenta un privilegio, poiché essa è riservata all'*εἰδὼς φῶς*, il solo che possa essere guidato lungo tale via fino alla soglia di *Δίκη*. Non è un caso, infatti, che gli altri uomini siano definiti, in aperta antitesi col filosofo, *βροτοὶ εἰδότες οὐδέν* (B 6,4): Parmenide non potrebbe essere più esplicito di così nel dichiarare che la maggioranza degli uomini si colloca agli antipodi del sapiente-filosofo, mancando essi di quella caratteristica, l'*εἰδέναί*, che a lui, e non ad altri, permette di elevarsi

¹¹ Anche nel frammento empedocleo proposto come confronto (B 133), come nota lo stesso Ferrari, il riferimento è a una strada e a una meta inaccessibile. Il verbo *ἐφικνέομαι*, col significato di 'raggiungere un luogo', ricorre in Senofane (B 6,3), che, come già ricordato, fu probabilmente una figura influente su Parmenide.

¹² Questo stesso quadro mentale interpretativo porta, peraltro, anche a stabilire l'equivalenza di essere e non-essere coi principi cosmogonici luce e tenebra: contro questa interpretazione ho già proposto le mie argomentazioni nel cap. 1.

fino alla dimora della Dea. Ne consegue naturalmente che anche la via abitualmente battuta dagli uomini si collochi su un piano completamente diverso, al di fuori di questa alternativa così rigida fra essere e non-essere.

La chiave di lettura per fare ordine in questo apparentemente intricato snodo viario è da ricercare, secondo me, nell'immagine centrale di B 2, che è quella del bivio. Strade e bivî possono, in generale, dirsi un motivo ricorrente che attraversa tutto il poema parmenideo: già B 1, il proemio del poema, si apre con l'io narrante lanciato di gran carriera sul suo carro lungo una via, definita ὁδὸς δαίμονος, che conduce l'εἰδὼς φῶς al luogo dove avverrà la rivelazione fondamentale sull'essere. In séguito, dopo uno iato testuale impossibile da quantificare con certezza, B 2 presenta due vie, contrapposte l'una all'altra in una netta e ineludibile alternativa: si è qui di fronte, sostanzialmente, a una trasposizione in immagini di quella dicotomia logico-ontologica che è considerata il fulcro e il cuore della dottrina di Parmenide, compendiata dai manuali scolastici nella formula "l'essere è ed è impossibile che non sia, il non-essere non è ed è impossibile che sia". B 6 presenta un quadro essenzialmente sovrapponibile a quello di B 2, con una complicazione (l'introduzione appunto anche della παλίντροπος κέλευθος) sulla quale però tornerò in séguito; qui preme sottolineare come, se si ripercorre il filo della narrazione-argomentazione parmenidea, per come è possibile tracciarne lo sviluppo a partire dai frammenti superstiti (i quali presentano evidentemente prima una sola via, poi un bivio), sembra che l'immagine prescelta dall'autore per significare il giusto metodo di ricerca sia quella di una strada che a un certo punto si biforca, mettendo davanti a un dilemma che sarà poi sciolto dalla rivelazione della Dea.

Ora, se si cercano antecedenti di questo motivo simbolico, non si può fare a meno di pensare a Esiodo, precisamente a *Op.* 286-292: in questi versi, il poeta si rivolge al fratello Perse per indirizzarlo sulla via del duro lavoro, via che, nonostante gli sforzi improbi da essa inizialmente imposti, lo porterà poi a una vita di soddisfazioni; questa via è perciò appropriatamente connotata come un pendio ripido e scosceso, che però verso la vetta si fa più dolce e agevole, di contro alla via facile e piana, più allettante, che però mena soltanto a una vita grama, priva di una vera realizzazione. Questo è l'esempio più iconico dell'immagine del bivio come metafora della scelta di vita, ed è considerato generalmente il modello fondamentale di tutte le declinazioni posteriori di quest'immagine¹³. È innegabile, e ampiamente riconosciuto, che Esiodo sia un modello formale per Parmenide, ed è allettante supporre che da questo arcinoto luogo letterario Parmenide abbia tratto l'ispirazione per proporre il proprio bivio fra essere e non-essere. Si deve notare però che, al netto della trasposizione dell'immagine dal piano morale a quello logico-ontologico¹⁴, un importante

¹³ Tra queste ultime, una delle più famose è senz'altro il mito di Eracle al bivio, che troviamo narrato per la prima volta, nei *Memorabili* (II 1, 23-34), da Senofonte, il quale a sua volta ne attribuisce esplicitamente la paternità al sofista Prodicò di Ceo.

¹⁴ È interessante, nel supporre un'operazione di questo genere da parte di Parmenide, fare riferimento alla tesi di Mourelatos (1970, 1-46), secondo cui Parmenide si serve dello schema mitologico fornito dall'epica per risemantizzare il motivo tradizionale del viaggio e farne così il veicolo di un nuovo significato, legato alla sua dottrina della conoscenza: fondamentale, a questo riguardo, la distinzione, rimarcata dall'autore, fra il 'motivo', inteso come forma grezza, come elemento costitutivo basale di una rappresentazione, e il 'tema', inteso come il significato che quella forma è chiamata a esprimere: secondo Mourelatos, ciò a cui qui si assiste è una commutazione di tema nell'ambito di un recupero e riutilizzo di motivi tradizionali, come appunto quello, centrale, di «The-Journey». Il passaggio, nello specifico, da un quadro di riferimento etico a uno ontologico e gnoseologico è a mio parere piuttosto verisimile nell'ambito della filosofia presocratica: a riscontro si può utilmente citare l'evoluzione, avvenuta proprio a quest'altezza cronologica, del concetto stesso di verità, il cardine attorno a cui ruota la gnoseologia, il quale in origine apparteneva però anch'esso alla sfera morale. La sapienza antica, per come ci è rappresentata dalle testimonianze in nostro possesso, vedeva infatti nell'ἀλήθεια essenzialmente un'attitudine etica, una disposizione verso il prossimo, intesa come 'sincerità', 'trasparenza', come la volontà di parlare a cuore aperto al proprio interlocutore, senza nascondergli nulla (qualche esempio: *Sept. Sap.* VS 10 B 3 [*Apophthegmata*, ex collectione Demetrii Phalerei, ap. Stobaeum], II (Solone), ἄλλ' ἀλήθειαν, "non

elemento di contenuto distingue il passo esiodeo da quello parmenideo: a differenza di quella delineata da Esiodo, infatti, la scelta prospettata da Parmenide in B 2 non è affatto una scelta difficile o tale da imporre fatica e sacrificio, non richiede alcuno sforzo della volontà, poiché anzi essa è naturale e addirittura obbligata (come si è detto sopra). Il confronto con Esiodo risulta però pertinente anche su questo punto se la via dell'essere, anziché a quella del non-essere, è contrapposta alla *παλίντροπος κέλευθος*: quest'ultima, infatti, è la via battuta dai mortali, la via da cui bisogna guardarsi e che è arduo evitare, poiché verso di essa sospinge l'ἔθος πολύπειρον col fallace lenocinio dei sensi e del linguaggio (B 7,3-5). La separazione fra via del non-essere e *παλίντροπος κέλευθος* sana dunque ogni possibile contraddizione e permette di rendersi ragione pienamente dell'itinerario conoscitivo illustrato dalla Dea in tutte le sue tappe, ed è proprio l'immagine del bivio, considerata in tutta la sua potenzialità di significato, che consente di capire fino in fondo in che rapporto stiano queste vie l'una con l'altra, anche alla luce del parallelo esiodeo.

È importante ricordare, infatti, che il bivio non è mai soltanto un bivio; in realtà, esso è sempre fondamentalmente un trivio, dal momento che, laddove si trova una biforcazione, le diverse strade che si dipartono dal crocicchio sono propriamente tre: una strada porta verso di esso e due proseguono poi da lì in direzioni diverse. Solo una prospettiva limitata riduce l'identità e la natura del bivio alle sole strade divergenti, dimenticando la strada di accesso, il cui ruolo ha invece un grande potenziale a livello metaforico: ciò che essa ci ricorda è infatti che davanti a un dilemma non si hanno mai davvero soltanto due possibilità; ne è sempre data anche una terza, che consiste nel tornare sui propri passi e sottrarsi del tutto alla scelta; cosa che comunque, sia detto per inciso, non solleva affatto dalla responsabilità, né dal dilemma stesso, che è con ciò soltanto trasformato in trilemma (o, piuttosto, riscoperto e ripristinato nel suo statuto di trilemma, che è appunto quello più autentico): anche il voltare le spalle a una particolare scelta, infatti, rappresenta di per sé una scelta, ed è perciò quanto mai appropriato che l'opzione della rinuncia, della ritirata, sia reinserita a pieno titolo nella rosa delle possibilità offerte dal bivio, invece di esservi contrapposta come rifiuto del bivio stesso. La cultura greca ha senz'altro il merito di non aver mai misconosciuto la vera forma del bivio, il cui nome nella lingua greca è infatti, univocamente, *τρίοδος*. Non parrà perciò sorprendente che in Parmenide l'esistenza di questa terza possibilità di scelta sia pienamente riconosciuta e valorizzata; basta leggere con un minimo di attenzione i versi di B 6 per rendersi conto che Parmenide vi allude in modo molto chiaro: *παλίντροπος κέλευθος*, 'cammino che si rivolge sui suoi passi', così è appunto definita al v. 9 la strada percorsa dalla maggior parte dei mortali che vanno vagando, ignari della verità. L'identità di questa via è, sostanzialmente, l'oggetto del contendere su cui si esercitano le ipotesi interpretative della critica; l'interpretazione del bivio come trivio permette però, a mio parere, di confermare il ruolo di questo sentiero come via terza e distinta rispetto a quelle di essere e non-essere, e, in pari tempo, di lumeggiarne la natura, formulando al riguardo una proposta esegetica che concili la ripresa parmenidea del motivo tradizionale del bivio con la peculiare topografia simbolica delineata dall'Eleate. Si può supporre, infatti, che la *παλίντροπος κέλευθος* altro non sia che la via che conduce alla biforcazione, via che il viandante occasionale è libero di percorrere a ritroso rinnegando l'alternativa posta dal bivio (ma realizzando in ciò una delle possibilità offerte dal trivio), e che il

mentire, ma di' la verità"; *Fragmenta philosophorum Graecorum, Septem Sapientum Sententiae*, Periandro ἀληθείας ἔχου, "attieniti alla verità"; *Fragmenta philosophorum Graecorum, Septem Sapientum Sententiae*, Cleobulo ψευδῆς διαβολὴ τὸν βίον λυμαίνεται. – ψεῦδος δὲ μισεῖ πᾶς φρόνιμος καὶ σοφός, "una falsa calunnia rovina la vita. – la menzogna l'ha in odio ogni uomo assennato e sapiente"); nella successiva speculazione filosofica, invece, la verità viene riempita di contenuto gnoseologico, formalizzata come fine di un'attività di ricerca, come oggetto di conoscenza. Se quindi, nella storia del pensiero, è avvenuto un prestito così importante dalla sfera dell'etica a quella della gnoseologia, con la risemantizzazione del termine ἀλήθεια, è plausibile pensare che possa esserci stata una risemantizzazione anche di un'immagine usata dal discorso etico, una commutazione di sistema di valori all'interno di uno schema concettuale che rimane, pur nella transizione, estremamente simile.

sapiente si sforza invece di percorrere fino in fondo per arrivare alla meta; diviene così molto chiaro quale forma assuma qui l'opposizione, sopra ricostruita, fra la via aspra e quella agevole: le due vie sono qui riunite in una, che è ardua da percorrere per chi sia determinato ad arrivare fino in cima (uno sforzo ripagato però infine dalla rivelazione impartita dalla Dea), ma che, percorsa a ritroso, si trasforma invece in una via rapida e in discesa per chi si arrenda e decida di abbandonare l'impresa, affrettandosi di nuovo verso le regioni familiari e rassicuranti in cui di solito vaga, che lo allettano con le lusinghe della tradizione. L'uomo che compie la scelta più saggia, invece, arriva fino in vetta, e qui gli si presenta una situazione simile a quella già descritta da Esiodo, ma in una forma ben più articolata: Esiodo diceva che il pendio si addolcisce verso la sommità, che la strada più impegnativa premia il viaggiatore alleviando le sue fatiche dopo lo sforzo iniziale; ma per Parmenide, una volta che si sia compiuto lo sforzo e si sia giunti alla dimora della Dea, la fatica è interamente cancellata: il filosofo si trova ora di fronte alla biforcazione, alle altre due strade della τριόδος, e fra queste la scelta, per come è presentata dalla Dea che ammaestra il poeta, è immediata e automatica, non pone alcun problema, dato che, esclusa la via del non-essere come possibilità impraticabile, al pensatore è lasciata una sola via da percorrere, via alla quale egli sarà naturalmente accline, per una necessità (l'Ἀνάγκη di B 8,30) logica: e arrivati a questo punto, ormai, la παλίντροπος κέλευθος, il tornare indietro, non presenta più alcun vantaggio o attrattiva.

L'itinerario speculativo parmenideo si può leggere dunque in uno sviluppo diacronico all'interno del quale si susseguono due diverse scelte, invece di una sola: la prima, esemplata sullo schema tradizionale del bivio fra strada dura e strada dolce, è rappresentata qui dalla scelta fra il proseguire lungo l'ardua via dell'uomo che sa e il tornare invece sui propri passi – opzione, quest'ultima, più invitante per i mortali che non siano sufficientemente motivati a ricercare la verità e si appaghino della visione del mondo che i sensi restituiscono loro e a cui sono abituati. A ben guardare, Parmenide indica anche, sulla via, un ben preciso punto di svolta, che segna il discrimine fra il sapiente e la turba, la pietra miliare oltre cui lui solo procede e rispetto alla quale gli altri restano al di qua: è un errore ben preciso quello che gli uomini commettono, uno sforzo ragionato che essi non fanno e che costituisce il salto che distingue il sapiente dalla folla degli altri uomini: si tratta del mancato riconoscimento della totalità e interezza dell'essere (vd. *supra* 31s.). È questo lo sforzo che va fatto, il ragionamento forse controintuitivo, da cui il sentire comune degli uomini ripugna, ma che ripaga chi lo sa compiere, perché sgombra il campo da tutti i problemi logici nati dall'interazione indebita fra essere e non-essere, e mette ora il sapiente (cioè, chi ha il merito di aver acquisito questa consapevolezza) davanti a una situazione interamente capovolta: per chi ha saputo compiere questo sforzo e si è spinto fino al crocevia, la nuova scelta che si presenta si pone in termini totalmente opposti e favorisce, anziché mettere in difficoltà, chi la deve compiere: la via dell'essere è la scelta più ovvia, anzi, è addirittura una scelta obbligata, cosicché la fase finale del cammino verso la verità si compie senza incidenti di percorso.

In questo modo, con le vie raccordate fra loro nella struttura della τριόδος, anche la particolare collocazione della παλίντροπος κέλευθος cessa di rappresentare un problema per la definizione della geografia allegorico-concettuale del poema di Parmenide: non c'è più bisogno, infatti, di considerarla completamente separata dall'itinerario conoscitivo parmenideo (ciò che imporrebbe di chiedersi perché, allora, la Dea senta il bisogno di ammonire il poeta contro di essa, come se fosse una via che egli può ancora in questo momento imboccare al pari di quella del non essere), né, d'altra parte, di includerla come ulteriore possibilità di prosecuzione del percorso accanto alle due vie presentate dalla Dea in B 2 e richiamate in B 6 (ciò che sarebbe in evidente contraddizione con l'alternativa posta in termini così stringenti fra le due); è invece possibile identificarla con la stessa via che il poeta percorre per arrivare alla dimora della Dea, che acquista così la potenzialità di assolvere due ruoli totalmente

opposti a seconda della disposizione intellettuale di chi la percorre. Essa è la via della Dea (cioè che mena alla Dea) soltanto per il sapiente, poiché solo lui ha la volontà (e, di conseguenza, la capacità) di percorrerla fino in fondo; viceversa, per la maggior parte degli uomini essa diventa una *παλίντροπος κέλευθος*, una via percorsa un po' in avanti (solo per un tratto, e solo occasionalmente) e un po' all'indietro, e che non fa che riportare i mortali verso i loro errori (da intendersi anche in senso etimologico), verso le strade familiari che essi percorrono normalmente, da cui la via della Dea porta invece ben lontano: B 1,27 *ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν*. Non c'è contraddizione tra i due passi, perché il punto è proprio che gli uomini non percorrono abitualmente la strada che porta al bivio, e, se mai vi si immettono, fanno ben presto marcia indietro verso le strade più battute: queste ultime sono le vere piste degli uomini cui accenna la Dea in B 1,27, ma di queste non mette più conto parlare in B 6 come di un potenziale errore di ricerca, poiché Parmenide ha già percorso la via fino in fondo e se ne è quindi già allontanato; e la via che lo riporterebbe verso di esse, la stessa che lo ha condotto verso la dimora della Dea, non può in questo contesto esser descritta altrimenti che come *παλίντροπος κέλευθος*, poiché, dalla prospettiva ormai conquistata, è così che essa appare, come una ricaduta verso le perniciose credenze degli uomini; ma il sapiente, arrivato in cima, è ormai immune da questa tentazione¹⁵.

A valle di questa ricostruzione, mi sembra quindi ci siano utili e interessanti elementi per sostenere, almeno sul piano del contenuto, l'appropriatezza e quindi la possibile autenticità della lezione *ἐφικτόν*: dipingendo la via del non-essere come irraggiungibile, l'aggettivo ne decreta l'assoluta impraticabilità, ribadendo la fondamentale verità che all'uomo non è dato neppure avvicinarsi a quella via, non che immettervisi, poiché il non-essere è del tutto alieno dalla mente umana; *ἀνυστόν* sarebbe, in questo senso, epiteto più blando o addirittura inappropriato, denotando o l'astratta impossibilità (tramite la negazione), o eventualmente, con valorizzazione dell'etimo (ma con lieve forzatura semantica), l'impossibilità di condurre a termine la via, di percorrerla fino in fondo, il che implicherebbe però il poterla imboccare: cosa che, come si è visto, non sembra corrispondere all'insegnamento della Dea. Acquista quindi credibilità l'idea che *ἐφικτόν* sia effettivamente la lezione genuina, nel qual caso si dovrebbe senz'altro riconoscere in *ἀνυστόν* una variante di scuola, variante la cui possibile genesi si è peraltro già ricostruita: sarebbe una modifica

¹⁵ Anche sul piano testuale non mancano indizi del fatto che la via del non-essere e la *παλίντροπος κέλευθος* siano distinte l'una dall'altra. Se si legge il testo di B 6,2-5, è innegabile che l'uso di *αὐτάρ* faccia pensare, se non proprio a un contrasto, almeno a una transizione da un elemento a un altro di una successione (cf. *Il. II* 405s.), e in generale la formulazione sarebbe davvero troppo farraginoso se volesse semplicemente ribadire l'ammonimento della Dea contro la stessa via, mentre risulta molto fluida se, al contrario, la si interpreta come esortazione a stare alla larga da due diverse vie, considerate separatamente. Un altro passo significativo da considerare al riguardo è B 7,1s.: ivi Parmenide allude, nel primo verso, alla via del non-essere (*εἶναι μὴ ἔόντα*), e prosegue poi illustrando l'errore dei mortali, instradati sulla via della molteplicità dal vizio di affidarsi solo ai sensi, dimentichi della ragione; una così stretta associazione fra le due vie, menzionate l'una accanto all'altra quasi senza soluzione di continuità, può certo far pensare ad una loro identificazione: tuttavia, a una lettura più attenta, risulta chiaro che, al contrario, questo è proprio lo snodo in cui le due vie vengono distinte, e che è probabilmente la mancanza dei versi precedenti a rendere ambiguo il testo. B 7 si apre infatti, dopo una lacuna testuale, con la frase *οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα*: poiché non si sa quale fosse l'argomento dei versi precedenti, e poiché il dimostrativo *οὗτος* ha spesso funzione epanalettica e in generale, come pronomi anaforici, rimanda a elementi menzionati prima nel discorso, è plausibile supporre che *τοῦτο* rimandi a un argomento trattato sopra (la continuità argomentativa di questa frase coi versi precedenti è testimoniata del resto anche dal *γάρ*), nella parte mancante, che doveva prendere in considerazione appunto la via del non-essere: si tratta forse dei pochi versi che separano B 4 da B 7, se i due frammenti erano effettivamente vicini come si è ipotizzato; proprio il contrasto tra B 4 e B 7 del resto illustra bene, come ho già spiegato (vd. *supra* 87), la distinzione tra *μὴ ἔόντα* e *ἀπεόντα*, sui quali ultimi è appunto fondato l'errore dei mortali. La chiosa *εἶναι μὴ ἔόντα* in B 7,1 serve evidentemente a ribadire, per enfasi e per maggior chiarezza, quale sia l'oggetto della sentenza della Dea, esposto sopra e ripreso da *τοῦτο*, e qui rapidamente richiamato, in chiusura del discorso, per metterlo da parte una volta per tutte in poche parole, semplicemente col ricordare la sua impossibilità logica (*μήποτε ... δαμῆ*): l'essere del non-essere non potrà mai affermarsi, onde per cui non c'è caso che l'uomo si immetta su tale via, neanche per errore.

introdotta dall'eleatismo posteriore, che avrebbe teso ad avvicinare il pensiero di Parmenide a quello dei suoi continuatori, e come tale ripresa e messa a profitto dai neoplatonici nella compilazione di una redazione scolastica di Parmenide, che, come visto, si trovava più in sintonia con il parmenidismo che con Parmenide stesso, a motivo della diversa enfasi data al concetto di uno. D'altra parte, non si può ignorare il fatto che quella di Proclo è indubabilmente una citazione mnemonica e non del tutto accurata, quindi può sembrare azzardato attribuire ad essa maggior affidabilità; bisogna osservare però, d'altro canto, che proprio la mancanza di controllo della citazione può aver, in questo caso, preservato la testimonianza di Proclo dall'alterazione del testo: il suo ricordo potrebbe semplicemente essere andato in direzione del testo originale, che comunque aveva probabilmente una sua circolazione e poteva essergli noto (tutte le varianti ipotizzate finora circolavano infatti accanto a quelle concorrenti, senza obliterarle del tutto nella memoria dei testimoni), a scapito della versione modificata; se, viceversa, avesse consultato una fonte scritta, è possibile (anche se non certo) che si sarebbe trovato davanti un verso con ἀνυστόν in *explicit*, e questa lezione si sarebbe trasmessa anche a *In Tim.* I 345.

L'accoglimento di ἐφικτόν potrebbe naturalmente essere un argomento anche per la riabilitazione di παναπειθέα, ma non è certo probante al riguardo: il fatto che Proclo possa aver ricordato correttamente ἐφικτόν non significa che la memoria non l'abbia invece tradito riguardo a παναπειθέα. Cionondimeno, ribadisco decisamente quanto detto sopra circa l'improbabilità di una semplice svista mnemonica di Proclo per quanto riguarda questa particolare lezione; la mia ipotesi finale è che Proclo conoscesse una versione del verso in cui effettivamente compariva la variante παναπειθέα (magari insinuatasi nel testo proprio come banalizzazione influenzata dalla πειθοῦς κέλευθος di due versi sopra), e che ad essa Proclo facesse riferimento: in questo modo, l'errore non sarebbe di Proclo, ma di qualcuno prima di lui, e la convinzione di Proclo sarebbe in buona fede. Il giudizio dovrebbe comunque, a mio parere, rimanere almeno in parte sospeso su questa lezione, mentre per quanto riguarda l'alternativa fra ἐφικτόν e ἀνυστόν mi sento, come detto, di prendere partito per la prima delle due varianti¹⁶.

Proclo come fonte per la redazione neoplatonica

C'è però un ultimo aspetto della questione che deve essere preso in considerazione, vale a dire l'estensione e i confini della citazione simpliciana: Simplicio cita infatti in blocco i vv. 3-8, interrompendo la citazione esattamente dove la interrompeva Proclo, all'inizio del secondo *metron* dell'ottavo esametro (corrispondenti alle parole οὔτε φράσαις). I versi citati da Simplicio corrispondono perciò interamente a quelli citati da Proclo (Simplicio anzi ne cita due in meno), senza alcuna aggiunta rispetto alla citazione di quest'ultimo, peraltro con una brusca interruzione a meno di metà dell'ultimo verso: ora, questa sede poteva certo corrispondere a una pausa forte e/o alla chiusura di una particolare argomentazione nel testo originale, ma il fatto che due autori diversi abbiano scelto di tagliare la citazione proprio in questo punto è una coincidenza significativa. Inoltre, in *In Tim.* I 345, Proclo non cita i versi tutti di séguito: egli riporta prima B 2,1-6, e poi, dopo un καί di raccordo, B 2,7s.: questo può far pensare che i due passi non fossero consecutivi (o, quantomeno, che lui non li

¹⁶ Osservo, a margine, che παναπειθέα potrebbe risultare più calzante in rapporto all'interpretazione che io stesso ho dato del frammento, dato che evidenzerebbe con molta più forza la natura inconoscibile del nulla e al tempo stesso confermerebbe la non identificazione tra la via del non-essere e le δόξαι dei mortali, sulle quali è invece necessario πηθεῖσθαι (B 1,28). Nulla vieta, del resto, di seguire Simplicio per παναπειθέα e Proclo per ἐφικτόν: i due autori infatti, secondo la mia ricostruzione, dipenderebbero da due diverse versioni rimaneggiate e avrebbero dunque entrambi in parte ragione e in parte torto riguardo al testo.

ricordasse come tali), e che sia stato lui ad avvicinarli per esigenze argomentative¹⁷; tuttavia, Simplicio cita i vv. 3-8 senza soluzione di continuità, presentandoli come una pericope testuale unitaria, ignorando questa possibile lacuna. Il sospetto che alla base della citazione di Simplicio ci sia quella di Proclo sorge quindi spontaneo: la porzione di testo successiva a οὔτε φράσαις e quella eventualmente mancante fra B 2,6 e B 2,7 non sarebbero state riportate da Simplicio perché non c'erano nella sua fonte. D'altra parte, Simplicio non può aver semplicemente preso il testo da Proclo, perché in tal caso non si spiegherebbero le divergenze testuali fra i due (soprattutto ἐφικτόν/ἀνυστόν, che è una variante sostanziale); inoltre, come ben sappiamo, Simplicio aveva un'altra fonte preferenziale di riferimento per le citazioni di una certa estensione, e non si vede per quale motivo non avrebbe dovuto consultarla in questo caso. Come si spiega la cosa?

Può essere utile, per rispondere alla domanda, richiamare le parole di Condello (2016, 507), secondo cui è possibile che «Simplicio attingesse a quella che fu in origine una 'schedatura' per *excerpta* del poema, di cui proprio l'intrufolato ῥησείδιον [la frase in prosa che Simplicio dichiara di aver trovato intercalata nel poema ὡς αὐτοῦ Παρμενίδου] che egli lesse dopo B 8,57 potrebbe costituire una spia e un estremo residuo». Questa ipotesi è stata finora presa con beneficio d'inventario nel presente lavoro, ma non è certo da scartare; e se molti dubbi possono essere (e sono stati) sollevati sull'attendibilità della redazione scolastica di Parmenide cui Simplicio attingeva, è naturalmente possibile revocare in dubbio anche la sua effettiva completezza. La forma della silloge è certamente molto adatta per quello che doveva essere sostanzialmente un sussidio didattico, e se, come pare innegabile, questa silloge era molto ampia e conteneva anche brani di una certa lunghezza, Simplicio avrebbe avuto ben diritto di rivendicarne il valore per la preservazione e trasmissione di un testo divenuto ormai raro, anche se di quel testo neppure la silloge conservava tutto¹⁸. Le fonti di questa silloge potevano naturalmente essere varie, e di conseguenza è perfettamente plausibile che questi versi nello specifico siano stati tratti dal redattore proprio da Proclo, ma con l'inserimento di lezioni alternative tratte da altre fonti che collimassero meglio con l'interpretazione che il redattore stesso voleva dare del poema; se ciò fosse vero, questo potrebbe rappresentare un *terminus post quem* per la redazione definitiva del testo cui Simplicio faceva riferimento, la cui composizione dovrebbe in tal caso necessariamente essere successiva a Proclo (e quindi essere avvenuta entro una finestra temporale abbastanza stretta)¹⁹.

¹⁷ In *In Parm.* 1078, invece, la citazione riguarda soltanto B 2,4-6, senza traccia dei versi successivi: il che non dimostra nulla, ma può essere una tacita conferma.

¹⁸ E questo, oltretutto, ammesso che Simplicio si rendesse conto che la sua edizione di Parmenide non era integrale; come ho già detto, io trovo troppo netto il giudizio di Passa sulla sua scarsa competenza, ma d'altronde non è nemmeno possibile attribuirgli doti di grande filologo senza averne prove tangibili.

¹⁹ Restano comunque alcuni problemi, a cominciare dalla presumibile maggior accuratezza formale della citazione simpliciana, data dalla presenza di ὡς in B 2,3 (omesso da Proclo, ma necessario per la metrica) e della forma ionica ἐόν in B 2,7 (in luogo dell'ὄν di Proclo), che sembra impedire una totale dipendenza della fonte di Simplicio da Proclo stesso. Le correzioni si potrebbero forse attribuire a Simplicio, il quale tuttavia, bisogna riconoscerlo, non è sempre così attento a ripristinare le forme ioniche del participio di εἰμί ove esse siano state atticizzate (non sembra esserlo, ad esempio, nel caso delle citazioni di B 7,1: vd. *infra* 109). Un altro elemento da segnalare è che si danno casi in cui Proclo apparentemente cita due porzioni contigue di testo parmenideo separandole con un connettivo (cf. *In Parm.* 1152 “ταυτόν <τ> > ἐν ταύτῳ μίμνει, καθ' ἑαυτό τε κεῖται”: καὶ πάλιν, “οὕτως ἔμπεδον αὐθι μένει” = *Parmen.* VS 28 B 8,29s.), perciò la forma della citazione di Proclo non vuol dire necessariamente che B 2,1-6 e B 2,7s. non fossero contigui nel poema, anche se può rappresentare comunque un indizio. Il fatto che Simplicio interrompa la citazione esattamente dove la interrompe Proclo e che non citi altri versi (precedenti o successivi) in continuità con quelli riportati da Proclo è comunque un fattore che non può essere ignorato a mio parere, e il sospetto di una dipendenza almeno parziale della sua fonte da Proclo rimane forte. Poiché, del resto, il redattore della fonte di Simplicio, anche se si suppone che abbia preso questo particolare estratto testuale da Proclo, deve necessariamente averlo contaminato con almeno un'altra fonte per introdurre le varianti, si può ipotizzare che all'influenza dell'altra fonte si debba ricondurre anche la presenza di ὡς e di ἐόν. Se il testo compilato dal redattore era effettivamente una silloge, questo spiegherebbe perché, pur avendo a disposizione un'altra fonte, egli si sia

accontentato di citare il testo di Proclo senza aggiunte, solo con qualche modifica: questa porzione di testo, essendo stata estrapolata da un neoplatonico e da lui inserita nella propria argomentazione, poteva già costituire, agli occhi dell'*excerptor*, un'utile preconstituita 'unità didattica'.

6. Le varianti di B 7,1: l'insussistenza del non-essere

Una tradizione testuale con molte varianti e scarsa coerenza

Il verso B 7,1 è particolarmente interessante dal punto di vista testuale, sia per quel che concerne il rapporto di Simplicio con altri testimoni, sia per quanto riguarda le varianti interne di Simplicio stesso. La situazione dei testimoni è la seguente: i vv. 1s. sono riportati da Platone in due diversi passi del *Sofista* (237a, 258d); segue Aristotele, che in *Metaph.* 1089a cita il solo B 7,1, verso che ritroviamo poi nei commentari alla *Metafisica* di Siriano e dello Pseudo-Alessandro (805); Simplicio, per parte sua, cita i due versi iniziali del frammento in tre passi del suo commentario alla *Fisica* (135, 143s., 244), mentre in altri due luoghi (78, 650) riporta il solo v. 2¹.

Le varianti per il primo verso del frammento sono piuttosto numerose. Il testo di Platone è univocamente οὐ γὰρ μήποτε τοῦτ' οὐδαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα. Un solo manoscritto aristotelico (A^b) concorda con la lezione platonica τοῦτ' οὐδαμῆ (che si ritrova poi anche in Siriano, nel lemma), mentre il ramo II della tradizione (costituito dai manoscritti E e J) reca τοῦτο δαμῆ. Lo Pseudo-Alessandro ha invece τοῦτο μηδαμῆ. Tutte e tre queste lezioni sembrano trovare, a vario titolo, rappresentanza nel testo di Simplicio, al cui interno si osservano notevoli divergenze fra i manoscritti per ognuno dei tre passi in cui il verso è citato: in *In Ph.* 135 D dà τοῦτο μηδαμῆ, E τοῦτο δαμῆ, F omette l'intero verso; in *In Ph.* 143 sia D che E riportano τοῦτο δαμῆ, mentre in F si legge τοῦτο οὐδαμῆ (secondo Cordero) ο τούτου οὐδαμῆ (secondo Coxon); in *In Ph.* 244, infine, D ha di nuovo τοῦτο μηδαμῆ, E di nuovo τοῦτο δαμῆ, F τοῦτ' οὐδαμῆ².

Toῦτ' οὐδαμῆ: errore o rimaneggiamento?

La stragrande maggioranza degli editori è concorde nell'accettare τοῦτο δαμῆ come lezione autentica per Parmenide; il consenso su questa variante è anzi tale da indurre anche molti editori di Platone³ a correggere in base ad essa il testo del *Sofista*, benché nella tradizione di Platone essa non ricorra affatto. Lo scetticismo verso il testo riportato da Platone deriva innanzitutto da un problema metrico in esso presente: la prima sillaba di οὐδαμῆ, lunga, si inserisce infatti in una sede dove è richiesta una breve (τοῦτο δαμῆ entra invece perfettamente nell'esametro). La spiegazione di Tarán (1965, 74), secondo cui questa lezione sarebbe nata da un errore di trascrizione nel contesto del passaggio dall'alfabeto attico a quello ionico, pone qualche problema, in quanto la scrittura dei dialoghi platonici si colloca negli anni successivi al decreto di Archino, emanato sotto l'arcontato di Euclide (403/402 a.C.), ed è probabile che Platone usasse già l'alfabeto milesio (che del resto compare in documenti privati già prima di Archino); e, sebbene la stabilizzazione dei digrammi εἰ e οὐ sia più lenta, la finestra temporale che essa lascerebbe per l'errore può dirsi comunque piuttosto stretta. A ciò si deve aggiungere che la variante τοῦτ' οὐδαμῆ in sé pare essere molto antica, atteso che non solo essa compare in tutti i manoscritti platonici, ma sembra essere stata nota anche ad Aristotele (o almeno ai suoi allievi; vd. *infra* 105s.); se si ipotizza un errore della tradizione, quindi, si deve supporre che tale errore sia avvenuto molto presto (peraltro in due diversi punti del dialogo platonico),

¹ Il resto del frammento proviene da Sesto Empirico, che in *M.* VII 111 cita B 7,2-6 in continuità con B 1,1-30 (in *M.* VII 114 egli cita poi di nuovo B 7,3-6); i vv. 3-5 sono testimoniati anche da Diogene Laerzio (IX 22). Tuttavia, poiché la variante sostanziale su cui questo capitolo intende concentrarsi si trova in B 7,1, non riportato né da Sesto né da Diogene, non si prenderà qui in considerazione il loro ruolo come testimoni se non marginalmente.

² Per semplicità si è scelto, con Coxon [1986] (2009, 63), di non considerare la presenza o assenza di iota sottoscritto, comprensibilmente oscillante da un manoscritto all'altro; la cosa, secondo Tarán (1965, 74), non rappresenta un problema in quanto la vocale sottoscritta tende gradualmente a sparire dalla scrittura (vd. anche Usener 1913, 116s.), e dunque la sua assenza da molti manoscritti è un fenomeno atteso.

³ E.g. Fowler 1921, 338 e 420; Diès 1969, 336 e 374; Duke-Hicken-Nicoll-Robinson-Strachan 1995, 417; Fronterotta 2007, 304 e 452.

e si sia poi fissato subito obliterando completamente τοῦτο δαμῆ nella tradizione di Platone, il che rappresenta una congettura abbastanza azzardata. L'ipotesi che τοῦτ' οὐδαμῆ sia il testo originale di Platone è però altrettanto problematica, perché è impossibile che Platone non si sia accorto che la sequenza che stava citando non era metricamente valida, ed è, del pari, estremamente difficile credere che egli abbia deliberatamente sfigurato il testo da un punto di vista metrico. È vero, naturalmente, che Platone citava in modo piuttosto libero e rilassato (la questione è stata ampiamente esaminata in un capitolo precedente) e non si peritava né di ritoccare i versi citati secondo l'estro del momento (tanto che persino all'interno dello stesso dialogo la citazione di questi stessi due versi subisce una modifica abbastanza notevole da 237a a 258d, la sostituzione di διζήμενος con διζήσιος nel secondo verso⁴), né di turbare il ritmo prosodico con tagli, interpolazioni e lievi modifiche (il solo fatto di intercalare φησὶν all'interno del verso, come avviene appunto in 237a, spezza del resto già di per sé l'andamento ritmico); ed è anche vero che non è del tutto impossibile supporre un'irregolarità metrica in una citazione di Platone, stante il caso, esaminato in precedenza, del tribrachi in B 8,38 (dovuto alla *scriptio plena παντί* per πάντ'). Tuttavia, l'anomalia metrica sarebbe qui molto più evidente e problematica, ed è inaccettabile attribuire a Platone una noncuranza di questo genere⁵. C'è, tuttavia, un altro aspetto della questione da esaminare, che può forse offrire una soluzione all'aporia.

Per introdurre la questione, si deve partire da Karsten (1835, 32), il quale nella sua edizione cassava completamente B 7,1 ritenendolo un'interpolazione prosastica di fattura platonica, anche sulla base dell'enigmatica espressione usata da Platone (per bocca dello Straniero) per introdurre la citazione in *Soph.* 237a, vale a dire ἀρχόμενος τε καὶ διὰ τέλους τοῦτο ἀπεμαρτύρατο, πεζῆ τε ὧδε ἐκάστοτε λέγων καὶ μετὰ μέτρων⁶: Platone avrebbe composto un *pastiche* parmenideo in prosa a complemento dell'autentico verso parmenideo citato (B 7,2) proprio per sostanziare quel πεζῆ ... καὶ μετὰ μέτρων. Va da sé che un'anomalia metrica e l'intercalazione di un φησὶν non sono sufficienti per classificare la citazione come interamente prosastica e quindi non parmenidea, e, d'altra parte, è piuttosto inverosimile che Platone abbia composto per caso un esametro quasi perfetto scrivendo in prosa⁷. Tuttavia, se si accetta l'ipotesi che Platone abbia effettivamente scritto τοῦτ' οὐδαμῆ, e che il suo sia un rimaneggiamento deliberato, la cosa assume un altro aspetto alla luce di questa formula introduttiva: la sequenza citata potrebbe infatti essere una resa parzialmente prosastica di un verso parmenideo (anziché un segmento prosastico o semi-prosastico creato ad arte da zero, come riteneva Karsten), e l'espressione πεζῆ ... καὶ μετὰ μέτρων potrebbe essere stata inserita proprio per

⁴ Un altro segno del grado di libertà che Platone si è preso nella citazione potrebbe essere l'atticizzazione di ἐόντα in ὄντα, avvenuta molto probabilmente almeno in 237a: tutti i manoscritti platonici danno infatti ὄντα in 237a, mentre il solo **W** dà ἐόντα in 258d (contro **B**, **T** e **Y**). Per un caso del genere non si può ovviamente escludere una normalizzazione da parte dei copisti, ma la cosa è senz'altro degna di nota.

⁵ Va segnalato che l'argomento dell'anomalia metrica è stato usato anche per sostenere la seriorità di τοῦτο δαμῆ rispetto a τοῦτ' οὐδαμῆ: secondo Gemelli Marciano (2007, 134s.), la sequenza τοῦτο δαμῆ non sarebbe che un tentativo tardo di correzione dell'errore, che avrebbe cercato di riportare artificialmente nei ranghi la metrica deviante del verso, e sarebbe quindi da cassare. La studiosa sembra credere all'originalità di τοῦτ' οὐδαμῆ, ma questa posizione è difficile da sostenere, giacché l'irregolarità è notevole e, qualunque opinione si possa avere sulla qualità poetica del *Περὶ φύσεως* parmenideo, sembra difficile supporre da parte dell'Eleate una svista di questa entità nella composizione; lo stesso vale, ovviamente, per Platone, per il quale si può però se non altro ipotizzare non già un errore, ma una scelta consapevole, motivata da esigenze speculative e in qualche misura giustificata all'interno del dialogo stesso.

⁶ Altre implicazioni di questa controversa affermazione, ossia l'eventuale presenza di ricorsività testuale nel poema e la possibilità che Simplicio abbia preso uno scolio interpolato per genuina prosa parmenidea, sono state peraltro discusse nell'introduzione.

⁷ A questo riguardo, è d'uopo anche osservare che nemmeno la mancata citazione del verso da parte di Sesto in *M.* VII 111 è un argomento sufficiente per la sua espunzione, poiché comunque sappiamo per certo che la citazione di Sesto è tagliata, in quanto essa omette almeno altri due versi (B 1,31s.).

giustificare la forma non perfettamente metrica della citazione⁸. In questo modo rimane possibile difendere la tesi che Platone abbia effettivamente e deliberatamente modificato il testo inserendovi la variante τοῦτ' οὐδαμῆ, probabilmente per ottemperare alle proprie esigenze stilistiche, argomentative o concettuali, giustificando poi l'anomalia così introdotta attraverso la preventiva dichiarazione che quello citato non era testo interamente poetico.

Un'alterazione intenzionale del testo, tuttavia, non può certo essere gratuita: a questo punto ci si deve quindi chiedere quale vantaggio Platone avrebbe tratto da questa modifica, quale significato si possa ricavare dalla redazione platonica del verso e perché Platone avrebbe preferito una formulazione cosiffatta. Tarán (1965, 74) liquida il testo con οὐδαμῆ come incomprensibile e dunque impossibile da accettare (anche a prescindere dal problema metrico), ma il suo giudizio è troppo netto a mio parere. Per parte mia, ritengo assolutamente possibile ricavare dal verso di Platone un significato coerente, e, ammesso per ipotesi che τοῦτο δαμῆ sia il testo originale e τοῦτ' οὐδαμῆ un'alterazione successiva, non mi sembra affatto implausibile vedere nel verso così citato un'operazione di sintesi concettuale. L'avverbio οὐδαμῆ significa infatti 'da nessuna parte', 'in nessun luogo': è evidente quindi il potenziale speculativo che risiede nell'accostamento di questo termine con μήποτε, propriamente 'in nessun tempo'; valorizzando il contenuto semantico di quella che in Parmenide era poco più che una negazione enfatica (una sorta di 'giammai') tesa a esprimere una recisa riconsiderazione del non-essere da parte della Dea (che in questi versi sta ancora presentando il problema in termini puramente qualitativi, non teoreticamente formalizzati), Platone espliciterebbe in questo verso, contestualmente all'esortazione ad allontanarsi dalla via del non-essere, un'importante verità dottrinale, cioè l'inesistenza del non-essere tanto nello spazio quanto nel tempo, che da Parmenide sarà affrontata in forma compiuta soltanto più avanti nel poema, nel cuore di B 8 (vv. 11-16, 19-25, 50s.): si tratterebbe quindi della sintesi, nello spazio di un solo verso, di un'argomentazione che in Parmenide copre un'estensione testuale significativamente più ampia⁹.

Per quanto riguarda altre possibili difficoltà nella redazione platonica, l'assenza di un verbo di modo finito in sé non è un grave problema: è sufficiente ipotizzare una frase in stile nominale, con ellissi del verbo essere, a cui segua, eventualmente dopo pausa intermedia, un'indicazione in forma infinitiva di ciò che non può darsi in nessun tempo e in nessun luogo, qualcosa come "in nessun tempo, in nessun luogo questo: che siano le cose che non sono"; un simile artificio retorico non mi sembra assolutamente indegno di Platone. Resta l'anomalia dell'uso prolettico di τοῦτο, anomalia che però consegue inevitabilmente alla decisione di tagliare la citazione subito prima di B 7,1 (e che infatti permane qualunque redazione del verso si segua); in realtà, come chiarisce Cerri (1999, 215), e come io stesso ho proposto nel capitolo precedente, il pronome anaforico si riferisce con ogni probabilità a quanto esposto più nel dettaglio nei versi precedenti (perduti), di cui la proposizione infinitiva εἶναι μὴ ἔόντα costituisce una ripresa.

⁸ Ci sono del resto in Platone alcuni casi di versi parafrasati in forma prosastica, in cui le singole parole sono comunque riprese quasi puntualmente dall'originale: un esempio è l'adattamento di Hes. *Op.* 303s. τῶ δὲ θεοὶ νεμεσῶσι καὶ ἄνδρες ὅς κεν ἀεργός / ζῶη, κηφήνεσσι κοθούροις εἵκελος ὀργήν, in *Leg.* 901a τρυφῶν καὶ ἀμελῆς ἀργός τε, ὃν ὁ ποιητὴς κηφήσι κοθούροις μάλιστα εἵκελον ἔφασκεν εἶναι.

⁹ A un desiderio di sintesi, si ricorderà, si era proposto di ricondurre anche l'introduzione di οἶον da parte di Platone nella sua citazione di B 8,38 (vd. *supra* 78): si può dunque ipotizzare che questa fosse una strategia espressiva piuttosto congeniale al filosofo di Atene. Peraltro, se è valida l'ipotesi che l'espressione περὶ ... καὶ μετὰ μέτρων sia usata per giustificare la forma anomala della citazione e sostenere la sua autenticità, allora anche in questo caso, come in quello precedentemente esaminato, alla volontà di manipolare la parola di Parmenide si accompagnerebbe il desiderio di presentare ugualmente la citazione come testuale per avvalersi dell'autorità eleatica, tenuta da Platone in gran conto.

Importanza della testimonianza aristotelica

In definitiva dunque, sembra che in τοῦτ' οὐδαμῆ si debba vedere o un deliberato rimaneggiamento operato da Platone, o al limite (come tuttavia io ritengo meno probabile) un errore della tradizione platonica, che dovrebbe però in tal caso essere molto antico; e se è così, è logico supporre che la lezione concorrente, τοῦτο δαμῆ, rappresenti il testo parmenideo autentico, anche in ragione della sua regolarità prosodica. Aristotele, per parte sua, potrebbe essere un involontario testimone della circolazione parallela di queste due varianti: il ramo principale della tradizione della *Metafisica*, **II** (costituito dai codici **E** e **J**), reca infatti, come detto, τοῦτο δαμῆ, ottimo segno che lo Stagirita conosceva questa lezione; il manoscritto **A^b** riporta però l'ametrico τοῦτ' οὐδαμῆ. Ora, questo manoscritto è considerato deterioro, ed effettivamente la sua qualità è inferiore a quella di **E** e **J**; tuttavia, secondo Jaeger (1957, IX-XII), i suoi guasti sono dovuti esclusivamente a trascuratezza nella copiatura, e sono dunque alterazioni successive di un testo che può, all'origine, essere stato valido, e che poteva anzi rappresentare una tradizione indipendente da quella di **II**: Aristotele, infatti, usava i suoi scritti come supporto per le lezioni ed è verosimile che li rivedesse man mano con aggiunte e modifiche successive; e lo stesso dovevano fare poi gli allievi servendosi del testo come articolo di studio e ampliandolo con le proprie ricerche. Jaeger ipotizza quindi che i due rami della tradizione corrispondano a due distinte versioni del testo, versioni, se non proprio autoriali, quantomeno di scuola (nella misura in cui una parte almeno delle modifiche si può, appunto, attribuire ai discepoli). Aristotele può quindi aver conosciuto entrambe le lezioni ed esser passato nella stesura dall'una all'altra, inavvertitamente o deliberatamente¹⁰; oppure i suoi allievi potrebbero aver preferito, per qualche motivo, la variante platonica (secondo Jaeger è infatti la versione testimoniata da **A^b** ad essere posteriore e quindi rimaneggiata). Quest'ultima variante sarebbe poi arrivata ai commentari (come testimonia Siriano, che nel lemma aristotelico riporta οὐδαμῆ), forse anche per il tramite di Alessandro di Afrodisia (se è vero che, come ipotizza ancora Jaeger, egli si serviva di entrambe le versioni del testo, poiché concorda ora con l'una ora con l'altra) ed essere stata a un certo punto modificata con la sostituzione a οὐδαμῆ del sinonimo μηδαμῆ: τοῦτο μηδαμῆ è infatti quello che si legge nello Pseudo-Alessandro. Questo, per inciso, fornisce ulteriore testimonianza dell'effettiva circolazione della lezione τοῦτ' οὐδαμῆ, dato che il passaggio da τοῦτο δαμῆ a τοῦτο μηδαμῆ si spiegherebbe male senza il tramite di τοῦτ' οὐδαμῆ: la distanza di τοῦτο μηδαμῆ rispetto a τοῦτο δαμῆ a livello fonico è infatti molto maggiore, e l'anomalia metrica causata da μηδαμῆ ancora più evidente¹¹, cosicché una trafila τοῦτο δαμῆ > τοῦτ' οὐδαμῆ > τοῦτο μηδαμῆ risulta molto più plausibile rispetto a un passaggio diretto τοῦτο δαμῆ > τοῦτο μηδαμῆ.

Sembra dunque ipotizzabile, anche per questo caso, una circolazione parallela di due varianti già da epoca relativamente alta, e se è verosimile vedere in τοῦτ' οὐδαμῆ il frutto di un rimaneggiamento platonico, non ci sono invece ragioni particolari per dubitare dell'autenticità di τοῦτο δαμῆ, che del resto corrisponde al testo ormai accettato pressoché all'unanimità dalla critica. Le poche obiezioni che in passato sono state sollevate contro questa lezione¹², del resto, sono state formulate su base puramente contenutistica, in ragione di una presunta «assurdità» (Calogero 1932, 20) e incomprendibilità dell'espressione; proprio dal desiderio di restituire un senso coerente al verso parmenideo è nato l'emendamento τοῦτο δαῆς, che secondo Mullach (1860, 119) e Stallbaum (1839,

¹⁰ Aristotele, tra l'altro, ha univocamente ἔοντα in fine di verso: ciò potrebbe costituire un altro indizio del fatto che Aristotele conoscesse il verso (anche) indipendentemente da Platone, se Platone aveva effettivamente scritto ὄντα e non ἔοντα nel *Sofista*.

¹¹ Oltre infatti ad avere una sillaba lunga iniziale (come οὐδαμῆ), μηδαμῆ preclude l'elisione di τοῦτο, comportando quindi la presenza di una sillaba eccedente.

¹² Per una sintesi e confutazione di tali obiezioni, vd. Conche 1996, 116s.

130) fu proposto originariamente da Heindorf per Platone e poi esteso da Bekker ad Aristotele, e che Calogero accoglie anche per Parmenide. L'emendamento è giudicato «unnecessary» da Tarán (1965, 74), e per parte mia ho già illustrato (vd. *supra* 64) come da τοῦτο δαμῆ si possa ricavare un significato chiarissimo e, anzi, perfettamente coerente con un motivo ricorrente nel poema parmenideo, quello della persuasione. Nulla sembra quindi per ora ostare all'accoglimento della lezione tramandata da Aristotele.

Senonché, è venuto ora il momento di esaminare partitamente la situazione di Simplicio, il quale si pone allo sbocco di questa composita tradizione e ha con essa un rapporto complesso: almeno due delle tre citazioni simpliciane di B 7,1s. provengono infatti sicuramente da Platone, ma le varianti fanno supporre l'influenza di altre fonti. Si proceda quindi con ordine.

La complessa situazione testuale di Simplicio

In *In Ph.* 135, come detto, **D** dà τοῦτο μηδαμῆ, **E** invece τοῦτο δαμῆ. La provenienza platonica di questa citazione è garantita al di là di ogni dubbio dal fatto che Simplicio riporti contestualmente anche il testo del *Sofista* immediatamente precedente la citazione stessa (οἴσθα οὖν ὅτι Παρμενίδη μακροτέρως τῆς ἀπορρήσεως ἠπιστήκαμεν; τί δῆ; πλεῖον ἢ κεῖνος ἀπέιπε σκοπεῖν ἡμεῖς εἰς τὸ πρόσθεν ἐπιζητήσαντες ἀπεδείξαμεν αὐτῷ. πῶς; ὅτι ὁ μὲν πού φησιν)¹³. Il fatto che nessun manoscritto attesti τοῦτ' οὐδαμῆ per questo passo può quindi stupire, e potrebbe addirittura gettare dubbi sull'autenticità di questa lezione per Platone. Simplicio nomina però in questo passo anche Alessandro, segnalando che anche lui aveva ricordato questi versi di Parmenide: sembra quindi plausibile che la lezione τοῦτο μηδαμῆ sia arrivata a Simplicio dalla tradizione dei commentari ad Aristotele, e che egli abbia operato in questo passo una contaminazione fra le due fonti, quella platonica e quella aristotelica. Se, infatti, si accetta l'ipotesi di Tarán (1987b, 216-230) che lo Pseudo-Alessandro sia un autore tardo-antico e che tanto Siriano quanto Simplicio si siano serviti del suo commentario – che potevano conoscere sotto il nome di Alessandro stesso – è estremamente plausibile che il riferimento di Simplicio qui sia proprio a tale commentario, e che la variante in esso contenuta, τοῦτο μηδαμῆ, sia stata da lui innestata sulla citazione del *Sofista*, vuoi per interferenza mnemonica, vuoi per ragioni non ricostruibili con certezza. Se, invece, si ritiene più probabile che lo Pseudo-Alessandro sia posteriore a Simplicio¹⁴, il riferimento potrebbe essere al vero Alessandro di Afrodisia, e la variante τοῦτο μηδαμῆ si potrebbe, come ventilato già sopra, far risalire allo stesso Alessandro; in questo caso Simplicio l'avrebbe ripresa da lui, e lo Pseudo-Alessandro si sarebbe poi basato a sua volta su Simplicio, confermando con la propria testimonianza l'effettiva presenza di τοῦτο μηδαμῆ nel commentario simpliciano. In entrambi i casi, sembra quindi plausibile che qui Simplicio abbia sovrapposto due diverse fonti.

¹³ La fonte è dunque qui *Soph.* 258d, non 237a, come testimonia del resto anche la presenza di διζήσιος nel secondo verso.

¹⁴ I termini della questione, in breve, sono i seguenti: il commentario dello Pseudo-Alessandro è attribuito da uno dei manoscritti e dallo Pseudo-Filopono al letterato bizantino Michele Efesio (vd. Sharples 2003, 191), e l'identificazione di Pseudo-Alessandro con Michele Efesio è stata sostenuta da Praechter (1906, 882-896). Ci sono però varie obiezioni a questa attribuzione: già Freudenthal (1885, 54) osservava che lo Pseudo-Alessandro fa rilievi chiaramente politeistici, arrivando talvolta addirittura a forzare in tal senso il testo aristotelico, il che mal si concilia con la fede cristiana di Michele Efesio; Tarán (1987b, 232) per parte sua nota che il commentario dello Pseudo-Alessandro contiene errori che presuppongono una scrittura maiuscola; Sharples (2003, 191s.), infine, rileva che sarebbe strano da parte di Michele Efesio presentarsi ingannevolmente come se fosse il vero Alessandro. L'argomentazione portata da Sharples (2003, 200) per sostenere che Simplicio potrebbe non aver conosciuto lo Pseudo-Alessandro – o quantomeno averlo conosciuto, ma non sotto il nome di Alessandro – ossia che Simplicio conosceva e usava anche l'Alessandro autentico e quindi avrebbe dovuto accorgersi di certe contraddizioni fra i due autori, non mi pare un'obiezione insormontabile, perché si potrebbe spiegare con una scarsa attenzione di Simplicio (che, come si è visto, manca a volte di coerenza) in alcuni passaggi dell'argomentazione. Ad ogni modo, la questione resta abbastanza marginale rispetto al problema affrontato qui.

Resta da spiegare, se il testo di Simplicio in questo passo era effettivamente τοῦτο μηδαμῆ, come possa **E** riportare τοῦτο δαμῆ. Va notato, però, che **E** è l'unico manoscritto che attesti invariabilmente τοῦτο δαμῆ per tutti e tre i passi: il sospetto di un'uniformazione artificiosa *a posteriori* è dunque forte, e lo diventa ancora di più se si torna brevemente al caso di B 8,38 affrontato in precedenza: **E** è infatti, come si ricorderà, l'unico manoscritto ad attestare ὀνόμασται in *In Ph.* 87, in conformità a quanto si legge più avanti in *In Ph.* 146; la mia ipotesi esplicativa era che Simplicio avesse copiato pedissequamente in *In Ph.* 146 e tentato invece di emendare il testo in *In Ph.* 87 (forse servendosi di un'altra fonte), ciò che spiegherebbe la divergenza fra le due citazioni, ma che il copista di **E**, per parte sua, si fosse accorto della difformità (forse perché consapevole in anticipo che il testo di Simplicio conteneva citazioni ripetute) e avesse deciso di uniformare il testo dei due passi. L'ipotesi era stata formulata con un certo grado di ipoteticità, ma appare adesso molto più plausibile alla luce del riscontro offerto dal caso ora considerato, che vede ben tre diverse citazioni dello stesso verso perfettamente identiche e concordi fra loro nel codice **E**, quando invece gli altri due manoscritti presentano varianti notevoli fra i tre passi (e anche l'uno rispetto all'altro). È lecito quindi ipotizzare che il copista abbia sistematicamente compiuto questa operazione di uniformazione sul testo di Simplicio; l'ipotesi formulata *supra* (88) apparirebbe allora tanto più convincente, e in pari tempo coerente con la situazione ricostruita per *In Ph.* 135: è possibile che il testo di questo passo fosse effettivamente τοῦτο μηδαμῆ, come testimoniato da **D**, ma che il copista di **E**, confrontate le citazioni, abbia deciso di emendarle tutte in τοῦτο δαμῆ (anche solo *metri causa*, essendo un copista colto). **F**, come detto sopra, omette in questo caso l'intero verso (forse per il salto di una riga?), quindi non offre a questo riguardo riscontri, ma nemmeno argomenti contro questa ricostruzione.

Una situazione per certi versi simile si riscontra in *In Ph.* 244: anche qui, al τοῦτο μηδαμῆ di **D** si contrappone il τοῦτο δαμῆ di **E**; in questo caso però si deve confrontare anche la lezione di **F**, che è τοῦτ' οὐδαμῆ. La derivazione della citazione da Plat. *Soph.* 258d è, anche per questo passo, molto probabile, dato che poche righe sopra Simplicio cita una frase tratta da *Soph.* 258b, quindi è evidente che il dialogo platonico è ancora una volta il contesto di riferimento. In questo caso, peraltro, non c'è menzione di altre possibili fonti; si può dunque ipotizzare che il testo qui fosse semplicemente quello di Platone, non contaminato dalla tradizione aristotelica, e ciò spiegherebbe la presenza della variante della tradizione platonica τοῦτ' οὐδαμῆ in **F**. Tuttavia, se il τοῦτο δαμῆ di **E** non pone problemi, perché sarebbe da ricondurre a deliberata correzione del copista come nel caso di *In Ph.* 135, resta da spiegare il τοῦτο μηδαμῆ di **D**; quest'ultimo potrebbe essere un errore di autodettatura, atteso che la sostituzione mnemonica di un termine con un sinonimo è un fenomeno piuttosto comune (non si può escludere nemmeno l'influenza del τοῦτο μηδαμῆ letto in *In Ph.* 135, anche se bisogna ammettere che la distanza fra i due passi è notevole). Mi sembra in ogni caso molto probabile che il testo qui riprodotto da Simplicio fosse, ancora una volta, quello platonico, con o senza interferenze: di conseguenza, neanche questo passo dice nulla sulla principale fonte parmenidea di Simplicio.

Il caso più dubbio, e quindi più interessante da discutere, è invece quello di *In Ph.* 143, per il quale sia **D** sia **E** danno τοῦτο δαμῆ e la dipendenza da Platone non può dirsi certa: è l'unico caso per cui è legittimo ipotizzare il ricorso da parte di Simplicio alla redazione neoplatonica di Parmenide. La cosa, peraltro, è tutt'altro che sicura, perché, se è vero che il contesto qui è quello di un florilegio di citazioni parmenidee, e quindi il testo complessivamente citato raggiunge un volume tale da far supporre la consultazione della fonte primaria, è altrettanto vero che proprio in questo stesso passo si trova una delle due citazioni simpliciane di B 8,38 nella redazione platonica: non si può affermare, quindi, che la fonte di queste citazioni sia unica. Il testo riportato da **F**, inoltre, sembra presupporre anche in questo caso la lezione τοῦτ' οὐδαμῆ: in esso infatti si legge ο τοῦτο οὐδαμῆ (stando a Cordero) o τούτου οὐδαμῆ (stando a Coxon), entrambi errori di poco conto e facilmente giustificabili

a partire da τοῦτ' οὐδαμῆ (*scriptio plena* di τοῦτ' nel primo caso, diplografia di ου nel secondo), mentre una derivazione da τοῦτο δαμῆ richiederebbe notevoli contorsioni mentali per essere spiegata. Se questo fosse vero, ciò significherebbe probabilmente che il *Sofista* era la fonte anche di questa citazione. Si possono portare altri indizi in questo senso: ad esempio, la citazione simpliciana non si estende mai oltre i confini di quella platonica, rimanendo sempre limitata ai primi due versi del frammento (o solo al secondo); inoltre, per almeno uno dei casi in cui Simplicio cita B 7,2 da solo (*In Ph.* 650), c'è un elemento che autorizza a supporre la dipendenza dal dialogo platonico: vale a dire il fatto che Simplicio, nell'attribuire la citazione a Parmenide, scriva φησὶν ὁ μέγας Παρμενίδης, formula che senza dubbio richiama il modo cui la citazione è introdotta in *Soph.* 237a, ove lo Straniero si riferisce a Parmenide come a Παρμενίδης ὁ μέγας. Sembra quindi quantomeno plausibile che il punto di riferimento di Simplicio per B 7,1s. fosse in tutti i casi Platone¹⁵.

Resta però il fatto che non si può così facilmente eliminare τοῦτο δαμῆ da *In Ph.* 143, se non altro perché il copista di **E** deve pur aver trovato questa lezione in almeno uno dei passi per poterla sovraestendere agli altri due, e la concorde attestazione di τοῦτο δαμῆ in **D** ed **E** per *In Ph.* 143 (unico caso, fra i tre considerati, in cui **D** ed **E** concordino) porta senza dubbio a credere che il passo in cui originariamente si leggeva τοῦτο δαμῆ fosse proprio questo. La cosa può forse spiegarsi con una divergenza fra due rami della tradizione: secondo la ricostruzione di Diels (1882, *vis.*), infatti, **D** ed **E** hanno un antigrafo comune, mentre **F** dipende da un altro manoscritto (che Diels considerava inferiore, ma che è stato in séguito rivalutato da Coxon [1968, 70-75]). È quindi ipotizzabile che l'antigrafo di **D** ed **E** recasse effettivamente τοῦτο δαμῆ, quello di **F** invece τοῦτ' οὐδαμῆ, e con questo si aprono due scenari possibili.

Ipotesi sulle fonti di Simplicio per B 7,1

Da un lato, si può congetturare che Simplicio abbia riprodotto sempre e solo il testo della tradizione di Platone per quanto riguarda questi due versi, eventualmente con l'interferenza dei commentari aristotelici. Ciò potrebbe testimoniare che tali versi mancavano nella redazione neoplatonica del poema, il che ne confermerebbe la natura di silloge incompleta; ma potrebbe anche significare invece che la redazione neoplatonica aveva recepito la variante della tradizione platonica, e in tal caso citare l'una o l'altra fonte non avrebbe fatto alcuna differenza per Simplicio, poiché non ci sarebbero state differenze fra le due. Se così fosse, la lezione originale di Simplicio (non necessariamente di Parmenide) sarebbe anche in *In Ph.* 143 τοῦτ' οὐδαμῆ, e tale lezione si dovrebbe supporre conservata dall'antigrafo di **F**; l'antigrafo di **D** ed **E** potrebbe aver interpolato τοῦτο δαμῆ prendendolo da un'altra fonte (Aristotele?), oppure potrebbe aver creato questa lezione a partire da un errore di segmentazione οὐ δαμῆ che avrebbe portato poi a una soppressione della negazione οὐ, sentita come ridondante¹⁶. Si tratta comunque senz'altro dell'ipotesi meno probabile, e anche in questo caso, peraltro, io resterei convinto dell'autenticità di τοῦτο δαμῆ per Parmenide, vuoi per la regolarità metrica, vuoi per la sua attestazione sicura in Aristotele, vuoi anche (pur senza voler cadere nella *petitio principii*) per l'importanza del concetto veicolato da quest'espressione nell'economia del poema (su cui mi sono già soffermato), che altrimenti si perderebbe.

Dall'altro lato, si può pensare invece che Simplicio in *In Ph.* 143 abbia attinto alla sua fonte neoplatonica, e che essa conservasse la lezione τοῦτο δαμῆ, immune dall'alterazione della tradizione platonica, avendola presa evidentemente da altra fonte; questa lezione, passata così a Simplicio,

¹⁵ Si deve aggiungere che i manoscritti simpliciani hanno ὄντα e non ἐόντα in fine di verso, come (forse) si leggeva in Platone; al netto di possibili normalizzazioni operate dai copisti, anche questo può rappresentare un indizio.

¹⁶ La frase è infatti già negativa per via della presenza di μήποτε. Che οὐδαμῆ potesse essere letto per errore οὐ δαμῆ è dimostrato, se ce ne fosse bisogno, dalla lezione del manoscritto **W** di Platone per *Soph.* 237a, appunto τοῦτ' οὐ δαμῆ.

sarebbe rimasta tal quale nell'antigrafo di **D** ed **E**, che l'avrebbero fedelmente riprodotta (**E** avrebbe poi deciso di correggere anche *In Ph.* 135 e 244 in base a questa lezione), mentre l'antigrafo di **F** sarebbe espressione di una tradizione che aveva deciso, in qualche momento e per qualche motivo, di uniformare questa citazione simpliciana a quella contenuta nella tradizione di Platone e in parte della tradizione aristotelica (e forse anche nello stesso Simplicio in *In Ph.* 244). Se le cose stanno così (come io sono più propenso a credere), la ragione per cui la variante della tradizione platonica non ha trovato posto nella redazione neoplatonica va ricercata probabilmente nel fatto che, come detto sopra, la sintetica formulazione platonica era pensata per una citazione in isolamento (non diversamente, del resto, dalla sua redazione di **B** 8,38) ed era oltretutto ametrica, quindi in generale poco adatta ad essere inserita in un'edizione del poema.

7. Alcune varianti non sostanziali in Simplicio

Perché il discorso sulla redazione simpliciana del testo parmenideo sia concluso, è necessario prendere in esame alcune questioni testuali di minor momento, di relativamente facile risoluzione (il che comunque non autorizza a ignorarle, come sembrano fare in molti casi gli editori) e con ricadute minimali sull'interpretazione del poema, le quali nondimeno paiono lasciar scorgere la presenza di altre varianti sostanziali che distinguono il testo di Simplicio da quello di altri testimoni: scopo di queste pagine sarà perciò mostrare che, in questi casi, si tratta molto più probabilmente di semplici guasti della tradizione che non di rimaneggiamenti deliberati.

B 8,24

Il primo caso da considerare è B 8,24. Il testo di Simplicio, che riporta il verso esclusivamente all'interno della citazione estesa in *In Ph.* 145s., è οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος in **D** ed **E**, mentre in **F** si legge πᾶν δὲ πλέον ἐστίν. Parte del verso sembra comparire anche in un frammento di Giamblico contenuto in Damascio *In Parm.* II 146 (= Iambl. fr. 6 Dillon) – frammento peraltro almeno in parte rimaneggiato da Damascio stesso – ove però si legge τὸ γὰρ ἐὸν ἐν πλεῖον: questo, almeno, è il testo dell'edizione di Damascio di Ruelle (messo in apparato per Parmenide, peraltro, soltanto da Coxon [1986] [2009, 71]); Dillon (1973, 395s.), per parte sua, contesta la scelta di Ruelle di stampare quella che lui ritiene una versione deformata («garbled») del testo, denunciata come falsa dal semplice fatto che in essa non c'è traccia dell'aggettivo πᾶν, quando invece il prosieguo del discorso si sofferma specificamente sul concetto di πᾶν (lodando addirittura l'impiego del termine), motivo per cui egli sceglie invece di mettere a testo il simpliciano πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν nella sua edizione dei frammenti di Giamblico¹. Poiché, come nota lo stesso Dillon, non è ben chiaro quanto nel passo di Damascio sia citazione testuale da Giamblico e quanto corrisponda a parafrasi e integrazioni di Damascio stesso, l'unico appiglio per difendere τὸ γὰρ ἐὸν ἐν πλεῖον come testo autentico per Damascio potrebbe essere l'ipotesi che quest'ultimo abbia fatto una modifica alla citazione parmenidea, inserendovi un riferimento all'unità dell'essere, ma che non si sia poi preoccupato di intervenire sulla susseguente argomentazione, ripresa da Giamblico, che insisteva invece sulla parola πᾶν e sul concetto da essa veicolato; l'ipotesi è però assai poco plausibile, ed è molto più probabile che in questa versione del testo si debba vedere un errore della tradizione: ἐν πλεῖον si spiega piuttosto bene come errore di lettura per ἔμπλεον, mentre ἐόν, che esplicita il soggetto sottinteso della frase, potrebbe facilmente essere una glossa che avrebbe obliterato il sottostante πᾶν (τὸ γὰρ è invece certamente esterno alla citazione vera e propria, per cui non pone problemi)². In ogni caso, se questo testo è già improbabile per Damascio, e addirittura pressoché insostenibile per Giamblico, a maggior ragione risulta impossibile attribuirlo a Parmenide: il testo di Simplicio è quindi in questo caso quello più plausibile, e non stupisce la scelta degli editori di attenersi ad esso. Per quanto concerne la discrepanza interna fra i manoscritti simpliciani, si è di nuovo di fronte a una divergenza fra i due rami della tradizione: a questo riguardo, va ricordato che, per quanto Coxon (1968, 70-75) sia convinto della buona qualità dell'antigrafo di **F**, questo non dice nulla sulla perizia del copista in se stesso, considerato in generale il meno colto dei tre (vd. Gemelli Marciano 2007, 135), ragion per cui riesce più facile ipotizzare un errore di lettura da parte sua (errore del resto di poco conto); stampare πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν sembra dunque soluzione di buon senso.

¹ Per quanto riguarda Damascio, Westerink (nell'edizione curata da Combès [1991, 27]) corregge ἐν πλεῖον in ἔμπλεον, ma non ripristina πᾶν e lascia invece a testo ἐόν.

² La qualifica dell'essere come uno (ἐὸν ἓν) evidenzia peraltro, se ci fosse bisogno di ulteriori prove, che la modifica è nata in ambiente neoplatonico, probabilmente per opera di un trascrittore di Damascio, e ben difficilmente può corrispondere al testo originale di Parmenide.

Altre tre questioni testuali, concentrate nell'arco di pochi versi, vedono Simplicio contrapposto a Proclo. La prima di esse si trova in B 8,26, che, nella versione riportata da Simplicio in ben tre passi (*In Ph.* 39, 79, 145) suona αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν³. A fronte di questa redazione coerentemente attestata da Simplicio, i manoscritti di Proclo *In Parm.* 1152 riportano un testo piuttosto singolare: αὐτοκίνητ' ἄρα κινήτων μεγάλων κτλ. Il verso in questa forma è, naturalmente, inaccettabile, non solo perché palesemente *extra metrum*, ma anche perché il termine αὐτοκίνητος (come pure, molto probabilmente, il concetto stesso) è ben posteriore a Parmenide⁴. D'altra parte, un'eziologia dell'errore che presupponga una svista di Proclo o una deliberata manipolazione in questo caso non è probabile, dato che nel passo procliano in questione la qualificazione dell'essere come ἀκίνητον, e non come αὐτοκίνητον, è un punto centrale: nella dichiarazione dell'immobilità dell'essere Proclo vede infatti un problema, perché questa affermazione è per lui in contraddizione con la stretta associazione fra pensiero ed essere (tesi la cui attribuzione a Parmenide è corroborata dalla contestuale citazione di B 3 ταὐτὸν δ' ἐστὶν ἐκεῖ νοεῖν τε καὶ εἶναι e B 4,1 λεῖσσε δ' ὅμως ἀπέοντα νόῳ παρεόντα βεβαίως), la quale sembra invece implicare l'introduzione del movimento in seno all'essere stesso, giacché il neoplatonico dichiaratamente ritiene, sulla scorta di Platone, che non possa esservi pensiero senza movimento. Né, d'altra parte, è possibile che Proclo abbia per distrazione sovrapposto il concetto di αὐτοκίνητον a quello di ἀκίνητον, dato che fra questi due ben diversi concetti egli distingue molto chiaramente nelle sue opere, ponendo l'αὐτοκίνητον come genere intermedio e tramite fra l'ἀκίνητον e l'ἑτεροκίνητον e assegnando all'ἀκίνητον la priorità temporale⁵; tanto meno, quindi, avrebbe modificato intenzionalmente la citazione in questo senso, e se, per pura ipotesi, avesse conosciuto una versione alterata che già in partenza si presentava così, probabilmente non l'avrebbe citata, avendo a disposizione molti altri versi parmenidei in cui è contenuta l'affermazione dell'immobilità dell'essere (come B 8,4 e B 8,29s., che infatti egli cita). Per spiegare la genesi dell'errore, è utile a mio parere partire da un'osservazione: se da αὐτοκίνητ' ἄρα κινήτων si scorpora la sequenza di caratteri οκίνητ, quello che rimane è αὐτ ἄρα κινήτων, che, segmentato diversamente, corrisponde esattamente al testo di Simplicio αὐτὰρ ἀκίνητον. La mia ipotesi di ricostruzione è quindi la seguente: qualcuno, copiando il commentario di Proclo, potrebbe aver letto le lettere αὐτ di αὐτὰρ a brevissima distanza da un termine con la radice di κινέω (ἀκίνητον, appunto) ed aver pensato, per associazione fonica e concettuale, al termine αὐτοκίνητος, comunissimo in Proclo (191 occorrenze) e in generale nei tardo-neoplatonici, e aver quindi cominciato a scrivere αὐτοκίνητον. Arrivato ad αὐτοκίνητ, accortosi dell'errore, si sarebbe fermato e avrebbe ripreso a copiare αὐτὰρ ἀκίνητον da subito dopo αὐτ, scrivendo quindi ἄρ ἀκίνητον (magari cancellando l'errore, ma senza renderlo illeggibile); il copista successivo, di fronte a questo strano testo, potrebbe aver semplicemente copiato tutto, e poi, cercando di rendersene ragione, potrebbe aver preso αὐτοκίνητ per una forma elisa, e, segmentando

³ Le varianti dei manoscritti di Simplicio sono anche in questo caso errori di poco conto: ἀτὰρ 39 DE, ἐμπείρασι 39 E^a (questa forma è anche in alcuni manoscritti di Proclo), ἀκινήτων 145 D (lettura senza dubbio influenzata dal susseguente μεγάλων).

⁴ Il concetto di 'automotore' si fa di solito risalire a Platone (anche se Aezio non manca di attribuirlo a Talete [IV 2,1 = VS 11 A 22a] e ad Alcmeone [IV 2,2 = VS 24 A 12]), il quale in *Phaedr.* 245c-e e in *Leg.* 893e-896a descrive l'anima come un motore semovente, principio del proprio stesso moto. Il termine αὐτοκίνητον compare tuttavia solo con Aristotele (*Ph.* 258a 2), il quale supera la posizione platonica ragionando in termini di intero e di parti (sulla base della tesi dell'infinita divisibilità), affermando che l'auto-movimento dei viventi appare tale se gli esseri viventi sono considerati come entità nel loro insieme, ma viene meno quando l'animale sia analizzato nelle parti che lo compongono, giacché al suo interno si dovrà necessariamente distinguere fra una parte che muove senza essere mossa e una parte che è mossa senza muovere; per una trattazione dettagliata della complessa e interessante questione, vd. Palpacelli 2013, 97-142.

⁵ Procl. *Th. Plat.* I 60s., *Inst. Th.* 14s., *In Tim.* II 130.

diversamente il susseguente ἀρ ἀκίνητον, averne ricavato ἄρα κινήτων. Dato che questo testo si trova concordemente nei manoscritti di Proclo, l'errore dovrebbe essere avvenuto molto presto, forse già all'interno della scuola, il che renderebbe ancora più plausibile la familiarità del trascrittore col concetto di αὐτοκίνητον⁶. In conclusione, anche in questo caso ci troviamo di fronte non a una vera variante sostanziale, ma a un semplice guasto della tradizione, e il testo riportato da Simplicio deve considerarsi valido non solo per Parmenide, ma probabilmente per lo stesso Proclo (Cousin stampa infatti αὐτὰρ ἀκίνητον anche nel commentario procliano).

B 8,29

C'è poi da esaminare B 8,29, di cui peraltro si è già parlato nell'introduzione, la cui situazione è però bene qui ricapitolare in modo più approfondito. Simplicio riporta il verso, oltre che in *In Ph.* 146, anche in *In Ph.* 30 (ove cita i vv. 29-33), in *In Ph.* 143 (ove cita soltanto il verso in questione) e in *In Ph.* 77 (ove cita parte del verso); Proclo, per parte sua, cita anch'egli il verso in vari punti del *Commentario al Parmenide*: 1134 (vv. 29-32), 1152 e 1177 (solo il v. 29), 639 (parte del verso). L'apparente variante sostanziale contenuta in questo verso riguarda il verbo collocato in posizione centrale, che in Simplicio è invariabilmente μένον, mentre in Proclo oscilla tra μίμνει (*In Parm.* 1134 e 1177) e μίμνον (*In Parm.* 639)⁷. Come ho già chiarito nell'introduzione (alla quale rimando), sono incline in questo caso a seguire l'opinione di Passa (2009, 39), secondo cui la ragione di questa involontaria modifica al verso da parte di Proclo sarebbe la confusione con un verso di Senofane, *VS* 21 B 26,1 αἰεὶ δ' ἐν ταῦτῳ μίμνει κινούμενος οὐδέεν, che è in effetti estremamente simile per contenuto a Parmen. *VS* 28 B 8,29 (tanto che secondo Passa [2009, 66] in esso si dovrebbe addirittura vedere il modello concettuale, oltreché in parte formale, del verso parmenideo stesso) e presenta il verbo μίμνει praticamente nella stessa sede metrica del parmenideo μένον, facilitando ulteriormente la sostituzione a orecchio.

B 8,35s.

Vi è infine, per quanto riguarda le divergenze fra Simplicio e Proclo, B 8,35s. οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν, / εὐρήσεις τὸ νοεῖν, che è forse, tra quelli considerati in questo capitolo, il verso che più di tutti sembra poter contenere un'effettiva variante sostanziale; tuttavia, intendo mostrare perché, a mio avviso, non è così. La situazione testuale è la seguente: Simplicio cita il verso, oltre che in *In Ph.* 146 (all'interno della citazione estesa), in altri due passaggi, *In Ph.* 87 e 143; Proclo lo cita una sola volta in *In Parm.* 1152. Per entrambi gli autori citanti la tradizione manoscritta oscilla fra le due varianti πεφρατισμένον e πεφωτισμένον: non si ha quindi una variante esclusiva dell'uno o dell'altro.

Se si mettono a confronto le due lezioni, quella che più facilmente sembra potersi ricondurre a un rimaneggiamento neoplatonico è senz'altro πεφωτισμένον, sulla scorta del già nominato concetto di luce intelligibile, invocato da Tarán (1965, 17) per spiegare la lezione procliana εὐφεγγέος in B 1,29, ma a mio parere più pertinente in questa sede, ove l'associazione dell'essere con la sfera noetica nel testo è esplicita e ha più possibilità di influenzare l'autore citante. Non sono incline, tuttavia, ad attribuire tale modifica a Proclo in persona, per una serie di motivi. Tanto per cominciare, non posso

⁶ Questa ricostruzione puramente ipotetica non pretende naturalmente di avere valore probante; e del resto, il testo della tradizione di Proclo è inaccettabile per ragioni metriche e concettuali anche a prescindere dalla genesi dell'errore. Mi sono solo voluto attendere a fornire una possibile spiegazione per la creazione di questa singolare stringa testuale.

⁷ Per *In Parm.* 1152 i manoscritti oscillano tra un chiaramente mutilo μμμ e gli incomprensibili μμμήμει e μμμήμα: si è probabilmente verificato un guasto che ha reso illeggibile l'ultima parte della parola, che poi alcuni copisti devono aver cercato di emendare. Stando così le cose, è pressoché impossibile dire se il testo qui recasse μίμνει o μίμνον, ma una di queste due forme doveva quasi certamente essere presente.

fare a meno di notare che il verso, nella redazione simpliciana (che, in mancanza di alternative, possiamo supporre sia quella originale), si sposa molto meglio con l'argomentazione di Proclo di quanto non faccia la versione ritoccata: Proclo, infatti, cita questo ed altri versi per suffragare la propria tesi (già ricordata poco sopra) che Parmenide introduca il pensiero all'interno dell'essere, e con ciò stesso senz'avvedersene vi introduca anche il movimento; ebbene, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν esprime molto meglio l'idea che il pensiero si eserciti e venga articolato esclusivamente entro il dominio dell'essere rispetto a ἐφ' ᾧ πεφωτισμένον ἐστὶν, che pare invece far deragliare il discorso verso una sorta di proiezione del pensiero sull'essere, per di più con una poco perspicua espressione figurata che sembra voler attribuire al pensiero natura luminosa, anziché all'essere. La cosa potrebbe forse aver a che fare con la plotiniana assimilazione della ragione umana alla luce intelligibile nella comunione con il principio⁸, ma il ragionamento risulta piuttosto involuto e non si vede che rilevanza avrebbe in questa sede per Proclo, dato che nella visione plotiniana sono gli intelligibili a trovarsi nel νοῦς umano⁹ (senza per questo identificarsi con esso), non viceversa: ciò sarebbe effettivamente coerente con la posizione di Proclo, perché salvaguarderebbe l'essere dal movimento, ma modificare il testo di Parmenide per 'correggerlo' non avrebbe avuto senso da parte del neoplatonico, poiché in questo caso egli stava criticando l'Eleate, e il suo scopo non era quindi allineare il pensiero parmenideo a quello della propria scuola, bensì piuttosto sottolineare il disallineamento fra le due posizioni. Anche un semplice errore di memoria diventa in questa prospettiva poco probabile, poiché si tratterebbe di una svista tutt'altro che veniale, che porterebbe Proclo fuori strada rispetto alla propria argomentazione, minando la stessa critica che egli sta strutturando; bisogna inoltre ricordare che in questo passo del *Commentario al Parmenide* Proclo fornisce un numero cospicuo di *excerpta* parmenidei, per la maggior parte citati in modo relativamente accurato, ed è anche, questo, l'unico luogo procliano in cui B 8,4 sia citato con la variante μουνομελές in luogo dell'οὐλομελές che contraddistingue per solito le sue citazioni mnemoniche di tale verso: tutto ciò può ragionevolmente far supporre che in questo caso Proclo sia ricorso (anche) a una fonte scritta anziché affidarsi interamente alla memoria, e che quindi la sua testimonianza debba ritenersi almeno in parte più attendibile. D'altra parte, se anche si volesse fare l'ipotesi che la variante πεφωτισμένον sia nata sì in ambito neoplatonico, ma anteriormente a Proclo, e che quindi semplicemente questo fosse il testo che lui conosceva, si dovrebbe spiegare come possa poi πεφατισμένον comparire nella tradizione manoscritta di Proclo; si dovrebbe supporre una contaminazione del suo testo con altre fonti su Parmenide, il che risulta a mio avviso abbastanza improbabile. Sono dunque del parere che Proclo abbia scritto ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν, e che, come nel caso appena esaminato di αὐτοκίνητ' ἄρα κινήτων, l'errore sia intervenuto in séguito (probabilmente, anche in questo caso, già all'interno della scuola, se Simplicio conosceva questa variante: ma vedi oltre per questo); ἐφ' ᾧ dev'essersi sostituito a ἐν ᾧ ben per tempo, poiché compare uniformemente nella tradizione di Proclo; in séguito, influenzato forse anche da questa sostituzione (la semantica del 'risplendere' o 'essere rivelato' è infatti più compatibile con una reggenza di moto a luogo che con una di stato in luogo), nonché, probabilmente, proprio dal concetto di luce intelligibile (a livello però di generica associazione mentale, quindi senza considerazione delle effettive implicazioni logiche), qualcuno deve aver poi sostituito πεφωτισμένον a πεφατισμένον (errore che del resto non può sorprendere, poiché φωτίζω conta molte più attestazioni di φατίζω, specie in epoca tardo-antica e alto-medievale); il testo con πεφατισμένον non sarebbe però stato obliterato del tutto, e così sarebbe stato conservato dalla tradizione manoscritta di Proclo, e non solo. Questo ci porta dunque alla considerazione del commentario di Simplicio, al cui interno appunto compaiono entrambe le varianti.

⁸ Vd. Plot. VI 9,9.

⁹ Vd. Plot. V 3,4.

Dei tre passi in cui Simplicio cita il verso, *In Ph.* 146 è l'unico per cui i manoscritti attestino concordemente *πεφωτισμένον*: questa è dunque inequivocabilmente la lezione che compariva nella sua edizione commentata del poema. Per le altre due citazioni la questione è meno pacifica, dato che in *In Ph.* 87 sia **D** che **E** danno *πεφωτισμένον*, e il solo **D** dà questa variante anche *In Ph.* 143: la situazione dei manoscritti dà dunque adito almeno al sospetto che in questi due passi Simplicio possa aver testimoniato una lezione diversa, sospetto corroborato dall'ipotesi già avanzata in precedenza che, proprio in questi due passi, Simplicio possa esser ricorso ad altre fonti, o comunque non aver scrupolosamente consultato e seguito la redazione scolastica del poema che era il suo riferimento principale. **D**, con la sua coerente attestazione di *πεφωτισμένον* in entrambi i passi, fornisce un'importante testimonianza a sostegno di questa ipotesi, mentre la situazione di **E** si può spiegare anche in questo caso con la tendenza all'uniformazione delle citazioni che contraddistingue questo codice; soltanto, in questo caso il copista avrebbe corretto solo una delle due occorrenze (*In Ph.* 143), mentre l'altra gli sarebbe sfuggita (*In Ph.* 87): questa svista potrebbe essere un ulteriore indizio dell'esistenza di una variante testuale interna al testo di Simplicio, che il copista di **E**, per disattenzione, non sarebbe riuscito ad eliminare del tutto dal suo codice (come invece ha fatto in altri casi), tradendo di fatto, con questa opera di correzione soltanto parziale, l'effettiva presenza di un'originaria difformità fra le citazioni. Curiosamente, è invece **F** l'unico manoscritto che riporti *πεφωτισμένον* in tutti e tre i passi: anche questo è tuttavia spiegabile, dato che, come si è visto nel capitolo precedente, l'antigrafo di **F** poteva essere espressione di una tradizione testuale nella quale a un certo punto si fosse verificata un'operazione di uniformazione non dissimile da quella compiuta da **E**, e ciò permette di ipotizzare che la coerenza interna di questo codice sia artificiale e non rispecchi la situazione originaria¹⁰. Se tutto ciò fosse vero, la trafila si potrebbe ricostruire in questi termini: Simplicio avrebbe conosciuto anche la versione del verso con *πεφωτισμένον*, per averla letta o orecchiata all'interno della scuola, e, citando in questi casi a memoria (il ricorso diretto a una fonte scritta non mi sembra probabile, giacché, se egli avesse preso la citazione da una copia alterata del testo di Proclo, avrebbe scritto non solo *πεφωτισμένον*, ma anche *ἐφ' ᾧ*, mentre invece in tutti i passi i manoscritti simpliciani hanno univocamente *ἐν ᾧ*), avrebbe innestato nel verso questa variante (la contaminazione mnemonica di fonti diverse si è del resto già ipotizzata per Simplicio nel capitolo precedente a proposito di B 7,1). La redazione neoplatonica del poema non avrebbe invece recepito questa variante, e ciò sarebbe testimoniato dal fatto che, nella citazione estesa di B 8 tratta sicuramente da questa fonte, Simplicio scriva *πεφωτισμένον*¹¹. Simplicio sarebbe dunque ancora una volta involontario testimone della circolazione parallela di varianti testuali parmenidee; tuttavia, in questo caso ritengo, come ho chiarito, che *ἐφ' ᾧ πεφωτισμένον ἐστίν* non sia una variante sostanziale, ma – come per gli altri casi finora esaminati in questo capitolo – un semplice errore della tradizione, per quanto relativamente antico. La cosa è comunque importante perché fornisce un ulteriore indizio del fatto che alcune citazioni simpliciane di Parmenide non dipendano necessariamente dalla principale fonte neoplatonica di Simplicio, e possano quindi rappresentare preziosi scampoli di altre tradizioni.

B 13

L'ultima questione testuale che merita un brevissimo accenno è, infine, quella contenuta in B 13 *πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων*. Questo verso isolato è citato da Simplicio in *In Ph.* 39; vari altri autori lo riportano, nella fattispecie Platone (*Symp.* 178b), Aristotele (*Metaph.* 984b 26),

¹⁰ Per quanto riguarda i possibili interventi sul testo dell'antigrafo di **F**, vd. anche Cerri 1999, 250s.

¹¹ Si può anche ipotizzare che la compilazione di questa redazione del poema, pur successiva a Proclo, sia precedente all'errore che ha modificato il testo di Proclo stesso, e che quindi l'anonimo redattore non abbia conosciuto versioni del testo alternative a *ἐν ᾧ πεφωτισμένον ἐστίν*: questo sarebbe un ulteriore elemento a favore della tesi che la variante *πεφωτισμένον* non comparisse originariamente in Proclo.

Plutarco (*Amat.* 13), Sesto Empirico (*M.* IX 9), Stobeo (*Ecl.* I 9,6). A inizio verso, al *πρώτιστον* riportato da Platone, Plutarco, Sesto e Simplicio si contrappongono il *πρῶτον* dei codici **E** e **A^b** di Aristotele e il *πρώτιστα* di Stobeo. Dirimere la questione è peraltro piuttosto facile, dato che *πρῶτον* è ovviamente inaccettabile perché ametrico, mentre *πρώτιστα* è probabilmente un errore nato da una sovrapposizione con Hes. *Th.* 116-122, che è del resto, come rileva già lo stesso Platone nel contesto della citazione, l'ipotesto del passo parmenideo (vd. Cerri 1999, 273): il testo maggioritario sembra perciò essere quello preferibile. Non ci sono dunque ragioni particolari in questo caso per dubitare della redazione simpliciana, anche se va osservato che la citazione isolata del verso e la coincidenza testuale con Platone possono far pensare che in questo caso la fonte di Simplicio sia Platone stesso più che l'edizione neoplatonica del poema¹²: questo verso avrebbe quindi poco o nulla da dirci sul Parmenide di Simplicio.

¹² Secondo Coxon [1986] (2009, 90), peraltro, anche Plutarco, Sesto e Stobeo dipenderebbero qui da Platone.

Conclusioni

Per tirare le somme di questo lavoro, è opportuno passare brevemente in rassegna i risultati acquisiti e le proposte formulate.

A valle dell'esame dei passi pertinenti, credo di poter dire che vi siano elementi se non altro per ipotizzare l'effettiva esistenza di varianti sostanziali dei versi parmenidei rimontanti a tradizioni di scuola, nonché una consistente presenza di tali varianti nella probabile fonte principale di Simplicio su Parmenide, nella quale si è ritenuto di poter riconoscere un'edizione di Parmenide ad uso didattico, redatta in ambiente neoplatonico e sapientemente rimaneggiata in conformità agli orientamenti della scuola.

Le numerose varianti esaminate nel corso del lavoro, peraltro, sembrano far capo a più tradizioni diverse, tanto che non solo non tutte provengono originariamente dalla fonte di Simplicio, ma alcune di esse non sono state probabilmente nemmeno recepite da tale fonte: si tratta della versione platonica di B 8,38 οἶον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι, della lezione platonica τοῦτ' οὐδαμῆ in B 7,1, e di quella che si è definita redazione compendiarica dell'inizio di B 8, vale a dire ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢδ' ἀγένητον. Almeno la prima e la terza di queste redazioni testuali (ma forse anche la seconda) erano peraltro comunque note a Simplicio, il che testimonia da un lato la loro diffusione, dall'altro il fatto che Simplicio, il quale era solito citare gli stessi passi più volte, potesse servirsi di volta in volta di fonti diverse: ciò fornisce una possibile spiegazione per le discrepanze che si osservano da un luogo all'altro della sua opera nel caso di citazioni multiple di uno stesso *excerptum* parmenideo. La ragione per cui queste tre redazioni alternative di versi parmenidei non sono state accolte nell'edizione neoplatonica del poema va probabilmente ricercata, prima ancora che in eventuali divergenze dottrinali, semplicemente nel fatto che tutte e tre sembrano essere state appositamente pensate e confezionate per essere citate in isolamento e quindi mal si prestavano ad essere inserite in una trascrizione continua (dell'intero poema o quantomeno di estratti corposi).

Il compilatore dell'edizione neoplatonica pare comunque aver attinto a piene mani al variegato repertorio di varianti offerto dalla tradizione, in parte certo consapevolmente, ma in parte probabilmente anche perché costretto all'uso di fonti secondarie dalla scarsa disponibilità di testi integrali di Parmenide su cui lavorare. Alcune delle varianti incluse nella fonte di Simplicio, segnatamente μουννογενές in B 8,4 e ἀτρεμές in B 1,29, circolavano sicuramente già da tempo accanto alle lezioni concorrenti (come dimostra la loro presenza in testimoni anteriori al neoplatonismo); almeno la prima delle due sembra tuttavia essere nata in ambito platonico, stante il suo probabile legame con Plat. *Tim.* 31b. Anche alcune varianti attestate dal solo Simplicio potrebbero, cionondimeno, non essere esclusive della sua fonte ed essere state da questa recuperate da tradizioni precedenti: è il caso di ἀνυστόν in B 2,7, in cui si è proposto di vedere una variante di scuola eleatica, ma forse anche di εὐκυκλέος in B 1,29, poiché si è ipotizzato che questa lezione fosse nota a Proclo e abbia influenzato la sua memoria; quest'ultima variante sarebbe comunque quasi sicuramente nata in ambito neoplatonico, anche se anteriormente a Proclo, ma, se si accetta la ricostruzione fatta secondo cui l'edizione posseduta da Simplicio è stata redatta successivamente a Proclo, il suo redattore dovrebbe aver attinto a una fonte neoplatonica precedente. Lo stesso dubbio vale per la versione simpliciana di B 8,5, che sembra essere stata almeno in parte conosciuta da Proclo, ed è quindi probabilmente precedente; ἔν, συνεχές in B 8,6 potrebbe invece essere stato preso dal redattore proprio da Proclo (*In Remp.* 216), o forse da Asclepio (*In Metaph.* 333).

Restano poi due varianti esclusive di Simplicio, molto significative, per le quali sembra plausibile la coniazione da parte dello stesso anonimo redattore neoplatonico: ἀτέλεστον in B 8,4 e

ὀνόμασται in B 8,38. Anche παναπευθέα in B 2,6 è esclusivo di Simplicio, ma per questo particolare caso mi sento di ipotizzare, pur con riserva, che il testo riportato dalla fonte di Simplicio corrisponda al testo originale di Parmenide.

È facile vedere, da questa ricognizione, come l'analisi delle varianti sostanziali mi abbia portato nella quasi totalità dei casi a prendere posizione contro la lezione attestata da Simplicio (uniche eccezioni sono τοῦτο δαμῆ in B 7,1, peraltro non esclusiva di Simplicio, e forse, come appena detto, παναπευθέα in B 2,6); la mia conclusione, dunque, non può che essere che la fonte su cui Simplicio precipuamente si basava non sia una trascrizione fedele del testo di Parmenide, ma risulti significativamente e deliberatamente alterata in diversi punti, che si tratti di rimaneggiamenti del redattore stesso o di recuperi di rimaneggiamenti precedenti. Le alterazioni del testo, peraltro, sembrano riconducibili a una precisa strategia e paiono inquadrarsi perfettamente in un piano didattico-interpretativo neoplatonico, il che avvalora l'ipotesi: il loro scopo, infatti, sembra essere di volta in volta o quello di rafforzare la coerenza di Parmenide con la dottrina platonica, specie con riferimento al *Timeo* (μουνογενές, ma indirettamente anche εὐκυκλῆος e ἀτρεμές), o quello di accentuare l'importanza del concetto di uno all'interno della filosofia parmenidea (ἕν, συνεχές, di nuovo μουνογενές, ma anche ἀνυστόν se si accetta la tesi che l'introduzione di questa variante comporti un accostamento a Melisso), o quello di eliminare nodi speculativi problematici (ἀτέλεστον e οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν per quanto riguarda la concezione del tempo, ὀνόμασται per la questione dei nomi dell'essere).

Per quel che concerne la collocazione cronologica di questa edizione del poema, definirei la sua pertinenza al neoplatonismo pressoché assodata. Che la sua compilazione sia successiva a Proclo, invece, è tutt'altro che certo, ma ci sono alcuni elementi che inducono a ipotizzarlo: non solo, infatti, ἕν, συνεχές potrebbe essere stato mutuato da un'opera di Proclo, ma l'introduzione di ὀνόμασται in B 8,38 sembra risentire della dottrina procliana sugli ὀνόματα, e si è addirittura ipotizzato che Proclo sia la fonte di uno degli stralci parmenidei antologizzati dal redattore, vale a dire B 2,3-8.

Questa affermazione conduce poi all'ultima considerazione, quella relativa alla natura della redazione neoplatonica, che poteva effettivamente essere, più che un testo integrale, una silloge (per quanto probabilmente ampia). L'ipotesi è stata presa all'inizio con beneficio d'inventario, ma è persa via via sempre più probabile, e in definitiva mi sento di affermare che la fonte di Simplicio potrebbe essere stata composta proprio così, attraverso il recupero e l'accorpamento di *excerpta* da fonti precedenti, anche secondarie, a motivo probabilmente della difficoltà di reperimento di testi del *Περὶ φύσεως*, difficoltà a cui questa silloge si proponeva forse di ovviare in parte, come poteva. L'uso di fonti secondarie, del resto, spiegherebbe ancor meglio come il redattore si sia trovato a disposizione così tante varianti da valorizzare: esse infatti dovevano essere, come si è detto, diffuse e radicate in tradizioni di scuola, e attraverso questo canale potrebbero facilmente essere arrivate al compilatore della silloge.

Questo lavoro non ha la pretesa di aver dimostrato nulla con certezza; si crede, tuttavia, di aver mostrato con sufficiente chiarezza la validità e la plausibilità dell'ipotesi di lavoro delle varianti sostanziali, da prendersi come possibile e potenzialmente proficua direttrice di ricerca. Alla luce dei risultati conseguiti tramite l'applicazione di questa ipotesi, è chiaro a mio avviso che l'attendibilità di Simplicio come testimone deve essere perlomeno revocata in dubbio, e le diverse lezioni andranno in futuro soppesate con più attenzione, senza accordare d'ufficio la preferenza a quelle simpliciane. Il valore della testimonianza di Simplicio, in ogni caso, non è affatto sminuito da questa ricerca: non solo perché la sua fonte offre un preziosissimo scorcio della ricezione di Parmenide nella filosofia posteriore, specie neoplatonica, ma anche perché Simplicio mostra comunque una propria personalità

e una propria autonomia rispetto a tale fonte, e, sia attraverso il ricorso (minoritario ma consistente) ad altre fonti, sia attraverso una certa attenzione per il testo (per quanto non imparziale e non sempre coerente), fornisce tasselli preziosi per la ricostruzione di quel grandioso mosaico filosofico che è la dottrina parmenidea dell'essere.

Indice dei passi parmenidei discussi

- A 16:** 25 n.30
A 17: 25 n.30
A 23: 46
A 24: 53
A 31: 21 n.21, 46
A 37: 46, 61 n.2
A 44: 22 n.23
A 46: 65 n.9
B 1: 66, 96
B 1,1: 4, 8
B 1,1-30: 3, 66, 103 n.1
B 1,2: 8, 63 n.4
B 1,2s.: 47
B 1,3: 8, 61 n.2, 63 n.4, 70 n.2
B 1,4: 8
B 1,7s.: 21 n.21, 46
B 1,9: 23
B 1,9s.: 28
B 1,10: 30
B 1,11: 23
B 1,14: 22 n.23
B 1,14-17: 26 n.32
B 1,18: 23
B 1,25: 8
B 1,26: 24 n.29
B 1,26s.: 23
B 1,27: 47, 95, 99
B 1,28: 22 n.23, 26 n.32, 100 n.16
B 1,29: 3, 9, 21 n.21, 25, 46, 60-69, 85, 92, 113, 117
B 1,31s.: 4, 104 n.7
B 1,32: 76 n.18
B 2: 90, 92, 96, 97, 98
B 2,1-6: 100, 101 n.19
B 2,3: 76, 91 n.7, 101 n.19
B 2,3-8: 5 n.8, 100, 101, 118
B 2,4: 22 n.23, 63, 90, 91, 92
B 2,4-6: 101 n.17
B 2,5: 22 n.23, 76 n.18
B 2,5s.: 90
B 2,6: 76 n.18, 91, 92, 101, 118
B 2,6s.: 90-102
B 2,7: 91 n.7, 101, 117
B 2,7s.: 31, 64, 85, 100, 101 n.19
B 3: 31 n.46, 76 n.18, 112
B 4: 21, 43s., 45, 53, 56, 58, 88 n.34, 99 n.15
B 4,1: 44 n.15, 53, 88 n.34, 112
B 4,2: 39, 45
B 4,3: 27
B 5: 21, 45, 63
B 5,2: 45
B 6: 31, 32, 96, 97, 98, 99
B 6,1: 76 n.18, 85
B 6,1s.: 31 n.46, 87
B 6,2: 87 n.34
B 6,2-5: 99 n.15
B 6,4: 95
B 6,4-9: 77 n.19
B 6,5: 8

B 6,6: 8
B 6,8: 76 n.18
B 6,8s.: 31, 32
B 6,9: 95, 97
B 7: 4, 43, 66, 88 n.34, 99 n.15
B 7,1: 12, 39, 43, 64, 76 n.18, 88 n.38, 99 n.15, 101 n.19, 103-110, 115, 117, 118
B 7,1s.: 3, 4, 99 n.15, 103, 107, 109
B 7,2: 103, 104, 109
B 7,2-6: 3, 103 n.1
B 7,3: 53
B 7,3-5: 97, 103 n.1
B 7,3-6: 103 n.1
B 7,4: 53
B 8: 2 n.3, 9, 32, 34, 38, 41, 68, 72 n.8, 115, 117
B 8,1: 3
B 8,1s.: 3, 75 n.15
B 8,1-52: 2, 70, 86
B 8,2: 64, 76, 95
B 8,3: 17, 18 n.16, 21
B 8,4: 11, 13-33, 36, 40, 46, 65, 66, 67, 68, 94, 112, 114, 117
B 8,4s.: 32, 34
B 8,4-6: 1, 13
B 8,5: 5, 13, 14, 19, 20 n.19, 34s., 40, 41, 44, 57, 58, 59, 79 n.23, 81, 94, 117
B 8,5s.: 5, 21, 23 n.26, 34-59
B 8,6: 2, 5, 18 n.16, 36, 39, 40, 117
B 8,9s.: 22 n.23
B 8,11: 22 n.23, 43 n.14, 76 n.18
B 8,11-16: 105
B 8,12: 22 n.23
B 8,13: 18 n.16
B 8,14: 22 n.23
B 8,15s.: 95
B 8,16: 22 n.23
B 8,16s.: 95
B 8,16-18: 31
B 8,17: 64, 85, 90
B 8,18: 76 n.18
B 8,19: 18 n.16
B 8,19-25: 105
B 8,20: 18 n.16
B 8,21: 18 n.16, 90, 91
B 8,22-24: 39
B 8,22-25: 43 n.14
B 8,23: 40
B 8,24: 111
B 8,25: 40, 45
B 8,26: 49, 112s.
B 8,27: 18 n.16, 90
B 8,28: 8, 22 n.23
B 8,29: 6, 14, 113
B 8,29s.: 101 n.19, 112
B 8,29-31: 49
B 8,29-32: 113
B 8,29-33: 113
B 8,30: 22 n.23, 98
B 8,32: 13, 14 n.3, 20, 22 n.23, 76 n.18
B 8,33: 17
B 8,34: 31 n.46

B 8,34-41: 7, 8
B 8,35: 88 n.38
B 8,35s.: 53, 85, 113-115
B 8,36: 87
B 8,36s.: 32, 38
B 8,36-38: 38, 70, 71 n.5, 89
B 8,36-41: 52 n.33, 71
B 8,37s.: 49
B 8,38: 3, 10, 11, 31 n.47, 39 n.7, 70-89, 94, 104, 105 n.9, 108, 110, 117, 118
B 8,38-40: 31
B 8,39: 76 n.18
B 8,40: 18 n.16, 76 n.18
B 8,41: 71
B 8,42: 13, 20
B 8,42s.: 27, 62
B 8,43: 21 n.21, 46, 56 n.37, 62, 65
B 8,43s.: 6
B 8,44: 6, 45, 49, 65 n.8
B 8,44s.: 32, 39, 65 n.9
B 8,45: 22 n.23, 76 n.18
B 8,46-48: 43 n.14
B 8,49: 49
B 8,50s.: 25, 105
B 8,50-52: 2 n.3
B 8,52: 91 n.5
B 8,53: 84
B 8,53-61: 2 n.3
B 8,54: 22 n.23, 31, 64 n.7
B 8,57: 101
B 8,58: 32
B 8,60: 65 n.9
B 8,61: 65 n.9
B 9: 87
B 9,1: 86, 87
B 10,2: 18 n.16
B 10,4s.: 21 n.21, 46
B 11,4: 18 n.16
B 12: 46, 61, 62
B 12,3: 46, 61
B 13: 61, 62, 115s.
B 15a: 49
B 16: 18
B 16,1: 58 n.39
B 19: 27, 70 n.1
B 19,3: 31 n.47, 84 n.31

Bibliografia

- Abbate 2008 = M. A., *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo*, Alessandria 2008.
- Abbate 2017 = M. A., *Proclo. Commento al «Cratilo» di Platone*, Milano 2017.
- Albertelli 1939 = P. A., *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*, Bari 1939.
- Argenziano 2012 = P. A., «Vicini sono i sentieri della Notte e del Giorno»: una proposta esegetica per Od. 10. 80-86, «SemRom» n.s. I/1 (2012) 71-88.
- Arrighetti 1975 = G. A., *Cosmologia mitica di Omero e Esiodo*, in G. Arrighetti (ed.), *Esiodo. Letture critiche*, Milano 1975, 146-213.
- Aubenque 1987 = P. A., *Syntaxe et sémantique de l'être dans le Poème de Parménide*, in P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide. II. Problèmes d'interprétation*, Paris 1987, 102-134.
- Baltzly 2007 = D. B., *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*, III. 3/1. *Proclus on the World's Body*, Cambridge 2007.
- Barnes 1979 = J. B., *The Presocratic Philosophers*, London 1979.
- Bastianini-Sedley 1995 = G. B.-D.N. S., *Commentarium in Platonis «Theaetetus»*, in AA. VV., *Corpus dei Papiri Filosofici greci e latini (CPF)*, III. *Commentari*, Firenze 1995, 227-562.
- Bekker 1831 = I. B., *Aristotelis Metaphysica*, Berlin 1831.
- Bernadete 1963 = S. B., *Some misquotations of Homer in Plato*, «Phronesis» VIII/2 (1963) 173-178.
- Berruecos Frank 2019 = B. B. F., *Bene rotunda et globosa ueritas: Epítetos de la verdad en Parménides DK28 B1.29*, «Archai» XXVI (2019) 1-25.
- Buongiovanni 2005 = M. B., *L'eredità di Parmenide nel Cratilo di Platone*, «SCO» LI (2005) 75-118.
- Calogero 1932 = G. C., *Studi sull'eleatismo*, Firenze 1932.
- Calogero 1936a = G. C., *Parmenide e la genesi della logica classica*, «ASNP» s. 2 V (1936) 143-185.
- Calogero 1936b = G. C., *Senofane*, in *Enciclopedia Italiana* XXXI (1936) 385a-387b.
- Calogero 1967 = G. C., *Storia della logica antica*, I. *L'età arcaica*, Roma-Bari 1967.
- Cambiano 1981 = G. C., *Platone. Dialoghi filosofici*, II. *Cratilo, Simposio, Fedro, Teeteto, Parmenide, Sofista, Filebo*, Torino 1981.
- Capizzi 1975 = A. C., *La porta di Parmenide. Due saggi per una nuova lettura del poema*, Roma 1975.
- Càssola 1975 = F. C., *Inni omerici*, Milano 1975.
- Catenacci 2001 = C. C., *L'oracolo di Delfi e le tradizioni oracolari della Grecia arcaica e classica. Formazione, prassi, teologia*, in M. Vetta (ed.), *La civiltà dei Greci: forme, luoghi, contesti*, Roma 2001, 131-184.
- Cerri 1995 = G. C., *Cosmologia dell'Ade in Omero, Esiodo e Parmenide*, «PP» L (1995) 437-467.
- Cerri 1999 = G. C., *Parmenide di Elea. Poema sulla natura*, Milano 1999.

- Chantraine, *DELG* = P. C., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968-1980¹ (1999²).
- Cherniss 1976 = H. C., *Plutarch. Moralia*, XIII/1, London-Cambridge (Mass.) 1976.
- Chappell 2004 = T. C., *Reading Plato's Theaetetus*, Sankt Augustin 2004.
- Chiappelli 1889 = A. C., *Sulla teogonia di Ferecide di Syros*, Roma 1889.
- Combès 1991 = J. C., *Damascius. Commentaire du Parménide de Platon*, III, Paris 1991.
- Conche 1996 = M. C., *Parménide. Le Poème: Fragments*, Paris 1996.
- Condello 2016 = F. C., *Nuovi studi parmenidei tra filologia e dialettologia*, «Eikasmos» XXVII (2016) 495-519.
- Corbato 1997 = C. C., *Postilla Senofanea*, in A. Grilli (ed.), *Studi senofanei*, Brescia 1997, 11-89 (ed. or. «Annali Triestini» XXII [1952] 179-244).
- Cordero 1984 = N.-L. C., *Les deux chemins de Parménide. Édition critique, traduction, études et bibliographie*, Paris 1984.
- Cousin 1864 = V. C., *Procli philosophi Platonici opera inedita*, III. *Continens Procli commentarium in Platonis Parmenidem*, Paris 1864.
- Cornford 1935 = F.M. C., *Plato's Theory of Knowledge*, London 1935.
- Covotti 1908 = A. C., *Per Parm. VIII, 5 (Diels, Vors. I 2, 118)*, «RFIC» XXXVI (1908) 424-427.
- Coxon 1968 = A.H. C., *The manuscript tradition of Simplicius' commentary on Aristotle's Physics i-iv*, «CQ» XVIII/1 (1968) 70-75.
- Coxon 2009 = A.H. C., *The Fragments of Parmenides. A Critical text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*, ed. riveduta e ampliata a cura di R. McKirahan e M. Schofield, Las Vegas-Zurich-Athens 2009 (ed. or. Assen-Maastricht 1986).
- Degani 1961 = E. D., *AIQN da Omero ad Aristotele*, Firenze 1961.
- Deichgräber 1938 = K. D., *Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ*, «RhM» s. 3 LXXXVII (1938) 1-31.
- De Piano 2013 = P. D. P., *Il Demiurgo, l'onomaturgo e l'artista nei capitoli LI-LIII dell'In Cratylum di Proclo*, «Logos» VIII (2013) 9-22.
- Diano 1993 = C. D., *Forma ed evento. Principi per una interpretazione del mondo greco*, Venezia 1993² (Vicenza 1952¹).
- Diano-Serra 1980 = C. D.-G. S., *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, Milano 1980.
- Diehl 1903-1906 = E. D., *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, I-III, Leipzig 1903-1906.
- Diès 1969 = A. D., *Platon. Oeuvres complètes*, VIII/3. *Le Sophiste*, Paris 1969.
- Diels 1882 = H. D., *Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*, Berlin 1882.
- Diels 1897 = H. D., *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin 1897.
- Diels-Kranz 1951 = H. D.-W. K., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin 1951⁶ (H. D., 1903¹).

- Di Giacomo 2016 = E.M. D. G., *Tradizioni delfiche: il femminile nel culto preapollineo*, «Revista Santuários» VI (2016) 63-71.
- Dillon 1973 = J.M. D., *Iamblichus Calcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Leiden 1973.
- Donini 1982 = P. D., *Le scuole l'anima l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982.
- Duke-Hicken-Nicoll-Robinson-Strachan 1995 = E.A. D.-W.F. H.-W.S.M. N.-D.B. R.-J.C.G. S., *Platonis Opera, I. Tetralogias I-II Continens. Insunt Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*, Oxford 1995.
- Ebert 1989 = T. E., *Wo beginnt der Weg der Doxa? Eine Textumstellung im Fragment 8 des Parmenides*, «Phronesis» XXXIV (1989) 121-138.
- Edelstein 1987 = L. E., *L'idea di progresso nell'antichità classica*, trad. it. di M. Fantuzzi, Bologna 1987 (ed. or. Baltimore 1967).
- Falcone 2016 = M.J. F., *Medea sulla scena tragica repubblicana. Commento a Ennio, "Medea exul"; Pacuvio, "Medus"; Accio, "Medea sive Argonautae"*, Tübingen 2016.
- Fannini 1987 = D. F., *Okeanos. Dallo scudo di Achille alla mappa di Anassimandro*, in A. Capizzi-G. Casertano (edd.), *Forme del sapere nei Presocratici*, Roma 1987, 71-93.
- Ferrari 2003 = F. F., *Il ritorno del kouros: tradizione epica e articolazione narrativa in Parmenide 28 B 1 D.-K.*, in D. Accorinti-P. Chuvin (edd.), *Des Géants à Dionysos. «Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian»*, Alessandria 2003, 189-205.
- Ferrari 2005 = F. F., *L'officina epica di Parmenide: due sondaggi*, «SemRom» VIII/1 (2005) 113-129.
- Ferrari 2010 = F. F., *Il migliore dei mondi impossibili. Parmenide e il cosmo dei Presocratici*, Roma 2010.
- Ferrari 2011 = F. F., *Platone. Teeteto*, Milano 2011.
- Floyd 1991 = E.D. F., *Parmenides and Odysseus. Greek thought and the numinous*, «NAOS. Notes and Materials for the Linguistic Study of the Sacred» VII/1-3 (1991) 27-32.
- Fowler 1921 = H.N. F., *Plato. Theaetetus-Sophist*, London-Cambridge (Mass.) 1921.
- Fränkel 1951 = H. F., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar*, New York 1951.
- Fränkel 1955 = H. F., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1955.
- Freudenthal 1885 = J. F., *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur "Metaphysik" des Aristoteles untersucht und übersetzt*, Berlin 1885.
- von Fritz 1945 = K. v. F., *voûç, voeĩv and their derivatives in pre-Socratic philosophy (excluding Anaxagoras). Part I: from the beginnings to Parmenides*, «CPh» XL (1945) 223-242.
- Fronterotta 2007 = F. F., *Platone. Sofista*, Milano 2007.
- Fronterotta 2013 = F. F., *Eraclito. Frammenti*, Milano 2013.

- Fronterotta 2016 = F. F., *Il verbo Noein nel fr. 3 DK di Parmenide*, «Methodos» XVI (2016) 2-13.
- Gallop 1984 = D. G., *Parmenides of Elea. Fragments. A Text and a Translation with Introduction*, Toronto 1984.
- Gemelli Marciano 2007 = M.L. G. M., *Democrito e l'Accademia. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*, Berlin 2007.
- Gigante 1964 = M. G., *Velina Gens*, «PP» XIX (1964) 135-137.
- Giordano 1999 = M. G., *La parola efficace: maledizioni, giuramenti e benedizioni nella Grecia arcaica*, Pisa-Roma 1999.
- Giordano 2004 = M. G., *Come fare parole con le cose. Di Achille profeta, dei giuramenti, del tempo e dello scettro*, in S. Beta (ed.), *La potenza della parola. Destinatari, funzioni, bersagli*. «Atti del convegno di Siena, 7-8 Maggio 2002. Quaderni del ramo d'oro VI», Fiesole 2004, 15-32.
- Goebel 1910 = K. G., *Die Vorsokratische Philosophie*, Bonn 1910.
- Guthrie 1965 = W.K.C. G., *A History of Greek Philosophy, II. The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge 1965.
- Heidegger 1927 = M. H., *Sein und Zeit*, Halle 1927.
- Hamilton-Cairns 1961 = E. H.-H. C., *The Collected Dialogues of Plato*, Princeton 1961.
- Haspelmath 1997 = M. H., *From Space to Time: Temporal Adverbials in the World's Languages*, München-Newcastle 1997.
- Havelock 1958 = E.A. H., *Parmenides and Odysseus*, «HSPH» LXIII (1958) 133-143.
- Heilmann 1963 = L. H., *Grammatica storica della lingua greca*, Torino 1963.
- Heindorf 1810 = L.F. H., *Platonis dialogi tres. Phaedo, Sophistes, Protagoras*, Berlin 1810.
- Heitsch 1991 = E. H., *Parmenides. Die Fragmente*, München-Zürich 1991.
- Jaeger 1957 = W. J., *Aristotelis Metaphysica*, Oxford 1957.
- Kahn 1968 = C.H. K., *Review of L. Tarán, «Parmenides»*, «Gnomon» XL (1968) 123-133.
- Kahn 1979 = C.H. K., *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge 1979.
- Karsten 1835 = S. K., *Philosophorum Graecorum veterum, praesertim qui ante Platonem floruerunt, operum reliquiae, I/2. Parmenides*, Amsterdam 1835.
- Kerényi 1991 = K. K., *Figlie del Sole*, Torino 1991 (ed. or. Zürich 1944).
- Kingsley 2007 = P. K., *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica*, trad. it. di M. Bonazzi, Milano 2007 (ed. or. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995).
- Kirk 1954 = G.S. K., *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954.
- Kneale 1961 = W. K., *Time and Eternity in Theology*, «PAS» n.s. LXI (1961) 87-108.

- Kurfess 2014 = C. K., *Verity's intrepid heart: the variants in Parmenides, DK B 1.29 (and 8.4)*, «Apeiron» XLVII/1 (2014) 81-93.
- Kurfess 2018 = C. K., *An overlooked fragment of Parmenides in Proclus?*, «Apeiron» LI/2 (2018) 245-257.
- Labarbe 1987 = J. L., *L'Homère de Platon*, Paris 1987² (Liège 1949¹).
- Lami 1991 = A. L., *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Milano 1991.
- Lauriola 2004 = R. L., *La discendenza della Notte in Esiodo*, «Prometheus» XXX (2004) 1-22.
- Lesky 1948 = A. L., *Aia*, «WS» LXIII (1948) 22-68.
- LSJ⁹ = H.G. Liddell-R. Scott-H.S. Jones (et all.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford 19409 (+ *Suppl.* 1968, 1996).
- Luna-Segonds 2007 = C. L.-A.P. S., *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon*, I, Paris 2007.
- Manchester 1979 = P.B. M., *Parmenides and the need for eternity*, «The Monist» LXII (1979) 81-106.
- Mansfeld 1994 = J. M., *Prolegomena. Questions to Be Settled before the Study of an Author, or a Text*, Leiden-New York-Köln 1994.
- Mansfeld 2018 = J. M., *Studies on Early Greek Philosophy: A Collection of Papers and One Review*, Leiden 2018.
- Marcovich 1978 = M. M., *Eraclito. Frammenti*, trad. it. di P. Innocenti, Firenze 1978 (ed. or. *Herakleitos*, Stuttgart 1967).
- Mazzarino 1966 = S. M., *Il pensiero storico classico*, I-II/1, Roma-Bari 1966.
- Meillet 1976 = A. M., *Lineamenti di storia della lingua greca*, trad. it. di E. De Felice, Torino 1976 (ed. or. *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris 1963⁴, 1913¹).
- Meister 1921 = K. M., *Die homerische Kunstsprache*, Leipzig 1921.
- Miller 2018 = M. M., *The reception of Hesiod by the early Pre-Socratics*, in A.C. Loney-S. Scully (edd.), *The Oxford Handbook of Hesiod*, Oxford 2018, 207-223.
- Minio-Paluello-Valgimigli-Zadro 1991 = L. M.-P.-M. V.-A. Z., *Platone. Opere complete*, II. *Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico*, Roma-Bari 1991.
- Mondolfo 1956 = R. M., *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze 1956.
- Mourelatos 1970 = A.P.D. M., *The Route of Parmenides. A Study on Word, Image, and Argument in the Fragments*, New Haven-London 1970.
- Mourelatos 2008 = A.P.D. M., *The Route of Parmenides. A New Revised Edition with a New Introduction, Three Additional Essays and a Previously Unpublished Paper by Gregory Vlastos*, Las Vegas 2008.
- Mourelatos 2014 = A.P.D. M., *The conception of eoikōs/eikōs as epistemic standard in Xenophanes, Parmenides and in Plato's Timaeus*, «AncPhil» XXXIV/1 (2014) 169-191.
- Mullach 1860 = F.W.A. M., *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, I. *Poeseos philosophicae caeterorumque ante Socratem philosophorum quae supersunt*, Paris 1860.

- Mutschmann 1912 = H. M., *Sexti Empirici Opera*, I, Leipzig 1912.
- Napolitano Valditara 2007 = L.M. N. V., *Platone e le 'ragioni' dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Milano 2007.
- O'Brien 1980 = D. O., *Temps et intemporalité chez Parménide*, «EPh» LV (1980) 257-272.
- O'Brien 1987 = D. O., *Problèmes d'établissement du texte*, in P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, II. *Problèmes d'interprétation*, Paris 1987, 314-350.
- O'Brien-Frère 1987 = D. O.-J. F., *Études sur Parménide*, I. *Le poème de Parménide*, Paris 1987.
- Palmer 2009 = J. P., *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford 2009.
- Palpacelli 2013 = L. P., *Aristotele interprete di Platone. Anima e cosmo*, Brescia 2013.
- Passa 2009 = E. P., *Parmenide. Tradizione del testo e questioni di lingua*, Roma 2009.
- Pestalozza 1904 = U. P., *Alcune osservazioni intorno alla cosmogonia di Ferecide di Siro*, «RIL» XXXVII (1904) 262-274.
- Philippson 1983 = P. P., *Origini e forme del mito greco*, trad. it. di A. Brelich, Torino 1983 (edd. orr. *Untersuchungen über den griechischen Mythos*, Zürich 1944 e *Thessalische Mythologie*, Zürich 1944).
- Praechter 1906 = K. P., *Review of M. Hayduck (ed.), Commentaria in Aristotelem Graeca XXII/2*, «GGA» CLXVIII (1906) 861-907.
- Privitera 2009 = G.A. P., *La porta della luce in Parmenide e il viaggio del sole in Mimnermo*, «RAL» s. 9 XX/3 (2009) 447-463.
- Pugliese Carratelli 1963 = G. P. C., *ΦΩΛΑΡΧΟΣ*, «PP» XVIII (1963) 385-386.
- Pugliese Carratelli 1965 = G. P. C., *ΠΑΡΜΕΝΕΙΑΔΗΣ ΦΥΣΙΚΟΣ*, «PP» XX (1965) 306.
- Pulpito 2005 = M. P., *Parmenide e la negazione del tempo*, Milano 2005.
- Reale 1991 = G. R., *Platone. Tutti gli scritti*, Milano 1991.
- Reale 1998 = G. R., *Parmenide, sulla natura. Testimonianze e Frammenti*, Milano 1998.
- Reale-Ruggiu 1991 = G. R.-L. R., *Parmenide. Poema sulla natura*, Milano 1991.
- Reinhardt 1916 = K. R., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916.
- Riezler 1934 = K. R., *Parmenides. Text, Uebersetzung und Interpretation*, Frankfurt a.M. 1934.
- Robinson 1987 = T.M. R., *Heraclitus. Fragments. A Text and Translation with a Commentary*, Toronto 1987.
- Romano 1994 = F. R., *La scuola filosofica e il commento*, in AA. VV., *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/3, Roma 1994, 587-611.
- Ruelle 1861 = C.E. R., *Le philosophe Damascius. Étude sur sa vie et ses ouvrages*, Paris 1861.
- Ruggiu 1975 = L. R., *Parmenide*, Venezia-Padova 1975.

- Sassi 2013 = M.M. S., *La logique de l'eoikos et ses transformations: Xénophane, Parménide, Platon*, «PhilosAnt» XIII (2013) 13-35.
- Sbardella 1994 = L. S., *La variatio formulare nella dizione epica*, «QUCC» n.s. XLVII/2 (1994) 21-45.
- Schibli 1985 = H.S. S., *Pherekydes of Syros*, Oxford 1985.
- Severino 1964 = E. S., *Ritornare a Parmenide*, «RFN» LVI (1964) 137-175.
- Sharples 2003 = R.W. S., *Pseudo-Alexander on Aristotle, Metaphysics A*, in G. Movia (ed.), *Alessandro di Afrodisia e la «Metafisica» di Aristotele*, Milano 2003, 187-218.
- Sorabji 1983 = R. S., *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London 1983.
- Spinelli 1991 = E. S., *Parmenide fr. 8,5-6: contra Simplicium?*, «Elenchos» XII (1991) 303-312.
- Stallbaum 1839 = G. S., *Platonis Opera Omnia*, VIII/1. *Continens Theaetetum*, Leipzig 1839.
- Steel 2007 = C. S., *Procli in Platonis Parmenidem Commentaria*, I, Oxford 2007.
- Tarán 1965 = L. T., *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton 1965.
- Tarán 1987a = L. T., *The text of Simplicius' commentary on Aristotle's Physics*, in I. Hadot (ed.), *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie: actes du colloque international de Paris (28 Sept. – 1er Oct. 1985)*, Berlin 1987.
- Tarán 1987b = L. T., *Syrianus and pseudo-Alexander's commentary on Metaph. E-N*, in J. Wiesner (ed.), *Aristoteles, Werk und Wirkung*, II, Berlin 1987, 215-232.
- Trabattoni 1991 = F. T., *Parmenide, Untersteiner e il fr. 8,5-6*, «Elenchos» XII (1991) 313-318.
- Trabattoni 2018 = F. T., *Platone. Teeteto*, Torino 2018.
- Untersteiner 1955 = M. U., *L'essere di Parmenide è οὐλον non ἔν*, «RSF» X/1 (1955) 5-23.
- Untersteiner 1956 = M. U., *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1956.
- Untersteiner 1958 = M. U., *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1958.
- Untersteiner 1963 = M. U., *Zenone. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1963.
- Usener 1913 = H. U., *Kleine Schriften. Zweiter Band. Arbeiten zur lateinischen Sprache und Literatur*, Leipzig-Berlin 1913.
- Vernant 1970 = J.-P. V., *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, trad. it. di B. Bravo e M. Romano, Torino 1970 (ed. or. Paris 1965).
- Vos 1963 = H. V., *Die Bahnen von Nacht und Tag*, «Mnemosyne» s. 4 XVI (1963) 18-34.
- Wedin 2014 = M.V. W., *Parmenides' Grand Deduction. A Logical Reconstruction of the Way of Truth*, Oxford 2014.
- West 1966 = M.L. W., *Hesiod. Theogony*. Edited with Prolegomena and Commentary, Oxford 1966.
- Whittaker 1971 = J. W., *God, Time, Being. Two studies in the transcendental tradition in Greek philosophy*, «SO» fasc. suppl. XXIII (1971), 16-57.

Woodbury 1958 = L. W., *Parmenides on Names*, «HSPh» LXIII (1958) 145-160.

Zanetto 1996 = G. Z., *Inni Omerici*, Milano 1996.

Zeller-Mondolfo 1932 = E. Z.-R. M., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I/1. *Origini, caratteri e periodi della filosofia greca*, Firenze 1932.

Zeller-Mondolfo-Reale 1967 = E. Z.-R. M.-G. R., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I/3. *Eleati*, Firenze 1967.

Zucchello 2015 = D. Z., *Parmenide. Sulla natura*. Introduzione, traduzione, note e commento, Villasanta (MB) 2015.