

GLI ELEATI

TESTIMONIANZE E FRAMMENTI

A CURA

DI

PILO ALBERTELLI

*[Per le note vi invitiamo a verificarne il testo in una edizione cartacea originale,
nel caso dobbiate citarle in qualche pubblicazione o tesi - N. d. R.]*

BARI

GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI

1939

*Alla sacra memoria
dei miei genitori.*

AVVERTENZA

Cause indipendenti dalla mia volontà e ben note a chiunque abbia l'abitudine di frequentare biblioteche mi hanno costretto spesso a una certa disarmonia nelle citazioni, per cui della stessa opera talora viene indicata un'edizione e talora un'altra e qualche volta la traduzione. In ogni caso la cosa non ha conseguenze pratiche e vorrei essere creduto se affermo di aver fatto ogni sforzo per offrire alla cultura specialmente italiana uno strumento di studio utile e il più possibile completo. Assai pochi in definitiva sono i lavori che non ho potuto esaminare e in ogni caso molti di più di quanti non compaiono nelle già numerosissime citazioni.

Il lettore attento avvertirà che nel lavoro sono stato guidato sempre da un interesse speculativo, in armonia del resto col carattere della collezione. Di conseguenza alcune poche questioni di importanza del tutto secondaria (specie quelle che interessavano più direttamente la storia della medicina e delle scienze naturali in senso stretto) sono state da me appena sfiorate in quanto trovavano assai scarsa risonanza nel mio animo.

Ci si renda conto poi che la manifesta sproporzione e diversità di tono tra l'introduzione a Senofane e le altre è dovuta unicamente al fatto che per questo filosofo le questioni generali non potevano

essere affrontate nelle note senza incorrere in continue e noiose ripetizioni e rimandi.

Il testo seguito è naturalmente quello del Diels (die Fragmente der Vorsokratiker, 5» ed., 1934, a cura di Kranz) con qualche aggiunta e spostamento dei quali si dà ragione nelle note.

P. A.

SENOFANE

INTRODUZIONE

1.— SENOFANE E LE COERENTI SPECULATIVE GRECHE

Senofane, secondo autorevoli tradizioni antiche, sarebbe da un lato scolaro di Anassimandro e dall'altro l'iniziatore della scuola eleatica. Dalla lontana Colofone, dove potè venire a contatto con la tradizione speculativa ionica, attraverso molteplici peregrinazioni, si sarebbe recato ad Elea e qui avrebbe fondato la famosa scuola destinata ad avere tanta importanza nella storia del pensiero greco. Gli storici moderni hanno lungamente accettata questa tesi: ma mentre la connessione di Senofane con la scuola ionica non è mai stata revocata in dubbio, invece contro quello che potremmo dire l'eleatismo di Senofane sono state sollevate, in tempi a noi vicini, critiche accanite ⁽¹⁾, rivelatesi certo nella massima parte fallaci, ma che devono indurre gli storici ad una revisione della concezione tradizionale eliminando ogni esuberanza ed ogni ipotesi azzardata.

Non parleremo di un discepolato diretto di Senofane presso Anassimandro (anche di recente uno studioso di fama mondiale metteva in guardia contro queste pretese **διαλογοι**, che riportano anacronisticamente a secoli antecedenti situazioni verificatesi pienamente solo nel IV secolo ⁽²⁾); ma tuttavia che Senofane sia connesso alla speculazione ionica non è cosa che possa essere revocata in dubbio. Egli è un prosecutore della

(1) K. REINHARDT, *Parmenides und die Gesch. der griech. Phil.*, 1921.

(2) WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, II, p. 207, ma confronta anche BURNET, *Early Greek Phil.*¹, p. 28.

ιστοριη ionica ⁽¹⁾ e le sue concezioni fisiche, sia nell'insieme che nei particolari, sono unite per mille strettissimi fili alla scuola ionica in genere e ad Anassimandro in ispecie. Lasciando dunque questo aspetto, che non ha bisogno di dimostrazione, quello che vale la pena di notare è che in lui c'è, in più, l'aumentato interesse per il problema del divino, non solo, ma che al divino egli guarda da un punto di vista particolare. Infatti se anche egli, in analogia con Anassimandro, che chiamava divino lo *απειπον*, chiama divino l'uno-tutto ⁽²⁾, tuttavia porta nel problema religioso esigenze morali che riconnettono, piuttosto che alla scuola ionica, alla tradizione poetica (lirica) del tempo ⁽³⁾.

Passiamo ai rapporti con la scuola eleatica. Anche senza accettare la tesi insostenibile che pone Senofane addirittura dopo Parmenide (quanto alla sua attività più strettamente filosofica), si può subito osservare che i dati positivi sui rapporti con la corrente eleatica sono estremamente scarsi.

Il primo che accenna ad una affinità ideale tra Senofane e l'eleatismo è Platone ⁽⁴⁾ e anzi pare che il suo giudizio abbia avuta molta, forse decisiva influenza sugli altri pensatori antichi che del problema ci fanno cenno. Che Platone avesse un'informazione sicura dell'attività letterario-filosofica di Senofane, non possiamo stabilire; certo è che del pensiero di

(1) DIELS in Berl. *Sitz.-Ber.*, 1920. p. 5; FRANKEL in *Hermes* 60, 1925, p. 187 sgg. Per il termine *Ιστορία* vedi SNELL, *Die Ausdrücke f. d. Begriff d. Wissens in d. vorplat. Phil.*, 1922, p. 59 sgg. e JAEGER, *Paideia*, trad. it., p. 249.

(2) Questo sarà dimostrato più innanzi.

(3) È opportuno dire due parole sulla connessione tra Senofane e la scuola ionica stabilita da Teichmüller e ripresa da B. BAUCH (*Das Substanzproblem in d. griech. Phil.*, p. 89). L'argomento si potrebbe sviluppare così: «È risaputo che la ricerca tipica degli ionici è quella della *ἀρχή*, cioè che il loro sforzo tende alla riduzione del molteplice all'uno. Ora, tra questo atteggiamento e quello di Senofane c'è più che una semplice affinità. Infatti, a parte che il principio unitario di tutti i fenomeni fisici da qualcuno era stato chiamato divino, non ha forse Senofane applicato la stessa riduzione del molteplice all'uno nel campo religioso? Dal pampsichismo istintivo e caotico («tutto è pieno di dèi») non si passa in Senofane all'unità del divino? In una parola, egli compie nel campo religioso quello che i suoi predecessori avevano compiuto nel campo fisico». Ora, siccome per noi il monoteismo di Senofane (come vedremo in seguito) è fondato su un equivoco, va da sé che questa pretesa affinità di atteggiamento deve essere da noi respinta.

(4) *Sofista* 242 D (A 29).

lui nelle opere platoniche non avvertiamo nessuna eco o influsso diretti, neppure là dove Platone, affrontando il problema del divino e del culto, poteva avere occasione di richiamare o utilizzare implicitamente o esplicitamente gli argomenti famosissimi del poeta. Ma a parte questo, che naturalmente non è ancora una prova, è certo che ciò per cui Platone (e con lui Aristotele che in questo segue il maestro e quindi dà a vedere che l'opinione era diffusa e radicata nella scuola platonica) congiunge Senofane all'eleatismo, è la dottrina dell'unità e soltanto la dottrina dell'unità. Ora, altro è l'unità parmenidea (e dei successori), altro quella di Senofane: l'una, oltre essere ricavata mediante un'argomentazione logico-metafisica ⁽¹⁾, e formulata nella più assoluta indifferenza del problema teologico, è indifferenziata e immobile in senso assoluto; l'altro è unità dell'uno-tutto-dio ricavata (come sembra) non tanto da argomentazioni, quanto da una considerazione complessiva dell'ordine cosmico, e non è né indifferenziata né immobile in senso assoluto. Il che significa che se anche i due pensatori sono da porre nella larga schiera degli unitari, in realtà sono non solo del tutto indipendenti, ma estranei l'uno all'altro, sia per il problema concreto che per il metodo. Cioè, guardando all'intrinseco, al sostanziale, Senofane e Parmenide anziché congiunti sono separati da un abisso. Può benissimo Senofane essere stato ad Elea e là aver esercitato un influsso, ma rapporti ideali veri tra lui e gli altri Eleati assolutamente non esistono ⁽²⁾.

(1) La vedremo più innanzi nella sezione dedicata a Parmenide.

(2) La migliore prova è che Aristotele, il quale (non bisogna dimenticarlo) possedeva gli elementi di giudizio necessari, dice «pare» che Parmenide sia stato scolaro di Senofane, e non si può dire che Bì tratti di uno dei tanti «pare» aristotelici che non esprimono dubbio. Per altro, che la concezione tradizionale sia intrinsecamente insostenibile, risulta chiaro, per esempio, dalla trattazione dello Zeller che, da questo punto di vista, è tipica. Sono tali le acrobazie mentali a cui deve ricorrere che subito si ha V impressione dell'arbitrarietà della tesi. Prendiamo alcune frasi che ci illumineranno: «Gott und Welt verhalten sich ihr wie das Wesen und die Erscheinung d.; wenn die Gottheit nur Eine ist, müssen auch alle Dinge ihrem Wesen nach (!) Eins sein und umgekehrt»; la divinità sarebbe «Urwesen», «Grund» sostanziale del mondo; Senofane non si sarebbe accorto (se ne accorgerà poi Parmenide) del contrasto tra l'uno e il molteplice che diviene (!). Non occorrono, evidentemente confutazioni, come non ne occorrono per gli argomenti analoghi di JOËL (*Gesch.* I, 414 sg.; 430 sg.) e di altri (cfr. anche GILBERT, *Griech. Religion sphil.*, p. 173 sgg.). I filologi poi, per parto loro, si sono limitati a una connessione così fiacca e generica che piuttosto che confermare la tesi la vengono

2. — IL PANTEISMO DI SENOFANE

La grande maggioranza degli storici moderni è d'accordo nel ritenere Senofane un panteista. Citando a caso ci vengono alla mente i nomi di Zeller, Diels, Rohde, Burnet, Teichmüller, Tannery, Ferrari ⁽¹⁾, Gilbert ⁽²⁾, Wellmann ⁽³⁾, Nestle, Capelle. Contro una schiera così poderosa esiguo è invece il numero degli oppositori. Mentre Brandis ⁽⁴⁾ e Arnim ⁽⁵⁾ hanno sollevato prudentemente qualche riserva sul panteismo senofaneo, dicendo non chiaro in lui il rapporto Dio-mondo, Dörfler ⁽⁶⁾ prima e Reinhardt poi hanno negato risolutamente in Senofane la minima traccia di panteismo, affermando al contrario che è palese in lui una tendenza spiccatamente dualistica ⁽⁷⁾. A Reinhardt tengono dietro Fränkel ⁽⁸⁾ e Deichgräber ⁽⁹⁾.

Non è da nascondersi che, a prima vista, la risoluta affermazione del Reinhardt fa impressione: ma per quanti sforzi si facciano per avvalorare la sua tesi, alla fine ci si vede costretti a ritornare alla interpretazione tradizionale. Infatti, se i frammenti senofanei non rivelano marcatamente un atteggiamento panteistico, neppure lo escludono, mentre invece riesce assolutamente impossibile sbarazzarsi delle testimonianze antiche decisamente orientate verso l'interpretazione panteistica.

Ma appunto le testimonianze hanno bisogno di un esame non elementare per essere comprese nel loro valore, dato che presentano talora dei contrasti di non facile risoluzione.

decisamente a infirmare (si veda, per tutti, WH.AMOWITZ, *Platon* II, 238 n. 1, e I, 556 n.). Vale la pena di notare che già TANNERY (*Pour l'histoire ecc.*, 2^a ed., 1930, p. 227) distaccava Parmenide da Senofane, e BURNET (§ 55 e § 84) riteneva improbabile la tesi tradizionale.

(1) *Atti della II. Accad. dei Lincei*, 1892, pp. 70, 71, 91 ecc.

(2) *Rhein. Mus.* 64, 1909, p. 192.

(3) *Real Encycl. Pauly-Wiesowa-Kroll*, alla parola *Eleat. Phil.*

(4) *Comment, eleat.*, 1821, pars I, p. 25.

(5) *Europ. Phil. d. Altert.*, p. 124, in *Kultur der Gegenwart*, Teil. I, Abt. V.

(6) *Pie Eleat. u. die Orph.* 41 J. B. Des Kaisers, F. J. Staatsgymn. in Freis* tadt in Oberösterreich, 1911, p. 6 sg. (opera che non mi fu possibile conoscere direttamente, ma le cui tesi mi sono note).

(7) REINHARDT, op. cit., p. 118 sgg.

(8) In Hermes cit. e anche nei *Parmenidesstudien* che citeremo, p. 1[^]2, n. 1.

(9) *Rh. Mue.* 87, 1938, p. 19.

Però prima di passare all'indagine particolareggiata è da osservare, in linea generale, che non si capisce come la tradizione antica (in questo concorde) potesse collocare Senofane tra gli unitari se in lui ci fosse stato anche il minimo spunto ad ammettere un dualismo metafisico dio-mondo. Perché per Parmenide la cosa è diversa: in lui il dualismo è tra la vera realtà e l'apparenza (comunque si intenda questa apparenza), cioè egli è pur sempre un monista, anzi il più risoluto dei monisti; invece in Senofane i due termini dio-mondo sono ugualmente reali cosicché (nell'interpretazione del Reinhardt), il suo viene ad essere un vero e proprio dualismo metafisico.

Quindi gli antichi avrebbero preso per Senofane il più colossale degli abbagli. A nulla vale, poi, sostenere che la tradizione antica sia influenzata da Platone: a parte Aristotele, che pure doveva conoscere direttamente Senofane, non c'è dubbio che un uomo come Teofrasto avrebbe senz'altro reagito se si fosse trovato di fronte a dei testi di tinta chiaramente dualistica. Questa dunque la prima e gravissima difficoltà.

Ma passiamo all'esame delle testimonianze. Lasciato da parte Platone (A 29) che, in quanto si limita a fare di Senofane un unitario è di straordinaria importanza per quanto abbiamo detto or ora, ma non offre adito a discussioni, vediamo Aristotele (A 30). Notoriamente qualcuno ha sollevato dei dubbi ⁽¹⁾ contro l'autenticità, del passo, ma siccome tali dubbi a noi paiono eccessivi (per le ragioni che esporremo in seguito nel commento), noi accetteremo il testo così come la tradizione ce lo presenta. Dice dunque Aristotele: **εις τόν δλον ουρανόν ἀποβλέψας τό εν είναι φησι τόν θεόν**. L'espressione esclude assolutamente ogni dualismo metafisico e attribuisce a Senofane l'intuizione dell'intima compenetrazione dio e mondo. Ma a questa testimonianza si aggiunge quella di Teofrasto. Si badi infatti che Simplicio (A 31) che utilizzava Alessandro di Afrodisia, che a sua volta utilizzava Teofrasto, non ostante avesse tra le mani il *de Melisso Xenoph. Gorgia* che distingue nettamente

(1) ORVIETO e DIELS; quest'ultimo però senza molta convinzione, tanto che più tardi (come si ricava dalle note e dai rimandi di *Podi. phil.* e *Vorsokr.*) ha abbandonato ogni dubbio.

dio e mondo (976 a 2), dichiara: **τό γάρ εν τούτο καί παν τόν θεόν έλεγεν ό Ξενοφ.** Ora, una dichiarazione così netta Simplicio la poteva trarre soltanto da Teofrasto (mediante Alessandro); ma se qualcuno si intestasse e volesse sostenere la derivazione del passo citato da quello famoso della *Metafisica* aristotelica, dovrebbe pur sempre ammettere che Simplicio non trovava in Alessandro (cioè Teofrasto) nulla che contrastasse a tale proposizione. Ma non basta, perfino la derivazione da Aristotele deve essere respinta: infatti Simplicio ha precedentemente riportata la frase indubbiamente teofrastea **εν τό δν καί πάν**, il che spinge a credere che anche l'altra frase sia derivata (sempre mediatamente) da Teofrasto. Dunque lo storico delle **Φυσικών δόξαι** che conosceva Senofane di prima mano, gli attribuisce con la massima nettezza la concezione dell'unità dio-mondo.

La tradizione teofrastea si intorbida molto nei dossografi ⁽¹⁾, ma non in modo tale da impedirci un giudizio sicuro. Noi vediamo che il Pseudo-Plutarco (A 32) discorre separatamente del mondo e degli dèi; tuttavia questo non ha per noi il valore di una smentita alla tesi che sosteniamo.

Infatti è possibile dare della cosa una spiegazione semplicissima: il testo teofrasteo (fonte indiretta del passo in questione) trattava le opinioni dei fisici classificandole per argomenti; ora il Pseudo-Plutarco non è riuscito a fondere nella sua esposizione indicazioni sulle dottrine di Senofane che trovava sotto titoli diversi. Spiegato questo passiamo a Ippolito (A 33). Egli separa effettivamente dio e mondo, ma poi viene ad attribuire a dio quelle precise caratteristiche che Teofrasto attribuiva all'uno-tutto. Si vede che egli si trova nella stessa situazione del Pseudo-Plutarco, o forse anche, incapace di fondere la concezione dell'infinità dei mondi (venuta a lui da una arbitraria illazione dalla tesi senofanea della pluralità dei soli) con la concezione dell'unità del divino, è stato costretto alla distinzione dei due termini. Cioè dobbiamo mentalmente correggere il testo in questione negando l'infinità dei mondi e unendo dio col mondo come del resto ci

(1) Lascio il *de M. X. G.*, che, come vedremo, non offre dati attendibili.

consiglia egli stesso in quanto, come vedemmo, caratterizza dio così come Teofrasto caratterizzava l'uno-tutto.

Nettamente per la tesi panteistica è Cicerone (*Acad.* II, 118; A 34), che segue la tradizione teofrastea. Che poi lo stesso Cicerone nel *de. nat. deor.* 11, 28 faccia il dio-mondo infinito, è questione che per ora non ci riguarda.

Il pseudo-Galeno (**εἶναι πάντα ἐν καὶ τούτῳ ὑπάρχειν θεόν**) e Sesto (**τόν θεόν συμφυή τοῖς πάσιν**) sono con Teofrasto e con Teofrasto è anche Teodoreto (A 36) benché non faccia cenno di dio. Timone poi (A 35) che doveva conoscere il suo Senofane, conferma quasi Aristotele: **ὅππῃ γάρ ἐμόν νόον εἰρύσαιμι, εἰς ἐν ταυτό τε παν ἀνελλῆτο.**

In conclusione le testimonianze possono essere ridotte ai nomi di Platone, Aristotele, Teofrasto e forse anche Timone; Platone e Timone fanno di Senofane un unitario, Aristotele e Teofrasto sono ancora più precisi ed esplicitamente gli fanno unire dio e mondo. Di conseguenza, o noi abbiamo a nostra disposizione dei testi senofanei tali da smentire in pieno queste testimonianze, o dobbiamo senza scrupoli piegarci alla loro autorità e unanimità. Ma atteggiamento antiunitario, dualistico, nei pochi frammenti che possediamo, non è possibile riscontrare. La nostra conclusione non può allora essere dubbia: Senofane è un panteista.

Occorre però che tale panteismo sia inteso a dovere e a questo scopo bisogna tener presente quello che è stato chiamato l'ilozoismo o pampsichismo dei presocratici. Senofane prosegue le tendenze della scuola ionica in cui domina la concezione di una realtà estesa (e quindi, se si vuole, materiale) dotata di una vitalità interiore, di un dinamismo interiore, per cui essa dall'interno (e perciò Aristotele poteva osservare che i primi pensatori presuppongono senz'altro il movimento) procede ad incessanti trasformazioni. Di conseguenza non si cerchi in Senofane la distinzione precisa tra materiale e spirituale, non si cerchi di ripensarlo attraverso le categorie aristoteliche di materia e forma, potenza e atto,

essenza e fenomeno ⁽¹⁾. La realtà è da lui e da tutti gli ioni unitariamente concepita come un tutto vivente e pulsante, che per forza interiore si distende e dispiega. Poteva, di conseguenza, questa realtà essere chiamata Dio, come già Anassimandro aveva detto divino l'ἄπειρον e Anassimene l'aria. Inventata o no, la frase di Talete che «tutto è pieno di dèi» rende assai bene il punto di vista di questa antichissima filosofia. Noi moderni cercheremmo invano di intendere questi pensatori alla luce delle tendenze panteistiche posteriori sia antiche che moderne. Tutte le filosofie panteistiche sono più o meno venate di dualismo in quanto risultano precisamente dallo sforzo di rifondere in uno i due termini dio e mondo o forma e materia che per lo meno idealmente, sono sempre separati. Vero panteismo ci può essere soltanto o prima di Aristotele o contro Aristotele: ma la liquidazione totale di questo pensatore è appena cominciata con lo spiritualismo assoluto. È soltanto con Platone che, distinti rigorosamente spirituale e materiale, nascono in folla quei problemi e quegli atteggiamenti che anti-storicamente vengono dagli storici attribuiti più o meno nettamente a Senofane. Lo testimonia un passo delle *Leggi* (X, 898 e-899 α): ΑΘ. Ἡλιον εἶπερ ἄγει ψυχὴν, τριῶν αὐτὴν ἐν λέγοντες δρᾶν σχεδὸν οὐκ ἀποτευζόμεθα. ΚΑ. Τίνων; ΑΘ. Ὡς ἡ ἐνοῦσα ἐντὸς τῆς περιφερείας τοῦτο φαινομένην σῶματι πάντα διακομίζει τὸ τοιοῦτον, καθάπερ ἡμᾶς ἢ παρ' ἡμῖν ψυχὴ πάντα περιφέρει, ἢ ποθεν ἐξωθεν σῶμα αὐτὴ πορισμένη πυρᾶς ἢ τίνος ἀέρος, ὡς λόγος ἐστὶ τίνων, ὡθεὶ βίβη σῶματι σῶμα· ἢ τρίτον αὐτὴ ψιλὴ σῶματος οὔσα, ἔχουσα δὲ δυνάμεις ἄλλας τινὰς ὑπερβαλλούσας θαύματι, ποδηγεῖ.

3. — FINITO O INFINITO?

Il dio-mondo di Senofane è finito o infinito? La massima parte degli storici sono d'accordo nel ritenere che Senofane non si sia spiegato chiaramente su questo punto; qualcuno invece, seguendo il *de Melisso*, *Xenoph.*, *Gorgia*, accetta il «né finito, né infinito» (Reinhardt); altri ancora ha avanzato la tesi che Senofane abbia ammesso una sfera infinita

(1) Cfr. (ZILLER) NESTLE, p. 658; GILBERT, op. cit., p. 158; LEVI in «Athenaeum», V, 1925, p. 23; JOËL, *Ursprung*, ecc., p. 135 e *Gesch. d. ani. Phil.*, I, p. 405 n. 3 e *passim*.

(Mondolfo ⁽¹⁾). Nessuna di queste opinioni è, secondo noi, accettabile: il dio-mondo di Senofane è finito e sferico.

Ma per far valere questa convinzione siamo costretti, innanzi tutto, a eliminare le opinioni diverse, e poi a sostenerla contro molte testimonianze e frammenti che sembrano irrimediabilmente comprometterla.

Eliminiamo le tesi diverse dalla nostra. La prima, che si fregia di nomi come Zeller e Burnet, per non nominare altri, ha bisogno di una confutazione molto precisa. Essa pretende di valersi nientemeno che dell'autorità di Aristotele e di Teofrasto. Ora vediamo il passo famoso aristotelico (v. A 30): **Παρμενίδης μὲν γὰρ εἰκε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἐνός ἀπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην διό καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον, ὁ δ'ἀπειρόν φησιν εἶναι αὐτό· Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἐνίσας... οὐδὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας εἰκε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν δλον ουρανὸν ἀποβλέψας τό ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν.** Il punto saliente è **l'οὐδὲν διεσαφήνισεν** che viene riferito al problema **δπειρον-πεπερασμένον**. A noi pare, invece, che il **διό καὶ ὁ μὲν πεπερ, ὁ δ'ἀπειρόν φησιν εἶναι αὐτό** sia del tutto parentetico e che **l'οὐδὲν διεσαφήνισεν** si riferisca alla questione del tipo di unità che può essere **κατὰ τὸν λόγον ο κατὰ τὴν ὕλην**, come prova del resto la frase finale **ἀλλ'εἰς κτλ.** Benché convinti fermamente della esattezza di questa interpretazione, dato che essa non può essere materialmente dimostrata dal momento che si tratta di sensibilità e di orecchio, vogliamo battere gli avversari sul loro stesso terreno. Cioè, dato e non concesso che **l'οὐδὲν διεσαφήνισεν** si riferisca al problema **ἀπειρον-πεπερασμένον**, la cosa può essere giustificata col fatto che Aristotele poteva aver in mente il Fr. 28 (al quale allude nel *de coelo*, v. A 47) in cui intendeva erroneamente **δπειρον** nel senso di «infinito», e quindi non sapeva se seguire questo testo o altri che prospettavano il dio-mondo come finito. In altre parole si può far derivare il preteso giudizio aristotelico da una fallace

(1) *L'infinito nel pensiero dei Greci*, 1934, p. 267 sg.

interpretazione del Fr. 28 o forse, meglio ancora, non di questo, ma semplicemente del passo di Empedocle che egli cita.

Quanto a Teofrasto, della cui opinione siamo informati unanimemente dalla tradizione dossografica che dipende (si può dire) interamente da lui, non ci può essere dubbio: per lui il dio-tutto di Senofane è limitato e sferico. Però qualcuno ha sollevato un grave dubbio sostenendo che questa opinione di Teofrasto non è altro che una illazione dal Fr. 25. Dice infatti Simplicio (A 31 in fine): **πεπερασμένον δέ καί σφαιροειδές αὐτό διά το πανταχόθεν ὁμοιον λέγειν**. Ora, con buona pace del Burnet, l'illazione non è di Teofrasto, ma dal «te *M.X.G.* (997 ò 1) che Simplicio probabilmente attribuiva a Teofrasto (e in ogni caso utilizza) e deriva precisamente dal bisogno che sentivano i sostenitori della tesi che Senofane avesse affermato il «né finito né infinito» di sbarazzarsi di quello scomodo «limitato e sferico» che la tradizione teofrastea palese in Alessandro e in Filopono (in *Phys.* 21, 22) imponeva. Inoltre, non è affatto vero che la stessa illazione si trovi in Ippolito (che non l'avrebbe potuta ricavare da altri che sia Teofrasto) e in Timone. Dunque quanto ci dice Teofrasto in tanti testi che riportano la sua opinione, è un'informazione diretta e niente affatto una illazione di sua testa.

La seconda opinione che accetta il «né finito, né infinito» del *de M. X. G.* non ha bisogno qui di parole, perchè nel commento avremo tutto l'agio di dimostrare particolarmente la nessuna attendibilità storica del testo pseudoaristotelico.

La terza opinione poi, che attribuisce a Senofane la «sfera infinita», non può, a nostro parere, essere in nessun modo condivisa. È diventato di moda oggi attribuire le opinioni più stravaganti ai pensatori antichissimi, tanto che, tra l'arcaico e lo stravagante, essi sono diventati simboli eminenti di illogicità. Ora ci troviamo di fronte a una tesi che sostiene in Senofane l'opinione della sfera infinita; sfera infinita per noi è come dire

triangolo quadrato e simili: ci rifiutiamo di attribuire a Senofane una tesi di tal genere ⁽¹⁾.

Dopo di ciò veniamo a stabilire il nostro punto di vista. Dio e mondo sono in Senofane, come abbiamo visto, la stessa cosa; ora diciamo che il dio-mondo è limitato e sferico. A una simile dichiarazione subito si solleva violenta l'opposizione; ma se numerosissimi testi ci dichiarano che i mondi in Senofane sono infiniti, che infiniti sono i soli e le lune, che infinita è la terra e l'aria? Procediamo con calma. Teniamo presente che i dossografi utilizzavano un testo teo-frasteo nel quale, come abbiamo già detto, non si procedeva monograficamente, ma sistematicamente, nel quale cioè le opinioni fisiche dei pensatori erano riportate ordinatamente sotto singoli capitoli che trattavano di uno stesso argomento. Cosicché i dossografi toglievano, per esempio, dal capitolo *Sole* l'opinione di Senofane che i soli sono infiniti, da quello *Luna* l'opinione che le lune sono infinite, così, pari pari, preoccupandosi solo di accumulare notizie senza rifonderle nella concezione generale del filosofo a cui si riferivano. È in questo modo che sono venute a noi tutte le testimonianze che abbiamo detto, ed è per questo che esse, nella loro secchezza e brutalità, sembrano inconciliabili con l'esplicita dichiarazione di Teofrasto che il dio-mondo di Senofane è limitato e sferico. Ma non bisogna aver paura e accettare tutte le testimonianze: soltanto, sotto una luce particolare. Aezio, per esempio, dice da un lato (A 37) che Senofane ritiene il mondo (κόσμος al singolare!) è generato eterno e imperituro; dall'altro (sempre in A 37) mette Senofane tra i sostenitori della tesi che i mondi «nascono e periscono infiniti nell'infinito». Come mai? È giusta la prima testimonianza come è giusta la seconda, ma alla seconda va aggiunto mentalmente un «successivamente» e va tolto il «nell'infinito» che si riferisce solo ad alcuni dei filosofi citati nel passo (Anassimandro). Infiniti soli? Certamente. Nel senso però che nella serie dei tempi si formano e

(1) Per la stessa ragione respingiamo la tesi di ORVIETO (*La filos. di Senof.*, 1899 *passim*) che capovolge curiosamente la tesi di F. KERN (già distrutta da ZELLER, p. 632, n. 1) sostenendo che il dio-inondo di Senofane, pur essendo infinito avrebbe «interiore limitatezza».

distruggono continuamente infiniti soli. Ancora: in un altro passo (A 4P) Aezio ci dice che il sole si muove in linea retta all'infinito. Ma in senso assoluto? No, perchè il sole non è eterno. Dunque, in senso relativo, nel senso cioè che il percorso del sole è talmente lungo che pare che esso si muova circolarmente invece che in linea retta. Ma e l'altra testimonianza (A 47), con relativo frammento (28) che ci dicono che la terra profonda le sue radici all'infinito? Spieghiamo analogamente: si adopera la parola «infinito» (se così si vuol tradurre e non piuttosto con «indeterminato») così come l'adopera l'uomo comune che non ha pretese di precisione scientifica, cioè nel senso di indeterminato. E così in tutti i casi consimili. Dunque, siamo a questo: da un lato Teofrasto fa il dio-mondo limitato e sferico, dall'altro le testimonianze particolari (da lui ricavate) possono essere intese sotto una luce che le fa accordare perfettamente con la concezione del limitato e sferico. Allora, *dobbiamo* assolutamente intenderle sotto questa luce; è solo in questo modo che siamo in grado di accogliere tutte indistintamente le testimonianze fondendole insieme in un sistema coerente.

4. — SENOFANE SCIENZIATO

Che Senofane, come scienziato, occupi un posto estremamente modesto nella evoluzione del pensiero greco è convinzione ormai antica e contro la quale nessuno mai ha osato sollevare dei dubbi ⁽¹⁾. I frammenti del cosiddetto *περί φύσεως* e le testimonianze parlano un linguaggio chiaro e inoppugnabile.

Tuttavia è opportuno fare qualche riserva ad una affermazione troppo risoluta che, uscita per la prima volta dalla penna di un grande storico, è passata tale e quale, ingiudicata, in tutta la letteratura posteriore. Dice dunque lo Zeller che, nel campo della Fisica, Senofane si è limitato ad alcune osservazioni sporadiche e a qualche ipotesi: osservazioni ed ipotesi

(1) Veramente bisogna eccettuare Th. Gomperz che vede nelle opinioni di Senofane l'espressione di un pensiero rigorosamente scientifico. Ma quando si tenga conto dell'indirizzo piattamente positivistico dello storico, la smentita viene proprio ad essere una conferma della tesi. Poco chiaro l'atteggiamento di JOEL, op. cit., I, p. 408.

destituite di vera consistenza scientifica. Ora, sulla mancanza di consistenza scientifica della Fisica di Senofane si può, anzi si deve, essere senz'altro d'accordo, come vedremo più innanzi; ma non si può accettare la prima parte dell'affermazione e cioè che in Senofane si trovino solo sporadiche osservazioni e ipotesi. Questo è appunto quanto vorremmo ora mettere in luce e cioè che i frammenti e le testimonianze in nostro possesso, per quanto monchi e insufficienti, formano tuttavia, come ambito, un tutto abbastanza compiuto e chiuso. A noi pare, in altre parole, che Senofane, per quanto in un modo grossolano e semplicistico, abbia delineato intieramente una sua concezione fisica sulla natura in complesso. È un fatto che, seguendo la traccia delle testimonianze, possiamo vedere la terra emergere dall'acqua e dall'acqua separarsi l'elemento igneo che forma gli astri; possiamo darci una spiegazione dei più appariscenti fenomeni astronomici e meteorologici; possiamo aprire uno spiraglio su alcune manifestazioni organiche elementarissime; da ultimo, chiudendo il circolo possiamo vedere la terra tornare a dissolversi nell'acqua e dall'acqua di nuovo riformarsi e così via. Allora, dobbiamo chiamare tutto queste osservazioni sporadiche» o non piuttosto un abbozzo che, nelle sue linee fondamentali, può ritenersi compiuto? Credo che non ci possa essere dubbio: siamo dinanzi a un abbozzo compiuto, per quanto — ripetiamo — rozzamente. Del resto, in Anassimene (che pure non è stato giudicato altrettanto severamente) c'è, quanto alla compiutezza e alla vastità della tavolozza, molto di più? Forse c'è molto di più negli altri presocratici, eccezion fatta — ben inteso — del grandissimo Anassimandro e di Democrito, lo scienziato? Certo no: dal più al meno, guardando alla quantità e alla compiutezza, troviamo in Senofane tanto quanto troviamo nella grande maggioranza dei presocratici. Dunque, il giudizio dello Zeller, che pure è pacificamente accettato, può ritenersi, per questa parte, eccessivo. Psicologicamente esso può spiegarsi con due motivi: primo, la considerazione che Senofane si presenta, nella tradizione, come un rapsodo; secondo, la considerazione che la sua mentalità è orientata (notoriamente) anche verso problemi diversi e lontani da quelli fisici.

Perchè proprio non c'è bisogno di ricorrere a questa eccessiva svalutazione per dimostrare che Senofane, nella storia della scienza della natura, non ha significato di sorta. Anche se non discutiamo l'originalità delle sue concezioni (che, come vedremo nel commento, è complessivamente da negare); anche se non gli chiediamo un senso del valore della ricerca matematica e delle applicazioni della matematica al mondo fisico (Talete e Anassimandro ne hanno già un lontano sentore); a parte tutto questo, c'è qualcosa che lo mette decisamente al di sotto di tutti i pensatori presocratici, anche i meno portati alla ricerca naturalistica. Manca assolutamente in lui l'aspirazione a trovare una giustificazione dei fatti naturali fondata su principi universali; manca addirittura il senso della costanza e della regolarità dei fenomeni. Al contrario, troviamo in lui l'accettazione supina dei dati dell'esperienza più grossolana, ed è precisamente il dominio dell'ingiustificato dell'arbitrario, del casuale ciò che caratterizza tutta quanta la sua concezione naturalistica. Empirico, empirico grossolano, è la parola giusta che sulle orme di Eraclito hanno pronunciato e lo Zeller e il Diels e altri ancora fino ai recenti Reinhardt e Fränkel. Dal metodo di Senofane la scienza in genere e quella naturalistica in ispecie, non poteva imparare nulla, assolutamente nulla (1).

A premesse empiristiche seguono di necessità — come tutti sanno — conseguente scettiche. Ed eccoci appunto al famoso Frammento 34, documento indubbio dello scetticismo di Senofane. Ma così come il suo empirismo è istintivo, inconscio, elementare, analogamente il suo scetticismo non è e non può essere radicale e universale, ma relativo, momentaneo, occasionale. Che è quanto basta per spiegare nel nostro pensatore quello che già gli antichi notavano e cioè l'oscillazione tra affermazione e dubbio, tra formulazione di teorie e senso dell'incertezza dell'indagine. Veniamo con ciò a respingere come fittizio tanto il contrasto

(1) Che ci sia un nesso tra le ricerche naturalistiche di Senofane e le sue concezioni filosofiche fondamentali, lo ZELLER (p. 664) nega, benché poi affermi con manifesta contraddizione (p. 667) che la sua filosofia è solo per il punto di partenza filosofia della natura mentre nel suo sviluppo è metafisica teologica. Un nesso tra teologia e ricerche naturalistiche stabiliscono quegli storici che vedono nella spiegazione di certi fenomeni fisici una polemica contro la religione popolare.

rigido tra dommatismo e scetticismo quale l'attribuiva a Senofane il Freudenthal, quanto un presunto processo dallo scetticismo al dommatismo quale immaginavano, per esempio, F. Kern ⁽¹⁾, Orvieto ⁽²⁾ e, più modernamente Nestle ⁽³⁾. In particolare non bisogna dimenticare: 1) che le dottrine di Senofane intorno alla divinità sono prevalentemente negative; 2) che è necessario stabilire un momento scettico e uno dommatico solo da parte di coloro che, influenzati dalla storiografia platonico-aristotelica, vogliono vedere in Senofane il sostenitore di una vera e propria metafisica unitaria di tipo parmenideo; siccome per noi invece questa metafisica non c'è, il trapasso non ci serve.

5. — MONOTEISMO O POLITEISMO?

A Senofane spetta certo un posto eminente nella storia delle concezioni religiose dei Greci ⁽⁴⁾. Ma quando si vada a determinare concretamente la sua fisionomia di teologo, ecco che cominciano, tra gli storici, appassionati dissensi. Tutti però sono d'accordo su questo: che in Senofane si delinea decisamente quel processo di purificazione e di affinamento delle concezioni religiose elleniche che anteriormente si era appena manifestato in forma timida e malsicura in Esiodo e che, ricevuto un grandioso impulso dai poeti, più tardi sarà compiuto dalle grandi personalità della speculazione greca ⁽⁵⁾. In che cosa particolarmente consista questo processo non è il caso di determinare qui, perchè più innanzi, sulla scorta dei Frammenti, avremo modo di orientarci subito.

Ma, se si è tutti d'accordo su questo che abbiamo detto, non tutti invece sono d'accordo sull'importantissimo problema se Senofane debba considerarsi un politeista o un monoteista. Cosciché c'è una schiera di

(1) *Beitr. sur Darsi.*, p. 5.

(2) *Op. cit.*, p. 122 ecc.

(3) *Die Vorsokr.*, 1922, p. 31.

(4) DIELS in *Archiv*, 1897, p. 535 «In der Entwicklung des Monotheismus Xenoph. einen Gipfel darstellt, der in einsamer Grösse über den Glauben der klassischen und hellenistischen Epoche emporragt». O. KERN, *Die Rel. d. Griechen*, I, p. 49: «Einer der grössten theologischen Denker».

(5) O. KERN, *op. cit.*, I, p. 280. WILAMOWITZ, *Glaube cit.*, I, p. 44 sg.

studiosi che limita la grandezza di Senofane alla polemica contro l'antropomorfismo da un lato e contro le concezioni scandalose che sul divino manifestarono Omero e Esiodo dall'altro; c'è invece un'altra schiera che, oltre a questi meriti, attribuisce a Senofane una posizione addirittura di eccezione nella evoluzione della spiritualità religiosa degli Elleni, facendone un monoteista.

È risaputo che, nella seconda metà del secolo scorso, uno studioso di molta dottrina e di grande acume, — il Freudenthal —, si levò contro la comune interpretazione di Senofane in senso monoteistico con un'opera intitolata «La teologia di Senofane» ⁽¹⁾ e che a difendere la tesi tradizionale si mossero specialmente lo Zeller ⁽²⁾ e il Diels ⁽³⁾, ai quali il Freudenthal replicò energicamente ribadendo la tesi del politeismo ⁽⁴⁾. Ancora oggi, non ostante che la grande maggioranza dei critici sia per l'interpretazione monoteistica, non mancano i sostenitori della tesi del Freudenthal; di modo che, se da un lato troviamo dei nomi come Zeller, Usener ⁽⁵⁾, Diels, Wilamowitz, Jaeger, Nestle, ecc., dall'altro troviamo Freudenthal, Gomperz, O. Kern, ecc. Non manca poi chi, come F. Kern e Orvieto, afferma che si può tener fermo sia all'una che all'altra tesi, quando si avanzi l'ipotesi (destinata però a rimanere sempre tale) che Senofane, da un atteggiamento dapprima politeistico sia passato, in vecchiaia, ad un atteggiamento monoteistico. Non manca, da ultimo, chi sostiene che Senofane segna semplicemente un passo *sulla via* del politeismo ⁽⁶⁾.

(1) È del 1886. Il Freudenthal stesso riconosce di essere stato preceduto da breve cenno del BERGK (*Griech. Lit.-Gesek.*, II, 419, n. 25).

(2) *Phil. d. Griech.*, p. 618 sgg.; *Detasche Lil.-Zeit.*, 1886, col. 1595 sgg.; *Kleine Schriften*, I, 451 sg.

(3) *Archi*®, 1887, p. 98 sgg.

(4) *Archils*, 1888, p. 322 sgg.

(5) Pel quale è da vedere *Götternatnen*, p. 318.

(6) F. KERN, *Beilrdge* ecc., p. 4; JOEL, (che in *Ursprung* ecc., p. 138 approvava FREUDENTHAL) *Gesch. d. ant. Phil.*, I, 413, e MAUROCORDATOS, *Der Monolhei-sttius* des X., 1910. Voglio anche ricordare R. K. HACK (*God in greek Phil, lo the lime of Sokrat.*, 1931) per il quale (p. 67) «the One God belongs to the higher level of truth and reality; and the masterless many gods belong to the lower level of opinion and phenomena».

Prima di venire alla discussione è però opportuno sbarazzare il terreno di una questione preliminare che non farebbe che ostacolare la soluzione. Abbiamo visto precedentemente che quello di Senofane è senza alcun dubbio un monismo panteistico. Tale concezione esclude senz'altro la tesi politeistica? Già il Freudenthal, in molti luoghi, con grande lusso di riferimenti storici appropriati, ha sostenuto di no; cosicché a noi basterà, rimandando ai lavori di questo studioso, osservare che, come la concezione dell'uno-tutto non esclude la molteplicità delle cose, così il panteismo monistico non esclude affatto la molteplicità degli dei.

Serriamo ora un po' davvicino i testi e le testimonianze per venire in luce sul nostro problema fondamentale. Il testo base è, come è noto, il famoso Frammento 23 riportato da Clemente:

Εἷς θεός, ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος

οὔτι δέμας θνητοῖσιν δμοῖος οὐδέ νόημα.

Subito si nota nel primo verso il curioso contrasto tra le prime parole che paiono decisamente monoteistiche (**εἷς θεός**) e le parole seguenti (**ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος**). Per Freudenthal tale contrasto è fondamentale ed esclude senz'altro l'interpretazione dello **εἷς θεός** in senso monoteistico; secondo lui il verso andrebbe tradotto (quindi senza punteggiatura) «un dio è massimo tra gli dei e gli uomini ecc.» ⁽¹⁾. I sostenitori del monoteismo, per parte loro, vedono nelle parole incriminate **ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι**, una forma di espressione popolare (una di quelle che modernamente si chiamano espressioni polari) diffusissima in tutti i testi greci e per nulla affatto da prendersi alla lettera; «massimo tra gli dei e gli uomini» vorrebbe dire semplicemente «massimo tra tutti» ⁽²⁾. Ora, contro questa tesi, non si può non osservare col Freudenthal che è assolutamente impossibile che proprio là dove veniva per la prima volta

(1) Vedi per esempio, *Archiv*, 1888, già cit., p. 326.

(2) WILAMOWITZ, *Herakles*, II, 272; ZELLER-NLESTLE. 650 sg.; BURNET, op. cit., pag. 120, n.1.

affermata la tesi monoteista del tutto estranea alla mentalità greca e ad essa, anzi, profondamente contrastante ⁽¹⁾, Senofane si prendesse la cura di adottare una espressione propria della concezione politeistica, una espressione che fa netto contrasto con la tesi rivoluzionaria che in quelle parole dovrebbe essere espressa. Dire che l'espressione è popolare, propria del linguaggio comune, sarà verissimo, anzi è senz'altro verissimo e noi stessi accetteremo — come si vedrà — l'argomento; ma che, proprio nel momento di affermare il monoteismo, Senofane avesse il pessimo gusto di adottarla, ricavando così una proposizione che è tutta un contrasto violento, non si può proprio ammettere. Comunque, possono gli altri testi servire a corroborare l'interpretazione monoteistica? Disgraziatamente no, ma — se mai — tutto il contrario. Testi e testimonianze parlano sempre di dei al plurale, cosicché è stato necessario allo Zeller e a chi sta dalla sua parte spiegare la cosa, per quanto si riferisce ai testi, dicendo che Senofane dove non parla da tecnico adotta il linguaggio dei suoi ascoltatori, e, per quanto si riferisce alle testimonianze, ricorrendo a giustificazioni di vario genere che ora non è il caso di riportare. Insomma, anche concesso che la difesa, a proposito di questi nuovi documenti, sia valida, è indubbio che tracce di monoteismo non si trovano per nulla negli altri documenti e che quindi il Frammento 23 se ne sta lì solo, per di più intrinsecamente tormentato dall'ineliminabile contrasto di parole che abbiamo detto.

Piegheremo allora dalla parte del Freudenthal? Neppure. Infatti, indipendentemente dalla questione monoteismo-polyteismo, è certo questo, che lo εἷς a principio del verso ha un rilievo che la traduzione «ein Gott ist» del Freudenthal non riesce neppure lontanamente a rendere. Bisognerà dunque tentare un'altra via.

Richiamiamo alla mente alcune testimonianze. Aristotele, nella *Metafisica*, parlando di Senofane, dice [A 30]: εἰς τόν ὅλον ουρανόν

(1) Tale affermazione, condivisa da tutti gli storici della religione greca, sia antichi che moderni, non ha bisogno qui di riprova. Il Nestle (in Zeller-Nestle, pag. 655, n.1), al contrario afferma che in Senofane il problema assume una tonalità tutta particolare dato il suo concetto di *unità*: ma proprio questo è discutibile, come vedremo.

ἀποβλέψας τό εν είναι φησι τόν θεόν, cioè «Guardando all'universo nel suo complesso dice che l'uno è dio». (Si badi bene: «che l'uno è dio, è la divinità», non: «che dio è uno»). Il pseudo Galeno [A 35], notoriamente teofrasteo, si esprime allo stesso modo: **είναι πάντα εν και τοῦτο ὑπάρχειν θεόν** (cfr. Simplicio [A 31] **τό γάρ εν τούτο και παν. τον θεόν ἔλεγεν δ Ξ.**); così Cicerone, *Acad* II, 118 [A 34], «*unum esse omnia... et id esse deum*»; così anche il sillografo Timone, (Fr. 59 [A 35]), **όπη γάρ ἔμόν νόον εἰρῶσαιμι, εἰς εν ταῦτό τε παν ἀνελύετο**. Per questa notizia, quindi, la tradizione aristotelico-teofrastea è chiara e precisa e con essa concordano le parole dell'ammiratore di Senofane. Bitorniamo al passo aristotelico. Il Diels lo riconnetteva senz'altro col Fr. 23; anzi, nell'apparato metteva, sotto al Fr. 23: «**[εἰς θεός]** vom **ουρανός** gesagt». La strada è certo giusta, senonché la traduzione del Diels suona così: «ein einziger Gott» ecc.; evidentemente tra la traduzione del Frammento e l'informazione aristotelica-teofrastea si scava in questo modo un abisso. Invece è possibile metterle perfettamente d'accordo e senza violenti riavvicinamenti e arbitrarie ipotesi. Senofane dunque parla (e di questo, sulla base dei testi sopra citati, non c'è dubbio) dello **ουρανός**, dell'universo; evidentemente non lega il fargli dire **εἰς θεός** «un unico dio», ma invece si ottiene perfetta coerenza tra' testo e testimonianze quando gli si faccia dichiarare che lo **ουρανός** è

εἰς, θεός, ἐν τε θεοῖσι και ἀνθρώποισι μέγιστος

Precisamente quello che ha letto Aristotele quando ci informa «guardando all'universo nel suo complesso dice che l'uno è dio»; precisamente quello che leggeva Timone nei versi sopra citati.

Dunque, per questa via e solo pei questa, si può da un lato per evitare la difficoltà sollevata più sopra contro i sostenitori del monoteismo senofaneo, dall'altro dare una traduzione che sia (diversamente da quella del Freudenthal) pienamente aderente al testo. Senofane non è stato mai un monoteista come non lo è stato mai nessuno degli Fileni e nessuno degli Elleni ha mai visto in lui una concezione così profondamente empia

(**ασέβεια!**) come quella monoteistica. Egli si è limitato a chiamare dio (e massimo dio fra tutti) l'uno-tutto, questo uno-tutto che, come non esclude le cose molteplici, così non esclude, in quanto dio, gli altri dei. È manifesto che non si profilò affatto alla sua mente né il problema del rapporto metafisico tra l'uno-tutto e le cose molteplici, né il corrispondente problema del rapporto metafisico tra quel dio che è l'uno e gli altri dei ⁽¹⁾; solo si è limitato ad escludere dall'ambito del divino quell'indecorsa condizione di asservimento e subordinazione estrinseci che egli trovava in certi passi omerici e esiodei e in genere nella rappresentazione popolare ⁽²⁾.

(1) In questo il Freudenthal ha voluto precisare l'imprecisabile, quando dice che i molti dei sono parti dell'unico dio, eletti eterni della divinità. Basterebbe questo linguaggio spinoziano a metterci in guardia. La religione greca non ha mai sentito un problema di tal genere (cfr. WILAMOWITZ, *Glaube* cit., II, 131 sg.).

(2) Vedi, più innanzi, il commento. Mi accorgo all'ultimo momento che assai vicino a questa nostra tesi è il COVOTTI (*Presocratici*, p. 119) che legge: **εις θεος εν τε θεοισι κτλ**³ e traduce «il mondo è uno, dio grandissimo tra gli dei e tra gli uomini». La lezione del Covotti e la nostra, quanto alla interpretazione generale arrivano così alle stesse conseguenze, ma ci pare che la nostra sia meno dura e, quel dio più conta, abbia il vantaggio, rispetto a quella del Covotti, di aderire più perfettamente alle testimonianze sopra riportate e discusse.

TESTIMONIANZE E FRAMMENTI

A. VITA E DOTTRINA

1. DIOGENE LAERZIO IX 18 sgg. (18) Senofane di Colofone, figlio di Dexio ⁽¹⁾, o, come dice Apollodoro [F. Gr. Hist. 244 F 68 a II 1039], di Ortomeno, è lodato da Timone: dice infatti [Fr. 60 Diels; cfr. A 35]

«e Senofane che senza superbia ⁽²⁾ ha censurato le omeriche [menzogne]».

Lasciata la patria ⁽³⁾ dimorò a Zancle ⁽⁴⁾ di Sicilia e poi prese parte alla colonia diretta ad Elea ⁽⁵⁾ e quivi insegnò ⁽⁶⁾; dimorò anche a Catania. Secondo alcuni non fu discepolo di nessuno, secondo altri invece dell'ateniese Botone o, come vuole qualcuno, di Archelao ⁽⁷⁾. E, come

(1) [LUCIAN.] *Macrobioi* (cfr. A 6) dà Dexino. Non si sa di dove la notizia sia tratta e quale delle due forme sia la corretta. Comunque non pare il caso di abbandonare Teofrasto.

(2) *υπαυφον*, come in SESTO (cfr. A 32). La lez. *υποτυφον* non ha nessuna probabilità, non solo perchè Diogene dichiara che Timone loda qui Senofane, ma anche perchè mal suonerebbe sulle labbra di Timone che ha fatto di Senofane l'interlocutore del 2° e 3° libro dei *Silli*. Probabilmente con questo termine Timone vuol alludere ai ben noti atteggiamenti scettici del poeta.

(3) Non ostante che il DIELS (*Poet. phil.*, p. 32) pensi diversamente, nulla ci costringe a intendere «cacciato dalla patria»; di un vero e proprio esilio di Senofane non c'è cenno di sorta in nessuna testimonianza.

(4) Messina.

(5) La colonia di Elea fu fondata dai Focosi che, premuti da Fenici ed Etruschi, dovettero abbandonare Alalia in Sardegna (cfr. BELOCH, *Griech. Gesch.* I, 185-188). Per la cronologia, si veda più innanzi.

(6) Ha ragione BURNET (*Early gr. phil.*, § 55) a notare che non si accorda con tale testimonianza (o si accorda, diciamo noi, molto malamente) il Fr. 8 che ci dice che ancora a novantadue anni il poeta conduceva una vita errabonda. Un po' troppo spiccio al proposito è NESTEK in ZRLLER, p. 643.

dice Sozione ⁽¹⁾, fu contemporaneo di Anassimandro. Ha scritto in versi epici ⁽²⁾, ed elegie e giambi contro Esiodo e Omero [cfr. A 19] censurando quanto essi hanno detto degli dei. Inoltre cantava egli stesso le sue composizioni poetiche ⁽³⁾. Si dice che abbia polemizzato contro Talete [B 19] e Pitagora [B 7] e che abbia attaccato anche Epimenide [B 20]. Visse sino a tardissima età, come dice egli stesso in un luogo della sua opera: «Son già sessantasette...» [B 8].

(19) Dice che gli elementi delle cose sono quattro ⁽⁴⁾; che i mondi sono infiniti ⁽⁵⁾ ma non mutano ⁽⁶⁾; che le nubi si formano per l'alzarsi di evaporazioni prodotte dal sole che] si levano alla sfera estrema ⁽⁷⁾; che

(7) «Pertinent alio, fortasso ad Xenophontein» (DIELS, *Pool, phil.*, p. 20 e apparato critico del *Versokr.*)

(1) Nelle **Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων**, certo nel 1° libro. Cfr. *Doxographi*, p. 147.

(2) Cioè esametri.

(3) Cantava, nel senso di *recitava* (BURNET) o nel senso che faceva proprio la professione di rapsodo (REINHARDT, op. cit., 134)? In ogni caso, «Bezieht sich [E. ROHDIS, *Griech. Rom.*³, 150 A] nur auf die Gedichte in stichischen Hexametern; ebenso Ath. XIV, p. G32 d [vedi il testo in A 27]» SCHMID-STXHLIN, *Gesch. d. griech. Lit.* I, 309, n. 3. Vedi JAEGER, *Paideia*, trad. it., p. 272.

(4) HEIDEL (*Proc. Am. Ac. of Arts di Se.* 48, 1913, p. 644) a proposito di tutto questo paragrafo dichiara molto nettamente che le notizie di Diogene sono derivato da una fonte che, come quella di Ippolito e di Simplicio, tenta di ampliare gli scarni cenni di Teo&astb con informazioni derivate dallo spurio *de Ai. X. G.* e da ultimo dal *Timeo* e dal *Parmenide* di Platone. Per ora osserviamo che non c'è bisogno di ricorrere al *Timeo* per il cenno sui quattro elementi che può benissimo essere derivato da una acritica consultazione dei dati dossografici che parlano appunto di terra, acqua, aria e fuoco.

(5) Arbitraria illazione di molti testi dossografici della concezione genuinamente senofanea di una molteplicità di soli ecc. (cfr. A 33, 41 ecc.).

(6) Equivoco già denunciato da ZELLBR⁰, p. 667, η. 1; PFKIFFER, *Sludien ecc.*, 82 sg., inclina a espungere **οὐ**. BURNET (op. cit.¹, p. 126, n. 2, intende: il mondo di 8. «did not overlap³ (in time) like those of Anaximander».

(7) Seguo la lez. di HEIDEL Studio cit., p. 693).

la natura di Dio è sferica e che non ha nulla di simile all'uomo; che tutto intiero vede e tutto intiero ode, ma però non respira ⁽¹⁾; che è tutto mente e sapienza e che è eterno [cfr. A 121. Fu il primo ⁽²⁾ a dichiarare che tutto ciò che nasce è perituro ⁽³⁾ e che l'anima è soffio ⁽⁴⁾.

Disse anche che le cose molteplici sono subordinate all'intelletto ⁽⁵⁾ e che coi tiranni bisogna essere o in nessun rapporto o nei migliori rapporti ⁽⁶⁾. Dicendogli Empedocle ⁽⁷⁾ che il sapiente non si può ritrovare: «naturalmente, disse, perchè bisogna che sia sapiente chi lo deve

(1) La dottrina della respirazione cosmica è notoriamente pitagorica (vedi per es., ARIST., *Phys.* Δ 6, 213 b 22 sgg.). TANNERY e HEIDEL rimandano a *Timeo* 32 c-33 c., anzi quest'ultimo (*Proceed. cit.*, p. 694; vedi inoltre *Class. Phil.* 22, 1918. p. 138, n. 1) sostiene con molta ragionevolezza che il passo deriva unicamente da *Timeo* 33 c, venendo con ciò a ribadire quanto diceva Zeller (invano contraddetto da Nestle, oltre il quale è da vedere CHIAPPELLI in *Archiv.* I, 1888, p. 583 e GILBERT, *Mei. Theor.*, p. 89) che il senso della proposizione è semplicemente: «però non si parla di respirazione». Si confronti anche, ma con cautela. BATHMANN, *Quaest. Pylh. ecc.*, p. 37 sg.

(2) Non si dimentichi con quanta passione nell'antichità in genere e nell'epoca alessandrina in particolar modo si cercarono di determinare gli **ευρήματα**.

(3) HEIDEL (*Proceed. cit.*, p. 654) ritiene che la notizia sia un'eco di ARISTOTELE, *Rhetorica* B 23, 1399 b 5 e del *de Al.* X. G. 997[®], 1 sgg. (vedi, rispettivamente A 12 e A 28). Per noi invece l'indicazione è attendibile; essa riceve la sua luce esatta quando non si dimentichi che Senofane pensava al divino. Si tenga presente Aristotele π. ούρ. Γ. 1. 298 b 25 sgg. **εἰσί γάρ τινβς οἱ φασιν οὐδ'ἴέν ἀγένητον εἶναι τῶν πραγμάτων ὀλλά πάντα γίνεσθαι, γενόμενα δέ τὰ μὲν ἀφθαρτα διαμένειν τὰ δὲ πάλιν φϋεῖρεσϋῖαι, μάλιστα μὲν οἱ περὶ Ἡσίοδον, εἶτα καὶ τῶν ἄλλων οἱ πρότοι φυσιολογήσαντες**—, e si confronti WILAMOWITZ, *Glaube* I, 143.

(4) Dottrina ben nota e diffusissima specie tra i primitivi. Vedi per esempio Anassimandro A 29 e Annasimene A 23; cfr. ARISTOT., *de an.* A 2, 405* 21, e in generale ROHDE, *Psyche*³, pp. 258, 3 e 320, 1.

(5) Cfr. B 25 e nota.

(6) Un motto in questo senso è attribuito a molti; cfr. DIELS, *Poet. phil.*, p. 20.

(7) La notizia è tratta dai Βίοι di ERMIPPO (cfr. B 5). Per una versione diversa vedi DIELS, *op. cit.*, p. 21.

riconoscere» [cfr. Vorsokr. 31 A 20]. Sozione dice che è stato lui il primo a dichiarare che tutto è inconoscibile [cfr. B 34]: ma sbaglia.

Cantò anche la fondazione di Colofone e della deduzione di colonia ad Elea, in duemila versi [Lobone Fr. 17 Cron.] ⁽¹⁾. Fiorì nella sessantesima Olimpiade [540-537. Apollod. F. Gr. Hist. 244 F. 68 5 II 1039, cfr. B 8, 4] ⁽²⁾. Demetrio Falereo nel Della vecchiezza [F. Gr. Hist. 228 F. 37 II 969] e Panezio stoico nel Della tranquillità dell'animo [Fr. 17 Fowler] dicono che egli abbia sepolto i suoi figli con le proprie mani, così come anche Anassagora. Pare che sia stato comprato (e riscattato dai) ⁽³⁾ pitagorici Parmenisco ⁽⁴⁾ e Orestade, come dice Favorino nel primo libro dei Memorabili [Fr. 2 FIIG III 577], Ci fu anche un altro Senofane, di Lesbo, poeta giambico.

(1) Il DIELS (ΛΛ. *Mus.* XXXI, 1876, p. 22 e seguito in tutto da JACOBY (*Apollodore chronich*, p. 207 e ora *Commentar* a F. Or., *Misi.* II, p. 749) pensava che questa notizia derivasse, come la seguente, da Apollodoro. HILLER invece (ΛΛ. *M.* XXXIII. 18'8, p. 529) avanzò l'ipotesi che essa fosse tratta da Lobone, con che ne veniva a distruggere l'attendibilità (Lobone, noi III secolo non oltre Collimavo, scrisse un περί ποιητών, utilizzato forse attraverso Ermippo da Diogene e da Esichio per altra via, privo di ogni attendibilità storica. Cfr. CRONERT in *Χάριτες*, in onore di F. Leo, 1911, p. 123 e KROLL in *Reai. Eneycl.* XIII, 1, col. 931 sgg.j. L'ipotesi dello Hiller venne accettata da BURNET top. cit., trad. francese 129, n. 5' e più tardi il WILAMOWITZ [*Hermes* LI, 1926, p. 281) espresse i suoi dubbi sulla credibilità della notizia in questione richiamandosi ad analoghi passi di Diogene (I 79; I 81). IMMISCH '*Philologus* IL, 1890, p. 208 sgg.) rispose alla svalutazione dello Hiller ribadendo la tesi già da lui avanzata che proprio questi testi di Senofane fossero la fonte di certe narrazioni sulle città di Colofone o di Velia (per cs., ERODOTO I 163-67, e richiamando l'attenzione su questo interessamento di Senofane per le cose contemporanee (analog. FRAENKEL in *Hermes* LX, 1925 già cit., p. 174, dice Senofane addirittura, *der ersle Grieche der Zeilge-sehichte schrieh*). Alla notizia di Diogene danno fede anche NESTLER (*Vorsokrat.*, 1922, p. 30) e JAEGER *Paideia*, p. 232). Per conto nostro non ci sentiamo di seguirli.

(2) Questa data è stabilita da Apollodoro in base a quella della fondazione di Elea, 01. 60, 1 [540-539]; lo hanno orientato le notizie di Timeo (cf. A 8), gli aneddoti correnti su Senofane e la lettura di alcuni testi del poeta. Ma vedi nota al Fr. 8.

(3) L'inserzione è del Diote che nota naturalmente elio si tratta di una «Dublette zu Platone Leben».

(4) O Parmisco, sul quale vedi *Vorsokr.* 20.

2. DIOGENE LAERZIO IX 21. Di Senofane fu scolaro Parmenide, figlio di Pireto, Eleata. Senofane è detto da Teo-frasto, nell'Epitome [Fr. 6 a Dox. 482] ⁽¹⁾, scolaro di Anassimandro [cfr. Parmenide A 1],

3. ERACLITO, *Vorsokr.* 22 B 40. La molta dottrina non insegna ad avere intelligenza: infatti lo avrebbe insegnato a Esiodo e a Pitagora e inoltre a Senofane ⁽²⁾ e ad Ecateo.

4. CICERONE, *Acad.* II 118 [da *Teofrasto*]. Senofane, che è anche un po' più vecchio [cioè di *Anassagora*], disse che tutto è uno.

5. DIOGENE LAERZIO VIII 56. Ermippo [Fr. 27 FHG III 52], invece ⁽³⁾, dice che egli [*Empedocle*] fu emulo non di Parmenide, ma di Senofane, col quale fu a contatto e del quale imitò i componimenti epici.

6. [LUCIANO], *Macrob.* 20. Senofane, figlio di Dexino, scolaro del fisico Archelao, visse novantun anni ⁽⁴⁾.

7. CENSORINO 15, 3. Senofane, di Colofone, visse più di cento anni.

8. CLEMENTE, *Strom.* I 64 (II 40, 20 St.). L'indirizzo Eleatico fu iniziato da Senofane di Colofone ⁽⁵⁾, che Timeo [Fr. 92 F11G I 215] dice esistito

(1) Vedi Dox. 103 sg.; cfr. 141, 147.

(2) Di qui deriva probabilmente l'erronea notizia di cui c'informa Dto. L. IX 5 «Sezione riporta che qualcuno ha detto che Eraclito ha ascoltato Senofane», notizia che si trova anche in Suida, sotto **Ἡράκλειτος**.

(3) Contro l'opinione di Teofrasto, probabilmente espressa nel **περίλέξεως**.

(4) Lo scritto pseudoluciano è stato composto nel 212; i suoi dati sono indipendenti da quelli corrispondenti di Diogene. Che Senofane visse novantun anni è ricavato da un calcolo errato, sulla base del Fr. 8 (cfr. ROHDE, *Rh. Mut.* XXXVI, 1881, p. 541, η. 1; non riesco a capire RUHL, *Rh. Mus.* LXII, 1907, p. 427).

(5) Naturalmente questa indicazione viene a Clemente dai testi platonici e aristotelici (A 29; 80).

(¹) all'epoca di Gerone [478/7-468/7], signore di Sicilia, e di Epicarmo il poeta. Apollodoro [F. Gr. Ilist. 244 F 68 c II 1039] lo fa nascere nella quarantesima Olimpiade [620-617] e lo fa arrivare fino ai tempi di Dario e di Ciro (²). *Dalla stessa fonte* SESTO EMPIRICO *Adv. math.* I 257. Senofane di Colofone nacque intorno alla quarantesima Olimpiade.

9. EUSEBIO, *Chron.*: a) 01. 56 [556-3]. Era in fama Senofane di Colofone; 6) 01. 59-61 [esatto Arni. 60, 1 — 540]. Ibleo il poeta melico e Ferecide lo storico e Focilide e Senofane il fisico e Tespi il tragico.

10. THEOL. ARITHM., p. 40 Ast. Infatti si calcolano con la massima approssimazione 514 anni dalla guerra troiana fino a Senofane il fisico e fino ai tempi di Anacreonte e Policrate e fino all'aggressione e devastazione degli Ioni ad opera di Arpago il Medo, fuggendo la quale i Focesi fondarono Massalia. Pitagora è infatti contemporaneo a tutti questi individui e avvenimenti (³).

(1) Per questa traduzione del *γεγονέναι* vedi JACOBY, *Apollodors Chronik*, p. 209, n. 8 e, se si vuole, ROHDE, *Rh. Mas.* XXXIII, 1878, p. 161 sgg.

(2) Ritter, seguito e approfondito da DIELS (art. cit., *Rhein. Mus.* XXXI, p. 22) corregge **τεσσαρακοστήν** in **πεντηκοστήν** [N invece di M. J; cioè alla data di nascita 620/17 viene sostituita la data 580/77 e più precisamente (vedi A 1. n. 23) 580/78. La correzione è necessaria [vedi per tutta la questione lo JACOBY, op. cit., ed ora *F. Gr. H.* cit.], perchè altrimenti la vita di Senofane dovrebbe estendersi per 140 anni. Ohe lo stesso errore compaia in Sesto vuol dire solo — nota il Diels — che Clemente e Sesto si sono serviti dello stesso mediatore. Quanto alla trasposizione Dario-Ciro essa era già in Apollodoro (come risulta dal confronto con IPPOL. cit. in A 33) ed è certo dovuto a necessità di metro. L'espressione «fino ai tempi di ecc.» deve essere intesa come vuole lo JACOBY (op. cit., p. 206), non ostante quanto dice BURNET [op. cit., p. 127, n. 3), o cioè fino a D. o C. comprendendo il periodo dei due sovrani.

(3) Secondo questo testo i Τρωικά cadono nel 1052 e l'epoca di Pitagora nel 638. Vedi DIELS, *Vorsohr.*

APOFTEGMATICA

11. PLUTARCO, *reg. a/pophth.*, p. 175 C. A Senofane di Colofone che diceva di potere a stento mantenere due servi: «Omero» — disse [*Gerone*] — «che tu dilaceri, ne mantiene, morto, più di diecimila» ⁽¹⁾.

12. ARISTOTELE, *Rhet.*, B 23, 1395 b 5. Un altro [luogo retorico] è quello fondato sull'argomento: se identiche sono le conseguenze, identiche sono le premesse. Così Senofane disse che: «è ugualmente empio tanto sostenere che gli dei nascono come dire che muoiono». Infatti nell'un caso e nell'altro consegue che gli dei in alcun tempo non sono.

13. ARISTOTELE, *Rhet.*, B 26, 1400 b 5. Così Senofane agli Eleati che gli domandavano se dovevano o no far sacrifici ed elevare lamenti per Leucotea, consigliò di non elevare lamenti se la ritenevano una dea, di non far sacrifici se la ritenevano mortale ⁽²⁾. *Diversamente* PLUTARCO, *Amai.*, 18, 12, 736 D. Senofane consigliò gli Egizi ⁽³⁾ a non rendere onore ad Osiride, se lo ritenevano mortale, appunto perchè mortale; se invece lo ritenevano un dio di non elevare lamenti. *De superstit.* 13, p. 171 E. Senofane il fisico, vedendo che gli Egizi nelle feste religiose si battevano il petto e elevavano lamenti, li avvertì opportunamente: «se costoro sono dei, disse, non dovete elevare lamenti per loro: se sono uomini non dovete per loro sacrificare», cfr. PSEUDO PLUTARCO, *apophth. lac.*, 26, p. 228 E.

14. ARISTOTELE, *Rhet.*, 15, 1377 a 19. E quadra bene l'osservazione di Senofane che non c'è parità di condizioni quando chi è empio invita al

(1) Il dominio di Cerone in Siracusa va dal 478 al 467.

(2) Dubbi contro la genuinità dell'apoftegma in BURNET, op. cit., p. 130. In ogni caso l'attribuzione a Eraclito, Fr. 127 è erronea (vedi WELLMANN in *Archiv* V, 1891, p. 95).

(3) Che Senofane parli agli Egizi, anziché agli Eleati, non è altro che un equivoco di Plutarco (Zeller Nestle 649).

giuramento chi è pio ⁽⁴⁾; sarebbe lo stesso che chi è robusto invitasse chi è debole a colpire o a essere colpito.

15. ARISTOTELE, *Metaph.*, 5, 1010 a 4. Per cui parlano con una certa apparenza di verità ma non dicono la verità; è più giusto infatti dire così che non come diceva Epicarmo di Senofane ⁽¹⁾.

16. PLUTARCO, *de vit. pud.*, 5, p. 530 E. Non sconcertarti e non lasciarti intimidire se ti deridono, ma fa come Senofane ebe, quando Laso figlio di Ermione ⁽²⁾ a un suo rifiuto di giocare ai dadi con lui lo chiamò vile, fu pronto a convenire con lui di essere straordinariamente vile e timido riguardo alle cose turpi.

17. PLUTARCO, *de commun. notit.*, 46, 3, p. 1084 F. Senofane a un tale che gli raccontava di aver visto delle anguille che vivevano nell'acqua calda: «allora, disse, le faremo cuocere nell'acqua fredda».

(4) BYWATER *fJ. of Philol.* 32, 116) in metro giambico: οὐκ ἴση πρόκλησις αὐτῆ τάσεβεῑ πρὸς εὐσεβῆ; DIELS, nel metro dei silli οὐ γὰρ εἴση πρόκλησις αἴτιη τώσεβεῑ κτλ.; RICHARDS (*Class. Rev.* 16, 395) «By reading δυσεβεῖ for ἄσεβεῑ we get a good trochaic tetrameter».

(1) Il GOMPERZ (Wten. *Sitó-Ber.* 78, p. 569) pensa che Epicarmo dicesse εἰκό-τως μὲν οὐκ ἔφα τόδ¹, ἀλλ' ἄλαΦέως ἔφα. Analogamente lo Zoller. Ma Alessandro dice (p. 308, 12-14) ὡς Επιχάρμου του τῆς κωμωδίας ποιητοῦ εἰς Ξενοφάνην βλασ-φημότερά τινα καὶ ἐπηρεαστικά εἰρηκότος, δι' ὧν εἰς ἀμαΟίαν τινά καὶ ἀγνωσίαν τῶν ὄντων σκόπτων διέβαλεν αὐτόν, per cui, se gli vogliamo dar qualche fede, avrebbe ragione, quanto al senso, lo Schwegler a pensare che Epicarmo dicesse οὐτ'εἶ-κότως λέγει οὐτ' ἀληϋ-ή. Ci pare che il verso a cui Aristotele qui allude sia quello stesso di cui fa cenno in *Metaph.* M 9, 1086⁹ 16 sgg. χαλεπὸν δ' ἐκ μὴ καλῶς ἔχόντων λέγειν καλῶς, κατ' Ἐπίχαρμον' ἀρτίως τε γὰρ λέλεκται, καὶ εὐθύως φαίνεται οὐ καλῶς ἔχον, da AHRNS [*DB dial. Dor.* 457, cit. da Ross, *Arisi. Metaph.* II, 460) letto in questa forma: ἀρτίως τε γὰρ λέλεκται κεϋΟὺς οὐ καλῶς δχον φαίνεται. Di conseguenza il Fr. 14 e il Fr. 15 di Epicarmo sarebbero da fondere.

(2) Quindi tra il 520 e il 500.

POESIA

18. DIOGENE LAERZIO IX 22. Anch'egli [*Parmenide*] fa filosofia in versi come fanno e Esiodo e Senofane e Empedocle ⁽¹⁾. PLUTARCO, *Pyth. or.*, 18, 40, 2 E. Dapprima i filosofi esposero in versi le loro dottrine e i loro pensieri, come hanno fatto Orfeo, Esiodo, Parmenide, Senofane, Empedocle, Talete [cfr. A 5] ⁽²⁾.

19. DIOGENE LAERZIO IX 18 (cfr. A 1); II 46. Fu in polemica con Omero morto, Senofane di Colofone e Cercopo con Esiodo vivo: con lui morto, il predetto Senofane ⁽³⁾.

20. STRABONE XIV, p. 643. Senofane il fisico, quello che compose dei Silli in versi.

21. APULEIO, *Florida*, c. 20. Empedocle compone carmi, Platone dialoghi, Socrate inni ⁽⁴⁾, Epicarmo commedie, Senofonte storie, Senofane ⁽⁵⁾ satire.

22. PROCLO a Esiodo opp. 284 (*da Plutarco*). Si dice che Senofane evidentemente per un suo spirito di critica piccina riguardo ai filosofi e poeti suoi contemporanei, abbia dato fuori dei Silli sconvenienti contro tutti i filosofi e poeti.

(1) A parte Esiodo, che non è filosofo. Senofane è il primo che abbia composto filosofia in versi. Dice bene JAEGER (*Paideia*, p. 230) «X. ist Dichter, in ihm ergreift der philosophische Geist Besitz von der Poesie. Das ist ein untrügliches Zeichen dafür, dass er beginnt eine Bildungsmacht zu werden, denn die Dichtung bleibt nach wie vor der eigentliche Ausdruck der Bildung der Nation».

(2) In DIOG. L. I 16 invece di **πλείω** (seil, **συγγράμματα**) **Ξενοφάνης**, bisogna leggere (cfr. NIETZSCHE, *Rh. Mus.* XXV, p. 226 sg.) **π. Ξενοκράτης**.

(3) La fonte lontana è il **περί ποιητῶν** di Aristotele, terzo libro (BOSE, *Arist. Fragm.*, Fr. 75, Teubner). Il Cercopo qui nominato non è il Cercopo pitagorico.

(4) Accenno a un passo famoso del *Fedone* platonico.

(5) I Mas. danno *Xenocrates*; vedi DIELS, apparato critico.

23. SCOLI ABT a B 212. Non già Senofane, ma Omero è stato il primo a comporre Silli là dove satireggia Tersite e i capi.

24. ARIO DIDIMO presso Stobeo *Ecl.*, II 1, 18 (p. 6, 14 W.). Il primo a far sentire agli Elleni una parola degna di nota è stato Senofane che ad un tempo colpì con l'arma del ridicolo l'altrui presunzione e manifestò la propria circospezione; ed è questa: dio solo conosce la verità ⁽¹⁾, «l'opinione ecc.» [B 34, 41. Cfr. A 35.

25. CICERONE, *Acad. prior.*, II 23, 74. Parmenide, Senofane, benché con versi meno buoni che non Empedocle, ma tuttavia in versi anch'essi, riprendono quasi irati l'arroganza di coloro che, mentre nulla si può sapere, osano dire di sapere.

26. FILONE, *De provid.*, II 39. Non in questo modo però Senofane o Parmenide o Empedocle o quanti altri teologi, uomini divini, si lasciarono attrarre dalla forma poetica immaginarono dei menzogneri, ma al contrario, immersi gioiosamente nella speculazione della natura e dedicando tutta la loro vita alla pietà e alla lode degli dei, si rivelarono uomini per certo ottimi, ma poeti tuttavia non felici; occorre che fosse loro largita dalla divinità l'ispirazione e dal cielo, grazia metro carne e ritmo celeste e divino, perchè potessero lasciare delle genuine opere poetiche che fossero come modello originario di libro e magnifico esemplare per tutti. Ivi, 42. Ma perchè Empedocle, Parmenide e Senofane e il concerto dei loro imitatori non ebbero in dono lo spirito delle muse speculando di teologia?

27. ATENEIO XIV 632 C D. Che gli antichi fossero felicissimamente dotati di musicalità risulta chiaro anche da Omero, il quale siccome compone melodiosamente tutta quanta la sua poesia, fa senza preoccuparsene una quantità di versi acefali e sincopati e anche tronchi. Invece Senofane, Solone, Teognide e Focilide e inoltre Periandro di Corinto, autore di elegie, e quanti altri non sanno infondere melodia nelle

(1) Vedi note al Fr. 34.

loro composizioni, stanno a rifinire i loro versi quanto al ritmo e l'ordine delle quantità e stanno ben attenti che nessuno di essi riesca né acefalo né sincopato né tronco.

DOTTRINA

28. ARISTOTELE, *De Melisso Xenophane Gorgia* ⁽¹⁾, cc. 3, 4.

c. 3 (1) Egli dice, applicando l'argomento a Dio, che è impossibile, se qualcosa è ⁽²⁾, che sia nato. Infatti è necessario che ciò che è nato sia nato

(1) Non è il caso di parlare qui di questo trattatello pseudoaristotelico; basti dire che la sua origine non è né aristotelica né teofrastea e che il suo valore storico, per la parte relativa a Senofane (c. 8 da p. 277 b) in poi, è nullo, come tutti ammettono concordemente. Tuttavia è principalmente sulla base di questo testo che il REINHARDT, nell'opera citata, ha avanzato la tesi che non Senofane è maestro di Parmenide, ma al contrario è Parmenide che ha influenzato Senofane. Infatti (secondo il suo parere) non si va dal dio di Senofane all'essere di Parmenide, ma, come mostra l'anonimo, all'inverso op. cit., pp. 103, 115, 240, 250); inoltre in Senofane c'è una «reichere. entwickeltere dialektische Kunst» che non in Parmenide (p. 104); insomma «für Xenoph. das Seiende in eleatischen Sinne bereits etwas gegeben war» (p. 103). Sono tutte osservazioni, queste, che valgono non già per il Senofane storico, ma per quello del *de M. X. G.* e quindi ne deriviamo la conseguenza che il *de M. X. G.* non è da nessun punto di vista fonte attendibile per la caratterizzazione del vero Senofane. Il capovolgimento della tesi del Reinhardt e il ritorno a quella tradizionale sarà giustificato dall'analisi diretta delle singole argomentazioni dell'Anonimo: tuttavia in linea generale possiamo osservare che il Reinhardt è costretto: 1) ad ammettere l'ipotesi che il Senofane dei Silli non ha ancora sentito l'influsso di Parmenide (p. 144; 2) che in Senofane c'è la divinizzazione dell'essere parmenideo (!! e questa sarebbe Popularisierung e sviluppo!; p. 111 sg. 1; 3) che il concetto che dio non è né limitato né illimitato sta di mezzo tra la concezione di Parmenide e quella di Melisso; 4) che nel dilettante (p. 151) Senofane si passi da un atteggiamento empiristico alla metafisica e alla logica senza tuttavia rigettare l'empirismo (pp 151,153 sg.). Tutte opinioni e ipotesi che dimostrano in modo lampante l'artificialità della tesi in questione. Invece si può senz'altro concedere al Reinhardt (p. 92 sgg.) che in 1-6 viene sviluppata una successione di concetti che ricorre anche in Ippolito (A 33) e ps. Plut. in parte ;A 82); però, a nostro parere, l'anonimo ricama pedantesca su dati sicuri, forse derivati da Teofrasto, e da 8 in poi aggiunge di propria testa con manifeste contraddizioni (cfr. ZELLER, p. 623, 632).

(2) Questa espressione (che ricorro anche all'inizio delle altre sezioni dell'opuscolo denota una mente molto scaltrita dalle indagini sottili che. inaugurate da Zenone, hanno il loro documento massimo nel Parmenide platonico. Non è un primitivo che pone ipoteticamente resistenza di qualcosa, ma solo ehi, avvezzo alla dialettica, voglia corazzare il suo

o dal simile o dal dissimile: ora, né l'una né l'altra alternativa è possibile. Perché né si addice di più al simile di essere generato dal simile piuttosto che non generarlo (infatti delle cose che sono appunto uguali, identiche sono le proprietà e si comportano reciprocamente in modo uguale) ⁽¹⁾, né si può ammettere che il dissimile sia nato dal dissimile. (2) Se infatti il più forte nascesse dal più debole o il maggiore dal minore o il superiore dall'inferiore o all'inverso l'inferiore dal superiore, si avrebbe una nascita dell'essere dal non essere ⁽²⁾: il che è impossibile. Dio dunque per queste ragioni è eterno ⁽³⁾. (3) Poi, se dio è, tra tutte le cose, la suprema, deve, egli dice, essere uno. Se infatti gli dei fossero due o più, esso cesserebbe di essere fra tutto il supremo e ottimo. Infatti ciascuno dei molti, essendo dio, dovrebbe avere questi attributi nella stessa maniera; perchè questo è essere dio e questa è la prerogativa di dio, dominare ma non essere dominato, ed essere, fra tutte le cose, la suprema. Per cui, in quanto non è il supremo, in tanto non è dio. (4) Posto dunque che gli dei siano molti, se fossero per certi aspetti superiori e per altri inferiori gli uni agli altri, non sarebbero dei: perchè il divino ha la prerogativa intrinseca di non essere dominato. (5) Se noi fossero uguali, non avrebbero natura divina, perchè dio deve

ragionamento da tutti i lati. Se ne accorgeva già il BRANDIS (*Comment eleat. cit.*, p. 27), benché non ne indicasse le ragioni.

(1) Speciosissimo argomento che non può derivare da Senofane che è pensatore molto elementare. HEIDEL (op. cit., p. 695) cita Aristotele, *de yen. et corr.*, 1, 7, 823 b 5, **πάντα γὰρ ὁμοίως ὑπάρχειν ταῦτά τοῖς ὁμοίοις**, e aggiunge «both passages, however, rest upon PLATO, *Farm.* 139E-140D». Siccome il testo oltre qualche difficoltà egli propone: **τοῖς γε ἴσοις καὶ (ὁμοίοις) ὁμοίοις**. — Quando REINHARDT (op. cit., p. 105) ei dice ehe «die dialektische Verwendung der Begriffe **ἁμοιον-ἀνόμοιον** zu besten eleatischen Schultradition gehört hat», deve poi confessare che essa è posteriore a Parmenide (p. 106), per non dire che si trova solo in Zenone; il che significa che ee si vuol dare per genuinamente senofanee questo tesi non basta ricacciare idealmente Senofane dopo Parmenide, ma addirittura dopo Zenone!

(2) Dopo vari tentativi infelici la lezione giusta (**το δν ἐξ οὐκ δντος** invece di **τό οὐκ δν ἐξ δντος**) è stata trovata da H. Gomperz dal confronto con A 31 (4).

(3) Si noti la differenza palese che corre tra questa dimostrazione della eternità e quella di A 32 che proviene da Teofrasto (cfr. DIELS, *DOX.* III e ZELLER«, 627, 2). C'è forse qui, nel *de M. X. G.*, una eco del *περί φιλοσοφίας* di Aristotele (ROSE, Fr. 16 sgg.).

essere il supremo: l'uguale invece non è né migliore né peggiore dell'uguale. Cosicché se dio è e se è una natura di tal genere, dio è uno solo. Infatti neppure potrebbe tutto ciò che volesse se fossero molti: dunque dio è uno solo ⁽¹⁾. (6) Se poi è uno, è uguale in ogni sua parte, e vede e ode e ha gli altri sensi in ogni sua parte: se no, le parti di dio fra di loro dominerebbero e sarebbero dominate; il che è impossibile ⁽²⁾.

(7) Questo dio che è uguale in ogni parte è sferico: infatti non può essere per un verso uguale e per l'altro no, ma per ogni verso. (8) Se è eterno e uno e omogeneo e sferico non può essere né infinito né limitato ⁽³⁾. Quanto al primo punto, è il non essere che è infinito: esso infatti non ha né principio né mezzo né fine né alcun'altra distinzione di parti: tale appunto è l'infinito; ma non è possibile che l'essere sia come il non essere. Quanto al secondo punto, c'è limitazione reciproca se c'è molteplicità. L'uno non può essere simile né al non essere né ai molti: infatti essendo uno non ha nulla con cui confinare. (9) Un tale uno quale egli dice essere il dio, né si muove né è immobile. Immobile è infatti il non essere, perchè

(1) Il REINHARDT (p 95, cfr. p. 109) dichiara: «kann es unmöglich Zufall und noch weniger der Einfall eines späten Philosophenschülers, ein Gedanke aus scholastischen Disputations-Übungen sein, was unser Anonymus den Xenophanen in seinem Lehrgedichte zum Beweis für die Einheit Gottes auseinandersetzen lässt». Bene, noi potremmo osservare che proprio un argomento che sicure testimonianze ci fanno ritenere Senofaneo (e che lo stesso REINHARDT ritiene derivato direttamente dai Silli e dalle Elegie; op. cit., p. 94) e cioè **ἐπιδείσΦαί τε μη δ ενός αὐτῶν μηδένα μηδ' ὄλωσ** [PSEUDO-PLUT., *Strom.* 4; cfr. EURIP. in C 1], manca nell'Anonimo e anzi con l'Anonimo parzialmente contrasta. Da questo possiamo ricavare che il *de M. X. G.* conosco (o prende) solo alcuni lati della dottrina di Senofane e su questi ricama e sottilizza di testa sua. Senofane, come vedremo meglio in seguito, si è limitato a dire che non c'è **ἡγεμονία** o **δεσπότηεια** di un dio sugli altri dèi.

(2) La giustificazione è, certamente, dell'Anonimo. Invece Senofane arrivò alla sua concezione attraverso la critica dell'antropomorfismo.

(3) Questa negazione o la seguente [né in stasi né in moto] non solo non sono riferibili a Senofane in quanto derivano dall'esperienza zenoniana (per non dire dal *Parmenide* di PLATONE), ma contrastano risolutamente, la prima con la testimonianza di Teofrasto sulla sfericità e quindi limitatezza all'uno-tutto-dio di Senofane, la seconda con il Fr. 28.

né altro può passare in lui, né lui in altro ⁽⁴⁾. Si muovono le cose che sono più d'una: l'una infatti deve muovere verso l'altra. Dunque, nulla può essere mosso verso il non essere: (10) infatti il non essere non è in alcun luogo; e se ci fosse movimento di una cosa verso l'altra, l'uno sarebbe più d'uno. Per questa ragione, dunque, si muove ciò che è due o più di uno, mentre è statico e immobile il nulla. (11) L'uno né sta immobile né si muove: non è infatti uguale né al non essere né ai molti. Per tutto ciò un dio che sia così come abbiamo detto, cioè eterno e uno, uguale e sferico, non può essere né infinito né limitato, né in stasi né in moto.

c. 4. (1) Prima di tutto, dunque, anche costui, come Melisso [A 5] suppone che ciò che nasce nasca dall'essere. Eppure che cosa impedisce che ciò che nasce non nasca né dal simile (né dal dissimile), ma bensì dal non essere? Inoltre dio è ingenerato per nulla più che tutte le altre cose, se è vero che tutte le cose sono nate o dal simile o dal dissimile (che però è assurdo). Cosicché o non c'è nulla oltre dio o anche le altre cose sono eterne. (2) Inoltre, egli considera dio come supremo, intendendo con ciò il più potente e il migliore. Non è questa l'opinione normale, ma invece che in molte cose gli dei siano superiori gli uni agli altri. Dunque questa credenza sulla divinità egli non l'ha presa dal pensiero comune. (3) E che dio sia il supremo si dice che egli non lo intenda nel senso che la natura di dio sia tale riguardo ad altro, ma riguardo al suo proprio modo di essere, poiché in verità nel caso della relazione ad altro, nulla impedirebbe che egli fosse superiore non in grazia della sua propria bontà e forza, ma in grazia della debolezza degli altri. Nessuno vorrà dire che dio è supremo in questo senso, ma che il suo stesso modo d'essere è il migliore possibile, e che nulla gli manca per trovarsi e bene e bellamente: infatti a chi si trovi in questa situazione spetta anche insieme quell'attributo di supremo. (4) Nulla impedisce che tale sia la loro condizione pur essendo molti, tutti trovandosi nella migliore situazione possibile ed essendo superiori a

(4) Eco probabile di un testo platonico, da cui è stata tratta una conseguenza opposta con la *contaminano* col concetto zenoniano che ciò che aggiunto non aumenta e tolto non diminuisce, non esiste: cfr *Timeo* 52 A.

tutte le altre cose, ma non a se stessi. (5) E ci sono, come pare, anche le altre cose. Dice infatti che dio è supremo: questo in relazione, necessariamente, ad altro. Poi, per la ragione che è uno, non è punto detto che debba vedere e udire in ogni sua parte: infatti se anche egli, in una sua parte, non vede, non perciò vede peggio, ma non vede. Ma forse, che egli senta in ogni sua parte, non vuol dire altro che questo, che così si troverebbe nella più felice condizione, quando fosse in ogni parte uguale. (6) Inoltre, perchè dio, se è uguale, dovrebbe essere sferico e non potrebbe avere invece un'altra forma qualsiasi pur considerando che in ogni sua parte vede e in ogni sua parte domina? Infatti come quando diciamo che la biacca è bianca in ogni sua parte, nient'altro vogliamo dire se non che la bianchezza imprime la sua propria tinta in tutte le sue parti, così qui che cosa impedisce che vede e ode e domina in tutte le sue parti si dica nel senso che, qualsiasi parte se ne prenda, esso avrà queste qualità? Come non è necessario per queste ragioni che la biacca sia sferica, così neppure è necessario che lo sia iddio. (7) Inoltre come è possibile che non sia né infinito né finito una volta che è corpo e ha grandezza? Infinito è precisamente ciò che non ha limite pur comportando un limite e il limite si verifica sempre nella grandezza e nella quantità e in tutto ciò che ha quantità; cosicché se non ha limite, dal momento che è grandezza, deve essere infinito. (8) Ancora: dal momento che è sferico è necessario che abbia un limite: infatti ha degli estremi, se ha in sé un centro, là dove dista di più [dal centro]. Ma un centro lo ha, dato che è sferico: infatti sferico è ciò che ha uguale distanza dal centro agli estremi. (9) Che un corpo abbia degli estremi o dei limiti, la cosa è la stessa *** infatti se anche il non essere è infinito, perchè non può essere infinito anche l'essere? Che cosa impedisce che qualcosa di identico si predichi dell'essere e del non essere? ** [testo corrotto]** ma l'uno e l'altro sono enunciabili e pensabili * e il non essere non è bianco. Dunque, o tutti gli esseri sono bianchi, perchè non venga applicato uno stesso predicato all'essere e al non essere, oppure nulla impedisce, come credo, che alcuni degli esseri non siano bianchi. Così dunque essi accoglieranno anche l'altra negazione, cioè l'infinito, *** [testo corrotto] **. Cosicché anche l'essere o è infinito o limitato. (10)

Certamente è anche strano l'attribuire al non essere l'infinità: infatti non tutto ciò che non ha limite noi lo diciamo infinito, così come non diremmo neppure disuguale ciò che non è uguale. (11) Ancora: perchè dio, se è uno, non potrebbe avere limite, ben inteso non riguardo a un altro dio? E se dio è soltanto uno, anche le parti di dio saranno soltanto uno. (12) Inoltre, anche questo è strano, che, perchè ai molti avviene di avere un limite gli uni verso gli altri, per questo l'uno non debba avere limite. Infatti molti attributi sono identici tanto per i molti quanto per l'uno, dal momento che anche l'essere è ad essi comune. Sarebbe certo strano che, dal momento che i molti sono, negassimo che dio è, allo scopo che in questo modo non sia simile a loro. (13) Inoltre, che cosa impedisce che sia limitato e abbia dei limiti, se è uno? Così anche Parmenide [B 8, 47] dice che essendo uno è « < da ogni parte simile alla massa di ben rotonda sfera, dal mezzo ugualmente premente». Infatti il limite è necessario che sia limite di qualche cosa, ma non già verso qualcosa, e neppure è necessario che ciò che ha un limite lo abbia verso qualche cosa, come a dire limitato verso l'infinito che lo affianca, ma bensì essere limitato è avere degli estremi, e avendo degli estremi non è necessario che li abbia verso qualche cosa. (14) Alcune cose dunque sono limitate e confinano con qualcosa, altre invece sono limitate sì ma non limitate verso qualche cosa. (15) Ancora: sull'immobilità dell'essere e del non essere, bisogna dire che ritenere il non essere immobile perchè è l'essere che si muove, è strano come erano strane le affermazioni precedenti. E inoltre qualcuno potrebbe certo ritenere che non è la stessa cosa non muoversi e essere immobile, ma che l'un termine è negazione del muoversi, come il non uguale, che può essere predicato del non essere, l'altro, cioè non si muove, si dice per il fatto di trovarsi attualmente in una condizione determinata, così come il disuguale, e si dice del contrario del muoversi cioè dell'essere in quiete, come in genere anche le altre negazioni con a privativo si dicono dei contrari. È giusto dire del non essere che non si muove, ma non gli appai -978 c tiene l'essere in quiete. Allo stesso modo neppure lo essere immobile indica la stessa cosa dell'essere in quiete: invece Senofane lo adopera per indicare

lo essere in quiete e dice che il non essere è in quiete perchè non ha mutamento.

Certamente è strano, come abbiamo detto più sopra, dire che è sbagliato attribuire all'essere un predicato che attribuiamo al non essere, specialmente quando questo predicato sia una negazione, quale è anche il non muoversi e il non spostarsi. Infatti, come già è stato detto, molti sarebbero i termini a cui si negherebbe la possibilità di fungere da predicati degli enti. Neppure i molti infatti si potrebbero dire non uno, se appunto anche il non essere è non uno.

Inoltre, in certi casi * [testo *corrotto*] **...; per esempio è necessario che ciò che è o quantità o grandezza sia o uguale o disuguale, e che ciò che è numero sia o pari o dispari; così certamente anche l'essere, se è corpo, è necessario che sia o in quiete o in moto. (18) Inoltre, se dio e l'uno non si muove per la ragione che sono i molti che si muovono gli uni verso gli altri, che cosa impedisce che anche dio si muova verso altro? Infatti Senofane non dice per nulla che c'è solo uno, ma che c'è un solo dio. (19) Ma, anche se fosse così, che cosa impedisce che, movendosi le parti di dio ⁽¹⁾ le une verso le altre, dio venga a muoversi circolarmente? Infatti non potrà, come fa Zenone, dire che una tale unità è molteplicità, perchè lui stesso afferma che dio è corpo, sia che chiami dio questo tutto o altra cosa qualsiasi; e infatti come potrebbe essere sferico se fosse incorporeo? ⁽²⁾. (20) Inoltre soltanto se incorporeo potrebbe essere né in moto né in stasi, in quanto appunto non sarebbe in nessun luogo. Ma siccome è corpo, e lo abbiamo già detto, che cosa rende impossibile che egli sia in moto?

(1) **τού (θεού)** DIELS: του (δλου) oppure του (παντός) ZELLKR; **τού (ένός)** GUBEL cit. da NESTLE in ZELLER®, p. 620, 1.

(2) Contro lo ZELLER (p. 621,1) credo che il senso sia «infatti a questa obiezione Senofane non potrebbe rispondere, con Zenone, che l'uno in tal modo diventa molteplice, dal momento che è lui il primo a intendere dio come materiale».

29. PLATONE, *Sophist.*, p. 242 c d [parla lo straniero Eleata]. Mi ha l'aria, ciascuno di loro, di raccontarci una favola, quasi fossimo dei fanciulli: uno dice che gli enti sono tre, die talora alcuni di loro sono in lotta reciproca in qualche modo, talora anche, divenendo amici, ci offrono lo spettacolo dei loro sponsali, della generazione e dell'alimentazione dei figli [Ferecide, Vorsokr., 7 B 2, 3, 4] ⁽¹⁾; un altro, dicendo che sono due, umido e asciutto oppure caldo e freddo, li associa e li sposa ⁽²⁾; la nostra setta Eleatica che è cominciata da Senofane e anche prima ⁽³⁾, concependo come unità quello che si chiama il tutto, in questo senso viene esponendo il suo mito. FILOPONO, *Phys.*, 125, 17 Vitelli. Porfirio dice che Senofane ha ritenuto principi l'asciutto e l'umido, cioè la terra e l'acqua, e cita un passo di lui che lo prova: «è terra e acqua tutto ciò che nasce e cresce» [B 25]; pare che anche Omero sia di questa opinione là dove dice: «ma voi tutti diventereste terra ed acqua» [H 99].

(1) La giustezza del rimando, escogitato per la prima volta da Zeller, è, in verità, molto discussa.

(2) Il rimando di Diels ad Archelao (60 A, 4) è sicuramente sbagliato e il Kranz ha avuto il buon senso di apporvi il punto interrogativo. Molto probabilmente Fintone alludo ad Orfeo, da lui molto volte citato; ai pone! principalmente a *Crai.* 402 B C

Ὠκεανός πρώτος καλλίροος ἥρξη γάμοιο

ὄς ρα κασιγνήτην ὁμομήτορα ΤηΟυν δποιεν

[Foreoàr. 1 B 2; cfr. B 1; 8. — KERN, *Orph. fragm.* 15; cfr. 14, 16].

(3) SOZIONR (in DJOG. L. X 2) pensava ad Anassimandro, e lo seguono tra i moderni, per es. TEICHMULLER (*Studi en*, 595 sg.) o CHI APPELLI (*Atti Accad. Lincei* 1889, p. 401). Altri pensano a forme del monismo religioso (LOBECK [ApZoapΛ. I 613, eco.], FREUDENTHAL [*die Theol.*, p. 29], F. KERN [*de Theog.* 48], UEBERWEG-PRAKCHTER [p. 75; wohl genisse Orphiker], GABELLE). Altri ancora a Pitagora (per es. Cousix e modernamente SCHMID-STAHUN I 309, 6). A noi pare tuttavia che abbia pur sempre ragione lo ZBLER (p. 640, n. 1 della 6* ed.) a sostenere che Platone non pensa a predecessori determinati, ma obbedisce al presupposto di trovare presso gli antichi poeti le concezioni dei filosofi. Possiamo poi anche essere d'accordo col Kranz che, rimandando a WILAMOWITZ, *Platon* II^a, 328, dice: «In folgenden wird die Zeitliche (und gedankliche) Folge von Xenoph. zu Parmenides sicher bezeugt»; soltanto con tutte le restrizioni da noi poste nell'introduzione.

30. ARISTOTELE, *Metaph.*, A 5, 986 b 18. Pare infatti che Parmenide sia pervenuto all'unità secondo il logo, Melisso all'unità secondo la materia ⁽¹⁾; perciò il primo dice che è finita, il secondo infinita. Senofane che prima di loro ha sostenuto la tesi dell'unità ⁽²⁾ (si dice infatti che Parmenide sia stato suo scolaro), non disse niente di preciso e non pare che abbia toccato né dell'una né dell'altra specie di unità ⁽³⁾, ma, guardando all'universo nel suo complesso ⁽⁴⁾, dice che l'uno è dio. Costoro dunque, come dicemmo, sono da lasciar da parte ai fini della nostra

(1) Per queste espressioni, vedi la nota dedicata a questo passo nella sezione seguente, dove la citazione torna a figurare.

(2) Il termine *ένίξειν* non ricorro altro che qui e il seguente *διασαφηνίξειν* solo in Senofonte e più tardi nella letteratura greca. Perciò sono stati sollevati dei dubbi sull'autenticità del passo da DIELS *Dox.*, p. 110 e ORVIETO (che in *Filos, di Senof.* cit., p. 11, cancella il *πρώτος τούτων ένίσας* e *l'ούδέν διασαφήνισεν* e sospetta che *ό γάρ Π... μαθητής* sia una glossa). Bisogna però dire che il motivo è troppo debole per indurci senz'altro a tirare un tratto di penna su tutto il passo e d'altra parte dice molto bene il BURNET (op. cit., trad. franc. 141, n. 1) che *ένίξειν* è chiaramente formato in analogia a *μηδίξειν, φιλιππίξειν* ecc., e significherà di conseguenza «sostener le parti dell'uno», «sostenere la tesi dell'unità».

(3) *ούδέν διασαφήνισεν, ούδέ τής φύσεως τούτων ούδετέρας έουκε Φιγειν*. Dobbiamo riferire il *τούτων* a *πεπερασμένον* e *άπειρον* oppure a *Έν κατά τόν λόγον* e *δν κατά τήν ύλην*? Nel primo caso si avrebbe: «e non parlò nè di finitezza né di infinitezza»; nel secondo: «e non parlò né di unità secondo il logo nè di unità secondo la materia». Senza voler polemizzare con la prima tesi, che è di Zeller Burnet Nestle, a sostegno della seconda, che è di UEBERWEG (*Pnhol.* 26, p. 709), BONITZ, ORVIETO (p. 43), REINHARDT (p. 98), basterà citare il Ross (*Melaph. of Arist.* I, 154) che fa notare semplicemente ma efficacemente che l'accenno al finito-infinito è fatto «only parenthetically».

A proposito dell'*ούδέν διασαφήνισεν* si è discusso non meno accanitamente. È esso generico, come pensano F. KERN (*Beitr.*, p. 6 sgg. cit. in Zeller) e UEBERWEG? oppure si riferisce al problema del finito-infinito (DKICHGRABER, art. cit.)? oppure (ammessa la seconda interpretazione del *τούτων* di cui sopra) al problema del materiale-immateriale (REINHARDT, ROSS, ecc.)? oppure, ancora, si riferisce insieme all'uno e all'altro problema (ZELLER 631, 1, BAUMKER, *Problem* 49, n. 9)? E quasi questo non basti, si deve intendere il vocabolo aristotelico nel senso che i testi di Senofane sono contraddittori (F. KERN, discusso in ZELLER, loc. cit.) o sta a significare una distinzione logica non sviluppata (REINHARDT, op. cit., p. 98)? A noi pare che quando i testi sono generici e indeterminati si debba stare al generico e indeterminato, senza chiedere loro quello che non possono dare, tanto più che il vero problema è quello precedente e non questo *άβίτ' ούδέν διασαφήνισεν*.

presente ricerca ⁽¹⁾, due di essi poi del tutto in quanto sono un po' troppo rozzi, Senofane e Melisso.

31. SIMPLICIO, *Phys.*, 22, 22 sgg. Diels. (1) È necessario dunque che il principio sia o uno o non uno, che è come dire molteplici; e se è uno che sia o immobile o mosso; e se è immobile o infinito, come pare dica Melisso di Samo, o finito come dice Parmenide di Pireto, Eleata: due filosofi questi che non hanno parlato di un principio fisico, ma dell'essere assoluto ⁽²⁾. (3) Che uno sia il principio o l'essere e il tutto (e né finito né infinito, né mosso né in quiete) ⁽³⁾ ammise Senofane di Colofone il maestro di Parmenide ⁽⁴⁾, come dice Teofrasto [*Phys. Op. Fr. 5 D. 480*] riconoscendo che la menzione delle opinioni di costui appartiene a un altro ordine di ricerche piuttosto che non a una ricerca di fisica ⁽⁵⁾. (3) Infatti

(4) Qui *ουρανός* è l'universo (cfr. *de cacio* A 9, 278 b 20, *τό γάρ δλον καί τό πδν εἴώδμεν Ζέγειν ούρανόν*). «In Hinblick auf das Weltganze» è la trad. di Bonitz, Zeller eec.; Ross (op. cit.) «with a view to».

(1) In quanto è ricerca delle cause; infatti i sostenitori dell'unità negando il movimento distruggono la causalità.

(2) Si tratta di una interpretazione neoplatonica che Simplicio sostiene in infiniti luoghi del suo commento; valore storico, naturalmente, zero.

(3) Questo che è in parentesi è inserito da Simplicio in base a quanto dirà in seguito e non è ricavato da Teofrasto che egli conosce attraverso Alessandro di Afrodisia. Non sono di questo parere che è di ZELLER, DIELS, *Dot.* 112, Tu. GOMPERZ, WINDELBAND-BONHUFFER 6CC. 1, F. KERN, DURINO, H. GOMI'ERZ -Citati in ZELLER-NESTLE, 621, 8), UEBERWEG-PRACHTKR, REINHARDT (op. cit., p. 92 che invece pensano che il passo sia teofrasteo di quel Teofrasto che, secondo il REINHARDT, loc. cit., Simplicio utilizzerebbe direttamente e indipendentemente dal *de M.X.G.*). Ma basti notare che SIMPLICIO in *Phys.*, 29, 5, dice che in Senofane l'AQXTI è limitata, e in 28, 4 che il *αὐτὸν* è limitato (d'accordo del resto con Eilopono, pp. 21-22); di conseguenza egli, scrivendo il passo di p. 22 aveva sotto mano tanto Teofrasto (Alessandro) che il *de M. X. G.* (Zeller invece pensa che nella frase in parentesi non ci sia di più di quanto c'è nella *Metafisica* di Aristotele) e quando scriveva le pp. 28 e 29 seguiva solo Teofrasto. Non è poi neppure il caso di ricordare che il testo di Senofane gli era ignoto (cfr. in *de coel.* 522, 7).

(4) Cfr. PARMENIDE A 7.

Senofane chiamò dio questo uno e tutto ⁽¹⁾, e lo dimostra uno con l'argomento che è il supremo fra tutti. Posto che fossero molti dice, di necessità apparterrebbe ugualmente a tutti il dominare: ma dio è il supremo e l'ottimo. (4) Lo dimostra ingenerato con l'argomento che ciò che nasce deve nascere o dal simile o dal dissimile. Ma il simile dice che non patisce dal simile: infatti al simile non appartiene per nulla più di generare il simile piuttosto che essere generato da lui. Se poi nascesse dal dissimile, l'essere verrebbe dal non essere. Così lo dimostra ingenerato e imperituro. (5) Sostiene poi che non è né infinito né finito, perché è il non essere che è infinito come quello che non ha né principio né mezzo né fine, e sono i molti che si limitano reciprocamente. (6) Analogamente sopprime anche il movimento e la quiete. Immobile è infatti in non essere, perché nulla va verso di lui né esso va verso altro. (7) Cosicché anche quando dice che permane nell'identico luogo e non si muove, «sempre nell'identico luogo eco.» [B 26], non vuol dire che esso permane in quella quiete che si contrappone al movimento, ma in quella permanenza che è al di sopra del movimento e della quiete. (8) Nicolò Damasceno lo menziona nel *Degli dei* facendogli sostenere che il principio è infinito e immobile, Alessandro invece gli fa dire che è finito e sferico ⁽²⁾. (9) Ma che egli

(5) Si potrebbe dire che Teofrasto ripeteva semplicemente Aristotele con la tesi che i sostenitori dell'unità, come *afisici* (cfr. *Phys.* A 2, 253 b 32 sgg.; *de cael.* Γ 1, 298 & 18, ecc. ecc.), devono essere confutati in sede di metafisica, e che quindi Simplicio, elio ha sottocchio il Teofrasteo **τό γάρ Εν τούτο και πδν τόν ζεδν έλεγεν ό 3.** [cfr. A 34, 35, v. Introd. § 5] e la prima rig: del *de M. X. G.*, storco l'osservazione con cui Teofrasto ripeteva Aristotele per farle significare che l'ordine di ricerca a cui appartiene la menzione di Senofane è la teologia; ma anche si può pensare (col Diels) che Teofrasto rimandasse proprio alla Teologia, e che quindi Simplicio riporti da Alessandro esattamente l'opinione teo-frastea. Preferibile, forse, la prima tesi.

(1) Qui cessa la citazione di Teofrasto ricavata da Alessandro e comincia l'utilizzazione da parte di Simplicio del *de AZ. X. G.* (cfr. ZELLER, p. 627). Essa prosegue fino a (6) compreso; in (7) Simplicio porta un argomento neoplatonico contro una citazione che non quadrava con il testo dell'Anonimo.

(2) «Alexandri opinionem quam dicit Simpl. Theophrastus si non probasse certe attulisse videtur» DIELS, *DOX.* 481. Qui il Diels è un po' troppo prudente. Che Teofrasto *riportasse*

sostenga che il principio non è né infinito né finito, è chiaro da quanto si è detto sopra: limitato e sferico lo dice ⁽¹⁾ per il fatto che è in ogni parte uguale. E dice che pensa tutto con queste parole: «ma senza fatica e®» [B 25].

[PLUTARCO], *Strani.*, 4 [Eusebio, *P. E.* I 8, 4; D. 580]. Senofane di Colofone che ha percorso una via sua propria che evita tutti i filosofi sopra nominati [Tálete, Anassimandro, Anassimene] non ammette né generazione né corruzione, ma dice che il tutto è sempre uguale ⁽²⁾; se infatti esso nascesse, dice, necessariamente prima di questo momento non sarebbe: ora, né il non essere può nascere né il non essere può creare qualche cosa, né dal non essere può nascere qualcosa. Inoltre dichiara false le sensazioni e in genere svaluta anche insieme ad esse il raziocinio stesso ⁽³⁾. Dichiara inoltre che la terra col tempo affondandosi continuamente e gradatamente si dissolve nel mare. Dice anche che il sole risulta dall'adunarsi di piccole e innumerevoli scintille. Intorno agli dèi, poi, si esprime nel senso che non c'è tra di loro egemonia di sorta: è empio infatti che un dio abbia un padrone ⁽⁴⁾; e nessuno di loro ha bisogno di nulla assolutamente; e vede e ode non con organi determinati, ma tutto

soltanto l'opinione in questione non è credibile, dato che essa è trapassata senz'altro nei dossografi come opinione di Senofane e dato che perfino l'Anonimo — il quale pure aveva tutto l'interesse ad eliminarla — è costretto a prenderla in esame (*de M. X. G.* 979 a. 6-7). L'ipotesi poi che Teofrasto non trovasse in Senofane la concezione del finito-sferico, ma la deducesse dal concetto di **δμοιον** si dimostra insostenibile quando si pensi che si tratta di deduzione molto sottile e cavillosa, adattissima alla mente dell'Anonimo (e di Simplicio che certo la prende da lui), ma niente affatto consona al metodo e alla mentalità di Teofrasto.

(1) Il soggetto, per quanto abbiamo detto, non può essere Alessandro, come sostiene invece ZEILER⁰, p. 661, n. 1.

(2) Nel senso che è esente da nascere e perire assoluti. Analogamente devono essere intesi tutti i numerosissimi passi nei quali il dio-cosmo è detto immutabile. Non per niente Aristotele citava come negatori della nascita e della morte e sostenitori dell'immutabilità del reale Melisso e Parmenide, senza far parola di Senofane. Cfr. II. **ούρ.** Γ 1. 298 5, 14 sg.

(3) Per questa informazione e l'analogia di Ippolito, vedi più innanzi, note al Fr. 34.

intiero. Dichiarò anche che la terra è infinita ⁽¹⁾ e che non è avvolta in ogni parte dell'aria; che tutto deriva dalla terra; che il sole e gli astri si formano dalle nuvole.

33. IPPOLITO, *Ref.*, I 14 [DON. 565]. (1) Senofane di Colofone, figlio di Ortomeno, visse fino ai tempi di Ciro. Fu lui il primo a parlare dell'inconoscibilità di tutte le cose dicendo: «se infatti...» [B 34, 3-4]. (2) Dice che nulla nasce né perisce né si muove e che uno è il tutto esente da mutamento. Dice anche che dio è eterno e uno e uguale in ogni parte e

(4) Il Freudenthal vedeva nel passo *ἀποφαίνεται δὲ καὶ περὶ Θεῶν ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὐσίας· οὐ γὰρ δεσπότησιν αἰνῶν τῶν Θεῶν* solo l'esclusione di una *despotische Beherrschung*. Lo ZELLER, *Kleine Schriften*, già cit., Band I, 451 sgg. o *Die Philos.* p. 646, n. 1) combattendo questa interpretazione sottilizza troppo su espressione che non sappiamo se erano proprio del poeta e perfettamente calzanti col suo pensiero. Alla sua conclusione «Diese Stelle scheint mir und andern die Meinung, dass die Götter ein Oberhaupt über sich haben, unbedingt zu bestreiten, ebendamit aber die Vielheit der Götter, die ohne ein solches nicht gedacht werden kann und von den Griechen nicht gedacht wurde, aufzuheben», possiamo rispondere che è verissimo che per i greci (come dice WILAMOWITZ. *Glaube* li 4 8) «jedes κρείττον das Prädikat Gott erhielt» [cfr. MENANDRO, *το κρατούν γὰρ πᾶν νομίζεται Φεύς* cit. in I 19] e — naturalmente — all'inverso, ma che tale superiorità è sentita come necessaria *riguardo a noi* e invece non si sente e non si pone (se non appunto nei termini antropomorfici stigmatizzati da Senofane) il problema del rapporto tra le forze divine (cfr. STOBEO, *Eel.* I 48 W., che cita di *Ὀνάτου ἐκ τοῦ περὶ θεοῦ καὶ Φείου* il passo seguente: *δοκέει δὲ μοι καὶ μὴ εἰς εἶμεν Θεός, ἀλλ' εἰς δὲ μέγιστος καὶ κατὰ φύσιν οὐδενός ποτιδεῖται κτλ*). Per il concetto senofaneo immediatamente seguente (o del quale pure fanno gran caso i sostenitori del monoteismo, vedi per es., NESTLE, op. cit., p. 81 sg.) si confronti ANTIFONTE B IO *διὰ τούτο οὐδενός δεῖται οὐδὲ προσδέχεται οὐδενός τι. ἀλλ' ἄπειρος καὶ ἀδέητος* [vedi WILAMOWITZ, *Herakles* II ² 272 e per il significato di *ἄπειρος* DEICHGRÄBER in *Philol.* 42. 1933, p. 847 sg.], SENOFONTE, *Memor.* I, VI, 10 *ἐγὼ δὲ (parla Socrate) νομίζω τὸ μὲν μηδενός δεῖσθαι θεῖον εἶναι, ΔΙΟΓ. Λ. λ'!, 105 ἔφασκε* (8 cit. Diogene cinico) *Φεῶν μὲν ἰδίων εἶναι μηδενός δεῖσθαι, τῶν δὲ Φεῶν ὁμοίων δὲ ὀλίγων χρῆζειν* e, per le molteplici risonanze nella letteratura posteriore, WENDELAND-KERN, *Beiträge*, 1885, p. 8. Per l'interpretazione si pensi, senza andar tanto lontano, che Senofane polemizza contro la concezione tradizionale (per es. la necessità del nettare, stigmatizzata anche da Aristotele, e simili). Cfr. nota a Cp

(1) Traduco infinita perchè certo così intendeva il testo. Che il dato sia esatto è altra questione che vedremo in seguito.

finito e sferico e dotato in tutte le sue parti di sensibilità. (3) Che il sole nasce ogni giorno dall'adunarsi di piccole scintille ⁽¹⁾. Che la terra è infinita e che né l'aria né il cielo la avvolgono tutta ⁽²⁾. Che ci sono infiniti soli e infinite lune, e che le cose tutte vengono dalla terra. (4) Il mare, secondo lui, è salato per il fatto che in esso si riversano molteplici miscele; Metrodoro Vorsokr., 67 A 19J invece dice che è per il fatto che si filtra nella terra che diventa amaro. (5) Senofane ritiene che si verifichi mescolanza della terra col mare e che la terra col tempo venga disciolta dall'elemento umido ⁽³⁾. Dice di avere queste prove, che nella terra ferma e nei monti si trovano delle conchiglie, e dice che a Siracusa nelle latomiche si sono trovate impronte di pesci e di foche ⁽⁴⁾, a Paro l'impronta di una sarda nella pietra viva e a Malta delle impronte di ogni sorta di pesci ⁽⁵⁾. (6) Dice che questo è avvenuto quando anticamente tutto fu ridotto a fango e che l'impronta nel fango si è disseccata. Dice che la specie umana scompare quando la terra, sprofondatasi nel mare, diventa fango; che poi di nuovo la terra ricomincia a formarsi, e che tale è la trasformazione a cui tutti i mondi ⁽⁶⁾ sono soggetti.

(1) Per tale concezione si veda più oltre. Non è da dimenticare che probabilmente contro di essa si è levato Eraclito sostenendo che il sole οὐ μόνον νέος ἐφ'ἡμέρη ἐστίν, ἀλλ.*¹ ἀεὶ νέος συνεχῶς (Fr. 6).

(2) Il Diels voleva ἀπειρον εἶναι (κάτω). Il Kranz cancella il κάτω con un comodo rimando al passo corrispondente del PSEUDO-PLUTARCO (V. A 32 in fine); ma il pseudo-Plut. dice anche μὴ κατὰ πᾶν μέρος περιέχεσθαι ὑπὸ ἀέρος, quindi se non si vuole il κάτω bisogna aggiungere κατὰ παν μέρος.

(3) Dottrina diffusa, ma qui quello che conta è il rimando ed Anassimandro 27. Vedi, per il problema, *Doos*. 494 sg. e i testi ivi citati.

(4) Vedi ZKLLER-NESTLE, p. 666, n. 1 e il rimando al Fr. 3 dei Λυδιακά di Xanto. REINHARDT (p. 146) dubita che Senofane sia stato il primo a fare tali osservazioni.

(5) Per questo si veda l'apparato critico dei *Vorsokraliker*.

(6) Se mai, successivi (cfr. PFEIPFER, *Studien*, p. 82); ma la questione è stata da noi discussa nell'introduzione.

34. CICERONE, *Acad.*, II 118 ⁽¹⁾ [cfr. A 4]... che uno è il tutto e che non è mutabile e che è dio ⁽²⁾ e che non è nato mai ed eterno, di forma rotonda. *De nat. deor.*, I 11, 28. Inoltre, in qual modo questo dio [di Pitagora], se non è altro che animo, può essere o infisso o infuso nel mondo? Senofane che, aggiungendo la mente, volle inoltre che fosse dio tutto ciò che è infinito ⁽³⁾, per la mente sarà ripreso come gli altri, per l'infinità poi ancor più acerbamente, perchè in essa non può esserci nulla né di senziente né di aggiunto [v. Aristot., *Poet.*, 25, 1460 & 35].

35. [GALENO], *Hist. phil.*, 7 (Dox. 604, 17)... Senofane che di tutto ha dubitato e soltanto affermò dommaticamente che tutto è uno e questo è dio, finito, ragionevole, immutabile ⁽⁴⁾. TIMONE fr. 59 Diels [Sesto, *P. II.*, I 223] lodandolo [cioè *Senofane*) in molte cose, tanto da dedicargli i Silli [*Timone*) lo rappresentò che si lamenta con queste parole: «Anch'io avrei ben dovuto, da persona circospetta, possedere una mente coerente; invece mi lasciai traviare lungo una via ingannevole vecchio di anni ⁽⁵⁾ e dimentico di ogni spirito critico ⁽⁶⁾. Dovunque infatti rivolgessi la mia mente tutto si risolveva nell'uno e identico che essendo sempre tutto, per

(1) KRISCHE (*Forschungen* I 90 da me non potuto vedere) dimostra che si tratta di traduzione dal greco.

(2) Cfr. Introd. § 5.

(3) Solo Nicola Damasceno faceva infinito il dio di Senofane, come sappiamo (cfr. *Dox.* 534); di dove poi tale notizia sia venuta a Cicerone non si può dire. Può essere sufficiente a spiegare l'equivoco l'ipotesi che si sia creduto (arbitrariamente, come abbiamo visto nell'introduzione) che Senofane pensasse a infiniti mondi e quindi, in base all'identificazione dio-mondo, si sia venuti ad affermare l'infinità di Dio.

(4) Cfr. Introd. § 5.

(5) *ἐτ'έων* dei mas., che il Diels conserva («Noch in hohem Alter»), è corretto j da Bekker in *ἐτέων* e, mi pare, a ragione.

(6) «Timon scheint also... die Schrift *περί φύσεω*; als Product dos Alters von j den Sillen gegen Homer, in der er die männliche Kraft dos Skepsis bewährt 1 fand, chronologisch zu sondern» DIELS, *Archiv*, III, 1897. Che lo scetticismo in tarda età sia solo una invenzione di Timone lo Zeller ha negato a torto,

quanto svolto in tutti i sensi, si riduceva ad un'unica natura uniforme ⁽¹⁾. TIMONE ir. 60 [Sesto, *P. H.*, I 224, Diog. IX 18]. «Il modesto Senofane, censore di omeriche menzogne, credo, ha foggato un dio di aspetto non umano, in ogni senso uguale, immobile, integro e più spirituale dello spirito.» *Spiegazione di Sesto E.*: perciò anche lo chiama *únávuίρον* e non del tutto *ατυρον* in quei versi: «.....».

Infatti dice *υπατυρον* chi in certo senso è *ατυρον* e *Ὁμηραπὰτης* de *επισκωπιην* [sic] in quanto ha colpito la menzogna di Omero. Senofane ha sostenuto in opposizione alle concezioni comuni che uno è il tutto e che dio è connaturato col tutto ⁽²⁾ e che è sferico ⁽³⁾ e impassibile e immutabile e razionale.

36. TEODORETO IV 5, da Aezio (Dox. 284). Senofane, figlio di Ortomeno, di Colofone, iniziatore dell'indirizzo eleatico, disse che il tutto è uno e sferico e limitato, non generato ma eterno e del tutto immobile. Di nuovo ancora, dimenticando queste sue affermazioni, disse che ogni cosa nasce dalla terra; infatti è appunto suo questo verso: «poiché tutto viene dalla terra...» [B 27]. Dalle allegorie omeriche STOBEO, *Ecl.*, I IO, 12, Senofane (dice) che principio di tutte le cose è la terra: scrive infatti nel *Della natura* «poiché tutto viene dalla terra...» [B 27]. OLIMPIODORO, *De arte sacr.*, [Berthelot Collect. des Alehiin. gr., I 2, p. 82, 21] infatti nessuno ha mai pensato che la terra sia principio, se non Senofane di Colofone. GALENO, in *Hippocr. d. nat. hom.*, XV K. Qualche esegeta ha malamente calunniato Senofane, come per esempio Sabino, che dice così presso a

(1) Altro tipo di traduzione è citato nei *Vorsokrat.* apparato critico. La testimonianza di Timone è svalutata da REINHARDT (p. 99) che dichiara che Timone con queste ultime parole non fa altro che glossare dal punto di vista scettico la formula *εν το πάν.*

(2) *ξυμφυή τοῖς πάσι*: inesatto rifacimento del *και τούτο ὑπάρχειν (εἶναι) τόν θεόν* della dossografia (REINHARDT).

(3) Naturalmente, per quanto abbiamo detto in A 31, non diamo per certa la tesi dello ZELLER (631, 1) che *σφαιροειδή* derivi mediatamente o immediatamente da *de M. X. G.*, 9 II b I.

poco con queste stesse parole: «perchè io non dico né che l'uomo sia intieramente aria, come Anassimene, né acqua come Talete, né terra come in un suo passo [B 33?] Senofane». Infatti da nessun luogo risulta che Senofane abbia detto questo... e Teofrasto nelle *Epitomi* delle opinioni dei fisici avrebbe citato l'opinione di Senofane se fosse stata tale ⁽¹⁾.

37. AEZIO IT 4, 11 (Box. 332) Senofane (*dice*) che il mondo è ingenerato, eterno e imperituro. Cfr. II 1, 3 (D 327) Anassimene... Senofane... (*sostengono*) che si formano e si distruggono mondi infiniti nell'infinito ⁽²⁾ in ogni periodo cosmico ⁽³⁾.

38. ⁽⁴⁾ — II 13, 14 (D. 343) Senofane (*disse che gli astri si formano*) da nuvole infuocate e che spegnendosi ogni giorno si riaccendono di notte

(1) Effettivamente si tratta di arbitraria universalizzazione di una affermazione che ha significato e portata particolare e non universale. Non occorre neppure ricordare come ARISTOTELE nella *Meiaf.* (A 8, 989 a 5) avverta che nessuno ha poeto come principio la terra. Secondo GIUON, *Unlers. zu Horakl.*, p. 45 (cit. da DEICHGRÄBER, *Rh. Mus.* 87, 1938, p. 7 sg.) da questo testo si può trarre la conseguenza che Teofrasto, utilizzato da Artemidoro da cui Galeno attinge, non aveva tale δόξα (contro DIELS, *DOX.* 141). Cfr. nota al Fr. 25.

(2) «Mondi infiniti» successivamente, almeno per Senofane. «Nell'infinito» non si può certo riferire a Senofane. Errato MONDOLFO, *op. cit.*, p. 267 sgg.

(3) **κατά πᾶσαν περιαγωγήν.**

(4) Il DIELS (*Archiv.*, X, 1897, p. 533) fu il primo ad osservare (e la grande maggioranza degli storici lo segue) che Senofane con la tesi espressa qui e nelle testimonianze seguenti viene a distruggere il punto di vista popolare per il quale gli astri erano dèi. L'osservazione è forzata e fuori fuoco. A parte altre osservazioni che avremo occasione di fare in seguito, basterà qui rimandare a Anassimandro (A i (5); 14; 15) per mostrare che da un pezzo la speculazione non aveva fatto altro, pur senza deliberato proposito, che distruggere appunto tali concezioni popolari.

come carboni ⁽¹⁾, perchè il levarsi e tramontare è un accendersi e spegnersi ⁽²⁾.

39. — II 18, 1 (D. 347) Senofane (*disse*) che quelle specie di stelle che appaiono sopra alle navi e che sono chiamate anche Dioscuri, sono nuvole che brillano in seguito a un particolare movimento ⁽³⁾.

40. — II 20, 3 (D. 348) Senofane (*disse*) che il sole è formato di nuvole infuocate. Teofrasto nei libri di Fisica [Fr. 16, D. 492] scrisse (che egli ritiene) il sole formato da scintille accumulate dall'evaporazione umida, quando si raccolgono insieme ⁽⁴⁾.

41. — II 24, 4 (D. 354). Senofane (disse che l'eclissi di sole ⁽⁵⁾, avviene) per spegnimento, e che di nuovo un altro sole si forma ad oriente

(1) La concezione formulata qui e nei passi seguenti deriva (come ha dimostrato il DIELS, *Berl. S. B.*, 1920, p. 6 sgg.) da un fenomeno ottico osservabile dal monte Ida e notato dal contemporaneo di Senofane Cleostrato (cfr. TEOFRASTO. *de signis*, § 4; DIODORO XVII 7, 5: POMP. MELA I 94 ecc.). Allude a Senofane Epicuro *a Pitocle* 92, 1; 96, 5 (cfr. *i semina ardoris* di LUCREZIO, V 660 sg. e V 656 sgg., 758 sg.). Che il sole sia sempre nuovo aveva detto anche Eraclito (Fr. 6).

(2) Questa frase, dice giustamente REINHARDT, *op. cit.*, p. 149, n. 2, «ist Unsinn; die allerwenigsten Sterne fangen zugleich mit ihrem Anfange am Himmel zu leuchten an».

(3) Si allude al fuoco di S. Elmo; cfr. A 45. Anche Anassimandro sostenne che il movimento produce accensione. Il difficile testo **κατά τήν ποιαν κίνησιν παραλάμποντα** è stato corretto da Karsten con **κάτά τήν πλοίων κίνησιν πυρί λάμποντα** (cfr. BURNET, p. 124, nota).

(4) Aezio utilizza dapprima Posidonio che risale a Teofrasto, poi Teofrasto stesso (Diels).

(5) Diels inserisce qui «o meglio il tramontare del sole»: certamente si tratta di un pasticcio del dossografo. Per la concezione v. REINHARDT, *op. cit.*, p. 149, n. 3 e GILBERT, *Af. Theor*, p. 447. Contro Senofane polemizza Eraclito in Fr. 6.

(⁶). Accennò anche a un'eclisse di sole durato un intero mese e, ancora, a un'eclisse totale, tanto che il giorno sembrava notte.

41a. — II 24, 9 (D. 355). Senofane (disse) che ci sono molti soli e lune a seconda dei climi, delle sezioni e zone della terra, e che in determinate circostanze il disco [del sole e della luna] declina in una sezione della terra non abitata da noi e così, quasi sprofondasse nel vuoto, dà l'apparenza dell'eclisse (¹). Sempre lui sostiene che il sole procede all'infinito e che ci pare invece che volga in giro a causa della distanza (²).

42. — II 30, 8 (D. 362). Senofane (dice) che il sole è utile per la nascita e l'economia del cosmo e degli animali che sono in lui, che la luna invece è superflua (³).

43. — II 25, 4 (D. 356). Senofane (dice che la luna) è una nuvola condensata. II 28, 1 (D. 358) Anassimandro, Senofane, Beroso, (dicono) che essa ha luce propria. II 29, 5 (D. 360) Senofane (dice) che anche la sua sparizione mensile (avviene) per spegnimento.

44. — III 2, 11 (D. 367). Senofane (dice) che tutte queste cose [cioè comete, stelle cadenti, meteore] sono complessi o movimenti di nuvole infiammate.

(6) È appena il caso di ricordare lo scolio a PLAT., *Polit.*, 498 A. Per il testo, ha ragione REINHARDT, op. cit., p. 149, n. 3, di leggere *δτερον δέ πάλιν πρὸς ταις ἀνατολαῖς*. Per una strana opinione del Berger a proposito di questo problema, vedi Nestle in ZELLKR^c, p. 667, n. 2.

(1) «Doxographische Fassung» dice giustamente di tutto il passo CAPELLE in *Gött. gel. Ans.*, 1914. Ma vedi in particolare REINHARDT, p. 147, 1.

(2) Cfr. DIOGENE DI ENOANDA, fr. 21 (col. II 9, p. 27, WILLIAM, con la nota a p. 84) che però non può riferirsi a Senofane. Già Anassimene A 7 (6) aveva tentato di spiegare l'illusione ottica.

(3) Sbalorditivo BURNET, op. cit.; esatto FRAENKEL, art. cit., p. 183.

45. — III 3, 6 (D. 368). Senofane (dice) che i lampi sono prodotti da nuvole che si infiammano per il movimento ⁽¹⁾.

46. — III 4, 4 (D. 371). Senofane (dice) che i fenomeni che avvengono nelle regioni celesti derivano, come da causa prima, dal calore del solò. Infatti, alzatasi l'umidità del mare per opera sua, l'acqua dolce, dissoltasi per la sottigliezza delle sue parti, ridotta a nebbia forma le nuvole e mediante condensazione distilla la pioggia ⁽²⁾ ed esala i venti. Dice infatti precisamente: «Il mare è fonte dell'acqua...» [B 30, 1].

47. ARISTOTELE, *De caelo*, B 13, 294 a 21. Perciò gli uni dicono infinita la parte inferiore della terra, dichiarando come Senofane di Colofone [B 28] che essa estende le sue radici all'infinito ⁽³⁾, per evitare una ricerca imbarazzante della causa [*intendi, dell'immobilità*]. È per ciò che anche Empedocle lo ha biasimato con queste parole: «Se è vero che infiniti sono e le profondità della terra e l'abbondante atmosfera, che è quanto appunto è stato formulato dalle lingue di molti e a casaccio è uscito dalla bocca di gente che poco ha visto del tutto...» [Vorsokr. 31, 13 39]. Cfr. SIMPLICIO, *In Arist.*, loc. cit., p. 522, 7 Heib. Io ignoro, per il fatto che non ho mai trovati i versi di Senofane relativi a questo argomento, se egli sostiene l'immobilità della terra per il fatto che la parte inferiore di essa è infinita, o se invece è infinito lo spazio e l'aria che è al di sotto della terra, che sarebbe la ragione per cui la terra che carie all'infinito pare essere in quiete. Infatti né Aristotele spiega la cosa, né i versi di Empedocle determinano con chiarezza: infatti si può chiamare «le profondità della terra» anche ciò verso cui essa discende. AEZIO III 9, 4 (D. 376) Senofane [*dice che la terra*] nella sua parte inferiore profonda le sue radici

(1) Cfr. ANASSIMENE A 7 (8).

(2) Concezione derivata da Anassimandro (Aet. III 4, 1) e ricordata anche da EPICURO a *Pii.* 99, 8 sg. (LUCREZIO VI, 510-12).

(3) Vedi nota al Fr. 28.

all'infinito e [nella parte superiore] è premuta dall'aria e dal fuoco ⁽¹⁾. II 11, 1, 2 (D. 377). La scuola di Talete [pone la terra] nel mezzo, Senofane al primo posto: infatti profonda le sue radici all'infinito ⁽²⁾ [cfr. B 28]. CICERONE, *Acad. pr.*, II 39, 122. Ma forse che noi possiamo sezionare aprire dividere per vedere se la terra è confitta nel profondo e per così dire sta salda sulle sue radici [allusione a Senofane] oppure se è sospesa nel mezzo? — ivi, 123 Senofane ⁽³⁾ sostiene che la luna è abitata e che è una terra che ha molte città e monti. (Cfr. IPPOLITO I 14, 3 già citato. Da Aristotele, pseudo Arist. de MXG 2, 21, p. 976 a 32 [Melisso A 5]. Diogene di Enoanda Fr. 21, 10, p. 26 sg. William.)

48. ARISTOTELE, *Mirab.*, 38, 833 a 15 [forse da Timeo] (*Senofane dice che il fuoco*) che è a Lipari talora è venuto meno anche per sedici anni e che nel diciassettesimo è riaffiorato.

49. ARISTOTELE, *De philosophia*, VII [Eus. XIV 17, 1]. Ritengono infatti che le sensazioni e le rappresentazioni debbano essere ripudiate e che si debba aver fede proprio solo nel logo. Cose del genere dissero prima di loro Senofane e Parmenide e Zenone e Melisso e poi gli scolari di Stilpone e i Megarici. Da ciò essi vennero nella convinzione che l'essere è uno e che l'altro non è e che nulla nasce né perisce né si muove in nessun modo ⁽⁴⁾. AEZIO IV 9, 1 (D. 369) Pitagora, Empedocle e Senofane (*ritengono*) false le sensazioni. Cfr. B 34.

(1) Cfr. *Dox.* 704.

(2) Quindi che sia prima è una semplice illazione del dossografo.

(3) Si tratta invece di Anassagora (BRANDJS, op. cit., p. 57; DIELS, *Poet. phil.*, p. 34). L'idea qui espressa è in assoluto contrasto con la teoria degli astri di Senofane. Vedi anche ZELLER®, 670, n. 5.

(4) Nessun valore è da attribuire alla testimonianza: Senofane è connesso con la tradizione eleatica e quindi gli vengono attribuite concezioni che non ha condiviso o che ha condiviso sino a un certo punto.

50. MACROBIO, *S. Scip.*, I 14, 19. Senofane (*ritiene che l'anima è composta*) di terra e acqua ⁽¹⁾.

51. TERTULLIANO, *De anima*, e. 43. Anassagora insieme con Senofane (*ritiene il sonno*) indebolimento.

52. CICERONE, *De divin.*, I 3, 5. Sono state raccolte ⁽²⁾ alcune ricercate argomentazioni dei filosofi sulla verità della divinazione. Tra essi Senofane di Colofone è l'unico che pur ammettendo l'esistenza degli dei, negò radicalmente la divinazione; invece tutti gli altri eccetto Epicuro, che sulla divinità ha concezioni infantili, ammisero la divinazione, benché non allo stesso modo. AEZIO V 1, 1 (D. 415). Senofane e Epicuro negano la divinazione.

B. FRAMMENTI

ELEGIE

1. ATENEO XI 462 c. Ora ecco il pavimento è terso e le mani di tutti e i calici. C'è chi ci circonda il capo di ritorte ghirlande, e c'è chi porge in una tazza l'essenza profumata. Il cratere è lì, ripieno di allegria, e c'è pronto altro vino nei vasi, che dice che mai verrà meno, dolce come il miele, odorante di fiori; nel mezzo l'incenso emana il suo sacro effluvio; c'è acqua fresca e dolce e limpida; qui accanto sono i biondi pani e la tavola sontuosa oppressa dal peso del cacio e del biondo miele; nel mezzo l'altare è tutto quanto coperto di fiori e tutta la casa risuona del canto e del tripudio. Bisogna anzi tutto, da uomini dabbene, levare canti di lode a dio ⁽³⁾ con racconti pii e con parole pure. Ma una volta che si è libato e

(1) Non si vede come tale affermazione si accordi con l'altra di Diogene L. (11) che l'anima è soffio. Probabilmente l'autore ragiona così: i viventi derivano dalla terra o dall'acqua, quindi l'anima è terra e acqua.

(2) Cioè, da Posidonio.

(3) «In Ionien ist der Fortschritt gemacht, das Göttliche, das in so verschiedener Richtung den Menschen band und zugleich schützte, mit dem einen Gut·tesnamon zu rufen». «Ist aus

implorato di poter operare secondo giustizia ⁽¹⁾ (perchè questa è invero la prima cosa) ⁽²⁾, non è eccesso peccaminoso bere fino a tanto che, chi non è troppo vecchio, possa giungere a casa senza la guida del servo. È da lodare quell'uomo che, dopo aver bevuto, rivela ⁽³⁾ cose belle, così come la memoria e l'aspirazione ⁽⁴⁾ alla virtù ⁽⁵⁾ glielo suggeriscono. Non narrare le lotte dei Titani o dei Giganti o, ancora, dei Centauri, parti della

dem Gotte, der das Wetter machte, der Gott geworden, der alles macht, der Welt und dem Menschen zuteilt, was er will, und die Person, von der die Mythen erzählten, tritt ganz zurück.» «Dieser Glaube an ein persönlichen Gott, der die Geschicke der Menschen bestimmt **μοίρα Διάς**), sittliche Forderungen erhebt und ihre Verletzung ahndet, ist aus der Erhöhung des Zeus zum Vater der Götter und Menschen erwachsen, also in Fortbildung des homerischen Zeus [per il quale vedi JAEGER, *Paideia*, p. 101 sgg. della trad. it.j. Er hat sich in Ionien gebildet. Hesiod hat das meiste dazu getan, dass erreicht auch im Mutterlande verbreitete, grosse Dichter haben den Glauben vertieft» *Wn.AMOWITZ*, op. cit., I, 347, 348, 350.

(1) Vedi la nota precedente e, per la dipendenza dell'atteggiamento morale dalle circostanze determinate dalla volontà di Dio. REINHARDT, op. cit., p. 127 sg. e specialmente p. 128: «Freilich wird sich diese Hilfe nicht durch innere, seelische Erhebung anzeigen — das zu erwarten wäre christlich — sondern durch die Überwindung der vielfältigen Fährlichkeiten des Lebens». Cfr. Nestle in ZELLER⁶, 672, n. 4.

(2) **ταῦτα γὰρ ὧν ἐστὶ προχειρότερον**. Diels traduce «denn die [cioè la. forza di compiere il giusto] zu erbitten, ist doch das nächstliegende». NESTLE (*Philos.* 21, 1908, p. 532) intende **προχειρότερον ἐστὶ τῶν ἄλλων** oder **ausführlicher τού τα ἄλλα εἶξασθαι** e traduce: «denn dies — eben das recht handeln — liegt höher, ist wichtiger als alles andere, als die Glücksgüter nämlich, die für gewöhnlich den Gegenstand des Gebets bilden». Il FRAENKEL (art. cit., p. 174) sostiene che si tratta di una *comparatio* polare e traduce «denn das (und nicht anderes) ist es was der Augenblick von uns fordert».

(3) Diels corregge inutilmente **Γάναφαίνει** in **ἀναφαίνη**; cfr. WILAMOWITZ, *Hermes*, 65 (1926) p. 278.

(4) **τόνος**. Ateneo porta **τον δς**. «Stimme» traduce DIELS nei *Vorsokr.*; e in *Poet. phil.* «Quomodo sibi memoria et vocis intendo vigeat in virtute canenda» (cfr. FLAT., *Resp.* 378 C). SITZLKR in Berl. *Phil. Wochensehr.*, 1921, 1053 intende «aspirazione» [«steht τόνος oft von geistiger Anspannung wie auch von körperlicher.»]. REINHARDT (op. cit., p. 133) vede in **μνημοσύνη** nient'altro che il repertorio del rapsodo e in τόνος il «musikalische Teil des Vortrags». WILAMOWITZ, nell'art. eil.. P. 279 intende per μνημοσύνη i ricordi dell'uomo che ha vissuto. Dichiarò inoltre elio il significato di Spannung che il Ritzler vorrebbe dare a **τόνος**

fantasia dei primitivi ⁽¹⁾, oppure le violente lotte di partito ⁽²⁾, che son cose che non hanno pregio di sorta, ma bensì rispettare e onorare gli dei, questo è bene ⁽³⁾.

2. ATENEO X 413 f (dopo C 2). Questi motivi Euripide li trasse dalle elegie di Senofane che dice:

Se qualcuno là dov'è il santuario di Zeus presso le correnti del Pisa in Olimpia, vincesses o per la velocità delle gambe o al pentatlo o alla lotta o affrontando il doloroso pugillato ⁽⁴⁾ o quella temibile gara che chiamano pancrazio, certo apparirebbe più glorioso agli occhi dei suoi concittadini e ai giochi avrebbe il posto d'onore e la città gli offrirebbe il vitto a spese pubbliche e un dono che sarebbe per lui un cimelio; eppure, otterrebbe tutto questo, anche se vincesses alla corsa coi carri ⁽⁵⁾, senza

è molto posteriore all'epoca di Senofane e propone **καί τον δε ἀμφ'ἀρετή οὔτι μάχας διέπει** [il **διέπει** invece **δι διέπειν** è in un ms.] dato che, secondo lui, è impossibile far reggere il **διέπειν** dal lontanissimo **ἀγαβόν** del v. 21; ma a noi la proposta pare inaccettabile perchè spezza in due membretti stonati un concetto unico. T. W. ALLEN in Rei), *d. Phil.*, 1934, p. 239 legge il v. 20 **ὡς ἡ μνημοσύνη**, «al **τόν δε ἀμφ'ἀρετής** seil, **ἀναφαίνη** e intende gli **αἶνειν** e **διέπειν** come infiniti imperar. REINHARDT (op. cit., p 132, n. 1) spiega il **διέπειν** del v. 21 o **Γδχειν** del v. 24 «als epexegetische oder als infinitive im finalem Sinn; sio geben den Inhalt und die Richtung der **μνημοσ.** und des **τόνος** an». Inoltre il REINHARDT (p. 132; e ZIEGLER (*Sai. Viadr.*, 1921, 108, 1) respingono la correzione di G. Hermann (accettata dal Diels di **ἀγα-Οήν** in **ἀγαΟόν** al v. 24.

(5) **ἀρετή** nel nuovo significato che risulta dal Fr. 2. Per il vecchio concetto della virtù come capacità agonistica basti citare ROLONE (19, 8) **Ἰσχόν, ἢ τ' ὄνδρες σήματ' ἔχουσ' ἀρετής** e per Tirteo si vedano le note a B 2.

(1) Contro Esiodo, *Teoffon.*, e simili (Diels); cfr. PLUTARCO, *Pelopida*, XVI.

(2) Contro Alceo (*Sias.*). Diels.

(3) Si confronti, per una certa assonanza, Teogn. I 763-68 (Diehl³).

(4) (1) **πυκτοσύνη** pare a Jaeger un neologismo di Senofane (*Paideia*, p. 174, trad. it.).

(5) All'opposto di come intende il FRAENKEL 'art. cit.), per il quale **stxe** = *auch vienn*, in quanto questo caso sarebbe presentato come il meno degno.

esserne degno come ne sono degno io. Perchè vai più la nostra saggezza ⁽¹⁾ che non la forza fisica degli uomini e dei cavalli. Ben sragionevole è questa valutazione ⁽²⁾, e non è giusto apprezzare più la forza che non la benefica saggezza. Difatti, che ci sia tra il popolo un abile pugillatore o uno valente nel pentatlo o nella lotta o nella velocità delle gambe — che è la più celebrata manifestazione di forza tra quante prove gli uomini compiono negli agoni —, non per questo ne è avvantaggiato il buon ordine ⁽³⁾ della città. Una gioia ben piccola le verrebbe dal fatto che uno vince

(1)Secondo JAEGER (S. B. d. Berl. Ak., 1932, p. 557 sg. e *Paideia*, 235 sg., trad. it. 153) Senofane rimaneggerebbe il terzo carme di Tirteo in cui si polemizza contro la virtù agonale della nobiltà in nome della virtù intesa corno il coraggio del combattente a prò del suo popolo. Ma qual'è qui in Senofane il significato di quella nuova forma di **ἀρετή** che è la **σοφία**, la **ὀγαῖτή σοφία**? È sbalorditivo che il LORTZING (in ZELLER-MONDOLFO 1 1, p. 1) sostenga che qui **σοφία** designa l'attività del pensatore e indagatore. Non solo tale interpretazione è esclusa dal fatto che la **σοφία** è detta **ἀγαθή** (buona nel senso genuinamente greco e pre-cristiano, cioè «che arreca bene»), ma tutta l'elegia ci dice con la massima chiarezza che si tratta di una sapienza comunque radicata nel campo pratico. [Cfr. FRAENKEL. art. cit., p. 180, 5; NESTLE, op. cit., p. 31, ma specialmente B. SNELL, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der Vorplatonischen Philos.*, Berlin, 1921. (*Philol. Unterz.* XXIX) pp. 1-20.] È da ricercare su dei testi ben diversi da quelli dell'antispeculativo Senofane come **σοφία** e **σοφός** trapassino (sia pur sempre imperfettamente) dal significato etico-pratico al significato teoretico. Tenendo presente che **σοφία** è l'eccellenza di un arto e quindi è anche, come è noto, l'abilità del poeta, saremo con C. M. BOWRA (*Xenoph. and the Olympic Games in A ut. Journ. of Philol.*, LIX, 1938, p. 257 sgg.) che crede che Senofane per **σοφία** intenda la propria poesia filosofica e didattica, piuttosto che con JAEGER (*Patde/a*, 235 sg., trad. it. 273 sg.) il quale vuole, invero stranamente, che **σοφία** sia qui la cultura dello spirito. Si ricordi REINHARDT (op. cit., p. 189 sg.) che osserva come la **σοφία** dei rapsodi si sia riempita in Senofane di un nuovo contenuto e cioè etica, teologia, politica, ecc.

(2) **ἀλλ'εἰκὴ μάλα τούτο νομιζεται**. Il CAPELLO nei suoi *Vorsokratiker* (Krbner 1935) vede in questa contrapposizione al νόμος e nelle altre critiche senofanee alle concezioni religiose correnti, un atteggiamento illuministico, tanto che chiama ingegnosamente il nostro filosofo *dar Shurrnvogel dar Aufkludrung*. La caratterizzazione, per altro non nuova (cfr. per es. NESTLE, *die Vorsokr.*, 1922, p. 31), è tutt'altro che arbitraria, però non vi si può non avvertire una certa stonatura. Senofane infatti non è tanto una figura nella quale si palesi una tendenza critica e negatrice, quanto un pensoso e serio purificatore e affinatore delle concezioni religiose della sua epoca.

(3) **εὐνομία**, termine difficilmente traducibile, corrisponde praticamente ad **ἡσυχία**; il suo significato religioso-morale-politico risulta chiaro quando si tenga presente che il suo contrario è **ὄβρις** [cfr. ρ jt87 **Ἀνθρώπων ὄβρις τε καὶ εὐνομίην ἐφορώντες** —; Esiodo *Erga* 134; Teogn. I ini (Diohl²) **εὐσεβέων δ'ἀνδρῶν γένος βφῦτται, οὐδέ θέμιστας οὐκέτι γινώσκουσ'οὐδέ μεν εὐνομίας**]. Agli atleti, lamenta Senofane, vengano ingiustamente

una gara sulle rive del Pisa: non è questo infatti che impingua le casse della città.

3. ATENEIO XII 526 A. I Colofoni, come dice Filarco [F. Gr. Hist. 81 F. 66 II 184], mentre dapprima conducevano un austero tenor di vita, dopo che, stretta amicizia e alleanza coi Lidi, piegarono alla mollezza, procedettero adorne le chiome di aurei ornamenti, come dice anche Senofane.

Appreso dai Lidi un inutile fasto ⁽¹⁾, finché furono liberi dall'odiosa tirannide andavano alle adunanze ⁽²⁾ indossando mantelli tutti tinti di porpora, in genere non meno di mille, pettoruti, facendo pompa delle chiome ben assettate, e impregnati di profumo di raffinate essenze.

4. POLLUCE IX 83. Il primo a battere monete fu o Fidone argivo o la cumana Demodice moglie di Mida il frigio (era figlia di Agamennone re dei Cumani), oppure Erittonio e Licio Ateniesi, oppure i Lidi, come dice Senofane. Cfr. ERODOTO I 94. (I Lidi) furono i primi uomini di cui abbiamo notizia che usarono monete coniate d'oro e d'argento.

5. ATENEIO XI 18, 782 A.

Neppure si mescerebbe nel calice versando prima il vino, ma prima l'acqua e sopra il vino.

6. ATENEIO IX 368 E. Senofane di Colofone dice nelle elegie:

Tu inviasti in regalo una coscia di capretto e ne ottenesti in cambio una grassa gamba di bue impinguato, dono degno di un uomo ⁽³⁾ la cui gloria

prestigio, onori, ricchezze di cui altri sono ben più meritevoli moralmente e socialmente.

(1) Cfr. BACCHILIDE (12 B., 32 Festa) Ἀβρότητι ξυνέασιν Ἴωνες βασιλῆες.

(2) Cfr. FRAENKEL, art. cit., p. 180.

(3) La lode è per chi ha ricevuto il dono o per chi lo ha inviato? vedi WILAMOWITZ, art. cit., p. 279 sg.

si estenderà per tutta l'Eliade e non verrà meno finché viva la progenie dei canti ellenici ⁽¹⁾.

7. DIOGENE Vili 36. Delle successive palingenesi [di *Pitagora*] ⁽²⁾ testimonia Senofane nell'elegia che comincia:

Or novellamente intraprenderò un altro discorso e mostrerò la via.

Quanto dice di lui [Pitagora] suona così ⁽³⁾:

Dicono che una volta sopraggiunto mentre si fustigava un cane, egli si commovesse e dicesse queste parole: «smettila, non battere, perchè è proprio l'anima di un mio amico che ho riconosciuta sentendone le grida» [cfr. A 1].

8. DIOGENE IX 18, 19 ed ebbe [Senofane] lunghissima vita, come dice egli stesso in qualche parte:

Sono già sessantasette gli anni che spingono errabondo mio affanno ⁽⁴⁾ attraverso la terra ellenica; allora ⁽⁵⁾ dalla mia nascita ne erano passati venticinque, seppure son capace di fare un calcolo esatto.

(1) *ἑλλαδικον*. Val però la pena di vedere la differenza tra *ἑλλαδικος* e *ἑλληδικος* stabilita da DITTENBERGER (*Hermes*, 41, p. 209).

(2) Diogene è in errore: l'argomento dei versi che seguono è certo la trasmigrazione delle anime («intraprenderò un altro discorso»), ma non si tratta affatto della trasmigrazione dell'anima di Pitagora. È molto probabile che la dottrina della trasmigrazione sia stata per Senofane oggetto di riso (cfr. A 1). Vedi KRANZ in *Hermes*, 69 (1934) p. 226 sg. e A. KRUEGER, *Quaest. orph.*, Halle, 1934, contro W. Radunano (*Quaest. Pylh.*, ecc. 1933), che spinse l'ipercritica fino a sostenere che i nostri versi sono stati da Diogene o dal suo autore riferiti a Pitagora mentre invece si tratterebbe o di Orfeo o piuttosto di un orfico.

(3) L'unica notizia assolutamente certa sulla dottrina di Pitagora è appunto — dice WILAMOWITZ, *Glaube* cit. II, 190 — la tesi della immortalità e della trasmigrazione delle anime testimoniata dal contemporaneo Senofane. Ma, come si sa, il problema è particolarmente controverso.

(4) NESTLE in *Philol.* 67, 1908, p. 583, traduce *ἐμὴν φροντίδα* con *rnein tinnenti Geniti*.*

9. ETIMOLOGICO GEN. alla parola γήρας.

Molto più debole di un uomo invecchiato.

SILLI ⁽¹⁾.

10. [4 Wachsm.J Sillogi-. ERODIANO a. Si/o-, p. 296, 6 [Cr. An. Ox. III].

Poiché fin dai tempi antichi ⁽²⁾ tutti hanno imparato da Omero... [*che malvagissimi sono gli dei*].

11. [2 W.] SESTO, *Adv. math.*, IX 193.

Omero e Esiodo hanno attribuito agli dei tutto quanto presso gli uomini è oggetto di onta e di biasimo: rubare, fare adulterio e ingannarsi reciprocamente ⁽³⁾.

12. [2 W.] SESTO, *Adv. math.*, I 289. Omero e Esiodo, secondo Senofane di Colofone, così ⁽⁴⁾ raccontarono un numero grandissimo di opere indecenti degli dei, rubare, fare adulterio e ingannarsi reciprocamente.

(5) Secondo B 22 alluderebbe alla sottomissione di Colofone ad opera di Arpago ucl 540 (oppure alla sottomissione della Ionia da parte dei Persiani, come pensa il Gomperz, nell'anno 545i; in tal caso la nascita di Senofane cadrebbe nel 565 (oppure 570; Apollodoro però dalla lettura dell'elegia non traeva simile conclusione (cfr. A 1) come fa osservare il GOMPERZ in Berl. *Phil. Woch.*, 1932, col. 1411 sgg.

(1) In B 21 a è nominato un V libro dei Silli; ma non sappiamo di più.

(2) «antiquitus» DIELS, *Poet. phil.*, 89.

(3) La «sittliche Wertung des Göttlichen» (come dice KERN, *Die Religion cit.*, I, 280) assolutamente estranea ai tempi primitivi, ha principio con Esiodo* soltanto, col quale appunto si fa innanzi dominatrice l'idea del diritto sacro eterno; ma con lui tale idea appena appena si manifesta tantoché egli ha ben meritale le critiche di Senofane. Cfr. analogamente WILAMOWITZ, *Glaube cit.*, I, 39 sgg. È ben noto che la polemica contro i miti indecenti sulla divinità è stata ripresa e portata su un piano mentale più elevato da PLATONE (*Rep.*, II, 786 e sgg.); si può vedere inoltre ISOCRATE XI 38-39 e anche, per curiosità, DIOG. L., Vili 21. LI pensiero comune, più pacificamente, si limitava a osservare che «i poeti dicono molte bugie».

(4)

Infatti Crono, dal momento in cui dicono sia cominciata l'età felice, evirò il padre e divorò i figli, e suo figlio Zeus, dopo averlo privato dello scettro «lo pose al di sotto della terra» (S 204) ecc.

Per la lezione vedi l'apparato critico dei *Vorsokr.* in cui si avverte pure che il Wachsmuth, leggendo $\acute{\omega}\varsigma$ e cancellando il verso 2, univa il verso 1 al Fr. precedente.

13. [5 W.J AULO GELLIO, *N. A.*, III 11. Alcuni, tra i quali Filoeoro [Fr. 54b FHG I 393] e Senofane scrissero che Omero fu più antico di Esiodo; altri, che fu meno antico.

14. CLEMENTE, *Strom.*, V 109 [II 399, 19 St.J dopo B 23.

Ma i mortali credono che gli dei siano nati ⁽¹⁾ e che abbiano abito linguaggio e aspetto come loro ⁽²⁾.

15. CLEMENTE, *Strom.*, N 110 [II 400, 1 St.J dopo B 23.

Ma se i buoi e i cavalli e i leoni avessero mani e ⁽³⁾ potessero con le loro mani disegnare e fare ciò appunto che gli uomini fanno, i cavalli disegnerebbero figure di dei simili ai cavalli e i buoi simili ai buoi, e farebbero corpi foggiate così come ciascuno di loro è foggiate ⁽⁴⁾.

16. CLEMENTE, *Str.*, VII 22 [III 16, 6 St.].

(1) Si tratta di una convinzione profonda di tutta la religione ellenica.

(2) Cfr. BACCHILIDE Fr. 34 B.; 60 K.; 23 Festa.

(3) $\kappa\alpha\iota$ invece di η], col Praechter.

(4) Questa polemica contro l'antropomorfismo specialmente omerico ha spinto Teagene di Reggio in. nella seconda metà del VI sec.) a quella interpretazione allegorica della poesia omerica per la quale gli dèi venivano a simboleggiare forze naturali. A Teagene tennero dietro, come è noto, Democrito, Prodicò, Critin, Metrodoro di Lampsaco. Bisogna dire però che questo non è un episodio di reazione della fede tradizionale (come pensa il NESTLE nei *Vorsokr.* ecc.), ma al contrario rappresenta il dileguarsi della vecchia fede di fronte a una teologia di gente che non credo più. (Cfr. WILAMOWITZ, *Glaube*, II, 215, n. 2.)

Gli Etiopi dicono che i loro dei sono camusi e neri, i Traci che sono cerulei di occhi e rossi di capelli.

17. [1 W.] SCOLII ad Aristofane *Equ.* 408 Bacchi... le ferule che portano gli iniziati. Ne fa menzione Senofane nei Silli:

Bacchi d'abete stanno intorno alla casa ben costrutta ⁽¹⁾.

18. STOBEO, Sci., I 8, 2 Fior. 29, 41.

Non è che da principio gli dei abbiano rivelato tutte le cose ai mortali, ma col tempo essi cercando ritrovano il meglio ⁽²⁾.

(1) Non divido l'opinione del FRÄNKEL (art. cit., p. 183, 7) che vede in queste parole un atteggiamento ironico («perfino i rami di abete sono **βάκχοι!**»). 11 Framin. sta ora anche in *Fragm. d. griech. Kultschrifsteiler* di A. Tresp, p. 111.

(2) Per cogliere bene il significato di questo frammento e l'antitesi **ἀπ'ἀρχῆς-χρόνω** bisogna determinare nei suoi tratti fondamentali l'atteggiamento dello spirito greco di fronte al problema della formazione della *Kultur*. Che le arti e le abitudini in genere siano dei ritrovati (**εὐρήματα**) è concezione che si palesa relativamente tardi. Non la troviamo né nelle convinzioni religiose antiche né in Omero né in Esiodo per i quali esse sono qualcosa di preconstituito, un dato. Quando questa concezione, con lo sviluppo del sentimento della individualità, viene profilando, assume due direzioni. Da un lato BÌ manifesta la, tendenza che diremo religiosa per cui **εὔρεται** sono gli dèi e gli eroi ai quali dobbiamo l'inizio della civiltà dopo un periodo di barbarie e rozzezza (si badi che questo vale anche per Le scoperte dei contemporanei, perchè ogni attività, o opera è dovuta a un divino influsso); dall'altro lato la corrente che diremo razionalistica per la quale le varie scoperte sono dovute agli uomini che continuamente, progressivamente, vengono costituendo la civiltà. Il primo punto di vista ha un documento eminente, come è noto, nel mito di Prometeo (Esultilo) che ne rappresenta la prima sistemazione; il secondo punto di vista, che pone come è chiaro il concetto di progresso, si manifesta per la prima volta in questo frammento di Senofane in cosciente opposizione alla concezione della *Kultur* come dono di Dio e attraverso Democrito (cfr. REINHARDT in *Kermes* 47, 1912, p. 492 sgg.) e la Sofistica (per non ricordare il 1° stasimo dell'Anf7;one di SOFOCLE, che è documento controverso, e MOSCHIONE, Fr. 7, p. 633, v. 18 sgg. Nauck) nell'Epicureismo (vedi per es. EPIC., *Ep.*, I, 75; DIOG. DI ENOANDA, ed. WILLIAM, Fr. X, col. I-II; LUCREZIO V 1448 sgg.) e in Posidonio (REINHARDT, *Posidonios*, p. 892 sgg). Si tenga per altro presente che sia nella prima concezione che nella seconda è implicita la polemica contro il mito esiodico della decadenza della specie umana (NORDEN, *Agnostos Theos*, 873, WILAMOWITZ, *Glaube*, I, 345). Per la bibliografia sull'argomento, BILLETRR, *Griech. Ansch. über die Urspr. d. Kultur* (Progr. Zürich., 1901), da me non visto; ÜXKULL-GYLLENBAND,

19. DIOGENE I 23 [cfr. A 1]. Sembra, secondo alcuni, che Talete sia stato il primo a far ricerche astronomiche e che predicesse eclissi solari e evoluzioni, come dice Eudemo nella Storia dell'astronomia [Fr. 94 Speng.]; da ciò ramini-razione ⁽¹⁾ di Senofane e di Erodoto.

20. DIOGENE I, III [cfr. A 1]. Invece come dice di aver udito Senofane di Colofone, centocinquantaquattro [anni visse Epimenidej.

21. SCOLII ad ARISTOFANE *Pac.* 697. Si rimprovera a Simonide la sua avarizia... e molto graziosamente con le stesse parole lo censura e ricorda che era avaro; per cui Senofane lo chiama **κίμβιξ** (avaro).

21a. SCOLI OMERICI di Ossirinco 1087, 40 [Ox. Pap. VII, p. 103]. L'Erico si trova menzionato in Senofane nel V libro dei Silli.

Griech. Kultur-Entstehung s-lehren, 1924 (Beilage zu Heft 3/4 dell'ArcAw, B XXXVI); A. BUSSE in *Rh. Mus.* 75, 1926, p. 213 8g.; KLRINGUNTER, Πρώτος εύρετής (*Philol. Supplementband*, XXVI, Heft 1, 1935); MONDOLFO, *Veritas filia temporis* in Aristotele* (onoranze a Varisco, 1935) e, sempre per Aristotele da me lasciato deliberatamente da parte, JAEGER, *Aristot.*, trad. it., p. 170, e ancora MONDOLFO, *L'Infinito*, eco., p. 110 sg.

Occorre però notare che il concetto di progresso come si manifesta nel mondo classico implica la progressiva acquisizione di valori trascendenti pensati come idealmente preesistenti e quindi ha sempre il carattere di meccanica giustapposizione del nuovo sul vecchio; per cui consiste sempre o in un (ri)trovare o in un apprendere da altri. «Si osservi, per citare a caso dalle schede, ARCHITA, fr. 3, **δεῖ γάρ ἢ μαύοντα πάρ' ἄλλω ἢ αὐτόν ἐξευρόντα, ὧν ἀνεπιστάμων ἦσ-Οα, ζ^Α. στάμονα γβνέσσαι**; BACCILIDE, fr. 14 BLASS [47 Kenyon, 5 Festa] —; BEATONE, *Fedone* 85 c **μχΟεῖν ἰπη ἔχει ἢ εύρεῖν**—; *Teet.* 197 e **μεμα-θηκέναι ἢ εύρηκέναι** —; *Rep.* 445 δ δ μέν (l'uomo) **ἀπό βραχείας μα.&έσεως ἐπὶ πολὺ εύρετικός εἶη οὐ ἑμαύεν** —; *Prot.* 320 b —; *Crai.* 428 b, 436 a —; *Lachete* 186 c—; *Kpist.*, VII 340 ?, 341 c, 345 δ; eco., eoe. —; ARISTOTELE, *De an.*, Ili 429 b **μαύειν ἢ εύρεῖν**, ecc. —; Dioo. L., II 16 παρ'οὐ [cioè Archelao] **λαβών** [la ricerca etica] **Σωκράτης τφ αὔξῆναι εἰς τό ἄκρον εύρεῖν ὑπελήφθη**, ecc. ecc.). Sul quale argomento si veda JOËL., *Gesch.*, I, 77 sgg. e la bibliografia ivi citata.

(1) Quella di Senofane non poteva certo essere ammirazione, ma meraviglia soffusa di ironia dato che le sue concezioni escludevano assolutamente la possibilità di previsioni astronomiche.

PARODIE [= SILLI? cfr. A 9] ⁽¹⁾.

22. [3 W.] ATENEIO, *Epit.*, II, p. 54 E. Senofane di Colofone nelle Parodie:

Questi sono i discorsi da tenere presso il fuoco nella stagione invernale, stesi sopra nn molle giaciglio, dopo aver mangiato a sazietà, bevendo vin dolce e sgranocchiandoci sopra dei ceci: «Chi sei? Di qual paese? Quanti anni hai, ottimo amico? Che età avevi quando sopraggiunse il Medo?» ⁽²⁾.

DELLA NATURA ⁽³⁾

23. CLEMENTE, *Str.*, V 109 [li 399, 1G St.). Senofane di Colofone insegnando che dio è uno e incorporeo, si esprime così [cfr. A 30]:

Uno, dio, tra gli dei e tra gli uomini il più grande, né per aspetto simile ai mortali, né per intelligenza ⁽⁴⁾.

(1) WACHSMUTK (*Silloffraphi*, 55 sgg.; 88 sgg.), DIELS (nell'Apparato critico), NISSILE (in ZELLKR®, p. 640, n. 1, in fine) si sono levati contro coloro che hanno negato che Senofane abbia composto dei Σιλλοι identificando (il Diels non con assoluta certezza) Σιλλοι e Παρωδιαι.

(2) «Sopraggiunse», in Ionia; «il Modo», Arpago, nel 540 (ma vedi B8 e nota). Che il Fr. significhi partecipazione alla fondazione di Elea non si può assolutamente sostenere; JACOBY, nel *Commentar* ai F. Gr., Hist. II, p. 749, ne conviene, pur osservando che non c'è nulla che si opponga alla possibilità della partecipazione.

(3) L'informazione che Senofane ha scritto un περί φύσεως ci viene da fonte molto tarda (vedi B 30), tanto elio molti — guardando anche alla personalità del poeta — hanno negato la legittimità dell'attribuzione (per es. WILAMOWITZ, *Platon*, II, 238, 1; JAEGER, *Paideia*, 230 sg.; STENZEL, *Melaph. d. Alteri.*, 47). Siccome tali dubbi non vertono naturalmente sul titolo, mi pare il caso di osservare che è ben difficile che Senofane esprimesse vedute naturalistiche così numerose e coerenti in componimenti poetici vari e di carattere non tecnico. Si veda NESTLE in ZKLLKR⁰, p. 643 e DEICHQRABER in *Ph. Mus.*, 1938, p. 1 sgg. (già cit) che tuttavia va troppo oltre quando vuol trovare in Senofane la contrapposizione teologia (scienza) e fisica (opinione) esposte rispettivamente nei Silli e nel περί φύσεως.

(4) Si parla dello οὐρανός. Si veda l'*Introduzione* dove abbiamo particolarmente discusso il frammento e si confronti ANASSIMANDRO in A&., I 7, 12 (*Dooc.* 302) ἀπεφίνατο τοῦς ἀπειρους ουρανοῦς θεοῦς, e Cic., *De nat. deor.*, I 10, 25 *Anai-rnandri aulem opinio est*

24. SESTO, *Adv. math.*, IX 144 [cfr. A 1].

Tutto intiero vede, tutto intiero pensa, tutto intiero ode ⁽¹⁾.

25. SIMPLICIO, *Phys.*, 23, 19 [v. A 31].

Ma senza fatica con la forza del pensiero tutto scuote ⁽²⁾.

26. SIMPLICIO, *Phys.*, 22, 9 [v. A 31].

nalivos esse deos longis intervallis orienti occidentisque, eosque innumerabilis esse mundos* (in DIELS, *Vorsokr.*, 12, 17, al quale va aggiunto TERTULL., *adv. Marcion.*, I 13 *deos pronuntiaverunt, ut Thales aquam, ut Heraclitus ignem, ut Anaximenes aërem, ut Anaximander universa caelestia*). Tendenziosa come quella di Clemente è l'interpretazione di Eus., *Prep. ev.*, XIII 13, p. 678; ma vedi più sotto. Per curiosità, poi, si confrontino i frammenti 23, 25, 26 col pseudo-frammento 20 di Filolao.

(1) Per gli innumerevoli echi vedi DIELS, *Poet. phil.*, p. 42. In generale vedo in questo frammento e nel seguente soltanto la polemica contro concezioni antropomorfe che attribuivano organi veri e propri agli dèi. Non posso quindi sottoscrivere all'interpretazione del CAPELLE (*Vorsokr.* cit. 121, 3) che vede qui l'affermazione che Dio è *ganz Geist* la distinzione tra materiale e spirituale può essere rintracciata solo negli ulteriori sviluppi dell'Eleatismo.

Quando dominava la tendenza a vedere l'Orfismo in ogni cosa, si volle avvertire nel fr. 23 l'eco di componimenti orfici (cfr. *Orph. Fragm.* del KERN, 239 6· 31, v. 23; 21 a, con la giustissima osservazione di WILAMOWITZ, *Glaube*, li 133, n. 1) e si pensò che il fr. 24 fosse indirizzato contro il grossolano antropomorfismo degli orfici (per es. KERN, fr. 1681. Si veda particolarmente DEMMLER in VII 189-1, p. 150 sgg. approvato da USENER, *Gii iter natnen*, 338 ed ora, di nuovo, senza nuovi argomenti, RATHMANN, *Quaesi. Pylh. ecc.*, 1933, p. 86 sgg. Ma non solo non si sente la necessità logica di tali riferimenti e l'interpretazione dei frammenti non guadagna nulla, ma, dal punto di vista storico, la legittimità della tesi è, come è noto, particolarmente discutibile.

(2) **πάντα κραδαίνει**. Tannery e Zeller traducono «governa» (Freudenthal, **κρατύνει**); Diels ha abbandonato «schwingt» delle prime ed. per «erschütteret» (cfr. anche REINHARDT, op. cit., p. 112). Si noti che Simplicio erroneamente dice «pensa tutto»: forse o lui o la sua fonte intendevano **κραδαίνειν φρενί** come **ὀρμαίνειν κατά φρένα** e simili. CALOGERO (*Enciclop. ital.* alla voce *Senofane* legge **κρααίνει**, realizza. Per i rimandi vedi DIELS, *Poet. Phil.*, e si ricordi che anche a proposito di questo frammento si è voluto pensare agli orfici (fr. 21; 21 a; 117, v. 35, Kern).

Sempre nell'identico luogo permane senza muoversi per nulla né gli si addice recarsi or qui or là. ⁽¹⁾.

27. AEZIO (TEODORETO) IV 5 [cfr. A 36].

Poiché tutto viene dalla terra e tutto ritorna alla fine alla terra ⁽²⁾.

28. ACHILLE, *Isag.*, 4, p. 34, 11 Maas [cfr. A 33].

Questo limite superiore della terra lo vediamo ai nostri piedi che viene a contatto con l'aria, l'estremo inferiore invece si stende indefinitamente ⁽³⁾.

29. SIMPLICIO, *Phys.*, 188, 32 [cfr. A 29],

Terra e acqua è tutto ciò che nasce e cresce ⁽⁴⁾.

(1) REINHARDT, op. cit., p. 112, unisce i frammenti 26 e 25 sia pure senza assoluta certezza e sulla base di questi testi vuol sostenere (seguito da FRÄNKEL, art. cit. e *Parmenidessstudien*, che citeremo più innanzi, p. 182, 1 e da DEICHGRÄBER, art. cit.) il dualismo tra dio e mondo in Senofane. Crediamo che questi frammenti possano benissimo essere interpretati panteisticamente in accordo con la concezione dell'unità dio-mondo che la tradizione aristotelico-teofrasta attribuisce a Senofane. È infatti assai frequente nei pensatori antichi a tendenza chiaramente panteistica di considerare dio come distinto *idealmente* dalle sue manifestazioni (il mondo) senza che con ciò essi contraddicano minimamente alla loro concezione pur decisamente unitaria. Per il resto si veda l'introduzione.

(2) Concezione profondamente radicata nella mentalità primitiva (vedi DIETERICH, *Mutier Erde*, 66), priva di ogni pretesa metafisica.

(3) Cfr. B 47. Per le radici della Terra, ESiodo, *Erga*, 19 (vedi JAeger, *Paideia*, p. 251. n. 2, trad. it.). L'espressione ἐξ ἄπειρον deve tradursi «indefinitamente» (come fanno Zeller, Diels, Deberweg, Prächter, ecc.) se non si vuole urtare irrimediabilmente contro la fondatissima tradizione che pone il dio-mondo di Senofane come limitato e sferico (cfr. GROpPE, *Die kosmischen Systeme der Griechen*, 1851, p. 95). Il Burnet è invece per la traduzione «all'infinito» e avanza — come semplice ipotesi — l'idea che Senofane intendesse annientare la concessione tradizionale del Tartaro; nel MONDOLFO (*L'Infinito* ecc., già cit., p. 254 e passim) l'ipotesi diventa certezza. Interessante l'interpretazione di Jofit (*Gesch.* cit., I 425, 2) «die Erde (für uns) unermesslich inabreicht in der (für sich) be grenzten Weltkugel».

30. AEZIO III 4, 4 (SCHOL. GENAV. a Φ 196) [da Oratele di Mallo].
Senofane nel «Della natura»:

Il mare è fonte dell'acqua e fonte del vento; infatti né si formerebbe nelle nubi il soffiare del vento che dall'interno spira, senza il grande mare, né le correnti dei fiumi né nell'atmosfera ⁽¹⁾ l'acqua piovana. È il grande mare il generatore delle nubi dei venti e dei fiumi ⁽²⁾.

(4) Cfr. Fr. 27, Fr. 33. Si tratta di una concezione diffusissima specialmente tra i primitivi; si veda ANASSIMANDRO 30 (cfr. 11 (6)), EMPEDOCLE A 72, DEMO carro A 139, ARCHELAO A 1, ecc. ecc. Secondo il fr. 27 tutte le cose derivano dalla terra e invece secondo i framm. 29 e 83 tutto deriva dalla terra e dall'acqua. 11 GILBERT (*Meteor. Theor.*, p. 95), allo scopo di conciliare tutti i testi, spiega che dalla terra si è separata l'acqua come forma indipendente e che poi dalle due si sia formato tutto, e il DEICHGRABER (in *J27?. Mus.*, 1938, già cit.) tenendo presente anche B 30 (che dimostrerebbe che ὕδωρ è θάλασσα) e B 37 parla di «zwei kreisläufige Bewegungen: die Entwicklung des Wassers aus der Erde und des Wassers zur Erde auf der einen Seite und die Lehre von der periodischen Wiederkehr der Ueberschwemmung auf der anderen Seite, es wäre dies der kleinere Kreis in dem grösseren und umfassenderen». A parte la frammentarietà della tradizione, e più probabile che Senofane pensasse a un umidore originario, naturalmente non concepito come qualcosa di semplice, dal quale si sarebbe formata la terra, i venti, il sole, ecc. In ogni modo non credo che il fr. 27 contrasti con i framm. 33 e 29; la diversità proviene da questo, che mentre il primo testo si esprime genericamente e indeterminatamente, gli altri due alludono più specialmente agli esseri viventi che hanno evidentemente bisogno dell'umido (cfr. B 50). Si ricordi poi, passando ad altro, che secondo l'esposizione di DIOG. L. VIII 24 sgg. (sulla quale, per altro, gli storici hanno tanto discusso) e precisamente § 28, i pitagorici avrebbero sostenuto **τα δέ ζωα γεννάσθαι ἐξ ἀλλήλων ἀπό σπερμάτων, την δέ ἐκ γης γένεσιν αδύνατον ὑφίστασθαι**.

Per curiosità si può ricordare che il GIGON in *Untersuch. su Heraklit*, p. 45 (citato da DEICHGRÄBER in *Rh. Mus.* 87, 1938, p. 7 sgg.) ha sostenuto che B 27 con le sue varianti sia opera di un dossografo (cfr. n. 69).

(1) **αιθήρ**. Das ist ein anderes Element als die Luft, die Atmosphäre... Daher bleibt es unzureichend, wenn wir **αιθήρ** nur mit Luft oder Himmel wiedergeben können; manchmal ist er der Etymologie nach «Feuer». WILAMOWITZ *Glaube* cit. I, 138.

(2) Cfr. A 46. Il frammento è stato ricostituito dal DIELS in Berl. *S. B.*, 1891 (*Archiv*, IV, 1891, riporta semplicemente il passo e lo completa). La concezione generale è comune presso gli ioni; in ogni caso è certo più opportuno citare Anassimandro 27 che non Talete come fa lo Heidel [vedi MONDOLFO in *Civiltà moderna*, VII, 1935, p. 3-16]. Si confronti EPICURO, A

31. ERACLITO, *A lieg. Homer.*, c. 44. [Etimologia della parola **ὑπερίων**].

Il sole che si leva al di sopra della terra e la riscalda.

32. SCOLII BLT. Eust. ad Omero Λ 27.

Quella che chiamano Iride è anch'essa una nuvola che presenta alla vista delle colorazioni porpuree scarlatte e verdastre ⁽¹⁾.

33. SESTO, *Adv. math.*, X 314.

Poiché tutti siamo nati dalla terra e dall'acqua ⁽²⁾.

34. SESTO, *Ad. math.*, VII 49, 110. PLUTARCO *aud. poet.* 2, P-17 E ⁽³⁾.

Pilotile § 99, 5; LUCREZIO Vi 478 sg, 170 sgg. Il DEICHGRABER (già cit.) pensa che qui ci sia il problema della **ἀρχή** e che il mare sia personificato; ma non ci sentiamo di seguirlo. Per il problema delle sorgenti vedi ZELLER-NESTLE ⁶, p. 671, 1.

(1) Diels, a proposito di questa e di tutte le spiegazioni naturalistiche del genere dico in *Berl. S. B.*, 1920, p. 5: «Es ist begreiflich, dass die Erklärung des Xenoph. seiner Bekämpfung des Polytheismus und vor allem der Gestirgötter diene» (cfr. p. 8); al Diels ha tenuto poi dietro la grande maggioranza degli storici. La tesi, nel caso particolare di Iride, pare invece estremamente improbabile (vedi su Iride, WILAMOWITZ. *Glaube*, I, 263); d'altra parte, perchè non si è detto altrettanto di Anassimene [A 7 (8>; A 18)]? Siamo di fronte a concezioni naturalistiche che della religione non si preoccupano minimamente. Il REINHARDT (p. 150) ha opportunamente fatto notare, per altro, quanto sia più profonda in natura scientifica che trapela dalle concezioni di Anassimene. Per i colori **πορφύρεον**, **φοινίκεον** e **χλωρόν** vedi GILBERT, *AI. Theor.*, p. 606.

(2) Vedi nota ai Fr. 29.

(3) Questo frammento secondo il REINHARDT (op. cit., p 118) e il FRAENKEL (art. cit., p. 190) apparterebbe all'esordio dell'opera. La cosa, per quanto verosimile, non può essere provata in alcun modo.

Il certo ⁽¹⁾ nessuno mai lo ha colto ⁽²⁾ né alcuno ci sarà che lo colga e relativamente agli dei e relativamente a tutte le cose di cui parlo ⁽³⁾. Infatti se anche uno si trovasse per caso a dire, come meglio non si può, una cosa reale ⁽⁴⁾, tuttavia non la conoscerebbe per averla sperimentata direttamente. Perchè a tutti è dato solo l'opinare ⁽⁵⁾.

35. PLUTARCO, *Sympos.*, IX 7, p. 746 B.

(1) **το σαφές**: traduco vichianamente avvertendo che quello che va accentuato è il lato obiettivo e non quello subiettivo. In tedesco «das Genaue».

(2) **οὔτις ἀνὴρ γένηετ'**, secondo la lez. di Plutarco accettata da Diels; invece Fränkel (approvato da Wilamowitz e Snell) accetta **ιδεν** di Sesto che riesce a giustificare, crediamo, assai bene. Molto opportuna è l'osservazione dello stesso Fränkel, sempre nell'art. cit., che **εἰδώς** e simili (versi 1, 2, 4) «bezeichnet nur ein Wissen auf Grund der Anschauung oder der Erfahrung».

(3) Pochi ormai (e tra questi Gigon e Deichgräber citati) traducono il **περί πάντων** con «intorno al tutto» e simili. Si veda ZELLER«, 673, 2.

(4) **τετελεσμένον**, «reale» in Omero, spesso. L'espressione «dire una cosa reale» in italiano è certo dura, ma la lingua e l'atteggiamento mentale dei Greci lo richiedono (cfr. **λέγειν το δν, τά δντα**). Le espressioni moderne vedono la cosa *a parte subiecti*, i greci la vedevano *a parte obiecti*.

(5) Contro la traduzione di Diels (che già era dello Zeller), si veda FRÄNKEL (art. cit., p. 185) e WILAMOWITZ *i, Hermes*, 26, p. 380), il quale, per altro, intende benissimo ma non traduce quando dice: «an allen Annahmen ist befestigt, klebt ein Meinen, Glauben, etwas Subjectives». Non convincente DEICHGRÄBER cit., p. 19 sgg.

Per l'ultimo concetto si ricordi TIMONE, fr. 69 (Diels) **το φαινόμενον πάντη σθένει, οὔπερ ἄν ἔλθῃ**. Per il frammento in generale, cfr. A 21 e, con molti studiosi, il passo di VARRONE (4.1° libro delle *Antiqui lates*) cit. da AGOSTINO, *De civ. Dei*, VII, 17: «Sed ut Xenophanes Colophonius scribit, quid putem, non quid contendali!, ponam. Hominis est enim haec opinari, Dei scire»; ad eseo bisogna aggiungere EPIFANIO 9 (in *Dose*. 590) **εἶναι δέ τά πάντα ὡς ἔφη οὔδεν ἀληθές οὔτως το ἀτρεκές ἀδηλον, δόκησις δέ ἐπὶ πάσι τέτυκται μάλιστα των ἀφανέων**, e con Fränkel il Fr. 1 di Alcmeone e il passo del **περί ἀρχαίης ἱητρικῆς: ἄ** [cioè **περί των μετεώρων ἢ των ὑπό γῆν]** **εἶ τις λέγοι καί γινώσκῃ ὡς ἔχει, οὐτ' ἂν αὐτῷ τῷ λέγοντι οὔτε τοῖς ἀκουοῦσι δῆλα ἂν εἶη εἴτε ἀληθέα ἐστίν εἴτε μη οὐ γάρ ἐστι πρὸς δι χρῆ ἀνεύγκαντα εἰδέναι τό σαφές**. Ci troviamo di fronte all'atteggiamento scettico che accompagna sempre più o meno esplicitamente, l'atteggiamento empiristico.

Si ammetta questo che è verosimile.

36. ERODIANO π. διχρ. 296, 9.

Quanto si è mostrato alla vista dei mortali ⁽¹⁾.

37. ERODIANO π. μον. λε|. 30, 30.

E in alcune caverne l'acqua stilla dall'alto ⁽²⁾.

37. ERODIANO π. μον. λεξ., p. 41, 5.

Se dio non avesse creato l'aureo miele, direbbero che i fichi sono molto più dolci ⁽³⁾.

38. POLLUCE VI 46. In quanto «ciliegio», l'albero, si trova nel «Sulla natura» di Senofane.

40. ETIMOL. GEN. **βρόταχον** la rana [**βάτραχος**] gli Ioni e in Senofane.

41. TZETZ. a Dion. Perieg. V 940, p. 1010 Bernhardy. Legge delle parole in **ρος** (a prop. di **σιρός**): Un sillografo scrive il σι lungo, in quanto, mi pare, lo rende senz'altro lungo col ρ.

Ora, sillografo è Senofane e Timone e altri.

FRAMMENTI DUBBI

42. HERODIAN. π. μον. λέξεως 7, 11. Anche presso Senofane nel quarto dei *Silli*: «e un giovane desidererebbe una giovane fanciulla».

(1) «Intelligenda· videntur astra». DTELS; contro, FRANKEL, art. cit.

(2) Con l'osservazione dei fenomeni stalattitici ci troviamo forse di fronte a un caso particolare della dottrina generale che la terra deriva dall'acqua. Cfr. LUCREZIO I 318 e DIJKLS in *Archiv*, 1897, p. 534, n. 5.

(3) Il Diels sottintendo «quatti cetera·» e rimanda, per il comparativo in. vece del superlativo, a B 1, 16. Meglio sottintendere «di quanto ora non sembrano» con BURNET e con NESTLE, *Philol.*, 21(1908), p. 533. Il relativismo democriteo (A 134, B 125) o di T/zeaci., 166 E qui non contano.

43. SCHOL. HIPPOCR. a Epid. I 13, 3 [Klein, *Erotian.*, p. 18] **βληστρισμός**: significa **ριπτασμός**; così dice Bacchio ⁽¹⁾; in certe copie però abbiamo trovato **βλητρισμός** senza il **σ**. Significa effettivamente **ριπτασμός** [l'azione di gettare], secondo quanto dice anche Senofane di Colofone: «io mi gettai qua e là [έβλήστριζον] peregrino di città in città», invece di **Ιπποκράτους** [cfr. B 8].

C. IMITAZIONE

1. EURIP., *Herc.*, 1341 [cfr. B 11, 12 A 32]. «Io non credo né credetti mai né mai crederò che gli dei cerchino piaceri illeciti e che si immobilizzino con catene, e neppure che un dio sia signore di un altro dio. Infatti dio, se è veramente dio, non ha bisogno di nulla ⁽²⁾. Queste son ciance sciagurate dei poeti.»

2. ATHEN. X 413 c per cui anche Euripide nel primo *Autolico* ⁽³⁾ dice [Fr. 282 N]. «Di mille e mille malvagi che ci sono per l'Eliade, non c'è di peggio della razza degli atleti...». Questi concetti Euripide li ha presi dalle elegie di Senofane che dice: «... [B 2]».

(1) Medico di Tanagra, vissuto intorno al 200 dopo Cristo di cui qui si cita il glossario ipocrateo λέξεις ° **Ιπποκράτους**.

(2) Cfr. A 32 n. 3. Si osservi che qui si nega la **δεσποτεία** in quanto dio non ha bisogno di nulla, mentre in A 82 si nega in quanto si giudica empio che dio sia dominato da un altro. Non sappiamo quale dei due punti di vista sia genuinamente senofaneo.

(3) έφ τω πρώτῳ Αυτολυκῶ. Ci sono state due edizioni del dramma satiresco? Oppure τῷ πρώτῳ è corrotto da σατυρικῶ? oppure, ancora, è da espungere? Cfr. NAUCH, *Trag. grate. Fragm.* *, p. 441.

PARMENIDE

INTRODUZIONE

1. LE CATEGORIE DELLA FILOSOFIA PRESOFISTICA

Se vogliamo renderci perfettamente conto di quello che è la filosofia più antica dei greci nella sua natura e nel suo sviluppo, dobbiamo fare uno sforzo su noi stessi per sbarazzarci delle categorie del pensiero comune che, essendo per la massima parte categorie aristoteliche, non possono a quella filosofia venir trasferite. Quest'opera è non solo difficile in se stessa, ma vien resa ancor più ardua dal fatto che la nostra informazione sui presocratici dipende per lo più direttamente da Aristotele e dalla tradizione aristotelica. In ogni modo, anche se si deve procedere con estrema cautela e sulla base di elementi estremamente scarsi, non ci sarà impossibile stabilire con esattezza alcuni concetti che ci sono assolutamente indispensabili per un'esatta valutazione della filosofia parmenidea.

Non esiste per i presofisti, come è ovvio, il rapporto sostanza e determinazione o attributo della sostanza e in particolare non si profilano che molto tardi i concetti di qualità e quantità in se stessi e nella loro differenza. Non esistono per loro proprietà o potenze o capacità o attitudini distinte idealmente dalle sostanze e quindi a più sostanze riferibili. Non esiste, da ultimo, il concetto di sostrato come soggetto delle contrarietà. Per questo quando i presofisti parlano di caldo, freddo, ecc. non li pensano come *proprietà* delle cose, ma li pensano come fuoco, acqua, ecc.; ragione per cui il riscaldarsi o raffreddarsi è concepito come separazione o intervento dell'elemento igneo che dà luogo o respinge l'elemento acqueo, come si vede, per esempio, in Ippolito, *Ref.*, I 7 (Diels,

Anassimene A 7), in Stobeo, AJci., I 10-11^b, p. 121 W. (Diels, Empedocle A 33); in Aristotele, *De resp.*, 14, 477^a, 32 (Diels, Empedocle A 73) — tutti confermati da Empedocle Fr. 21, 3-5—, in Aezio V 24, 2 e 25, 4 (Diels, Empedocle A 85), in Ippolito, *Ref.*, I 16 (Diels, Ippone A 3), e in Fi-lopono in *De an.*, p. 52, 2 (Diels, Ippone A 10). Così il bianco e il nero o il dolce e l'amaro non sono modi di essere che si possano ritrovare in vari soggetti o addirittura il risultato dell'azione delle cose esterne sui nostri sensi, ma sono enti essi stessi o al massimo caratteristiche indisgiunte e indisgiungibili di certe entità determinate, per cui possono ritrovarsi in altro solo in quanto l'ente di cui sono caratteristiche è trasferibile materialmente in altro. Si legga, per questi esempi, Empedocle A 66 (Ebanò, *Hist. an.*, IX 64), A 69^a (Teofrasto, *De sensu*, 59), A 86 (Teofrasto, *De sensu*, 1), A 91 (Aristot., *De sensu*, 2, 437^b, 9), A 92 (Aezio I 15, 3); si tenga presente Parmenide Fr. 8, 44 sg. (**γίγνεσϋαί τε καί δλλυσβαι, είναι τε καί ούχί, καί τόπον άλλάσσειν διά τε.χρόα φανόν άμείβειν.**) e Melisso Fr. 8 (2) (**εί γάρ έστι γη καί ύδωρ καί αήρ καί πύρ καί σίδηρος καί χρυσός, καί τό μέν ζώνον τό δέ τεθνηκός, καί μέλαν καί λευκόν...**) che mettono sullo stesso piano metafisico sostanze, qualità, potenze, ecc.; e da ultimo non si dimentichi l'importantissimo passo di Anassagora Fr. 4 secondo capoverso (**πριν δέ άποκριϋηται ταύτα πάντων όμοϋ έόντων ουδέ χροίή ένδηλος ήν οϋδεμία· άπεκόλυε γάρ ή σύμμικτις πάντων χρημάτων, του τε διεροϋ καί του ξηροϋ καί του θερμού καί του λαμπροϋ καί του ζοφεροϋ κτλ.**) in cui le qualità vengono dette espressamente *χρήματα* ed hanno realtà metafisica propria. Così il piacere e il dolore non sono effetti su di noi di cose esterne, ma hanno anch'essi un'esistenza metafisica, come dimostra Eraclito Fr. 67 (... **ονομάζεται καθ'ήδονήν έκάστου** [scil. **θυμιάματος**]), Anassagora Fr. 4 in principio (**Ιδέας παντοίας έχοντα καί χροιάς καί ήδονάς.**), Diogene di Apollonia Fr. 5 (**Αλλαι πολλαί έτεροιώσεις ενεισι και ηδονής καί χροίής άπειροι.**). Così il piccolo e il grande non sono ancora relazioni, ma realtà metafisiche (cfr. Anassagora Fr. 3 **πρός εαυτό δέ έκαστον έστι καί μέγα καί σμικρόν**). In altre parole, per intenderci più chiaramente, quello che per noi è predicato di un soggetto non è tale per i presofisti, ma il

predicato è sempre logicamente un soggetto e l'è del giudizio significa sempre o identità oppure presenza, inerenza di una cosa a un'altra cosa. Per esempio, «il fuoco è caldo» significa «fuoco = caldo» (cioè il caldo è sempre caldo del fuoco), e «il ferro è caldo» significa «c'è il caldo (cioè il fuoco) nel ferro». E solo da questo punto di vista, si noti bene, che si può intendere il famoso passo del *Fedone* 96Φ-97 B e l'ultima dimostrazione platonica della immortalità dell'anima, come è solo da questo punto di vista che ci si può rendere esatto conto dell'immenso distacco che separa Platone (in cui pure resta qualcosa del passato, come rivela il concetto di παρουσία delle idee) e Aristotele da tutta la filosofia precedente.

Ma, ai fini della nostra trattazione, quello che ci preme è trarre una conseguenza che ci pare di grande importanza, e cioè che, per questo che abbiamo detto, se c'è il mutamento, esso, per questa più antica filosofia viene ad essere di necessità, per adoperare il linguaggio aristotelico, mutamento nella categoria della sostanza, nascere e perire. Conseguenza, abbiamo detto, di grande momento, in quanto riteniamo che se non ci si pone da questo punto di vista l'eleatismo viene inevitabilmente a perdere ogni significato.

2. LE CORRENTI FILOSOFICHE PRESOCRATICHE

Aristotele ha nettamente distinti due diversi atteggiamenti della filosofia naturalistica. Iniziando il cap. 4 del primo libro della *Fisica* egli ci dice che alcuni εν ποιήσαντες τό δν σώμα τό υποκείμενον, ή των τριών τι [acqua aria fuoco] ή άλλο, δ έστι πυρός μέν πυκνότερον άέρος δέ λεπτότερον [Ideo], τάλλα γεννώσι πυκνότητι και μανότητι πολλά ποιούντες e che invece altri vogliono έκ του ενός ένούσας τάς εναντιότητας έκκρίνεσθαι, e cita Anassimandro Empedocle e Anassagora. I binomi μάνωσις (άραίωσις)— πύκνωσις, e σύγκρισις— διάκρισις (εκκρισις, άπόκρισις) hanno, sulle sue orme, servito ai dossografi per differenziare due concezioni del reale, affermata la prima da Talete, Anas-simene, Ippaso, Eraclito, Ideo, Diogene di Apollonia, la seconda da Anassimandro, Anassagora, Empedocle e gli atomisti.

L'antitesi compare con la massima chiarezza in Aezio I 17, 1 [Dox. 315]: **οἱ μὲν ἀρχαῖοι τὰς τῶν στοιχείων μίξεις κατ'ἀλλοίωσιν-οἱ δὲ περὶ Ἀναξαγ. καὶ Δημοκρ. κατὰ παράθεσιν (pseudo Plutarco); Θαλῆς καὶ οἱ ἀπ'αὐτοῦ κράσεις εἶναι τὰς τῶν στοιχείων μίξεις κατ'ἀλλοίωσιν-οἱ δὲ περὶ Ἀναξαγ. καὶ Δημοκρ. τὰς κράσεις κατὰ παράθεσιν γίνεσθαι τῶν στοιχείων (Stobeo); in Aezio I 24, 2-3 [Doa.: 320]: Ἐμπ. Ἀναξαγ. Δημόνρ. Ἐπίκουρ. καὶ πάντες ὅσοι κατὰ συναθροισμὸν τῶν λεπτομερῶν σωμάτων κοσμο-ποιούσι συγκρίσεις μὲν καὶ διακρίσεις εἰσάγουσι, γενέσεις δὲ καὶ φθοράς οὐ κυρίως-οὐ γὰρ κατὰ τὸ ποιὸν ἐξ ἀλλοιώσεως, κατὰ δὲ τὸ ποσὸν ἐκ συναθροισμοῦ ταότας γίνεσθαι. Πυθαγόρας καὶ πάντες ὅσοι παθητὴν τὴν ὕλην υποτίθενται, κυρίως γενέσεις καὶ φθοράς γίνεσθαι. ἐκ γὰρ ἀλλοιώσεως τῶν στοιχείων καὶ τροπῆς καὶ ἀναλύσεως [γενέσεως καὶ φθοράς da togliere] παράθεσιν καὶ μίξιν κράσιν τε καὶ σῶγγυσιν γίνεσθαι. Ancora Aezio I 9, 2-3 ci riferisce: οἱ ἀπὸ Θαλεω καὶ Πυθαγόρου λέγω δὲ τοὺς μέχρι τῶν στοικῶν κατα-βεβηκότας σὺν Ἡρακλείτῳ, τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ μεταβλητὴν καὶ ρευστὴν ὄλην δι'ὄλης τὴν ὕλην ἀπεφήναντο. οἱ δὲ ἀπὸ Δημοκρ. ἀπαθὴ τὰ πρῶτα (ben confermato da Alessandro, *De mixt.*, 2 II 204, 18 Bruns; *Vorsokr.*, 65 A 64] che segue del tutto la via indicata da Teofrasto). Da tutti questi passi, nei quali mentalmente dobbiamo correggere la terminologia, risulta molto bene che la massima tradizione storiografica dell'antichità distingue con precisione due scuole che, pur essendo d'accordo che nulla nasce da nulla, divergono profondamente in questo, che la prima, più antica, non conosce altro che il mutamento sostanziale e lo afferma, mentre la seconda, più moderna, nega il mutamento sostanziale ed escogita una trasformazione non sostanziale risultato meccanico ed estrinseco dell'unione e disunione di elementi immutabili.**

3. PARMENIDE

Parmenide sta come un gigante a separare queste due correnti filosofiche. Naturalmente egli è da vedere in opposizione alla prima, più antica, che conosce solo ed ammette la trasformazione sostanziale. Concetti fondamentali della sua filosofia sono l'immutabilità e l'unità dell'esistente (**ἄσπερον**). Che ciò che esiste debba essere immutabile è da lui energicamente dimostrato con la negazione del non essere. Essendo ogni mutamento mutamento sostanziale, esso si palesa senz'altro come assurdo in quanto implica passaggio dall'essere al non essere e dal non essere all'essere e invece il non essere è impensabile e inesprimibile. Fin qui tutto è chiaro e, si badi bene, perfettamente legittimo e giustificato dal punto di vista della filosofia del tempo. Alla negazione parmenidea del non essere che ha anche gravissime conseguenze in sede di logica, hanno risposto, come è noto, in modo pienamente esauriente solo Platone e Aristotele, il primo con la distinzione tra opposizione e alterità (il non essere è anche l'altro dall'essere, oltre che non essere assoluto) e con la dottrina della partecipazione, l'altro con la distinzione potenza-atto e sostanza accidente.

Ma il punto più difficile e non sufficientemente spiegato della dottrina parmenidea è quello dell'unità dell'essere. Aristotele ha tentato di giustificare tale concetto sostenendo che Parmenide nega il molteplice in quanto ogni differenziazione è altro dall'essere e l'altro dall'essere non è. Ma tale giustificazione (da noi ritenuta pienamente soddisfacente in *Annali della Scuola Normale Sup. di Pisa*, S. II, IV, 1935, p. 327 sgg.), benché fondamentalmente esatta, trova scarsa risonanza nei testi parmenidei in quanto in essa Aristotele, adoperando la sua terminologia, pone una dualità ideale essere e sue differenziazioni, sostanza e accidente, di cui Parmenide (per cui l'essere è solo genericamente l'esistente) non poteva aver sentore. Per rimanere più aderenti al linguaggio e alla mentalità di Parmenide sarà il caso di prospettare il problema sotto una luce diversa, da un altro punto di vista, storicamente se non logicamente

più esatto. La filosofia precedente Parmenide ha tentato di giustificare le differenziazioni coi concetti di rarefazione e condensazione, più e meno. Ora, queste antitesi sono riducibili all'antitesi fondamentale essere-non essere (o vuoto, che è lo stesso): ma il non essere, come sappiamo, è impensabile: dunque ogni differenziazione è impensabile. Così resistente è per forza *ofioiov*, in quanto la mancanza di omogeneità, cioè la differenziazione, cioè il molteplice, implicherebbe in lui un più e meno di essere. Parmenide si è accorto in tal modo che in tutte le opposizioni uno dei termini è positivo e l'altro è negativo (si pensi invece che la tenebra, per esempio, è stata lungamente concepita come un positivo. Cfr. Burnet § XXII e per gli Stoici Aezio IV 14 in *Dox.* 405) e che il negativo è impossibile appunto perchè è non essere di fronte al positivo. Siccome ogni differenziazione è una opposizione, l'essere è per forza indifferenziato (*opoioiv*). Al *due* (cfr. Fr. 8, 55 sg.) bisogna sostituire l'uno: l'essere è uno.

Per sfuggire alle conseguenze di questa concezione la filosofia successiva dovrà formulare a grande stento nientemeno che la distinzione tra opposizione e alterità e tra opposizione e contrarietà.

4. DOPO PARMENIDE

Questa violenta critica parmenidea distrugge tutta una concezione filosofica. Ecco che allora, approfondendo il punto di vista di Anassimandro (se la tradizione non ci inganna), i pluralisti iniziano la ricostruzione. Empedocle e Anassagora, pur accogliendo da Parmenide la tesi della immutabilità dell'essere, salvano i fenomeni ponendo, accanto alle differenziazioni fondamentali originarie e permanenti (che essi potranno ammettere solo escludendo che siano in opposizione logica tra di loro, per non ricadere nell'antitesi eleatica essere-non essere), quelle secondarie, che sono l'estrinseco risultato dell'unione e disunione meccanica degli elementi. Gli atomisti, per parte loro, si avviano, con qualche oscillazione, a una concezione puramente quantitativa del reale. Nascono così confusamente le categorie di essenziale e inessenziale,

qualità, quantità, relazione, oggettivo e soggettivo, e altre ancora, destinate a più precisa formulazione per opera delle filosofie successive.

La più antica metafisica dei greci viene ormai tramontando, ma in Platone essa troverà, insieme con la morte, la sua massima esaltazione; perchè probabilmente non si è lontani dal vero dicendo che Platone è sulla linea della metafisica preeleatica, mentre Aristotele deriva più direttamente dalla filosofia dei pluralisti.

TESTIMONIANZE E FRAMMENTI

A. VITA E DOTTRINA

VITA

DIogene IX 21-23. (21) Di Senofane fu uditore Parmenide ⁽¹⁾ figlio di Pireto, Eleata ⁽²⁾ (Teofrasto nell'*Epitome* [Phys. Opin. fr. 6 a D. 482, 14] dice che costui ascoltò Anassimandro; tuttavia, è certo che, ascoltato anche Senofane, non lo seguì) ⁽³⁾. Ebbe intimità, come, disse Sozione anche con Aminia figlio di Diocete ⁽⁴⁾, pitagorico, uomo povero invero, ma nobile e probò; motivo per cui anche più lo seguì e quando quello venne a morte, egli, che era di schiatta elevata e possedeva notevoli

(1) Il CRONERT (*Hermes* XXXVII, 1902, p. 212, n. 1) ha sostenuto che la forma, esatta del nome sia **Παρμενείδης**. Contro di lui, a difendere la forma Παρμενίδης, si sono levati il DIELS (*Hermes* cit., p. 180 6gg.) e F. BLASS (Γέρας, *Festschrift für Ficky Goti*. 1903).

(2) Questi dati derivano da Teofrasto; si veda la nota ad A 7.

(3) La notizia figura anche in DIOG. L. II, 3 (c.fr. A 2), Ammesso col DIELS (Z>o.r., p. 103 sg.) che la frase **τούτον Θεόφραστος ἐν τῇ Επίτομῃ Ἀναξίμανδρου φησὶν ἀκοῦσαι** sia una *Randnotiz* riferentesi a Senofane, le parole seguenti **δμως δ'οὔν ἀκούσας καὶ Ξενοφάνους οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ** diventano incomprensibili nel contesto. A mio parere bisogna comprendere nella *Randnotiz* anello la seconda frase, porre come soggetto di tutto il periodo proprio Parmenide e non Senofane e riferire l'**αὐτῷ** ad Anassimandro. Penso che Teofrasto alludesse a rapporti ideali (per altro innegabili) tra Parmenide e Anassimandro e che il redattore della aggiunta marginale li abbia trasformati in rapporti di diretto discepolato.

(4) Cfr. A 4. Quanto Diogene dice dipende appunto da SOZIONE che nelle **Διαδοχαί** riconnetteva di proposito (vedi Doró., p. 147) Parmenide ai Pitagorici (cfr. DIOGENE, *Proem.* 15 in cui Parmenide è posto come un anello della scuola italica).

ricchezze, gli costruì mi sacello ⁽¹⁾. E fu Aminia e non Senofane a indurlo alla vita tranquilla ⁽²⁾.

Fu lui il primo a dire che la terra è sferica e che occupa il centro dell'universo ⁽³⁾. Disse che due sono i principi!, fuoco e terra, e l'uno funge da demiurgo, l'altro da materia ⁽⁴⁾; (22) che gli uomini ripetono la loro prima origine dal fango ⁽⁵⁾, e che in loro ci sono ⁽⁶⁾ il caldo e il freddo dei quali tutto è composto; che l'anima e l'intelletto sono la stessa cosa, come dice anche Teofrasto nei *libri di fisica* [fr. 6 a D 483, 2] dove espone le dottrine di quasi tutti i filosofi ⁽⁷⁾. Disse duplice la filosofia: secondo verità e secondo opinione; ed è per questo che in un suo luogo dice: «Bisogna che tu impari ecc.» [B 1, 28-30]. Anch'egli espone la sua

(1) Per la lezione vedi DIELS, *Hermes* XXXV, 1900, 196 sgg.

(2) L'otium. Dal punto di vista pratico, etico-politico, abbiamo molte notizie (come si vedrà più sotto) su una comunanza di indirizzo coi pitagorici, ma il vero problema è vedere se esistono rapporti ideali con questa scuola da un punto di vista teoretico. Qualcuno ha risolutamente risposto di no (per es. WILAMOWITZ, *Glaube* II, 211), ma anche rispondendo positivamente si deve determinare se questi rapporti si risolvono in una opposizione (per es. BURNET, op. cit., § 84; ARNIM, op. cit., p. 12(5) o in un accordo, per lo meno parziale (per esempio HEINZE, *Xenokrates*, p. 74, η. 1; PEKIFFEB, *Studien*, p. 118 sgg.).

(3) Si veda la nota ad A 44.

(4) L'interpretazione è attinta da Teofrasto (cfr. A 7), ma risale a Aristotele (cfr. B 24).

(5) **ἐξ ἡλίου πρῶτον γενέσθαι**. Se si conserva la lezione **ἡλίου** dei mss., la frase significa che è la forza del sole che ha fatto nascere i primi uomini (cfr. ZELLER⁰, p. 718, n. 1, e HEIDEL, *Proc. of the Am. Ac. of Arts & Sc.* 48, 1913, p. 717). Troppo arzigogolata e per qualche rispetto arbitraria è la tesi del PFEIFFER (*Stwdien zum anliken Sternnglauben*, **Στοιχεία** II, 1926, p. 127) che **πρῶτον** significhi *vor alien Dingen* e che con queste parole si voglia mettere in evidenza il più alto valore del principio attivo (fuoco = anima) nella composizione dell'uomo. Assai più probabile ci sembra che **ἡλίου** sia corrotto da **ἰλύος** (*imo* dell'Aldobrandino) o da **πηλού** (Ziegler.; nel qual caso ci troveremo di fronte a una concezione anassimandrea (*Vorsokr.*, 12, 80).

(6) La lezione **αὐτόν** dei codd. ha dato molto da fare. A parte i tentativi di correggere il testo modificando la frase precedente, Usener tentava **ταυτόν** e Diels **αἴτια** che spezzano bruscamente l'ordine dei pensieri. Più convincente HEIDEL (op. cit.) con **αὐτοῖς ἐνυπάρχουσιν** (*referring to the στοιχεία ἐνυπάρχοντα*).

(7) Cfr. A 46.

filosofia in versi come Esiodo Senofane e Empedocle. Disse criterio della verità il ragionamento ⁽¹⁾ e che le sensazioni non sono veritiere. Dice infatti: «né l'abitudine ecc.» [B 8, 2-5]. (23) Perciò anche Timone [fr. 44 D.] dice di lui: «La solitaria ⁽²⁾ possa di Parmenide dal grande animo, che distolse la mente dall'inganno delle rappresentazioni». A lui si riferisce anche il dialogo di Platone intitolato *Parmenide o delle idee*. Fiorì nella sessantanovesima olimpiade ⁽³⁾ [504-501; F. Gr. H. 244 (Apollodoro), Fr. 341, II 1121], Pare che sia stato il primo a scorgere che Espero e Lucifero sono la stessa cosa ⁽⁴⁾, come dice Favorino nel quinto libro dei *Memorabili*; altri dicono che il primo sia stato Pitagora, ma Callimaco nega che l'opera sia sua ⁽⁵⁾. Si dice anche che abbia dato leggi ai concittadini, come dice Speusippo nel libro «*Dei filosofi*» ⁽⁶⁾, e che per

(1) Per il concetto (la terminologia è manifestamente postaristotelica) si veda più oltre.

(2) Con la lezione **οὐ πολὺδοξος** accettata dal Diels si rendono vani tutti gli sforzi dei predecessori nell'interpretazione dell'ambiguo **πολύδοξος** dei testi di un tempo (cfr. per es. CHI APPELLI in *Atti della R. Acc. dei Lincei*, 1889, p. 383, n. 2).

(3) Per la cronologia di Parmenide vedi F. JACOBY, *Apollodors Chronih* giù cit., e ora il commentario al Fr. cit. di Apollodoro in F. G. IL (D. 807 sg.). Apollodoro fissò la data sulla **ἀκμή** di Senofane [540/39] e verosimilmente all'ultimo anno della Olimpiade 69, perché la nascita di Parmenide non venga a cadere prima della fondazione di Elea (01. 60, 1 [540/39]). Per il contrasto tra questa datazione e quella che risulterebbe dal *Teeteto* e dal *Parmenide* di Platone, si veda più oltre.

(4) Cfr. A 40. La priorità di Parmenide a ben pochi è parsa credibile (uno di questi è ancor oggi il FRANK in *Plato und die sdgenn. P>/th.*, 1923, p. 202). Certo la tradizione è particolarmente malsicura (cfr. STOB., *Bel.* I 24, p. 207 W., ARIO DIDIMO 32 [*Dox.* 467]: **Ἀπολλόδορος ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ Θεῶν** [cfr. C. REINHARDT, *De graecorum Micologia capita duo*, 1910, p. 115] **Πυθ·αγορείαν εἶναι τὴν περὶ τοῦ τόν αὐτόν εἶναι φῶσφορον τε καὶ ἔσπερον δόξαν**). ZELLER (6^a ed., p. 713, η. 3) pensa che Teofrasto trovasse in Parmenide la prima menzione della cosa. Forse è più semplice, sulla base di A 40^a, pensare che i dossografi abbiano letto che Parmenide per primo ha identificato Lucifero e Espero là dov'era scritto semplicemente che egli poneva prima di tutto Lucifero da lui identificato con Espero.

(5) Cioè di Pitagora. Errato SCHMID-STÄHLIN I, 313, n. 2.

(6) Il **περὶ φιλοσ.** (di cui ci parla DIOG. L. IX, 23 e che è lo stesso che **Φιλόσοφος α** del catalogo di DIOG. IV, 4), fu scritto per mostrare che il filosofo può essere nomoteta. Cfr. LANG,

primo abbia sollevato l'argomento detto l'Achille, come dice Favorino nella *Storia Generale* [fr. 14 F11G III 579]. C'è stato anche un altro Parmenide, retore, che scrisse sull'arte retorica.

2. SUIDA. Parmenide, figlio di Pireto, filosofo Eleata, scolaro di Senofane di Colofone; secondo Teofrasto, invece, di Anassimandro di Mileto. Suoi seguaci furono Empedocle ⁽¹⁾, che fu insieme filosofo e medico, e Zenone l'Eleata. Scrisse di scienza della natura in versi e altre cose in prosa come ricorda Platone ⁽²⁾ [Sopii. 237 A cfr. B 7].

3. DIOGENE II 3. Anassimene di Mileto, figlio di Euristrato, ascoltò Anassimandro; c'è chi dice che ascoltò anche Parmenide ⁽³⁾.

4. GIAMBLICO, *V. Pyth.*, 166 [da Nicomaco] e coloro che hanno fatto qualche cenno di cose di fisica, si trovano a menzionare innanzi a tutti Empedocle e l'eleata Parmenide. PROCLO, *In Parm.*, I, p. 619, 4 (Cous. Par. 1864). Durante la festa di cui sopra, giunsero ad Atene Parmenide e Zenone, maestro il primo, scolaro il secondo, Eleati l'uno e l'altro, non solo, ma facenti anche parte della scuola pitagorica, come narrò in qualche parte anche Nicomaco. Fozio, *Bibl.*, e. 249 (*Vita Pyth.*), p. 439 a 36. Zenone e Parmenide, gli Eleati: anche costoro appartennero alla scuola pitagorica.

de Speusippi Academici scriptis, Bonnae, 1911, p. 41 sg. e JAEGER, *S. B. d. Berl. Akad.*, 1928 (p. 605 della trad. ital. in appendice all'*Aristotele* dello stesso Jaeger tradotto da Calogero presso la *Nuova Italia* di Firenze), il quale pensa che Speusippo cercasse di proposito in Parmenide un modello dell'attività pratica di Platone.

(1) Cfr. A 9.

(2) Si tratta di un equivoco derivato da un noto passo del *Sofista* platonico. L'antichità non conobbe di Parmenide che una sola opera in versi (v. A 13 ecc.). Diels-Kranz notano che la voce è compilata su Diogene, la cui prima parte certo deriva da Lobone (fr. 18 Cron.), sul quale vedi *Senofane* A 1.

(3) Cfr. Al (21). Il testo doveva essere Παρμενιδης φασιν ἀξιοῦσαι αὐτοῦ.

5. PLATONE, *Theaet.*, 183 E. Se io [*parla Socrate*], di fronte a Melisso e agli altri che dicono uno e immobile il tutto, provo un senso di vergogna all'idea che il nostro esame sia grossolano, mi vergogno sempre meno che di fronte al solo Parmenide. Parmenide mi sembra che sia, come dice Omero, «venerando insieme e terribile»; infatti ebbi occasione di trovarmi con quest'uomo — io ero molto giovane, lui molto vecchio — e mi parve che ci fosse in lui una profondità d'eccezione. *Sopii.*, 217 C. Per domande, che è il metodo che ebbi occasione, in altri tempi, di veder usare da Parmenide, — io ero allora giovane e lui molto vecchio —, in una esposizione di bellissimi ragionamenti. *Parm.*, 127 A. Antifonte dunque riportò che Pitodoro raccontava che una volta vennero alle grandi Panatenee Zenone e Parmenide. Parmenide era già molto vecchio, quasi completamente canuto e di aspetto nobile e dignitoso: poteva avere all'incirca sessantacinque anni. Zenone era allora vicino ai quarantanni, e come figura era ben proporzionato e aggraziato: si diceva che fosse stato l'amato di Parmenide. Alloggiarono da Pitodoro, fuori le mura al Ceramico; quivi si adunarono Socrate e altri molti con lui, desiderosi di sentir leggere l'opera di Zenone: perchè allora per la prima volta questa, per opera loro, veniva introdotta ⁽¹⁾ [cfr. PROCLO a questo luogo 684, 21.].

(1) Vedi sopra la nota 13. Seguendo le indicazioni di Platone la data di nascita di Parmenide cadrebbe tra il 520 e il 510, e quella di Zenone tra il 195 e il 485. Platone si basa sull'èQcog per stabilire la distanza cronologica tra i due. Apollodoro invece sull'adozione e forse, come pensava già ZELLER (p. 742, n. li e ripete JACOBY (op. cit. alla nota 13), con l'intento di togliere la possibilità di male interpretare il rapporto tra i due filosofi. Si è molto discusso sul contrasto tra le due cronologie. ZELLER (6* ed., 680, n. 1 e, in particolare, *AbA. d. Berl. Ak.*, 1873, p. 79 sgg.), DIELS (*Rhein. Mus.* cit. XXXI, p. 33 sg.), JACOBY (op. cit. I, EBERZ (*Archi*) 20, 1907, p. 81 sgg.), ARNIM (op. cit., p. 126) e anche recentemente JOËL (*Gesch.* 1, p. 415 sg.) hanno sostenuto che quello di Platone è un voluto anacronismo (sui quali anacronismi, oltre lo Zeller già cit., si veda HERZEL, *Dialoy* I, 181); anzi lo EBERZ (p. 86) è andato tanto oltre da sostenere che il rapporto Parmenide-Zenone sia foggato su quello Platono-Dione. Sostengono invece l'inesattezza della datazione di Apollodoro e la storicità dei dati platonici, a prescindere dagli storici nominati dallo Zeller, E. MAYER (IV, 226), BURNET, TH. GOMPERZ, SCHMID-STÄHLIN (I, 813, 1). A parere del WILAMOWITZ, poi, che la presenza di Parmenide in Atene sia semplicemente possibile cronologicamente «verriit Platon selbst», ma che essa sia storica non è da credere (Platon I, 74, 507; II, 222). Argomenti decisivi per l'una e per l'altra tesi mancano assolutamente; invece conosciamo bene, da un lato, come spesso (ed è anche il caso nostro) le

ATENEIO XI 505 F. Che il Socrate di Platone sia venuto a colloquio con Parmenide, a stento l'età lo può ammettere: ma non può ammettere che egli fosse anche in grado di sostenere o ascoltare ragionamenti di tal fatta. Ma quello che è quanto di più indegno e falso si può immaginare è dire, senza necessità alcuna, che Zenone, il concittadino di Parmenide, sia stato il suo amato ⁽¹⁾. [MACROBIO, *Bai.*, I 1, 5], DIOGENE IX 25 Zenone Eleata. Costui, secondo quanto dice Apollodoro nelle *Cronache* [F. Gr. Hist. 244 F 30 II 1028], fu per natura figlio di Teleutagora, per adozione di Parmenide... Zenone ha ascoltato Parmenide ed è stato il suo amato.

6. ARISTOTELE, *Metaph.*, A 5, 986 b 22. Si dice infatti che Parmenide sia stato suo scolaro [cioè di Senofane]. [Cfr. Senofane A 30].

7. ALESSANDRO, *In Metaph.*, A 3, 984 b 3, p. 31, 7 Hayd. Di Parmenide e della sua dottrina anche Teofrasto nel primo dei libri di *Fisica* [fr. 6 D 482, 5] dice così: «Parmenide figlio di Pireto, Eleata, che venne dopo di lui ⁽²⁾ (intende dire di Senofane), batté l'una e l'altra strada. Infatti dichiara che il tutto è eterno e insieme vuole attribuire un'origine agli enti. Non però dallo stesso punto di vista, ma, secondo verità ritenne che tutto è

localizzazioni cronologiche di Apollodoro poggino su dati estrinseci e fittizi, e, dall'altro lato, la grande libertà che si prende Platone nel creare l'ambiente dei suoi dialoghi. In ogni modo, indipendentemente dalla questione della possibilità di un incontro Parmenide-Socrate, la tendenza generale è di credere storica la venuta di Zenone in Atene (WILAMOWITZ, *Platon* II, 222).

(1) Per la fonte probabile, vedi JACOBY, *Apollod. Chron. cit.*, p. 235, n. 11.

(2) **τουτω δε επιψενόμενος**. Questa espressione di Teofrasto, che indica la semplice successione cronologica è stata dai dossografi precisata talora con l'espressione **ἐπαιρος**, talora viene interpretata non sappiamo se di loro iniziativa, rinforzata per altro da un'espressione ben nota della *Mela* di Aristotele, o se sulla base di altre indicazioni teofrastei nel senso di un diretto discepolato (si vedano i *Dox.*, p. 482, 241, 166, 170, 284, 5801. Certo impressiona molto il fatto che Teofrasto, là dove siamo sicuri che ci parli direttamente, non si comprometta con una espressione precisa; forse non si è lontani dal vero se si pensa che egli, sulla questione, non sapeva nulla di più di Aristotele (cfr. SENOFANE A 30) che si trincerava dietro un «si dice che Parmenide sia stato suo scolaro (cioè di Senofane)». Cfr. SENOFANE A 31.

uno e ingenerato e sferico, secondo l'opinione dei molti invece, allo scopo di spiegare l'origine dei fenomeni, pose due principii, il fuoco e la terra, l'uno come materia, l'altro come causa e principio agente». SIMPLICIO, *Phys.*, 22, 27. Senofane di Colofone il maestro di Parmenide [cfr. Sesto VII 111 cit. in B 1].

8. SIMPLICIO, *Phys.*, 28, 4. (Teofrasto *Phys. Opin.* fr. 8, D 483, 11) Leucippo Eleata o Milesio (si ha infatti l'una e l'altra referenza) fa a contatto con la filosofia di Parmenide, ma non seguì in metafisica la stessa via di Parmenide e Senofane, bensì, si direbbe, la via opposta. Mentre quelli infatti facevano uno e immobile e ingenerato e limitato il tutto e concordavano nell'opinione che intorno al non essere neppure si può indagare, costui invece ammise gli atomi, elementi infiniti e sempre in movimento ⁽¹⁾.

9. DIOGENE VIII 55. Teofrasto (*Phys. Op.*, fr. 3, D. 477) dice che egli [cioè Empedocle] cercò di emulare Parmenide e di imitarlo nei componimenti poetici, infatti anche lui ha esposto in versi la sua trattazione sulla natura ⁽²⁾.

10. SIMPLICIO, *Phys.*, 25, 19. Empedocle di Agrigento, vissuto non molto dopo Anassagora, emulo e discepolo di Parmenide e ancor più dei Pitagorici [da Teofrasto, cfr. n. 9].

11. EUSEBIO, *Chron.*: a) Gerolamo. Furono in fama Empedocle e Parmenide filosofi fisici [nell'anno di Abramo 1561, arm. 01. 81, 1 (456)]; b) a quest'epoca fu in fama Democrito di Abdera filosofo fisico, Empedocle di Agrigento Zenone e Parmenide filosofi, e Ippocrate di Ceo [Gerol. arm.. nell'anno di Abramo 1581 (436)]. Cfr. CHRONIC. HENZENIAN. (*Inscr. Sic. et It.* [IG XIV] il. 1297, 30) [fra Serse e la guerra

(1) Teofrasto segue la linea ideale segnata dal maestro (cfr. ARIST., *Phys.* A 3, 187 a 1 in Zenone A 22 e note).

(2) Qualcuno, equivocando su questo testo, è venuto a considerare Empedocle scolaro di Parmenide (cfr. OLIMPIOD. in *Plat. Gorgiam* ed. Iahn, p. 112; ed. Norvin, 1936, p. 6); cfr. A 10.

peloponnesiaca [480-432]; *il numero è irriconoscibile*] dall'epoca di Socrate il filosofo e Eraclito di Efeso e Anassagora e Parmenide e Zenone, anni...

12. STRABONE VI 1, p. 252. Volgendo c'è subito un'altra insenatura in cui è posta una città che i Focesi, che ne furono i fondatori, chiamarono Vele, altri Ele dal nome di una certa fonte, e i contemporanei Elea. Quivi nacquero i pitagorici Parmenide e Zenone. Io credo che per opera loro e anche prima sia stata ben governata [cfr. A 1]. PLUTARCO, *Adv. Col.*, 32, p. 1126 A. Parmenide ordinò la sua patria con ottime leggi tanto che nei primi tempi ogni anno i cittadini prestavano giuramento di rimaner fedeli alle leggi di Parmenide ⁽¹⁾.

POESIA

(cfr. A 1, 2)

13. DIOGENE I 16. Altri [*intendi*, lasciarono] una sola opera: Melisso, Parmenide, Anassagora.

14. SIMPLICIO, *De cáelo*, 556, 25... o perchè, sia Melisso che Parmenide intitolarono le loro opere «Della natura»... Poi nelle loro opere non trattarono soltanto delle cose iper-fisiche, ma anche delle cose della natura e per questo forse non si fecero scrupolo di intitolarle «Della natura» ⁽²⁾.

(1) Cfr. A1 e A4. Anche Cabete (*Tab.* 2, 2) dice **Πυθαγόρειόν τινα καὶ Παρμενίδειον ἐζηλωκός βίον**. Al contrario ARISTOTELE nel *Protrettivo* (Fr. 52, Roso) citava, accanto ad Anassagora, Parmenide come pensatore orientato a problemi unicamente teoretici. Siamo di fronte a due tendenze contrastanti della storiografia antica: Puna esaltatrice del **βίος** teoretico (di origine platonica), l'altra esaltatrice del **βίος** pratico (Dicearco, ma col precedente di Speusippo; cfr. A 1). Per la questione vedi JAEGER, *S. B. d. Berl. Ak.*, 1928, già cit. e MONDOLFO, *L'origine dell'ideale filosofico della vita* in *Rendic. della R. Accad. d. scienze dell'Ist. di Bologna*. Classe di scienze morali, IV, vol. I, 1938.

(2) Si tenga presente che Simplicio difende sempre l'interpretazione neoplatonica degli eleati in genere e di Parmenide in particolare, per cui questi filosofi avrebbero parlato dell'**ὄντως ον** e non della **φύσις**.

15. PLUTARCO, *Quomodo adul. poet. aud. deb.*, 2, p. 16 c. I poemi di Empedocle e Parmenide e le Teriache di Nicandro e le gnomologie di Teognide sono componimenti che dalla poesia prendono a prestito come un veicolo il metro e la quantità per non adottare la forma prosastica. Cfr. PLUTARCO, *Pyth. or.*, 15, 402 E ⁽¹⁾.

16. PLUTARCO, *De audiendo*, 13, p. 45 B. In Archiloco si potrebbe biasimare il soggetto, in Parmenide la fattura dei versi, in Focilide la puerilità, in Euripide la garrulità, in Sofocle la disarmonia [cfr. Senofane A 25].

17. PROCLO, *In Tim.*, I 345, 12 Diehl. E Parmenide benché sia oscuro ⁽²⁾ a causa della forma poetica, tuttavia anche lui sostiene queste stesse cose.

18. PROCLO, *In Parm.*, I, p. 665, 17. Parmenide stesso nei suoi versi. Benché obbligato dalla forma stessa poetica a far uso di metafore figure e tropi, tuttavia amò la forma di esposizione disadorna secca e semplice. Lo si vede da questi passi [si citano B 8, 25, 5, 44, 45] e da tutti gli altri del genere: cosicché sembra che l'andamento del discorso sia piuttosto prosastico che non poetico.

19. SIMPLICIO, *Phys.*, 36, 25. Dal momento che noi sentiremo anche Aristotele confutare le dottrine dei primi filosofi, e questo anche prima di Aristotele è stato fatto da Platone e prima ancora di loro da Parmenide e

(1) I moderni non possono non sottoscrivere la sentenza degli antichi che vedevano nell'opera di Parmenide della prosa più che non della poesia. Salvo qualche voce discordante tutt'altro che convincente (cfr. per es. FRIKOLÀNOKK, *Plat.* I, 26) il giudizio degli storici è nettamente negativo (vedi per tutti WILAMOWITZ, *Platon* I, 75 o REINHARDT, op. cit., p. 67). Non bisogna però dimenticare che qua e là c'è qualche tocco delicato (per es. Fr. IO e 15) e che questa prosa, nella sua asprezza, è altamente espressiva ed energica e tutto l'andamento di pensiero particolarmente concentrato e drammatico. Interessante il giudizio di JOLE. (*Gesch.* cit. I, 422) che chiama questo di Parmenide *Geistesstil des Absolutismus, stile imperativo, anzi imperatorio*.

(2) L'oscurità di Parmenide è lamentata da tutti coloro che hanno avuto il testo tra le mani. Si veda, per es., SIMPLICIO in *Phis.*, p. 7, 1; 21, 16 sgg.; 36, 30.

Senofane, è da sapere che essi preoccupandosi degli ascoltatori troppo superficiali, confutano ciò che appare discutibile nei ragionamenti degli antichi ⁽¹⁾, dato che essi avevano l'abitudine di esprimere le loro teorie in forma enigmatica.

20. SIMPLICIO, *Phys.*, 146, 29. Se dice l'essere che è uno «simile alla massa di ben rotonda sfera» [B 8, 43], non c'è da meravigliarsene; infatti dato che adopera la forma poetica usa anche qualche espressione mitica. C'è qualche differenza forse dire così o dire come Orfeo [Fr. 70, 2 Kern] «argenteo uovo»? — MENANDRO (*più esattamente* GENETLIO), *rhet.*, I 2, 2 inni fisici quelli che hanno scritto Parmenide e Empedocle e i loro seguaci. *Ibid.*, I 5, 2 inni del genere si hanno quando, per esempio, facendo un inno a Apollo, si dica che Apollo è il sole e si discorra della natura del sole; e quando parlando di fiera si dica che è l'aria e di Zeus che è il calore. Infatti tali inni sono di scienza della natura. Adottano questa maniera eminentemente Parmenide e Empedocle... infatti Parmenide e Empedocle precedono tutti gli altri e Platone lo ricorda con brevi parole.

21. SIMPLICIO, *Phys.*, 144, 25. Se non temessi di sembrare puntiglioso volentieri unirei a queste mie note i non molti versi di Parmenide sull'unità dell'essere, sia per dar fede a quanto ho detto, sia perchè lo scritto di Parmenide è raro ⁽²⁾ [cfr. *ivi*, 31, 20].

DOTTRINA

(cfr. A 1, 7, 8).

(1) Simplicio allude certamente al Fr. 6, non certo alla sezione del poema parmenideo dedicato alla $\delta\acute{o}\xi\alpha$, nella quale egli non poteva vedere — coerentemente alla sua interpretazione neoplatonica — un atteggiamento critico.

(2) Per quanto ne sappiamo noi, hanno letto il testo di Parmenide, oltre Platone Aristotele e Teofrasto soltanto Proclo e Simplicio e — vai la nera di ricordarlo — su codd. che presentano notevoli differenze.

FILOPONO, *In Phys.*, 65, 23 Vit. Si dice che egli [cioè Aristotele] abbia scritto a parte un libro sulla dottrina di Parmenide (3).

22. PLUTARCO, *Strom.*, 5 [Eus., *P. E.*, I 8, 5, D. 580]. Parmenide l'Eleata, che ebbe familiarità con Senofane, non solo fece sue le dottrine di costui, ma nello stesso tempo assunse un atteggiamento opposto. Dichiarò infatti che secondo la verità delle cose il tutto è eterno e immobile: infatti esso è «uno, integro, immobile e ingenerato» [B 8, 4]; che il divenire invece è delle cose che sembrano esistere da un falso punto di vista. Le sensazioni le scaccia dall'ambito della verità. Dice che se vi è qualcosa oltre l'essere, questo non è essere: ma il non essere assolutamente non esiste. In questo modo viene a porre l'essere come ingenerato. Dice inoltre che la terra si è formata per precipitazione dell'elemento denso (2) [da Teofrasto *Phys. Opin.*, come, qui sotto, n. 23, 28 sgg.].

23. IPPOLITO, *Ref.*, I 11 (D. 564). (1) E infatti anche Parmenide pone il tutto uno eterno ingenerato e sferico senza riuscire neppure lui a liberarsi dall'opinione dei molti (3) in quanto dice principii del tutto il fuoco e la terra, la terra come materia, il fuoco come causa e principio formativo (4). Disse che il cosmo è soggetto a distruzione: in qual modo però non spiega.

(3) «*Hoc aut nihil est aut ad eundem potius Theophrastum perlinet*», dice ROSE, *Arist. Fragin.*, p. 165. Secondo Diog. L. IV, 13 anche Senocrate scrisse un **περί των Παρμενίδου α'**. Si può fare l'ipotesi che i dossografi equivochino col *Parmenide* platonico che dovette essere discusso parecchio da Aristotele (nel **περί Ιδεών?**) e dagli aristotelici.

(2) Con REINHARDT (op. cit., p. 14) e altri tolgo **ἀέρος**; in caso diverso il passo contrasterebbe violentemente con A 37 (**τῆς γῆς ἀπόκρισιν εἶναι τὸν ἀέρα**).

(3) Ricalca molto malamente (attraverso Teofrasto) l'aristotelico **ἀναγκαζόμενος ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις**.

(4) Aristotelica è la riduzione degli opposti originari a principio attivo e passivo (cfr. A 351, come pure è aristotelica l'identificazione di luce e tenebra a fuoco e terra. (Cfr. REINHARDT, op. cit., p. 21 sg.)

Nello stesso tempo sostenne che il tutto è eterno, non generato, sferico, omogeneo e, in quanto non ha spazio in sé, anche immobile e limitato.

24. ⁽¹⁾ ARISTOTELE, *Phys.*, A 8, 191 a 24. Infatti i primi che si diedero alla filosofia ricercando la verità e la natura degli enti deviarono, per così dire, per un'altra strada spinti dall'imperizia. Dissero che nulla nell'essere né nasce né perisce, perchè credevano necessario che ciò che nasce debba nascere o dall'essere o dal non essere, e invece non è possibile né l'uno né l'altro caso. Infatti non è l'essere che nasce (perchè è di già ⁽²⁾) e dal non essere nulla può nascere: di fatti bisogna che vi sia un soggetto ⁽³⁾. Impostata così la questione, aggravando le conseguenze ⁽⁴⁾, dissero che neppure esiste il molteplice, ma soltanto l'essere in sé. — *Metaph.* A 3, 984 a 27. Ora, coloro che primissimi si diedero a questa indagine e dissero che il sostrato è uno, non si preoccuparono minimamente del problema ⁽⁵⁾; ma alcuni dei sostenitori dell'unità, sopraffatti per così dire da questa ricerca, dicono che l'uno e la natura tutta è immobile, non solo quanto a.l nascere e perire (questa è infatti una concezione antica e che tutti i primitivi condividono), ma anche riguardo ad ogni altra trasformazione: e questo è loro proprio. Tra coloro dunque che sostengono che il tutto è uno a nessuno venne fatto di scorgere una causa di tal genere eccezion fatta di Parmenide, e a costui in tanto in quanto non solo pone l'unità, ma insieme in certo modo due cause. — *Metaph.* A 5, 986 b 8. Altri trattarono del tutto

(1) Traduco qui e in A 25 un numero maggiore di testimonianze di quante non ne abbia citate il Diels; Il lettore avvertirà subito come la fisionomia di Parmenide quale appariva ad Aristotele e ai suoi seguaci acquisti maggiore nettezza.

(2) Cioè, ciò che nasce è non-essere, se ciò che preesisteva era l'essere.

(3) È parentetico ed è giustificazione aristotelica.

(4) Dunque, per capire la posizione eleatica non basta negare il divenire, ma bisogna «aggravare le conseguenze»; in altre parole, con l'argomentazione sopra esposta si spiega la tesi della immobilità del tutto, ma non ancora quella dell'unità. Troveremo più innanzi la giustificazione di questa seconda affermazione eleatica.

(5) Della causa efficiente.

come fosse una natura unica, non però tutti allo stesso modo né quanto alla correttezza del ragionamento né quanto alla natura di questa unità. Parlare di costoro non si addice alla presente indagine sulle cause, perchè non è che essi, come alcuni dei fisiologi, pur ponendo come uno l'essere, tuttavia generino le cose dall'uno come da materia, ma l'intendono in altro modo: quelli infatti aggiungono il movimento facendo in certo modo nascere il tutto, costoro dicono che il tutto è immobile. Nondimeno c'è da osservare qualcosa che ha connessione con l'attuale indagine. Infatti pare che Parmenide sia pervenuto all'unità secondo il logo ⁽¹⁾, Melisso all'unità secondo la materia; perciò il primo dice che è finita, il secondo infinita. Senofane che prima di loro ha sostenuto la tesi dell'unità (si dice infatti che Parmenide sia stato suo scolaro)... Costoro dunque, come dicemmo, sono da lasciar da parte ai fini della nostra presente ricerca. Due di essi poi del tutto in quanto sono un po' troppo rozzi, e cioè Senofane e Melisso. Parmenide invece pare che parli in qualche modo con maggiore penetrazione. Giudicando infatti che il non essere che è altro dall'essere non sia nulla, di necessità ritiene che l'essere sia uno e nient'altro (di questo abbiamo parlato con maggiore chiarezza nella *Fisica*). Costretto poi a seguire i fenomeni e ritenendo che l'uno è secondo il logo, ma che secondo l'opinione è molteplice, ecco che viene a porre due cause e due principii, il caldo e il freddo, come a dire fuoco e terra. Di questi due principii l'uno, cioè il caldo, lo pone dalla parte dell'essere, l'altro dalla parte del non essere.— *Phys.*, A 5, 188«19. Tutti pongono come principii i contrari: sia quelli che dicono il tutto uno e non mosso (infatti anche Parmenide pone come principii il caldo e il freddo, chiamandoli fuoco e terra) sia... — *De gen. et con.*, A 3, 318 6 6. Come Parmenide che pone una dualità, dicendo che esiste l'essere e il non-essere.—*Metaph.* Γ 5,

(1) «Unità secondo il logo» è l'unità concettuale, l'unità di essenza, di ciò che ha la stessa definizione. Ai confronti il cap. 3 del I libro della *Fisica*, EUDEMO in SIMPL., *Phys.* 14.3, 9 ἀποδιδομένων των λόγων καθ' ἑκαστον ὑπάρξει ὁ τοῦ ὄντος λόγος ἐν ζήρασιν εἰς καὶ ὁ αὐτός, ALESSANDRO in *Metaph.*, p. 42 in fine, τὸν μὲν οὖν γὰρ Παρμενίδην φησὶν ἐπὶ τὸ εἶδος βλέψαντα καὶ τὸν λόγον ἀποφήνασθαι τὸ ὄν Ἐν εἶναι e in questa raccolta A 27.

1010 a 1. Ricercarono la verità intorno agli enti, ma ritennero che gli enti fossero solo le cose sensibili ⁽¹⁾.

25. ARISTOTELE, *De caelo*, Γ 1, 298 6 14. Alcuni di essi negarono del tutto la generazione e la corruzione; dicono infatti che nulla tra gli enti né si genera né perisce ma soltanto sembra a noi. Sono costoro Melisso e Parmenide e i loro seguaci, i quali, ammesso pure che per il resto parlino bene, bisogna ritenere che almeno non parlano da tisiaci. Che infatti alcuni degli enti siano ingenerati e del tutto immobili appartiene piuttosto ad un'indagine diversa e antecedente logicamente all'indagine fisica ⁽²⁾. — *De gen. et corr.*, A 8, 825 a 13 ⁽³⁾. Sulla base di questi ragionamenti tenendo in non cale la sensazione e svalutandola, dato che secondo loro bisogna seguire il ragionamento, dicono uno e immobile il tutto e alcuni di essi infinito; infatti il limite confina col vuoto. In questo modo dunque e per queste ragioni alcuni si espressero sulla verità. Poi, stando ai ragionamenti, pare che queste debbano essere le conseguenze, ma stando alle cose è pressoché follia pensare in questo modo ⁽⁴⁾. (FILOPONO, *a questo luogo*, 157, 27. Biasima Parmenide e i suoi seguaci perchè ritennero non si dovesse in nessun modo badare all'evidenza delle cose, ma solo alla coerenza del ragionamento.)

26. PLATONE, *Theaet.*, 180 E. E quant'altro i Melissi e i Parmenidi, contrapponendosi a tutti costoro [cioè *coloro che sostengono che tutto si*

(1) Analogamente *Metaph.* B 5, 1002 a, 8 sgg. **οτ μέν πολλοί καί οί πρότερον τήν ούσίαν καί τό δν ώοντο τό σώμα είναι τά δέ άλλα τούτου πάύη, ώστε καί τας άρχάς τας τών σωμάτων των δντων είναι άρχάς.** Per Parmenide, in particolare, vedi Introduzione.

(2) Cioè alla teologia.

(3) Il GTLBERT (*Philol.* LXVIII, 1909, p. 379 sg.) non vorrebbe qui questa testimonianza, perché a suo parere il passo 18-16 *speziell Melissus beiviff* come mostrerebbe *die Hervorhebung des άπειρον*. Non possiamo condividere la sua opinione, per le ragioni che esporremo nel commento di Melisso A 8.

(4) Infatti, che esista il movimento — dice Aristotele — è chiaro dall'induzione (*επαγωγή*) ed incontrovertibile.

muove], affermano energicamente, e cioè che tutto è uno e che esso permane in sè non avendo spazio nel quale muoversi ⁽¹⁾. — 181 A. Se gli immobilizzatori [stasioti] del tutto ci sembrerà che parlino con maggior verità, ripareremo presso di loro fuggendo da coloro che muovono ciò che è immobile. SESTO EMP., *Adv. math.*, X 46. Dissero che non esiste [cioè il moto] Parmenide e Melisso coi loro seguaci: Aristotele li ha chiamati [in uno dei suoi dialoghi, rifacendosi al passo platonico sopra citato] «stasioti e afisici», stasioti da stasi, afisici perchè il principio del movimento è la natura, quella natura che essi negarono dicendo che nulla si muove.

27. ARISTOTELE, *Phys.*, A 3, 186a 6. Perchè l'uno e l'altro, sia Melisso che Parmenide, fanno dei ragionamenti eristici: infatti le loro premesse sono false e le deduzioni arbitrarie. — 186 a 22. Anche contro Parmenide si può argomentare nella stessa maniera seppure ci sono alcuni altri argomenti che colpiscono lui specificamente. L'equivoco del suo ragionare si risolve, per un verso facendo notare che è falso il punto di partenza, per l'altro che la deduzione è arbitraria ⁽²⁾. Falso in quanto si ammette che l'essere si dica in senso assoluto mentre si dice in molti sensi, arbitrariamente dedotto perchè se [per esempio], ci fosse esperienza soltanto delle cose bianche, ammesso che il bianco abbia un solo significato, nondimeno le cose bianche sarebbero molte e non una: perchè il bianco non sarà uno né per continuità né per il logo. Altro sarà infatti il bianco in essenza e l'essenza di ciò che accoglie il bianco. Ma con ciò non ci sarà oltre il bianco nulla di separato: perchè il bianco è altro da ciò a cui inerisce non in quanto separato ina per l'essenza. Ma di questo Parmenide non si era ancora reso conto. — 187 a 3. E chiaro anche che non è vero che se è unico il significato dell'essere e non sono possibili insieme affermazioni contraddittorie, non ci sarà alcun non essere: nulla infatti

(1) Questo argomento è esplicito in Melisso, in Parmenide implicito, come vedremo.

(2) **ἀσυμπεραντος**. Corrisponde ad **ἀσυλλόγιστοι** di A 3, 186 a 8 sopra citato. Infatti in Aristotele talora **συλλογισμός** e **συμπέρασμα** sono la stessa cosa, talora invece **συμπέρασμα** è la congiunzione di più sillogismi che tendono a un solo fine (cfr. WAITZ, *Org.* I, S72).

impedisce che il non essere sia non già assolutamente, ma che sia un non essere determinato. Il dire poi che se oltre l'essere in sè considerato non ci sarà nient'altro, tutto sarà uno, è strano. Che cosa intendere infatti per essere in sè considerato se non una specie dell'essere? Se è così, nulla tuttavia impedisce che gli enti siano molti, come si è detto. *Metaph.*, A 5, 986 b 37 (già citato A 24). Giudicando infatti che il non essere, che è altro dall'essere, non sia nulla, di necessità ritiene che l'essere sia uno e nient'altro. *Metaph.*, B 4, 1001«29. Ora, se c'è un essere in sè e un uno in sè, è molto difficile giustificare come oltre questo ci possa essere qualcosa d'altro. Intendo dire come gli enti possano essere più d'uno. Infatti l'altro dall'essere non è, cosicché è necessario che ne derivi, secondo il ragionamento di Parmenide, che tutti quanti gli enti sono uno e quest'uno è l'essere. *Metaph.*, N. 2, 1089 a 2 (vedi il passo in B 7). ALESSANDRO, *In Metaph.*, p. 44, 10 [id. nell'altra recensione]. Il ragionamento di cui egli [cioè Parmenide] si serviva è il seguente: poneva come premesse che ciò che è altro dall'essere non è, come ciò che è altro dal bianco non è bianco; ma ciò che non è non è nulla. Ciò posto riteneva che di necessità ne derivasse che l'essere è uno [da Teofrasto]. SIMPLICIO, *Phys.*, 115, 11. Il ragionamento di Parmenide, come informa Alessandro, è esposto da Teofrasto in questo modo nel primo libro della *Storia della fisica* [*Phys. Op.*, 7, D. 483]: «ciò che è altro dall'essere non è: ciò che non è non è nulla: dunque l'essere è uno»; da Eudemo, in questo: «l'altro dall'essere non è; ma l'essere è detto univocamente; dunque l'essere è uno». Se Eudemo ha scritto esattamente così in qualche altra parte, non saprei dire: nella *Fisica* [Fr. 11 Sp.] dice di Parmenide queste parole dalle quali forse è possibile ricavare la formula detta: «Non pare che Parmenide abbia dimostrato che uno è l'essere, neppure se gli si concede che l'essere si dice univocamente, ma solo [che è uno] ciò che si predica di ciascuna cosa nella categoria della sostanza: per esempio, degli uomini l'uomo. Quando si diano le definizioni delle cose particolari, si vedrà clic unico e identico è in tutte il concetto dell'essere, allo stesso modo come anche unico e identico è il concetto di animale negli animali. Ma a quel modo che, se tutte le cose fossero belle e non si potesse ritrovare nulla che non fosse

bello, tutto certo sarebbe bello, ma con ciò il bello non sarebbe uno ma molti (sarà infatti bello tanto un colore, quanto una occupazione, quanto un'altra cosa qualsiasi), — così anche tutte le cose saranno enti, ma non una sola né un'identica cosa: altro infatti è l'acqua, altro il fuoco. Non ci si deve meravigliare di Parmenide se ha seguito dei ragionamenti non degni di fede e si è lasciato ingannare da ciò che allora non era ancora in chiaro (nessuno infatti aveva ancora parlato né di **πολλαχῶς**;, — fu il primo Platone a introdurre il **δισσόν** ⁽¹⁾ —, né di «per sé», e «per accidente»): e pare che da questo si sia fatto ingannare. Queste cose, e insieme la sillogistica, furono viste e studiate attraverso l'esperienza dei logoi e delle antilogie: infatti non avrebbe accolta la tesi se non gli fosse parsa logicamente necessaria. Ma gli antichi non conoscevano le leggi della rigorosa deduzione. PORFIRIO in SIMPLICIO, *Phys.*, 116, 8. Se c'è qualcosa altro dal bianco, esso è non bianco; se c'è qualcosa altro dal bene, esso è non bene; se c'è qualcosa altro dall'essere, esso è non essere. Ma il non essere non è nulla; dunque solo l'essere è; dunque uno è l'essere. Infatti se gli enti sono molti e non uno, essi differiscono o per l'essere o per il non essere; ma non possono differire né per l'essere (infatti quanto all'essere sono uguali e gli uguali in quanto uguali sono indifferenziati e non altri, ma ciò che non è altro è uno) né per il non essere (infatti ciò che differisce deve prima esistere; le cose che non sono non differiscono affatto le une dalle altre). Se dunque, dice Porfirio, posto che le cose siano molteplici non è possibile che differiscano e che siano altre le une dalle altre né per

(1) Cfr. SIMPL. in *Phys.* 120, 9 e 98, 1 **Πλάτων τε γάρ εἰσάγων το δισσόν πολλάς ἀπορίας ἔλυσε**. Platone per primo si è accorto, levandosi contro l'eleatismo e le sue derivazioni nella sofistica, che il non-essere si dice in due sensi, come non essere assoluto e come alterità (**ἕτερον**), traendo la conseguenza che esso nel primo significato *non è*, ma è nel secondo. Così Aristotele, rimproverando agli Eleati di intendere l'essere **μοναχῶς** (cioè in un sol senso, quello di **οὐσία**, essere per sé), afferma contro di loro che l'essere si dice **πολλαχῶς** e cioè (per limitarci a quanto basta ai fini della polemica anti-eleatica) in ciascuna delle categorie e come potenza e atto. Con questa distinzione i due pensatori hanno annientato completamente la filosofia parmenidea. Vedi, per la questione in generale, AL· BERTELLI in *Annali della Scuola Norm. Sup. di Pisa* IV, 1985, p. 327 sgg., e, in particolare per il **δισσόν** APELT in *Beitr. z. Gesch. d. Griech. Phil.*, 1891 (da me non potuto vedere) e SHORRY in *Class. Philol.* XXV, 1930, fase. 1.

l'essere né per il non essere, è chiaro che tutto sarà uno e quest'uno è ingenerato e imperituro. Cfr. SIMPLICIO, *Phys.*, 236, 8. Posto infatti che gli enti siano molti, evidentemente sono anche diversi gli uni dagli altri e le differenze saranno altre dall'essere; ma dato che ci sia qualcosa altro dall'essere, sarà o essere o non essere; ma né è possibile che ciò che è altro dall'essere sia l'essere, né che il non essere sia ⁽¹⁾.

29. ARISTOTELE, *Phys.*, r 6, 207 a 6. Dunque infinito è ciò di cui resta sempre fuori qualcosa da prendere, per chi ne prenda quantitativamente. Ciò di cui nulla è fuori è completo e tutto; così infatti definiamo il termine «tutto», ciò di cui non manca nulla: per esempio tutto l'uomo, tutta la cassa. E lo stesso significato ha tanto come predicato quanto inteso in senso primario: così il tutto è ciò di cui nulla è fuori: ciò che manca di qualcosa che è fuori di lui non è tutto, checché manchi. Tutto e completo, poi, o significano la stessa identica cosa o qualcosa di molto vicino. Completo non è nulla che non sia terminato, e il termine è limite. Perciò si deve ritenere che Parmenide abbia detto meglio di Melisso: l'uno infatti dice che il tutto è illimitato, l'altro che il tutto è limitato «dal mezzo ugualmente premente» [B 8, 44].

29. AEZIO I 24, 1 (D. 320). Parmenide e Melisso negarono la generazione e la corruzione in quanto ritennero immobile il tutto. SIMPL., *Phys.*, 79, 12. Alessandro biasima chi segue Parmenide e Melisso per la dimostrazione dell'immobilità dell'essere. Pare — dicono — che ciò che

(1) Il complesso delle testimonianze da noi raccolto in questo numero mette in luce quello che è il più serio tentativo di interpretazione del pensiero parmenideo. Sulle orme di Aristotele ha marciato tutta l'antichità senza modificare se non estrinsecamente la tesi del maestro. Infatti quelle di Porfirio (che Simplicio ripete) sono elaborazioni che non intaccano il nocciolo della questione, mentre risentono allo scrupolo pedantesco proprio degli epigoni di elaborare sotto tutti gli aspetti un determinato atteggiamento di pensiero. Contro di lui si può dire che Parmenide non arriva all'uno mediante il confronto tra le cose particolari, negata che se ne sia l'alterità riguardo al concetto dell'essere, ma più linearmente arriva all'uno, secondo Aristotele, attraverso il concetto della alterità che le cose particolari presentano rispetto all'essere, e, secondo noi, in base all'osservazione elio ogni differenziazione implica un più o meno di essere, cioè il non essere (cfr. l'*Introd.* a Parmenide).

si muove, debba uscire da ciò in cui è: se dunque anche l'essere si muove, deve uscire da ciò in cui è: ma è nell'essere e ciò che esce dall'essere perisce: ma l'essere è imperituro ⁽¹⁾.

30. AMMONIO, *De interpreti.*, p. 133, 16 Busse. Innanzi tutto — come ci insegnò Timeo [p. 27 C] e dichiara lo stesso Aristotele là dove teologizza ⁽²⁾ e prima di lui Parmenide, non solo quello platonico [p. 137 A], ma anche quello storico nei suoi versi, — non vi è presso gli dèi alcun passato né futuro, dal momento che ciascuno di essi non è, l'uno non più, l'altro non ancora, e l'uno significa trasformazione compiuta e l'altro trasformazione che deve compiersi ⁽³⁾; ora è impossibile poter adattare cose di tal genere a ciò che assolutamente è e che non accoglie mutamento, neppure idealmente ⁽⁴⁾.

31. AEZIO I 7, 26 (D. 303). Parmenide dice [cioè *che è dio*] l'immobile e limitato e sferico ⁽⁵⁾.

32. AEZIO I 25, 3 (D. 321). Parmenide e Democrito dicono che tutto avviene secondo necessità: questa stessa necessità è fato e giustizia e provvidenza e principio fattore del cosmo.

(1) Se ci fosse soltanto la sostanza, aggiunge Alessandro, gli Eleati avrebbero ragione. Simplicio, per parte sua, tenta di difenderli sostenendo che essi parlano appunto dell' **ὄντως ὄν**. Si badi che quest'ultima testimonianza manca nel Diels ed è stata aggiunta da me.

(2) Si allude all'aristotelico **περί φιλοσοφίας** e in particolare a quella sezione dell'opera della quale abbiamo una eco anche in SIMPLICIO, *De cacio* (Rose teubneriano fr. 16).

(3) Allusione a Fr. 8, 7 sgg.

(4) **κατ'ἐπίνοιαν**. Si nega al divino non eolo un processo dispiegantisi noi tempo, ma anche ogni processo ideale, logico, quale ammettono il neoplatonismo, il Cristianesimo (Trinità) e il Vico e l'idealismo (momenti della vita dello spirito). Per intenderci subito con un esempio, si ricordi AEZIO II, 4, 2 (*Dox.* 330) **Πυθαγόρας φησί γενητόν κατ'ἐπίνοιαν τόν κόσμον, οὐ κατὰ χρόνον**. Gir. I, 22, 9 (D. 318); II, I, 8 (II. 330).

(5) Le determinazioni parmenidee dell'essere vengono arbitrariamente trasferite (come in A 30) al divino. Analogamente in A 33.

Meglio ancora Teodoreto VI 13 (D. 321). Parmenide ha chiamato la necessità demone e giustizia e provvidenza ⁽¹⁾.

33. CLEMENTE, *Protr.*, 5, 64 (I 49, 2 St.). Parmenide l'Eleata introdusse come dèi il fuoco e la terra.

34. PLUTARCO, *Adv. Colot.*, 13, p. 1114 D. Egli [*Parmenide*] non nega né l'una né l'altra natura [cioè, *la natura degli intelligibili e la natura degli opinabili*], ma, assegnando a ciascuna quello che le compete, pone l'intelligibile nella specie dell'uno e dell'essere (essere, in quanto eterno e imperituro; uno, perchè identico a se stesso e perchè non accoglie differenziazioni), il sensibile nella specie disordinata e mossa. Di essi è anche possibile vedere il criterio [*di verità*]: «l'inconcusso animo della ben rotonda verità» [B I 29] che coglie ciò che è intelligibile e nello stesso modo identicamente, «e le opinioni dei mortali nelle quali non è convinzione verace» [B I 30] per il fatto che si aggira tra cose che accolgono ogni sorta di trasformazioni e stati e differenze ⁽²⁾. SIMPLICIO, *Phys.*, 38, 20 ⁽³⁾. «Parmenide — dice [Alessandro] — disegnando una fisica secondo l'opinione dei molti e secondo i fenomeni, senza dire piti né che l'essere è uno né che è ingenerato, pose come principii del divenire il fuoco e la terra, facendo fungere la terra da materia e il fuoco da causa efficiente; e chiama — dice [Alessandro] — il fuoco luce, la terra tenebra.» Se Alessandro intende [*le parole*] «secondo l'opinione dei molti e secondo i fenomeni» così come vuole Parmenide quando chiama il sensibile *So[^]aorón* [cioè, *oggetto di opinione*], va bene; ma se ritiene quei discorsi completamente falsi e se pensa che la luce o il fuoco siano detti causa efficiente, non è nel vero. SIMPLICIO, *Phys.*, 39, 10. Questo discorso lo chiama discorso di opinione e ingannevole, volendo dire con ciò non completamente falso, ma che trapassa dalla verità intelligibile a ciò che

(1) Per questi concetti vedi, più oltre, il commento ai frammenti.

(2) Plutarco vede la filosofia parmenidea. attraverso i concetti del *Timeo* platonico.

(3) Aggiunto da me.

apparisce e sembra, cioè al sensibile ⁽¹⁾. SIMPLICIO, *Phys.*, 25, 15. Di coloro che dicono limitati i principii alcuni ne pongono due, come Parmenide, il quale, nella sezione della sua opera che concerne l'opinione, pone il fuoco e la terra o piuttosto la luce e la tenebra.

35. ARISTOTELE, *De gen. et corr.*, B 3, 330 6 13. Coloro che senz'altro ne pongono due di principii, come Parmenide che pone il fuoco e la terra, considerano gli intermedi, per esempio l'aria e l'acqua, come mescolanze di questi. — B 9, 336 a 3. Dal momento che, come dicono, è proprio del caldo di comporre e del freddo di scomporre, e che in ciascuna delle altre opposizioni è proprio dell'un termine di agire dell'altro di patire, dicono che da questi e mediante questi tutto il resto nasce e perisce. CICERONE, *Acad.*, II 37, 118. Parmenide pone il fuoco a imprimere il movimento, la terra ad essere plasmata da lui [da *Teofrasto Phys. Opin.*; cfr. A 23].

36. AEZIO II 1, 2 (D. 327). Parmenide e Melisso dicono uno il cosmo. — 4, 11 (D. 332). Senofane, Parmenide e Melisso dicono ingenerato eterno e imperituro il cosmo.

37. AEZIO II 7, 1 (D. 335; cfr. B 12). Parmenide dice che ci sono delle corone ⁽²⁾ concentriche disposte alternativa-mente, l'una costituita dal

(1) Troveremo spesso, più innanzi, menzione di questa interpretazione neoplatonica della sfera della δόξα. Basti qui accennare che essa è arbitraria perchè attribuisco a tale sfera la realtà che Platone attribuiva al mondo del divenire in grazia del concetto di partecipazione del tutto estraneo al pensiero parmenideo che, in luogo dell'alterità, pone l'opposizione tra l'essere e il mondo sensibile.

(2) **στεφάναι**. Il termine, estremamente ambiguo, è stato variamente tradotto. Lasciato da parte le opere più antiche sull'argomento (Krische, Apelt), TANNERY (*Rev. philosophique* XVIII, 1881, p. 264 sgg. e op. cit.², p. 239), ZELLER (op. cit. 0, p. 717), DORINO (*Zeitschr. f. Phil. tmdphil. Krili M*, N. F. 101. p. 1.61 sgg.; ivi, N. F. Ili, p. 122 sgg., *Wochenschr. f. Mass. Phil.*, 1900, 37), BUSKMIHL, *Philol.*, N. F. 12, 1899, p. 205 Bgg., PFKIFFHR («*Stadten zum antik. Sternnglauben*, p. Ili, in *Στοιχεία* III traducono con «sfere»; BERGER (*Saehs. Gesell. d. Wiss.*, 1895, p. 57 sgg.) e PATIN (*Jahrb. f. Mass. Phil.*, Suppl. 25, 1899, p. 598 sgg.) con «zone»; DIELS (*Vorsokr. e Parm.*, p. 101) ed altri, con «corone» o «anelli»; BURNET (op. cit., § XCIII) con «ruote». È in ogni caso certo che di «zone» non si può parlare (cfr. DIELS in *Parm.*) e neppure di «ruote» (cfr. Pfeiffer contro Burnet) e che la nuova critica del FRANKEL

rado, l'altra dal denso ⁽¹⁾; fra queste altre miste di luce e di tenebra. Ciò che tutte le avvolge a modo di muro è solido e al disotto di esso vi è una corona ignea, e quello che sta più al centro è solido e intorno ad esso di nuovo vi è una corona ignea ⁽²⁾. Quella che tra le corone miste occupa la posizione più centrale è il (principio) e la (causa) del movimento e della generazione e la chiama anche demone che governa e che tiene le chiavi e Giustizia e Necessità ⁽³⁾ [B 8, 34; 10, 6]. Dice che l'aria è secrezione della terra che la emana da sé a causa di una compressione più forte di lei; sono

(*Nachrichten d. Gesell. d. Wiss. zu Göttingen*, 1930, p. 178, 1) contro il Diels non convince. Per conto nostro non vediamo di meglio che seguire la traduzione del Diels. In ogni caso pare più appropriato parlare di influsso della cosmologia di Anassimandro (BURNET, loc. cit., BAUMEICR, *Problem*, p. 230j anziché richiamarsi all'Orfismo (PFEIFFER, seguendo R. EISLER) o ad Anassimene (GIGON in *Hermes*, 1936, p. 17 sg.).

(1) REINHARDT (op. cit., p. 10) legge **ἐπαλλήλους, (τὴν μὲν ἐκ τοῦ πυκνοῦ, τὴν δὲ ἐκ τοῦ ἀραιοῦ, καὶ πάλιν) τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ, τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ** per conformare il testo alla interpretazione che diremo più Botto in nota al Fr. 12.

(2) Il Diels legge: **καὶ τό μεσαίτατον πασῶν στερεόν, (ῥ'φ) πάλιν πυρώδης** (scil. **στεφάνη**). I niss. danno **περὶ Βν ο περὶ ὄν**. La grande maggioranza dei critici ha respinto la lezione del Diels (che con manifesta contraddizione fa chiamare **στεφάνη**, un nocciolo igneo e va contro l'espressione **τό μεσαίτατον πασῶν στερεόν**) e legge **περὶ δ** (con Boeekh, il quale però cancellava **στερεόν**). Il GILBERT (*Arcàw.* XX, 1907, p. 44) vuole **περὶ δ πάλιν πυρώδες** oppure **πυρ Ἐτερον** e, intendendo il **περὶ δ** genericamente come *Beziehung* o *Verbindung*, interpreta riiumlich nach unten mit der Erdkugel verbunden come unterò Fläche di essa (cfr. fuoco centrale pitagorico). Più semplicemente forse il DORINO (*Z. f. Phil.* cit., p. 162) espungeva **τό μεσαίτατον... πυρώδης**. Il FRANKEL (art. cit., p. 179) ammette il **περὶ δ**, ma dice che il nuovo anello è pan* *seltsam* e formula l'ingegnosa ipotesi che Teofrasto in obbedienza al fondamentale equivoco che gli anelli si alternino, sia stato spinto a circondare anche la terra di una corona di fuoco.

(3) Le inserzioni sono del Diels sulla base di SIMPLICIO, *Phys.*, 84, 16. La notizia è ritenuta inesatta da ZELLER (op. cit. 717, 1) e da GILBERT 'art. cit., p. 39 sg.) il quale pensa che si tratti dell'inserzione di uno studioso posteriore che ha voluto correggere il passo precedente in base al Fr. 12 e legge **καὶ τό μεσαί-χατον πασῶν, περὶ δ πάλιν πυρώδης (στηφάνη?, ἀπάσαις τοκέα πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν**.

Per la localizzazione della dea (in contrasto con la localizzazione di SIMPLICIO, *Phys.*, 84, 12) cfr. note ai Fr. 12, alle quali rimandiamo anche per la ricostruzione del sistema cosmico di Parmenide.

esalazioni del fuoco il sole e la via lattea [cfr. B 11, 2]; un misto dell'una e dell'altra, cioè dell'aria e del fuoco, è la luna. Occupando l'etere la sfera estrema, al di sotto di esso è posta quella sezione ignea che abbiamo chiamato cielo; al di sotto ancora, ciò che circonda la terra. CICERONE, *De nat. deor.*, I 12, 28 poiché invero Parmenide immagina una vera e propria fantasticheria. Costruisce avvolgendolo di etere ⁽¹⁾ un cerchio di luce simile a una corona (lo chiama **στεφάνην**) che cinge il cielo, da lui chiamato dio ⁽²⁾. In esso non si può immaginare né figura divina né senso né le altre molte fantasticherie di tal genere; come fa lui che congiunge a dio la Guerra e la Discordia e l'Amore ⁽³⁾ [B 13] e altre cose di tal genere ⁽⁴⁾, le quali o per morbo o per sonno o per oblio o per vecchiezza svaniscono. Le stesse critiche valgono per gli astri e ora vai la pena di lasciarle da parte in quanto le abbiamo già sollevato in altra sede.

38. ⁽⁵⁾ AEZIO II 11, 4 (D. 340). Parmenide, Eraclito, Stratone e Zenone dicono che il cielo è di fuoco ⁽⁶⁾.

39. AEZIO II 13, 8 (D. 342). Parmenide e Eraclito dicono che gli astri sono masse di fuoco condensate ⁽⁷⁾.

(1) *Continente ardore*. Con *ardor* Cicerone traduce *etere* (cfr. *De nat. deor.*) I 14, 34).

(2) Sicuramente si tratta di un equivoco, come già pensava ZELLER (op. cit.⁶, p. 709, 1).

(3) Naturalmente **Πόλεμος, Ἔρις, Ἔρως**. (WILAMOWITZ, *Glaube*, II 215).

(4) REINHARDT (op. cit., p. 17) pensa a **Θάνατος, ὕπνος, Λήθη, Γήρας** ma, osserva il KRANZ I *Hermes* 69, 1934, p. 1181, c'è l'espressione *quae delentur* che vieta tale interpretazione. Per cui si tratterà piuttosto di **Γένεσις** oppure **Φυσώ** (EMPEDOCLE, Fr. 123, 1) **Ἔγερσις** [EMP., Fr. 123, 2] **Μνημοσύνη, Ἥβη**; la lista di tali entità cominciava col verso del Fr. 13.

(5) Tutte le seguenti testimonianze, fino a 43· parlano della zona delle corone miste.

(6) Non figura qui, e ragionevolmente, AET. II 11, 1 (D. 339) **Αναξίμενης καὶ Π. τὴν περιφορὰν τὴν ἐξωτάτω τῆς γῆς εἶναι τὸν οὐρανόν**.

(7) Non figura qui, e sempre a ragione, AET. II 17, 4 cD. 346). **Π. καὶ Ηράκλειτος τρέφεσθαι [δέ] τοὺς ἀστέρας ἐκ τῆς ἀπὸ γῆς ἀναύμιάσεως**.

40. ANONYM. BYZANT., ed. Treu, p. 52, 19 [*Isag. in Arat.*, II 14, p. 318, 15 Maass]. Delle stelle fisse che si muovono in giro col tutto, alcune, come disse anche Parmenide il fisico, non hanno un nome e sono al di fuori delle nostre possibilità conoscitive ⁽¹⁾; le altre che hanno un nome fino alla settima grandezza sono, secondo Arato, mille.

40a. AEZIO II 15, 4 (D. 345). Parmenide pone nell'etere dapprima la stella mattutina, ritenuta da lui identica ad Espero; dopo di lei il sole, al di sotto ⁽²⁾ del quale pone gli astri che sono nella regione del fuoco da lui chiamata cielo [B 10, 5]. DIOGENE Vili 14 e fu il primo [*Pitagora*] a sostenere che Espero e Lucifero sono la stessa cosa, come dice Parmenide ⁽³⁾. Cfr. A 1, § 23.

41. AEZIO II 20, 8 (D. 349). Parmenide e Metrodoro dicono che il sole è di fuoco.

42. AEZIO II 25, 3 (D. 356). Parmenide dice che la luna è di fuoco. — II 26, 2. Parmenide dice la luna è uguale ⁽⁴⁾ al sole e che è illuminata da lui ⁽⁵⁾. — II 28, 5 (D. 358). Tálete fu il primo a dire che la luna è illuminata dal sole. Parimenti Pitagora, Parmenide... [Cfr. B 21].

(1) Nota giustamente il DIELS (*Hermes* 35, 1900, p. 201) che certo Parmenide diceva *ἀπειρα* perchè non poteva ancora distinguere (come farà poi Epicuro) tra *ἀπειρα* e *ἀπερίληπτα*.

(2) Da questo punto la testimonianza equivoca grossolanamente, come già notava lo ZELLER (6° ed., 713 sg.).

(3) Già il Karsten leggeva *ὡς δέ φησι Φαβωρίνος Παρμ.* Il Diels pensava a *ὡς φησι (και) Π.* Si veda anche CORSEN, *Rh. Alus.* 67, 1912, p. 240 e modernamente II. Gomperz che, in base ad A 1 (23), corregge assai bene *εἰπεῖν ὡς (φασί τινες, κατά δέ Φαβωρίνος) φησι Παρμ.*

(4) In grandezza.

(5) La scoperta è attribuita a molti filosofi ionici (cfr. ANASSIMANDRO 1, ANAS-SIMENK 16, ANASSAGORA A 42 (8) 76); BOLL, in *Real Encycl.* articolo *Finsternisse*, dice che è probabile che essa sia o di Anassimene o dei pitagorici.

43. AEZIO li 20, 8 a (D. 349). Parmenide sostiene che il sole e la luna si sono distaccati dalla via lattea: l'uno dalla miscela più rada che è il caldo, l'altra da quella più densa che è il freddo.

43^a. AEZIO III 1, 4 (D. 365 *Via lattea*). È la mescolanza del denso col rado che forma il colore di latte.

44. DIOGENE VIII 48 [Pitagora]. Fu anche il primo a chiamare cosmo l'universo e a dire che la terra è di forma convessa ⁽¹⁾; secondo Teofrasto

(1) Qual è il vero significato del termine **στρογγύλη**? Lo ZELLER (6^a ed., p. 712, 3), GILBERT (*Meteor. Theor.* 96, 1) e BERGER [*Zeitschr. für Geogr.*, 1906, p. 25) intendono «sferica», ma mentre il Berger attribuiva appunto a Parmenide la scoperta della sfericità della terra, lo Zeller negava la giustezza di tale attribuzione che nella δόξα sopra citata passa per teofrastea. Invece il PATIN (*Jahrb. f. klass. Phil.*, 1899, *Suppl.* 25, pp. 611, 613, 621) traduceva il termine con *halbkugelig* e credeva che Parmenide concepisse la terra «wie ein Bodensatz Wasser oder Sand in einer hohlen Glaskugel». Più recentemente il FRANK (*Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 1923, pp. 26 sgg., 198 Bgg.) ha negato che **στρογγύλος** significhi mai sferico ma bensì *gekrümmt* richiamandosi a PLAT., *Fedone* 97 e, ed ha sostenuto che la sfericità della terra è stata scoperta dai pitagorici intorno ad Archita (cioè una generazione dopo Democrito) e che Teofrasto notava semplicemente l'introduzione da parte di Parmenide. per cui la terra è come per gli altri presocratici una «kreisrunde Piatte») del termine **στρογγύλος** in filosofia. Contro il Frank si è levato FRIEDLANDER *Platon*, I 213, n. 1) il quale, pur convenendo che le sue osservazioni scuotevano la sicurezza della attribuzione della sfericità a Parmenide, ha sostenuto che **στρογγύλος** in *Fedone*, loc. cit., significa proprio convesso e quindi sferico ed ha concluso affermando che in Parmenide c'era probabilmente il concetto della sfericità della terra, ma come *Phantasiebild* ricavato dalla sfericità del cosmo e non derivato da veri argomenti (cfr. anche REHM in *Einleitung* del NORDEN, *Heft* 5, 4* ed., p. 11 sg. e CHERNISS, *Aristotles criticism* eco., 1985, p. 39.5 sg., da me non visto). Il MONDOLFO (*La prima affermazione della sfericità della terra* in *Rendiconti delle Sessioni della R. Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna* — Classe di scienze morali, serie IV, voi. I, 1937) riprendendo compiutamente il problema da lui già toccato in precedenti scritti (citati a p. 3 dell'Estratto,, sostiene che in tutti gli scrittori **στρογγύλος** significa sempre rotondo nel senso di convesso e che Platone nella sezione del Pedone sopra citata contrappone la concezione ionica della terra a forma di disco alla concezione italica della terra a forma sferica. Pur senza arrischiarmi col Mondolfo a sostenere che in tutti gli scrittori **στρογγύλος** significhi convesso (in appoggio alla tesi potrei citare EPICRATK, *F. C. A.*, II 287, ROCK [ATHEN. II 59 e] *λαχανόν τις έφη στρογγύλον βίναι* [scil. *την κολοκύντην*]), tuttavia sono convinto con lui che nella maggioranza dei casi e in particolare nel passo del *Fedone* sopra citato e nella δόξα in questione il termine abbia tale significato. Con tutto questo, però, non posso fare a meno di guardare alla notizia pseudo-teofrastea con una certa diffidenza e in definitiva non mi sento di

[*Phys. Opin.*, 17] invece fu Parmenide e secondo Zenone Esiodo. Cfr. A 1. AEZIO III 15, 7 (D. 380). Parmenide e Democrito sostengono che la terra per il fatto che dista ugualmente da tutti i punti rimane in equilibrio, non essendoci una causa che la faccia inclinare più di qui che di là. Perciò essa si agita soltanto, ma non si muove. ANATOL., p. 30 Heib. oltre a questo i Pitagorici dissero che nel mezzo dei quattro elementi sta un cubo unitario di fuoco, della cui posizione centrale fu informato anche Omero che dice: «tanto al di sotto dell'Ade, quanto il cielo dista dalla terra» [Θ 16]. Pare che in questo almeno abbiamo seguito i Pitagorici Empedocle e Parmenide ⁽¹⁾ coi loro seguaci e la maggioranza dei sapienti antichi in quanto dicono che la natura monadica sta nel mezzo a modo di Estia e che essa mantiene lo stesso posto in grazia dell'equilibrio [v. THEOL., p. 6 Ast.].

44^a. ACHILL., *Isag.*, 31 (67, 27 M.). Il primo a parlare di zone fu Parmenide l'Eleata. [*Achille deriva da Posidonio*; v. *infatti*] STRABONE I 94. Dice Posidonio che il primo ad adottare la divisione in cinque zone è stato Parmenide, il quale però fa la zona torrida doppia in larghezza, soprav-vanzante l'uno e l'altro dei tropici all'esterno e verso le zone temperate. AEZIO III 14, 4 (D. 377 a 8). Parmenide per primo determinò i luoghi abitati dalla terra al di sotto delle due zone temperate ⁽²⁾.

scostarmi dall'opinione dello Zeller.

(1) La **πυρώδης στεφάνη** che sta nel mezzo del cosmo parmenideo viene qui identificata col fuoco centrale pitagorico (Diels).

(2) La fonte di queste notizie è Posidonio che, attraverso Eudosso, utilizza Teofrasto (DIELS, *Dox.* 22). Secondo il REINHARDT (op. cit., p. 147, n. 1; cfr. *Poseidonios*, p. 60 e *Kosmos und Sympathie*, p. 361, 2), tali notizie sono da accettare con molta cautela, perchè la dottrina delle zone della terra, estranea perfino a Platone, si riscontra per la prima volta in EUDOSSO (DIODORO I 10, cfr. ART. IV 1, 7); al massimo Posidonio può aver trovato in Parmenide che la terra è per metà abitata e per metà avvampata dal fuoco. REHM (p. 12 del 5° Heft [Exakte Wisensebaften] della *Einleitung in d. Altertums issensck.* del NORDEN, 1933), contro il Reinhardt sostiene che Posidonio modernizza, ma non inventa e che d'altra parte concesso quanto concede il Reinhardt, quando sia accettata come il Reinhardt accetta) la sfericità della terra, vengono da sò (I) le cinque zone. Vedi FRANK, op. cit., 200, n. 1.

45. MACROBIO, A. *Se.*, I 14, 20. Parmenide disse [*cioè che l'anima è composta*] di terra e di fuoco. AEZIO IV 3, 4 (D. 392). Parmenide e Ippaso [*dissero che l'anima è*] ignea. — IV 5, 5 (D. 391). Parmenide [disse] che l'egemonico occupa tutto il petto. — IV 5, 12 (D. 392). Parmenide, Empedocle e Democrito identificano intelletto e anima; per loro quindi non c'è nessun animale del tutto irrazionale.

46. TEOFRASTO, *De sensu*, 1 sgg. (D. 499). Sulla sensazione le molte opinioni generali si riducono a due: gli uni dicono che la sensazione avviene col simile, gli altri col contrario. Parmenide, Empedocle e Platone col simile, Anassagora eoi suoi seguaci e Eraclito col contrario. (3) Parmenide in generale non ha determinato nulla, ma soltanto che essendo due i principii, la conoscenza è secondo l'elemento prevalente. Infatti se aumenta il caldo o il freddo il pensiero diventa diverso, ed è migliore e più puro quello che ha luogo mediante il caldo; non solo, ma anche questo ha bisogno di una certa proporzione: «quale — dice — di volta in volta ecc.» [B 16]. Infatti identifica sentire e pensare ⁽¹⁾, ragione per cui anche la memoria e l'oblio dipendono dal caldo e dal freddo e dalla loro mescolanza. Oltre a questo se è possibile o no il pensare quando i due elementi entrano nella mescolanza nella stessa quantità, e quale stato sia questo, non ha determinato. Che egli ammetta come possibile la conoscenza anche col solo contrario del caldo, è chiaro dal quel passo in

(1) Si è già ricordata l'origine aristotelica di questa affermazione che Aristotele estende a tutti i presocratici. Letteralmente egli ha ragione, in quanto solo con la dottrina socratica del concetto il pensiero antico riuscì a superare decisamente il sensismo. Tuttavia bisogna tener presente che lo sforzo di distaccare senso e ragione caratterizza tutti i pensatori presocratici dei quali noi abbiamo qualche informazione dettagliata, per lo meno nella sua formula più elementare che cioè bisogna controllare i dati del senso. Eraclito è (non ostante tutto quanto ha potuto scrivere il LOEW) su questa linea un anello fondamentale e l'antico pitagoreismo doveva sentire esigenze forse ancora più potenti. In ogni caso è proprio Parmenide e l'eleatismo in genere che scava un abisso tra ragione (logo) e senso o sotto questa luce ha goduto di altissima considerazione presso la filosofia della prima metà del Bocolo scorso, compresi gli oppositori dell'idealismo; però è indubitato che egli non seppe trasferire in espliciti termini di gnoseologica quell'antitesi che pure gli era così chiara in termini di metafisica (cfr. ZELLER, p. 700).

cui dice che il cadavere non sente il caldo e la voce perchè gli manca il caldo, ma sente invece il freddo e il silenzio e questa serie di contrari: così ogni essere indistintamente, viene ad avere qualche conoscenza ⁽¹⁾. In questo modo dunque egli sembra troncare con affermazioni le difficoltà che nascono dalla sua concezione.

46^a. AEZIO V 30, 4 (D. 443, 12). Parmenide [*dice che*] la vecchiaia è prodotta dalla diminuzione del caldo.

46^b. TERTULLIANO, *De an.*, 45. Empedocle e Parmenide dicono che il sonno è raffreddamento.

47. AEZIO IV 9, 6 (D. 397 b 1). Parmenide, Empedocle, Anassagora, Democrito, Epicuro ed Eraclide sostengono che le sensazioni particolari avvengono in dipendenza della proporzione dei meati, in quanto ciascun sensibile proprio è proporzionato a ciascuna, sensazione ⁽²⁾.

48. AEZIO (?) IV 13, 9, 10 (D. 404). Ipparco dice che da ciascun occhio si protendono dei raggi che con le loro estremità, quasi con prese di mani, si applicano ai corpi esterni e così producono la conoscenza di questi riguardo alla vista. Alcuni fanno seguace di questa opinione anche Pitagora, come quello che è ritenuto una garanzia della giustezza delle conoscenze, ed oltre a lui anche Parmenide che esprimerebbe questa opinione nei suoi versi ⁽³⁾.

49. FILODEMO, *Rhet. fi; ine.*, 3, 7 [II 169 Sudh.] e neppure in accordo con Parmenide e Melisso che affermano che il tutto è uno e che perciò le

(1) Qualcosa di simile anche in Democrito (cfr. *Vorsokr.* 65, A117, 160).

(2) Molto ragionevolmente ZELLER (6^a ed., p. 722, n. 11 dice a stento credibile il riferimento a Parmenide di questa dottrina dei pori o meati, sulla quale vedi TEOFRASTO, *de sensu*, 1 sgg. in *Vorsokr.* 31, A 861 e DIELS, *Ueber Leuli. und Demokr. ecc.* in *S. B. d. Berl. Ak.*, 1884, 19, p. 343 sgg.

(3) Riferimenti a questa dottrina, divisa anche da EMPEDOCLE (A 86, B84) in *Timeo* 45 B-D e EPIC. *a Erod.* § 49, 4.

sensazioni sono fallaci. AEZIO IV 9, 1 (D. 396, 12). Pitagora, Empedocle, Senofane e Parmenide affermano che le sensazioni sono fallaci.

50. AEZIO IV 9, 14 (D. 398). Parmenide e Empedocle sostengono che l'appetito è dovuto alla mancanza di cibo.

51. CENSORINO 4, 7, 8. Empedocle... sostiene una tesi del genere e cioè che dapprima le singole membra sparsamente vennero fuori dalla terra che ne era come pregna; poi si unirono e formarono la materia dell'uomo completo la quale è un misto di fuoco e di acqua... Questa stessa opinione seguì anche il Veliense Parmenide che, eccettuate poche cose e di poca importanza, non dissente da Empedocle ⁽¹⁾.

52. ARISTOTELE, *De part. anim.*, B 2, 648 a 25. Alcuni sostengono che gli animali acquatici sono più caldi di quelli terrestri con l'argomento che il calore della loro natura deve compensare la freddezza del luogo, e che gli animali senza sangue sono più caldi di quelli con sangue e le femmine più dei maschi. Per esempio Parmenide ed alcuni altri dicono che le donne sono più calde degli uomini, in quanto le mestruazioni verrebbero a causa del calore e a quelle donne che hanno molto sangue. Empedocle tutto al contrario.

53. AEZIO V 7, 2 (D. 419). All'inverso Parmenide: le regioni settentrionali producono maschi (infatti hanno più del denso), quelle meridionali producono femmine in dipendenza del rado. — V 7, 4 (D. 420). Anassagora e Parmenide dicono che i semi di destra discendono nella parte destra dell'utero, quelli di sinistra a sinistra; se si inverte l'ordine nascono femmine. Cfr. ARISTOTELE, *De gen. anim.*, A I 763 b 30. Infatti alcuni dicono che tale opposizione [cioè, *maschio-femmina*] c'è già nei semi: così pensa Anassagora e altri fisiologi. Infatti, secondo loro, il seme viene dal maschio mentre la femmina dà il luogo [*intendi, che lo*

(1) Il testo, nelle ultime parole, è corrotto. Seguo la lezione di *Doct.* 189, 2: si veda per il resto l'apparato critico del Diels e si ricordi che ZELLER, 719, 1 proponeva, ma poco felicemente, «dissentientibus».

deve ricevere], e il maschio viene da destra, la femmina da sinistra, e nell'utero il maschio è a destra, la femmina a sinistra. CENSORINO 5, 2. Di dove esca il seme coloro che fanno professione di scienza non sanno. Parmenide infatti ora pensa che esca da destra, ora da sinistra. —5, 3 anche su questo c'è discordia tra le opinioni degli autori, se cioè il parto nasca soltanto dal seme del padre, come scrissero Diogene [61 A 27], Ippone [36 A 13] e gli Stoici, oppure anche dal seme della madre, come parve ad Anassagora e ad Alcmeone e inoltre a Parmenide, Empedocle, Epicuro.

54. AEZIO V 11, 2 (D. 422). Quando il seme proviene dalla parte destra dell'utero, i figli somigliano al padre, quando si localizza a sinistra, alla madre. CENSORINO 6, 8. Del resto è opinione di Parmenide che quando i semi escono da destra, allora i figli somigliano al padre, quando escono da sinistra, alla madre. — 6, 5. Parmenide sostiene che c'è lotta tra il maschio e la femmina e che i figli somigliano a quello di loro che. riporti la vittoria. Cfr. LATTANZIO, *De opif.*, 12, 12. Le nature disparate si pensa che si formino in questo modo. Quando avviene che il seme di genere mascolino venga a cadere nella parte sinistra dell'utero, allora si pensa che nasca sì un maschio, ma siccome è stato concepito nella parte femminile, ha in sè qualcosa di femminile più di quanto non comporti la maestà virile e cioè o una bellezza non comune o eccessiva bianchezza o leggerezza di corpo o membra delicate o bassa statura o voce debole o animo fiacco o parecchie di queste caratteristiche insieme. Parimenti, se un seme di genere femminile rifluisce a destra, nasce sì una femmina, ma per il fatto che è stata concepita nella parte mascolina, ha in sè qualcosa di virile più di quanto non lo ammetta la natura del sesso e cioè o membra forti o un'altezza eccessiva o colore scuro o volto peloso o aspetto brutto o voce robusta o animo audace o parecchie di queste caratteristiche. [Cfr. B 18].

B. FRAMMENTI

LA NATURA

1. — 1-30 SEXT. VII 111 sgg. ⁽¹⁾. Il suo [*cioè, di Senofane*] discepolo Parmenide condannò il discorso di opinione, cioè quello costituito di rappresentazioni non salde, e pose come criterio il discorso scientifico, cioè quello che non può essere rovesciato, rifiutando anche ogni credibilità alle sensazioni. Di fatti al principio del Περὶ φύσεως dice in questo modo: «Le cavalle ecc. [vv. 1-30 e Fr. 8, 1-6]».—*Parafrasi di Sesto*, §§ 112-114. In questi versi infiniti Parmenide dice che lo conducono cavalle cioè gli impulsi e le brame irrazionali dell'anima (1); che procedono per la via molto celebrata della dea, cioè la speculazione fondata sul ragionamento filosofico, il quale ragionamento a modo di dea che accompagna guida alla conoscenza di tutte le cose (2-3); che lo guidano fanciulle, cioè le sensazioni (5); tra le quali allude all'udito quando dice «perchè premute da due rotanti cerchi ecc. [vv. 7-8]», che sono i cerchi degli orecchi coi quali essi ricevono il suono; chiama la vista fanciulle solari (9), che abbandonano le case della Notte (9), e spingono verso la luce (10), perchè senza la luce non c'è l'uso della vista. Dice che si dirigono alla Giustizia severa punitrice e fornita delle chiavi che aprono e chiudono (14), cioè la ragione che ha comprensione sicura delle cose. La quale Giustizia accogliendolo (22) dichiara di insegnargli queste due cose: una, l'animo inconcusso della ben rotonda Verità (29) che è il saldo edificio della scienza, l'altra «le opinioni dei mortali ecc. [v. 30]» cioè tutto il campo delle opinioni che non è saldo.—28, 32 SIMPL., *De caci.*, 557, 20 ⁽²⁾ questi uomini posero una duplice ipostasi: l'una ciò che realmente è, l'intelligibile; l'altra ciò che diviene, il sensibile, che non credettero di chiamare essere assoluto, ma essere apparente. Ragione per cui dicono che

(1) Si badi che tutta la terminologia di Sesto è stoica e senza relazione col mondo di pensieri parmenideo. Quanto alla parafrasi, essa è forse derivata (secondo l'ipotesi del REINHARDT, op. cit., p. 33) da Posidonio.

(2) Per l'interpretazione neoplatonica di Simplicio vedi p. 108.

dell'essere c'è verità, di ciò che diviene opinione. Dice infatti Parmenide: «Bisogna che tu impari a conoscere ecc. [w. 28-30]».

Le cavalle che mi trascinano, fin dove ⁽¹⁾ il mio animo vuol pervenire
(²)

(1) Intorno a questo strano, sconcertante, proemio parmenideo è stata sollevata dagli storici una folla di problemi complessi. Per ora, lasciato da parte tutto ciò che avremo agio di discutere nell'esame analitico della composizione, dobbiamo affrontare due questioni di carattere generale, e cioè: 1) se si tratta di un viaggio concepito materialmente come tale, di cui si possa determinare con precisione l'itinerario: 2) se la concezione generale obbedisce o meno a motivi o influssi di carattere religioso e a quali eventualmente.

Di un viaggio vero e proprio hanno parlato (per non far menzione di precedenti tentativi per nulla soddisfacenti) il GILBERT in *Archiv* 20, 1907, p. 25 sgg. e il KRANZ in *5. B. der Berl. Akad.* 1916, p. 1158 sgg. 11 primo, seguito parzialmente da PFBIFEB, op. cit., p. 123, sostiene che le Eliadi compiono un *Höllenfahrt* cioè, facendo girare (l'iterativo *σπερχοίατο* del verso 8 starebbe ad indicare che hanno fatto spesso il viaggio) il sole al di sotto della terra, lo portano dal regno della Notte, Dall'*Unterwelt*, all'*Oberwelt*, che, passata la porta ia occidente), proseguono il viaggio e il poeta resta (per gli altri particolari di questa interpretazione vedi oltre il commento al v. 11). Il Kranz, approvato in tutto dal CAPELLE (op. cit., p. 162), invece pensa che il viaggio abbia inizio dalle case della Notte, cioè dall'Occidente e che si giunga, al di sopra della terra percorrendo all'inverso il cammino del Sole, all'Oriente.

A parte le difficoltà particolari, l'una e l'altra interpretazione offre l'inconveniente di introdurre una folla di concetti che nel testo non figurano per nulla e che inutilmente si cerca di giustificare con una troppo sottile ermeneutica. Già il DIELS si era tenuto prudentemente sui termini più generali e nei *Vorsokr.* si era limitato ad osservare che senza possibilità di dubbio il poeta attraverso la porta passa dalla sfera della tenebra del mondo sensibile alla luce del pensiero sopraterreno. Analogamente EHRENBERG (*Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, 1921, p. 93) era rimasto sul generico intendendo il viaggio come simbolo nel cammino della conoscenza. Ma deliberatamente si è rifiutato di accogliere ogni interpretazione che si sforzi di intendere materialmente il viaggio II. FRÄNKEL (in *Nachrichten* della GeseW. d. Wissensch. di Gottinga, 1930, *Phil. hist. Klasse*), il quale (p. 157) ha sostenuto giustamente che tutte le ricostruzioni messe a confronto col testo rivelano la loro debolezza (anzi le parole di Parmenide mostrano *dass es einen lokalisierbaren Fahrtweg nicht gibt*) e, sfruttando l'analogia

mi fecero arrivare, poscia che le dee ⁽¹⁾ mi portarono sulla via molto celebrata ⁽²⁾

che per ogni regione ⁽³⁾ guida l'uomo che sa ⁽⁴⁾.

Là fui condotto: là infatti mi portarono i molto saggi ⁽⁵⁾ corsieri

che trascinano il carro, e le fanciulle mostrarono il cammino.

dei primi versi con PINDARO, *01. 6, 22-27*, che *der Weg oder die Fahrt... ist der Gang des parmenideischen Denkens* (p. 154). Su questa linea si mantengono, con lievi flessioni, anche i due più recenti studiosi del problema e cioè C. M. Bo-WRà (*The Proem. of Parm. in Class. Philol.* XXXII, 1937, p. 97 sgg.) che vede nella óδος semplicemente la via della ricerca, e OTF. BECKER (*Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im fruhgriechischen Denken in Hermes. Einzelschriften, Heft 4*, 1937) per il quale (p. 143) la óδος è *die Lösung der Weltfrage und zugleich eine unendlich weite Reise durch die Welt, die sie ganz durchmisst, die den weit-lóγος angibt*. Un po' troppo, invece, a nostro parere, vuol vedere nel proemio parmenideo il MONDOLFO (*L'origine dell'ideale filosofico della vita*, già cit.) per il quale già qui sarebbe chiaramente disegnato l'ideale filosofico della vita e la óδος della luce sarebbe una vera «óδος του βίου, ossia l'esigenza di una vita rivolta tutta alla attività teoretica» (p. 19 dell'estratto).

In ogni caso, gli studi di PATIN (*Jahrb. f. Mass. Philol. Suppl.* 25, 1899, p. 640 sgg.) — sulle orme di Stein —, e del KRANZ — con suggestioni di Friedländer [*Hennes* 48, 1918, p. 558] —, hanno stabilito che i versi 1-10 ritraggono il viaggio; che i versi 11-21, riportandoci indietro, ci parlano della partenza o addirittura della preparazione alla partenza; che finalmente i versi 22-23 descrivono l'arrivo. L'argomento decisivo in proposito è che se la porta (v. 11) divide i sentieri della notte e del giorno, è solo al di là di essa che si può svolgere la scena ritratta in 1-10 cfr. (v. 9 **προλιποῦσαι δώματα Νυκτός**).

Ciò posto, passiamo al secondo problema. Nel proemio parmenideo, sia nelle linee generali che nelle figure particolari (la dea, la Δίκη, le δαίμονες) è riconoscibile un atteggiamento religioso? E se sì, di quale religiosità si tratta? Pur lasciando cadere la tesi di decisivi influssi orfici in tutto il poema (KKRN, *Arcàft? ITI*, 1890, p. 174 sgg.; DÖRFLER, *Die Elealon und die Orphiker in 41 Jah-resb. des K. F. J. Slaaisgi/ran. zu Freistadt*, 1911, da me non potuto vedere), il DIELS (*Parai.*, p. 11 sgg.) ammise l'influsso delle correnti a tendenza filosofico-religiosa del IV secolo, parallele all'Orfismo, che trovarono la loro espressione in quella che egli chiama *Epinienideslitteratur*, di carattere apocalittico. Più recentemente PFEIFFER (op. cit., p. 124 sgg.) sostenne che nel proemio e in genere in tutta l'opera si sente l'eco della escatologia orientale (viaggio celeste dell'anima attraverso la mediazione dell'Orfismo e dei culti misterici. Da ultimo il RATHMANN (*Quaest. orph. cit.*, passim) ha ribadito contro il WILAMOWITZ la precisa rispondenza delle figure della Δίκη, Ἀνάγκη, ecc., con le omonime

L'asse nei mozzi mandava un suono sibilante,
 tutto in fuoco (perchè premuto da due rotanti cerchi
 da una parte e dall'altra) allorché si slanciarono
 le fanciulle figlie del sole, lasciate le case della Notte ⁽¹⁾,

rappresentazioni orfiche. Però in genere, dopo il Diels, gli studiosi vennero accentuando il carattere razionalistico dell'atteggiamento parmenideo (cfr. DIÈS, *Cycle mystique*, 1909, p. 79) e poi passarono a negare in genere ogni afflato religioso e in particolare l'influsso orfico nel poema. Per specificare, il REINHARDT (op. cit., p. 67 sgg.) non vede nulla né di allegorico né di ieratico nel proemio e pensa ingegnosamente che l'elemento mitologico formi solo il mezzo esteriore di espressione di un concetto astratto (antitesi tra umano o divino — antitesi tra mondo della sensibilità e mondo della vera realtà) che ancora non sa esprimersi adeguatamente; il KRANZ (op. cit., p. 1169), approvato da CAPELLE I *Vorsokr.*, p. 162), vuole che tutta la costruzione del proemio sia puramente razionale e che Parmenide si limiti ad utilizzare estrinsecamente immagini ed intuizioni tradizionali (la dea, per es., non appartiene al mondo religioso; è la *sua* dea quella che egli, se fosse stato poeta, avrebbe chiamato musa); il WILAMOWITZ (*Glaube* li, 215) dichiara che le fanciulle, la dea, ecc., non sono altro che finzioni poetiche; il FRANKEL, da ultimo, pur senza porsi direttamente il problema, dà delle figure del proemio un'interpretazione razionalistica (art. cit., p. 160 sgg.).

Bisogna convenire con tutti questi studiosi (e lo mostreremo commentando il proemio) che l'elemento ieratico in Parmenide è stato grandemente esagerato e che una reazione al vecchio indirizzo è pienamente giustificata. Occorre non dimenticare che, dato e non concesso che nel proemio compaiano espressioni e immagini riconducibili ad una particolare forma di religiosità, esse perdono necessariamente ogni significato propriamente religioso non solo in quanto sono proiettate sullo sfondo di una dottrina dell'essere che con esse è in contrasto irriducibile, ma anche in quanto servono a ritrarre un'esperienza, anziché mistico-religiosa, razionale (BOWRA, art. cit., p. 112).

Tuttavia è indubitato, a parte la valutazione di certe espressioni e immagini sulle quali la discussione può sempre essere aperta (il NESTLE, in ZELLER⁶, p. 727, n. I, ha in parte il torto di poggiare la sua tesi, per altro giustamente moderata, proprio su tali espressioni particolari), è indubitato che tutta la verità parmenidea si presenta superbamente come una rivelazione religiosa. Di fronte a questo fatto concreto dà un insopportabile senso di stridore l'espressione «finzioni poetiche» del Wilamowitz e non è ancora una obiezione l'interpretazione del Kranz che la dea stia al filosofo come la musa sta al poeta, precisamente perchè il poeta greco al sente divinamente ispirato. Di più, come è stato notato da varie parti, per tutto il poema circola un

a spingere ⁽¹⁾ il carro verso la luce, levatisi dal capo i veli ⁽²⁾.

Là è la porta che divide ⁽³⁾ i sentieri della Notte e del Giorno ⁽⁴⁾,

e un architrave e una soglia di pietra lo puntellano ⁽⁵⁾:

essa stessa nella sua altezza è riempita da grandi battenti,

afflato morale e religioso (cfr. **Ὁέμις τε δίκη τε** del v. 28) che solo a torto potrebbe essere sottovalutato. Di conseguenza si dovrà dire che in Parmenide un afflato religioso c'è, ma che osso, anziché denunciare una religiosità particolare, positiva, esprime semplicemente, attraverso le immagini e i termini propri della religiosità corrente, quel generico sentimento di unione e fusione intima con l'assoluto che caratterizza ogni opera alta e cosciente dell'uomo. Se a Parmenide avessero domandato se credeva alla Δίκη e alla dea, egli certo sarebbe rimasto molto imbarazzato nella risposta, ma probabilmente avrebbe dichiarato che se anche egli non credeva a quelle particolari figurazioni che la sua mente aveva foggiate, tuttavia esse si prestavano ad esprimere il valore assoluto, universale e quindi (per lui greco, religioso, della sua esperienza di filosofo. Fondamentalmente giusto quindi il BECKER (op. cit., p. 139) il quale (contro il MEULI che in *Hermes*, 70, 1935, p. 172 ha ribadito la tesi del Diels) pensa che il motivo della rivelazione divina sia radicato non già specificamente nel terreno orfico-mistico, ma nella rappresentazione genericamente greca della **ἀλήθεια**. Si veda anche JAEGER, *Paideia*, p. 240.

Da ultimo, per chiudere questa lunga nota, due parole sul valore artistico del proemio. Salvo qualche rara eccezione (per es. STENZEL in *Melaph. d. Alteri.* e Joàl in *Gesch. d. anlik. Phil.*) gli storici sono concordi nel riconoscere che il proemio è, poeticamente, mancato. La cosa non ha bisogno di dimostrazione data l'oscurità stessa della rappresentazione. Infatti, come è noto, poesia oscura e indeterminata o mal determinata è contraddizione in termini.

(2) **δοον**. «so oft», NESTLE in *Philol.* LXVII, 1908, p. 537, ma non bene. Seguo FRANKEL studio cit., p. 155. che rende l'ottativo con «soweit jewoils mein Wille vordringt».

(1) **πολύφημος**. Ben nota è la strada che il sole percorre, dice il Kranz. Invece FRANKEL ip. 156) negando arditamente che **πολύφημο**; significhi mai «molto celebrato» e simili, intende **δοδος π.** come «Weg des Liedes mit vieler klingender Rede». BECKER (op. cit., 140) «reiche Kunde bringend»; analogamente RIEZLER *Parm.*, 1934, p. 27).

(2) Il Diels segne Sesto E. nella lezione **δαίμονος** che egli crede di giustificare come un genitivo obiettivo. Ma **όδός δαίμονος** (come si vede per esempio da Γ 106 e vili) significherebbe «la via che la dea segue», che, nel caso nostro, non dà senso. Si legga quindi, come ha sempre sostenuto il WILAMOWITZ (*Hermes* 34, 1899, 204 e *Glaube* I, 367) seguito da

di cui la Giustizia ⁽¹⁾, che molto punisce, ha le chiavi che aprono e chiudono ⁽²⁾.

Le fanciulle allora, rivolgendole discorsi insinuanti,
la convinsero accortamente a togliere per loro la sbarra
velocemente dalla porta. La porta spalancandosi

quasi tutti gli studiosi, δαίμονες. Val la pena di ricordare che δαίμων indica in Esiodo dèi di rango inferiore e qui appunto ha questo significato (vedi WILAMOWITZ, *Glaube* I, 3 2 sgg.). O* è chi pensa (EHRENBERG, *Rechtsidee* cit., p. 93) che si tratti delle *Ωραν, ma non bene. Tenendo invece presente che la mentalità primitiva vede in ogni moto interiore l'opera del divino si possono interpretare le δαίμονες come impulsi conoscitivi (FRANKEL. BOWRA, articoli cit.).

(3) παντ' ὄστη. È accettato dal DIELS nei *Vorsokr.*, ma in ogni caso, siccome la via ἀπ' ἀνύρωπων ἔκτος πάτου ἐστίν (v. 17; cfr. NESTLE in ZELLER®, 727, n. 2) non può tradursi con «Städte» (Diels, Kranz), ma — se mai — con «regioni» (FRANKEL, *Studio* cit., p. 156, n. 2). Certo la lezione è molto controversa ed è difficile ricavare qualcosa di buono dagli altri mss. che danno πάντ' ἄτη e πάντα τη. I tentativi meno recenti sono discussi dal DIELS nel suo *Parm.*, p. 48; tra i più recenti si tengano presenti il πάντα τατη di L. D. Barnett e Wilamowitz, che riesco parecchio duro, e il πάντ' ἄσινή di JARGER (*Paideia*, p. 240 indipendentemente da Meineke che lo, aveva preceduto nella lezione), in verità non troppo giustificato. Pare proprio che tutti i tentativi non riescono a dare una piena giustificazione di sé e quindi non c'è di meglio per noi che accettare il πάντ' ὄστη che almeno è in un ms. e per il quale BOWBA (art. cit., p. 109) cita l'orfico *11X1.8 πῦρ, δία πάντ' ὄστη νίσειαι (KERN, 47, 3).

(4) εἰδῶτα φῶτα. Per molti sarebbe l'iniziato (cfr. Fr. 6, 4-5).

(5) πολύφραστοι. In opposizione al Diels, Frankel intende in analogia della sua interpretazione del πολύφημος precedente.

(1) Le case della notte già per il Mullach significavano semplicemente la notte. Invece O. KERN (*Archiv* 3, 1890, p. 174) credette di trovare qui la concezione dell'antro della notte, quale è tratteggiato nella letteratura orfica. Contro di lui il DIELS (*Parm.*, p. 11) ha negato questa dipendenza ideale sostenendo che Parmenide ha solo in mente ESiodo, *Theogon.* 744.

(1) Per i molti echi, di carattere formale, della letteratura omerico-esiodica, mi limito a rimandare all'ultima ed. dei *Vorsokr.* curata dal Kranz.

(2) Il capo coperto, come è noto, è il simbolo del regno della notte.

apri ampiamente il vano dell'intelaiatura, i robusti bronzei
 assi facendo girare nei loro incavi uno dopo l'altro:
 gli assi fissati con cavicchi e punte. Per di là attraverso la porta
 subitamente diressero lungo la carreggiata carro e cavalli.
 La dea ⁽¹⁾ mi accolse benevolmente, con la mano

(3) Cfr. Θ15; κ86; ESiodo, *Erga*, 487. Si veda la nota generale al proemio per l'interpretazione del Diels e del Kranz. Per GILBERT (*Archiv.* 20, 1907, p. 29 e *M. Theor.* p. 682) le *πύλαι*, come abbiamo visto, dividono *Oberwelt* e *Unterwelt*, come nella tradizione epica, e ha ragione PORFIRIO (*de antro nymph.* 23) di parlare di *due* porte (l'una a occidente per il *πύλαι* e l'altra a oriente per l'*ἄνοδος*). Il PFEIFFER, op. cit., p. 123, che pure ammette con lui due porte, nega che quella descritta sia quella del mondo sotterraneo e di conseguenza che si tratti di un *Höllenfahrt*. Ma si deve dire che non c'è nulla in Parmenide elio autorizzi una ricostruzione di tal genere.

(4) La «[porta dei sentieri della Notte e del Giorno](#)» non può significare altro che la porta che *divide* i sentieri, perchè per ragioni evidenti dal contesto i sentieri non possono essere né ambedue al di qua né ambedue al di là della porta. Ma specificazione più concreta che non la generica dichiarazione che con ciò viene divisa la sfera dell'illusione sensibile (tenebra, errore) dalla sfera della verità (luce, conoscenza mediante *λόγος*), non è possibile dare. Tutti gli sforzi si possono considerare falliti.

A parte questo ci si può domandare se i due sentieri hanno qualche corrispondenza con le due vie della verità e della *δόξα* che Parmenide distinguerà più innanzi. Concesso che la bipartizione ha un'eco in tutto il poema, bisogna respingere la tesi di una corrispondenza rigorosa per il fatto stesso che le vie dell'errore sono due (cfr. KRANZ, op. cit., pp. 1166, 1174, e NESTLE in ZELLER, 728, n. 4).

Val la pena di ricordare come prima fonte dell'immagine delle due vie l'allegoria di ESiodo, *Erga*, 287 sgg. che differenzia la via della virtù da quella del vizio e il famoso mito di Prodicò. È noto che l'immagine delle *due vie* (simboleggiate nella lettera *Υ*) è tipicamente pitagorica e solo più tardi, e forse dai pitagorici stessi, è stata proiettata nell'al di là, come fa PLATONE in *Gorgia* 524 A e *Rep.* 614 C (cfr. ROHDE, *Psyche* II, 220, n. 4 e BRINKMANN in *Rh. Mus.* 66, 1911, p. 618 sg.).

(5) Fantastico il PATIN (op. cit., p. 641) che vedeva nell'architrave e nella soglia rispettivamente cielo e terra.

la mano destra mi prese e mi rivolse le seguenti parole ⁽¹⁾:

«o giovane, che insieme a immortali guidatoci

giungi alla nostra casa con le cavalle che ti portano ⁽²⁾,

salute a te! Non è un potere maligno quello che ti ha condotto

per questa via (perchè in verità è fuori del cammino degli uomini),

(1) I problemi che si presentano a proposito della **Δίκη** sono i seguenti: 1. Se sia identica alla **Δίκη** di 8, 18 e alla **Ἀνάγκη** e **Μοίρα** di 8, 34-41. — 2. Se sia identica alla **δαίμων** del Fr. 12.—3. Se sia concezione presa a prestito dall'Orfismo.

Quanto al primo punto è ormai tendenza generale degli storici di identificare **Δίκη** **πολύποινος** di 1, il con **Δίκη** di 8, 18 (da scrivere quindi con lettera maiuscola) e con **Ἀνάγκη** e **Μοίρα**. Si vedano EBRENBURG, op. cit., p. 93, n. 4; FRIEDLANDER, *Platon*, I, p. 9; FRANKP.L., art. cit., p. 160 sgg.; RATHMANN, op. cit., pp. 80, 76 ecc.; JAEGER, *Paideia* (trad. it., p. 240). Lasciata da parto per ora la **Δίκη** del proemio, vediamo i rapporti tra la **Δίκη** di 8, 18 con la **Μοίρα** e l'**Ἀνάγκη**. La legge del reale si presenta come giustizia in un famoso frammento di Anassimandro (Forsokr., 12, 9) sul quale si è tanto discusso (si vedano, oltre le opere generali di storia della filos. greca. IKIDEL, *Class. Phil.*, 1912. p. 231, REINHARDT, op. cit., p. 257, ma specialmente JAEGER, *Paideia*, p. 217 sgg.), e in ERACLITO, Fr. 94. La giustizia, infatti, come ha ben mostrato HERZEL *iThemis* ecc., pp. 209-224) dapprima ha il suo potere solo tra gli uomini, poi anche tra gli dèi e gli animali, poi su tutta la natura, da principio in quanto questa è dominata da forze divine, poi in quanto c'è una giustizia immanente nelle cose. Ma quello che in Parmenide 8, 13 impressiona è che venga usato il concetto di **δίκη** in una concezione metafisica che, come è noto, nega ogni divenire e contrasto di forze in nome della immobilità assoluta dell'essere. Di fronte a questa difficoltà EHREN-BHRG (op. cit., p. 93) ha creduto che il concetto di **δίκη** sia stato preso pari pari da Anassimandro e congiunto al *Wellbild* parmenideo in modo che ancora se ne vede la saldatura innaturale. FRANKEL (art. cit., pp. 165 e 169) ha invece pensato che **Ἀνάγκη** e **Μοίρα** vengano chiamati **δίκη** in 8, 18 perchè si tratta di decidere una *Zweifel fraga* (si osservi invece che della **κρίσις** si parla dopo e indipendentemente in 8, 19 sgg.) e nel proemio in quanto quella che è *A'ornt der in-neren Konsequenz und der Wesenrichligkeit ensprechend der Natur [natura solare] des Denkers lassi... ihn scine Leislung vollbringen*. JAEGER *Paideia*, loc. cit.), da ultimo, sostiene che **Δίκη**, **Μοίρα** e **Ἀνάγκη** sono lo stesso e che il termine **Δίκη** indica la necessità insita nel concetto stesso dell'essere, inteso quale «diritto» dell'essere, cioè il carattere costrittivo di ciò che si coglie nel puro pensiero. Ora, un motivo di verità non è da rifiutare a nessuna di queste giustificazioni, ma, forse è più semplice immaginare che in Parmenide il trapasso **ἀοιΓἀνάγκη** nel senso di norma e legge nell'**ἀνάγκη** in senso logico-metafisico non sia ancora psicologicamente un saldo possesso e che di conseguenza il termine seguiti a trascinare con sò

ma un divino comando e la giustizia ⁽¹⁾. Bisogna che tu impari [a conoscere ogni cosa,

sia l'animo inconcusso della ben rotonda Verità ⁽²⁾

sia le opinioni dei mortali, nelle quali non reside legittima credibilità ⁽³⁾.

quelle espressioni e concetti (**δίκη, μοίρα**) coi quali (nella vecchia accessione) andava abitualmente unito e che invece (nel suo nuovo significato) doveva risolutamente respingere da sé. Con ciò la **δίκη πολύποινος** del proemio (della quale in particolare più innanzi) non ha bisogno di particolare giustificazione dato il luogo che occupa e la funzione che ha. Tenendo presente l'atteggiamento generale del proemio, tanto più vicino che non la restante parte dell'opera alle intuizioni tradizionali, e che Parmenide *immagina* di essere iniziato a qualcosa che è al di sopra delle possibilità umane e abnorme e che richiede un particolare atteggiamento morale, non può destare eccessiva meraviglia che la **δίκη** assuma, come dice il Diels, il carattere meno filosofico e più immaginoso di sacerdotessa del tempio della luce.

Passando al secondo problema dobbiamo ricordare che la tradizione teofrastea (AKZIO in A 37, 32 e SIMPL. in *Phis.*, 39, 12, vedi Fr. 12) identifica la **Δίκη** con la **δαίμων ἢ πάντα κυβερνῶ** del Fr. 12. Hanno seguito questa identificazione PATIN (op. cit., p. 645), GILBERT (art. cit., p. 25 sg.), PFEIFFER (op. cit., p. 123). Che la **Δίκη** del proemio possa eventualmente, per la libertà che il filosofo poteva assumere tratteggiando la sua fantastica ascesa verso la luce, congiungersi in qualche modo alla **δαίμων** non si può *a priori* escludere; ma che si possa identificare la **δαίμων** con la **Δίκη** di 8, 18 e con **Μοίρα** e **'Ανάγκη**, è da escludersi assolutamente, perchè, come hanno ben osservato DIELS (*Parm.*, p. 51) e KRANZ (op. cit., p. nei), con ciò si annullerebbe ogni distinzione tra la sfera della **ἀλήθεια** o quella della **δόξα**.

Da ultimo, **Δίκη**, **'Ανάγκη** e **Μοίρα** sono concetti presi a prestito dall'Orfismo? Per la **δίκη πολύποινος** del proemio tutti gli storici di questa corrente religiosa, da Gruppo a Kathmann, salvo il WILAMOWITZ (*Glaube*, II, 526, n. 2), hanno ammessa l'origine orfica. Piace a noi invece stare a fianco del Wilamowitz. Infatti, che il termine **πολύποινος**, applicato alla **δίκη** ricorra in *Orph. Fragm.* 158 e che in SOFOCLE, *Traeh.* 808 figurino un **ποινίμος**, e, da ultimo, in PLATONE (*Leggi*, IX, 827) un **τιμωρός**, non prova assolutamente nulla. Infatti si tratta di un concetto troppo usuale e banale per la mentalità greca perchè si debba proprio stabilire tra questi dati una connessione di interdipendenza ideale. Ma anche accettando la tesi dell'esistenza di una tradizione determinata (orfica) nulla ci autorizza ad ammettere che Parmenide da essa dipenda dato che non riusciamo in nessun modo a localizzarla nel tempo. E quest'ultima osservazione vale per noi anche relativamente alla pretesa origine orfica dei concetti parmenidei di **'Ανάγκη** e **Μοίρα**, se pure non vogliamo mettere in evidenza la

Ma tuttavia ⁽¹⁾ anche questo apprenderei, come le apparenze bisognava giudicasse che fossero chi in tutti i sensi tutto indaghi ⁽²⁾.

2. PROOL. *In Tim.*, t. I 345, 18 Diehl (dopo B 1, 30) e di nuovo: «orbene io ti dirò ecc. [vv. 1-6]» e: «perchè il non essere ecc. [vv. 7-8]». SIMPL., *Phys.*, 116, 25 e se qualcuno desidera sentire queste proposizioni da Parmenide stesso, quella che dice che l'altro dall'essere è non essere e

profonda differenza speculativa tra le due concezioni del reale.

(2) Già Brandis interpretava così **ἀμοιβούς**; per la questione, parecchio Complessa, si veda DIELS, *Parm.*, p. 51 e Appendice. Il FRANKEL, art. cit., p. 164, seguito da BOWRA, art. cit., p. 107, traduce «rimuneratrici», citando Suina, **ἀμοιβον· ἀνταποδοτικῆν**, EUSTAT., *ad Iliad.* 960 **χάριν ἀμοιβόν τήν αντίχαριν**; ma KRANZ (in *Vorsokr.*⁶) distrugge l'interpretazione con un semplice rimando a **ἀμοιβαδόν** del v. 9.

(1) È, come abbiamo visto, la dea della verità, che sta al filosofo come la musa sta al poeta (cfr. KRANZ, art. cit., p. 1166 e FRANKEL, loc. cit., p. 156).

(1) Per il tono del discorso puoi vedere FRIEDLANDER in *Hermes*, 48, 1913, p. 558 sgg., e KRANZ, *Z/eue Ja/irb.*, 27, 1921, p. 65 sgg.

(2) **κούρος**. Il termine non deve spingere a considerazioni di carattere cronologico, perchè sta ad indicare semplicemente il rapporto di discepolato. Cfr. NESTLE in ZELLER 6, p. 728.

(1) **θέμις τε δίκη τε**. Che debbano essere scritti con la minuscola ha ben mostrato DIELS, *Parm.*, p. 54; invece EISLER, op. cit., I, p. 299, 5 conserva la maiuscola. EIIRENBERG (op. cit., p. 6) contro HERZEL (op. cit., p. 19 e, per il concetto in genere pp. 37 e 40) che traduceva con *guter Rath*, ha messo in evidenza che **θέμις**, in questo tempo, può significare solo «comando», «precetto», come **οὐ θέμις** significa «divieto», e che la religiosità primitiva pone tale divino precetto all'inizio di ogni fare o non fare umano. Solo più tardi il termine viene ad abbracciare tutto ciò che appare come un diritto divino o naturale (HIRZEL, p. 156 sgg.; WILAMOWITZ, *Glaube*, I, pp. 132, 207; JAEGER, *Paideia*, p. 170 trad. it.) che in quanto tale si differenzia (per esempio nell'espressione **θέμις καί δίκη**) dalla norma umana.

(2) «Ben rotonda» significa perfetta, coerente, senza contraddizioni o manchevolezze. Si ricordino, per scegliere tra le molte possibili citazioni, le parole di ARISTOTELE (*Metaph.* Δ6, 1016 5 16 sg.) **ἢ τοῦ κύκλου μάλιστα μία τῶν γραμμῶν, διτι δλη καί τέλειός ἐστιν**. Il DIELS (*Parm.*, p. 51 sgg.) giustamente riavvicina l'**Ἀλήθεια** allo **δν** che è appunto concepito come sferico.

nulla — che è lo stesso che dire l'essere univocamente — ⁽¹⁾ la troverà in quei versi: «l'una che è ecc. [vv. 3-8]».

Orbene io ti dirò e tu ascolta attentamente le mie parole, quali vie di ricerca sono le sole pensabili ⁽²⁾:

l'una (che dice) che è e che non è possibile che non sia ⁽³⁾,

(3) WILAMOWITZ (*Platon*², I, 556, n. 1) e KRANZ rimandano, per questo verso a SENOFANE B 34, e SCHMID-STALIN (I, 313) a B 35 dello stesso filosofo. A mio parere Bono rimandi del tutto estrinseci.

(1) Questi versi «come dice REINHARDT, op. cit., p. 34) sono stati tralasciati volutamente da Sesto, perchè non quadravano con la sua allegoria stoicizzante del proemio, ed egli, a acopo esegetico, al v. 30 faceva seguire quelli che ora figurano come i vv. 1-6 del Fr. 8. Il Diels, nelle vecchie edizioni, accettava l'ordine di Sesto, sia pure inserendo i vv. 31-32 tra Fr. 1, 30 e gli attuali vv. 1-6 del Fr. 8. L'erroneità di tale disposizione fu brillantemente dimostrata dal REINHARDT (p. 35) e la sua tesi fu accolta dal KRANZ (art. cit.) e poi anche dal DIELS nei *Nachträge* della sua ultima (4^a) edizione.

(2) La traduzione dei versi 31-32 è estremamente controversa, sia per le difficoltà filologiche intrinseche, sia perchè implica l'interpretazione di tutta la seconda parte del poema (dal Fr. 8, 50 in poi) nella quale viene delineata la concezione del mondo secondo opinione. Per orientare il lettore è opportuno esporre subito il problema nei suoi termini generali.

I passi parmenidei che direttamente ci guidano nella interpretazione della *δόξα* sono, oltre i due versi sopra citati, i seguenti: Fr. 8, 49-51 («con ciò interrompo il mio discorso degno di fede e i miei pensieri intorno alla verità; da questo punto le opinioni dei mortali impara a conoscere, ascoltando l'ingannevole andamento delle mie parole»); Fr. 8, 64-65 («Questo ordinamento cosmico del tutto apparente io espongo a te: in tal modo non mai qualche opinione dei mortali potrà superarti.»); Fr. 19 («Così secondo opinione nacquero queste cose ed ora sono e da questo momento, cresciute che siano, verranno alla lor fine. A ciascuna di esse gli uomini posero un nome distintivo»). Offerti così gli elementi sui quali verte la discussione e lasciate da parte le interpretazioni degli antichi che sono destituite di valore storico, procuriamo di classificare i tentativi dei moderni.

A. Un gruppo di storici sostiene che Parmenide, nella sezione dedicata alla *δόξα*, non fa altro che esporre e criticare cosmologie del suo tempo. Una o più? Qualcuno (per esempio per scegliere tra i più recenti, CAPELLE, op. cit., p. 161) non ha specificato, ma la grande maggioranza ha preso posizione decisa. Che Parmenide polemizzò contro più dottrine credono HEIDEL *Archiv*, 1906, p. 363, n. 87) e NESTLE (in ZELLER e, 733 sgg.) esponendosi alla

è il sentiero della Persuasione (giacché questa tien dietro alla Verità);
 l'altra (che dice) che non è c che non è possibile che non sia ⁽¹⁾,
 questa io ti dichiaro che è un sentiero del tutto indagabile ⁽²⁾:
 perchè il non essere né lo puoi pensare (non è infatti possibile),

calzantissima obiezione del PRAECHTER (in UEBERWI², p. 86) che la tesi è insostenibile se non altro per ragioni di spazio. Pensarono invece alla polemica contro una determinata dottrina filosofica, che credettero di individuare nel pitagorismo, il DIELS in un primo tempo (*Philos. Ansätze* in onore di Zeller, 1887, p. 249; *Parm.*, 1897, p. 63) seguito da BURNET (op. cit., § XC) e, da noi, da A. LEVI (*Alhenaeuin*, 1927, p. 282 sgg.). PEITHMANN in *Archiv*, 8. 1902, p. 214 sgg.) credeva invece criticati nella δόξα i Milesi i che, secondo lui, avrebbero affermato che periodicamente l'essere (il mondo) è nato dal nulla e ritorna nel nulla.

Ora, indipendentemente dagli orientamenti particolari della tesi, si può sollevare contro questi studiosi una obiezione di carattere generale. Il tono generale dell'esposizione mostra con la massima evidenza che la sezione della δόξα non è del tutto negativa, anzi ciò che la dea dice ha, in questa sfera della δόξα, carattere, anziché storico, normativo; ciò che essa espone non è né una né più concezioni del mondo, ma la concezione senz'altro, la concezione tipo, runica, coerentemente possibile. Lo dimostrano chiaramente le espressioni **ἐοικότα πάντα** (8, 64 e le parole immediatamente seguenti) e il **κατά δόξαν ἐφ' ἑνὶ τῷδε** del Fr. 19, L

B. Partendo più o meno esplicitamente da tale convinzione altri studiosi hanno abbozzato interpretazioni diverse della sezione dedicata alla δόξα. Esse sono talora più accennate che non sviluppate e spesso appartengono a filologi che rivelano scarsa coscienza delle più profonde esigenze filosofiche; di conseguenza riesce abbastanza difficile prendere nettamente posizione, tanto più che le tesi sono talora alquanto oscillanti. Certo è che molti sono convinti che Parmenide attribuisce al mondo della sensibilità (col quale anch'egli, come tutti i mortali doveva pur fare i conti) una sua realtà per quanto fenomenica, e che quindi si proponga di delineare una concezione di esso che, pur essendo da un punto di vista assoluto, scientifico, insostenibile, tuttavia da un punto di vista relativo abbia una sua logicità e sistematicità e si presenti di conseguenza, di fronte alle altre spiegazioni, come l'ipotesi più coerente e soddisfacente. Tale atteggiamento interpretativo è stato assunto dal TANNERY (*Rev. Phil.* cit., p. 288 sgg. e *Pour l'histoire* ecc.), da E. MEYER *Gesch. d. All.*, IV, § 510, da GOMPERZ (*Griech. Denti.*), da WILAMOWITZ (*Hermes*, XXXIV, 1899, p. 204 sg., *Platon**, I, 556), da O. GILBERT (*Rh. Mus.*, LXIV, 1909, p. 197 e *M. Theor.*, p. 99) e ancora recentemente da CORNFORD (*Class. Quarl.*, XXVII, 1933, pp. 103, 107, 110) e COXON (*Class. Quarl.*, XXVIII, 1934, pp. 136, 144-).

né lo puoi esprimere (¹).

3. CLEM., *Strom.*, VI 2.3 (II 440, 12 St.). Aristofane disse: «infatti il pensare vale quanto l'agire» [Fr. 621 K. e prima di lui l'Eleata Parmenide: «è infatti...»]. PLOTIN., *Enn.*, V 1, 8. Anche Parmenide fu, prima d'ora, di questa opinione in quanto identificò l'essere e l'intelletto e non pose l'essere tra i sensibili. Dicendo: «infatti...», lo dice anche immobile[^], non

Ma attribuire una verosimiglianza, un valore ipotetico alla δόξα vuol dire attribuire al mondo sensibile una certa realtà, il che contrasta risolutamente con ciò che sappiamo essere più tipicamente parmenideo, e cioè la negazione dell'acro dall'essere. Ipotesi è possibile solo su ciò che in certo modo è e perciò solo Platone, che appunto supera l'eleatismo con la dottrina della partecipazione per cui al mondo sensibile viene ad essere attribuita una realtà per quanto inferiore, poteva nel *Timeo* delineare una spiegazione plausibile del fenomenico. Parmenide, che al mondo sensibile deve negare ogni realtà metafisica, non può azzardare su di esso ipotesi di sorta. La miglior prova dell'esattezza della critica è che appunto i neoplatonici hanno, contro gli aristotelici, interpolato e difeso) Parmenide nel modo sopra detto (cfr SIMPL. in *Phys.*, 30, 20 sg.). Inoltro non è ammissibile che una spiegazione che sia solo verosimile o l'ipotetica venga proprio posta sulla bocca della dea.

C. Eccoci allora alla tesi che a noi pare soddisfi meglio alle esigenze filosofiche e ai dati che filologicamente, sono in nostro possesso. Parmenide, nella sezione dedicata alla δόξα ha voluto delineare quella che, ammesso il punto di vista dualistico (assurdamente dualistico, perchè ogni dualismo è riconducibile all'opposizione essere-non essere in cui il secondo termine è inesprimibile e impensabile) che è proprio dell'opinione comune legata all'apparenza sensibile, doveva essere logicamente e coerentemente la spiegazione dell'universo Tutto questo perchè fosse chiara agli ascoltatori nel suo errore fondamentale e nella sua fisonomia più precisa e coerente l'illusione eterna ed eternamente risorgente dei mortali.

Sono in fondo su questo piano, con differenze non molto sensibili e più verbali che sostanziali, lo ZEILER (6^a ed., p. 701), che non sempre è stato inteso a dovere, il LORTZUNG (*Beri. Phil. Woch.*, 1897, col. 1571 sg.), il WINDELBAND-GOK-DECKEMKYER, Γ UKBERWEG-PRACHTER, il DIELS «cfr. *Nachtrage* alla V ed. dei *Vor-solo.*), il VON ARNIM (*Europ. Phil. d. All. in Phil. d. Gegenwart* di HILDEBRAND, p. 127) e BIGNONE (*Empedocle*, p. 120, n. 1). Potremmo aggiungere qui, non ostante le apparenze e l'opinione diffusa, anche il nome del PATIN [cfr. op. cit., p. 506: Die δόξα ist natürlich allgemeines πάθος des Menschen, nicht den Irrtümern des Einzelnen vergleichbar; p. 651; Parin. zeigt in seinem Streben, alien Irrtum der Welt in eine Formel zu bauen...; p. 590 e passim, la dichiarazione che gli nomini sono tutti eraclitei incoscienti perchè la dottrina di Eraclito coincide col loro «Gemeindenken»], se egli,

ostante che, avendogli aggiunto il pensare, gli venga a togliere ogni movimento corporeo [da unire a B 2J.

... infatti il pensare implica l'esistere [del pensato] ⁽¹⁾.

4. CLEM., *Strom.*, 5, 15 (II 335, 25 St.); dopo Empedocle [31 B 17-21]. Anche Parmenide nel suo poema alludendo alla speranza dice così: «[w. 1-4]», poiché anche chi spera, come chi crede, vede con la mente l'intelligibile e il futuro. Di fatti diciamo che c'è un giusto e diciamo che

come il LOW che assume una posizione analoga (*Wiener Stud.*, LUI, p. 1; 18), non accentuasse unilateralmente l'atteggiamento critico — per lui antieracliteo — di Parmenide riguardo alla **δόξα**; difetto, del resto, comune anche al CASSIRER (*Phil. d. Griech. in Lehrbuch* del DESSOIR, p. 44 sgg.) che dimentica, quando sostiene che Parmenide will den Grundfehler, das **πρότον ψεύδος** all dieser Systeme [dei fisici] aufweisen, che non si ricostruisce tutta la φύσις fino ai particolari quando si vuol soltanto criticare la fisica. Occorre anche non dimenticare che l'interpretazione data è d'accordo con Aristotele (e quindi con Teofrasto) che appunto metteva in evidenza, in un ben noto passo della *Metafisica*, non solo il carattere di positività della **δόξα**, ma anche che non si riusciva a scorgere in Parmenide un ponte di passaggio dalla **ἀλήθεια** alla **δόξα**.

Non si può escludere (cfr. NIETZSCHE, *Werke*, X, 54; DE MARCHI, da me non potuto vedere; FAGGI, *Rit d. R. Acc. d. Scienze di Torino*, Classe di Scienze morali eco., LXVII, 1931-32, p. 306; ARAM M. FRENKIAN, *Études de phil. présocr.*, Paris, 1937, p. 84) che nell'esposizione parmenidea si verifichi una pura e semplice stratificazione di momenti filosofici. Cioè Parmenide in un primo tempo potrebbe aver dedicato ogni suo sforzo ad una elaborazione del sistema del mondo secondo sensibilità in accordo con le categorie filosofiche del suo tempo, ma poi, affrontato il problema della realtà alle sue radici, come risulta dalla sezione dell'**ἀλήθεια**, ancora affascinato dalla sua precedente speculazione e non volendo farne gettito, l'avrebbe esposta sotto l'aspetto della migliore interpretazione del mondo dal punto di vista ormai con l'**ἀλήθεια** superato. Tuttavia tale ipotesi, non avendo alcun documento storico a sua giustificazione, non può in nessun modo essere presa in considerazione.

Resta, in ultimo, da fare una menzione particolare di alcune interpretazioni che, pur accordandosi in linea di massima assai bene con quella degli storici del gruppo G', tuttavia presentano, contro questa (e le precedenti), un carattere così accentuatamente polemico da far sospettare una differenza di opinioni molto decisa. Invece si tratta talora più di apparenza che non di realtà, e le differenze, come vedremo, consistono più in certe accentuazioni che non nella sostanza.

c'è un bello e poi anche diciamo che c'è un vero, e nessuna mai di queste cose vedemmo con gli occhi, ma solo con la mente.

Queste cose, benché ⁽¹⁾ lontane ⁽²⁾, vedile col pensiero ⁽³⁾ saldamente presenti:

non infatti distaccherai ⁽⁴⁾ l'essere dalla sua connessione con l'essere

Il REINHARDT nel suo simpatico *Parmenide und die Gesch. d. griech. Phil.* più volte citato, ha tentato un'ingegnosa mediazione tra ἀλήθεια e δόξα. Mettendo giustamente in evidenza (p. 25) che ciò che la dea riferisce nella sezione della δόξα non è già un'ipotesi nel senso spiegato in *B*, perché nella polemica il Reinhardt è un po' troppo sbrigativo), ma piena verità, dice (p. 29) che Parmenide ha den *Versucht gemacht die Vorstellungen auf Ursprung, Wahrheit und Zusammenhang zu untersuchen* denunciando una specie di *Sündenfall der Erkenntnis* per il quale nascerebbe il fenomeno (p. 25); che insomma la δόξα sarebbe *eine Ausdruck für die Welt als Vorstellung des Menschen* e il mondo una convenzione (p. 31). Contro la tesi del Reinhardt c'è però l'ἑοικότα πάντα di 8, 64 che egli tenta invano di spiegare; ma, di più la δόξα, che viene ad essere una forma del conoscere inferiore ed erronea, assume una fisionomia gnoseologica che è addirittura kantiana e presuppone nientemeno che la creatività dello spirito e una subiettivazione di cui non c'è traccia nella filosofia greca. A quanto dice il Reinhardt nel passo di p. 29 sopra citato, si può sottoscrivere (salvo che per l'*Ursprung* che non figura nei testi) quando alla subiettiva *Vorstellung* si sostituisca l'obiettivo mondo dei sensi che per Parmenide era un *dato* da cui doveva partire (per negarlo) e che non sapeva e non poteva giustificare. In altre parole, mentre per il Reinhardt il mondo è erroneo e illusorio in quanto deriva da erronee e illusorie categorie umane, a noi invece pare che il difetto, la contraddittorietà sia del dato, del sensibile e che perciò da esso nascano nella mente umana, illusorie categorie. Tanto è vero che, aggiustando la prospettiva, le espressioni del Reinhardt vengono a coincidere quasi letteralmente con quelle del Patin sopra citate; semplice capovolgimento che ha una grande portata filosofica, ma appunto perchè semplice capovolgimento non annienta la tesi opposta. Si ricordi che con la interpretazione del Reinhardt (approvata anche da FRIEDLÄNDER, *Platon*. I, p. 21, 4) coincide, come pare, quella di H. GOMPERZ (cit. nei *Vorsokr.* *, *Nachträge*), e certamente quella del RIEZLER (*Parm.*, 1934, pp. 29, 43, 45, 54).

Alla tesi del KRANZ, formulata nello studio cit., p. 1169, si può sottoscrivere interamente quando ci dice che la teoria sviluppata nella seconda sezione del poema è la migliore, la più ragionevole e verisimile che possa essere trovata dentro i limiti dell'esperienza umana, dal punto di vista umano, ma non si può invece (come ha ben osservato il DIELS nei *Nachträge* cit.) accogliere quello che le è peculiare e cioè che tale punto di vista sia irreali *solo* per la dea e che gli uomini colgano solo τὰ ἑοικότα.

né quando sia disgregato in ogni senso completamente con cura [sistematica ⁽¹⁾

né quando sia ricomposto ⁽²⁾.

Solo per completezza non vogliamo passare sotto silenzio la opinione del MEDICUS (*Zur Physik des Parm.* in *Phil. Abh. M. Heinze gewidmet*, 1906, p. 137 sgg.) che il mondo sensibile non è altro che *ein zeitlich begrenztes Phantasma des Liebestaumels, des Liebesrausches*; ma senza discuterla, in quanto ci porta del tutto fuori dalla mentalità parmenidea e in genere greca. Così non discuteremo lo JOËL (*Gesch. cit.*, I, 435) che crede di giustificare la sezione della **δόξα** dicendo, più spiritosamente che assennatamente, che Parmenide vuol vincere anche nell'errore.

Veniamo ora alle difficoltà particolari dei versi 31-32.

Prima di tutto il **χρήν** del verso 32. Esso può essere inteso o come condizione irreali (come fanno per es. BURNET, op. cit., e KRANZ, op. cit., p. 1170) o nel significato di **χρή** (cfr. DIELS, *Parm.*, p. 59 «*nicht selten werden diese verba necessitate in Griechischem so konstruiert, dass der Irrealis nur eine höfliche Form statt des Präsens ist*») o, come vorrebbe il REINHARDT, op. cit., p. 9, «*nach seiner einfachsten Bedeutung... lediglich von einer Notwendigkeit die einmal da war*»). In ogni caso la sfumatura di significato è in funzione dell'interpretazione generale della **δόξα**.

Al **χρήν** segue **δοκιμός** nella lezione di Simplicio. Il DIELS (*Parm.*, p. 59 sgg.) legge **δοκιμός**¹ che sarebbe elisione per **δοκιμόςαι** (— **δοκίμασαν**). La lezione è stata accettata da Burnet (e più recentemente da Göbel, Nestle, Capelle) ma con questa differenza, che mentre per il Diels **δοκιμός**² è infinito del participio **πέρόντα**, per Burnet **βροτούς** è soggetto sottinteso di **δοκιμός**³. Però un gran numero di filologi respinge oggi risolutamente la lezione del DIELS (*sonderbare Wort!* dice il REINHARDT, p. 6) non volendo introdurre modificazioni nel testo (si ricordi, per es., il **δοκιμωσέμβναι** di Bergck e il **χρή ἔνδοκέως** di LINCÉE, in *Philol.*, XIX, 1906, p. 172) segue l'autorità del Wilamowitz nella lezione **δοκίμως** (vedi però anche BIDRZ in *Archiv*, IX, 1896, p. 204).

Quanto allo **εἶναι**, dal WILAMOWITZ (*Hermes*, XXXIV, 1899, p. 204) è inteso in senso pregnante (**δοκίμως ἐστι. die Hypothese haben in einer probehaltige Weise Realität**. Ma si tenga presente l'osservazione di NESTLE in ZELLER, p. 733, 1, che in tal caso non si vede la ragione dell'avverbio **δοκίμως** in luogo dell'aggettivo corrispondente). Il GÖBEL (*Vorsokr.*, da me per altro non potuto vedere, p. 98) seguito da Nestle e Capelle stabilisce invece il nesso **τά**

5. PROCL., 7n *Parm.*, I, p. 708, 1G [dopo B 8, 29].

per me è lo stesso,

da qualsiasi parte cominci: là infatti di nuovo farò ritorno (¹).

6. SIMPL., *Phys.*, 117, 2. Che proposizioni contraddittorie non sono vere contemporaneamente lo dice con quei versi nei quali biasima:

δοκουντα είναι, che, in verità, riesce troppo sforzato.

Il **περόντα** della fine del verso può essere: 1) in connessione con l'infinito **δοκιμῶσαι** come accusativo con l'infinito («*wie mann bei allseitiger Durchforschung annehmen müsste*», Diels); 2) apposizione di **δοκουντα**; 3) in connessione con **είναι**, cosicché si avrebbe un **είναι περόντα** — **περήσαι, πέραν** (cfr. LOEW, *Philol. Wochenschr.*, 1924, col. 300 sg., H. GOMPERZ, cit. da DIELS; ancora LOEW in *Wien. Sind.*, cit., LIII, 1935, p. 5; ma già LINCÉE in art. cit.). Però nel caso 2) e 3), a parte che in quest'ultimo la connessione come ben osserva il Diels è assai dura e difficile, si verifica questa difficoltà che si viene a dire che le apparenze devono attraversare, permeare tutte le cose per ogni dove; che è evidentemente un non senso, dato che le cose sono appunto **τά δοκουντα**. Certo si può tentare di sfuggire all'obiezione sostenendo che non bisogna intendere troppo alla lettera il plurale **πάντα** (*alle Dinge, Weltbild*, traduce il Reinhardt) che può invece significare genericamente *il tutto*; inoltre il WH. AMOWITZ (art. cit.) intende che **τά δοκουντα** sono **διὰ παντός πάντα περόντα** nel senso che *Jeder Satz durch das ganze Lehrgebäude hindurch bewahrt*; da ultimo il LOEW (art. cit.) unisce il **πάντα** a **τά δοκουντα** (*alle Naturerscheinungen*). Ma la prima risposta soddisfa e non soddisfa; la spiegazione del Wilamowitz non è veramente una traduzione; infine il **πάντα** è troppo lontano da **δοκουντα** per essergli unito. Di conseguenza stiamo col Diels tanto per la lezione che per la traduzione. Non ci resta ora che riferire alcuni dei più seri tentativi di traduzione divergenti da quello del Diels. PATIN (op. cit., p. 504): «Und doch wirst du auch dies erfahren, wie das Scheinende (= das Scheinbare, das Schein schlechthin) scheinbar (=scheingotreu, konsequent, widerspruchlos) alles durchdringend durch das Ganze verlaufen [Iέναι con Peyron, in luogo di **είναι**] muss (oder müsste)». LINCÉE (art. cit., p. 472): «und doch wirst du auch das erkennen, das der Schein etwas sein muss [**χρή ᾿νδοκέως**], das all und jedes Ding inuig durchdringt [**είναι περόντα**]». REINHARDT (op. cit., p. 9) «Wie der Schein, die Vorstellung zur Gültigkeit gelangen sollte und das Weltbild ganz und gar durchdringen», «wie der Schein sich musste bewähren und alle Dinge erfüllen» (p. 34). KRANZ (op. cit., p. 1170) «Trotzdem wirst du auch dies erfahren (cioè le opinioni dei mortali) und zwar auf solche Weise, wie sie, alles ganz durchdringend, auf wahrscheinliche Weise Bestand haben müssten»: H. GOMPERZ (cit. dal DIELS): «dass es notwendig wurde, dass das mit Öcheinbarkeit Erscheinende ein alles allenthalben Durchdringendes ist», GÖBEL (op. cit., p. 98), rimandando per il **χρή δοκιμῶσαι** al *Parm.* di PLAT. 21c: «Wie man das was zu sein scheint, prüfen muss, indem man alles durch

coloro che identificano gli opposti. Infatti dicendo: «è dato infatti essere...» [1-3], aggiunge: «eppoi anche da quella...» [4-9]. — 78, 2. Biasimati coloro che nell'intelligibile unificano l'essere e il non essere: «da cui l'essere e il non essere...» [8-9] e dopo aver scostato dalla via che ricerca il non essere: «ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero» [Fr. 8, 1], aggiunge: «resta ancora solo...» [Fr. 8, 5 sgg.]. — 86, 25. Che di tutte le cose uno e identico è il concetto, quello dell'essere, Parmenide lo

alles hindurchführt». BURNET (op. cit.¹, p. 184): «Yet none the tesse shalt thou learn of these things also, since thou must judge approvedly of the things that seem to men as thou goest through all things in thy journey»; LOEW (art. cit., p. 5): «mussten alle Naturerscheinungen, **τά δοκουντα πάντα**, seheibar, d. h. nach der Meinung der Menschen, δοκίμως, durch das All, διά παντός, hindurchdringeu, **περώντα είναι = περών** (cfr. PLAT., *Crai.*, 412 c)»; RIEZLER (op. cit., p. 23): «wie das nur nach dem Anschein Gesetzte geltend werden und solche Geltung alles mit ihrem scheinwesen hat durchdringen müssen».

(1) È la tesi aristotelica che l'errore di Parmenide derivi dall'aver inteso Tessere univocamente (cioè come realtà sostanziale in atto), anziché in molti sensi (nel caso nostro, in ciascuna delle categorie e come potenza e atto). Su tale tesi si veda ALBERTELLI in *Annali della R. Scuola Normale Sup. di Pisa*, IV, 1935, p. 327 sgg. già citato.

(2) Tradurrò sempre **νοεῖν** con pensare. C'è chi vuole che il termine significhi in ogni caso il pensare retto, quello che esclude da sé l'errore, per cui **πλακτόν νόον** di Fr. 6, 6 sarebbe espressione ironicamente contraddittoria (FRANKEL, art. cit., p. 170 sg.). A infirmare la tesi bastino le citazioni ε 190 (e simili), η 292, ζ 183.

(3) Il soggetto è l'esistente, l'essere, il reale, **το ὄν**. Senza necessità F. M. CORNFORD in *Class. Quart.*, 27, 1933, p. 98, 2, legge **ἡ μὲν δπως ἑόν ἴστι καί**. Vedi l'introduzione.

(1) Intendi: che dice che in qualche momento del tempo non è e che non è possibile che in qualche momento del tempo non sia; ma si veda più sotto.

(2) **παναπενθέα**. *Unervorschbar*, DIELS; *gang unerkundbar*, UBBERWEG-PRAECHTER¹⁵, 82; *ganz unerforschbar* (πδσιν άπυστος), LOEW, *Das Vehaltniss* ecc. cit., p. 10. Il CALOGERO (*Studi Sull'Eleatismo*, 17, 1; 33, 1) preferisce, ma non bene, la lezione **άπειυέα** di PROCLO: si confronti, infatti, **άπυστος άλεθρος** di 8, 25.

(1) Di questo concetto la sofistica ha fatto uno dei suoi cavalli di battaglia, traendone la conseguenza dell'impossibilità dell'errore dato che errare è dire ciò che non è (vedi, per tutte le possibili citazioni, PLAT., *Eutid.*, 283e-284 c; 286 z-287 b ed inoltre la celebre indagine del *Sofista*). Per superare tale atteggiamento di pensiero bisognava distinguere, con Platone, tra

dice in questo passo: «bisogna che...» [1-2], Se dunque ciò che uno dice o pensa è l'essere, di tutte le cose uno solo sarà il concetto, quello di essere: «null'altro infatti è o sarà oltre l'essere...» [Fr. 8, 36-38] ⁽¹⁾.

Bisogna che il dire e il pensare sia l'essere ⁽²⁾: è dato infatti essere ⁽³⁾,
mentre nulla non è ⁽⁴⁾; che è quanto ti ho costretto ad ammettere.

opposizione e alterità, cioè i due significati del non-essere di cui diffusamente nel *Sofista*.

In generale, quali erano le due vie dolio quali fa qui parola Parmenide, non si può determinare indipendentemente dai frammenti 6, 8, 9 che complicano singolarmente il problema. Rimandata la discussione piena della difficoltà alle note al Fr. 6, vediamo per ora di individuare queste due vie. Sulla prima tutti sono d'accordo: essa sostiene che l'essere è ed è immutabile; sorgono invece dei dubbi quando si venga a determinare la seconda via. REINHARDT (p. 36 e *passim*), prendendo a modello la tripartizione di GORGIA (Fr. 3, cioè SESTO E., *Adv. math.*, vii, 66, 75), vede in essa espressa la tesi che l'essere non è (cioè, il non essere è) nel senso che l'essere è nato. KRANZ invece (p. 1173) nega che essa sia qualcosa di simile alla formazione nihilistica gorgiana e crede che vi sia affermata la tesi dei comuni mortali descritta particolarmente nella sezione della *δόξα*, che, oltre l'essere, vi sia il non essere [es *iiommt vor, dass es nicht ist, d. h. es gibt neben dem Seienden auch) Nichlseiendes*]. A parte il nihilismo gorgiano che, come vedremo, non fa al caso, a nostro parere il Kranz ha, su questo punto, decisamente torto contro il Reinhardt. Infatti, anche prescindendo dai raffronti che ora stabiliremo, non si capisce stando al testo come la via che dice che l'essere «non è e non è possibile che non sia» possa venir interpretata nel senso che accanto (!!) all'essere vi è anche (!!) il non essere; c'è tale contrasto tra le due tesi che dallo stesso Parmenide la prima viene detta *παναπευθής* e l'altra; che è quella dei *βροτοί*, come vedremo) è dichiarata al contrario «del tutto verisimile». Allora, lasciato da parte il Kranz, dovremo dire: siccome l'essere, se deve nascere o perire, in qualche momento non è, come sostiene chiaramente il Fr. 8 (v. 24: «se fossio venuto all'esistenza non è e neppure se è per essere nel futuro»; v. 29, SO: «nascere e perire sono stati risospinti ben lungi e li ha cacciati la convinzione verace», in perfetta corrispondenza col nostro Fr. 2, 4 dove la «via che l'essere è» è detta «sentiero della Persuasione»; v. 38 sgg.), di conseguenza la seconda via che dice che l'essere non è ed è necessario che non sia, non fa altro che sostenere che l'essere nasce o perisce.

(1)... **το γάρ αυτό νοεῖν ἐστίν τε καί εἶναι**. Poiché è lo stesso pensare o essere, cioè se si pensa si pensa ciò che è, l'essere, «*Das Denken ist nicht ohne Seins Inhallw.* (JOKL, 1, 428). Il senso è a moltissimi ben chiaro, anche se le divergenze nella traduzione non mancano e se qualcuno ha creduto di vedere in questa proposizione, anacronisticamente, quello che solo la filosofia moderna poteva concepire. A giustificazione della mia traduzione voglio ricordare che

Da questa prima via di ricerca infatti ti allontano,
 eppoi inoltre da quella per la quale mortali che nulla sanno
 vanno errando, gente dalla doppia testa ⁽¹⁾. Perchè è l'incapacità che nel
 loro petto

non qui e non sempre ταυτόν significa una piatta identità, ma spesso l'implicazione, l'equivalenza e simili; mi piace citare ERACLITO, Fr. 58, che dice dei medici ταῦτά ἐργαζόμενοι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους. UKRERWEG-PRAECHTER ¹², p. 83 traduce: «was gedaefit wird, ist auchn, dove quello che non piace è il «mas»; HEIDKL, p. 722: «è una sola e identica cosa pensare e pensare che ò'»f che è piuttosto traduzione di 8, 38. 11 BURNET seguito da CORWFORD, art. cit., p. 102 dà all'infinito attivo νοεῖν significato passivo, senza però convincere, tanto più che viene a urtare irrimediabilmente contro il v. 1 del Fr. 8 che non si sottomette in nessun modo, adottato il suo punto di vista, a una traduzione. Già lo ZELLER, analogamente, leggendo νοεῖν ἐστίν, traduceva: «denn desselbe kann geduchi werden und sein» (6. ed., p. 687, 1). HERBKRTZ (*Wahrheitsprobl.*, 132), per parte sua, è esatto solo come senso generale quando dice: «?Zwas denlten und es als seiend annehmen ist dasselbe». Da ultimo si avverta che è da respingere senz'altro la traduzione del Diels (che si è lasciato influenzare da Clemente Alessandrino): «perchè pensare (l'essere) e essere è la stessa cosa».

Non sono mancate, poi, del frammento, interpretazioni ridicolmente idealistiche. Il BAUCET (*Substanzproblem*, p. 43 sg.) per es., dice di 6, 1 in cui si ripeto quanto è affermato noi nostro frammento: «es scheint, als erfasse er, ganz Descartes vergleichbar, im Sein des Denkens selbst das Sein» e vede abolita ogni distinzione tra l'essere e il pensare. A qualcosa di simile sembra che pensi anche il REINHARDT, p. 29 sg. Secondo ARNIM (op. cit., p. 126) si esige qui la coincidenza soggetto oggetto, per evitare di instaurare la dualità. STENZEL (*die Antike*, I, 1925, p. 250) parla addirittura di presentimento kantiano. MUNCK (*Die plat. Ideenlehre in ihren Motiven*, 1912, p. 5 sg.) ha invece il difetto di accentuare troppo il motivo soggettivo del pensare quando dice «e\$ (cioè *das Sein*) scheint als Realität gesetzt, allein durch die Funktion des Denkens».

(1) ὁμως potrebbe essere unito sia con απεοντα, con? e si fa nella trad., sia con λευσσε. Non ci si può pronunciare con sicurezza specie mancando dei versi immediatamente precedenti.

(2) apeonta e pareonta. Qualcuno, preoccupato di stabilire un nesso strettissimo tra il 1° verso e i sgg., intende i due termini nel senso della contiguità spaziale (per es. OALOOF.RO, p. 22, n. 1; il FRAENKEL, invece, nei *Parmenides-Studien* citati, animato da questa stessa preoccupazione e non riuscendo a stabilire il nesso, dichiara il luogo corrotto). Ma ne viene un non senso: difatti se l'ente non può essere scisso dall'ente, non per questo il lontano è vicino. Abbandonata questa interpretazione, απ e παρ possono essere intesi o nel senso della

dirige l'errante mente ⁽¹⁾; ed essi vengono trascinati
 insieme sordi e ciechi, istupiditi, gente che non sa decidersi ⁽²⁾,
 da cui l'essere e il non essere sono ritenuti identici e non identici,
 per cui di tutte le cose reversibile è il cammino ⁽³⁾.

lontananza e vicinanza spaziale (e in questo caso la dea inviterebbe a pronunciarsi con sicurezza anche su ciò che è lontano materialmente da noi), oppure nel senso della lontananza o. vicinanza cronologiche (nel qual caso si tratterebbe di prendere posizione su ciò che la cosmologia immaginava avvenuto nel passato o destinato a compiersi nel futuro). Più probabile è la seconda interpretazione, per cui la polemica sarebbe indirizzata contro la tesi delle fasi cosmiche della rarefazione e condensazione sostenuta dalla fisica ionica.

(3) **νοω**. Può essere inteso come dativo di comunanza in unione con **παρεοντα** (BRANDIS, PATIN, p. 570, DIELS nei *Vorsokr.*; JOEL, I, p. 425 unisce tanto con **παρεοντα** quanto con **απεοντα**); oppure come dativo strumentale in unione con **λευσσε** (DIELS, *Parra.*; BURNET; REINHARDT, p. 49 sg. che dichiara che la posizione di **νοω** *dient der Hervorhebung* e richiama il **νόκι δερκευ** di Empedocle: FRÄNKEL, p. 171, η. 3): oppure, ancora, come dativo strumentale in unione tanto con **λευσσε** quanto con **παρεόντα** (SCHOTTLÄNDER in *Hermes*, 62, 1927, p. 435 sgg., seguito da NESTLE in ZELLER⁰, p. 692, n. 2). Intendo, come si vede dalla traduzione, nel secondo modo, perché l'espressione «vicino al pensiero» non mi soddisfa affatto.

(4) **ἀποτμήξει**. Può essere o 2^a persona (DIELS in *Parra.* e BURNET), oppure 8^a. In quest'ultimo caso o il soggetto è **νοϋς** (PATIN, p. 570. Diels in *Vorsokr.* e REINHARDT) oppure **τό κενεόν** (GOMPERZ TH.) oppure il verbo ha significato intransitivo (ZELLER, p. 692, n. 2). A. PLATT in *Class. Quart.*, V, 252 propone in luogo di **ἀποτμήξει... έχεισθαι**. un difficile **ἀποτμήξει... έχεισθα**.

(1) Inaccettabile la trad. di **κατά κόσμον** di DIELS; BURNET e REINHARDT (p. 49) non si può dire clic traducano; impossibile CALOGERO (p. 22, n. 1) per quanto ricordiamo qui sotto.

Per il termine **κόσμος** si tenga presente DIELS, *Parra.*, p. 66: «*Nicht e Welt* heisst κόσμος bei den Philosophen des 5. Jahrh. von Heraklit an... Am nächsten der späteren Bedeutung Kommt Empedokles 350 [8t.; ora 134, 5 nei Vbrsofcr.]*». Secondo REINHARDT, p. 223, nel Fr. 124 di ERACLITO **κόσμος** «*seiner späteren Be' deutung schon sehr nahe kommt*». Si veda inoltre JAEGER, *Paideia*, p. 283, n. 1, traduzione italiana.

(2) Abbiamo già accennato come qui si polemizza contro la fisica ionica. Senza preoccuparci di chi ha visto qui un'allusione ai pitagorici (cfr. GIGON in *Philol.*, 1936, p. 17) si ricordi che oltre il REINHARDT (p. 50) già BRANDIS (Comnlj *eleal.*, 113) pensava ad Anassimene, pur unendo (come già PATIN, op. cit., p. 571 e recentemente JOEL, I, 433) a questo nome quello di ERACLITO (cfr. Fr. 91) che invece era il solo al quale il Diels pensasse. Siccome dal punto di vista metafisico i due pensatori stanno sullo stesso piano (come ha

7. PLATO, *Soph.*, 237 a. Il grande Parmenide, o giovanetto, quando eravamo giovani noi, sostenne questo energicamente, dal principio alla fine, dichiarandolo in prosa e in verso: «no, non mai questo in nessun modo» dice «che le cose che sono non siano, ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero». ARISTOT., *Metaph.*, N. 2, 1039 a 2. Infatti parve loro che tutti gli esseri fossero uno, esso stesso l'essere, se non si risolveva

dimostrato HEIDEL nel suo citato scritto di *Archiv*, 1906), la decisione è difficile. L'interpretazione generale dell'ultima frase, a nostro parere, sarebbe la-seguente: «con processi di rarefazione e condensazione la fisica ionica intende spiegare il nascere e perire e il passaggio da uno stato all'altro. Ora, si può immaginare ogni sorta di disgregazione e ricomposizione, ma non mai si riuscirà a far sì che l'essere non sia, cioè (insistendo sull'immagine dell'unione e disunione) a disunirlo dall'essere».

(1) La trad. dei *Vorsokr* è certo assurda; più logica è pur sempre quella del *Parmenides*. Si suole richiamare, a proposito di questo frammento, ERACLITO B 103 e *Timeo* 69 a-b, ma si tratta di rimandi poco significativi e sicuri. Ancor peggio, come fa il LOEW in *Wien. Stud.*, LUI, p. 9, pensare al *λόγος ξυνός* di ERACLITO [*Gemeinsam aber ist es (das Seiende) mir...*]. Un po' arzigogolato HEIDEL, *Class. Phil.*, 1912. p. 224, n. 4 «P. transiera the conception [che cioè ciò da cui tutto viene è lo stesso di ciò a cui tutto ritorna] to that a subject in which all consideraron lead to the same conclusion». Impossibile PATIN, p. 568.

(1) Questo passo di Simplicio è stato da me aggiunto perchè mi pare risolutivo per l'interpretazione del v. 1 del framm.

(2) Il DIELS nei *Vorsokr* traduce: «Questo (τό) bisogna dire e pensare, che solo l'essere esiste» e lo hanno seguito, tra i recenti studiosi, CALOGERO (p. 20, n. 1), CORNFORD (in *Class. Quarl.*, 27, 1933, già cit., p. 99) e CAPELLE (op. cit., p. 165). Invece il Burnet ha respinto decisamente tale traduzione del τό, insistendo sul già accennato significato passivo degli attivi *λέπειν* e *νοειν* («bisogna che ciò che è detto e pensato sia l'essere», che è anche la trad. di Zeller). Precedente-mente il DIELS (in *Parm.*, 1897, p. 35) traduceva «*Das Sagen und Denhen must ein Seiendes sein*» e in modo analogo intese PATÍN (op. cit., p. 574) e più recentemente URBERWEG-PRAECHTER, p. 83 e FRANKEL (art. cit., p. 181, 3). Il primo modo appare effettivamente un po' duro (GRAUERT, cit. in PATÍN, p. 574, n. 1 leggeva *χρη σε* invece di *χρη τὸ*) linguisticamente, anche se soddisfacente per il significato generale. Col secondo modo, quando venga intesa la frase letteralmente, viene ad essere introdotto un concetto che a prima vista sconcerata. Mi pare che in ogni modo il significato generale non possa essere dubbio. Esso si rivela molto chiaramente dal passo di SIMPLICIO (in *Phys.*, 86, 25) aggiunto più sopra a quelli riportati dal DIELS (*δπερ δν τις ή ριπη ή νοήση τό δν έστι*), è riconfermato da Fr. 8, 39 e coincide con la nostra interpretazione del Fr. θ. Insomma, sia che si traduca col BURNET, sia che si traduca col DIELS del *Parmenides* (nel qual caso si deve pensare non già all'attività, ma

e affrontava l'argomento di Parmenide: «perchè non mai assolutamente... [v. 1]», ma fosse necessario mostrare che il non essere è.

Perchè non mai questo può venir imposto ⁽¹⁾, che le cose che non sono siano:

ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero ⁽²⁾.

al contenuto del dire e del pensare, o addirittura, con lo HEIDEL, *Proceed.* cit. tradurre «*Speech and thought must be real*»), il senso del passo è: «nel dire e noi pensare figura necessariamente l'essere».

(3) **ἔστι** significa senza dubbio è *possibile* (= **ἔξεστι**) come pensano i più; altrimenti ne viene fuori una tautologia e non una argomentazione (come capita allo HEIDEL, loc. cit., con «existence exists»). Posto questo, l'**εἶναι** si può intendere o come infinito del sottinteso **δν** (**ἔστι γὰρ αὐτόν εἶναι**) oppure come infinito sostantivato (**ἔστι τό εἶναι**) come fa il Praechter. In ogni caso il senso cambia ben poco. Da respingere sono i tentativi di PATIN, op. cit., p. 571.

(4) **μηδέν δ'οὔκ ἐστιν**. Non volendo accettare correzioni nel testo (c'è per es. quella molto ingegnosa di P. v. d. ML'HLL, cit. dal DIELS, **μή δ'εἶν'οὔκ ἐστιν**) si può intendere: a) il **μηδέν** come (**τό**) **μή δν** (cfr. Fr. 8, 15 e MELISSO, Fr. 7, 7), nel qual caso si potrebbe tradurre: 1. *Il non essere non è possibile che sia* (cioè **ἐστιν** ancora come **ἔξεστιν**. DIELS, *Vorsokr.*; PRAECHTER; CALOGERO, 20.1; CORNFORD, 99; CAPELLE, 165; PATIN, 574, sottintendendo **εἶναι**.); 2. *Il non essere non è* (DIELS, *Parm.*) — b) (volendo evitare l'identificazione di **μηδέν** con (**τό**) **μή δν** a causa della mancanza dell'articolo), *nulla non è* (HEIDEL, 731, *nought is noi*) — (?) come se fosse **μηδέν εἶναι οὔκ ἐστι** (scil. **τό δν**), *non è possibile che l'essere non sia nulla* (LOKW, *Das Verhältniss* ecc. in *Wien. Stud.*, LUI, p. 11). In ogni caso il significato, in ultima analisi, non cambia neppure qui.

(1) Per il tono generale di queste parole e delle seguenti, dice bene DIELS (*Parm.*, 68) *SUI des Prophelenlums*, anche se non è assolutamente necessario vedere nell'**εἰδότες οὔδέν** i non iniziati come fa CORNFORD (p. 101) rimandando a KERN, *Orph. Fr. 233, Inno a Demetra 256*, ARISTOFANE, *Uccelli*, 685.

(1) Vedi nota a Fr. 2, 2.

(2) **ἀκριτα φύλα**. Così traduce FRANKEL (p. 171) approvato da KRANZ (*Hermes* 69, 1934, p. 117). Invece DIELS interpreta *urteilslose Ilaufen*.

(3) **παλίντροπος** (cfr. ERACL. B 51 dove per altro è da leggere **παλίντονος**) *Nichi bloss «rückwärts», sondern «nach entgegengesetzter Richtung»* dice DIELS, *Parm.*, 70. Per

8. ⁽¹⁾ —1-6 SEXT. VII 114 (di seguito alla parafrasi cit. al fr. 1). Alla fine dichiara che non bisogna affidarsi alle sensazioni, ma al raziocinio (1-4). «Che l'abitudine nata dalle molteplici esperienze — dice — non ti...» [w. 2-4]. Anche costui, come è chiaro, proclamando il ragionamento scientifico canone della verità delle cose, non volle far conto delle sensazioni. — 6-57 SIMPL., *Phys.*, 144, 29 [dopo A 21]. Questo è quanto segue alla negazione del non essere: (145) «resta solo da parlare...». — 6-

REINHARDT (p. 36) «*Jcder Weg sur TImkehr ieird*».

I versi 4-9 offrono molte difficoltà per l'interpretazione generale. Teniamo presente quanto Parmenide ha affermato nel Fr. 2. Ora, nel Fr. 6, egli dichiara che dopo aver abbandonata la seconda via di ricerca è necessario allontanare la mente da quella via che pone l'identità e la non identità dell'essere e del non essere. Di più, nella sezione dedicata alla **δόξα**, appare un'ultima concezione per la quale luce e tenebra, positivo e negativo, sono ritenuti ugualmente esistenti ma non uguali l'uno all'altro. Il REINHARDT (p. 36 sgg.; p. 66 sgg.) seguito da CORNFORD (p. 100) e FRIEDLANDER (*Platon*, I, 24 sg.) identifica la terza concezione con l'ultima facendone la concezione dei comuni mortali per i quali esiste tanto l'essere quanto il non essere, e viene quindi a negare l'indipendenza della terza posizione mentale e l'attribuzione di essa ad Eraclito. Il FRANZ (op. cit., 1173; *Hermes*, 69, 1934, p. 117 sg.) ha ribadito energicamente il punto di vista tradizionale che la concezione indicata nel Fr. 6 sia ben diversa da quella esposta nella sezione della **δόξα** (la tesi indicata in **αὐτάρ ἐπειτ'** ecc. sostiene che essere e non essere sono identici e non identici, mentre invece l'opinione dei mortali sostiene la diversità dei due opposti luce e tenebra [8, 67]) e ha riaffermato che siamo di fronte alla polemica antieraclitea come aveva già sostenuto la massima parte degli storici (BERNAYS, *Oes. Abh.*, I, 62); PATÍN, studio cit. *passim*; DIELS, *Parm.*, 69 e *Vorsokr.*; T. GOMPERZ, 8^a ed. frane., 207, n. 1; BAOMEER, *Das Problem* eco., p. 54; PEITEMANN in *Archiv*, 1902, già cit., ma a prezzo di affermazioni molto azzardate; JOËL, I, 429), senza neppure prendere in esame la tesi di un ristretto numero di studiosi (DORING, *Gesch.*, I, 119; ARNIM, 126; GILBERT, *Religionsphil.* 179, 1) che avevano pensato, in verità con scarsi fondamenti, a una puntata polemica contro il pitagorismo.

Richiamato il Fr. 2 e quanto abbiamo detto là sulle prime due vie, a nostro parere il Kranz, se ha torto nel negare che le due prime vie siano, come ha detto il Reinhardt, **τὸ ὄν ἐστὶ** e **τὸ μὴ ὄν ἐστὶν** (nel senso che Tessere nasce dal nulla), ha però perfettamente ragione contro di lui nel separare i **βροτοὶ** di cui si parla qui da quelli di cui si espongono le concezioni nella seconda parte dell'opera. Con questa distinzione, non bisogna dimenticarlo, cade anche la tesi di coloro (PATÍN, 589 sg.; UEBERWEG-PRAECHTER ¹², p. 83; LOEW, art. cit., p. 12; cfr. NESTLE in ZELLER, p. 685) che credono che nel Fr. 6 venga combattuto Eraclito, ma vedono in lui il teorizzatore dell'opinione comune. Ciò posto, la terza via è proprio quella di Eraclito? Il

19 EIUSD., *Ibid.*, 78, 5 (dopo B 7, 2) aggiunge: «resta solo da parlare... in gran numero» ed espone in seguito le caratteristiche dell'essere inteso eminentemente: «essendo ingenerato... disciogliendo i legami». Dicendo questo dell'essere inteso in senso eminente, dimostra chiaramente che esso è ingenerato. Non deriva infatti dall'essere, perchè non può essere esistito prima di lui un altro essere; non deriva dal non essere, perchè il non essere non è: e poi perchè mai nacque in un dato momento e non prima o dopo?

KRANZ (*Hermes*, 69, 1984, già cit., p. 118) più compiutamente di ogni altro ha stabilito minuti raffronti per dimostrare che qui e in generale nel testo parmenideo si sente precisa l'eco dell'opera di Eraclito e non si può dire che il suo sforzo sia fallito (cfr. ERACLITO, B 51, 88, 21, 60, 59, 19, A 7, 15, 88, 58, C1, HIPPOKR., *περί διαίτ.*, I, 5, 18, 24). Però a trattenere le menti dalla piena adesione alla tesi già in passato ZELLER e recentemente REINHARDT e WILAMOWITZ (*Glaube d. Hell.*, II, 911, n. 1; non ostante quanto aveva precedentemente sostenuto in *Sitz. Ber. Berl. Akad.*, 1929, 654) hanno sollevato delle difficoltà cronologiche: che cioè l'opera di Eraclito non poteva essere nota a Parmenide perchè in essa (Fr. 121) è citato il bando di Ermodoro che cadrebbe nel 478. Ma DIELS, PATIN (p. 653 sg.), JACOBY, KRANZ hanno mostrato (cfr. ERODOTO, VI, 48) che il bando di Ermodoro può cadere nell'epoca delle agitazioni ioniche che vanno dal 500 al 193; cosicchè Eraclito può aver scritto la sua opera ± nel 490 e Parmenide ± nel 480.

(1) I mss. platonici e aristotelici danno **τούτ'οὐδαμὴ οὐ τοῦτο μηδαμὴ**. La lez. **τούτο δαμὴ** che ha la sua base nel **τούτο δαμὴ** di qualche me. (li Simplicio è dello STEIN (*neque unquam hoc cogatur esse ea quae non sint*) ed è approvata dal Diele e da quasi tutti gli storici. A sostegno della sopracitata interpretazione del **δαμὴ** si porta *Teeteto* 196 b: **καὶ τούτω αὐτὸ ἠναγκάζομεν μὴ εἶναι, ψευδὴ δόξαν**, e inoltre, come eco del frammento in questo modo interpretato, si cita *Sofista* 241 d. Pur senza sottoscrivere a quanto dice il CALOGERO (*Studi* cit., p. 20, n. 2) a proposito del passo del *Teeteto* sopra riportato, tuttavia è giustissimo osservare che il nesso **τούτο δαμὴ** (o, se si vuole, **τούτο δαμῆς**) è durissimo. Tuttavia non c'è proprio di meglio, perchè il **τούτο δαῆς** dello Heindorf, che il Calogero accetta, ragionevolmente non è preso in considerazione da nessun critico (caso mai dovrebbe essere **τούτου δαῆς** che è impossibile metricamente), e il **δαμὴ** di JACKSON (*Journ. of philol.*, XXI, 174) è ingegnoso, ma troppo arzigogolato (**δαμά** sarebbe ipostatizzato da **μηδαμά**, come il **δέν** di Alceo e Democrito da **μηδέν**). Il Ps. ALESSANDRO (*in Metaph...* 805, 9 sgg.) per parte sua non ci dà assolutamente nessun aiuto.

(2) Quanto alla collocazione Diels e Kranz hanno messo, d'accordo con Simplicio, questo frammento dopo il Fr. 6 in quanto credono che esso sia indirizzato contro gli intensificatori di essere e non essere (ERACLITO; cfr. DIELS, *Parva*, 73). Invece il REINHARDT (p. 45 sg.) vede qui criticata la seconda via e quindi vuole il frammento prima del 6° in cui si tratta della terza

Ma neppure deriva da ciò che per un verso è e per l'altro non è, che è il modo nel quale nasce ciò che è nato, perchè ciò che per un verso è e per l'altro non è, non può essere esistito prima dell'essere assoluto, ma è venuto all'esistenza dopo di lui. — 7-9 CLEM., *Strorn.*, V 113 (II 402, 8 St.) e Parmenide... dice di dio all'incirca così: «in gran numero... immobile e ingenerato». — 42 PLATO, *Theaet.*, 180 *d* altri poi fecero dichiarazioni opposte a quelle di costoro: «il tutto viene ad avere il nome di unico e immobile ⁽¹⁾» e quant'altro i Melissi e Parmenidi sostengono accanitamente opponendosi a tutti costoro. — 43 cfr. MELISSO 30 B 8 se infatti esiste la terra e l'acqua... e quante altre cose gli uomini dicono che sono reali. — 47 cfr. SIMPL., *Phys.*, 147, 13 se appunto è uno «insieme il tutto» (10) vi è anche «un limite estremo» (47). — 47-49 PLATO, *Sopii-*, 244 E se appunto è tutto intero come dice anche Parmenide «in ogni parte... qui o là», in quanto l'essere è tale ha e centro ed estremi. EUDEM. in SIMPL., *Phys.*, 143, 4 cosicché quanto egli dice non va bene neppure se riferito al cielo, come qualcuno ritiene, secondo quanto dice Eudemo [fr. 13 Sp.], di fronte a quelle parole «da ogni parte simile alla massa di ben rotonda sfera». Infatti il cielo non è indivisibile, né simile a una sfera, ma è delle sfere materiali la più esatta.—48 ARIST., *Phys.*, P 6, 207 *a* 15 bisogna ritenere che Parmenide abbia parlato più esattamente di Melisso. L'uno infatti dice il tutto infinito, l'altro che è limitato «dal centro ugualmente premente». — 54-65 SIMPL., *Phys.*, 38, 28 al termine del suo discorso intorno all'intelligibile, Parmenide aggiunge: «Con ciò interrompo...». 54-63 SIMPL., *Phys.*, 30, 13. Parmenide trapassando dall'intelligibile al sensibile o, come dice lui, dalla verità all'opinione, là dove dice «con ciò... l'ingannevole andamento delle mie parole», i principii di ciò che è generato li pone anche lui in forma di elementi,

via e analogamente CALOGERO (loc. cit.) lo vuole *immediatamente* prima del 6°. Da ultimo il LOEW, contro ogni verosimiglianza, la colloca dopo il Fr. 1 (*Wien. Stud.*, LUI, p. 6, n. 7). A nostro parere gli elementi di giudizio sono troppo scarsi per poter arrivare a una decisione.

(1) 11 Kranz fa precedere immediatamente a questo fr. il frammento 7.

(1) Vedi Fr. 25, nota.

quanto all'antitesi primaria che chiama luce e tenebra, o fuoco e terra o denso e raro o identico e altro, dicendo, subito dopo i versi prima citati: «Perchè i mortali... denso e pesante». — 56 SIMPL., *Phys.*, 147, 28.

Ingannevole chiama l'andamento delle parole relativo alle opinioni dei mortali. — 57-63 SIMPL., *Phys.*, 179, 31 anche costui in quella che tratta dell'opinione «pone come principii il caldo e il freddo chiamandoli fuoco e terra» [ARISTOT., p. 188a 20J e luce e notte o tenebra. Dice infatti dopo la sezione sulla verità (p. 180) «Perchè i mortali... denso e pesante».

Ma tu ⁽¹⁾ da questa via di ricerca allontana il pensiero

né l'abitudine nata dalle molteplici esperienze ⁽²⁾ ti costringa lungo questa via,

a usar l'occhio che non vede e l'udito che rimbomba di suoni illusori

e la lingua ⁽³⁾, ma giudica col raziocinio la pugnace disamina

che io ti espongo ⁽⁴⁾. Non resta ormai che pronunciarsi ⁽⁵⁾ sulla via

(1) I versi 1-5 erano posti dal Diels dopo I, 82. Il REINHARDT (p. 47) seguito dal KRANZ ritornò alla disposizione di KARSTEN e PATIN, che anche il DIELS da ultimo accettò (nei *Nachträge* alla 4^a ed. dei *Vorsokr.*).

(2) Seguo il Diels nell'interpretazione.

(3) LANGERBECK ΛΟΞΙΣ ΕΠΙΡΥΣΜΙΗ (N. Phil. Unters. 10) 1935, p. 44 sgg., volendo avvalorare la sua tesi che αἰσύάνεσύαι e νοεῖν sono sinonimi nei presocratici intende sia δσκοπον ὄμμα che ἠκήεσαν ἀκουην come un ὕστερον-πρότερον (cfr. B 6, 6 πλακτόν νόον). Ma si può obiettare che seguo subito καί γλώσσαν senza aggettivo su cui si possa sofisticare.

(4) KRANZ (op. cit., p. 1175) rimanda a ERACLITO, Fr. 55 contro il quale ancora qui si polemizzerebbe. Del passo parmenideo c'è un'eco precisa in EMPEDOCLE, fr. 4, 10 sgg.

(5) Invece di μύθος, o θυμός che sia secondo la lezione manifestamente assurda di Sesto (cfr. BURNET, p. 200, n. D, A. PLATT (in *Class. Quart.*, V, 251) leggeva οἶμος, certo impossibile. Invece il DIELS proponeva ρυμός e HEIDEL (op. cit., p. 717) Ἰσύμός. Con la disposizione dei frammenti ora nuovamente adottata non c'è bisogno di correzione di sorta;

che dice che è. Lungo questa sono indizi
 in gran numero. Essendo ingenerato è anche imperituro ⁽¹⁾,
 tutt'intero, unico ⁽²⁾, immobile e senza fine ⁽³⁾.
 Non mai era né sarà, perchè è ora tutt'insieme ⁽⁴⁾,
 uno, continuo. Difatti quale, origine gli vuoi cercare?

θυμός di Sesto appare manifestamente corrotto invece di **μύθος** di Simplicio che è soddisfacentissimo. Cfr. REINHARDT, p. 47, 1: «**Θυμός** und **μύθος** werden oft verwechselt... (segue esempio)... 'So bleibt allein die Rede (oder Lehre: vgl. den Sprachgebrauch des Empedokles) von dem Wege, dass es ist? **Ὀδοίό ὡς ἔστιν**; u verbinden wie in Fr. 4». Vale la pena di citare a proposito di **μύθος** il WILAMOWITZ (*Glaube*, I, 41): **μύθος** ist Zuerst die gesprochene Rede, ihren Inhalt geht das Wort niemals an. Es kann der Spruch 'des Richters sein [A 545, HESIOD, *Erga*, 263), aber nur als Ansprache des Urteils ohne Rücksicht auf den Inhalt. Si veda inoltre SNELL. *Die Ausdrücke* cit., p. 27.

(1) La dimostrazione di questi attributi, secondo il KRANZ è in 10-25; quella dello ούλον **μουνογενές** in 38-45; quella di **ἀτρεμές ἢ δ' ἀτέλεστον** in 80-87; quella di **ομού πδν** in 26-29.

(2) **μουνογενές** è la lezione di Simplicio difesa dal Diels che traduce «eingeboren» (vedi *Parm.*, 74). Ma se non il termine **μ.**, il cui significato etimologico è andato perduto presto, per lo meno la traduzione stona terribilmente in tale contesto e difatti tutti si sforzano di rendere il vocabolo in altro modo. Il CAPELLE (p. 166) traduce semplicemente *einzig*, PATÍN, 537, *allein vorhanden* (ma confrontando con **διγενές**, *einartig*, 538), E. HOFFMANN, *das Einzigvorhandne* e MONDOLFO (*L'infinito* ecc., p. 62. n. 2), *solo esistente* confrontando con l'espressione **ἄειγενές**. *Einmalig* traducono PATÍN, NESTE, HERZERR(186, 1) e «tutto d'un getto» il CALOGERO (*Storia della logica antica* in corso di pubblicazione, cap. III). *Tetnm unius generis i. e. nihil praeter ens*, BRANDIS (p. 138); «di una sola specie» cioè «che è dappertutto ugualmente essere» il COVOTTI (*Presocratici*, 124); *ein-geschlechtig* lo JOÉL (*Gesch. d. anlik. Phil.*, I, 424); *einzig ohne Geschwisler*; BIEZLER (*Parm.*, 33). Però molti preferiscono la lezione di PLUT. (*Ade. Colot.*, 1114 c) e di PROCLO (in *Parm.*, 1152, 24) **ούλομελής**, della quale, contrariamente all'opinione del Diels, non mancano esempi antichi [HIPPOKR. in *Vorsokr.*, 22 c 2; EMPEDOCLE, B 52, 4 ecc., citati da KRANZ). Così, per es. BURNET (op. cit., p. 201, n. 4), che tenta acutamente di giustificare la lezione **ἔστι γάρ ούλομελής**, così WINDELE. GORDECK.⁴ (p-41, η. 4), così FRIEDLANDKR (*Platon*, I, 27). La ragione della preferenza è che si sospetta ragionevolmente che il **μουνογενές** derivi dal *Timeo* (31 b, 92 c). Per parte mia conservo ancora la lezione più comunemente accettata, non senza però ricordare il **μουνομελής** che figura in EMPEDOCLE, B 58.

Come e donde il suo nascere? ⁽¹⁾ Dal non essere ⁽²⁾ non ti permetterò né ⁽³⁾

di dirlo né di pensarlo. Infatti non si può né dire né pensare
che non è. E quand'anche, quale necessità può aver spinto lui,
che comincia dal nulla, a nascere dopo o prima? ⁽⁴⁾

(3) **ἀτέλεστον**. PATÍN, p. 539, traduceva *non perfectibile*. DIEJ.S, *endlos*, cioè senza fine nel tempo (cfr. π. III, SIMPLICIO, *Phys.*, 120, 23, *de cáelo*, 554, 14 e, al contrario, *Phys.*, 29, 29). Anche EMPEDOCLE (Fr. 28, 1) dice *ἀπειρων* lo Sforo (cfr. ZELLER, I⁶, 780, n. 3). Tuttavia BRANDIS, seguito da WINDELE. GOKDECR. e KRANZ (1175, n. 1), legge **οὐδ'ἀτέλεστον**.

(4) Intendi: non mai era non essendo più ora (negazione del perire), né sarà non essendo ora (negazione del nascere). Cfr. ANASSAGORA, Fr. 12 **καί ὅποια ἐμελλεν ἐσεσῶναι καί ὅποια ἦν, ἄσσα νυν μή ἐστι**, e, per il concetto, PROCLO, *Elementi*, 52.

Con ciò vedo qui molto meno di quanto vedono, per es. il PATÍN, op. cit., p. 538 sg. e il BAUCH (*Substanzproblem*, p. 44) che parlano di *zeitliche Allgegenwart*, o il LEVI che parla di negazione del tempo (*Athenaeum*, 1927. p. 278), o lo STENZKL (*Die Anlike* 1, 1925, p. 25(5)). Già gli antichi, ubbidendo alla suggestione del *Timeo* platonico (37E-88A), si erano messi per questa via. 81 tenga presente, oltre altri testi citati da DIELS, *Pool. phil. fragro...*, 63, AMMONIO, *de inlerpr.*, 136, 21 **τό ἐστι καί τούτο οὐ τό συναρι-Ομοῦμενον τω τε ἦν καί τω ἐσται καί ἀντιδιαιρούμενον αὐτοῖς, ἀλλά τό πρό πάσης χρονικῆς ἐμφάσεως ἐπινοοῦμενον καί τό ἀτρεπτον αὐτῶν καί ἀμετάβλητον σημαίνων, δπερ καί. ὁ μέγας Π. παντί τω νοητῷ ὑπάρχειν ἀποφαίνεται. οὐ γάρ δηγ οὐδ'ἐσται, φησί, ὁμοῦ παν ἐστι δέ μόνον**. Da noi è specialmente il CALOGERO (op. cit., *passim*, ma particolarmente p. 61, nota) che ha sostenuto energicamente la presenza, in questo verso, dell'idea del l'eterno presente, pur osservando (p. 66, 1) che su tale motivo prevale talora quello che sarà poi me-lissiano della immortalità (cfr. 8, 9; 8, 31). Ma c'è qualcosa di più: «appare chiaro — ci dice a. p. 62 — come in Parmenide la dimostrazione dell'assolutezza temporale dell'ente si basi non tanto sull'esclusione ontologica del nascere e del perire, quanto sull'esclusione logica di ogni passato e di ogni futuro dal presente dell'è». Ingomma anche qui il Calogero applica la sua tesi dell'ontologizzazione dell'«è» del giudizio, il quale, come esclude ogni «non è», così esclude ogni «era» o «sarà». Siccome la tesi del CALOGERO ha avuto l'adesione del MONDOLFO (*L'infinito ecc.* p. 60 sgg.) è il caso di discuterla con cura. Quanto al prevalere dell'esclusione logica di ogni passato e di ogni futuro su quella ontologica del nascere e del perire, richiamo il *principio* dell'argomentazione parmenidea **ἀγένητον ἐόν** (8, 7) che è molto istruttivo. Quanto alla tesi generale ripeto a questo proposito l'osservazione già fatta nel commento al Fr. 2, e cioè che, come là non si capiva l'ontologizzazione dell'«è» quando nel giudizio figura anche il «non è»,

Di modo che è necessario, o che sia del tutto o che non sia per nulla.

Giammai poi la forza della convinzione verace concederà che dall'essere

alcunché altro da lui nasca ⁽¹⁾. Perciò né nascere

né perire gli ha permesso ⁽²⁾ la giustizia ⁽³⁾ disciogliendo i legami,

così qui non si capisce l'affermazione del presente «è» e l'esclusione dell'«era» e del «sarà» che pure nel giudizio figurano. Per me il fatto che si è costretti ad ammettere che in Parmenide compare anche il motivo della immortalità sta ad indicare non oscillazione e incertezze nel pensatore, ma che in genere si è detto male da parte di tutti gli storici quando si è parlato di extratemporalità. L'extratemporalità, presuppone il concetto del tempo come misura del movimento, il concetto della idealità del tempo, cioè qualcosa che poteva affacciarsi soltanto con Platone.

(1) **ἀύξησή'** legge il KRANZ (p. 1176, 1) traducendo «*Woraus solite das Seiende sich entwickelt haben*»?

(2) Ben pochi (tra i quali, per es., F. SOLMSEN e CAPELLE) credono ormai alla lacuna dopo **ἀύξηθέν** immaginata dal Diels che pensava dovesse cadere qui la dimostrazione della impossibilità della nascita dall'essere e completava così

(οὐτ'έκ τβυ έόντος έγεντ'άν·

άλλο γάρ ttv πριν έην) οὔτ'έκ μή κτλ.

Solo la mente pedantesca di un tardo rimasticatore (l'anonimo del *de M. X. G.*, per cs., o Simplicio) poteva pensare alla necessità di una tale dimostrazione. Quello che preoccupa Parmenide è il problema del nascere che è sempre per lui (la caratteristica sua è appunto di concepire ogni trasformazione come trasformazione sostanziale) nascere dal nulla, e, in quanto tale, assurdo. Cfr. REINHARDT p. 40 sgg.; non soddisfacente invece la nota del Kranz nei *Vorsokr.*

(3) **οὔτ'έκ μή κτλ.** Il WILAMOWITZ (*Hermes* cit., p. 205) intendeva **οὐτ'** come **οὔτοι**. ma contro di lui si è levato DIELS in *Poet. phil. fragm.*, p. 68. Il KRANZ (op. cit., p. 1176, 1) propone **οὔδ'** (*auch nichl aus Nichtseienden kann es* ecc.). Ai me pare inutile ogni cambiamento in quanto intendo **έκ μή έόντος οὐτ'έάσσω φάσ'Παι σ'οὔδέ (έάσσω) νοείν.**

(4) HEIDEL. (op. cit., p. 722) vede qui una *comparano compendiaria* e, cou BURNET, traduce *lator rather than sooner.*

ma lo tien fermo. La cosa va giudicata in questi termini ⁽¹⁾;

è o non è. Si è giudicato dunque, come di necessità,

di lasciar andare l'una delle due vie come impensabile e inesprimibile (infatti non è

la via vera) e che l'altra invece esiste ⁽²⁾ ed è la via reale.

(1) Leggo, contro il **ἐκ μὴ ὄντος** del Diels che non dà senso («non può nascere dal non essere altro che il non essere!»), o col Karsten **ἐκ του ἔόντος**, o con Stein **ἐκ γε πελοντος**, o con le lezioni analoghe del Brandis, del Reinhardt e di altri, esclusa quella del PATIN, p. 518 **ἐκ πρ ἔόντος** ben criticata da ZELLER NESTLE⁰, p. 690, 2 e ora ripresa da H. GOMPERZ (cit. dal DIELS) unendo però con γίγνεσθαι. Tuttavia non credo affatto che si tratti qui della dimostrazione dell'impossibilità della nascita dall'essere, ma bensì della dimostrazione dell'impossibilità del perire che è richiesta dalla conclusione esposta nei vv. 17 sg. (οὔτε γενέσθαι οὔτ' ὄλλυσθαι. Cfr. EMPEDOCL., B 12) e che invece, secondo i critici, mancherebbe nel testo. Il ragionamento sarebbe: l'essere non può perire (o trasformarsi, che è lo stesso) perchè l'altro dall'essere (**παρ' [αὐτό]** *neben odor ausser* come già il PATIN, p. 518) è non-essere e il noti-essere è impensabile e inesprimibile. Vedo cioè in questo passo (e in 8, 41 sg?) la fonte dalla quale Aristotele ha tratto la formula con la quale caratterizza la dottrina eleatica (vedi ALBERTELLI in *Annali ecc.*, già cit.). Si tratta del motivo più originale di questa filosofia. La critica ad un'origine dal non essere era infatti accettata implicitamente da tutti i presocratici, ma quello che Parmenide aggiunge di proprio è appunto l'impossibilità della trasformazione, de) perire, dal momento che ciò che viene dall'essere sarebbe non-essere se si differenzia da lui. Che l'alterità sia altro dall'opposizione (cioè che l'altro dall'essere è ben diverso dal non-essere assoluto) è la scoperta che permette a PLATONE, ne) *Sofista*, di eliminare il paradosso parmenideo.

(2) Comunemente si intendono **γίγνεσθαι καὶ ὄλλυσθαι** come infiniti sostantivati. Seguo BURNET e FRANKEL (art. cit.) che giustamente osserva come dal momento che nascere e perire per Parmenide non esistono è ridicolo pensare che la giustizia li tenga legati. Per qualche difficoltà, più apparente che reale, del nesso sintattico vedi BOLMSEN, *Gnomon*, 1931, p. 474.

(3) Vedi nota al proemio.

(1) HEIDEL. (*Proceed. cit.*, p. 718 sg.) sostiene che compare qui e altrove la forma o la terminologia della retorica forense, benché con lo sforzo di ridurre l'argomentazione all'esattezza della dimostrazione (!). Così per κρίσις egli sostiene che Parmenide *clearly has in mind an action at law in which the issue is sharply drawn and judgement is rendered*; così πίστις (8,32) sarebbe un termine legale *such evidence or proof as may be adduced in*

L'essere come potrebbe esistere nel futuro? In che modo mai sarebbe venuto all'esistenza?

Se fosse venuto all'esistenza non è e neppure se è per essere nel futuro.

In tal modo il nascere è spento ⁽¹⁾ e non c'è traccia del perire.

Neppure è divisibile, perchè è tutto quanto uguale ⁽²⁾.

Nè vi è in alcuna parte un dippiù di essere che possa impedirne [la contiguità, né un di meno, ma è tutto pieno di essere ⁽³⁾.

Per cui è tutto contiguo: di fatti l'essere è a contatto con l'essere.

Ma immobile nel limite di possenti legami

sta senza conoscere né principio né fine, dal momento che [nascere, e perire sono stati risospinti ben lungi e li ha scacciati la convinzione verace ⁽⁴⁾.

E rimanendo identico nell'identico stato, sta in se stesso e così rimane lì immobile ⁽⁵⁾; infatti la dominatrice Necessità ⁽⁶⁾

court); così **σήματα** (8, G) anziché aristotelici **τεκμήρια** sarebbero σημεία o argomenti forensi.

(2) Da molto parti si è messo giustamente in evidenza che il costrutto **κέκριται ὅστε πέλειν** è assurdo (nonostante la difesa di DIELS in *Parm.*, 80). Leggo secondo la proposta dello stesso DIELS nei *Vorsokr.*, **αύεε** invece di **ὅστε**; lezione non interamente soddisfacente (cfr. CALOGERO, *Studi cit.*, p. 34, n. 2, il quale per conto suo propone **ὅστε πέλει**, che dice che è), ma pur sempre la migliore.

(1) Cfr., con PATIN, p. 556, ERACLITO B 30.

(2) JOËL (op. cit., I, 433) sostiene, ma non si vede su quali basi precise, che polemizzi contro i pitagorici.

(3) Cfr. DIELS, *Parm.*, p. 80 sgg.

(4) Cfr. con FRANKEL, LUCREZIO, I, 180 (*quod tarnen a vera longe rattorte repulsum est*).

lo tiene nelle strettoie del limite che tutto intorno lo cinge;

perchè ⁽¹⁾ bisogna ⁽²⁾ che l'essere non sia incompiuto ⁽³⁾: è infatti non manchevole: se lo fosse ⁽⁴⁾ mancherebbe di tutto.

E la stessa cosa pensare e pensare che è ⁽⁵⁾: perchè senza l'essere, in ciò che è detto,

(5) Contro ERACLITO? fr. 9? si domanda il KRANZ; JOËL (loc. cit.) senz'altro lo afferma. C'è chi pensa (FRANKEL, 186) che in questa sezione (vv. 30-37) si polemizzi contro Anassimandro. Si badi che FRANKEL, loc. cit., volendo seguire la lezione di Proclo legge i vv. 33-34 **ταυτόν δ'έν ταύτῳ μίμνει καθ' έαυτό τεκεται, χούτως έμπεδον αύθι μνει**, che in verità è suggestivo.

(6) Vedi nota al proemio.

(1) **ούνεκεν**. Traduco, contro DIRLS (*darum*), seguendo FRANKEL (186 sg.).

(2) **θέμις**. Vedi nota a Fr. 1, v. 28.

(3) **ούκ άτελεύτητον**. «Non incompiuto» (mai «non infinito», cioè **ούκάπειρον**, come vorrebbe Joël che vede qui una critica ad Anassimandro), nel senso che si nega che esso sia soggetto a un processo di formazione. Vedi A 527, Δ 175 (con Diels) e *τελευτή* in *Pienone*, 75 D. Male SIMPLICIO in *Phys.*, 29, 11 e 30, 11 sgg.

(4) Il **μή** di **μη έδόν** fu espunto da BERGE (*Kl. Sehr.* II, 58). Ben pochi lo conservano, ma non bene (per es. GÖBEL con una giustificazione che NESTLE, in ZELLER⁶, p. 693, dice, a ragione, ricercata); in tal caso si tradurrà: «se non lo fosse (cioè **ούκ έπιδευές**) mancherebbe di tutto» (Karsten).

(5) **ταυτόν δ'έστί νοείν τε και ούνεκέν έστι νόημα**. A parte l'assurda traduzione del PATIN (p. 572, *Der Gedanke und seine Ursache, deren Folge er ist*), si osservi che il DIELS (*Denken und des Gedankens Ziel ist ein und dasselbe*) si è lasciato tirar giù di strada da SIMPLICIO (*Phys.*, 87, 14) **ένεκα γάρ τού νοητού, ταυτόν δέ είπείν τού δντος, έστι το νοείν τέλος ον αύτού** (cfr. 114, 23 **τού γάρ νοητού ένεκα και τό νοείν και ό νούς**). Dietro di lui sono andati quasi tutti gli storici sia pure sostituendo a *des Gedankens Ziel* o *des Gedankens Gegenstand* (DÖRING, cit. da NESTLE, e CAPELLE, p. 167) o *Grund* (NESTLE, *Vorsokr.*, p. 120: UEBERWEG-PRÄCHTER³, p. 83) o *Denkinhalt* (KINKEL e KÜHNKMANN, cit. da NESTLE in ZELLER). ZELLER e BURNET, poi. per non parlare del RIEZLER (*Parm.*, cit., p. 70) che interpreta in un modo troppo lontano sia dal testo che dallo spirito di Parmenide, seguiti da A. LEVI (*Athenaeum* cit., N. 8. 6, 1927, p. 270), dando al solito significato passivo all'attivo **νοείν**,

non troverai il pensare ⁽¹⁾: null'altro infatti è o sarà eccetto l'essere, appunto perchè la Moira lo forza ad essere tutto intiero e immobile ⁽²⁾. Perciò saranno tutti soltanto [nomi, quanto i mortali hanno stabilito, convinti che fosse vero ⁽³⁾: nascere e perire, essere e non essere, cambiamento di luogo e mutazione del brillante colore ⁽⁴⁾.

rendono la frase con «ciò che può essere pensato e ciò rispetto a cui il pensiero esiste sono una e medesima cosa». Ohe intendendo οὐνεκα come το ob ἐνεκα si vada contro il buon senso tanto filosofico come filologico, ha ben dimostrato il CALOGERO (op. cit., p. 10 sgg.). Non resta che intendere οὐνεκα come δτι, che è il suo vero significato quando sia con i *tiorba sentiendi*. Su questa via HEIDEL (art. cit., p. 722) traduce: *Thinking and the thought that the object of thought exists, are one and the same*] FRANKEL (*Studio cit.*, p. 190): *dasselbe ist Erkennen und Erkennen des Ist* (vedi, a proposito di questa traduzione le osservazioni giustissime di CALOGERO, op. cit., p. 12, n. 1 in fine); finalmente CALOGERO (op. cit., p. 11) «è la stessa cosa il pensare e il pensiero che è», e COXON (*Class. Quart.*, 1934, p. 181, 6) «The same thing is for thinking, and of which the thought is».

(1) οὐ γάρ dnev του ἐόντος, ἐν φ πεφρατισμένον ἐστίν, εὐρήσεις τό νοεῖν. Evidentemente la traduzione del Diels (seguito da quasi tutti gli storici) *denn nicht ohne das Seiende, in dem es sich ausgesprochen findet, kannst Du das Denken antreffen* è inaccettabile, e per nulla giustificata dall'osservazione per sò giusta (cfr. HOFFMANN, op. cit., p. 51; SNELL, op. cit., p. 207 sg.) di Farm., p. 85 che *F. folgt... sichtlich der uralten Vorstellung aller Völker, dass ein Ding erst wahre Realität erhält durch die Fassung im Wort*. Così non è accettabile la traduzione di PATIN (p. 572 sg.) «*von dem es ausgesprochen wird*» che egli tenta di giustificare dicendo che il pensiero può esistere solo come predicato in un soggetto.

Secondo un'altra schiera di interpreti l'essere in cui si esprime il pensare è l'essere del giudizio, l'è della copula. Sono E. HOFFMANN (*Die Sprache und die archaische Logik*, 1925) seguito da CAPELLE (*Die Vorsokr.*, 1935) e CASSIRER (*Gesch. d. griech. Phil.* in *Lehrbuch* di Dessoir, 1925) in Germania; in Italia, COVOTTI, ma molto sommariamente (*Alti della R. Accad. di Se. mor. e poi. di Napoli*, LUI, 1930, ora in *Presocratici*, 1931, p. 102, n. 3), e CALOGERO (*Studi sull'Eleatismo* già cit., 1932) che ha spinto vigorosamente la tesi fino alle sue ultime conseguenze. Tale atteggiamento, che in verità permette di tradurre in modo sensato i versi dei quali discutiamo, dichiara, in linea generale, che il concetto metafisico dell'essere nella filosofia parmenidea è influenzato o addirittura derivato dalla considerazione che ogni pensiero ha la forma del giudizio nel quale appunto sempre figura Γό copula. Ora, la tesi, quando venga esaminata bene, appare del tutto insostenibile in quanto costringe ad attribuire a Parmenide del passaggi logici del tutto gratuiti e ingiustificati. In particolare lo HOFFMANN (p.

Ma poiché vi è un limite estremo ⁽¹⁾, è compiuto da ogni lato ⁽²⁾, simile alla massa di ben rotonda sfera ⁽³⁾ di ugual forza dal centro in tutte le direzioni ⁽⁴⁾;

che egli infatti non sia né un po' più grande né un po' più debole [qui o là è necessario.

11) interpreta il nostro passo così: «Das Wahrdenken spricht sich... nur im Sein des Logos, in der Identität des (eleatisch legitimierten) Urteils», e giustifica la sua interpretazione attribuendo a Parmenide il seguente ragionamento: «Pensare è pensare l'essere: già la copula lo insegna, dato che ogni giudizio ha la forma $A \text{ è } B$: è per gli Eleati è durata, permanenza, essere, che è quello che è e quindi esclude ogni alterità; l'essere identificante della copula non si verifica nei giudizi sulle cose sensibili coi quali si introduce il divenire e la molteplicità, ma solo quando pensiamo l'essere che è la totalità costituendo identità di soggetto e predicato». Mi par chiaro che tra la prima e la seconda parte del ragionamento non c'è passaggio di sorta, ma un salto del tutto incomprensibile, e che inoltre la necessità di ammettere, in sede di Eleatismo, solo giudizi identici è espressa ma non giustificata. Più corretto è il ragionamento del CASSIRER (p. 41), che pure non si pone determinatamente il problema del verso che stiamo commentando: «La realtà è concepibile ed esprimibile nella forma del giudizio; il puro essere ha il suo necessario correlato nell'è della copula; come nel giudizio logico o c'è l'è o il *non è* e non mai un più e meno, così nell'essere: ogni giudizio non identico ($A \text{ è } B$) è una mescolanza di essere e non essere perché la posizione di un particolare predicato B è possibile se si negano gli altri possibili predicati (non B); *omnis deterrai natio negatio*», Contro di lui si può osservare che non è la negazione che ogni determinazione porta con sé che preoccupa Parmenide, ma essa stessa la determinazione che, essendo differenziazione, implica un più e meno e quindi l'assurdo non-essere. CALOGERO (op. cit.) espone la tesi parmenidea in questo modo: ogni pensiero prende corpo in una affermazione di cui il verbo essere è costitutivo essenziale; l'affermazione può essere pensata solo in questa forma, mentre questa forma può essere pensata per sé e senza alcun'altra aggiunta [!]; la vera realtà sarà quindi [!] quella di questo puro essere a prescindere da ogni altra sua determinazione; siccome Parmenide non ha sentore della distinzione tra metafisica e gnoseologia, questo essere, scoperto come universale nella forma verbale del giudizio, è da lui senz'altro riconosciuto come la stessa assoluta realtà del vero (fusione di realtà e verità); al di là di questo nulla potendo essere vero, tutte le determinazioni particolari non saranno altro che meri nomi. Ora, rispondendo al Calogero, si può osservare che questa serie di pensieri nella sua successione, contrasta col testo parmenideo, tanto che, di fronte a dei testi che dichiarano che il punto di partenza della argomentazione è ontologico e non logico, il Calogero è costretto a ricorrere alla poco soddisfacente giustificazione che Parmenide è argomentatore arcaico nel quale, nell'esposizione, premessa e conseguenza tendono a giustapporsi (in realtà si tratterebbe di un

Né infatti è possibile un non essere ⁽¹⁾ che gli impedisca di congiungersi al suo simile, né c'è la possibilità che l'essere sia dell'essere qui più là meno, perchè è del tutto inviolabile ⁽²⁾.

Dal momento che ⁽³⁾ è per ogni lato uguale, preme ugualmente [nei limiti ⁽⁴⁾]. Con ciò interrompo il mio discorso degno di fede e i miei [pensieri

vero e proprio capovolgimento; cfr. 8. 7; 8, 39-10). Non solo, ma a parte il testo e a parte la mancanza di trapassi logici nell'argomentazione del coerentissimo Parmenide, si avverte subito che in essa c'è una illogicità intrinseca in quanto il filosofo, partendo da una considerazione logico-verbale, avrebbe ipostatizzato solo l'è dell'affermazione e non anche il *non è* che pure nel giudizio figura e di cui egli stesso (che secondo il CALOGERO, p. 19, non avrebbe dovuto accogliere nella sfera dell'**αλήθεια** il *non è*, perchè «dire è sempre in assoluto dire è») in realtà fa uso quando dice che il non essere non è (Fr. 6, 2), cancellando così con le sue stesse parole quello che secondo il Calogero è l'elemento di differenziazione tra **αλήθεια** e **δόξα**.

Respinte dunque queste interpretazioni, ci pare che non resti altra via che tradurre diversamente. Ammettendo che *έν φ πεφατισμένον έστίν* stia per *έν τούτω 6 πεφατισμ.* (in base ad una elisione assai frequente), si rende possibile una versione non solo soddisfacente per sé, ma che calza inoltre assai bene con le parole seguenti e in genere con quella che è stata detta un po' ampollosamente la dottrina linguistica di Parmenide. Cioè, l'espressione, perchè non sia un nomo vano, deve essere manifestazione di pensiero, ma il pensiero c'è come pensiero di ciò che è, cioè dell'essere, perchè null'altro è o sarà eccetto l'essere.

(2) REINHARDT (op. cit., p. 255, D punteggiata in questo modo:

άλλο παρέξ του έόντος· έπί τό γε Μοϊρ' έπεδησεν

ούλον άκίνητόν τ'έμεναι, τφ πάντ'όνομα έσται

υσσα βροτοί κατέθεντο πεποιδότες είναι άληθή.

cioè, «**τω** im Naclisatz wie ζ. B. Od. γ 221».

(3) C'è in Parmenide una antitesi assai netta tra **φάσθαι-φράζειν** e **όνομάζειν**. Il primo termine indjca quell'espressione che coincide col pensiero (verità) e con l'essere, il secondo sta a significare il linguaggio che gli uomini foggiano per indicare le cose del mondo sensibile oggetto di opinione (cfr. Fr. 19). Siamo, con tale distinzione, al primo cenno nel mondo ellenico di quella dottrina della convenzionalità del linguaggio (cfr. EMPEDOCLE, fr. 9, v. 5) che

intorno alla verità; da questo punto le opinioni dei mortali impara a conoscere, ascoltando l'ingannevole andamento delle mie parole (¹).

sarà più tardi sostenuta da Democrito e dalla Sofistica. Molto probabilmente Parmenide intende polemizzare contro la dottrina di Eraclito per il quale, in certo senso, i vocaboli sono φύσει (cfr. Fr. 32 e 48). Sulla questione, già chiarita dal DIELS (nel voi. in onore di Zeller già citato e nel Pam.), si vedano particolarmente NESTLE (in ZELLER®, p. 695 sg.), E. HOFFMANN (op. cit., p. 1 sgg.), CALOGERO (op. cit., p. 6, 34), COXON (art. cit. in *Class. Quart.*, 1934, p. 136 sgg.) e la nota al v. 40, in principio.

(4) CORNFORD (art. cit., p. 100, n. 4) pensa, ma certo a torto, che il soggetto di tutti gli infiniti dei versi 44-45 sia τὸ ἕόν.

(1) Il «limite estremo» può essere il legame della Moira (cfr. più sopra v. 30 **μεγάλων ἐν πείρασι δεσμών**; v. 35 **πείρατος ἐν δεσμοισιν**) e con ciò si evita la difficoltà-di concepire l'essere come finito spazialmente. Ma rimane difficile il y, 53.

(2) Contro Anassimandro, dice JOËL, op. cit., I, p. 433.

(3) Che questa della sfera sia una semplice immagine sosteneva già nell'antichità, coerentemente con la sua interpretazione neoplatonica della metafisica parmenidea. SIMPLICIO (in *Phys.*, 146, 31 sgg.); modernamente lo hanno sostenuto, e mi pare molto ragionevolmente, NATORI (*Philos. Monatsh.*, XXVI, p. 12, 1); 12, KINKEL (*Gesch. d. Phil.* cit. da NESTLE) HERBERTS: (op. cit., p. 140) COXON (*Class. Quart.*, XXVIII, 1934, p. 110) Joffi* (*Gesch. d. ani. Ph.*, I, 426 sg.). Hanno invece sostenuto che in Parmenide c'è proprio il concetto dell'essere sferico lo ZELLER (op. cit., 698 sg.), il DIELS (*Parrà.*, 82 e 56 «die Vollkommenheit seines ἕόν sollte sich in dem vollkommensten Körper abspiegeln, ein Gedanke, der pythagoreischen Grübeleien entsprungen wunderbarlich lange naebgewirkt hat), il PATIN Op. cit., 579), il BURNET (op. cit., § LXXXVIII), seguiti da KCHNHMANN (citato da NESTLE), GILBERT (*Religion-phil.*, 176 sg., 180) e da noi da A. LEVI (in *Athenaeum* citato, p. 279). Naturalmente, siccome la concezione di una sfera finita (che non potrebbe non essere circondata dal vuoto) appare come del tutto contraddittoria nella filosofia parmenidea, a questo secondo gruppo di storici non resta che prendere atto della grave inconseguenza del pensatore che avrebbe trovato quindi in Melisso il suo correttore (cfr. Tu. GOMPERZ in *Griech. Denk.*). Più ingegnosamente il CALOGERO, *Studi* cit., p. 26 sg.) dice che la concezione parmenidea «non è tanto un'ontologizzazione degli attributi della sfera ricavati per riflessione logicogeometrica, quanto

Perchè i mortali furono del parere ⁽¹⁾ di nominare due forme ⁽²⁾, I una delle quali non dovevano ⁽³⁾— e in questo sono andati errati—; ne contrapposero gli aspetti ⁽⁴⁾ e vi applicarono note

addirittura un'ontologizzazione ed eternizzazione dello stesso ideale processo onde nell'intuizione si viene, dato un contro, a costruire una sfera. La visione parmenidea è tutta, più che statica, dinamica...». Dietro di lui è venuto il MONDOLFO (*L'Infinito* ecc., p. 276 sgg.). Si ricordi che già il PATIN (op. cit., p. 579) più oggettivamente osservava: «mit der Masse des Stoffes ist eine Kraft unzertrennlich verbunden... wirkt nach allen Seiten die gleiche Wucht oder Schwere».

(4) Cfr. *Teogonia*, 524 **ἴσον ἀπάντη**. SIMPLICIO (*Phys.*, 502, 7) intende il **μεσόθεν ἰσοπαλές** nel modo più piano: **τὸ γὰρ ἔχον μέσον καὶ πάντα ἴσον ἀπ'αυτοῦ διεστηκός πάντως ἔχει καὶ ἐσχατον**. Cfr. *Timeo*, 63 A e 33B, 34 B. CORNFORD, art. cit., pp. 103 e 106, traduce «equally poised».

È introdotto con questo, dice giustamente il Kranz, un nuovo predicato del quale si dà subito la dimostrazione.

(1) I mss. danno **οὔτε 5ν** e **οὔτε ἔόν**. La lezione del Diels è **οὔτε γὰρ οὐ τεον ἔστι** (**οὐ τεον** — **οὐ τι**, cfr. *Parm.*, p. 90); quella adottata dal KRANZ nei *Vorsokr.* è **οὐκ ἔόν** dell'Aldina (accettato anche da CALOGERO, op. cit., p. 25, 1 c CORNFORD, art. cit., p. 103) WILAMOWITZ (*Hermes* cit.), approvato in un primo tempo (la Kranz, leggeva:

οὐδέ γὰρ οὐτ'ἔόν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνείσθαι

εἰς ὑμόν, οὐτ'ἔόν, ἐστὶν δπως, εἴη κεν ἔόντος

τῆ μάλλον τῆ δ'ήττον, ἐπεὶ παν ἔστι ἄσυλον

τοιγάρ πάντοθεν ἴσον, ὁμως ἐν πείρασι κύρει.

(2) **ἄσυλον**: unverletzlich, Diels; unangestastet, Kranz. Gli altri analogamente.

(3) I mas-di SIMPLICIO danno **οἴγάρ**; il DIELS legge **οἶ γὰρ** che è lezione che rende intraducibile la frase; **τοιγάρ** era già di ZELLER, di PATIN (op. cit., p. 581) e ora del WILAMOWITZ e di COXON (p. 139, 4). CALOGERO (loc. cit.) sostiene che «ol, è l'ideale superficie a cui l'ente sferico giunge in quel suo espandersi uniforme»; ma si vedano le

reciprocamente distinte: da un lato il fuoco etereo che è dolce, leggerissimo ⁽¹⁾, del tutto identico a se stesso ⁽²⁾, ma non identico all'altro, e inoltre anche l'altro [lo posero] per se con caratteristiche opposte, [cioè] ⁽³⁾ la notte senza luce ⁽⁴⁾, di aspetto denso e pesante.

Questo ordinamento cosmico ⁽⁵⁾, apparente come esso è ⁽⁶⁾, io te lo espongo compiutamente,

osservazioni filologicamente ineccepibili di FRANKEL, op. cit., 187 sg.

(4) Il difficile **κύρει** (clic traduco coi più) era inteso assolutamente da, PATIN, 581 sg. (**κύρει** das ruhende Sein bedeutet).

L'opinione di GÖBEL (p. 102) che i versi 46-53 debbano precedere 38-45 è insostenibile perché 42-15 non possono stare con la dichiarazione di 54-55.

(1) Per l'interpretazione generale di tutta la sezione della **δόξα**, vedi nota al Fr. 6. Dice bene Reinhardt, che ha polemizzato brillantemente contro la vecchia tesi del Diels che vedeva in tutta la sezione una dossografia a scopo polemico, che ciò che la dea espone è *volle Wahrheit* e che *die Falscheit nicht in dem steckt, was sie lehrt, sondern in dem, worüber sie lehrt* (p. 25). Affermazione contro la quale il DIELS nei *Nachträge aliai* ed. si è levato con poca efficacia. Tuttavia si deve dire che il punto di vista del Reinhardt è fuori fuoco in questo, che ritiene che l'errore dei mortali ponga il mondo della sensibilità (*il mondo è una convenzione*, p. 31), mentre è vero il contrario, che il mondo della sensibilità fa nascere e in parte giustifica l'errore dei mortali.

(1) **κατέθεντο γνώμας**, espressero il loro parere; cfr. DIELS, *Parva.*, 92 e REINHARDT, op. cit., p. 26. Invece di **γνώμας** il LOKW (*Wiener Stud.* cit. p. 19) ritorna al **γνώμας** già respinto risolutamente dal DIELS (loc. cit.¹: ma la sua trad. è un assurdo, come era assurdo PATIN, p. 592.

(2) **μορφάς**. Forme elementari, cfr. KRANZ, *Index*, p. 287.

(3) **των μίαν ού χρεών έστι**. Già io ZELLER (op. cit., p. 703) respingendo la traduzione ai suoi tempi usuale (*von denen nur die eine ansunehmen unrichtig ist*) rendeva con: *von denen die eine nicht angenommen werden sollte*. Il DIELS, che pure nel suo Parm. (p. 93) osservando che *diese Erklärung ist grammatisch bedenklich* (perché ci dovrebbe essere **των έτέρην**), traduceva: *nur eine derselben, das sei unerlaubt* (cioè, dal punto di vista della falsa opinione), nei *Vorsokr.* ritornò all'interpretazione dello Zeller, che è ormai diventata usuale. Il FRANKEL ip. 175) rende con: «eine Eins davon hatte man nicht ansetzen dürfen» e il CORNFORD (art. cit., p. 108 sg.: «*of which it is not right to natine (so mach as) one*».

cosicché non mai assolutamente qualche opinione dei mortali ⁽¹⁾ potrà superarti ⁽²⁾.

9. SIMPL., *Phys.*, 180, 8 (dopo 8, G3) e poco dopo aggiunge: «Ma... nulla». Se «con nessuno dei due vi è nulla», dichiara con ciò e che l'uno e l'altro sono principii e che sono contrari.

Che le due forme siano in fondo essere e non essere è indubitato. Però bisogna osservare che questo è appunto il grande merito di Parmenide, di aver visto che degli opposti, che il pensiero comune considerava ugualmente reali (infatti la tenebra era concepita come qualcosa di positivo, e così il freddo ecc.), uno solo in realtà è tale, mentre l'altro è semplicemente il suo negativo. In altre parole, la riduzione di tutte le opposizioni all'opposizione fondamentale essere-non essere è precisamente la scoperta e il punto d'arrivo della filosofia parmenidea (cfr. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, trad. it. m E. SOLA, p. 70 e CORNFORD in *Cambridge Ancient History*, voi. IV, 192(5), p. 560 sg.). È poi risaputo che la dottrina delle opposizioni è anassimandrea, ma più ancora pitagorica.

(4) Invece di *δέμας*, A. PLATT in *Class. Quart.*, V, 252 legge *δέμα*, contratto per *δέμαα*; si tratterebbe di reminescenza dell'ιζαδε (X 466).

(1) Per la lezione, molto controversa, si veda DIELS, *Parm.*, p. 93 sg.

(2) Per la terminologia, vedi *Timeo*, 45 B.

(3) *πάντῖα*, col DIELS, avverbiale, *κατ'αυτό*, *allein, für sich*, con REINHARDT (p. 70); invece DIELS, *κατ'αυτό πάντῖα* = *κατ'αυτό τάναντία*: *αυτό* apposizione dell'avverbio.

(4) *ἄδαή*, solo qui con questo significato, tanto che Herwerdon (citato dal Diels) legge *ἀλαῖν*.

(5) *διάκοσμος*. Cfr. PLUT., *Adv. Colot.*, p. 114 B (eit. in B 10). Difficilmente traducibile in italiano. PATIN, op. cit., p. 584, rende discretamente con *Entfal-tung*. Cfr. KRANZ, p. ini: «Die Präposition drückt aus, dass diese Ordnung bis ins einzelne geht, hier also ° Welteinrichtung », aber nicht als Zustand sondern auch als Entstehung»; cfr. REINHARDT, p. 175

(6) WILAMOWITZ (*Hermes*, XXXIV, p. 204) intende: «eine Weltordnnüg die ganz scheinbar ist». È approvato da REINHARDT (p. 26) che, inoltre, si sforza inutilmente di togliere allo *εἰκότα* il senso di *scheinbar* per rendere possibile la sua interpretazione della *δόξα* di cui abbiamo parlato. Invece NESTLE (in ZELLER, p. 734, n. 1) nota giustamente che l'interpretazione del Wilamowitz urta irrimediabilmente contro le parole del verso seguente.

Ma dal momento che tutto è denominato ⁽¹⁾ luce e tenebra
 e queste ⁽²⁾, secondo le loro attitudini ⁽³⁾ sono applicate a questo e a
 quello,
 tutto è pieno insieme di luce e di tenebra invisibile,
 pari l'una e l'altra, perchè né con l'una né con l'altra c'è il nulla ⁽⁴⁾.

Per l'espressione cfr. SENOFANE, B 35 e, se si vuole, OMERO, τ 203; TEOGN., 713; ecc. (DIELS, *Parm.* p. 10; CORNFORD, art. cit., p. 108,2).

(1) ὅς modale anziché finale, con DIELS (cfr. PATIN, p. 498 e 504; NESTLE in ZKLLER «, 725, 1).

(2) Per i versi 60-65 si veda il singolare pasticcio di SIMPLICIO, *Phys.*, 31. a sgg. che 11 REINHARDT, p. 73, osa dire «echt eleatisch».

(1) ὀνόμασται. Cfr. EMPEDOCLE, fr. 8, 4 e più indietro nota a Fr. 8, 43 per la dottrina degli ὀνόματα in PARMENIDE. Quanto alla forma verbale, vedi DIELS, *Parm.*, 101 e l'apparato critico dei *Vorsokr.*

(2) τᾶ. Queste forme, per la maggioranza degli storici: questi nomi per DIELS e REINHARDT, p. 31 sg. Cfr. CALOGERO, op. cit., 44.

(3) δυνάμεις. Se si è precedentemente tradotto con «questi nomi», si dovrà intendere «significati».

(4) Questi versi sono stati interpretati nel modo più vario, se addirittura non si è tentato di modificare il testo (per es. Ἴσως ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδέτερου δίχα μηδέν, BRANDIS). Essi presentano difficoltà quasi insuperabili.

Per orientarci un po', prima di vedere i vari tipi di traduzione procediamo analiticamente, ὁμοῦ del v. 3 può essere inteso nel senso che il tutto è pieno di luce e *insieme* di tondini, cioè che luce e tenebra insieme costituiscono il tutto (Diels e altri; è l'interpretazione più logica); oppure nel senso che ogni cosa è *insieme* luce e tenebra (per ee. FRAENKEL, art. cit., p. 176 ὁμοῦ =* *gemeinsam*, cioè un po' più di luce è un po' meno di tenebra e viceversa. Ἴσων di Ἴσων ἀμφοτέρων può essere inteso quantitativamente (DIELS; BIGNONK, *Empedocle*, p. 541 sg.; LOKW, art. cit., p. 23; REINHARDT; FRAENKEL; KRANZ) oppure qualitativamente come uguaglianza di condizione, di stato, dal punto di vista metafisico (KARSTEN, ZELLER, PATIN, COXON, art. cit., p. ili), μετὰ di ο-ὐδέτερω μετὰ può significare *con* e *fra* (SIMPLICIO, LORTZING, ma erroneamente), μηδέν può essere «nessuna cosa* e «il nulla, il non essere* (τό

10. CLEM., *Strom.*, V 138 (Il 419, 12 St.) giunto dunque alla vera conoscenza [di Cristo] ascolti chi vuole ciò che promette l'Eleata Parmenide: «conoscerai... degli astri». Cfr. PLUT., *Adv. Col.*, 1114 B. Il quale [*Parmenide*] appunto tracciò una cosmologia e, mescolati quali elementi la luce e la tenebra, da questi e mediante questi ricava tutti i fenomeni. E infatti disse molte cose intorno alla terra e intorno al cielo e il sole e la luna e gli astri e descrive la nascita degli uomini; e sotto silenzio, come uomo scaltrito nella indagine naturalistica che scrive un'opera tecnica..., non tralasciò nessuna cosa importante.

Conoscerai ⁽¹⁾ l'eterea natura e quanti astri ⁽²⁾ sono

μηδέν).

Le traduzioni più notevoli sono (a parte quelle del Lortzing ben criticata da Diels nell'Apparato critico): «uguali Puna e l'altra perchè con nessuna delle due vi è il nulla» (KARSTEN, ZELLER, PATIN, GIGON in *Philol.*, 1936, p. 23); «die sich beide die Wage halten. Denn keinem kommt ein Anteil am anderen zu» (DIELS); «eince neither has aught to do with tho other» (BURNET, op. cit.¹, p. 188); «die beide einander gleich (d. i. entsprechend, parallel) sind, denn keine hat dem anderen Teil» (REINHARDT, p. 31 sg.); «Alles ist erfüllt von Licht und Nacht gemeinsam, beiden gleich (wertig) en. Denn keinen von beiden gehört nichts an» (cioè non c'è nulla che non sia costituito o di luce o di tenebra. FRAENKEL, art. cit., p. 176); «die beide gleich-(gewichtig); denn nichts ist möglich, was unter keinem von beiden steht» (KRANZ). Di esse le ultime tre ci paiono poco convincenti per mancanza di interiore logicità, eccetto la prima che in fondo viene a dire: «le due forme sono concepite dai dualisti come ugualmente reali, sullo stesso piano metafisico: si doveva invece comprendere (e questa è la critica fondamentale di Parmenide; cfr. PATIN, op. cit., p. 587 e nota 151) che se Puna coincideva con l'essere, l'altra, dal momento che sono opposte, doveva di necessità coincidere col non-essere: il che è assurdo».

A titolo di curiosità si può accennare che qualche storico (BIGNONE, loc. cit. seguito da ROSTAGNI, *Verbo*, p. 93; PFEIFFER, op. cit., p. 117, 4) ha voluto vedere qui una allusione alla pitagorica ἰσονομία (cfr. ALCMEONE, fr. 4).

(1) Stesso tono in EMPEDOCLE, fr. 38.

(2) Le stelle fisso, secondo DIELS, *Parm.*, p. 102, ed altri.

nell'etere ⁽¹⁾ e della pura e tersa ⁽²⁾ lampada
 del sole l'opera distruttrice ⁽³⁾, e di dove derivarono:
 e apprenderai l'errabondo agire della luna dal tondo occhio
 e la sua natura; conoscerai inoltre di dove la volta celeste ⁽⁴⁾ che tutto
 circuisco
 nacque e come la Necessità guidandola la costrinse
 a osservare i limiti degli astri ⁽⁵⁾.

11. SIMPL., *Cael.*, 559, 20. Parmenide intorno alle cose sensibili dice di cominciare a descrivere:

come la terra e il sole e la luna
 e l'etere che tutto abbraccia ⁽⁶⁾ e la celeste via lattea e l'olimpo
 estremo ⁽⁷⁾ e la calda forza degli astri si mossero al nascere.

(1) Cfr. SENOFANE, fr. 30,-4 e nota.

(2) SUIDA intende invece **εὔαγής** come **εὐ περιήγμενος**. CALOGERO (op. cit., p. 52. n. 2) avanza l'ipotesi **ευαυγέος**.

(3) **εργ'αίδηλα** vedi DIELS, *Parm.* e apparato dei *Vorsokr*. CALOGERO intendo «non vedute» (loc. cit.).

(4) **οὐρανός ἀμφ'ις ἔχοντα**. Vedi nota al v. 2 del Er. 11.

(5) **πείρατα ἀστρον**: secondo CORNFORD (art. cit., p. 110) sono le στεφάνα.

(6) **αἰθήρ ξυνός** corrisponde a **αἰθήρ σφίγγων περί κύκλον ἅπαντα** di EMPED., Fr. 38, 4.θ

(7) **ὕλυμπος ἔσχατος**. Termine pitagorico? cfr. FILOLAO A 16 (AEZIO, II, 7, 7) e EMPEDOCLE, fr. 19 nella lezione del BIGNONE (**ωδε λιπών < τόν Ὕλυμπον**). Inoltre, dobbiamo identificarlo con lo **ουρανός ἀμφίς ἔχων** di Fr. 10, 5 (TANNERÀ, cit., p. 282 e DIELS,

ed espone la genesi delle cose che nascono e si corrompono
fino alle particelle degli animali.

12. — 1-3 SIMPL., *Phys.*, 39, 12 (dopo B 8, 70) poco più innanzi dopo aver parlato dei due elementi introduce anche la causa efficiente dicendo così: «giacché... dirige».—I

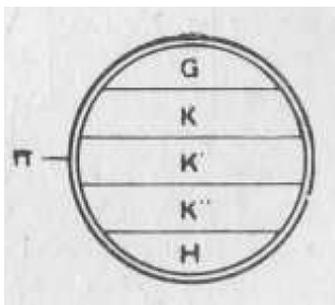
2-6 EIUSD., *ibid.*, 31, 10 e chiaramente Parmenide espone la causa efficiente non solo dei corporei che sono soggetti al nascere, ma anche degli incorporei che producono il nascere, là dove dice: «Giacché...». — 4 EIUSD., *ibid.*, 34, 14 egli pone unica causa comune causa efficiente la dea che sta in mezzo a tutto ed è causa di ogni nascere.

Farm., p. 104)?

Ogni discussione sull'argomento (cfr. anche DORING, *z. l'. Philol.*, 104, 1894, p. 172; SUSEMIHL, *Philol.*, 58, 1899, p. 212; NESTLE in ZELLER« p. 707. n. 4 e letteratura ivi citata) lascia un gran scuso di insoddisfazione dato che gli elementi di giudizio sicuri sono estremamente scarsi.

Giacché le più strette ⁽¹⁾ vennero riempite ⁽²⁾ di non mescolato fuoco,
 le altre dopo di queste di tenebra e vi si insinua una porzione di fuoco
⁽³⁾;
 in mezzo a queste ⁽⁴⁾ è la dea che tutto dirige;
 per ogni dove infatti essa ⁽⁵⁾ guida la dolorosa nascita ⁽⁶⁾ e l'unione

(1) **αι στεινότεραι**. Cfr. A 37 i lavori critici ivi citati. Il Dörfler intendeva **στεινότεραι** come *dünneren* e ricostruiva il cosmo parmenideo nel modo seguente: 1; Una sfera oscura (terra); 2) Una sfera mescolata con prevalenza dell'elemento terra; 3) Una sfera uniformemente mescolata; 4) Una sfera mescolata con prevalenza del fuoco; 5) Una sfera di fuoco puro. Lo combatté il DIELS (in *Parm.* cit., p. 104), ma modernamente lo segue ancora il PFEIFFER (op. cit., p. 117). Il DIELS intende (vedi *Vorsokrat.*) **στεινότεραι** nel senso di *più strette* e per lui il cosmo di Parmenide è da ricostruire in questo modo: Ci sono nel cosmo due tipi di **στεφάναι**, A) quelle formate dagli elementi fuoco e terra non mescolati, B) quelle formate dagli elementi mescolati. Del primo tipo ci sono due corone, una più larga e una più stretta: 1) Corone periferiche, α) **όλυμπος έσχατος**, estremo firmamento, composto di terra, anello più vasto, b) fuoco etereo (**αιθήρ ξυνός**), anello più stretto; 2) Corone della terra, a) superficie terrestre, anello più vasto, b) centro terrestre, fuoco vulcanico, anello più stretto, nocciolo. Tra il centro e la periferia ci sono due corone del secondo tipo (B) di natura mescolata (corone degli astri). Patin ricostruiva così partendo dal punto di vista delle zone: Π., **πάγος περιέχον**; G, puro etere; H, la terra; K', prima zona mescolata con prevalenza di fuoco; K'', seconda zona ugualmente mescolata; IC, terza zona con prevalere della notte. In K' sarebbero poi la zona di Venere e la via lattea; in Ti'' la linea del sole; in K'' l'aria e il corso della luna. Il REINHARDT (il quale, è da tener presente, crede che in Parmenide ci sia una cosmogonia e non una cosmografia e che fuoco e terra siano principii cosmogonici e non corpi o sfere celesti [cfr. p. I l sg. dell'op. cit.]) con la correzione già indicata in nota a A 37, pone al centro un nucleo solido **έκ του πυκνού, στερεόν**; intorno il **πυρώδης**; intorno ancora le **μικταί**; poi il **πυρώδης, έκ του άραιού**; da ultimo l'estremo **στερεόν**.



spingendo la femmina ad unirsi col maschio e di nuovo all'inverso

il maschio ad unirsi con la femmina.

13. ARISTOT., *Metaph.*, A 4, 984 a 23. Qualcuno potrebbe dire che tale causa l'ha ricercata per primo Esiodo ⁽¹⁾, e chiunque altro abbia posto tra gli enti l'amore o il desiderio come principii, così come fa anche Parmenide. Questi infatti, delineando la genesi del tutto: «primo, disse, ecc.» ⁽²⁾. PLUT., *Amai*, 13, p. 756 F. Perciò Parmenide dichiara l'Amore la

(2) FRAENKEL, seguito da LOEW, legge invece di **πλήντο, πλήνται**.

(3)al **δ'ἐπὶ ταῖς**. Per il Reinhardt è la direzione dalla periferia al centro.

(4) **ἐν δέ μέσῳ τούτων**. Zeller negava che si trattasse delle miste; lo affermano invece Reinhardt e Frankel. Berger localizza la **δαίμων** nel sole (cfr. DIELS in apparato critico); GILBERT (art. cit.) segue SIMPLICIO 34, 24 nel metterla nel centro igneo dell'universo (confronta la **Ἑστία** pitagorica). PERIFFER (op. cit p. 124) insiste poi nell'affermare senza fondamento che la dea che sta nel mezzo è identica a quella che ha lo chiavi nel Proemio e, quanto alla sua origine storica, si azzarda in congetture arrischiate.

(5) **πάντα γάρ** (ή) Diels; **πῶσιν γάρ** Stein; **πάντη γάρ** Mull ach; **πάντων γάρ** Fränkel dopo altri.

(6) Dolorosa, in quanto il parto è doloroso; il pessimismo non c'entra (cfr ZELLER⁰, 722, 2).

(1) *Teogon.*, 120. Tra Esiodo (che ha preso un culto locale e lo ha potenziato) e Parmenide c'è nesso ideale, secondo WILAMOWITZ, *Glaube*, II 180. KERN (*die Rei. d. Gr.*, I, 251) più finemente afferma che in Esiodo l'amore non è neppure oscuramente principio cosmogonico e che il primo a dargli questo valore è stato Ferecide di Siro. Il rimando a *Orph. Fragni.* (KERN) 85-88 illumina molto poco.

(2) Nel *Simposio* di PLATONE (178 B) figura: **Παρμ. δέ την γένεσιν λέγει¹ πρότιστο ν μέν... πάντων⁵**. Il Diels considera tutto una antica interpolazione; invece WILAMOWITZ (*Platon*, II², 341 e *Glaube*, II, 215, 1) risana il passo in modo diverso dal DIELS (*Vorsokr.*, Acusilao B 2) sostenendo che il verso di Esiodo, eliminata la sua parafrasi prosastica, «*schlisst sich Parmenides an, der Prosaiker folgt, lie: Parmenides aber ist mit K. F. Hermann Γένεσις als Person zu bezeichnen*». Analogamente, il Diels credeva che **Παρμενίδης** che figura in *Simposio* 195 C fosse corrotto e proponeva **Φερεκύδης**, mentre GILBERT (*Relig. onsphit.* 188) e NESTLE (in ZELLER⁰, p. 706, 2) difendono la lezione dei mes.

prima delle opere di Afrodite, scrivendo nella cosmogonia: «Primo ecc.». SIMPL., *Phys.*, 35, 18 (dopo B 12, 3) e questa anche dice causa degli dèi, con queste parole: «Primo ecc.» e che spinge le anime talora dal visibile all'invisibile, talora all'inverso ⁽¹⁾.

primo di tutti gli dèi essa creò l'Amore ⁽²⁾.

14. PLUT., *Colot.*, 15, p. 1116 A. È così, neppure colui che nega che il ferro infuocato sia fuoco, o che la luna sia un sole, ma come «dice Parmenide,

luce che brilla di notte di uno splendore non suo e si aggira intorno alla terra ⁽³⁾,

viene a negare l'uso del ferro o la natura della luna.

15. PLUT., *De fac. lun.*, 16, 6, p. 929 A. Tra gli astri del cielo che sono così numerosi, essa sola [la luna] si volge intorno bisognosa della luce di un altro astro.

sempre riguardando verso i raggi del sole ⁽⁴⁾.

(1) DÖRFLER, ROHDE (*Psyche*, II, 158), NESTLE credono che si alluda alla dottrina della trasmigrazione. Non così ZELLER (p. 722, 2) e DIELS (*Parm.*, p. 109) per i quali si parla solo della spinta all'Ohertoelt e *Unterwelt*.

(2) NESTLE (in ZELLER⁰, p. 705, 3), non ostante la dichiarazione in contrario di EMPEDOCLE, fr. 17, 25 sg., pensa che qui appaia già la **Φιλότης** di Empedocle, e forse anche la forza contraria, l'odio.

Seguiva a questo verso, secondo REINHARDT (p. 18), il catalogo delle forme divine.

(3) Il TANNERY (p. 277) pensava, senza fondamenti, che il verso non fosse autentico ma ricalcato sul Fr. 45 di Empedocle. Per la concezione vedi nota a A 42 e DIELS, *Pari*», p. 111.

(4) Cfr. EMPEDOCLE, fr. 47 e *Inno orfico a Zeus*, v. 16 (KERN, fr. 168). Cfr. R. ETSLER, op. cit., II, 403, η. 2.

15^a. SCHOL. BASIL. II 25 [ed. Pasquali *Gött. N.*, 1910, p. 201, 2], [aZ *passo*: qualora ti immagini che sia acqua ciò che sottosta alla terra]. Parmenide nei suoi versi dice che la terra è radicata nell'acqua.

16. ARIST., *Metaph.*, Γ 5, 1009 b 21, cfr. A 46.

Quale infatti è la mescolanza che ciascuno ha ⁽¹⁾ degli organi ⁽²⁾ molto erranti ⁽³⁾,

tale mentalità si ritrova ⁽⁴⁾ negli uomini; perchè, è sempre lo stesso

ciò che appunto pensa negli uomini, la costituzione degli organi:

in tutti e in ognuno; il di più infatti è pensiero ⁽⁵⁾.

(1) Il Diels preferisce la lezione **ἐκάστοτ'**, ma è costretto di conseguenza a una traduzione che assolutamente non soddisfa (cfr. CALOGERO, op. cit., p. 45, 1). Il FRANKEL (Studio cit., p. 172) preferisce **ἐκαστος** soggetto di **ἔχει**, che però suona molto male per via dell'**ἀνθρώποις** che immediatamente segue. Il CALOGERO (loc. cit.) conserva **ἐκάστοτ'** ma legge **κρῶσις**, ingegnosamente, dando ad **ἔχει** valore intransitivo; anche con questo però vien fuori un costrutto duro. Non sapendo far di meglio leggo **ἐκαστος**.

(2) **μελέων**. Assurda l'interpretazione *elementi* del ROSTAGNI (in *U verbo di Pitagora*). Diels intendeva «organi del senso», che è significato in questo caso impossibile (il **νόος** non può avere organi del senso). Quindi staremo al generico «membra».

(3) **πολυπλάγκτων** e non (coi codd. aristotelici) **πολυκάμπτων**. Cfr. DIELS, *Parmenide*, p. 112.

(4) Nel suo Pam., p. 113, Diels leggeva **παριστῦται** (o, meglio, **παρίστηται**) e ora lo seguo Reinhardt. Fränkel sta con Teofrasto nel leggere **παρέστηκβν**. Traduco con un generico «si ritrova», ma penso che il significato del verbo sia «assistere, venire in aiuto»; non posso accettare l'altro significato indicato da Calogero di «venire in mente, presentarsi al pensiero».

(5) **Τὸ γάρ πλέον ἐστ'ι νόημα**. Respinta la traduzione di **πλέον** con pieno (cfr. ZELLER ⁰, 720, 2), se si accetta la testimonianza di TEOFRASTO (v. A 36) si deve tradurre come abbiamo fatto (cfr. ZELLER, «das überwiegendes»; DIELS, «das Mehrere»). Invece FRAENKEL (art. cit., p. 173 sg.) pensa che secondo Parmenide essendo il mondo e la natura dell'uomo mescolati e impuri, il pensare è impuro e che «un più di luce in una natura umana è pura e piena conoscenza [**νόημα** *das richtige Denken*] della realtà» (p. 174); non fa quindi di questa frase una giustificazione delle precedenti e pensa che il **γάρ** si riferisca alle parole seguenti per noi perdute. Poco chiaro il CALOGERO, op. cit., p. 46. Per il costrutto, un po' duro, si tenga

17. GALEN, in *Epid.* VI 48, XVII A 1002 K. Che il feto mascolino si forma per la fecondazione della parte destra dell'utero, lo hanno detto anche altri tra gli antichi. Parmenide disse infatti così:

a destra i maschi, a sinistra le femmine.

18. CAEL. AURELIANUS, *Morb. chron.*, IV 9, p. 116 Sichert (Bas. 1529). Parmenide nei libri che scrisse sulla natura dice che talora nascono, per quanto avviene nella concezione, uomini molli e fiacchi. Siccome il suo è un epigramma greco lo renderò pure in versi. Li ho composti latini in maniera simile per quanto ho potuto, perchè non si mescolasse la natura delle lingue: «Quando ecc.». Il suo parere è dunque che il seme oltre le materie abbia delle virtù che se si mescolano in modo da formare una virtù sola del medesimo corpo, generano una volontà congrua al sesso; se invece, mescolato il seme corporeo, le virtù rimangono separate, ne viene ai nati cupidigia dell'una e dell'altra venere.

Quando la femmina e il maschio mescolano insieme i semi venerei, la forza che si forma nelle vene dal diverso sangue se ritiene un'opportuna mescolanza plasma corpi ben formati. Se invece le forze pugnano, quando i semi siano mescolati, e non formano un'unità nella mescolanza corporea, acerbamente tormenteranno il nascente sesso mediante il duplice seme ⁽¹⁾,

presente EMPEDOCLE, fr. 105, v. 3.

Vengono istintivi i rimandi ad ALCMEONK, fr. 4 e in genere alla dottrina pitagorica dell'armonia Corporea (cfr. ROHDE, *Psyche**, II 157, 2) non ostante REINHARDT, p. 76 sg. (vedi anche pp. 21-25).

Osserva opportunamente il NESTLE (in ZELLER⁶, p. 721, 1) che siamo qui di fronte a una delle affermazioni della δόξα e che la vera dottrina parmenidea è in Fr. 8, 1 sg. e di conseguenza non si può attribuire senz'altro a Parmenide, con Aristotele e Teofrasto, la dottrina della identità del sentire e del pensare.

(1) Per un cenno sull'embriologia antica e per il commento a questo frammento che a noi non interessa, si veda DIELS, *Pana.*, p. 11 e sg. e apparato critico del *Vorsokr.*

19. SIMPL., *Cael.*, 558, 8 esposto l'ordine e la conformazione delle cose sensibili, passa a dire:

Così secondo opinione nacquero queste cose ed ora sono

e da ora in poi cresceranno e verranno alla loro fine.

A ciascuna di esse gli uomini posero un nome distintivo ⁽¹⁾.

FRAMMENTI DUBBI

20. HIPPOL., *Ref.*, v 8, p. 115, 76. Son da poco, dice [uno Gnostico], i Misteri di Persefone sotterranea, intorno ai quali misteri e intorno alla via che conduce là e che è larga e comoda e porta i morti a Persefone... anche il poeta dice: «Ma lì sotto c'è un sentiero orribile, incassato, melmoso. Esso è il migliore per giungere all'amabile bosco della molto venerata Afrodite» ⁽²⁾.

FRAMMENTI SPURI

21. AEZIO II 30, 4 (D. 361 b 24). Dell'immagine della luna, perchè appare terrigna... Parmenide dice che è per il fato che all'elemento igneo che la circonda si affianca e mescola l'elemento tenebroso; per cui egli chiama l'astro dotato di luce falsa (*·ψευδοφανή*. Cfr. B 14. La parola deriva da Teofrasto: v. *Vorsokr.*, 56 A 77).

22. SUIDA alla parola *ὥς· λίαν*. Parmenide: «Mirabilmente difficile a convincersi» [= PLATONE, *Parm.*, 135 A.]

23. — alla parola *isole dei beati*: ab antico l'acropoli di Tede in Beozia, come dice Parmenide.

(1) Cfr. nota al Fr. 8, v. 43.

(2) «Vermutlich stammt es aus Einpedokles Katharmen; vgl. EMI*, Fr. 120 und 128» (REINHARDT, op. cit., p. 116, 1). In KERN, *Orph. Fragm.*, 352. (*Spuria vel dubia*) sono citati gli studi intorno alla appartenenza o meno di questi versi alla letteratura orfica.

24. SVETONIO (Miller Mèi. 417). Telchini... costoro da alcuni sono detti figli del mare, Parmenide dice che sono venuti dai cani di Atteone trasformati in uomini da Zeus.

25. STOR., *Ecl.*, I 144, 19 Wacksm. Ma esso era per ogni lato uguale ecc. [Empedocle B 28] ⁽¹⁾.

(1) Dobbiamo qui aggiungere qualcosa a questa serie di frammenti spuri.

Peiper riteneva che le parole citate da BOEZIO, *Philos. cons.*, IV. 135 *nun ut quidam me quoque excellentior* **άνδρός δή Ιερού δέμας αίνθ' έρες (οικοδόμησαν** fossero di Parmenide. Ma l'errore è stato subito individuato. Vedi sull'argomento MACHOD-STERN in *Giornale storico della lett. ilq.l.*, 99, 1932, p. 841.

Su οτον **Ακίνητον τελέθει τφ παντί δνομ' είναι** di PLATONE, *Theael.*, 180 E, v tornato F. M. CORNFORD (*Class. Revie w*, XDIX, 1935, p. 122 sg.) sostenendo l'autenticità parmenidea del verso. Volendo evitare lo scoglio del τελέψει (che non è presocratico) propone **οίον ακίνητόν τε Φέλβι τφ παντί δνομ' είναι**, il cui soggetto sarebbe **Μοίρα** o **'Ανάγκη**. È strano che egli trovi che in questo modo il senso sia *yoòà anà relevant!*

Giacché siamo in argomento, si ricordi, da ultimo, che in PROCLO *in Crai, schol.*, 60 (p. 36 Boiss.) c'è un'opinione attribuita erroneamente a Parmenide (cfr. LORTZINO in *Bursian Jahr.* J3., 1902, 1, 148).

ZENONE

INTRODUZIONE

1.— I FRAMMENTI

Se la sorte è stata, anche con Zenone, poco benevola in quanto, attraverso gli scarsissimi dati pervenutici, non possiamo, per quanti sforzi si facciano, ricostruire neppure le linee generali della sua opera, tuttavia ci è ancora possibile renderci conto, se non della ricchezza e della varietà delle sue argomentazioni, della caratteristica generale di esse e della loro efficacia storica.

Dei quattro frammenti che la tradizione ci ha conservato, i due primi, legati da un nesso sicuro, si presentano, per colmo di disgrazia, monchi e scombinati. Tuttavia, mediante un paziente sforzo di ricostruzione (del quale renderemo particolar conto in A 21 e nelle note) crediamo di essere in grado di valutarne il rapporto e la portata. Essi costituiscono un'antinomia di cui il primo frammento (2 nella numerazione del Diels) rappresenta la tesi e il secondo (1 Diels) l'antitesi. Dice la tesi: «Se l'essere ha grandezza (è continuo, divisibile) è molteplice e non uno in conseguenza della divisibilità in parti; ma se nulla è uno, dato che la molteplicità è costituita di unità, nulla sarà molteplice». Dice l'antitesi: «l'indivisibile, l'uno, ciò che non ha grandezza, non esiste: infatti non è nulla ciò che aggiunto e sottratto non accresce e non diminuisce». L'aporia è estremamente istruttiva. Giocano in essa alternativamente quelli che sono gli inseparabili momenti della categoria della quantità, e cioè continuità e discrezione ⁽¹⁾. Nella tesi dapprima si isola il momento della

(1) Cfr. HEGEL, *Wfss. d. Logik*, ed. Lasson I, pp. 180, 250; *Encycl.*, § 100; SPINOZA, *Ethica*, I 15 Scolio, lettera 12 e, per la durata, II 45 e V 29 scolio e ancora lettera 12.

continuità (divisibilità) e logicamente si procede all'affermazione della infinita divisibilità; poi, con un salto improvviso si isola astrattamente il momento della discrezione e si esprime esigenza dell'elemento unitario costitutivo del molteplice. Nell'antitesi si fa sentire di nuovo, nei riguardi dell'uno che è il risultato appunto della negazione del momento della continuità in nome del momento discrezione, l'esigenza della continuità e in omaggio a questa lo si respinge risolutamente. In breve: si parte dall'astratto momento della continuità e si fa valere contro di lei l'astratto momento della discrezione (l'uno), finché da ultimo, contro l'uno, torna a prevalere l'astratta continuità. È forse una delle più splendide prove di quella che lo Hegel chiamerebbe, falsa o astratta dialettica. Le determinazioni vengono isolate disconoscendo quella sintesi in cui solo sono pensabili e la ragione passa dall'una all'altra vanamente senza poter più riunire dialetticamente gli opposti, senza riuscire a instaurare la vivente unità di quelle determinazioni che isolatamente, astrattamente prese sono nulla, esistendo solo concretamente nella sintesi. I due momenti, distaccati l'uno dall'altro, sono come due membri morti e non potranno più essere rinsaldati a instaurare il circolo vitale.

L'altra antinomia pervenutaci (Fr. 3) è facilmente criticabile dal punto di vista del pensiero comune, ma in realtà sviluppa, sia pure con oscillazioni concettuali, la precedente. Tenuto isolato il momento della discrezione per cui l'uno, nella determinazione quantitativa, è elemento, la quantità appare composta di un *numero determinato* di unità ⁽¹⁾. Facendo al contrario valere il momento della continuità si arriva, come sappiamo, alla infinita divisibilità che è, e qui ricompare il momento della discrezione, *numero infinito*.

Il quarto frammento ci presenta una argomentazione che è per noi, come si vedrà nelle note, identica a quella famosa della freccia: «Ciò che si muove non si muove né nel luogo in cui è né in quello in cui non è». Anche qui il movimento viene in precedenza irrigidito dandogli una

(1) Cfr. HEGEL, *Encycl.*, § 102.

collocazione spaziale fissa. Ciò che si muove anziché o essere o non essere in un luogo, è *e* non è insieme in un luogo, perchè il movimento reale, il trapassare è precisamente questa sintesi dell'è e non è. Zenone invece isola i due momenti dell'essere e non essere in un luogo determinato e non può in nessuno di essi separatamente ritrovare quel movimento che è precisamente la loro sintesi.

Col quarto finiscono i frammenti zenoniani, ma però la tradizione ci ha conservato una quantità di argomentazioni sofistiche la paternità delle quali deve essere attribuita, senza tema di errore, a Zenone. Anche se non abbiamo documenti precisi che ci informino di tale origine e anche se non possiamo ricostruire in modo storicamente sicuro le singole argomentazioni che certo hanno subito una quantità di variazioni, tuttavia appare certo che aporie come quella dell'uno e dei molti o del tutto e delle parti, dell'identico e altro, del simile e dissimile, e altre ancora di cui, oltre i dialoghi platonici (specie il *Parmenide*), ci fanno spesso cenno Aristotele e, ancor più, i commentatori, dovevano tutte dipendere, direttamente o indirettamente, dall'inventore della dialettica.

2.—LE APORIE SUL MOTO

Delle aporie di Zenone sul movimento si è tentata, per opera di valenti studiosi, non solo una piena rivalutazione contro la secca condanna aristotelica, ma insieme una interpretazione per cui esse vengono a costituire un sistema chiuso e nel suo genere perfetto. Sulla via segnata dapprima dal Tannery si sono messi il Brochard (che lo Heath segue d'avvicino) e da noi il Mondolfo, rivelando nel loro sforzo grande acume e sottigliezza. Con tutto questo siamo intimamente convinti (come anche recentemente il Calogero) che tale tesi della sistematicità delle aporie (di cui, si badi bene, non si è conservata nessuna traccia nella esposizione aristotelica) urti contro difficoltà insormontabili e riveli ad una analisi accurata sforzo e artificiosità. Il Brochard ha sostenuto col Renouvier che le quattro aporie sono da dividere a coppie, ciascuna delle quali costituisce la branca di un dilemma, e che la prima coppia critica l'ipotesi della

infinita divisibilità dello spazio e del tempo e la seconda è diretta contro una nuova posizione che l'avversario, di fronte alla critica precedente sarà costretto ad assumere, e cioè l'ipotesi che il continuo sia costituito di indivisibili. Di più, nella prima aporia si partirebbe dalla divisibilità all'infinito del continuo spaziale e con ciò si negherebbe il movimento, e nella seconda (ammesso per ipotesi il moto) si dimostrerebbe che il più veloce non può raggiungere il più lento, contro l'ipotesi; nella terza si dimostrerebbe che nell'ipotesi che il tempo sia composto di indivisibili (istanti) il mobile è in riposo, e nella quarta (ammesso il moto) si spezzerebbe l'istante in due, contro l'ipotesi. Per cui $1: 2 = 3: 4$. Non solo, ma $1: 4 = 2: 3$ in quanto nella prima coppia il continuo e il movimento vengono presi entro limiti dati e nella seconda no.

Un altro tentativo ancor più fine di dare assetto sistematico alle aporie è quello del Mondolfo. Restando sulle linee più generali, per lui la prima aporia dimostrerebbe l'impossibilità del movimento in quanto l'infinito della dicotomia spaziale è inesauribile ⁽¹⁾. Si passerebbe alla seconda, e questo in verità è assai strano, utilizzando l'argomento da Aristotele formulato contro la prima aporia («anche il tempo è infinito»), benché tale argomento sia stato poco prima dichiarato dal Mondolfo privo di presa in quanto implicherebbe una interpretazione erronea del testo zenoniano (e cioè che nel finito non si possa esaurire l'infinito). Poi, dichiarando che per superare la difficoltà dell'Achille «bisogna interrompere a un momento qualsiasi la divisione all'infinito dei tempi, sostituendo a quella quantità, che è recata dalla progressione convergente di tempuscoli, una quantità alquanto maggiore assunta come indivisa: il che implica la stessa cosa anche per le due serie spaziali», si crede di trovare così il passaggio alla terza aporia. In questa, affermata l'indivisibilità, scomparirebbe il movimento, in quanto si farebbe corrispondere all'atomo temporale l'atomo spaziale. Per uscire da tale nuova aporia non resterebbe che far corrispondere al temporale l'atomo di movimento (**κίνημα**, cioè passaggio lungo ogni punto): il che avverrebbe nella quarta aporia, nella quale però,

(1) Per alcune oscillazioni a questo proposito, si veda più innanzi nelle note.

affermato il movimento, si dissolverebbe l'ipotesi dell'indivisibile κίνημα in quanto l'atomo di movimento viene spezzato in due.

Ora, non pare affatto (né da Aristotele né dai commentatori) che l'intento della quarta aporia sia di spezzare ristante (Brochard) o l'atomo di movimento (Mondolfo); anzi, non solo la tesi urta contro la dichiarazione che gli ὄγκοι devono essere uguali (avvertenza che non ha ragione d'essere quando si assuma l'ipotesi dell'istante o quella del κίνημα), ma anche contro l'intento dichiarato dell'aporia stessa, che prendendo in considerazione, non già il singolo ὄγκος, ma una serie di essi, vuole che il tempo uguale sia metà in quanto nello stesso tempo si percorre un *numero doppio* e un *numero metà* di ὄγκοι. Quanto all'aporia della freccia i nostri interpreti devono sostenere che il concetto centrale ne è quello dell'istante indivisibile (νύν); avremo invece occasione di vedere che è di gran lunga più attendibile una diversa interpretazione alla quale non abbisogna il concetto di istante indivisibile. Cade così la possibilità di concepire le aporie a due a due come branche di un dilemma e di conseguenza tutto l'edificio sistematico con tanta fatica costruito.

A nostro parere le aporie non costituiscono sistema e ciò che possibile ritrovare in esse è soltanto una dipendenza argomentativa tra la prima e seconda e la seconda e terza.

La prima aporia dimostra che non esiste il moto perchè il mobile non può cominciare la sua corsa; la seconda accoglie l'ipotesi del moto e dimostra che il moto più rapido non può superare il più lento. La terza aporia dimostra che non esiste il moto perchè esso non è altro che una somma di immobilità; la quarta accoglie l'ipotesi del moto e dimostra che due moti ugualmente rapidi percorrono nello stesso tempo una distanza rispettivamente metà e doppia, per cui bisogna trarre la conclusione che il tempo era rispettivamente metà e doppio, contro l'ipotesi. Potremmo benissimo far precedere alla prima e terza aporia la formula «se esiste il molteplice» ecc. e in questo caso avremmo un doppio esempio di argomentazione (λόγος) con due ipotesi. Questo calzerebbe molto bene

con l'espressione del *Parmenide* platonico in cui Socrate si fa rileggere «la prima ipotesi del primo λόγος», ma siccome non abbiamo altro elemento a nostro favore preferiamo non insistere in una tesi che non potrà mai essere provata.

Giunti a questo punto vai la pena di spendere due parole per combattere l'affermazione di moltissimi storici che Zenone voglia distruggere in genere l'ipotesi pitagorica della pluralità discontinua. Pare a noi che Zenone non abbia ben chiaro né il principio della continuità né quello della discrezione, cosicché mentre nelle prime due aporie concepisce la quantità come continua (data la divisibilità all'infinito non esistono elementi!), nella terza ha la tendenza (soddisfatta, come vedremo, da Aristotele) a concepire la quantità come discreta, discontinua, e nella quarta, da ultimo, non ha esplicita di fronte alla mente nessuna delle due considerazioni.

Per la valutazione generale delle aporie, si deve dire a proposito delle due prime (la terza è già stata valutata precedentemente) che non è senza alta meraviglia che si apprende l'insoddisfazione degli storici moderni nei riguardi della risposta aristotelica che l'infinito non è attuale, ma potenziale. Noi stiamo con lo Hegel che riteneva soddisfacentissima la soluzione aristotelica. Le due prime aporie hanno il loro fondamento sulla rappresentazione di un infinito della immaginazione che è da considerare irreali (potenziale). La terza poggia sull'astrazione contraria (e perciò stesso equivalente) e cioè l'assunzione astratta del discreto nel continuo. Di conseguenza nelle prime tre aporie il movimento concreto viene fin da principio distrutto in quanto è *fermato, irrigidito, spento*, lungo i punti di una linea (infiniti o finiti che siano) che sono il risultato di una astrazione arbitraria (v. sopra § 1), e in queste condizioni era naturalmente impossibile non procedere alla sua negazione ⁽¹⁾. La portata della quarta aporia è invece assai più limitata in quanto essa poggia semplicemente sulla incomprendimento di quello che è una relazione temporale.

(1) Cfr. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, 166, 177 sg., 181 8g., 231 8g.. e *Evoluzione creatrice* analogamente.

3.—CARATTERE GENERALE DELLA DIALETTICA DI ZENONE

In generale i caratteri della dialettica zenoniana sono questi: 1) che le singole determinazioni vengono tutte pensate come realtà oggettive, come metafisicamente esistenti e isolate le une dalle altre (cfr. per esempio il suono in A 29) conformemente a quella che abbiamo detto essere la caratteristica fondamentale della più antica metafisica dei greci (cfr. Introd. a Parmenide); 2) che Zenone prende le determinazioni opposte, che esistono soltanto nella loro sintesi e le isola astrattamente, per cui ha buon gioco nel mettere in evidenza le contraddizioni insanabili nelle quali di necessità ci si avvolge in quanto, nessuna di queste determinazioni potendo essere pensato concretamente senza l'altra, in essa inevitabilmente rinasce, contro l'ipotesi, la determinazione opposta.

La conseguenza principale del primo punto è (secondo quanto osservava Aristotele ⁽¹⁾) quel particolare atteggiamento per cui si parla *απλώς* di ciò che invece non è detto *απλώς*, e che caratterizza tutta quanta l'eristica ⁽²⁾. A distruggere tale erroneo punto di vista doveva sorgere, come abbiamo visto nell'Introduzione a Parmenide, la dottrina della partecipazione delle idee da un lato e dei molti sensi dell'essere dall'altro.

Quanto al secondo punto, esso caratterizza tipicamente la mentalità zenoniana, ma insieme indica quello che è il pericolo e la conseguenza inevitabile di tutto quanto l'indirizzo del pensiero antico e medievale, che, nello sforzo di cogliere le singole determinazioni in se stesse, non solo isolatamente dalle altre, ma indipendentemente dalle opposte, sarà continuamente spinto contro manifeste contraddizioni, finché non si farà sentire la necessità di superare la determinazione astratta e isolata instaurando una volta per sempre quella *coincidenti«oppositorum* che segnerà la fine della metafisica antica.

(1) Si veda, per es., *De anima* T 2, 426 a 26, *Elenchi sofistici*, cap. XIX.

(2) Un esempio fra tanti, scelto a caso: Menedemo in *Diog. L.*, II 135 *τό ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἕτερόν ἐστι; ναί. ἕτερον δέ ἐστι το ὠφελεῖν τοῦ ἀγαθοῦ; ναί. οὐκ ἄρα τό ὠφελεῖν ἀγαμόν ἐστι.*

TESTIMONIANZE E FRAMMENTI

A. VITA E DOTTRINA

VITA

1. DIOG. IX 25 sgg. (25) Zenone Eleata. Apollodoro nelle *Cronache* [F. Or. Hist. 244, F. 30 a, li 1028] dice che costui fu per natura figlio di Teleutagora, per adozione di Parmenide ⁽¹⁾ (Parmenide poi di Pireto). Di lui e di Melisso Timone dice così [IV. 45 D.J: «La grande non battibile possa di Zenone dalla lingua che afferma e nega ⁽²⁾, di tutti censore, e Melisso che molte illusioni ha superato, da poche si è lasciato vincere».

Zenone dunque ascoltò Parmenide e fu il suo amato. Era anche ben fatto, come dice Platone nel *Parmenide* [125 B; cfr. A 11]. Lo stesso Platone nel *Sofista* [215 A] (e nel *Fedro* [261 D] fa menzione di lui) ⁽³⁾ e lo chiama Palamede eleatico. Aristotele [Fr. 65; cfr. A 10] lo dice inventore della dialettica, come dice Empedocle inventore della retorica. ⁽²⁶⁾ Fu uomo eminentissimo e in filosofia e in politica. Certo circolano di lui libri ripieni di molte acutezze. Avendo tentato di rovesciare il tiranno Nearco (altri dicono Diomedonte), fu preso, come dice Eraclide nell'*Epitome* di Satiro [Fr. 7 FHG III 169], Fu in questa circostanza che, interrogato sui complici e sulle armi che aveva condotto a Lipari, denunciò tutti gli amici

(1) Il BURNET (op. cit., § CLV), sulle tracce dello Zeller (ZELLER-NESTLK⁶, 742, n. 1) che però aveva avanzato l'idea solo ipoteticamente, e seguito senz'altro da li. D. P. LEE (*Zeno of Elea*, Cambridge, 1936, p. 5), dà come certo che tale notizia derivi dall'espressione di PLATONE (*Sof.*, 241 d) **χὸν τοῦ πατρός Παρμενίδου λόγον**. La cosa non può essere esclusa, ma bisogna procedere con molta cautela nell'attribuire tanta inintelligenza ai dossografi.

(2) **ἀμφοτερόγλωσσος**, spiegato da SIMPLICIO (*Phys.*, 139, 3) con le parole **ἐφ'ἐκά-τέρῳ γυμναστικῶς ἐπιχειροῦντα**. Giustamente HIRZKL (*Dialog*, I, 55, n. 3) nega contro WACHSMUTU (*Sillogr.*; 98 sg.) che tale appellativo sia un indizio che veramente Zenone abbia composto dialoghi.

(3) Conservo nella traduzione l'inserzione del Diels, avvertendo però che essa vuole eliminare un errore che con ogni probabilità era effettivamente nel testo.

del tiranno, nell'intento di fargli il vuoto intorno; poi disse che voleva parlargli di qualcuno all'orecchio: addentatoglielo, non lasciò la presa finché non fu trafitto, subendo la stessa sorte di Aristogitone il tirannicida. (27) Invece Demetrio negli *Omonimi* dice che gli mozzò il naso coi denti. Antistene nelle *Successioni* [FHG III 182*] dice che egli, dopo che ebbe denunziati gli amici del tiranno, fu da questi interrogato se c'era qualcun altro. Egli rispose: «Tu, la rovina della città»; e poi ai presenti disse: «Mi meraviglio della vostra viltà, se è per timore di questo che io ora sopporto che siete servi della tirannide». Da ultimo, mozzatasi coi denti la lingua, gliela sputò addosso. I cittadini allora, incitati da questo esempio, subito abbattono il tiranno. Questo è quanto per lo meno corre sulla bocca dei più. Ermippo poi [Fr. 30 FHG III 43] dice che egli fu gettato in un mortaio e pestato [cfr. *Vors.* 72 A 13]. (28) Per lui abbiamo scritto questo epigramma: [segue l'epigramma di Diogene].

Zenone fu in tutto persona di pregio, e, in particolare, dispregiatore dei potenti allo stesso modo di Eraclito. Infatti egli quella che prima fu Vele, poi Elea, colonia Focese, sua patria (una città umile e in grado solo di allevare uomini buoni), la preferì alla boriosa grandezza degli Ateniesi; di fatti non si recò per nulla presso costoro, ma visse là ⁽¹⁾. (29) Fu lui a sollevare per primo l'argomento detto l'Achille; Favorino invece [Fi. 39 FHG III 583; cfr. *Parm.* A 1 in fine], cita Parmenide ed altri molti.

(1) «Vielleicht im bewussten Gegensatz zu Platon» dice JACOBY, *Apollod. ecc.*, 240, 10. Tutti gli storici moderati sono convinti della permanenza di Zenone ad Atene. (Vedi Parmenide A 5.)

Le sue dottrine sono queste ⁽¹⁾. Esiste un solo mondo ⁽²⁾ e il vuoto non esiste ⁽³⁾; la natura del tutto è stata formata da caldo, freddo, secco e umido ⁽⁴⁾, trapassando questi gli uni negli altri ⁽⁵⁾; gli uomini nascono dalla terra ⁽⁶⁾ e l'anima è una mescolanza degli elementi detti, senza che nessuno di essi prevalga ⁽⁷⁾. Dicono che egli, insultato, si adirasse; siccome un tale lo rimproverava, rispose: «Se non me ne darò per inteso quando vengo offeso, neppure mi farà impressione la lode» ⁽⁸⁾.

(1) DIELS, a proposito dei dati seguenti, dice in *Vorsokr.* che essi «appartengono forse a Empedocle» e di fatto non mancano esempi di equivoci del genere (cfr. STOR., *Ecl.*, I 1, 60, in *Box.*, 303 [cfr. DIELS, *Ji. MUS.*, XXXVI, p. 315], che attribuisce a Zenone e Melisso idee di Empedocle). ROHDK (*Psyche*³, TI. 157) pur col necessari riferimenti ad Empedocle credeva all'esattezza della testimonianza e anzi pensava che la dottrina dei quattro elementi Zenone l'avesse elaborata «in Anlehnung an die vier Wurzeln des Empedokles». Analoga convinzione esprime E. MEYER, op. cit., IV, § 510. ZELLER (p. 746, 1), per parte sua, aveva formulata la tesi che si trattasse di dati parmenidei trapassati nello scolaro, ma poi vedeva in κόσμους εἶναι confusione con Zenone Stoico così come riconosceva in quanto è detto sugli elementi una concezione stoico-aristotelica, CALOGERO (op. cit., p. 89), da ultimo, pensa anche lui che le tesi siano zenoniane in quanto Zenone avrebbe seguito Parmenide «anche sul malfido terreno dell'accettazione e della costituzione ἀβιγέοικώς διάκοσμος». Pare a me che l'ipotesi di un equivoco del dossografo, che avrebbe scambiato i nomi di Zenone e Empedocle, sia di gran lunga la più probabile, come risulterà da una documentazione analitica.

(2) κόσμους εἶναι. Alcuni in ss. (P¹ e B) portano κόσμος; KRANZ legge κόσμους εἶναι (ἀπειρους). In base a EMPEDOCLE A 47 proporrei κόσμον ένα.

(3) EMPEDOCLE, fr. 14.

(4) EMPEDOCLE, A 33.

(5) Dottrina manifestamente non empedoclea, ma che qui può essere spiegata come un equivoco derivato da testi empedoclei come Fr. 17, 34 sg. (δι'ἀλλήλων δέ δέοντα γίγνεται ἄλλοτε ἄλλα); Fr. 21, 13 sg. (δι'ἀλλήλων δέ -δέοντα γίγνεται ἀλλοιωπά); Fr. 26. 3 sg.

(6) EMP., A 75.

(7) EMP., A 78 e Fr. 107.

(8) La stessa risposta è attribuita ad EMPEDOCLE in *Gnom. Paris.*, n. 153 [Ac. Cracov., XX, 152]; cfr. *Vorsokr.*, 31 A, 20.

Che ci sono stati otto Zenone, abbiamo detto nel capitolo su Zenone Cizieo [VI 35]. Questo di cui parliamo fiorì nella settantanovesima olimpiade [464-461; da Apollodoro, F. Gr. Hist. 244, F. 30 b, II 1028].

2. SUIDA. Zenone, figlio di Teleutagora, filosofo Eleata dell'epoca di Pitagora ⁽¹⁾ e Democrito: visse infatti intorno alla settantottesima olimpiade ⁽²⁾ [468-465], e fu scolaro di Senofane o di Parmenide. Scrisse: *Dispute* ⁽³⁾, *Esegesi Empedoclea* ⁽⁴⁾, *Ai filosofi* ⁽⁵⁾, *Della natura* ⁽⁶⁾ [da Esicliio].

Lo dicono inventore della dialettica, come Empedocle della retorica. Nel tentativo di abbattere Nearco (alcuni dicono Diomedonte), tiranno di Elea, fu preso. Interrogato dal tiranno, si troncò coi denti la lingua e gliela sputò addosso. Gettato in un mortaio fu stritolato.

(1) «Gemeint scheint Protagoras oder Diagoras» dice JACOBY nel suo *Commentario* ai F. Gr. II. Però non bisogna dimenticare i molti riavvicinamenti dei dossografi tra Empedocle (e quindi Zenone) e Pitagora.

(2) Tenendo conto che Suida dà per Empedocle οὐ (ed è ben noto il sincronismo Empedocle-Zenone, che risulta per es. dallo stesso Suida alla parola *Empedocle* da DIOG., Vili, 56), si impone la correzione proposta da Reinesius.

(3) Secondo ZULLER (op. cit., 742, 1), seguito per es. da BURNET, questo e i seguenti sarebbero vari titoli di una stessa opera.

(4) DIRLE (S. B. Berl. Ak., 188-1, p. 359, 2) intende ἐξήγησις nel senso di *Krillische Besprechung*, e pensa che appunto contro questi attacchi di Zenone e contro Melisso si sia levato Gorgia nel suo scritto Π. φύσεως ἢ π. του μή δντος.

(5) I pitagorici, secondo BURNET (op. cit., § CLVT), dato che nel V secolo φιλόσοφοι indicava i membri di questa setta.

(6) Il LEE (op. cit., p. 5) inclina a unire questo titolo al precedente, per cui si tratterebbe di un'opera unica intitolata πρὸς τοὺς φιλοσόφους περὶ φύσεως. Quanto al περὶ φύσεως voglio notare che poteva bastare per l'attribuzione di un'opera su tale argomento a Zenone qualche espressione generica del tipo di quella di PLUT., *Pericle*, 4, 3 (v. A 1), e che quindi la testimonianza ha ben scarsa attendibilità.

3. EUSEBIO, *Chron.* (All'olimpiade 81, 1-3 [456-454]). Fiorirono Zenone e Eraclito l'oscuro. [Cfr. Parmen. A 11; *Vors.* 41 A 1 a] (7).

4. PLAT., *Aldi.* I, 119 A. Citami degli altri Ateniesi o degli stranieri uno schiavo o un uomo libero che sia diventato più saggio per aver frequentato Pericle, così come io [Nocraie] posso citarti per aver frequentato Zenone, Pitodoro figlio di Isoloco [cfr. Parmen. A 5] e Callia figlio di Calliade, ciascuno dei quali pagò a Zenone cento mine e diventò sapiente e illustre. SCOLIO (*a questo luogo*). Zenone l'Eleata, scolaro di Parmenide, filosofo fisico e vero politico: perciò anche vien confrontato con Pericle che notoriamente era politico. Di lui fu uditore quel Pitodoro di cui nel *Parmenide* si fa menzione come di colui che riportò ad Antifonte quella conversazione, e Cefalo di Clazomene, che da lui ne fu edotto, diventò suo discepolo. PLUT., *Pericle*, 4, 3. Pericle udì anche Zenone che trattava della natura come Parmenide, ma coltivando una particolare attitudine alla confutazione, per cui rinserrava in difficoltà mediante antilogie.

5. ARIST., *Rhet.*, A 12, 1372 & 3. E (pensano di poter commettere ingiustizia) coloro per cui, al contrario, l'ingiustizia si converte in una lode; per esempio, se si ottiene insieme di vendicare il padre o la madre, come fece Zenone.

6. DIODOR. X 18, 2. Siccome la sua patria era duramente tiranneggiata da Nearco, ordì una congiura contro il tiranno. Scoperto e interrogato da Nearco nei tormenti della tortura chi fossero i suoi complici: «Magari, disse, allo stesso modo che sono padrone della lingua così fossi padrone del corpo!». Allora il tiranno lo sottopose a tormenti molto più violenti e Zenone fino a un certo punto resistette; poi volendo essere liberato dai tormenti e nello stesso tempo punire Nearco, meditò un inganno di questo genere. Alla massima tensione dello strumento di tortura, fingendo di esalare l'anima, gridò: «Lasciate! dirò tutta la verità». Sospesa la tortura,

(7) Si può ricordare, per curiosità, che in *Vita.Pioterà. Neapol.* [Bonn®, *Rh. Mus.*, XXXIII 169,4; *Kl. Schr.*, I, 123, 4] Zenone è posto con Enopide di Corinto, Gorgia e Erodoto alla fine della guerra peloponnesiaca.

richiese che il tiranno si avvicinasse per ascoltarlo da solo a solo perchè molte delle cose che stava per dire era opportuno che rimanessero segrete. Il tiranno si avvicinò con gioia e accostò l'orecchia alla bocca di Zenone il quale con un morso gliela afferrò coi denti. I servi subito accorsero e usarono contro il torturato ogni tormento perchè lasciasse la presa; ma egli molto più si attaccava. Alla fine non potendo vincere la sua forza d'animo, lo trafissero ai lati perchè lasciasse la presa. Con questo espediente fu liberato dai tormenti e subì da parte del tiranno l'inevitabile punizione.

7. PLUT., *Adv. Colot.*, 32, p. 1126 D. Zenone, il discepolo di Parmenide, non essendo riuscito nel suo tentativo contro il tiranno Dindio, pose alla prova del fuoco come oro puro e genuino la dottrina di Parmenide e mostrò coi fatti che è la turpitudine che è temuta da un uomo grande, mentre il dolore è temuto dai fanciulli, dalle donne e dagli uomini che hanno anima di donna. Egli infatti si mozzò coi denti la lingua e la sputò sul tiranno. Cfr. *De Stole. rep.*, 37, p. 1051 C, *De garr.*, 8, p. 505 D.

8. CLEM., *Strom.*, IV 57 (Il 274, 1 St.). Non solo i Beoti ⁽¹⁾, i Macedoni e i Laconi hanno resistito alla tortura, come dice Eratostene nei libri «*Del bene e del male*», ma anche Zenone l'Eleata quando lo si voleva costringere a svelare alcuni segreti resistette ai tormenti senza nulla confessare, tanto che alla fine, troncata coi denti la lingua, la sputò sul tiranno che da alcuni è detto Nearco, da altri Dimilo. Cfr. Val. Max. Ili ext. 2 (Falaride), 3 (Nearco); Nemes. 30 (Dionisio; cfr. A 19).

9. PHILOSTR., *V. Apoll. Tyan.*, VII 2. Zenone l'Eleata (che è colui che pare iniziasse la dialettica) nel tentativo di rovesciare a Miso ⁽²⁾ la tirannide di Nearco, fu preso e sotto i tormenti non fece parola dei suoi complici, ma accusò come non fidi coloro che erano fidi al tiranno. Così

(1) Leggo 'Ασοπιοι con Κερν 'i mss. danno Αισοπιοι 'Cobet Αλυπειοι. 'Schwartz 'Ασοπιοι.

(2) [Scambio di nome con Elea.](#)

costoro perirono come se le accuse fossero veritiere, ed egli riportò alla libertà i Misi traendo in inganno relativamente a se stessa la tirannide.

10. DIOG. VIII 57 (cfr. A 1). Aristotele nel *Sofista* [Fr. 65] dice che per primo Empedocle scopri la retorica, Zenone la dialettica. SEXT., *Adv. matti.*, VII 6. Non pare che Parmenide fosse digiuno di dialettica dal momento che Aristotele giudicò il suo scolaro Zenone iniziatore della dialettica ⁽¹⁾.

OPERA

11. PLAT., *Parm.*, 127 AB. Dunque Antifonte riportò che Pitodoro raccontava che una volta vennero alle grandi Panatenee Zenone e Parmenide. Parmenide era già molto vecchio, quasi completamente canuto, di aspetto nobile e dignitoso; poteva avere all'incirca sessantacinque anni. Zenone era allora vicino ai quarant'anni e come figura era ben proporzionato e aggraziato; si diceva che fosse stato l'amato di Parmenide. Alloggiarono da Pitodoro, fuori delle mura al Ceramico.

(1) Il CALOGERO (op. cit., p. 87, 2) pensa che dialettica, nel passo aristotelico, significhi semplicemente arte di discutere e di confutare. Molte sono le ragioni che ci impediscono di accettare tale tesi. Prima di tutto è ben nota la relazione che intercede tra Zenone e coloro che per antonomasia sono i *dialettici* dell'antichità, cioè i Megarici (cfr. ZELLER, II, 1°, pp. 246, 262 e nella *Real Encycl.* la voce *Megarici* di STKNZEL e THEILKR e la voce *Euclide* di NATORP). Inoltre la dialettica nel senso tecnico della parola risale sia per la forma che per il contenuto, proprio a Zenone. Per la forma si pensi, per es., alla definizione di DIOG., III, 48 *διαλεκτική δέ ἐστι τέχνη λόγων, δι' ἧς ἀνασκευάζομεν τι ἢ κατασκευάζομεν ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως τῶν προσδιαλεγόμενων* (cfr. III, 87 *ἑτέρα δέ διαίρεσις λόγου ὃν οἷ κατά βραχὺ ἐρωτώντες καὶ ἀποκρινόμενοι τοῖς ἐρωτώσι διαλέγονταν οδοὺ δε καλεῖται ὁ λόγος διαλεκτικός*). Senza voler anticipare una decisione sulla pretesa forma dialogica dell'opera di Zenone, si pensi che *ἐρώτησις* c'è, indipendentemente dal dialogo vero e proprio, anche quando si parte da un'ipotesi *ἐκ τῶν ἐνδόξων* e si sollevi un'aporia (cfr. AL. ESS. in *Melaph.*, 334, 13 *ὁ γοῦν περὶ τῆς κινήσεως ὑπὸ Ζήνωνος ἠρωτημένοι λόγοι*). Per il contenuto, si pensi in genere a tutta l'esperienza megarica e in particolare si confronti A 13 con ARISTOTELE, *Metaph.* B, 1, 995 b, 20-25 *περὶ ταύτοῦ καὶ ἑτέρου καὶ ὁμοίου καὶ ἀνομοίου καὶ περὶ προτέρου καὶ ὑστέρου καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων τῶν τοιούτων περὶ ὧν οἱ διαλεκτικοὶ πειρῶνται σκοπεῖν ἐκ τῶν ἐνδόξων μόνων ποιούμενοι τὴν σκέψιν*.

Quivi si adunarono Socrate e altri molti con lui, desiderosi di sentir leggere lo scritto di Zenone (infatti era allora la prima volta che il lavoro, per opera loro, veniva introdotto in Atene); Socrate era allora molto giovane. Zenone stesso dunque dava lettura della sua opera ai convenuti; Parmenide in quel momento si trovava fuori. Diceva Pitodoro che restava degli argomenti da leggere ancora ben poco, quando arrivarono di fuori lui stesso e con lui Parmenide e Aristotele quello che fu dei trenta e poterono ascoltare alcun poco dell'opera. Quando a lui, Zenone gli aveva già letto in precedenza il suo lavoro [cfr. A 1 e Parm. A 5. *Contra ATHEN.* XI 505 F. È il colmo della, perfidia e della falsità dire, senza che ce ne sia nessuna necessità, che Zenone, il compatriota di Parmenide, sia stato il suo amato ⁽¹⁾].

12. PI,AT., *Parm.*, 128 B. Si, o Socrate, disse Zenone. Ma tu allora non hai colto affatto la vera intenzione dell'opera, sebbene, come fanno i cani di Laconia, tu bene persegua e rintracci ciò che vien detto. Prima di tutto ti sfugge questo che la mia opera per nulla affatto si dà tante arie da essere scritta con l'intenzione che tu dici ma dissimulandola alla gente per sembrare di fare qualcosa di grande. Quel che tu dici qualche volta capita, ma in realtà questo scritto è una difesa del ragionamento di Parmenide contro coloro che impresero a metterlo in ridicolo ⁽²⁾, dicendo che se l'essere è uno, le conseguenze a cui il ragionamento è costretto sono molte e ridicole e contrarie al ragionamento stesso. Dunque questo scritto si contrappone a coloro che affermano la molteplicità e rende loro la pariglia e ancor più, volendo mostrar questo, che l'ipotesi della molteplicità sbocca a conseguente più ridicole che l'ipotesi dell'unità, quando le conseguenze siano tratte opportunamente. È per tal umor battagliero che io, che ero giovane, scrissi quest'opera, e qualcuno mi derubò il manoscritto, di modo che non ci fu più luogo a deliberazione se fosse il caso di darla in luce o

(1) Per la probabile fonte, vedi JACOBY, *Apollod.*, 235, n. 11.

(2) Secondo H. GOMPERZ (*Soph. und, Rhet.*, p. 18 sgg.), che è seguito per 68. dal Nestle, si allude a Gorgia; secondo il MONDOLFO (*L'infinito ecc.*, p. 183, 3) ai pitagorici. Della prima tesi non si dimentichi la totale ipoteticità e quanto alla seconda si veda l'*Introduzione*.

no. In questo, o Socrate, consiste il tuo errore, nel credere che sia stata scritta non dall'umor battagliero di un giovane, ma dal desiderio di gloria di un uomo non più giovane. Ragione per cui, come ho detto, ne hai colto male il carattere.

13. PLAT., *Parm.*, 127 D-E. Terminata la lettura, Socrate richiese che gli si rileggesse la prima ipotesi ⁽¹⁾ del primo ragionamento. Ciò fatto: «Cosa — disse — intendi dire con questo, o Zenone? Che, se gli enti sono molti, essi vengono ad essere necessariamente uguali e disuguali, e che questo è certo impossibile; non è infatti possibile né che il disuguale sia uguale né che l'uguale sia disuguale ⁽²⁾. Non è questo quello che intendi dire?» — *Phaedr.* 261 D. L'eleatico Palamede non sappiamo che parlava con tanta arte che a chi lo ascoltava le stesse cose apparivano uguali e disuguali, una

(1) Il BURNET, trad. cit., 359, n. 5, osserva che *ὑποθέσθαι* (in ionico; in attico *προθέσθαι*) indica il porre innanzi a sé un enunciato come un problema da risolvere: se le conclusioni sono impossibili, l'*ὑπόθεσις* è distrutta (cfr. *Rep.*, 533 C, e *π. ἀρχ. ιατρ.* c. 1). Il concetto ha, come è noto, una storia nella filosofia platonica dal *Fedone* e dalla *Repubblica* al *Sofista* e *Politico* (o a Speusippo, se si vuole).

(2) E. HOFFMANN (in *Sokrates* XLIX, 1923, p. 1 sgg.) vorrebbe che il passo costituisse un Fr. 1 di Zenone. Il CALOGERO, in base alla giusta osservazione che Socrate riassume, considera (negli *Studi* cit., p. 108, η. 1) zenoniane solo le parole *εἰ πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα, δεῖ αὐτὰ ὁμοῖα τε εἶναι καὶ ἀνόμοια*, che certo possono essere benissimo la conclusione di una argomentazione (cfr. Fr. 2 [e Diels]). Il REINHARDT poi (op. cit., p. 105 sg.) approvato dal Restie e, in fondo, anche da Calogero, ha pensato che il passo di Porfirio citato da SIMPLICIO *Phys.*, 116, 11), col quale questo filosofo tenta ricostruire l'argomentazione centrale della filosofia parmenidea, sia da considerare testimonianza zenoniaua. Il passo è il seguente: *καὶ γὰρ εἴ μὴ ἓν ἐστὶν ἀλλὰ πλείω τὰ ὄντα, ἦτοι τῶν εἶναι διοίσει ἀλλήλων ἢ τῶν μὴ εἶναι· ἀλλ' οὔτε τῶν εἶναι διαφέρει & ν (κατὰ γὰρ αὐτό το εἶναι ὁμοῖα ἐστὶ, καὶ τὰ ὁμοῖα ἢ ὁμοῖα ἀδιάφορα καὶ οὐχ ὄντα τυγχάνει ὄντα, τὰ δὲ μὴ ὄντα ἐν ἐστὶ) οὔτε τῶν μὴ εἶναι· τὰ γὰρ διαφέροντα πρότερον εἶναι δεῖ, τὰ δὲ μὴ ὄντα οὐδὲν διαφέρει ἀλλήλων*. Ma che il ragionamento sia una rielaborazione del problema parmenideo compiuta sulla linea della interpretazione aristotelica, ci pare evidente dal complesso stesso delle testimonianze da noi citate in PARMENIDE A 27 (28). Per cui possiamo senz'altro respingere l'ipotesi di uno scambio di nomi, tanto più che l'appello a SIMPLICIO, *Phys.*, 140, 21 sgg. non regge affatto.

e molte, e, ancora, immobili e in movimento? ISOCR. 10, 3... o Zenone che tenta, le stesse cose, di dimostrarle possibili e insieme non possibili ⁽¹⁾.

14. ARISTOT., *Sof. El.*, 10, 170 δ 19. Se si ritiene, sia da parte dell'interrogante che dell'interrogato, che un nome che ha più significati ne abbia uno solo, — l'essere e l'uno, per esempio, hanno certo molti significati, ma sia l'interrogato che Zenone interrogante pongono la questione pensando che ne abbiano uno solo ⁽²⁾ e il risultato del discorso è che tutto è uno —, in questo caso il discorso segue tanto la parola quanto il pensiero ⁽³⁾. Cfr. PLAT., *Soph.*, 217 C; di qui DIOO. III 48: «il primo a scrivere dialoghi dicono che sia stato Zenone Eleata; Aristotele invece, nel primo libro del *De postis* [Fr. 55; 72 del Rose teubneriano] dice Alessandro di Stira o di Teo»; cfr. ATHEN. V, p. 505 B, OLYMPIOD., *Proleg.*, V, in fine.

(1) La testimonianza isocratea manca nel Diels; inoltre ho voluto aggiungere in questo numero anche Parai., 127 D-E che illumina molto.

(2) **ὁ ἀποκρινόμενος καὶ ὁ ἐρωτῶν Ζήνων δὲ οἴόμενος εἶναι ἡρώτησε.**

(3) ZELLER (p. 712, 1) ritiene che da questo non si possa affatto concludere che Zenone abbia scritto dei dialoghi. Va più in là BIRZEL (*Dialog*, I, p. 55,3) che sostiene che l'**ἡρώτησθ** è da intendere «oralmente» e non già in uno scritto che Aristotele possedesse e osserva che *πάντα* è tesi positiva che non poteva figurare nell'opera di Zenone a carattere negativo; spiega poi l'equivoco dei dossografi con l'attribuzione dell'invenzione della dialettica a Zenone che ha fatto sì che a lui (come del resto anche a Parmenide, per la stessa ragione) venissero attribuiti dei dialoghi. Anche il BURNET (§ 156) ritiene difficile che Zenone abbia scritto dialoghi e pensa che in Aristotele si senta l'eco di qualche dialogo nel quale Zenone figurava come interlocutore. Che l'opera di Zenone avesse forma di domanda e risposta pensano invece WILAMOWITZ (*Platon*, II 28), WINDELBAND-GOEDECKEMEYER (op. cit., p. 53) e GOBEL (*Vorsokr.*, p. 123, da me non potuto vedere). Tutto considerato non mi posso convincere che la tradizione abbia così deformato le argomentazioni di Zenone da farne sparire completamente la forma originaria catechetica e quindi mi metto senz'altro dalla parte dello Hirzel. Quanto al passo aristotelico mi pare che l'ipotesi più semplice sia di espungere Ζήνων come una glossa. Aristotele cita senza far nomi un ben noto argomento (cfr. *Phys.*, k, 3, 187 a 1); se avesse dovuto indicarne l'autore avrebbe nominato senz'altro PARMENIDE (cfr. *Phys.*, A cap. 3).

15. PROCL., *In Parm.*, p. 694, 23 (Commento a Plat., p. 127 D). Socrate, dei molti argomenti formulati da Zenone che sono in tutto quaranta, prende uno, il primo, e obietta contro di esso...: se gli enti sono molti, lo stesso ente è uguale e disuguale: ma è impossibile che la stessa cosa sia uguale e disuguale: dunque gli enti non sono molti. ELIA, *In categ.*, p. 109, 6 Busse. Zenone Cizico, non l'Eleata o Parmenideo... fu detto **ἀμφοτερόγλωσσος** non perchè era dialettico, come il Cizico, e riprovava e provava la stessa cosa, ma perchè era dialettico nella vita pratica in quanto altro diceva e altro pensava. Costui una volta, interrogato dal tiranno chi fosse che più di ogni altro cospirasse contro la sua tirannide, indicò i suoi armati; il tiranno, credutogli, li tolse di mezzo e quella fu la sua rovina. Questo fece perchè ritenne che fosse bene mentire allo scopo di abbattere il tiranno. Al suo maestro Parmenide che diceva che l'essere è uno quanto al concetto e che invece quanto all'evidenza sensibile gli enti sono molti diede la sua adesione una volta, con quaranta argomentazioni ⁽¹⁾ nella tesi che uno è l'essere, ritenendo che fosse bello portare aiuto al suo maestro. Un'altra volta appoggiando la tesi dello stesso maestro che l'essere è immobile, con cinque argomentazioni ⁽²⁾ provò che l'essere è immobile. A questi argomenti non potendo Antistene il Cinico rispondere, si alzò in piedi e si mise a camminare, ritenendo che più sicura di ogni contestazione di ragionamenti fosse la dimostrazione mediante l'evidenza sensibile ⁽³⁾.

APOFTEGMATICA

16. EUDEM., *Phys.*, fr. 7 [SIMPL., *Phys.*, 97, 12]. Si narra che Zenone dicesse che se qualcuno gli avesse mostrato che cosa mai era l'unità, avrebbe potuto affermare la molteplicità degli enti ⁽⁴⁾.

(1) La fonte è Proclo.

(2) Equivoco di Elia (da ARISTOTELE cit. in A 25), denunziato da TEMISTIO, *Phys.*, 201, 8.

(3) Senz'altro leggo **ἐφαρψείας** invece di **ἐφερψείας**, come già proponeva Diels.

(4) Questo luogo sarà commentato più sotto.

17. PLUT., *Perici.*, 5. Coloro che chiamavano desiderio di considerazione o superbia la gravità di Pericle, furono esortati da Zenone ad avere un analogo desiderio di considerazione, in quanto la simulazione stessa delle cose belle produce a poco a poco inavvertitamente riguardo ad esse un certo zelo e una certa consuetudine.

18. PHILO, *Quod omn. prob. lib.*, 14 [II 460 M.] A proposito di tali sentenze e opinioni non è il caso di citare quel detto di Zenone che «è più facile mandare sott'acqua un otre pieno d'aria che costringere una qualsiasi delle persone virtuose a fare contro volontà qualcosa di riprovevole»?

19. TERTULL., *Apologet.*, 50. Zenone Eleata interrogato da Dionisio quale fosse il pregio della filosofia, avendo risposto: «il disprezzo della morte *, sottoposto ai tormenti dal tiranno, impassibile confermò la sua sentenza fino alla morte.

20. STOR., *Fior.*, (III) t. 7, 37 H. Zenone Eleata torturato dal tiranno perchè svelasse i suoi complici: «se ve ne fossero, disse, saresti ancora al potere?».

DOTTRINA (1).

Cfr. lo scritto di Aristotele *Contro gli argomenti di Zenone*, libro unico (DIOG. V 25) e quello di Eraclide Pontico *Contro l'opera di Zenone*, libro unico (DIOG. V 87).

(1) Cfr. A 13.

21. ⁽¹⁾ [*Aporia del divisibile e indivisibile* ⁽²⁾: a) Tesi]. ARISTOT., *Phys.*, A 3 187a 1. Alcuni fecero concessioni ⁽³⁾ all'uno e all'altro argomento: a quello che dice che l'essere ha un solo significato, concedettero che esiste il non essere, a quello della dicotomia fecero la concessione di ammettere delle grandezze indivisibili. SIMPL., *Phys.*, 97, 12 [da Eudemo Fr. 7; cfr. A 16]. Si narra che Zenone abbia detto che se qualcuno gli avesse saputo mostrare che cosa mai era l'unità avrebbe potuto affermare la molteplicità degli enti ⁽⁴⁾. L'aporia da lui sollevata consiste, come pare, in questo, che da un lato ciascuna delle cose sensibili è dichiarata molteplice e per la molteplicità dei predicati ⁽⁵⁾ e per divisione, e dall'altro lato il punto non

(1) I numeri 21 e 22 del Diels sono stati da noi intieramente rimaneggiati. Il 21 è singolarmente ampliato e il 22 in parte è rifuso nel 21 e in parte (Pseudo-Aristotele) nel 26.

(2) Ci troviamo di fronte a un imponente complesso di testimonianze concordi nella determinazione di una delle famose aporie zenoniane. Senza stabilire per ora come queste testimonianze combacino coi frammenti da noi posseduti, ci preme di determinare con precisione, in base a tutti gli elementi in nostro possesso, l'andamento dell'argomentazione di Zenone. L'aporia dice: A) (Tesi]. Se l'essere ha grandezza (= è continuo, è divisibile) è molteplice e non uno in conseguenza della divisione in parti; ma se nulla è uno, dato che la molteplicità è costituita di unità, nulla sarà molteplice.—B) [Antitesi]. L'indivisibile, ciò che non ha grandezza, l'uno, non esiste: infatti non è nulla ciò che sottratto o aggiunto non diminuisce o accresce. — Rimandando ogni ulteriore discussione alla nota sulla disposizione dei frammenti, occorre ricordare che l'aporia figura, testualmente in Gorgia (SESTO, *Adu. math.*, VII 73-74 e *de M. X. G.* corrispondente).

(3) **ἐνέδοσαν**. TI commento di Simplicio a questo luogo spiega così: **ἐνδουναι δέ ἐστι λόγφ τό συγχωρήσαι ταῖς προτάσεσι ταΧς κατασκευαζούσαις αὐτόν ἢ τή συμπλοκή**.

(4) Il detto di Zenone citato da Eudemo compendia tanto la tesi quanto l'antitesi dell'aporia. Infatti, nel caso della divisibilità infinita nulla è uno; nel caso dell'esistenza dell'indivisibile, l'uno non è nulla.

(5) Questo aspetto logico dell'aporia è un arbitrio di Eudemo. Il problema apparso prospettato in questi termini solo più tardi presso i socratici minori, in questo combattuti vivamente da Platone (cfr. GILLESPIE, *The logic of Antisihenes* in *Archiv*, XIX-XX (1913-1914), specialmente XX, p. 24 sgg. e LEE, op. cit., p. 27 sg.). Del resto lo stesso Eudemo, nella conclusione che sopra traduciamo, trascura questo aspetto per risolvere dal punto di vista aristotelico solo l'altro che è quello storicamente esatto. Analogamente FILOPONO che a p. 42, 9 segue in tutto Eudemo, a p. 80, 23 parla solo di dicotomia del continuo.

è, per lui, neppure unità... (99, 1). Se fosse qui Zenone gli diremmo che l'uno in atto non è molteplicità; infatti l'unità gli appartiene propriamente, la molteplicità invece potenzialmente; in questo modo allora la stessa cosa viene ad essere una e molteplice, ma in atto ha soltanto una delle determinazioni; tutte e due insieme, invece, non mai. Cfr. PHILOP., *Phys.*, 83, 23. ALEXAND., *Metaph.*, 334, 17. Alcuni accettarono l'argomento della dicotomia che mostra che nulla è uno. SIMPL., [*Commento al luogo sopracit. della Fisica di Aristotele*] 183, 3. Il secondo argomento, quella della dicotomia, Alessandro dice che è di Zenone il quale sostiene che se l'essere avesse grandezza e fosse divisibile sarebbe molteplice e non più uno, dimostrando con ciò che non esiste unità-tra gli enti... A questo argomento dice [Alessandro] che fece delle concessioni Senocrate il Calcedonio [Fi. 22 sgg. Heinze], che ammise che tutto ciò che è divisibile è molteplice (la parte è infatti altra dal tutto)... esistono infatti secondo lui delle linee indivisibili delle quali non è vero dire che sono molteplici ⁽¹⁾. TEMIST., *Phys.*, 12, 1... sostenendo [*cioè Zenone*] che se l'essere è divisibile neppure sarà propriamente uno, a cagione della divisione all'infinito dei corpi. SIMPL., *Phys.*, 139, 11. «Se l'essere fosse divisibile, dice Temistio, neppure sarebbe propriamente uno, a cagione della divisione all'infinito dei corpi»; ma pare piuttosto che Zenone dica che non sarebbe neppure molteplice. — *Ibid.* 140, 19. In questo che dice Porfirio, che sia opportuna la menzione dell'argomento della dicotomia che introduce l'indivisibile e l'uno in base alle assurdità che la divisione

(1) Nell'attribuire la tesi delle grandezze indivisibili a Senocrate sono d'accordo tutti gli antichi. Alessandro, Porfirio, Tornisti o (vedi SIMPLICIO, *Phys.*, 134 sgg.), ma non SIMPLICIO (p. 137, 7 sgg.), pensano che la concessione dell'esistenza del non-essere di cui fa parola Aristotele nella prima parte del passo sopra citato della *Fisica*, vada attribuita a Platone, come del resto testimonierebbe *Metaph.*, N 2, 1089 a, 2 sgg. Invece il BURNET (§ 173) e il Ross (*Aristotle's Phys.*, Oxford, 1936, p. 480) hanno sostenuto in base a ARISTOTELE, *De gen. et. corr.*, A 8, 324 b, 35 sgg. da noi citato in MELISSO, A 8, che in tutti e due i casi si tratta degli atomisti che dall'esperienza eleatica furono costretti ad ammettere il vuoto e l'atomo. La corrispondenza quasi verbale tra i due passi di Aristotele ci costringe a sottoscrivere alla tesi dei due eminenti studiosi inglesi. Con ciò naturalmente non intendiamo escludere che il richiamo a Senocrate per la dottrina delle grandezze indivisibili non possa essere filosoficamente giustificato.

porta con sé, d'accordo; ma è il caso di vedere se il ragionamento è di Parmenide e non di Zenone come anche pare ad Alessandro. Infatti nell'opera di Parmenide non c'è nulla di simile e la migliore informazione attribuisce l'aporia della dicotomia a Zenone ⁽¹⁾. PHILOP., *Phys.*, 42, 9 ⁽²⁾. Infatti Zenone l'Eleata, opponendosi a coloro che mettevano in ridicolo l'opinione del suo maestro Parmenide, che l'ente è uno, e difendendo l'opinione del maestro, tentò di dimostrare che è impossibile che ci sia una molteplicità di enti. Se infatti, dice, vi è la molteplicità, poiché la molteplicità è costituita di molte unità, è necessario che vi siano le molte unità di cui è composta la molteplicità. Ora, se riuscissimo a dimostrare che è impossibile che ci siano più unità, è chiaro che è impossibile che ci sia la molteplicità: infatti la molteplicità è costituita di unità. Se è impossibile che ci sia la molteplicità (ed è necessario che vi sia o l'unità o la molteplicità; ma che ci sia la molteplicità è impossibile) resta che ci sia l'unità... Questo stesso [*cioè l'inesistenza dell'unità, mostrata (nel passo che tralascio) con la contraddizione tra l'unità della cosa e la molteplicità dei predicati che le competono (cfr. più sopra Eudemo)*] dimostra partendo dalla considerazione del continuo. Infatti, se il continuo è uno, dal momento che il continuo è sempre divisibile, è sempre possibile dividere in più parti il già diviso; se è così, il continuo è allora il molteplice, di modo che la stessa cosa sarà uno e molti, il che è impossibile. Ma se nessun continuo è uno, ed è necessario, se c'è la molteplicità, che essa sia composta di unità, dal momento che (non è possibile che ci siano più unità di cui si componga la molteplicità), non ci sarà la molteplicità. — 80, 23. Il suo [*di Parmenide*] scolaro Zenone, venendo in aiuto del maestro dimostrò che l'essere è di necessità e uno e immobile e lo dimostrò mediante la dicotomia all'infinito dei continui. Se infatti l'essere non fosse uno e indivisibile, ma venisse diviso in una molteplicità, nulla sarebbe propriamente uno (se infatti il continuo venisse

(1) Cfr. REINHARDT, p. 106, n. 1.

(2) Riporto questo passo solo perché esso figura nel Diels; ma la vera testimonianza è nella seconda parte che il Diels tralascia.

diviso sarebbe divisibile all'infinito); ma se nulla è propriamente uno, neppure è molteplice, se è vero che la molteplicità è costituita di più unità ⁽¹⁾.

[*Aporia del divisibile e indivisibile*, b) *Antitesi*.] ARISTOT., *Metaph.*, B 4 1001 b 7. Inoltre, se l'uno in sé è indivisibile, secondo il ragionamento di Zenone, non sarebbe nulla. Ciò infatti che né aggiunto né sottratto non porta né aumento né diminuzione, questo egli dice che non è un ente ⁽²⁾, in quanto, è chiaro, ritiene che l'ente sia grandezza; e se è grandezza è corporeo; è il corporeo infatti che esiste assolutamente. Le altre cose non corporee invece, aggiunte in un determinato modo portano aumento, in altro modo no. Per esempio, la superficie e la linea; ma il punto e l'unità in nessun modo ⁽³⁾. Ma poiché costui ragiona rozzamente...

EUDEM., *Phys.*, Fr. 7 [Vedi A 16]. Si narra che Zenone abbia detto che se qualcuno gli avesse saputo mostrare che cosa mai era l'unità, avrebbe potuto affermare la molteplicità degli enti. ALEXAND., *Metaph.*, 227, 31 [Aristotele] fatta menzione dell'opinione di Zenone come quella che annulla del tutto l'uno. ASCLEP., *Metaph.*, 206, 23. Si sforza [Zenone] di confutare gli indivisibili adoperando questo argomento: ciò che né aggiunto né tolto rende maggiore o minore, questo non esiste. SIMPL., *Phys.*, 97, 13 [da Eudemo Fr. 7 sopra citato]. La sua aporia, come pare, dipende da questo che ciascuno dei sensibili è detto molteplice e per la molteplicità dei predicati e per divisione, mentre dall'altra parte sostiene che il punto non sia neppure unità ⁽⁴⁾. Ciò infatti che né aggiunto porta aumento né sottratto porta diminuzione non riteneva che fosse un ente. —

(1) La testimonianza non figura nel Diels. Del ragionamento di Zenone si avverte un'eco precisa in PLATONE, *Parm.*, 165E: ἐν... πολλοῖς οὔσιν ἐνείη &ν καὶ &ν. et γὰρ μηδέν αὐτῶν ἐστὶν ἐν, ἀπαντα οὐδέν ἐστι, ὥστε οὐδ' ἂν πολλά εἶη.

(2) Cfr. Er. 1 (Fr. 2 del Diels).

(3) Retta e piano portano aumento quando siano aggiunte per gli estremi. Per es. il piano aumenta quando gliene venga aggiunto un altro secondo la retta che è essa stessa limite del piano; negli altri sensi, no. Cfr. il commento di Alessandro a questo luogo.

99, 10. Qui, come dice [Eudemo], Zenone annulla anche l'uno (infatti chiama uno il punto) e ammette invece l'esistenza del molteplice. Alessandro ritiene che anche qui Eudemo parli di Zenone come negatore del molteplice. «Come racconta Eudemo, egli dice, Zenone, scolaro di Parmenide, tentò di dimostrare che non è possibile che gli enti siano molti per il fatto che nulla tra essi è uno e invece i molti sono una molteplicità di unità.» Che Eudemo qui faccia menzione di Zenone non come negatore del molteplice è chiaro dalle sue stesse parole e io ritengo che neppure nell'opera di Zenone si trovi una argomentazione come quella che dice Alessandro ⁽¹⁾. SENECA, *Ep.*, 80, 44. Parmenide dice che dei fenomeni nulla fa parte del tutto; Zenone Eleata si sbarazzò di ogni difficoltà dicendo che nulla esiste... — 45. Se [credo] a Parmenide non esiste altro che l'unità; se credo a Zenone, neppure l'unità ⁽²⁾.

(4) τὴν δὲ στιγμὴν μηδέ ἓν τυθέναι. SIMPLICIO a p. 139, 1 scrive μηδέν τιθέναι. **Brandia legge μηδέ ἓν τι εἶναι.** LEE (op. cit.) traduce senz'altro «nulla». Che la giusta lezione sia μηδέν τιθέναι (scil. τῶν ὑπῶν) ha mostrato con opportuni raffronti D. SCHÖBE, *Quaestiones Eudemeae*, Dissert., Halle, 1931, p. 56.

(1) Tutti gli storici sono convinti che ad equivocare ci sia solo Simplicia che cade continuamente in contraddizioni che non vai la pena qui di esaminare. Cfr. TANNERY, 253; ZELLER-NESTLE, 749, 2; BAEUMKER, *Das Problem.*, 61; LEE, 20.

(2) ZELLER (748, 2), di fronte a queste imbarazzanti dichiarazioni, pensava che si trattasse di un equivoco forse derivato dalle espressioni delle testimonianze sopra citate. È logico pensare che Seneca (o la sua fonte) trasferisca all'essere eleatico quella negazione sia della molteplicità che dell'unità che Zenone riferiva al mondo dei sensi.

Solo per la compiutezza della informazione traduco qui due arzigogolati e in parte arbitrari rifacimenti dei ragionamenti zenoniani, opera dei commentatori. SIMPL., *Pàys.*, 139, 26 «Parmenide [a p. 140, 22 Simplicio scrive, corretta-mente, Zenone, seguendo Alessandro] formulò un altro ragionamento che intendeva dimostrare mediante la dicotomia che l'essere è soltanto uno e che questo uno è senza parti e indivisibile. Se infatti, dice, è divisibile, lo si divida per due e poi ciascuna delle parti per due. Procedendo nella divisione è chiaro, dice, che rimarranno [ὑπομενεῖ Diels; υπομένει codd.] delle grandezze ultime minime e indivisibili, ma infinite per numero, e in tal modo il tutto consisterà di minimi, ma infiniti per numero. Oppure vorrà a sparire e si dissolverà nel nulla e sarà composto di nulla. Il che è impossibile. Dunque non ammetterà divisione, ma rimarrà uno. Difatti, dal momento che è tutto uguale, ammesso che sia divisibile, sarà per ogni verso ugualmente divisibile e non per un verso sì, per l'altro

23. ⁽³⁾ SIMPL., *Phys.*, 134, 2 (commento ad Aristotele A 3, 187 a 1). Dice che alcuni hanno ceduto all'uno e all'altro argomento, a quello già citato di Parmenide e a quello di Zenone... che volle portare aiuto al ragionamento di Parmenide contro coloro che impresero a metterlo in ridicolo dicendo che se l'essere è uno il ragionamento viene a sboccare a molte e ridicole conclusioni e contrarie al ragionamento stesso. La difesa di Zenone consistette in questo, nel provare che la loro ipotesi che dice

no. Il processo divisorio sia totale: è chiaro allora di nuovo che non rimarrà nulla [ὕπομενεῖ Diels; ὑπομένει codd.J, ma verrà a sparire, e così se c'è l'essere di nuovo sarà composto di nulla; se infatti rimarrà qualcosa la divisione non sarà più totale. Così è chiaro anche da questo, dice, che l'essere sarà indivisibile e senza parti e uno. Senocrate e i suoi seguaci ammisero la validità della prima argomentazione, cioè che se l'essere è uno sarà anche indivisibile, ma non ammisero che l'essere sia indivisibile. Per cui per parte loro sostennero che l'essere neppure è soltanto uno, ma molteplice; divisibile tuttavia è non all'infinito, ma fino a certi indivisibili». FILOPONO, *Pàys.*, 81, 23. «Il suo [cioè di Parmenide) scolaro Zenone, portando aiuto al maestro, provò che l'essere è di necessità uno e immobile e fondò la prova sulla divisione all'infinito dei continui. Se infatti l'essere non fosse uno e indivisibile, ma divisibile in una molteplicità, nulla sarebbe uno in senso primario (se infatti il continuo fosse divisibile lo si potrebbe dividere all'infinito); ma se nulla è uno nel senso primario, neppure è molteplice, dato che il molteplice è costituito di una molteplicità di unità. Allora è impossibile che l'essere comporti la divisione nel molteplice: allora è soltanto uno. Oppure in questo modo: se l'essere, dice, non fosse uno e indivisibile, neppure sarebbe molteplice: infatti il molteplice risulta da una molteplicità di unità. Ogni unità, dunque, o è una e indivisibile o anch'essa si divide nel molteplice. Se ogni monade è una e indivisibile, il tutto risulterà da grandezze indivisibili: se anche queste si dividono, di nuovo per ciascuna delle monadi che risultano dalla divisione solleviamo la stessa richiesta e così all'infinito; di modo che il tutto sarà infinitamente infinito se gli enti sono molteplici. Se invece questo è strano, allora l'essere sarà soltanto uno e non è possibile che gli enti siano molteplici; è infatti necessario dividere all'infinito ogni monade, il che è strano. Che poi questo uno sia anche immobile sostenne con questo ragionamento: se qualcosa, dice, si muove lungo questa linea determinata, è assolutamente necessario che prima che l'abbia percorsa tutta abbia percorsa la metà, e prima che abbia percorsa la metà del tutto è necessario che prima abbia percorso il quarto, e prima del quarto l'ottavo, e così all'infinito; di fatti il continuo è divisibile all'infinito. È dunque necessario, se qualcosa si muove lungo una linea determinata, che si sia mosso in prece densa lungo infinite grandezze, ecc.».

(3) Il N. 22 della silloge del Diels scompare in questo nostro rifacimento in quanto [ARIST.] *de lin. insec.*, 968 a, 18 verrà riportato in A 25, e ARISTOT *Phys.*, A 3, 187 a, 1 con *Simpl.*, 183, 3 sono già stati citati in A 21.

«l'essere è molteplice», quando venga sviluppata convenientemente, è soggetta a conseguenze ancora più ridicole che non l'ipotesi dell'unità dell'essere. [PLUT.], *Strom.*, 5 [D. 581]. Zenone l'Eleata di proprio non espose nulla, ma sollevò su questo argomento nuove aporie. AET. IV 9, 1 cfr. Parm. A 49.

24. ARISTOT., *Phys.*, A 3, 2106 22. L'aporia di Zenone, che «se lo spazio è qualcosa in che sarà?» ⁽¹⁾, può essere risolta senza difficoltà. Nulla infatti impedisce che il primo spazio sia in un altro, ma là tuttavia non come in un luogo, ma come la sanità, in quanto stato, è nelle cose calde, il caldo, in quanto affezione, nel corpo. Cosicché non è necessario andare all'infinito. — *Ibid.* 1, 209 a 23. Inoltre lo spazio stesso, se è uno degli enti, dove sarà? Perché l'aporia di Zenone ha bisogno di qualche discussione. Se infatti l'essere, tutto quanto, è nello spazio, è chiaro che ci sarà uno spazio anche dello spazio, e così all'infinito. EÜDEM., *Phys.*, Fr. 42 [SIMPL., *Phys.*, 563, 17]. Allo stesso punto sembra condurre anche l'aporia di Zenone. Questi infatti ritiene che l'essere tutto quanto sia in qualche dove; ma se lo spazio è uno degli enti, dove sarà? Non certo in altro spazio e questo in un altro e così via... Contro Zenone diremo che il dove si dice in molti sensi. Se dunque egli ha pensato che gli enti siano nello spazio non pensa giusto: non infatti la sanità o il coraggio o mille altre cose si può dire che siano nello spazio, e certo neppure lo spazio, se è quel che si è detto. Se invece il dove si intende in altro senso anche il luogo è in qualche dove: infatti il limite del corpo è in qualche dove del corpo: di fatti è l'estremo ⁽²⁾.

(1) Il Ross nella sua ed. della *Fisica* aristotelica (Oxford, 1936) p. 565, contro tutti gli editori propone di togliere la forma interrogativa citando opportunamente TEMISTIO, 105, 13; FILOPONO, 513, 5-6; SIMPLICIO, 534, 7-8. In questo caso si dovrebbe tradurre «se il luogo è qualcosa sarà in qualcosa». La proposta ci pare ragionevolissima.

(2) La conclusione dell'aporia, secondo SIMPLICIO (pp. 534 e 562), è che il luogo è nulla, cioè è assurdo. Non sappiamo se l'aporia in Zenone si esaurisca qui o se per caso non si completi nell'antitesi «ciò che non è in nessun luogo non è nulla» (cfr. PLAT., *Parw.*, 145 D-E $\mu\eta\delta\alpha\mu\acute{o}\upsilon \delta\nu \acute{o}\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu \&\nu \epsilon\tilde{\iota}\eta$) e in qual forma.

25. ARISTOT., *Phys.*, Z 9, 239 & 9. Quattro sono gli argomenti di Zenone intorno al movimento che offrono difficoltà di soluzione ⁽¹⁾. Primo, quello sulla inesistenza del movimento ⁽²⁾ per la ragione che il mosso deve giungere prima alla metà che non al termine ⁽³⁾, del quale abbiamo discorso precedentemente (*cioè* 2, 231 a 21). Ragione per cui il ragionamento di Zenone assume arbitrariamente che non si possano percorrere elementi spaziali infiniti o toccare nella traslazione uno per uno

Da molte parti si è notato che questa argomentazione zenoniana sembra fatale alla stessa concezione parmenidea dell'essere. Il CALOGERO, per esempio (op. cit., p. 95 sgg.) osserva che l'essere eleatico da un lato è determinato da un πέρας che lo distingue nello spazio, e dall'altro non può non escludere che accanto a sé possa esistere queirulteriore realtà in cui esso dovrebbe venire a trovarsi collocato e quindi per forza deve presentarsi come άπειρον. Il LEE (op. cit., p. 49) per parte sua pensa che l'aporia sia zenoniana, ma che la forma nella quale noi la possediamo e la sua applicazione sia dovuta non già a Zenone, ma a Gorgia, perché, le conseguenze sarebbero non eleatiche. A guardar bene una via d'uscita c'è: la difficoltà zenoniana vale per le cose particolari, molteplici e determinate nello spazio (in quanto nessuna cosa d'esperienza può essere pensata se non localizzata nello spazio), mentre l'essere eleatico si deve pensare non già nello spazio, ma in sé (cfr. PLAT., *Teet.*, 180 E **έ'στηκβν αυτό έν αυτόφ ούκ έχον χώροαν έν ή κινείται**). Difatti con ogni probabilità questa impostazione ha dato luogo alle critiche di Gorgia (in SESTO, *Adv. math.*, VII 70 **καί. μήν ούδ'έν αυτόφ περιέχεται κτλ.**, cfr. *de M. X. G.*, 979 a, 22) e di PLATONE (*Parm.*, 138 A B ove si sostiene che l'uno ούτε... έν άλλω ούτε έν έαυτοφ εΐη).

Il MONDOLFO (*Rendie. dell'Isi. Marchegiano di Se. lett. e arti*, I, 1925, p. 41 sg. e, ora, *Problemi di filos. antica*, 1936, p. 146 sgg.) ha invece preso un'altra via. Riavvicinando l'aporia al Fr. 3, ha sostenuto che essa è diretta contro i pitagorici che facevano del vuoto, dello spazio, la condizione della distinzione degli enti. Ma in questo modo l'aporia assume una coloritura che nelle testimonianze non ha assolutamente e che ne annulla il significato universalmente filosofico. Il quale significato filosofico, negato esplicitamente da T. Goinperz per il quale l'aporia è un grossolano sofisma, è invece visto dallo JOËL (*Gesch. d. anlik. Phil.*, I 461) che osserva giustamente che per l'eleatismo (e doveva dire, per lo meno, per tutta la filosofia presofistica) l'essere è inteso non come funzione, ma come sostanza, il che porta conseguentemente a quella *Verdinglichung des Raumes* che è il fondamento dell'aporia.

Il WINDELBAND-GOEDECKMEYKR ⁴, p. 52, n. 3, contro le testimonianze e contro la tendenza di Zenone (che è di moltiplicare, stratificare, le argomentazioni e non di concentrarle), ha affermato che l'aporia costituisce un quinto argomento contro il moto che dovrebbe precedere gli altri quattro e di cui abbiamo notizia, nella forma genuina, nel Fr. 4. Tesi contro la quale non è il caso di polemizzare a lungo tanto più che è già stata ben

(¹) infiniti elementi spaziali in un tempo determinato. In due sensi infatti 'si dicono infiniti tanto la lunghezza quanto il tempo e in genere ogni continuo: o per divisione o per gli estremi (²). Degli infiniti quantitativamente (³) non è possibile nella traslazione contatto in un tempo determinato, ma degli infiniti per divisione è possibile: infatti anche il tempo è infinito in questo senso. Di modo che nell'infinito tempo e non in un tempo determinato si percorre l'infinito, e nella traslazione si viene a

combattuta dal CALOGERO in *Studi*, p. 96, 1.

Da ultimo è il caso di ricordare che il CALOGERO (op. cit., p. 98, η. 1) ha voluto vedere nella frase di SIMPLICIO (*Phys.*, 562. 1) «ὁ Ζήνωνος λόγος ἀναιρεῖν ἐδόκει τό εἶναι τον τόπον ἐρωτῶν οὕτως εἴ ἐστιν ὁ τόπος, ἐν τινι ἐστὶν · παν γάρ ὄν ἐν τινι το δέ ἐν τινι καὶ ἐν τόπῳ. ἐστὶν ἄρα καὶ ὁ τόπος ἐν τόπῳ καὶ τοῦτο γὰρ ἀπειρον οὐκ ἄρα ἐστὶν ὁ τόπος» una vera e propria citazione. Ma i suoi argomenti non sono affatto convincenti. Infatti: 1) l'ἐρωτῶν οὕτως non implica affatto citazione, ma indica semplicemente l'argomentare dei dialettici (come si vede per es. da ARISTOT., *Phys.*, Θ 8, 263 a, 5 che citeremo più innanzi, e da A 14); 2) il passo, col suo argomentare per membri susseguentisi mostra non già il tipico stile arcaico degli Eleati e particolarmente di Zenone, ma invece il metodo tipico dei dossografi (e in particolare di Simplicio che ce ne dà infiniti esempi) quando si propongono di riassumere e ridurre a formula le argomentazioni.

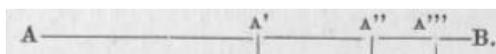
(1) È difficile dire se da queste parole di Aristotele si può concludere l'esistenza, nell'opera di Zenone, di un numero maggiore di argomenti di quei quattro che Aristotele cita. Era già in dubbio Simplicio (τέτταρας δε εἶναι φησι λόγους τοὺς δυσκολίας παρέχοντας τοῖς λύειν ἐπιχειροῦσιν, ἢ ὅτι τέτταρες ἦσαν πάντες οἱ περὶ κινήσεως λόγοι δυσαντίβλεπτοι πάντες τυγχάνοντες, ἢ ὅτι πλειόνων ὄντων τέτταρες ἦσαν οἱ πραγματειωδέστεροι, 1012, 26 sgg.). Tra i moderni CALOGERO (op. cit., pp. 118, 1; 121, 2) e LEE (op. cit., p. 66) inclinano a rispondere positivamente, anzi quest'ultimo, dichiara che per lo meno un quinto argomento lo conosciamo dal Fr. 4.

(2) ὁ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι: l'inesistenza (o l'impossibilità) del moto non deve essere intesa nel senso che, ammesso il moto, vengono fuori degli assurdi insuperabili (nel qual caso tutti e quattro gli argomenti sarebbero περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι-frai), ma nel senso che il muoversi stesso, la traslazione stessa, è inconcepibile, impensabile in quanto tale, anche indipendentemente dalle difficoltà che ne derivano. Ma si vedano più sotto le note successive.

(3) Aristotele non è apparso agli interpreti, con queste parole, affatto chiaro. Pare infatti che ci sia la possibilità di intendere in due modi l'argomento di Zenone. 1) Il mosso deve giungere prima che al termine alla metà, poi alla metà della restante metà, poi alla metà dell'ultimo quarto e così all'infinito. 2) Il mosso deve giungere prima che al termine alla metà, prima che

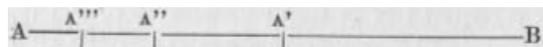
contatto degli infiniti elementi spaziali in elementi temporali infiniti ⁽¹⁾, non finiti ⁽²⁾. (*Parafrasi del passo in SIMPL.* 947, 3 sgg.) *Top.* Θ 8, 160 b 7. Molti sono gli argomenti contrari all'opinione comune, come per esempio quello di Zenone che non è possibile il moto né percorrere lo stadio ⁽³⁾. [ARISTOT.J, *De lin. insec.*, 968 a 18. Inoltre, secondo il ragionamento di Zenone è necessario che vi sia qualche grandezza indivisibile, dal momento che è impossibile percorrere l'infinito quando

alla metà alla metà della metà, e così via all'infinito. La prima interpretazione trova la sua espressione nella formula $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} \dots$ (oppure $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} \dots$) e graficamente può essere rappresentata così:



La seconda interpretazione ha come formula $1 - \frac{1}{2} - \frac{1}{4} - \frac{1}{8} \dots$

graficamente è da rappresentare in questo modo



Hanno seguito la prima interpretazione RENOUVIER (*Essais de crùique générale*, I, 64 sgg.), Tu. GOMPERZ, ZEUTIEN, *Risi. des math.*, trad. frane., p. 54, (con la formula $1 - \sum V_s + O/i'^{\wedge} + iVa)^3 \dots$ approvata da BRUNSCHVICG, *Les étapes*, p. 153) MORPURGO (*Giornale Critico della Filos. ital.*, 1922), ENRIQUES (in molti scritti; cfr. *Periodico di matematiche*, 1823, *Scientia*, 1935, *Riv. di Filos.*, 1936 e ENRIQUES-SANTILLANA, *Storia del pensiero scientifico*, 1932, I, p. 109), HEATH (op. cit., I, p. 279). Hanno seguito la seconda interpretazione tutti gli antichi (TEMISTIO, 199, 13 sgg., SIMPLICIO, 1013, 6 sgg.; FILOPONO, 81, 7 sgg.) e tra i moderni DUNAN (op. cit., p. 24), BURNET (4^a ed., 1930, p. 318 sg.), NOËL (*Reme de Metaph. et de moral*, 1893), WINDELBAND-GOKDECKEMKYKR, p. 92, UEBERWEG-PRAECHTER, p. 87, JOURDAIN (art. cit., p. 44), Ross (*Arisi. Phys.*, p. 658 sg.), TESTA (*Giornale Critico della Filos. ital.*, 1935).

Siccome in tutti e due i casi il fondamento dell'argomentazione in base alla quale il movimento è negato è (come hanno visto tutti i commentatori antichi) che non si potrà esaurire l'infinito, dal punto di vista generale, filosofico, la differenza è insignificante. Però, quando si voglia risolvere la questione storicamente, si può osservare contro la 1^a interpretazione che essa non solo si adatta assai male alle espressioni aristoteliche **πρότερον εἰς τό ἡμισυ... ἢ πρὸς τό τέλος**, ma con l'ammettere la possibilità di arrivare alla metà dimentica che anche la metà è un termine (il termine di un percorso metà) e quindi viene ad ammettere, sia pure per un istante, proprio ciò che si propone di negare. [È invece pessimo argomento quello del Dunan che respinge la prima interpretazione perché in tal caso il **λόγος** della dicotomia viene ad

gli elementi infiniti si percorrano uno per uno, ed inoltre è necessario che il mosso prima giunga alla metà mentre di ciò che non è indivisibile c'è sempre la metà. ARISTOT., *Phys.*, 0 8, 263 a 5. Allo stesso modo bisogna rispondere a coloro che argomentano in base al ragionamento di Zenone sostenendo che ⁽¹⁾, se sempre bisogna percorrere le metà, queste sono infinite, ma è impossibile esaurire l'infinito; o, come altri argomentano in base a questo stesso ragionamento, sostenendo che durante il processo di

identificarsi con quello dell'*Achille*; infatti l'identità di argomentazione ci deve essere, in base a quanto dice Aristotele, e c'è, in ultima analisi, anche con la seconda interpretazione.] D'altra parte, con la seconda interpretazione l'argomentare di Zenone viene ad essere ben altrimenti energico che non con la prima. Quest'ultima, infatti, ci dice solo che non si può percorrere la linea, mentre l'altra dimostra addirittura che ogni movimento, anche il minimo scatto iniziale, è impossibile per il fatto che presuppone il superamento di infiniti punti intermedi; in altre parole, che ogni inizio di movimento è assurdo.

È da dire però che, forse, ciò che ha fatto rimanere incerti gli studiosi di fronte alle due sopradette interpretazioni non sono stati tanto i testi aristotelici da noi citati in questo numero, quanto piuttosto le espressioni che Aristotele adopera nell'espone l'*Achille*, dato che esso sembrano implicare la prima interpretazione. Ma vedremo più sotto che è possibile evitare facilmente la difficoltà.

Si osservi che con questa nostra scelta veniamo a collocare l'argomentazione sulla stessa linea di quella di SESTO (*Pyrr. Hyp.*, III, 19, 76-78; *Ado. Malli.*, IV, 139-141; cfr. *ibid.*, IV, 47), non ostante il contrario parere di molti storici.

(1) *ἀψασθαι των ἀπειρων καθ'ἑαυστον*. Espressione che SIMPLICIO (947, 13) giustifica con le parole *ἐπει δύναται τι τά ἀπειρα δοκεῖν διεληλυθέναι τῷ ὑπερβαῖν αὐτά*. Il LEE (op. cit., p. 67) traduce *lo malte an infinite number of conlacls*.

(2) *τοῖς ἐσχάτοις = κατά πρόσθεσιν* (cfr. per es. *Phys*, Γ204α, 6 sg.).

(3) *κατά ποσόν*. Per il significato dell'espressione in questo luogo cfr. SIMPLICIO (947, 23 sg.) *τό μὲν κατά ποσόν ἀπειρον, ου τά μέρη ἀπειρα τῷ πλήθει κατ'ἐνέργειαν*.

(1) *τοῖς ἀπείροις*. In SIMPLICIO, 947, 20 è prospettata anche un'altra interpretazione.

(2) Così, anche, tutti i commentatori. Però Aristotele stesso (Θ 8, 263 a, 4 sgg. che riportiamo in fondo al numero) nota che il tentativo di sfuggire all'argomentazione di Zenone mediante l'assunzione della infinita divisibilità del tempo, è più apparente che reale. Zenone non sosteneva che in un tempo finito non può essere percorso uno spazio infinito (come erede

traslazione il mosso deve prima contare la metà di ogni metà che raggiunge, cosicché percorsa tutta la linea viene ad aver enumerato un numero infinito: il che è concordemente impossibile ⁽¹⁾.

26. — 9, 239 *b* 14. Secondo è l'argomento detto Achille. Questo sostiene che il più lento non sarà mai raggiunto nella sua corsa dal più veloce. Infatti è necessario che chi insegue giunga in precedenza là di dove si mosse chi fugge, di modo che necessariamente il più lento ⁽²⁾ avrà sempre un qualche vantaggio. Questo ragionamento è lo stesso di quello della dicotomia, ma ne differisce per il fatto che la grandezza

ancora JOËL, op. cit., I, 467), ma coinvolgeva certamente nella difficoltà anche il tempo (cfr. BROCHARD, op. cit., p. 9; RRNOUVIER, op. cit., p. 75 e a p. 77 la critica a Stuart Mili; JOURDAIN, art. cit., p. 46 sgg. contro Coleridge e Hodgson; MORPURGO, *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, IV, 1922, p. 362; MONDOLFO, op. cit.), sostenendo che il moto implica di necessità che venga esaurito ciò che, con la dicotomia, il posto come infinito. La genuina risposta aristotelica è, ovviamente, che Zenone confonde tra infinità potenziale (quale è quella, della dicotomia) e infinità attuale.

(3) Si tratta di conclusioni diverse di una stessa argomentazione prospettata in modi diversi. La differenza sta in questo, che nel primo caso si prospetta l'assurdo del movimento nel suo compiersi, nel secondo si prospetta l'assurdo di un movimento compiuto, realizzato. In altre parole, nel primo caso si procede, nella critica, sinteticamente; nel secondo, analiticamente.

(1) Ross nella sua ed. della *Fisica* espunge **καί ἄξιουντας**.

(1) Per questo difficile passo, che però non lascia dubbi sul significato generale, si veda la traduzione del Prantl (ristampa del Koehler, Lipsia, 1985, p. 445) e LEE, pp. 7 e 9; nel Dieie esso manca.

(2) Invece di **βραδύτερον** il LEE (p. 50), seguendo l'edizione della *Fisica* della collez. Loeb, legge ragionevolmente **βραδύτατον** in analogia al **βραδύτατον** e al **τάχιστος** degli altri due luoghi del nostro brano.

successivamente assunta ⁽¹⁾ non viene divisa per due ⁽²⁾. Dunque il ragionamento ha per conseguenza che il più lento non viene raggiunto ed ha lo stesso fondamento della dicotomia (nell'un ragionamento e nell'altro infatti la conseguenza è che non si arriva al termine, divisa che si sia in qualche modo la grandezza data; ma c'è di più nel secondo che la cosa non può essere realizzata neppure dal più veloce corridore immaginato drammaticamente ⁽³⁾ nell'inseguimento del più lento), di modo che la soluzione sarà, pei· forza, la stessa ⁽⁴⁾.

27. — 9, 2396 30. Terzo è questo argomento: che la freccia in moto sta ferma. Esso poggia sull'assunzione che il tempo sia composto di istanti: se infatti non si concede questo il ragionamento non corre. *Cfr.* 239 b 5.

(1) τὸ προσλαμβανόμενον μέγεθος. Alcuni storici (per es. MORPURGO, *Giornale Critico* cit., p. 360) pensano che tali parole implicino assolutamente la prima delle due possibili interpretazioni dell'argomento della dicotomia da noi più sopra esaminate. Ad altri è parso che con queste parole Aristotele alluda unicamente all'argomento dell'*Achille* e non voglia affatto farci credere che un *προσλαμβανόμενον μέγεθος* ci sia anche nella *dicotomia*.

(2) Cfr. Ross a p. 658 della sua ed. della *Fisica*; o, meglio, è divisa per due solo nell'ipotesi (per altro ridicola) che la velocità di Achille sia soltanto doppia di quella della tartaruga.

(3) Il PRANTL (op. cit., p. 323) traduce «das hochgefeierte schnellste Wesen»; la traduzione oxfordiana citata dal Lee, analogamente: «even the quickest dunner in legendary tradition»; LEE (op. cit., p. 77) «a dramatic effect is produced»; MORPURGO, (*Giornale Critico* cit., p. 259) «Vesserò più veloce che si possa mettere in scena».

(4) Alla comprensione della argomentazione nulla aggiungono i commentatori (compreso Teodoro Metochita il cui commentario inedito sulle due prime argomentazioni di Zenone è stato pubblicato da RUELLE in *Reo. de Philol.*, 81, 1907, p. 105 sgg.) e del resto essa è di per sé chiarissima. Dice bene lo ZELLER (6* ed., p. 755) che il nerbo dei due primi argomenti di Zenone è l'opinione che uno spazio dato non possa essere percorso se non vengono percorse le parti e che questo è impossibile se queste parti sono infinite (che è quanto dire se lo spazio è concepito come divisibile); la differenza tra le due prove è poi che nel primo caso l'opinione suddetta viene applicata a uno spazio con limiti fissi, nel secondo con limiti mossi.

Da molte parti (cfr. BROCHARD, op. cit., p. 10; HEATH, op. cit., p. 279) si è osservato che con la formula nella quale i matematici (Descartes e altri) hanno tradotto l'*Achille* ($1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} \dots = 2$) si risponde al «quando», non al «come»; come Achille possa raggiungere la tartaruga non viene, dalla matematica, spiegato.

Zenone paralogizza. Se, dice, tutto è in quiete o si muove ⁽¹⁾, e nulla si muove quando sia lungo uno spazio uguale a sé, dato che per tutto il tempo il mosso è nell'istante ⁽²⁾, la freccia che si muove è ferma. TEMIST., *Phys.*, 199, 5. Se, dice, tutto è in quiete quando sia in uno spazio uguale a sé ⁽³⁾, e sempre il mosso è in uno spazio uguale a sé ⁽⁴⁾, è necessario che la freccia che si muove sia ferma. [*Aggiunta all'argomento precedente* a p. 200, 30: sempre infatti ciascun mosso occupa nell'istante uno spazio uguale a sé] ⁽⁵⁾. SIMPL., *Phys.*, 1011, 19. Il ragionamento di Zenone assumendo che tutto ciò che è lungo uno spazio uguale a sé o si muove o è in quiete, e che nulla si muove nell'istante, e che sempre il mosso è lungo uno spazio uguale a sé ⁽⁶⁾ in ogni istante ⁽⁷⁾, pare che proceda così: la freccia che si muove, che è in ogni istante lungo uno spazio uguale a sé, non si muove dal momento che nulla si muove nell'istante; ma ciò che non si muove è in quiete, dal momento che tutto o si muove o è in quiete; allora la freccia che si muove finché si muove è in quiete per tutto il tempo della traslazione ⁽⁸⁾. Ma che c'è di più paradossale di una cosa simile?

(1) ἢ κινεῖται è omissa dal cod. T.

(2) ἐν τῷ νῦν τῷ κατὰ τὸ ἴσον, cod. F; τῷ κατὰ τὸ σον (omesso il resto) Bekker.

(3) αὐτοῦ codd.; ἐαυτῷ Simplicio 1011, 20; leggo αὐτῷ con Spengel.

(4) αὐτοῦ C; ἐαυτοῦ M8L; leggo ἐαυτῷ con Spengel.

(5) Si noti che per Temistio il concetto basilare dell'argomento che nega il movimento della freccia è l'occupare un posto uguale a sé (sempre o in ogni istante, che è lo stesso).

(6) (θ) αὐτῷ con α; αὐτῷ ACFM.

(7) In questa frase preliminare Simplicio riavvicina con la massima indifferenza due punti di vista contrastanti: quello di Temistio (il mosso è sempre lungo uno spazio uguale a sé) e l'altro, nuovo, che nulla si muove nell'istante. Quanto alla disgiuntiva «o si muove o è in quiete», essa è applicata qui a ciò che occupano uno spazio uguale a sé.

(8) Si noti che in questa ricostruzione, Simplicio fa poggiare tutto il ragionamento sul concetto che nulla che è nell'istante si muove, che la disgiuntiva «tutto o si muove o è in quiete» è generica e non è più applicata a ciò che occupa uno spazio uguale a sé (come la tradizione manoscritta del testo aristotelico vorrebbe) e che, di conseguenza, la considerazione

Aristotele dopo aver detto che «tutto o è in quiete o si muove quando sia lungo uno spazio uguale a sé», aggiunge «ma per tutto il tempo ciò che si muove è nell'istante»: che ciò che si muove è nell'istante, lungo uno spazio uguale a sé è chiaro ⁽¹⁾. — 1015, 29. La freccia che si muove, nel suo moto è ferma, dal momento che è necessario che tutto o si muova o sia in quiete: ma ciò che si muove è sempre lungo uno spazio uguale a sé: ma ciò che è sempre lungo uno spazio uguale a sé non si muove: allora è fermo ⁽²⁾. PHILOPON., *Phys.*, 816, 30. Tutto ciò, dice, che è lungo uno spazio uguale a sé o è in quiete o si muove: ma è impossibile che si muova lungo uno spazio uguale a sé ⁽³⁾: dunque è in quiete. Ora, la freccia che si muove, siccome si trova lungo uno spazio uguale a sé in ciascuno degli spazi di tempo durante i quali si muove ⁽⁴⁾ sarà in quiete; se è in quiete in tutti gli istanti di tempo che sono infiniti, sarà in quiete anche in tutto il tempo. Ma si era posto che essa fosse in movimento: dunque la freccia in movimento sarà in quiete ⁽⁵⁾.

che la freccia è sempre in questa condizione viene ad essere oziosa.

(1) In questo periodo la disgiuntiva è di nuovo applicata a ciò che è lungo uno spazio uguale a sé. Quanto alla frase finale, essa esprime una esigenza magari sottintesa in Aristotele, ma certo (come si vede da Filopono) non presente nel testo tradizionale della *Fisica*.

(2) Qui la disgiuntiva «o si muove o è in quiete» è adoperata (contro Aristotele) non relativamente a ciò che occupa uno spazio uguale a sé, ma genericamente. Nella ricostruzione dell'argomento zenoniano siamo sul piano di Temistio, cioè il fulcro del ragionamento vien posto nel concetto di occupare sempre uno spazio uguale a sé.

(3) *αυτού* i testi; *αὐτοῦ* i codd.

(4) Questo concetto sarà sottinteso in Aristotele, ma certo nel testo attuale della *Fisica* non c'è.

(5) Filopono ragiona come Temistio e come Simplicio (nel secondo dei due testi da noi citati). Di più, adopera la disgiuntiva «o è in quiete o in moto» in conformità del testo aristotelico. Si avverta però che dicendo «è impossibile ecc.», introduce un ragionamento di cui non c'è traccia in Aristotele (infatti alcuni Btorici da questo sono spinti a correggere il testo aristotelico in questo senso), e che l'efficacia della disgiuntiva sopradetta è nulla.

Lasciate ora da parte le osservazioni particolari, vediamo come interpretano il testo aristotelico coloro che, con l'appoggio dell'autorità di Simplicio e di Filopono, lo ritengono non corrotto. Si tratta di coloro che pongono il fulcro del ragionamento nel concetto che nulla si muove nell'istante.

Il DUNAN (op. cit., p. 10) traduce «*Quod spatium sibi aeqttale occupai moderi aut stare necesse est. Porro quod ferlur spatium sibi acquale in omni temporis momento occupai;*

28. — 239 b 33. Il quarto ragionamento è quello delle masse ⁽¹⁾ uguali che si muovono lungo masse uguali ⁽²⁾ in senso contrario, le une dalla fine dello stadio, e le altre dalla metà con uguale velocità ⁽³⁾. In esso crede che si provi che sono un tempo uguale il tempo metà e il tempo doppio ⁽⁴⁾. Il paralogismo consiste in questo, nel ritenere che con la stessa velocità si percorra nello stesso tempo la stessa grandezza presa in un caso lungo un mosso e nell'altro lungo un immobile. Questo invece è falso.

necesse est ergo quod ferlur y in omni temporis momento moveri aut stare. Quum vero in indivisibili temporis momento molus fieri non possit, in quovis momento temporis quo ferlur, et inde in continuo tempore, quod ferlur stare necesse est. Cioè egli segue la ricostruzione di Simplicio (nel primo dei passi da noi citati) correggendone le incongruenze. L'atteggiamento del Dunan è stato singolarmente approfondito dal BROCHARD (op. cit., p. 6) il quale, giustificando acutamente la prima proposizione («Zenone ha posto da principio che un corpo o è in riposo o è in movimento quando occupa uno spazio uguale a sé per evitare che si possa concepire, come si dovrebbe, che nell'istante il mobile non sia in riposo»), riassume l'argomentazione così: «È impossibile che la freccia si muova nell'istante (supposto indivisibile) perchè cangiando posizione l'istante si dividerebbe. Ora il mobile nell'istante o è in riposo o è in movimento. Siccome non è in movimento è in riposo e siccome il tempo non è formato che di istanti, il mobile è sempre in riposo». Al Dunan e al Brochard si può però fare osservare che manca nel testo aristotelico da loro ritenuto integro: 1) la tesi che nell'istante la freccia non si muove (non dico, si badi bene, è immobile, che è molto di più e verrà dimostrato dopo) ed è raggiunta di Zeller; 2) la tesi che nell'istante la freccia è in uno spazio uguale a sé, che è concetto che il Diels introduce nel suo testo mediante la seconda inserzione e risponde ad una necessità sentita anche dal primo passo Simpliciano, infine, e da Filopono. E si tratta di due punti assolutamente necessari a giustificare il tutto. Ma, anche ammesso che nel testo aristotelico vi siano dei sottintesi, resta contro l'interpretazione di Dunan e di Brochard: 1) che essa rende del tutto ozioso il concetto «essere in uno spazio uguale a sé» (varrebbe infatti lo stesso dire genericamente che tutto o è in quiete o in moto; cfr. MORPURGO. art. cit., p. 213 sg. e CALOGERO, op. cit., p. 132, 1); 2) che, data la ragion d'essere da questi storici attribuita alla disgiuntiva (evitare che nell'istante il mosso non sia in riposo), la conclusione doveva essere non **Ακίνητον την φερομένην είναι όιστόν**, ma **ήρεμείν τήν φ. ό.** (cfr. Ross, op. cit., p. 658).

Anche HAMIUN (Annde *Philosophique*, 1906, p. 42-43) accetta la giustificazione della disgiuntiva data dal Brochard, però nel riassumere l'argomentazione diverge dai due interpreti precedentemente citati in quanto fa poggiare l'argomentazione sul concetto di **είναι κατά το τοον**, mentre quelli la facevano poggiare sul concetto di istante, cioè sull'osservazione che l'istante esclude il movimento. Il ragionamento ricostruito dall'HAMELIN (p. 44) è il seguente: «La freccia che è in uno spazio uguale a sé è in riposo o in movimento; ma non è in movimento, dunque è in riposo. Il tempo si compone di istanti; la freccia che vola è noli'

Siano, per esempio, $A A$ le masse uguali fisse di cui si parla, e le altre siano $B B$ che cominciano ⁽¹⁾ dal mezzo delle A ⁽²⁾, pari a queste in numero e grandezza, e le altre ancora $\Gamma \Gamma$, che cominciano dall'estremo ⁽³⁾, pari a queste in numero e grandezza e dotate della stessa velocità delle B . Avviene che il primo B e il primo Γ giungano insieme all'estremo ⁽⁴⁾, movendosi gli uni lungo gli altri. Avviene inoltre che l'abbia trascorso

istante. La freccia che è in un istante è in uno spazio uguale a sé: la freccia che vola è in un istante, dunque è in uno spazio uguale a sé. La freccia che è in uno spazio uguale a sé è in riposo; la freccia che vola è in tale spazio, dunque $\acute{\upsilon}$ in riposo». Contro di esso possiamo osservare che, contro l'ipotesi, viene ad ammettere (per lo meno idealmente) delle lacune in Aristotele e precisamente quelle che molti storici meno fiduciosi nella tradizione manoscritta hanno tentato di colmare. Esse sono: 1) è impossibile essere in movimento quando si è in uno spazio uguale a sé [corrisponde alla interpretazione di Filopono e Diels ha sentito l'esigenza nella sua prima inserzione]; 2) nell'istante la freccia è in uno spazio uguale a sé [cfr. SIMPLICIO 1° passo in fine e FILOPONO; Diels ha sentito l'esigenza nella sua seconda inserzione]. Tanto è vero che, come vedremo, la ricostruzione di Hamelin coincide perfettamente con quelle, per es., dello Zeller e del Diels.

Lasciato da parte il MODUGNO (*Giornale Critico della Filos, ital.*, 1922, p. 214) che, intendendo stranamente **εἶναι κατὰ τὸ ἴσον** come «permanere nella medesima condizione» (con che si viene a porre una premessa inutile), il MONDOLFO (*Problemi cit.*, p. 113) conserva il testo tradizionale e, affermato che **εἶναι κατὰ τὸ (ἴσον)** «per se stesso, non è altro che la affermazione del luogo», fa dire ad Aristotele: «Sbaglia Zenone che dopo aver stabilito che ogni corpo quando occupa un luogo uguale a sé medesimo (cioè quando ha una esistenza distinta), deve essere o in quiete o in moto, dalla proposizione che il mobile peraltro è sempre nell'istante, trae la conclusione che la freccia in moto sia immobile». Tesi contro la quale si può osservare: 1) che è ben strano che Aristotele, con la disgiuntiva, adotti una forma così complicata quando si poteva dire semplicemente: «Sbaglia Zenone che, dopo aver stabilito che ogni corpo che è in un luogo è in quiete o in moto ecc.»; 2) che non si capisce la conclusione (cfr. CALOGERO, p. 132). Ma, di più ancora, contro tutti coloro che fanno del concetto di $\nu\nu\nu$ il perno dell'argomentazione, il CALOGERO (p. 183 sgg.) ha brillantemente dimostrato che il concetto che il tempo sia composto di istanti (e a maggior ragione quello che gli istanti siano indivisibili, che per ora non esaminiamo) è aristotelico e non zenoniano (cfr. le parole di Aristotele in 239 b, 30), rappresenta una dottrina combattuta da Aristotele e di cui egli si vale qui per ridurvi interpretandola nel suo riposto motivo, anche quella di Zenone.

Tenute dunque presenti queste critiche e in particolare l'ultima osservazione (del Calogero; in base alla quale si sfugge all'obiezione rivolta contro chi afferma che nell'argomento il fulcro

lungo tutti i B ⁽¹⁾ e i B ⁽²⁾ invece lungo la metà ⁽³⁾. Di conseguenza il tempo è metà; infatti ugual tempo sta ciascuno lungo ciascuno ⁽⁴⁾. Insieme avviene che i B sono passati lungo tutti i T; infatti saranno insieme il primo r e il primo B agli estremi contrari, stando [ri ⁽¹⁾] lungo ciascuno dei B ugual tempo quanto lungo ciascuno degli A, come dice, in quanto gli uni e gli altri sono per un tempo uguale lungo gli A ⁽²⁾. SIMPL., *In Phys.*, 1016,

è il concetto che la freccia è sempre **κατά τὸ ἴσον** e cioè che il concetto di *vuv* diventa inutile perchè basta il «sempre», passiamo a coloro che hanno creduto di dover introdurre dei mutamenti nel testo. Per la prima frase EM MINGER (citato da ZELLER) dopo **ἤρμευι παν η κινεῖται** inserisce <**οὐ κινεῖται δέ**>; analogamente LACHBLIER (*Rev. d. methaph. et moral*, 1910, p. 345 sgg.) e SCHULTKSS (in BITTER PRELLER) aggiungono <**ἤρμευῖ δέ**> (cfr. FILOPONO); DIELS (**οὐδέν δέ κινεῖται**). Altri espungono [**ἤ κινεῖται**] e sono ZELLER (p. 757, 3), LA-CUELIK (art. cit., p. 345), RENODVIK (Essai³, I, 69, 1), Ross (op. cit., p. 658, pur senza escludere la possibilità dell'aggiunta **οὐ κινεῖται δέ**). Altri ancora lo sostituiscono con **καί μὴ κινεῖται** (CORNFORD nella ediz. della *Fisica* della Loeb).

È chiaro che queste soluzioni sono tutte ugualmente possibili (anche quella di Einminger non ostante le critiche dello Zeller), e che in sede di pura logica non se ne può escludere nessuna, venendo esse a dire, in ultimo, la stessa cosa. Quanto alla seconda frase Zeller legge **ἔστι δ'ἀεὶ χὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν (κατὰ τὸ ἴσον)**; Diels inserisce (**παν δέ κατὰ τὸ ἴσον ἐν τῷ νῦν**) che è praticamente la stessa cosa. Invece troppo arzigogolato è il CORNFORD (op. cit.) con **ἐν τῷ νῦν χὸ κατὰ τὸ ἴσον** [«at every moment the inoving thing is occupying the moment (of the time occupied by its whole movement) wich cor respinti® to the space equal to its own dimensione»]. Il Ross (loc. cit.) dice molto saggiamente: «In view of the emphatic position of **ἔστιν**, it seems to me possible to understand **κατὰ τὸ ἴσον** with the clause **ἔστιν δ'ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν**. But if necessary it can be inserted after **ἀεὶ**, or after **φερόμενον**, or after *vuv*, or we wight read (**κατὰ τὸ ἴσον**) **δ'ἔστίν**».

Per concludere, noi seguiamo, nella traduzione, il testo del Diels, pur riconoscendo che quello dello Zeller è più semplice e convincente, dato che non vogliamo discostarci troppo dalla silloge che ci serve di base in questo lavoro e, d'altra parte, concettualmente una lezione vale l'altra. A nostro parere, dunque, il ragionamento è il seguente: nulla si muove quando è lungo uno spazio uguale a sé, (occupa uno spazio uguale a sé); ma la freccia che si muove occupa sempre uno spazio uguale a sò, cioè il moto della freccia non è altro che una serie di immobilità susseguentisi. Aristotele poi approfondisce il punto di vista zenoniano introducendo il concetto di *istante* che il *sempre* di Zenone implica; *sempre* infatti è da intendere noi senso di «in ogni istante del tempo», perchè se il tempo non fosse costituito di istanti non sarebbe più giusta l'affermazione che sempre la freccia occupa uno spazio uguale a sé.

(1) **ὄγκοι**, masse, corpi, serie di corpi, come traduce la grande maggioranza. TANNERY, BURNET, ENRIQUES, per es. in *Period. d. Afalem.*, 1933, p. 73 sgg. e ora MONDOLFO (*Problemi*

9 sgg. (¹). Il quarto dei ragionamenti di Zenone sul moto, diretto anch'esso a negare il moto, era questo. Se c'è il moto, di grandezze uguali e dotate della stessa velocità l'una si muoverà, nello stesso tempo, di un moto doppio dell'altra e non uguale. E questo è impossibile, ma è anche impossibile la conseguenza che se ne trae, e cioè che lo stesso e uguale tempo è insieme doppio e metà. Fa la dimostrazione assumendo come concesso che grandezze uguali e dotate di uguale velocità percorrano uno spazio uguale in un tempo uguale; inoltre che di grandezze uguali e dotate

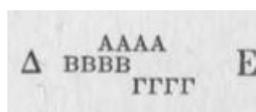
cit., p. 134 e *passim*) pensano ai pretesi *punti estesi* o *atomi spaziali* (lei pitagorici. Non solo non c'è nessuna vera prova che il termine *ὄγκος* sia pitagorico (contro Tannery, cfr. G AVE. *Journ. of. Philol.* XXXI, 1910, p. 109, Ross, *ad locum*), ma comunque tra i punti estesi e gli *ὄγκοι* di Zenone la corrispondenza è esclusa chiaramente dal fatto che Aristotele insiste nel dire che gli *ὄγκοι* debbono essere *uguali per grandezza*; avvertenza che sarebbe oziosa o erronea se corrispondenza ci fosse. Lo stesso argomento valga contro MODUGNO che traduce (art. cit., p. 222) «molecole».

(2) LACHELIER (art. cit., p. 347) aggiunge senza necessità *ἑστῶτας*, fisse.

(3) Nessuno è mai riuscito a spiegare, se non a prezzo di ridicole fantasticherie (cfr. PRANTL, *Symbolae criticae* eco., cit. da Modugno), a che cosa serva il far muovere le serie dei corpi lungo uno stadio. Lo stesso Aristotele nella esemplificazione che subito riporta tralascia completamente ogni accenno allo stadio, anzi in lui quella metà e quel termine che nella prima formulazione erano la metà e il termine dello stadio, diventano, come vedremo, il mezzo e il termine delle serie. Sia il Lachelier che il Modugno e il Mondolfo utilizzano lo stadio solo apparentemente, anzi quest'ultimo (con tutto che il suo studio sia condotto con grande serietà) ha il grave torto di applicare le conseguenze da Aristotele messe in evidenza nella seconda formulazione, non già alla figura che da essa risulta, ma a quella che risulterebbe dalla seconda formulazione, senza preoccuparsi della non corrispondenza tra figura e argomentazione. In ogni modo la costruzione che vedremo (che risulta dal testo inalterato da inutili modificazioni) richiede che, se si vuol parlare di stadio la metà di esso cada alla metà della serie A e la fine alla fine della serie Γ facendo cominciare il moto di questa dalla metà di A (v. figura di Alessandro nel testo di Simplicio).

(4) Il passo si può tradurre in due modi: 1) il tempo dato è metà e doppio (rapporto 1: 2); 2) la metà del tempo dato è uguale al doppio del tempo dato (rapporto 1: 4). GATE (art. cit., p. 101) propende per la seconda interpretazione che è la sola ammessa da MONDOLFO (p. 133,1). SIMPLICIO (vedi sotto) e FILOPONO (p. 818,1 sgg.) non sono di questo parere, e, quel che più conta, il ragionamento, interpretato nel modo più naturale, non pare che giustifichi la proporzione 1: 4. Sono per la prima interpretazione Zelici, Ross, Burnet, Lachelier, Joël.

di uguale velocità se l'una percorre uno spazio metà e l'altra uno spazio doppio, la metà viene percorsa in un tempo metà e il doppio in un tempo doppio. Ciò posto immaginò uno stadio A E e quattro grandezze, o quante si vuole purché siano pari in modo da avere le metà costituite di un numero uguale di masse (o, come dice Eudemo, cubi) e siano esse A e siano immobili e poste in modo da occupare l'intervallo medio dello stadio.



(1) **ἀρχόμενοι**. Il termine sembrerebbe richiedere che i B fossero disposti a cominciare dalla metà della serie A verso l'estremo di essa. Ma facendo questo diventa impossibile costruire l'edificio argomentativo che si richiede. Allora (vedi più oltre la figura di Alessandro) si dovrà intendere il *cominciano* nel senso di *cominciano il molo* (cfr. la proposta **ἐρχόμενοι** di Lachelier). Val la pena di vedere un ingegnoso tentativo di giustificazione psicologica del *cominciarono* in LEE, p. 86.

(2) Lachelier intende dal mezzo dello stadio, togliendo il τὼν Α. Si avverta che i codd. ENI J¹ non portano **ἀπό τοῦ μέσου τῶν Α**.

(3) **ἀπό του ἐσχάτου**. C'è chi lo toglie (GÖBEL, op. cit., p. 117) e c'è chi intende dall'estremo dello stadio, però senza utilità al fine della costruzione della figura. Si potrà, ancora, pensare all'estremo di A, ma rendendo ineducibili le conseguenze tratte dal ragionamento. Non resta che pensare all'estremo di B (l'ultimā B, che corrisponde alla metà di A). Del *cominciano* si veda la giustificazione di GAYE (p. 103) accettata da LEK, p. 85.

(4) Bachelier legge: **συμβαίνει δὴ τὸ πρῶτον Β ἴμα ἐπὶ τῷ ἐσχάτῳ <Γ> εἶναι καὶ τὸ πρῶτον Γ (ἐπὶ τῷ ἐσχάτῳ Β)**. Volendo lasciare intatto il testo, dal momento che il moto delle due serie Β e Γ va dalla metà di Α in senso contrario, si può intendere ugualmente bene: «all'estremo (ai due estremi opposti) della serie Α» e «all'estremo di Β e di Α rispettivamente»; per il che è più naturale la seconda interpretazione dato che Γ è visto in relazione a Β e Β in relazione ad Α.

(1) In quanto questi si sono mossi verso di essi, **τά Β** è dei codd. HIE¹; **τά Α** degli altri codd., di Simplicio e Alessandro (vedi sopra) e modernamente è sostenuto da Lachelier e Lee. Però la giustificazione di Simplicio è troppo arzigogolata e quindi accetto **τά Β**.

(2) **τά δέ Β** o dei codd. ΚΔ Ρ; **τό δέ Β** dei codd. Ε Α Σ, di Simplicio e Alessandro, o, tra i moderni, di Ross e Lee.

(3) H. Gomperz aggiunge **τῶν Α**. ma il sottinteso è chiaro.

Di queste grandezze immobili chiama prima quella che è rivolta verso il principio dello stadio, quello che è verso A, ultima invece quella che è verso E. Prende poi quattro masse o cubi, uguali a quelle fisse e per grandezza e per numero, e siano B, che cominciano dal principio dello stadio e terminano alla metà dei quattro A; queste però in moto verso la fine dello stadio e cioè E. Ragione per cui chiama primo quello che è alla metà degli A in quanto sta innanzi agli altri nel movimento verso E. Perciò assume un numero pari di masse, perchè ci sia metà; occorre infatti che ci sia la metà, come vedremo. Perciò anche pone il primo B alla metà delle masse fisse A. Poi pone altre masse uguali alle masse B e, come è chiaro, / anche alle A, in grandezza e numero e assume che queste, che saranno r, si muovano in direzione contraria alle B. Mentre infatti le B si muovono dalla metà dello stadio, in cui c'è anche il mezzo delle A, verso la fine dello stadio e cioè E, i r si muovono dalla parte estrema in cui è E verso A che è al principio dello stadio, ed è chiaro che il primo dei quattro r è quello che piega verso A a cui è diretto il moto dei T; pone poi il primo r accanto al primo B. Posta dunque questa collocazione iniziale, se,

(4) Cioè, il tempo è uguale (in quanto B e Γ sono stati un tempo uguale lungo A e B rispettivamente, oppure anche in quanto sono stati lungo A un tempo uguale), ma insieme è metà (in quanto un percorso metà si esaurisce in un tempo metà). Göbel ad **ὥστε ἡμισυ εἶναι τὸν χρόνον** aggiunge **τφ διπλασίφ Γσον**.

(1) Il soggetto è invece per qualcuno (per es. Mondolfo) B, sostituendo allora Γ A B ai successivi B A A. Lachelier legge **Ἴσον χρόνον παρ' ἑκάστου γινόμενον τῶν Γ δσον περ (τῶν Γ) τῶν A**.

(2) Riassumendo schematicamente il ragionamento si ha: 1) B arriva ad A quando Γ arriva a B; ma Γ passa per tutti i B e B per metà A; di conseguenza un tempo uguale [BA = Γ B in quanto ciascuno è lungo ciascuno un tempo uguale] è metà; 2) B è passato per tutti i Γ ; ma [siccome sia B che Γ sono stati lo stesso tempo lungo A] Γ è stato lungo B tanto quanto lungo A; di conseguenza un tempo uguale [Γ A = Γ B] è metà. Si avverte che nella conclusione si potrebbe anche dire che un tempo uguale è doppio o che è lo stesso la metà e il doppio e simili.

(1) Sto con Zeller e altri nella valutazione pienamente positiva della ricostruzione che fa Simplicio seguendo Alessandro.

immobili gli A, i B si muovono dal mezzo sia degli A che dello stadio al termine dello stadio cioè E, e invece i r si muovono dall'estremo dello stadio evidentemente verso il principio (e non invece dall'estremo dei B, che è ciò che a quanto sembra Alessandro trovò in certi manoscritti, per cui fu costretto a dire che quello che Aristotele ha chiamato il primo B ora chiama l'estremo), avviene che il primo B arriva insieme al primo r all'estremo del suo moto, in quanto si muovono in senso contrario e alla stessa velocità, oppure all'estremo l'uno dell'altro. Infatti essendo inizialmente primo r accanto al primo B, movendosi essi alla stessa velocità in senso contrario gli uni lungo gli altri, il primo B arriverà all'estremo r e il primo r all'estremo B. Questo vorrà dire l'espressione avviene che il primo B e il primo r arriva all'estremo muovendosi gli uni contro gli altri. Infatti il movimento degli uni lungo gli altri fa sì che si pervenga agli estremi gli uni degli altri. Avviene anche, dice, che r (il primo, come è chiaro) è passato lungo tutti gli A e B lungo la metà A. E che il B che comincia dal mezzo degli A si è mosso per due A o per la metà degli A, a seconda del numero delle masse pari, nel tempo in cui T si muove per un numero doppio di B, è chiaro. Infatti il primo B ha cominciato il moto dalla metà degli A e invece il primo r movendosi in senso contrario ai B corre lungo quattro B. Infatti i due moti delle serie che si muovono in senso contrario compiono un intervallo doppio di quello del moto unico che spinge B lungo gli A fissi. E questo è chiaro. Ma come r è passato lungo tutti gli A? Non si mosse infatti lungo questi, ma lungo i B, e neppure dal principio degli A, ma dal principio dei B che era anche il mezzo degli A. Certo dice così perchè i B sono anche uguali agli A. r dunque, in quel tempo in cui si è mosso lungo i B si sarebbe mosso anche lungo gli A che sono in numero uguale ai B. Il paralogismo consiste in questo che ha posto in senso assoluto che ciò che si muove lungo grandezze uguali si muove in ugual tempo, senza riflettere che degli uguali gli uni erano in movimento e gli altri fissi. Assumendo tuttavia che i r percorrono in ugual tempo e i B e gli A, dal momento che nel tempo in cui il primo B percorre due A, in altrettanto il r percorre quattro B e quattro A, conclude che B, benché dotato di velocità uguale a T, percorre

nello stesso tempo la metà dello spazio che percorre T; il che è contro le premesse e contro l'evidenza. Infatti due masse dotate della stessa velocità percorrono nello stesso tempo lo stesso spazio, ma quando si trovino nelle stesse condizioni, cosicché o tutte e due si muovono lungo masse fisse o tutte e due lungo masse in moto e non quando le une (come B) corrono lungo masse fisse, le altre (come T) lungo masse che si muovono in senso contrario. Inoltre anche il tempo nel quale si muove B lungo due A è la metà del tempo in cui r si muove lungo quattro B se A e B sono in numero uguale e B e r hanno uguale velocità. Pare anche che sia uguale o lo stesso il tempo in cui B si muove lungo due A e quello in cui T si muove lungo quattro B. Avverrà dunque anche che la stessa grandezza sarà doppia e metà, se è vero che nello stesso tempo, di due masse dotate della stessa velocità, l'una, B, percorre due A, e l'altra, r, percorre quattro B, essendo uguali i B agli A. E lo stesso tempo sarà doppio e metà se il tempo in cui B cammina lungo due A è anche metà del tempo in cui T va lungo quattro B, e insieme identico. L'espressione uguale [tempo] sta ciascuno lungo ciascuno dichiara che anche B e r avendo la stessa velocità impiegano uguale tempo lungo ciascuna delle serie per cui passano e cioè B e A. Se è uguale, è chiaro che è doppio il tempo in cui T percorre quattro B, metà invece il tempo in cui B percorre due A, e maggiore quello in cui r percorre quattro A del tempo in cui B, che ha la sua stessa velocità, percorre due A. Si è detto infatti che nello stesso tempo in cui B percorre T percorre anche A.

Dopo aver detto avviene che r è passato lungo tutti gli A perchè è passato lungo tutti i B e dopo aver introdotto le difficoltà che conseguono (cioè che una distanza metà è identica a una distanza doppia e il tempo metà e uguale al tempo doppio), aggiunge che insieme avviene che i B siano passati lungo tutti i r come i r lungo tutti i B. Insieme infatti il primo r e il primo B saranno agli estremi contrari, T al principio dello stadio e B alla fine che sono l'uno e l'altro estremi. Movendosi infatti in senso contrario con la stessa velocità ed essendo uguali e movendosi l'uno dal principio dell'altro, raggiungeranno insieme gli estremi rispettivi, impiegando r lungo i B lo stesso tempo che impiega lungo A, anche se r

non si muove lungo gli A, per il fatto che gli uni e gli altri, sia i T che i B essendo uguali e dotati della stessa velocità stanno ugual tempo lungo gli A. Con ciò dimostra perchè assume che i r si muovano lungo gli A benché in realtà questo non sia, e la ragione è la corrispondenza di numero e velocità rispetto ai B; insieme dimostra anche che il paralogismo sta qui, in quanto aggiunge il «„come dice»; infatti r non sta per un tempo uguale lungo ciascuna delle masse che si muovono in senso opposto e lungo gli A fissi.

È possibile, dice Alessandro, che ad avviene che T ha percorso tutti gli A segua rimanendo lungo ciascuno dei B tanto tempo quanto rimane lungo gli A e poi ancora e B lungo la metà fino a e insieme saranno il primo r c il primo B agli estremi contrari, e poi di seguito a questo la frase per il fatto che l'uno e l'altro stanno per un tempo uguale lungo A.

Questo ragionamento è estremamente infantile, come dice Eudemo, in quanto mostra chiaro il paralogismo: perchè ritiene che masse uguali e dotate di uguale velocità, se l'una si muove lungo un mosso e l'altra lungo un immobile, si muovano nello stesso tempo per la stessa distanza, il che è chiaramente assurdo. Infatti ciò che si muove in senso contrario con la stessa velocità si distanzia di un intervallo doppio in quello stesso tempo in cui ciò che si muove lungo masse fisse si distanzia della metà anche quando abbia la stessa velocità.

29. ARISTOT., *Phys.*, H 5, 250 a 19. Perciò non è esatto il ragionamento di Zenone, che fa rumore cadendo ogni particella del grano di miglio. Nulla infatti vieta che essa in nessun tempo muova quell'aria che invece fa muovere nella sua caduta tutto intiero il medimno ⁽¹⁾.

(1) Non mi pare possibile, sulla base di una tradizione dossografica così monca, decidere se con questo argomento Zenone intendesse polemizzare contro la molteplicità (come pensa per es. lo Zeller) oppure contro la percezione sensibile (TH. GOMPERZ, ARNIM, p. 133, ecc.) e in particolare contro l'empirismo empedocleo (WINDELBAND-GOEDECKEMEYER, p. 53). Tanto è vero che non manca chi crede possibili tutte e due le cose insieme (CAPELLE in *Vorsokr.*, p. 176, 1). Del tutto fantastico, poi, STENZEL (*Afelaph. des Altertums*, 1931, p. 63) che vede nell'argomento «ein Einwand gegen die Beziehung sinnlicher Eindrücke auf quantitative

Commento di SIMPL. 1108, 18. Con ciò risolve anche il ragionamento di Zenone l'Eleata che domandò a Protagora il sofista: «Dimmi, Protagora, un sol grano o la diecimillesima parte di un grano fanno rumore cadendo?» Protagora rispose di no. «E un medimno di grani, disse, fa rumore cadendo o no?» Protagora rispose ehe il medimno faceva rumore. «E che, disse Zenone, non c'è una proporzione tra un medimno di grani e un grano solo o la diecimillesima parte di un grano solo?» Quegli rispose che c'è. «E che, disse Zenone, non ci sarà anche tra i suoni la stessa proporzione? Infatti la proporzione che c'è tra i corpi sonori ci deve anche essere tra i suoni. Se così è, dato che un medimno di grano fa rumore, farà rumore anche un sol grano e la diecimillesima parte di un grano.» Tale è l'impostazione che dava Zenone al ragionamento ⁽¹⁾.

30. AEZIO I 7, 27 (D. 303). Melisso e Zenone [dissero che è dio] l'uno e il tutto e che solo eterno e infinito è l'uno ⁽²⁾.

Elemente vor, also gegen das Prinzip pythagoreischer Welterklärung».

Quanto al valore dell'argomento, bisogna convenire che è assai scarso e che non è neppure difesa sufficiente quella di Tu. GOMPERZ (trad. frane., 3* ed., p. 231) che dice che finché le qualità sensibili sono considerate come obiettive l'aporia è insolubile.

(1) οὕτως ἥρῳτα τον λόγον. Vedi DIELS-KRANZ, apparato critico.

(2) Il CALOGERO (Studi cit., p.88, 2) pensa che un inesperto abbia introdotto il **καί Ζήνων** e l'ipotesi non manca di ragionevolezza data l'incongruenza manifesta della testimonianza.

B. FRAMMENTI DELLA NATURA

[2 Diels] ⁽¹⁾ SIMPL., *Phys.*, 139,,5. Nel suo scritto, che contiene molte argomentazioni, mostra in ciascuna di esse che colui che sostiene resistenza della molteplicità viene ad ammettere tesi contraddittorie. Una delle argomentazioni è quella nella quale mostra che «se c'è il molteplice, questo 1 molteplice è grande e piccolo: grande fino ad essere infinito.» in

(1) Secondo SIMPLICIO (cfr. Fr. 1 [2 Diels] in fine e Fr. 2 [1 Diels] in principio) l'ordine delle argomentazioni zenoniane di cui egli ci fa parola sarebbe il seguente: A, nulla ha grandezza per il fatto che ciascuno dei molti è identico a sé e uno; B, ciò che non ha grandezza (ciò che non è uno) non è, perché ciò che aggiunto o sottratto non apporta aumento e diminuzione non è nulla (Fr. 1; 2 Diels); C, se il molteplice ha grandezza ciascuno dei molti è infinito (fr. 2; 1 Diels. 1 A questa serie di argomentazioni, seguirebbe poi, non sappiamo se immediatamente o no, la dimostrazione del Fr. 3 della finitezza e infinitezza *κατά πλήθος* degli enti. Inoltre, prima di procedere alla discussione, si osservi che C, come si ricava dalla conclusione del Fr. 2 (1 Diels), è l'antitesi della tesi che il molteplice è piccolo fino a non avere grandezza e che l'argomentazione A non ci riesce nuova, ma è stata largamente esposta nel complesso di testimonianze citato in A 21, Tesi.

Ora, siccome non possiamo accettare come zenoniano lo sviluppo triadico A B 0, prima di tutto perchè lascerebbe fuori la tesi di C, e poi perchè le testimonianze antiche (Platone, Isocrate e Simplicio stesso nelle parole che precedono al Fr. 1 [2 Diels]), il Fr. 3 e la fine del Fr. 2 (1 Diels) ci dicono che Zenone argomentava per tesi e antitesi, è necessario cercare qualcosa di meglio.

Si può immaginare che A B costituiscono una prima coppia antitetica (dato che questa opposizione è largamente confermata dalle testimonianze citate in A 21) e C* (il molteplice è piccolo fino a non avere grandezza), la cui dimostrazione sarebbe andata perduta, e C la seconda coppia. In altre parole, avremmo due aporie la prima delle quali suonerebbe così: A) se esiste il molteplice è necessario che non abbia grandezza; infatti la molteplicità deve essere costituita di unità: ma nulla è uno se ha grandezza (= se è divisibile), essendo la parte altra dal tutto; B) se esiste il molteplice è necessario che abbia grandezza: ciò infatti che non ha grandezza non è nulla, dato che non è nulla ciò che aggiunto non aumenta o sottratto non diminuisce (Fr. 1; 2 Diels). Senonché Simplicio nelle parole che precedono al Fr. 2 (1 Diels) ci dice espressamente che B «la premessa logica di C (ciascuno dei molti è infinito) e che a C, come antitesi, si contrappone la tesi che gli esseri sono piccoli fino a non avere grandezza; dal che saremmo portati a riavvicinare C¹ ad A e B a 0, facendo dei due gruppi la tesi e l'antitesi di un'unica aporia. Del resto, anche da un punto di vista logico ci pare che la tesi A che «nulla ha grandezza, perchè ciascuno dei molti è identico a sé e uno» o, in altre parole, che «il

grandezza, piccolo fino a non avere grandezza di sorta» [B 2]. In questa argomentazione poi mostra che ciò che non possiede né grandezza né spessore né massa alcuna neppure esiste. «Se infatti, dice ⁽¹⁾, venisse aggiunto a un altro essere non lo renderebbe per nulla maggiore. Difatti, non avendo esso grandezza alcuna, quando venga aggiunto ⁽²⁾ non è possibile che nulla aumenti in grandezza. E così senz'altro ciò che venne aggiunto non sarebbe nulla. Se poi, quando venga sottratto, l'altro essere

molteplice deve essere costituito di unità, ma nulla è uno se ha grandezza» trovi la sua naturale conclusione nelle espressioni «i molti sono piccoli fino a non avere grandezza» (C¹). Infatti, se la molteplicità deve essere costituita di unità, le unità, in quanto tali, non possono avere grandezza, cioè devono essere piccole fino a non avere grandezza. Di conseguenza, pensiamo di essere di fronte ad un'unica aporia da formularsi presso a poco nei termini seguenti: «Se esistono i molti è necessario che essi: a) siano piccoli fino a non avere grandezza: infatti ciascuno dei molti deve essere identico a se e uno, dato che la molteplicità è costituita di unità: ma nulla è uno se ha grandezza (cioè se è continuo, divisibile), perchè la parte è altra del tutto; b) siano grandi fino ad essere infiniti; infatti dato che ciò che non ha grandezza non è, se i molteplici sono è necessario che ciascuno di essi abbia grandezza: ma siccome questo si può dire di ciascuna delle parti e, all'infinito, delle parti delle parti, i molti devono essere grandi fino ad essere infiniti». Quanto alle ricostruzioni di SIMPLICIO, *Phys.*, 139, 29 e FILOPONO, *Phys.* 80, 23 da noi citate in nota a A 21, anche se esse traggono delle conseguenze assai discutibili se non addirittura arbitrarie (Simplicio spiega che nell'ipotesi della infinita divisibilità o ci si ferma a **τινά ἐσχατα μεγέθη ἐλάχιστα καὶ άτομα, πλήθει δὲ ἀπειρα**, oppure, quando si vada in fondo al ragionamento, **οὐδὲν ὑπομενεῖ** e ressero **ἐκ τοῦ μηδενός συστήσεται**; Filopono, sviluppando un analogo ordine di concetti, ci porta alle conseguenze che Tessere o sarà composto **ἐξ ἀτόμων μεγεθῶν**, oppure, più coerentemente, **ἀπειράκις ἀπειρον ἔσται**) tuttavia confermano che le argomentazioni da noi più sopra analizzate costituiscono una sola aporia e non più aporie.

Fatta particolare menzione della breve, ma soddisfacentissima, trattazione dello ARNIM (op. cit., p. 130 sg.) col quale mi pare di essere perfettamente d'accordo, occorre ricordare che la necessità di trasporre il Fr. 1 Diels dopo il Fr. 2 Diels, è stata sentita da molti, per quanto su basi un po' fragili MONDOLFO, *L'infinito* ecc., p. 183, 1; LEE, op. cit., p. 29). Quanto poi al CALOGERO, egli (*Studi* cit., p. 98 sgg.) ordina le argomentazioni zenoniane nel modo seguente: 1* premessa, «ciascun ente deve avere grandezza, se no non è» [Fr. 2 DielsJ; 1* conseguenza, «se è ha grandezza, ma questa grandezza viene ad essere infinita» [Fr. 1 Diels]; 2* premessa secondaria, «l'ente deve essere uguale a se stesso»; 2* conseguenza, «quindi [contro Fr. 1 Diels] è privo di grandezza, dato che la grandezza aumenta all'infinito». Ma tale ordine argomentativo non solo non trova riscontro nel metodo antitetico che la tradizione (cfr. A 13) concordemente attribuisce a Zenone e che ci è garantito dal Fr. 3, ma urta anche contro lo

non diventerà per nulla minore, e neppure, d'altro canto, quando quello venga aggiunto questo diventerà maggiore, è chiaro che non era nulla né ciò che venne aggiunto né ciò che venne sottratto» (1). E questo Zenone non lo dice per negare l'uno, ma perchè ognuno dei molti e infiniti ha grandezza per la ragione che davanti alla parte che prendiamo vi è sempre qualcosa pei' via della divisione all'infinito. Il che egli sostiene dopo aver mostrato che nulla ha grandezza con l'argomento che ciascuno dei molti è identico a sé e uno.

2. [1 Diels] — 140, 34 [dopò B 3]. Quanto all'infinità per la grandezza la mise in evidenza prima con la stessa argomentazione. Dopo aver in precedenza mostrato che «qualora l'essere non avesse grandezza neppure

parole stesse di Zenone alla fine del Fr. 2 [1 Diels], che sono riferite da Simplicio anche nella premessa al Fr. 1 [2 Diels].

(1) Simplicio non conosce direttamente Zenone, ma solo di seconda mano (cfr. ZELLER-NESTLEⁿ, p. 742, n. 1 in fine) e non cita letteralmente (Lortzing, contro Burnet [che pensa stranamente che Fattivo sia una prova del soggiorno in Atene]).

(2) **μεγέθους γάρ μηδενός όντας, προσγενομένου δέ, κτλ.** Il Diels traduce; «Denn wird eine Grösse, die null ist, einer anderen hinzugefügt...» e analogamente KRANZ (nella sua ed. dei *Vorsokratiker*), CAPELLE (*Die Vorsokr.* già cit., p. 172) LURIA (*Quellen und Studien zur Qesch. d. Math. Aslr. und Phys.* Abt., B, II, 1935, p. 106) e LEE (op. cit., p. 19 e 29). Ma per un verso il senso della trad. non è soddisfacente, e per l'altro (come osserva O. BECKER in *Quellen* ecc. Abt. B, IV, 1937, p. 152 sg.) non pare che μέγεθος in significato concreto (cioè di cosa che ha 7 grandezza) figurì prima di Aristotele. li GOMPERZ (S. B. dell'Accademia di Vienna, 1890, 22, IV, p. 21) propose sapientemente di correggere la lezione In **μέγεθος γάρ μηδέν έχοντας, προσγενομένου οὐδέν οἶόν τε**. Non ci resta che seguirlo per questa via che non dispiaceva allo Zeller (ZELLER-NESTLE⁰, p. 749, n. 2) e praticamente il Burnet seguiva, dato che ci sembra troppo arzigogolata la proposta di O. BECKER (loc. cit.) **μεγέθους γάρ μηδενός όντος (του όντος) [Aplografia!] προσγενομένου [δέ] οὐδέν κτλ.** (Denn wenn das hinzukommende Ding eine Grösse hat, die nichts ist, ist es nicht im Hande, an Grösse etwas inzugeben). Poco comprensibile ci pare la traduzione e la giustificazione del CALOGERO in *Studi* cit., p. 99.

(1) Cfr. A 21, seconda sezione, e la nota precedente sulla disposizione dei frammenti. Non si dimentichi che un'eco precisa dell'argomentazione si sente in PLAT., *Sopii.*, 247 a-b.

sarebbe» [B 1], aggiunge: «Se esiste ⁽¹⁾, è necessario che ciascuna cosa abbia una certa grandezza e spessore e che in essa una parte disti dall'altra. Lo stesso ragionamento vale anche della parte che sta innanzi ⁽²⁾: anche questa infatti avrà grandezza e avrà una parte che sta innanzi ⁽³⁾. Questo vale in un caso come in tutti i casi: nessuna infatti di tali parti sarà l'ultima e non è possibile che non ci sia una parte a precedere l'altra ⁽⁴⁾.

(1) Il soggetto di «se è» per Simplicio sarebbe l'essere e così per la gran maggioranza degli interpreti. Per il Burnet (§§ 160, 161) invece è l'uno pitagorico. In ogni caso la costruzione riesce assai dura per via del seguente *έκαστον*. Molto meglio, ci pare, il CALOGERO (op. cit., p. 99) che non vuole che si distingua lo *όν* come tutto dallo *έκαστον* come parte e sostiene che tanto lo *όν* quanto l'*έκαστον* sono l'ente quale si presenta dal punto di vista della presupposta molteplicità.

(2) *περί του προύχοντος ό αυτός λόγος*. HEIDEL in *Proc. of the Am. Ac. of Aris t£ Se.*, 48, 1913, p. 723 ricorda *Vecclremum cacumen* di Lucrezio, I, 599 e ritiene che la dottrina epicurea delle *partes minimae* di cui è parte la definizione del *Vextremum cacumen* debba alcunché della sua origine a questo argomento di Zenone.

(3) HEIDEL (loc. cit., p. 724 sg.), da me seguito, considera *αυτοῦ in προέξει αυτού τι* come genitivo partitivo. Ma anche traducendo con Diète (e con molti altri) «e un'altra dovrà precederla» il senso corre benissimo purché, ben inteso, si intenda che quest'altra è la parte estrema della prima.

(4) Se si legge *ούτε έτερον πρός έτερον ούκ έσται* (Diète, Burnet, eco.) si deve tradurre «e mai una parte potrà non avere relazione con altra», cioè «sempre sarà in relazione con altra». Leggono invece con GOMPERZ (*Wien. S. B.*, 1890, 21) *έρχατον έσται ώστε έτερον προ έτέρου ούκ έσται* tanto Ritter-Preller che Heidel e neppure lo Zeller aveva obiezioni contro tale lezione.

In generale, sono due le interpretazioni che si fronteggiano. L'una, che fa capo allo ZELLER (p. 751) ed è seguita da JACKSON (*Encicl. Britannica* ⁿ, alla parola Zenone), da TH. GOMPERZ, da WINDRLBAND-GOEDECKMEYER (p. 52), da JOËL (op. cit., I, 463), da Ross (op. cit., p. 479), sostiene che il ragionamento è il seguente: ci deve essere distanza tra le parti, ma ciò che sta in mezzo ha a sua volta grandezza e quindi distanza tra le parti, ecc. Graficamente $\frac{A^* \ A'' \ A>n \ B>n \ B''}{B^* \ p}$ La seconda interpretazione che è del DIELS, di ARNIM (p. 110), di HEIDEL (loc. cit.), di NESTLE (Korsoar. 131), di CAPELLE e, come pare, di BURNET, dice: ogni molteplice ha grandezza e spessore e quindi ha una parte che sta innanzi; ma anche questa a sua volta ha una parte che sta innanzi e così all'infinito. Nel primo caso si dimostra l'infinità procedendo all'interno, nel secondo procedendo verso l'esterno (all'infinito perchè non c'è mai un ultimo

Così, se sono molti, è necessario che essi siano piccoli e grandi: piccoli fino a non avere grandezza, grandi fino ad essere infiniti».

3. — 140, 27. A che scopo tante parole dal momento che tutto questo si trova anche nello scritto di Zenone? Infatti, venendo a mostrare che se sono molti sono insieme limitati e illimitati, dice letteralmente: «Se gli enti sono molti è necessario che siano tanti quanti sono e non più né di meno. Ma se sono tanto quanti sono saranno limitati. Se gli enti sono molti sono infiniti: sempre infatti in mezzo agli enti ve ne sono altri e in mezzo a questi ⁽¹⁾ di nuovo degli altri.

E in tal modo gli enti sono infiniti». E così mette in evidenza mediante la dicotomia l'infinità per il numero ⁽²⁾.

limite). Ciò che però fa preferire la seconda interpretazione sono le espressioni **προύχον** e **προέξει αὐτοῦ τι** del testo zenoniano, che adottando la prima interpretazione non possono essere rese in modo adeguato. Inoltre, anche se il fatto che nel Fr. 3 troviamo una argomentazione che viene a coincidere con l'interpretazione che respingiamo non è per noi un vero e proprio argomento (infatti è logico che la dimostrazione dello **ἄπειρον κατά πλήθος** coincida con quella dello **ἄπειρον κατά μέγεθος** quando la grandezza si immagina, come nel Fr. 2, divisibile), tuttavia è indubitato che una piatta coincidenza tra la tesi del Fr. 2 quale è prospettata dall'interpretazione dello Zeller e la tesi della seconda parte del Fr. 8, offre per lo meno adito al sospetto che l'interpretazione in questione non sia giusta.

(1) Contro tutti gli storici il CALOGERO (op. cit., p. 97, 1) pensa che l'**ἔκεινον** vada riferito insieme agli **ὄντα** e agli **ἄπειρα**. Ma mi pare che il testo sia troppo esplicito per poter dubitare della interpretazione tradizionale.

(2) Che la prima argomentazione dell'aporia sia decisamente un paralogismo, è stato detto da molti (per es. VON ARNIM, op. cit., p. 131). Invece il CALOGERO (*Studi cit.*, p. 105 sg.) tenta di difendere Zenone che, a suo parere, si sarebbe reso conto che la molteplicità non può essere concepita che come data, determinata; concezione che, a nostro parere, è troppo aristotelica per poter essere zenoniana. Più opportunamente JOËL (op. cit., I, p. 466) nota che si verifica qui l'opposizione tra razionalismo che cerca la limitazione e empiria che procede all'infinito.

Quanto alla seconda argomentazione, non ha bisogno di dilucidazioni: non si tratta di altro che di quel ragionamento che Zeller ed altri credono di ritrovare in Fr. 2 (1 Diels) e che abbiamo a suo luogo discusso. Respingiamo di conseguenza come logicamente insoddisfacente l'interpretazione della grande maggioranza degli storici che fa qui dire a Zenone (non si capisce con quanto buon senso) che se ci sono due cose ci deve essere tra loro qualcosa che le

4. DIOG. IX 72. Zenone nega il movimento dicendo: «Ciò che si muove non si muove né in quel luogo in cui è, né in quello in cui non è» ⁽³⁾.

separi, e poi di nuovo, per guardare solo a un lato, qualcosa che separi questa terza cosa dalla prima e così via all'infinito. Cercare poi di giustificare un ragionamento così strano facendo appello alla dottrina pitagorica per cui lo spazio (distinguente) è qualcosa di reale, significa per me nient'altro che rinunciare alla possibilità di una spiegazione chiara per sé (e per di più confermata da Simplicio che parla di dicotomia!), per passare ad un campo particolarmente oscuro e controverso quale è quello delle dottrine pitagoriche. Vedi MELISSO, A 8 e note.

(3) Cfr. EPIPH., *Adv. Haer.*, Ili 11 (*Dooc.* 590, 20) **καί λέγει [Zenone] οὕτως· τό κινούμενον ἤτοι ἐν ᾧ ἐστι τόπω κινεῖται ἢ ἐν φ οὐκ ἐστι. καί οὔτε ἐν ᾧ ἐστι τόπω κινεῖται οὔτε ἐν ᾧ οὐκ ἐστι · οὐκ ἄρα τι κινεῖται** e ricorda che da SESTO E. (*Adv. Dogm.*, IV 87 e *Pyrrh. Hyp.*, Ili 10, 71) l'argomento è attribuito a Diodoro Crono. Molti storici (e in genere tutti quelli che vedono il nerbo della terza aporia sul movimento nel concetto di **εἶναι κατά τό τοον**) identificano questo argomento con quello della terza prova (cfr. tra i più recenti JOËL, *Gesch.*, I 170); altri lo ritengono zenoniano ma non lo identificano con l'altro e di conseguenza pensano che quella di Aristotele sia una scelta e non l'esposizione completa delle tesi di Zenone (cfr. LF.E, op. cit., p. 66J; altri, infine, insistono nel ritenerlo megarico (per es. MONDOLFO, p. 91). La nostra decisione è già stata presa nel commento alla terza aporia.

MELISSO

INTRODUZIONE

Se Parmenide è apparso tanto grande a Platone è perchè ha costretto la filosofia, con la forza demolitrice delle sue argomentazioni, a sentire l'inadeguatezza delle categorie correnti e ad elaborarne lentamente e faticosamente delle nuove. Se un pensatore non vale solo per il contributo più direttamente positivo, ma anche per quello negativo (in quanto storicamente tale negativo porterà a nuove affermazioni positive), Parmenide è certo, per la ricchezza dei pensieri che ha fatto nascere, la figura più imponente del pensiero presofistico. Alterità, contrarietà, opposizione, permanenza della sostanza, essenza e fenomeno, sostanza e determinazione, soggetto e predicato (per citare alla rinfusa) sono categorie che sono state formulate in conseguenza della spinta formidabile che fu impressa alle menti dalle fertilissime negazioni parmenidee.

Di fronte a tanta ricchezza filosofica, assai tenue e smilza ci appare la figura di Melisso. Senza entrare a discutere questioni particolari che molto più opportunamente saranno esaminate nelle note, si deve dire che le sue affermazioni in nulla vanno oltre quelle di Parmenide. Soltanto che quel vivo fermento di pensiero che nel maestro esigevo nuove categorie in lui è spento e gli assiomi eleatici assumono un'intonazione esclusivamente e piattamente fisica.

Però, dato che Melisso ha trovato dei difensori e addirittura degli esaltatori, sarà il caso di esaminare particolarmente la questione.

C'è chi ha attribuito al filosofo il merito di aver ridotto a sistema l'eleatismo ⁽¹⁾ e di aver indicato agli atomisti l'unica via per la quale la teoria della molteplicità delle cose poteva essere elaborata ⁽²⁾. C'è chi, riducendo di molto il nuovo in lui, gli attribuisce nuove intonazioni e cioè invece della extratemporalità parmenidea l'eterna durata ⁽³⁾ e l'idea che il molteplice potrebbe essere ammesso qualora esistesse sempre ⁽⁴⁾. Alla prima affermazione rispondiamo che se ridurre a sistema vuol dire, come sempre, lasciar cadere ciò che c'è di vitale, Melisso riduce a sistema l'eleatismo; quanto poi a quello che comunemente è ritenuto il suo merito e cioè l'affermazione della infinità dell'essere contro l'assurda finitezza di Parmenide noi per un lato sospettiamo molto dell'esattezza dell'attribuzione di tale tesi a Parmenide (vedi Fr. 8, v. 46, nota), e per l'altro riteniamo che il problema, finito infinito sia, per una valutazione filosofica del pensiero eleatico, pressoché trascurabile. Quanto poi all'influenza di Melisso sulla formazione di quelle idee che sono le idee dell'atomismo ⁽⁵⁾, ci pare che al Burnet abbia assai ben risposto il Calogero ⁽⁶⁾ e che la difesa del Mondolfo, che cioè Melisso avrebbe espressa l'esigenza (non sentita né da Empedocle né da Anassagora, ma solo dall'atomismo) della immutabilità quantitativa (?), non abbia consistenza, in quanto, comunque, tale esigenza era già un domina fondamentale del pensiero del maestro dal quale ogni differenziazione sia qualitativa che quantitativa (nel pensiero del tempo non ancora differenziate) era stata negata, in quanto esse potevano essere giustificate soltanto con quel *più e meno* che era stato uno dei compiti fondamentali di Parmenide negare. Da ultimo, lasciata da parte le tesi che l'eterna durata sia qualcosa di nuovo rispetto a Parmenide, perchè di questo si parla nelle note ai Frammenti, resta di vedere l'ultima delle peculiarità attribuite a

(1) BURNET, op. cit., § 170.

(2) BURNET; MONDOLFO, *L'infinito ecc.*, p. 59.

(3) CALOGERO, *Studia* p. 60 sgg. MONDOLFO, op. cit., p. 63 sgg.

(4) CALOGERO, op. cit., p. 82.

(5) Parlo di proposito in termini generici perchè la conoscenza di Melisso da parte di Leucippo non è storicamente dimostrabile.

(6) Op. cit., p. 83, nota 1.

Melisso e cioè la tesi che egli avrebbe potuto accettare la molteplicità se essa fosse stata permanente (Fr. 8, 2. **εἴ γάρ ἦν πολλά, τοιαῦτα χρή αὐτά εἶναι, οὐ τὸν περ ἐγὼ φημι το ἐν εἶναι κτλ.**) e osserviamo che con tale tesi si vuol fare dimenticare a Melisso quello che egli non poteva mai dimenticare e cioè che l'essere è necessariamente **δμοιον** (Fr. 7, 1), perchè accogliere la differenza significa introdurre il non essere. L'unica cosa che possiamo concedere è che in lui è espressa energicamente quell'equazione del vero con l'eterno che avrà tanto peso sullo sviluppo della filosofia non soltanto antica.

Per tutte queste ragioni e per il fatto che un eleata, che venga dopo la filosofia o di Empedocle o di Anassagora ⁽¹⁾, è del tutto un frutto fuori stagione (Melisso non ha il minimo sentore della grande novità e della ricchezza potenziale di categorie nuove che si annida nella filosofia di coloro che si vuole siano i suoi avversari), noi non possiamo che sottoscrivere in pieno alla svalutazione di Aristotele e di un certo numero di moderni ⁽²⁾. Nessun tentativo di valutazione positiva ⁽³⁾ ci pare tale da indurci ad abbandonare la nostra convinzione che il pensiero occidentale può fare tranquillamente a meno di Melisso di Samo.

(1) Il Covotti, per es., afferma la priorità di Melisso su Empedocle, ma nega quella su Anassagora (*Presocratici*, pp. 202 sg., 205, 207).

(2) TANNERY; REINHARDT, op. cit., p. 110; CAPELLE, che addirittura lo esclude dai suoi *Vorsokr.*

(3) F. KERN, in *Stett. Festschr.*, p. 16; TH. GOMPERZ; BAUMKER (che non capisco come possa poi, in *Problem* ecc. p. 58, ammettere che la parte dommatica di Melisso è semplice parafrasi di Parmenide); BURNET; MONDOLFO.

TESTIMONIANZE E FRAMMENTI

A. VITA E DOTTRINA

1. DIOG. IX 24. Melisso, figlio di Itagene ⁽¹⁾, di Samo. Fu scolaro di Parmenide. (Però frequentò anche Eraclito, e in questa occasione lo rivelò agli Efesii che lo ignoravano ⁽²⁾, così come Ippocrate rivelò agli Abderiti Democrito). Fu anche uomo politico e godette il favore dei suoi concittadini; per cui, eletto navarca, anche più fu oggetto di ammirazione per il suo coraggio.

Pensò che il tutto fosse infinito e immutabile e immobile e uno, omogeneo in se stesso e pieno; che il moto non esiste, ma è soltanto un'apparenza. Affermò che sugli dei non bisogna pronunciarsi, perchè di essi non è possibile conoscenza ⁽³⁾.

Apollodoro [FGII 244 F. 72 II 1010] dice che fiorì nell'ottantaquattresima olimpiade [444-441] ⁽⁴⁾. Cfr. Eus. 84, 1. È in fama Melisso il fisico.

(1) I codd. P¹ e F. portano Ἰταγένου;, corno PLUTARCO (cfr. A 3) e EPIEANIO (cfr. A 12).

(2) Che Melisso potesse conoscere Eraclito ammettono Ritter-Preller. Lo ZELLER (6* ed., p. 765, n. 1) non nega, ma respinge la seconda parte della notizia. La cronologia non impedisce la cosa, come si vedrà più sotto, ma però la rende a stento possibile. Penso che si tratti di una leggenda nata dal Fr. 8 di netto sapore antieracliteo. Per i rapporti Democrito-Ippocrate, vedi *Vorsokr.*, 65, A 1 «41) e A 10.

(3) È assai difficile poter credere all'esattezza della testimonianza. Pensando a Protagora (Fr. 4) bisognerà dire con Zeller e Tannery che se Melisso si è espresso in questo modo lo ha fatto unicamente per evitare di dare una giustificazione sulle relazioni tra la sua concezione e la religione popolare.

(4) Non si può decidere se Apollodoro pensa alla data della navarchia (441/0) oppure se si preoccupa solo di sincronizzare con Empedocle (ol. 81, 1 — 444/3). Cfr. JACOB Y, *Commentar ai F. Gr. H.*, II, D 750.

2. SUID, sotto «Meleto figlio di Laro». Contemporaneo di Zenone l'Eleata e di Parmenide. Scrisse «*Dell'essere*» e avversò la politica di Pericle e a capo dei Samii combatté una battaglia navale contro Sofocle il tragico, nell'olimpiade ottantaquattresima [441-440].

3. PLUT., *Pericle*, 26 sgg. (26) Dopo che egli (Pericle) fu salpato, Melisso, figlio di Itagene, filosofo, allora a capo delle forze di Samo, spregiando o l'esiguo numero delle navi o l'imperizia dei capi, convinse i cittadini ad attaccare gli Ateniesi. Impegnatasi la lotta i Samii riportarono la vittoria e fecero molti prigionieri e distrussero molte navi, cosicché furono padroni del mare e poterono procurarsi il necessario alla guerra che prima non avevano. Aristotele dice [Fr. 577; dalla *Costituzione dei Samii*] che Pericle stesso era stato in precedenza sopraffatto da Melisso. I Samii impressero sulla fronte dei prigionieri Ateniesi l'impronta della civetta, ricambiando oltraggio con oltraggio; infatti gli Ateniesi avevano impresso sulla fronte dei Samii una samena... Si dice che a tali impronte alludano le parole di Aristofane: «E il popolo dei Samii. Quanto letterato!» [ARISTOT., *ivi*, Fr. 575]. (27) Pericle dunque, venuto a conoscenza della sciagura dell'armata, portò immediatamente aiuto, e, sopraffatto Melisso che gli si era contrapposto e messi in fuga i nemici, subito circondò di un muro la città, perchè preferiva vincere e prenderla con tempo e con spesa piuttosto che con ferite e con pericolo dei concittadini... Nel nono mese [estate del 440] i Samii si arresero e Pericle distrusse le mura, catturò le navi e inflisse una grave multa, di cui una parte fu dai Samii pagata subito e l'altra pattuirono, dietro cessione di ostaggi, di pagarla entro un tempo determinato. Duride di Samo [FGH 76 F. 67 II 154] esagera molto nel raccontare queste cose accusando Pericle e gli Ateniesi di grande crudeltà, della quale non è parola né in Tucidide [I 116] né in Eforo [FGH 70 F. 195 II 98] né in Aristotele [Fr. 578]. Cfr. PLOT., *Temistocle*, 2. Eppure Stesimbrotto [FGH 107 F. 1 II 516] dice che Temistocle ascoltò Anassagora e fu assiduo presso Melisso il Fisico, commettendo un errore di cronologia. Infatti fu contro Pericle — che era molto più giovane di Temistocle — che all'assedio di Samo Melisso fu stratego, e fu con

Pericle che Anassagora ebbe dimestichezza. Cfr. *Adv. Col.* 32, p. 1126 B. AEL., *Var. Hist.*, VII 14.

OPERA [Cfr. A 2]

4. SIMPL., *Phys.*, 70, 16. Il titolo che Melisso pose al suo libro è: «*Della natura o dell'essere*». *De caelo* 557, 10. Se il titolo che Melisso pose al suo libro è «*Della natura o dell'essere*» è chiaro che ritenne che la natura fosse l'essere. GAL., *De el. sec.*, Hipp. I 9 (I 487 K., 54, 19 Helmr. Cfr. *Vors.* 24 A 2); in HIPPOCR., *De nat. hom.*, XV 5 K (= CMG V, 9, I, p. 5, 11).

DOTTRINA

5. ARISTOT., *Quae feruntur de Melisso Xenophane Gorgia c. I.* 2 secondo l'edizione del DIELS, *Abh. d. Berl. Ak.*, 1900. Cfr. lo scritto di Aristotele *Della dottrina di Melisso, libro unico* (DIOG. V 25).

c. 1. (1) Dice che se qualcosa esiste è eterna, dato che nulla può nascere dal nulla ⁽¹⁾. Sia infatti che tutte le cose siano nate, sia che siano nate solo in parte, l'un caso e l'altro è impossibile ⁽²⁾, giacché esse nascendo nascerebbero dal nulla. Infatti, se nascono tutte, nulla esisterebbe in precedenza; se, esistendo alcune cose, ad esse se ne aggiungessero sempre delle altre, l'essere diventerebbe più e maggiore: ma ciò per cui diventerebbe più e maggiore nascerebbe dal nulla, perchè nel meno non c'è il più come nel minore non c'è il maggiore. ⁽³⁾ Dal momento poi che è

(1) A parte l'ipotesico et **τι δστι** (vedilo anche in 974 ò, 22), che è artificio retorico derivato forse dall'espressione **δτι ήν** del Fr. 1 di Melisso, il concetto è esatto: così appunto comincia il Fr. 1. Cfr. 975a, 35.

(2) **άδύνατα** con Bonitz, seguito anche da GÖBEL (op. cit., p. 129), in luogo dell'αιολά del ms. L.

La proposizione disgiuntiva denota uno spirito pedantesco ed è assolutamente contraria alla mentalità di Melisso. Vano è il rimando di REJNHARDT, p. 90, al luogo aristotelico citato in AIO.

(3) La successione logica **άίδιον-άπειρον** è corretta e la deduzione è melissiana (cfr. Fr. 2). Si tenga presente che non vengono qui conformati i frammenti 8 e 4.

eterno, è infinito perchè non ha principio da cui sia nato, né termine in cui divenendo sia una volta venuto a termine ⁽¹⁾. (3) Se è tutto e infinito è uno: se infatti fosse due o più esse avrebbero limite gli uni negli altri ⁽²⁾. (4) Se è uno è del tutto omogeneo: se infatti non fosse omogeneo essendo molteplice non sarebbe più uno, ma molti ⁽³⁾. (5) Se è eterno e infinito e del tutto omogeneo, l'uno è immobile; infatti non può essere mosso se non procede verso qualche cosa: ma è necessario che proceda o andando nel pieno o andando nel vuoto, dei quali l'uno non lo può accogliere, l'altro non è nulla ⁽⁴⁾. (6) Tale essendo l'uno, non soffre né dolore né pena ed è sano e privo di mali e non assume un'altra disposizione nelle sue parti, né cangia aspetto né si mescola ad altro: infatti per tutto questo l'uno diventerebbe per forza molteplice e dovrebbe formarsi il non essere e l'essere dovrebbe distruggersi; ma tutto ciò è impossibile ⁽⁵⁾. (7) Infatti se con la parola mescolarsi si vuol dire che l'uno deriva dai molti, le cose sarebbero molte e si innoverebbero le une nelle altre e inoltre la mescolanza sarebbe o una riunione ⁽⁶⁾ dei molti in uno o, mediante

(1) Anche qui l'argomentazione è melissiana e conferma nettamente il Fr. 6, ma niente affatto il Fr. 5. Quanto alla lez. leggo con Apelt **περαίνειν av.**

(2) Ci manca nei frammenti riportati da Simplicio. Però nella parafrasi Simplicio conferma la successione logica, anche se non ci dà la giustificazione; così anche la conferma 976 b, 36. Secondo REINHARDT (p. 105 sg.) l'argomento sarebbe preso da Zenone.

(3) In questa proposizione il ragionamento è del tutto corretto [cfr. Fr. 7], giacché anche se Melisso partiva dalla dimostrazione dell'inesistenza del vuoto, il punto d'arrivo e lo scopo dell'argomentazione era la negazione del movimento. Bisogna però notare che l'anonimo inverte l'ordine melissiano in quanto Melisso faceva precedere ciò che è detto in (6) a ciò che è detto in (5).

(4) Concetti e parole che ricorrono anche in MELISSO Fr. 7, 2; 8, 5. Soltanto il **μυγνόμενον ἄλλω** è forzato; Melisso parla solo di aggiunzione e (ad altro proposito) di aggiunzione e sottrazione. L'argomentazione è semplificata, ma corretta.

(5) Bonitz vedeva nella **σύνθεσις** la mescolanza chimica e nel precedente **κινούμενα εἰς ἀλλήλα** il compenetrarsi della materia. Ma APELT *iMelissos bei Pseudo-Aristoteles in Jahrbh. f. Mass. Phil.*, 1886, p. 741) si è levato contro tale interpretazione con ottimi argomenti.

disposizione alternata ⁽¹⁾, una sovrapposizione degli elementi della mescolanza. Ora, nel primo caso si vedrebbe che la mescolanza è formata di elementi separati, nel caso invece della sovrapposizione, mediante sfregamento si vedrebbe, togliendo sempre la parte SM b superficiale, la disposizione a strati della mescolanza. Invece non si verifica né l'una né l'altra alternativa ⁽²⁾. (8) In questi modi soltanto egli riteneva ⁽³⁾ che ⁽⁴⁾ le cose potessero essere molte e tali apparire a noi, cosicché, siccome così non è possibile, neppure è possibile che le cose siano molte, ma tali appaiono non rettamente ⁽⁵⁾. Ci si presentano infatti anche molte altre apparenze per via dei sensi ^(u); invece il ragionamento non può ammettere

(6) **τη ζπαλλάξει**. Il termine faceva pensare a APELT (op. cit., 739) a un motivo polemico contro l'atomismo; ma giustamente CHIAPPELLI (*Alti della R. Accad. d. Lincei*, 1890, p. 392,1) osservava che il termine è solo di Democrito, che, per motivi cronologici, non poteva essere avversario ideale di Melisso. In generale, contro Apelt che credeva si potesse partendo dal passo [71 che abbiamo sott'occhio, risalire all'opera di Melisso (art. cit., pp. 737-740), sono del parere che tutti i concetti qui espressi siano posteriori a Melisso, che non aveva nessun bisogno di sottilizzare tanto, date le sue premesse fondamentali che escludevano senz'altro le possibilità qui prospettate.

(1) Mi pare errata la traduzione *convenire, quadrare* di APELT (art. cit., 712).

(2) **ώιεχο** con Diels; Apelt leggeva OV&JXL e Cook Wilson **οἷ'έστί**.

(3) Il CALOGERO op. cit., p. 82, η. 1) lega invece **φαίνεσθαι μόνως**.

(4) Il CALOGERO (loc. cit.) non vuol seguire Bpalding che ha espunto **άπατ&v** alla fine del periodo e propone **Απαντάν**.

(5) Eco sbiadita dell'ultimo frammento di Melisso. Quanto alle argomentazioni seguenti (fino a 9) non possiamo pronunciarci data la nostra conoscenza di Melisso, ma forse il CALOGERO (op. cit., p. 82, 1) non ha torto nel ritenere che anche in esse l'anonomo segua il suo autore assai da presso.

Nel complesso, per riassumere la nostra analisi particolareggiata, l'anonomo conosce assai bene la filosofia che espone (cfr. REINHARDT, op. cit., p. 90 sgg.), anche se si rivela poi, nella parte critica, scarsamente penetrante (e perciò la valutazione eccessivamente benevola di APELT, pp. 716 sg. e 765 sg., è da accogliere con restrizione». Inoltre, tra l'anonomo e la parafrasi di Simplicio, che più innanzi impareremo a conoscere, non c'è rapporto, benché ci sia accordo su tutti i punti nei quali la parafrasi non pasticci ridicolmente. Da ultimo, non si dimentichi, che manca nell'anonomo te nella parafrasi) ogni traccia dei frammenti 9 e 10.

(¹) né che queste cose avvengano, né che l'essere sia molteplice, ma dimostra al contrario che è uno e eterno e infinito e del tutto omogeneo esso stesso con se stesso. (9) (²) Ora, è vero o no che bisogna innanzi tutto non cominciare con raccogliere ogni opinione, ma quelle che sono più salde di ogni altra? Allora se tutte le opinioni non sono rette, neppure forse conviene accettare questa convinzione che mai nulla può venire dal nulla. Anche questa infatti è una opinione, e precisamente una di quelle non rette che noi abbiamo formulato in termini assoluti sulla base di certe esperienze di molti casi particolari. (10) Ma se le cose che ci appaiono non sono tutte false, ma ci sono anche tra queste delle rette opinioni, queste appunto bisogna accogliere dopo aver mostrato o che sono tali o che sono quelle che più di ogni altra sembrano rette; ed esse saranno per forza sempre più salde che non quelle che dovranno essere ammesse partendo da quei ragionamenti. (11) Infatti se anche ci fossero due opinioni tra loro contrarie, come egli ritiene (se c'è la molteplicità dice che è necessario che essa derivi dal non essere; se questo non è possibile gli enti non sono molti: infatti se qualcosa esiste essendo ingenerato è infinito: ma se è così è anche uno), quando venga da noi attribuito all'una e all'altra premessa lo stesso grado di credibilità, non si dimostra per nulla più che sia uno piuttosto che molti. Se invece una delle due è più sicura le sue conseguenze sono più dimostrate. (12) Ora, noi ci troviamo ad avere l'una e l'altra di queste opinioni: che nulla può venire dal nulla e che gli enti sono molteplici e mossi. Delle due questa è la più credibile, e con maggiore facilità che non quella tutti ammetterebbero questa opinione (³). Co-975 a sicché anche concessa la contraddittorietà delle due proposizioni e che sia impossibile la nascita dal non essere e che le cose non siano

(1) **οὐχ'έκείν'αίρει** v Bonitz; CALOGERO (loc. cit.) seguendo il cod. L. propone **οὔτε εἴφ αίρειν**.

(2) Di qui fino alla fine del capitolo, in omaggio a quanto dice ARISTOTELE (cfr. A 7) si tenta fiaccamente, utilizzando il metodo aristotelico di citare le opinioni più diffuse, di far capire che Melisso **ψευδή λαμβάνει**.

(3) Coi codd. contro gli editori leggo **χαύτην εκείνης**.

molte, le due tesi verrebbero a confutarsi a vicenda. (13) Ma che ragione c'è di preferire la tesi di Melisso? Certo si potrebbero anche portare degli argomenti in contrario. Perché argomenta senza mostrare che è retta opinione quella dalla quale parte, e senza assumere qualcosa di più saldo della tesi che confuta. Infatti si è più inclinati a ritenere verosimile la nascita dal non essere che non la negazione della molteplicità. (14) Si sostiene vigorosamente in favore di questa tesi e che ciò che non è nasce e inoltre che molte cose nascono da ciò che non è, e questo l'ha detto non della gente qualsiasi, ma anche alcuni di coloro che vengono giudicati sapienti. (15) Per esempio, Esiodo dice: «Di ogni cosa primo fu il Caos, poi la terra dall'ampio petto di ogni cosa sede eternamente inconcussa, ed Eros che tra tutti gli immortali si distingue [*Theog.* 116, 117, 120]. E dice che le altre cose sono nate da questo, ma questo dal nulla. Ci sono anche molti altri che sostengono che nulla è, ma che tutto diviene ⁽¹⁾, affermando con questo che ciò che diviene non viene dall'essere: difatti, in caso diverso, non potrebbero più affermare che tutto diviene. Cosicché questo è chiaro che alcuni almeno pensano che ci sia anche nascita dal non essere.

c. 2. (1) Non è il caso di lasciar da parte se quello che dice è possibile o impossibile e di indagare invece se è conseguenza rigorosa delle premesse o se nulla vieta che la cosa stia anche in altro modo? ⁽²⁾ Giacché par proprio che si tratti di indagini diverse. (2) E posta come premessa quella che egli assume, che nulla cioè possa venire dal non essere, è proprio necessario che tutto sia ingenerato, o nulla impedisce che una cosa sia nata da un'altra e che tale processo vada all'infinito? (3) O si dà una reversione circolare per cui una cosa è nata da un'altra di modo che così sempre esiste qualche cosa in precedenza e le cose derivano ininterrottamente le une dalle altre? (4) In questo modo si renderebbe possibile il generarsi di tutte le cose pur restando fermo il principio che nulla viene dal nulla, e,

(1) APELT (art. cit., p. 74) nega contro F. Kern che si tratti degli eracleiti: e noi siamo della sua opinione.

(2) Si vuol ora dimostrare che i ragionamenti sono ἀσυλλόγιστοι, sempre sulle orme di Aristotele.

posto che siano infinite, nulla impedisce di attribuire loro quei predicati che secondo Melisso accompagnano l'uno. All'infinito infatti anche lui applica i predicati «è tutte le cose» ed «è detto tutte le cose». E d'altra parte nulla vieta, se non sono infinite, che la loro genesi si svolga in circolo. (5) Inoltre, se tutte le cose divengono e nulla è come dicono alcuni, come potrebbero essere eterne? Perché il fatto di avere una determinazione implica resistenza e la stabilità. Se infatti — dice — non nacque ma è, deve essere eterno, in quanto ritiene che l'essere appartenga necessariamente alle cose. (6) Inoltre, se anche di necessità il non essere non può nascere, né l'essere perire, tuttavia che cosa impedisce che alcune delle cose siano generate e le altre eterne, come dice anche Empedocle [31 B 12]? Di fatti, benché egli sia d'accordo in tutto questo che «nascita dal non essere non è possibile, e che l'essere perisca è ineffettuabile e inattuabile, perché ci deve essere sempre dove poter sempre poggiare» ⁽¹⁾, tuttavia degli enti alcuni dice che sono eterni (e cioè fuoco acqua terra e aria) e che gli altri invece nascono e sono nati da questi. (7) Giacché, egli pensa, non vi è altra generazione degli esseri, «ma solo mescolanza e spostamento nella mescolanza; nascita è solo un termine usato dagli uomini» [B 8 3-4]. (8) Il nascere, per le cose eterne e per l'essere, dice che non avviene secondo la sostanza ⁽²⁾, dal momento che questo appunto riteneva impossibile; come infatti, dice, «qualcosa potrebbe accrescere il tutto? E di dove verrebbe?». Invece con la mescolanza e la combinazione del fuoco e degli altri elementi nascono le cose molteplici, con lo spostamento e la separazione di nuovo si corrompono. Esse sono molteplici per mescolanza ⁽³⁾, ma per natura sono quattro (escluse le cause agenti) oppure uno. (9) Oppure, se anche fossero senz'altro infiniti gli elementi con la cui composizione si dà nascita e dalla cui scomposizione si dà morte, come si dice che abbia sostenuto anche Anassagora che ciò

(1) Per la traduzione vedi DIELS e BIGNONE, *Empedocle*, p. 398.

(2) Invece di γένεσιν οὐ πρὸς οὐσίαν il GÖBEL (op. cit., p. 131; legge γ. πρώτην οὐκ ἄν κτλ.

(3) Leggo τῆ μὲν μίξει. πολλά [ποτέ καί τῆ διακρίσει], τῆ δέ φύσει κτλ.

che nasce nasce da elementi che sempre sono e sono infiniti, anche così non sarebbero eterne tutte le cose, ma alcune cose nascerebbero ⁽¹⁾ da altre che sono e si corromperebbero in altre sostanze. (10) Inoltre nulla impedisce che il tutto abbia ⁽²⁾ un solo aspetto determinato, come dicono anche Anassimandro e Anassimene, — l'uno sostenendo che il tutto è acqua ⁽³⁾, l'altro, Anassimene, che è aria — e quanti altri hanno ritenuto che fosse uno il tutto, e che esso mediante figura e quantità maggiore e minore e divenendo raro o denso, possa costituire molte e anzi infinite cose che sono e che nascono ⁽⁴⁾. (11) Anche Democrito dice che l'acqua e l'aria e ciascuna delle cose molteplici, pur essendo una stessa cosa, differiscono per forma. (12) Che cosa allora impedisce che anche il molteplice nasca e perisca così, con la trasformazione dell'uno, dall'essere sempre nell'essere, mediante le differenziazioni sopra dette e senza che il tutto diventi per nulla maggiore o minore? Inoltre che cosa mai impedisce che i corpi nascano da altri corpi e si dissipino in corpi e così sempre dissolvendosi, nella stessa maniera, di nuovo ⁽⁵⁾ nascano e periscano? (13) Ma se anche si accettassero queste sue affermazioni e l'essere fosse e fosse ingenerato, è un argomento questo a favore dell'infinità? Perché dice che è infinito, se è e non è nato, giacché principio e fine sono i limiti del crescere. (14) Tuttavia, da quanto si è detto, che cosa impedisce che essendo ingenerato abbia limite? Qualora infatti fosse nato egli ritiene che avrebbe quel principio dal quale ha cominciato a nascere; che cosa 976 «impedisce che abbia un principio anche se non è nato, non già certo un principio da cui sia nato, ma un altro e che gli enti pur essendo eterni si limitino reciprocamente? (15) Inoltre che cosa impedisce che il tutto

(1) Seguo Bergli e Spengel nell'espungere **καί γινόμενα**.

(2) Leggo *ἔχειν* invece di **οὔσαν**. Non capisco la correzione di GÖBEL, op. cit., p. 131.

(3) Inutilmente si è tentato da qualcuno di spiegare questo grossolano equivoco dell'Anonimo. Sulla sua poca precisione in genere vedi ZELLER⁶, p. 637 sg.

(4) Espungo **τό όλον** con Wendland.

(5) **καχ'ἴσα**, con Kern; troppo violento APELT, art. cit., p. 749.

ingenerato sia infinito, e che invece le cose che in lui nascono siano limitate, avendo principio e fine del loro nascere? Ancora, come anche dice Parmenide, che cosa impedisce che il tutto pur essendo uno e ingenerato, sia anche «da ogni parte simile ecc.» [Fr. 8 vv. 43-45]. (16) Dal momento che ⁽¹⁾ ha mezzo e estremi, ha limite pur essendo ingenerato, dal momento che se anche, come dice egli stesso, è uno e quest'uno è corpo, ha in se stesso delle parti che però sono tutte uguali. (17) E infatti in questo senso dice che il tutto è uguale, non nel senso che è uguale ad altra cosa (è concetto confutato da Anassagora questo che l'infinito è uguale: infatti ciò che è uguale è uguale ad altro, cosicché l'essere essendo due o più non sarebbe né uno né infinito), ma forse vuole indicare l'uguaglianza di sé con sé e dice che il tutto è uguale in sé perchè costituito di parti uguali, cioè che è tutto acqua o terra o altra cosa del genere. (18) È chiaro infatti che egli ritiene che l'essere sia uno in questo senso e allora ciascuna delle parti essendo corpo non è infinita ⁽²⁾: infinito è infatti il tutto. Di modo che queste parti si limitano le une con le altre pur essendo ingenerate. (19) Inoltre, se è eterno e infinito come potrebbe essere uno, dal momento che è corpo? Se infatti fosse una delle cose non omogenee sarebbe molti ed egli stesso lo riterrebbe tale; se invece è tutto acqua o tutto terra o quella qualunque cosa che questo essere è, avrebbe molte parti (anche Zenone si dà, a dimostrare che è così ciò che è uno in questo modo) ⁽³⁾; ci sarebbe dunque in lui una certa molteplicità di parti, le une più grandi e le altre più piccole tra di loro, di modo che in tal modo l'essere sarebbe del tutto diverso senza aggiunzione né sottrazione di altri corpi. (20) Se poi non ha né corporeità né lunghezza né larghezza di sorta, come l'infinito sarebbe uno? Che cosa ⁽⁴⁾ impedisce che esseri di tal sorta

(1) GÖBEL (op. cit., p. 132) considera 16, 17, 18 come *Zusatz*.

(2) Senza necessità il GÖBEL (loc. cit.) legge οὐκ ἀπειρόν [έστι].

(3) Si tenga presente che il concetto espresso nel frammento 9 di Melisso viene qui attribuito a Zenone.

(4) Tolgo (ή) che Wilson, approvato da Diels, premetteva a τί κωλύει; COBI a principio di (21) tolgo <έτι>.

siano molti, innumerevoli? (21) Inoltre che cosa impedisce che essendo più di uno siano infiniti per grandezza? Così anche Senofane [B 47] dice che è infinita la profondità della terra e dell'aria. Tale atteggiamento è indicato anche da Empedocle: infatti come se alcuni sostenessero questa tesi, egli fa il rimprovero che è impossibile che essendo molteplici possano essere infiniti: «Se proprio è infinita la profondità della terra e copioso è l'etere, parole dette alla leggera che sono sfuggite dalla bocca di molti mortali che poco hanno visto del tutto» [31 B 39]. (22) Inoltre se anche è uno, non c'è niente di strano se non è in tutto omogeneo. Se infatti è tutto acqua o fuoco o un altro qualsiasi degli elementi, nulla vieta che si attribuiscono a ciò che è uno più forme ciascuna per sé simile a se stessa ⁽¹⁾. (23) Poi nulla vieta che l'essere per una parte sia rado e per l'altra denso, pur non essendoci il vuoto nel raro. Infatti nel raro non è che ci sia in alcune parti separatamente a sé il vuoto, in modo che una parte del tutto sia densa e l'altra non densa (ciò che è in quest'ultimo modo, questo è già rado), ma essendo tutto ugualmente pieno è ugualmente meno pieno del denso. (24) Ancora, se anche esiste ed è ingenerato, e con ciò fosse posta la sua infinità e l'impossibilità di mutarsi, perchè anche lo si dovrebbe dichiarare senz'altro uno e immobile ⁽²⁾?

⁽³⁾. (25) Dice che è immobile se il vuoto non esiste: tutto infatti si muove per cambiamento di luogo. (26) Innanzi tutto, molti non son convinti di questo, ma ritengono che ci sia un vuoto; non già, ben inteso, che ritengano che esso sia un corpo, ma nel senso di Esiodo, quando dice che nella genesi fu primo il caos, esprimendo l'esigenza che prima vi debba essere uno spazio per gli enti; tale è anche il vuoto, un recipiente, per così dire, di cui ricerchiamo il contenuto. (27) Ma anche ammesso che non ci sia il vuoto, non di meno può esserci il movimento. Di fatti anche

(1) Con Apelt.

(2) Vedi APELT, Studio cit., p. 760 sg.

(3) Testo corrotto.

Anassagora, trattando l'argomento del vuoto e non ⁽¹⁾ bastandogli di affermare soltanto che non esiste, dice nondimeno che gli enti si muovono pur non esistendo il vuoto. (28) Analogamente anche Empedocle sostiene che gli enti sempre si muovono separandosi continuamente per tutto il tempo, ma che non esiste il vuoto, dicendo così: «Nel tutto non vi è vuoto alcuno: di dove dunque qualcosa potrebbe sopravvenire?» [31 B 14]. E quando il tutto sia adunato in un'unica forma, in modo da essere uno: «nulla, dice, è il vuoto, né lo strapieno» [31 B 13]. (29) Che cosa infatti impedisce che si muovano gli uni verso gli altri e che ciascuno prenda il posto di un altro, e questo quello di un altro e un altro il posto del primo, in un movimento continuo? (30) Quel cambiamento di aspetto che si compie rimanendo la cosa nello stesso luogo e che gli altri e lui stesso chiamano alterazione, che cosa, di quanto ha detto, gli impedisce di attribuirlo alle cose, quando, per esempio, dal bianco viene il nero e dal dolce l'amaro? Giacché non vieta per nulla la trasformazione il fatto che non esiste il vuoto e che il pieno non dà ricetto. (31) Cosicché non è necessario né che sia tutto quanto eterno né infinito né uno né uguale né immobile ⁽²⁾; e questo, tanto se è uno, quanto se è una molteplicità qualsiasi. Posto questo, nulla di quanto egli dice vieta che l'essere cambi disposizione o si alteri: nell'ipotesi che sia. uno il tutto, essendoci il moto, col diversificarsi mediante il più e il meno e con l'alterarsi pur senza che gli si aggiunga un corpo o gli si sottragga; nell'ipotesi che sia molti, con l'unione e la disunione dei molti gli uni con gli altri. (32) Infatti non è verisimile che la mescolanza sia né quella sovrapposizione né quella composizione che dice, in modo che i componenti siano senz'altro distinti o anche, mediante raschiamento, quei componenti che stanno davanti ad altri diversi appaiano distinti da questi. È verisimile invece che gli elementi siano collocati nella sintesi in modo che ciascuna particella di ciò che entra nella mescolanza sia unita ad ogni particella a cui viene

(1) **Καί ου**. APELT, p. 763, legge **καῖροι** e traduce «war es ihm atreng genommen genilgend die Nichtexistenz desselben nachzuweisen».

(2) Leggo con Spengel.

mescolata in modo tale che non si possano individuare nella composizione, ma solo mescolate, e neppure vedere quanto siano numerose le parti. Di fatti, dal momento che non c'è un corpo minimo, ogni parte si mescola ad ogni parte allo stesso modo che il tutto.

6. HIPPOCRATE, *De nat. hom.*, I IV 34 L. Pare a me che questi uomini si confutino tra di loro nei nomi delle tesi stesse per inintelligenza e che vengano a dar ragione ⁽¹⁾ alla tesi di Melisso ⁽²⁾. GALIENO (a questo luogo) CMG. V 9, 1, 17, 16. È chiaro che in tutto questo passo si oppone a coloro che ritengono che l'uomo sia uno solo dei quattro elementi e dice che si sbagliano. Non dice infatti che non dimostrano nulla, ma che la loro tesi era straordinariamente inverosimile. Infatti non riescono a dimostrare che l'uomo è uno dei quattro elementi e danno invece ragione alla tesi di Melisso che anche lui riteneva che uno fosse l'uomo, ma però non uno tra gli elementi, cioè di aria e terra, di acqua e fuoco. Pare che quest'uomo abbia pensato che esistesse una sostanza comune sottostante ai quattro elementi, ingenerata e imperitura, che dopo di lui fu chiamata materia, ma che però non abbia saputo dichiarare questo con nettezza. E così questa sostanza la chiama l'uno e il tutto ⁽³⁾.

7. ARISTOTELE, *Metaph.*, A, 5, 589«25. Costoro dunque, come dicemmo, sono da lasciar da parte ai fini della nostra presente ricerca. Due di essi poi del tutto in quanto sono un po' troppo rozzi, e cioè Senofane e Melisso [Parm. A 241 *Phys.* A 3, 186 a 6. Perché l'uno e l'altro, sia Melisso che Parmenide, fanno dei ragionamenti eristici: infatti le loro premesse sono

(1) *ορθοῦν* confermare, avverare, secondo CHIAPPELLI, *Studio cit.*, p. 384, 2; *sub-levare*, secondo HILBERG, *Studia ecc.*, p. 48.

(2) GOMPERZ TH. (*die Apol. d. Heilkunst*, pp. 26 e 167) intende: essi criticando le loro dottrine parziali aprono la via allo scetticismo di Melisso sui dati del senso. Meglio, mi pare, in questo modo: gli stessi nomi della tesi loro (acqua, aria, fuoco, terra) sono una confutazione reciproca che apre la via ecc.

(3) Non capisco come GILBERT (*Mei. Theor.*, 104, 1) prenda sul serio questo passo. Quanto all'ultima frase HILBERG (loc. cit.) pensava che si alludesse a ARISTOTELE, *Metaph.*, A δ, 986 &, 18.

false e le deduzioni arbitrarie. Ma più grossolano e di facile soluzione è quello di Melisso: posta arbitrariamente una cosa il resto vien dietro; in questo modo è assai facile.

8. ARISTOT., *Phys.*, 6, 213 b 12. Melisso dimostra anche che tutto è immobile con questo argomento: se si movesse è necessario, dice, che ci sia vuoto: ma il vuoto non è uno degli enti. *De gen. et cori.* A 8, 325 a 2. Ad alcuni degli antichi infatti parve che l'essere fosse di necessità uno e immobile. Infatti il vuoto non esiste e non c'è il moto se non c'è distinto e separato dal resto il vuoto. E neppure può darsi che l'essere sia molteplice se non c'è qualcosa che separi ⁽¹⁾. Non fa differenza ritenere che il tutto non sia continuo ma che essendo differenziato sia contiguo, dal dire che è molteplice e non uno e vuoto. Se infatti è intieramente divisibile, nulla è uno, cosicché neppure è molteplice e il tutto sarà vuoto. Se invece per certe parti è divisibile e per certe parti no, in questo caso pare di trovarsi di fronte a una fantasticheria. fino a che punto infatti e perchè una parte dell'essere è così ed è piena e l'altra invece è distinta? Inoltre in ogni caso è necessario dire che il movimento non c'è. Per questi argomenti dunque procedendo oltre la sensazione e tenendola in nessun cale in quanto si deve seguire il ragionamento, dicono che l'essere è uno e immobile e alcuni che è infinito: difatti il limite limita verso il vuoto. Cfr. Parm. A 25.

(1) A prima vista viene in mente l'antitesi del Fr. 3 di Zenone, così come l'argomentazione seguente («se infatti è intieramente divisibile, nulla è uno, cosicché neppure è molteplice») ricorda l'aporia di Zenone da noi ricostruita in in A 21, tesi (cfr. BURNET, § 173). Però la conclusione della seconda argomentazione («e il tutto sarà vuoto»? di stampo manifestamente atomistico si ricordi il ragionamento con cui gli atomisti dimostravano che l'atomo è pieno), ci fa pensare che Aristotele tratti con una certa libertà la dottrina che qui espone più con preoccupazioni ideali che non storiche e che quindi riavvicinando eleatismo e atomismo ne abbia potuto fare una *contaminatio* (cfr. PARMENIDE, A 25, n.).

9. Cic., *Ac.*, II 37, 118. Melisso dice che ciò che è infinito è sempre stato e sempre sarà anche immutabile. AET. II 1, 2 (vedi Senof. A 36). I 3, 14 [THEODOR. IV 8; D. 285]. Melisso di Mileto figlio di Itagene, fu suo [di Parmenide] scolaro. Non mantenne però inalterato l'insegnamento ricevuto: infatti egli disse che il mondo è infinito mentre quelli di cevano che era finito. I 6 (D. 328). Diogene e Melisso dicono che il tutto è infinito e che il mondo invece ha limite. II 4, li (vedi Senof. A 36).

10. ARISTOT., *Soph. el.*, 5, 167 b 13. Per esempio il ragionamento di Melisso sull'infinità del tutto che assume che il tutto sia ingenerato (infatti nulla può esser nato dal non essere) e che d'altra parte ciò che è nato è nato da un principio. Se dunque non è nato, il tutto non ha un principio, dunque è infinito. Ma l'argomentazione non è rigorosa: infatti se tutto ciò che è nato ha un principio, con ciò non è detto che se qualcosa ha un principio debba essere nato. —6, 168 b 35 come nel ragionamento di Melisso in cui si identifica Tesser nato e l'aver principio o nel ragionamento che divenir uguali vuol dire assumere la stessa grandezza. Giacché infatti ciò che è nato ha un principio, stima anche che ciò che ha principio sia nato, quasicchè fossero lo stesso per il fatto di aver principio ciò che è nato e ciò che è limitato. Cfr. 28, 181 a 27. *Phys.* A 3, 186 a 10. V. fr. 2.

11. ARISTOT., *Phys.*, A 2, 185«32. Melisso dice che l'essere è infinito. Dunque l'essere è quantità... infatti il concetto di infinito utilizza la categoria della quantità, ma non quella di sostanza né di qualità. Cfr. *J/etopà.*, A 5, 985 b 18 [Senofane A 30]. *Phys.* T 6, 207 a 9 [Parmenide A 27].

12. EPIPHAN., *Adv. haer.*, Ili 2, 12 (D. 590). Melisso figlio di Itagene, di stirpe samia, disse che uno è il tutto, che nulla in natura è fisso, ma tutto è corruttibile in potenza. A ET. I 24, 3 (Parmenide A 29).

13. AET. I 7, 27 (D. 303). Melisso e Zenone [dissero che è dio] l'uno e tutto, e che solo eterno e infinito è l'uno. OLYMPIOD., *De arte sacra*,

(*Collect. des Alchym. grecs* ed. Ber-thelot), p. 81, 3 ed. Ruelle. Melisso ritenne che il divino fosse unico immobile e infinito principio di tutti gli enti.

14. PHILODEM., *Rhet. fr. ine.*, 3, 7 (II 196 Sudhaus). E neppure secondo Parmenide e Melisso che dicono che uno è il tutto e per il fatto che le sensazioni sono false. ARISTOCL. presso Eus., *P. E.* XIV 17,7. Melisso volendo mostrare perchè dei fenomeni e di queste cose che sono sotto gli occhi nulla esiste realmente, lo dimostra attraverso i fenomeni stessi. Dice per esempio: «Se infatti... [B 8, 2, 3]». A lui che fa queste affermazioni ed altre molte del genere, molto ragionevolmente si potrebbe domandare: «È vero o no che lo hai saputo attraverso la sensazione che ciò che ora è caldo in seguito questo diventa anche freddo?». E analogamente per le altre cose. Infatti alle affermazioni che egli fece non si può arrivare se non negando e confutando le sensazioni in conseguenza di una piena fiducia in esse. Cfr. AÈT. IV 9, 1 (Parmenide A 49).

B. FRAMMENTI

DELLA NATURA O DELL'ESSERE

1. SIMPL., *Phys.*, 162, 24. Anche Melisso adoperò questo ben noto argomento per dimostrare che l'essere è ingenerato. Egli scrive:

«Sempre era ciò che era ⁽¹⁾ e sempre sarà. Infatti se fosse nato è necessario che prima di nascere non fosse nulla. Ora, se non era nulla, in nessun modo nulla avrebbe potuto nascere dal nulla» ⁽²⁾.

(1) ὄ τι ἦν. *Seinnformel* dice il KRANZ (Index dei *Vorsokr.*); il REINHARDT (op. Olt., p. 176, 2) rimanda, ma senza convincere, a Eraclito Fr. 30 e Anassagora Er. 12. Quegli storici che vedono in Parmenide solo *ἦ* (negazione del tempo) hanno naturalmente notato quanto si differenzi da lui Melisso col suo «era e sarà». Dico JOEL (GMCA., 1,475 : «er [Farm.] genießt eben in Seienden gerade die innere Konzentration auf die Identität, Melissos aber vielmehr seine unendliche Expansion in Zeit und Raum, so dass ihm die Einheit zurücktritt vor der Unendlichkeit»). Analogamente CALOGERO, op. cit., 61,1 e *passim*. (1) ὄ τι ἦν. *Seinsformel* dice il KRANZ (Index dei *Vorsokr.*)[^] il REINHARDT (op. eli., p. 176, 2i rimanda, ma senza convincere, a Eraclito Fr. 80 e Anassagora

(2) Già lo ZELLER <op. cit. p. 767> notava che manca qui la dimostrazione che l'essere è imperituro. La ragione, a nostro parere, è assai semplice: siccome il perire, dato che nulla può

2. SIMPL., *Phys.*, 29, 22; 109, 20.

«Dal momento dunque che non è nato ed è e sempre era e sempre sarà così anche non ha principio né fine, ma è infinito ⁽¹⁾. Perchè se fosse nato avrebbe un principio (a un certo punto infatti avrebbe cominciato a nascere) ⁽²⁾ e un termine (a un certo punto infatti avrebbe terminato di nascere); ma dal momento che non ha né cominciato né terminato e sempre era e sempre sarà, non ha né principio né termine ⁽³⁾. Non è infatti possibile che sempre sia ciò che non esiste tutt' intiero» ⁽⁴⁾.

passare nel nulla, non è nient'altro che la nascita di qualcosa d'altro, dimostrata l'impossibilità del nascerò è dimostrata *eo ipso* l'impossibilità del perire.

(1) Cfr. GORGIA, Fr. 3 (69).

(2) Respingo il *γενόμενον* accettato (la DIELS e COVOTTI (*Studi Ital.*, VI, 217; ora ristampato in *Presoci.*, Appendice) in base a Simplicio 109, 29, per accogliere invece il *γινόμενον* di tutti gli altri testi. Molto bene CALOGERO (op. cit., p. 64, 1) sostiene che si tratta di participio specificante secondo una ben nota costruzione (*ἤρξατο... γινόμενον* e, più sotto, *ἔτελεύτησε... γινόμενον* e argomenta: «il *γενόμενον*... costituisce una mera ripetizione del primo passo «essendo ingenerato avrebbe avuto inizio» e non ha addirittura ragione d'essere nel secondo «dopo essersi generato avrebbe avuto fine». Così anche il Ross p. 472 del commento alla *Fisica*» leggo *γγνόμενον* e traduce, nei due casi, con «for it must have at some time begun coming to he» e «for it must have at some time finished coming to he». Già Th. Gornperz del resto, traducendo con la lezione *γενόμενον*, rilevava il suo imbarazzo dichiarando di trovarsi di fronte a una assunzione indimostrata «se è nato deve perire».

(3) A solo titolo di curiosità cito la lezione proposta dal Kranz, insostenibile in quanto snerva tutta l'argomentazione: *δτε δε μήτε ἤρξιτο μήτε ἐτελεύτησεν ἀεὶ τε ἦν καὶ ἀεὶ ἔβται (καὶ) οὐκ ἔχει ἀρχὴν οὐδέ τελευτήν*.

(4) Il COVOTTI (*Studi cit.*, pp. 215, 217) intende *παν ἔστι* = *πάντως ἔστι* e rimanda a Fr. 7 4) *οὐ γάρ ἄν παν εἶη ἀλγέον* ex quo *παν εἶη* = *ἄσι εἶναι*. Ma si tratta di tesi manifestamente erronea e traduco come traducono tutti, il problema vero non è qui, ma bensì nella valutazione generale dell'argomentazione melissiana che è stata oggetto, da Aristotele in poi, tanto di critiche accanite, quanto di difese appassionate.

Lasciando da parte per ora gli antichi, tra i moderni lo ZELLER (p. 767, n. 2), seguito da WINDELBAND-GOEDECKEMEYER (*Gesch. cit.*, 4. ed., p. 58, n. 4, era convinto che nell'argomentazione si nascondesse una volgare *quaternio terminorum*: cioè, *ἀρχή* o *τελευτή* che sarebbero il termine medio del sillogismo («se non è nato non ha principio né fine, ma ciò

3. —109, 29. Con queste parole egli mette in chiaro che allo stesso modo che dice limitato sostanzialmente ciò che «una volta è nato» ⁽¹⁾ [B 2] così anche dice infinito, sostanzialmente ciò che sempre è: «Ma come sempre è, così anche deve essere sempre infinito in grandezza» ⁽²⁾. Per grandezza però non intende l'estensione spaziale.

che non ha principio né fine è infinito, dunque l'essere è infinito») avrebbero nel primo caso significato temporale e nel secondo spaziale. APELT (*Jahrbb. für klass. Philol.*, 1886, p. 735 sg.) ha invece tentato di difendere Melisso sostenendo che il termine medio è *ἄπαν*, per cui il ragionamento sarebbe: ciò che è *ἰδιόν* è *ἄπαν* (cioè comprende tutto in sé), ma ciò che è *ἄπαν* è infinito. Analogamente il CHIAPPELLI (*Atti della R. Accad. d. Lincei*, 1890, p. 397 sg.) sostiene che *ἄπειρον* significa non limitato dal di fuori e che l'illimitatezza appartiene all'essere melissiano perchè se due o più fossero gli enti si limiterebbero. Così TANNERY, op. cit., p. 266 sostiene che l'infinitezza non è che la negazione dell'esistenza di altri esseri ed è sinonimo della totalità dei fenomeni («l'essere è eterno, ma se è eterno è tutto, se è tutto è infinito»). Da ultimo G. CALÒ in *Riv. di Filos. e scienze affini*, 2, 1904, p. 418 fa dire a Melisso: «se l'ente è eterno, cioè non ha né principio né fine, non ammette un non ente da cui possa nascere e in cui possa tornare; ma il non ente è quello che produce la cosmogonia e la differenziazione e il limite; dunque l'ente, essendo eterno, è infinito».

BURNET, COVOTTI (*Presocr.*, p. 192), MONDOLFO (*Pensiero antico*, p. 64), NESTLE (*Philol.*, LVII, 1922, p. 556 e ZELLER-NESTLE, p. 769, 1), hanno invece tentato di difendere Melisso intendendo *ἄπειρον* in senso esclusivamente temporale, cioè di «senza limite nel tempo». Dello stesso parere è anche M. OFFNER (*Archiv*, IV, 1890, p. 12 sgg.), il quale però ha il merito di voler spiegare la critica di Aristotele senza gettare su questo pensatore l'accusa di aver frainteso il ragionamento di Melisso. Egli sostiene che Aristotele non rimprovera a Melisso il passaggio arbitrario dal temporale allo spaziale, ma *conversio simplex* nel ragionamento «tutto ciò che è nato ha un principio nel tempo: tutto ciò che ha principio nel tempo è nato: tutto ciò che non è nato non ha principio nel tempo».

Altri, da ultimo, hanno tentato di giustificare Melisso sostenendo che nel suo pensiero il temporale e lo spaziale si intrecciano inscindibilmente. F. KERN, per es., (p. 15 op. cit.) pensa che Melisso non riuscisse a separare l'infinità temporale dalla spaziale e facesse un sillogismo mentre doveva porre un assioma. Non diversamente parla lo JOJCI. in *Gesch.* cit., I, p. 476. NATORP (*Philos. Monatsh* XXVI, 1890, p. 7 e *Forschungen*, p. 149 sg.) ripete la stessa tesi e osserva che Aristotele è troppo sottile nella sua critica dato che Melisso pensava semplicemente il divenire come un processo che deve aver principio e fine nello spazio e nel tempo (così anche, credo, VERMEHREN In *Die Autorschaft* ecc., 1861, da me non potuto

4.—110, 2. E all'eternità fece seguire l'infinità sostanziale con le parole: «Ciò che non ha principio e fine di sorta, non è né eterno né infinito» ⁽¹⁾. Cosicché ciò che non l'ha è infinito.

5.—110, 5 [dopo B 4], Dall'infinità dedusse l'unità con l'argomento: «Se non fosse uno avrebbe limite in altro» ⁽²⁾. Eudemo, rimproverando a questo argomento una mancata distinzione, dice [Fr. 9 Sp.]: «Ammesso che l'essere sia infinito, perchè è anche uno? Certe limitazioni reciproche

vedere). Il Calogero analogamente, ma ancor più sottilmente, sostiene (p. 62 sg.) «la spazializzazione del temporale non sarà già il mero risultato di un'ambiguità sofistica, bensì il portalo schiettamente arcaico di un'intuizione per cui la dimensione nel tempo è così immediatamente ed astrattamente oggettiva che non si distingue per nessun carattere essenziale dalla stessa dimensione dello spazio».

Alla prima tesi (Zeller, eco.) rispondiamo che non è credibile che Melisso cada (per quanto sia pensatore elementare) in un orrore così grossolano e palmare come l'arbitrario passaggio dal temporale allo spaziale. Alla seconda tesi opponiamo che essa oltrepassa le parole stesse del Fr. 2 e contro le fonti fa precedere al concetto di infinità quello di unità o altri a piacere. Alla terza tesi facciamo osservare che·ronde del tutto incomprensibile la chiusa del ragionamento melissiano (e cioè le parole **οὐ γάρ εἶναι ἀνυστόν, ο τι μή παν ἔστι**) e inoltre è contraria a tutte le testimonianze (Aristotele, Teofrasto, Eudemo, Simplicio). L'ultima tesi poi, anziché essere (come vorrebbe) una difesa di Melisso, viene ad essere la peggiore delle accuse in quanto gli vuol attribuire una intuizione del tutto assurda e impensabile (e cioè la necessaria connessione tra determinazione temporale e determinazione spaziale), con tutto che si tenti di mascherare tale assurdo facendo appello a una ipotetica «mentalità arcaica».

Siamo convinti che Aristotele intendeva l'**ἀρχήν ἔχειν** di Melisso non **κατά χρόνον** ma sempre **κατά τό πράγμα**. Le sue parole sono comprensibili eolo da questo punto di vista. Infatti egli non ha affatto rimproverato a Melisso l'arbitrario passaggio dal temporale allo spaziale, ma bensì di ritenere et **το γενόμενον ἔχει ἀρχήν ζίπαν, διτι καί τό μή γενόμενον οὐκ ἔχει** (*Phys.*, A S, 186 a, 13; analog. *Soph. el.*, 5, 167 b, 15 [cfr. A 10] **οὐ γάρ εἶ τό γενόμενον ἴπαν ἀρχήν ἔχει, καί εἶ τι ἀρχήν ἔχει γέγονε**); ragionamento che ha senso solo se ad ἀρχή si dà significato spaziale e in nessun caso temporale. Cioè il ragionamento di Melisso era, secondo lui: «ciò che è generato ha una parte iniziale e una parte terminale; l'essere è ingenerato, quindi non ha parte iniziale e terminale, cioè è infinito» (così anche Ross nel suo recente commento alla *Fisica*, p. 472). Dove l'errore è precisamente di ritenere esatta la *conversio simplex*, cioè il ritenere che, siccome ciò che è generato ha una parte iniziale e una terminale, si sia autorizzati a dire che l'ingenerato non ha una parte iniziale e una terminale. Così appunto Eudemo interpreta Aristotele e attraverso lui Melisso, mentre invece dando ad ἀρχή significato temporale come fa Offner la *conversio* sarebbe esatta e Aristotele andrebbe

non ci saranno anche se è molteplice. Infatti il tempo trascorso par bene che sia infinito pur avendo limite nel presente. Di conseguenza il molteplice non può essere senz'altro infinito in tutti i sensi, ma per un certo verso pare che lo possa essere. Occorre dunque determinare in che senso l'essere non può essere infinito se è molteplice».

contro tutte le regole della logica. Ma del resto che l'*ἀρχή* sia, secondo Aristotele, *κατά τό πράγμα* testimonia ancora e limpidamente il seguito della sua critica: «Inoltre anche questo è strano, ritenere che di tutto (ciò che è generato] ci sia cominciamento (quanto alla cosa non quanto al tempo) e questo non solo nel caso della generazione assoluta, ma anche nel caso della trasformazione, quasicchè non ci fosse nn cambiamento che avviene di colpo» (cfr. TEOFRASTO in SINPL., *Phys.*, 107, 13; EUDEMO ivi, 108, 11 e 108, 27; SIMPLICIO 103,3-8; 105,3-7; 106, 29; 109,7). Critica che, come si vede, non verte più sulla forma del ragionamento come la precedente, ma sul contenuto e fa capire chiaro che, secondo Aristotele, Melisso vedeva in ogni nascere e perire un processo di formazione per cui prima si viene a costituire una parte iniziale e poi mano a mano il resto fino alla parte terminale.

Ora, che l'interpretazione aristotelica sia esatta conferma la chiusa del nostro frammento *οὐ γάρ ἀεὶ εἶναι ἀνυστόν, δ τι μή πᾶν ἐστι* che può voler dire solo che ciò che nasce e muore viene all'esistenza prima parzialmente, poi si viene completando, mentre soltanto ciò che è tutto intero, compiuto, può essere sempre. A conferma di questa interpretazione di *ἀρχή* e *τελευτή* come principio e fine *κατά τό πρῶγμα* si può opportunamente citare PÈAT., *Parm.*, 153 *α πάντων πρότον ἀρχή γίγνεται. Τελευτή δέ γε οἴμαι ὕστατον γίγνεται.*

Concludendo: in Melisso non c'è affatto la troppo grossolana (*quaternio terminorum* che dice lo Zeller né alcun'altra delle posizioni mentali che gli vengono comunemente attribuite. Egli pensa all'inizio e fine quanto alla cosa (e non già quanto al tempo) e li attribuisce a ogni cosa che diviene; di qui, negato che l'essere divenga, passa ad attribuirgli l'infinità. Il suo ragionamento così, pur essendo erroneo, ci si palesa, sulle orme di Aristotele, molto più sottile e pericoloso di quanto non sospettino i moderni. Egli, ripetiamo, partendo dall'osservazione che tutte le volte che c'è nascita c'è, in ciò che nasce, principio e termine, ha creduto necessario negare principio e termine a ciò che non nasce, cioè affermare l'infinità dell'eterno. Invece la conversione non era possibile perchè mancava l'identità di soggetto e predicato.

(1) Il nesso *ποτέ γενόμενον* deriva da fraintendimento del passo di Melisso, Fr. 2. Cfr. CALOGERO, op. cit., p. 61, n. 1.

(2) Penso che questa frase che figura nel Diels come frammento 3 non sia di Melisso, ma semplicemente rielaborazione da parte di Simplicio di quanto Melisso dice nel Fr. 2. SIMPLICIO

6.—*De caelo* 557, 14. Infatti, mentre il sensibile pare manifestamente esistere, se uno è l'essere, non può oltre di questo esservi altro. Melisso dice:

«Se infatti è infinito deve essere uno: perchè se fosse due i due non potrebbero essere infiniti, ma l'uno avrebbe limite nell'altro» ⁽¹⁾:
Parmenide: «Tutto intiero unico immobile e ingenerato».

in tutta questa pagina (109) del suo commento alla *Fisica* aristotelica si sforza di interpretare neoplatonicamente Melisso e viene citando non già le parole del filosofo, ma quelli che credeva suoi argomenti e con quanta fedeltà storica, data la sua mentalità, ci si può immaginare. Giova riportare tutta la pagina dalla quale sono stati ricavati ben cinque frammenti che a mio parere non sono affatto tali. «Che egli, come dice limitato sostanzialmente ciò che una volta è nato [B 2], così anche dica infinito sostanzialmente ciò che sempre è, lo mostra chiaramente quando dice: ma siccome sempre è, così anche è necessario che sia sempre infinito in grandezza [pseudo Fr. 3], Per grandezza però non intende l'estensione spaziale. Infatti egli stesso sostiene che Tessere è indivisibile perchè se vien diviso, dice, si muove: invece mosso non può essere [pseudo Fr. 10]. Chiama invece grandezza la trascendente sublimità dell'ipostasi. Infatti che egli voglia che l'essere sia incorporeo lo mostra dicendo: ammesso che esista, bisogna che sia uno; se è uno bisogna che non abbia corpo [pseudo Fr. 9 parzialmente]. Dall'eternità passò all'infinità sostanziale dicendo: nulla che abbia principio e fine è eterno e infinito [pseudo Fr. 4], di modo che ciò che non l'ha è infinito. Dall'infinità dedusse l'unità con l'argomento: se non fosse uno avrebbe limite in altro [pseudo Fr. 5]. Di questo argomento EUDEMO [Fr. 9 Sp.] rimprovera l'indeterminatezza dicendo così: «Ammesso pure che Tessere sia infinito, perchè dovrebbe essere anche uno? Infatti, qualora fosse molteplice, non è escluso che ci possa essere qualche limitazione reciproca dei molteplici. Infatti il passato, come pare, è infinito pur avendo limite nel presente. Dunque, è ben vero che infinito in ogni senso il molteplice non può essere, ma per un verso par bene che possa esserlo. Bisogna dunque determinare in che senso, se l'essere è molteplice, questi molteplici non possono essere infiniti».

Naturalmente non basta fare appello all'impressione generale, come non basta neppure far notare la profonda diversità di stile che corre tra i frammenti genuini e queste secche argomentazioni, ma occorre discutere partii amen te ogni pseudoframmento. Vediamo per ora il pseudoframmento 3. Esso è ricavato dalla penultima frase del Fr. 2 e mostra di non essere genuino sia per la presenza del secondo **ὄσι** che è un fuor d'opera, sia per la presenza di **τὸ μέγεθος** che è termine che non figura nel Fr. 2 difatti era perfettamente inutile in Melisso; (vedi commento al Fr.) mentre tradisce qui la preoccupazione del commentatore che vuol mettere in risalto che l'infinità è sostanziale. Inoltre, che si tratti di un rifacimento del Fr. 2 sta a provarlo anche il fatto che sia la parafrasi dello stesso Simplicio che il *de M. X. O.* si

6^a. [Dimostrazione che l'essere è ὁμοιον] (1).

7. SIMPL, *Phys.*, III, 18. Dice dunque Melisso concludendo con queste parole quanto ha detto precedentemente e introducendo gli argomenti sul movimento: «(1) In questo modo dunque è eterno e infinito e uno e uguale tutto quanto. (2) E non può perire né diventare maggiore né mutare disposizione (2), né soffre né prova pena. Perché se fosse soggetto a qualcuna di queste cose, con sarebbe più uno. infatti, se si trasforma (3), necessariamente non è uguale, ma deve perire ciò che prima era e ciò che

esprimono con un linguaggio che rimanda esattamente al Fr. 2 mentre invece non ci fanno intendere nessuna eco del giro di frase che figura in Fr. 3.

(1) Anche questo frammento è una rimasticatura dei concetti del Fr. 2. Esso tradisce nella secchezza della successione concettuale la sua origine. Di più, lo οὐδέν lascia capire che Simplicio tenta di correggere il ragionamento in modo che l'accusa aristotelica di cui abbiamo già parlato nel commento al Fr. 2 («non tutto ciò che ha principio e fine è nato»), non faccia prosa su di lui.

(2) Che Melisso qui citi un'argomentazione e non riporti una citazione è chiaro dall'espressione stessa con cui le parole vengono introdotte, cioè dallo ἐκ τοῦ (con l'argomento che). Se si va di questo passo anche il το παρά τό δν κτλ. e simili formule diventano citazioni.

(1) Siamo qui probabilmente di fronte alla citazione da cui è ricavato il pseudoframmento 5: lo fa credere tutto il contesto. Tieni presente la concordanza con la parafrasi e con il *de M. X. G.*

Il Kranz traduce l'ἄπειρα con *grenzenlos* e sottintende tale vocabolo a principio del frammento. Ma non vedo che cosa ci Bì guadagni rispetto allo *unendlich* del Diels.

(1) Doveva esserci, come pensa Burnet, prima del Fr. 7, la dimostrazione che l'essere è ὁμοιον. Lo prova il principio dello stesso Fr. 7 e il de *AL X. G.* c. 1 (4) che dice: «sostiene che se è uno è del tutto omogeneo: infatti se fosse non omogeneo essendo più, sarebbe non più uno, ma molteplice». È un caso proprio disgraziato che di tale concetto non si abbia la formulazione genuina; esso è uno dei più importanti della filosofia eleatica della quale è concezione fondamentale la non differenziazione dell'essere. APELT (in *Jahrbb.* citt., p. 766) dice il concetto non chiaro neppure a Melisso; in Parmenide, certo, esso era semplicemente accennato. È con vero rincrescimento che devo dichiarare di non aver potuto consultare HEIDEL, *The significance of the ὁμοιον in the Eleatic Philosophy*. Internal. Congress of Arts and Science at St. Louis, 1904, Section of Grec Language.

non è deve nascere. Ora, se in diecimila anni dovesse trasformarsi di un solo capello, in tutta la durata dei tempi ⁽¹⁾ deve andar distrutto totalmente ⁽²⁾. (3) Ma neppure che muti disposizione è possibile: infatti la disposizione ⁽³⁾ che c'era prima non perisce e quella che non c'è non nasce. Ma dal momento che nulla né si aggiunge né perisce né diventa diverso, come potrebbe alcunché mutare disposizione? ⁽⁴⁾ Difatti se ⁽⁵⁾ una cosa diventasse diversa con ciò sarebbe già mutata la disposizione. (4)

(2) REINHARDT (op. cit., p. 91) integra **οὔτε μετακοσμέοιτο (οὔτε ἑτεροιοίτο)** confrontando col Pseudo Aristotele, 971 a, 18 sgg., a cui bisogna aggiungere, 976 b, 38. CALOGERO top. cit., p. 70, li, più ragionevolmente inverte (**οὔτε ἑτεροιοίτο**) **οὔτε μετακοσμέοιτο**. Non mi sento però di seguire questa via. Infatti, anche ammesso che Melisso possa polemizzare qui contro la fisica della metà del V secolo (cfr. per es. CHIAPPELLI, *Studio* cit., p. 392 e NKSTLE in *Real Enct/cl.*, XV, col. 531, sotto la voce *Melisso*, che pensa che la μετακόσμησις sia la mescolanza dei quattro elementi di Empedocle) si può benissimo dire che egli nella prima argomentazione (**ἑτεροίωσις**), ha di mira il pensiero comune contro il quale soltanto ha affermato precedentemente che l'essere **οὔτ' ἂν ἀπόλοιτο οὔτε μείζον γίνοιτο**. Cioè il testo è in ordine in quanto la negazione della **ἑτεροίωσις** comprende in sé la negazione del perire e del diventar maggiore (infatti essa implica, come dice l'argomentazione, che **το πρόσθεν ζόν** perisca e che, come si verifica nel diventar maggiore, nasca ciò che non è). Non vuol dir nulla che i concetti di accrescersi e perire ricompaiano più sotto non già subordinati ma affiancati a quello di **ἑτεροίωσις**, perché questo si giustifica benissimo dicendo che il filosofo ha preferito questa forma per accrescere efficacia alla sua argomentazione. Di conseguenza respingiamo tanto le correzioni tipo Reinhardt quanto la tesi di HEIDKL (*Archiv* cit., 1906, p. 364) che cerca di mettere ordine dicendo che **ἑτεροίωσις** implica **μετακόσμησις**. D'altra parte, che rimedio viene ad essere quello del Reinhardt che lascia senza dimostrazione la negazione **οὔτ' ἂν ἀπόλοιτο οὔτε μείζον γίνοιτο**?

(3) **ἑτεροιοῦται**. HEIDEL (art. cit., p. 233, 1) nota che è la prima volta che tale termine ricorre nella letteratura ellenica.

(1) Il soggetto è **τό προσύεν ἑόν**. Non del tutto esatto CALOGERO (op. cit., p. 71) in quanto dimentica che, contemporaneamente, nasce ciò che non è. Per la lezione si veda DIELS-KRANZ. Per il concetto si ricordi EMPEDOCLE, Fr. 17,31 **εἴτε γάρ ἐφθείροντο διαμπερές, οὐκέτ' ἂν ἦσαν** e EPICURO, a *Erod.*, 30, 1 sgg. **καί εἰ ἐφθείρετο δέ τό ἀφανιζόμενον εἰς τό μή ἦν, πάντα & ἂν ἀπολώλει τά πράγματα, οὐκ ἔντων εἰς ἄ διελύετο** [LUCREZIO, I, 232 *omnia entra debent mortali a corporei quae sunt, infinita aetas consumpse ante acta diesque*].

(2) È, questo, un efficace argomento contro il pensiero comune che crede di poter pensare la trasformazione come cangiamento parziale di ciò che è. Essa invece è da scomporre in due

Neppure prova sofferenza ⁽¹⁾: perchè non potrebbe essere tutto se soffrisse; infatti non potrebbe esistere sempre una cosa che soffre e neppure ha una forza pari a una cosa sana. Neppure sarebbe uguale, se soffrisse; infatti soffrirebbe o perchè qualcosa viene a mancare o perchè qualcosa sopravviene: e in questo modo non sarebbe più uguale ⁽²⁾. (5) Neppure potrebbe ciò che è sano provar sofferenza: perchè perirebbe ciò che è sano e ciò che è ⁽³⁾, e ciò che non è nascerebbe. (6) Ancora, per il provar pena vale la stessa dimostrazione che per il soffrire ⁽⁴⁾. (7) E non c'è vuoto alcuno: perchè il vuoto non è nulla: dunque non può esistere ciò che appunto non è nulla. Neanche si muove, perchè non ha luogo ove

processi contemporanei e cioè per un verso passaggio dall'essere al non essere, per l'altro passaggio dal non essere all'essere.

(3) κόσμος.

(4) I codd. portano μετακοσμηθέντων έόντων τι ή. Il Mullach (approvato da CALOGERO, op. cit., p. 71, 1) leggeva μετακοσμηθέν των έόντων τι ε'ίη e con Diels, però escludendo il τι. Se si accetta il μετακοσμηθέν, siccome esso non può essere tradotto che, come fa il Diels, con nach der Umgestaltung («che avesse mutato il suo ordinamento» di Calogero è impossibile), bisogna escludere logicamente il τι. Il fatto è che allora bisogna immaginare gratuitamente che il soggetto della proposizione sia τό όν, e inoltre Melisso (dice bene Calogero) verrebbe a parlare, invero stranamente, dell'ente che non sarebbe più tra il numero degli enti. Non resta che seguire la lezione di HEIDEL (*Proceedings* cit., p. 715) πώς άν μετακοσμηθεί τι των έόντων [τι ή]. Si noti che Burnet traduce come se leggesse con Heidel.

(5) έί μέν γάρ τι è la lozione del Diels che segue l'Aldina. I mss. portano, invece del γάρ, γε che CALOGERO (op. cit., p. 72, n. I) preferisce. Cfr. *de M. X. G.*, 977 a, 2-3.

(1) ούδέ άλγει Forse si allude al dolore fisico, mentre in (6) si esclude con l'espressione ουδέ άνιάται il dolore spirituale. Cfr. GOBEL, op. cit., p. 124.

(2) Per certi echi di questa frase e di altre ancora nello scritto pseudo-ippocrateo *de nat. hominis*, vedi CIHAPPELLI, op. cit., p. 384; HILBERG, *Studia ecc.*, p. 49; FREDRICH, *Hipp. Unters.*, p. 80 (al quale però va ricordato che la predilezione del testo pseudo ippocrateo per la parola όρθός non è di origine sofistica, ma melissiana, come si vede per es. da Fr. 8, 5) e anche TH. GOMPERZ, *Die Apologie der Heilkunst*, pp. 5 sg.; 20 sg; 25 sg.

(3) Th. Gomperz legge από γάρ άν υ'λοιτο [τό υγιές και] τό έόν, ma il testo tradizionale risulta molto più efficace.

subentrare, ma è pieno. Giacché se ci fosse il vuoto ⁽¹⁾ subentrerebbe nel vuoto: non essendoci il vuoto non ha dove subentrare ⁽²⁾. (8) Non può essere denso o rado ⁽³⁾, perchè non è possibile che il rado sia pieno allo stesso modo del denso, ma il rado, appunto perchè rado, è più vuoto del pieno ⁽⁴⁾. (9) Questa è la distinzione che bisogna fare tra pieno e non pieno: se qualcosa fa luogo e dà ricetto, non è piena ⁽⁵⁾, se né fa luogo né

(4) Tutto questo passo (4-6) ha destato l'interesse degli storici che, specialmente di qui, hanno creduto di individuare in Melisso un atteggiamento mistico (TANNERY, p. 267; TH. GOMPERZ; JOËL, *Ursprung* ecc., p. 121 e *Gesch.*, I, p. 479; DORFI.KR, *Die Eleat. u. ri. Orph.*, p. 27; ARNIM, p. 132; CALOGERO, p. 73). Non credo allatto (con WINDELBAND-GOEDECKEMICYER⁴, p. 59) a tale misticismo o addirittura a una teologia di Melisso. Th. Gomperz pensa che attraverso le determinazioni negative di 4-6 si venga di fatto ad attribuirò all'essere la felicità; Tannery è portato ad attribuirgli la coscienza immutabile della sua eterna stabilità; F. KERN, più moderato, si limita nell'op. cit., p. 16, 23 a parlare di sensazione uniforme e costante; invece KINKEL, in *Allg. Gesch. d. Philos.*, I, 48, parla addirittura di momento etico nel processo di pensiero di Melisso e di argomento ontologico). Non offrono basi sicure neppure le tesi di COVOTTI op. cit., p. 194), per il quale Melisso polemizza contro Empedocle, e di JOËL che vede qui la polemica contro le idee della teogonia (*Gesch.*, I, 48); meno che meno poi sono attendibili le affermazioni di Tannery che l'avversario ideale sin Eraclito e di Burnet (in verità dubbioso) che sia qui combattuta la dottrina della percezione di Anassagora.

In ogni caso è indubitato che queste negazioni melissiane sono «uno dei più antichi e tipici documenti della direzione ideale della teologia ellenica» (CALOGERO, p. 74). Ofr. Frammenti di Aristotele (Rose) 19, ecc.

(1) **εἰ μὲν γὰρ κενεὸν ἦν.** La traduzione del Diele (risinn war'es leer) è assurda: l'essere neppure per ipotesi può essere vuoto; si esclude invece che ci sia in lui del vuoto. Intendo quindi con Burnet e Calogero (p. 74) **κενεὸν** come aggettivo sostantivato e porto a conferma SIMPLICIO in *Phys.*, p. 80, 5 **εἴ γὰρ ἐκινεῖτο, φησί, τό ὄν, ἦν & ν τι κενόν τοῦ δ νέος εἰς δ ἐκινεῖτο τό ὄν** (cfr. p. 111, 4). Del resto che l'interpretazione del Diels sia errata si capisce anche dalla successione **οὐδέ κενεὸν ἐστὶ οὐδέν, ... εἰ μὲν γὰρ κενεὸν ἦν... κενού δέ μὴ ἐόντος.**

Nota opportunamente JOËL (*Gesch.* cit., I, p. 476) che viene qui accentuata rispetto a Parmenide l'identificazione essere-pieno e non essere-vuoto.

(2) CALOGERO (p. 75) dice che il vuoto, di cui viene qui prospettata la possibilità, è insieme esterno e interno. Se con esterno si intende il vuoto che per ipotesi circonda ogni porzione

dà ricetta, è piena ⁽¹⁾. Cosicché è necessario che sia pieno se il vuoto non c'è ⁽²⁾. Se dunque è pieno non si muove».

8. SIMPL., *De caelo*, 558, 19 [cfr. A 14]. Infatti Melisso dopo aver detto dell'essere che è uno e ingenerato e immobile e non intersecato da alcun vuoto, ma tutto quanto pieno di essere, aggiunge:

dell'essere, si può sottoscrivere alla sua affermazione. Se invece con vuoto esterno si intende il vuoto che per ipotesi circonda l'essere preso nella sua totalità, allora bisogna dire che in Melisso tale concezione non può neppure profilarsi data l'infinità dell'essere. Ora, ammesso che secondo Melisso il movimento (interno alla totalità dell'essere) presupponga il vuoto (interno alla totalità dell'essere), sarà ben lontano dal vero il BAÜMKER (*Noue Jahrb. f. Iti. PML.*, 1886, p. 290 e *Problem ecc.*, p. 58 sg.) che gli attribuisce la dottrina della **ἀντιπερίστασις** facendo appello al paese della parafrasi di Simplicio: «se dunque non esiste il vuoto, è necessario che sia pieno, ecc.» (vedi la trad. della parafrasi dopo i frammenti). Credo che questo argomento (che per altro compare anche qualche riga più sopra per negare la trasformazione) sia nient'altro che un tentativo di difendere Melisso dalla critica di ARISTOTELE *iP/i.f/s.*, Δ, 7, 21-1 a, 26 οὐδεμία δ'ἀνάγκη, et κινήσις ἐστὶ, εἶναι κενόν, δλωσ μὲν οὖν πάσης κινήσεως οὐδαμῶς, διὸ καὶ Μέλισσον ἔλαθεν · ἀλλοιούσθαι γὰρ τὸ πλήρες ἐνδέχεται. ἀλλὰ δὴ οὐδὲ τὴν χαρὰ τόπον κινήσιν · ἅμα γὰρ ἐνδέχεται ὑπεξίεναι ἀλλήλοις, οὐδενός δντος διαστήματος χωριστοῦ παρά τὰ σώματα τὰ κινούμενα. Cfr. *de M. X. G.*, 976 5, 27) e non derivi affatto da Melisso, come non ne deriva l'altro di Alessandro riportato da SIMPLICIO (p. 110, 18) εἰ γὰρ εἴη μεθίστασθαι δυνάμενον ἐν ἑαυτῷ, δῆλον ὡς μεῖζον &ν αὐτοῦ εἶη, οὐδὲν δὲ μεῖζον τοῦ ἀπίρου. Come ultima conseguenza della nostra tesi dovremo dire inoltre che se Melisso nega qui il vuoto *interno* (che per lui è logico presupposto del movimento in seno al ressero infinito), i suoi avversari ideali non possono essere i pitagorici con la loro dottrina dell'aria extracosmica, come hanno pensato il CHIAPPELLI (*Studio cit.*, p. 408, dove si fa appello a EUDEMO in SIMPLICIO, p. III, 14 che dimostra invece tutto il contrario) e COVOTTI (op. cit., p. 194i. Si tratta allora di determinare quali siano questi avversari. Alcuni storici (BRANDIS, p. 208; ZELLER®, 776 sg.; WINDELBAND-GOKDECK, 4, 58-59; NRSTLE, *Reai Encycl.*, cit.; HKRBERTZ, op. cit., p. 147; JOËL, *Gesch. cit.*, I, p. 476; e, sia pure senza troppa sicurezza BAÜMKBR, *Problem ecc.*, p. 58) pensano che Melisso polemizzi contro Leucippo. Viceversa altri (BOHDK, *Versamml. d. deutsch. Phil.*, 1879, p. 85 sgg.; F. KERN, *Festschrift*, 1880 p. 20 sgg.; NATORP, *Forsch.*, p. 166 sgg.; TANNERY; CHIAPPELLI, p. 401 sg.) hanno sostenuto che Leucippo presuppone Melisso. DIELS (*Ver bandi, d. St. Vers.*, 1881 p. 104) non si pronuncia.

(3) Sono d'accordo con Burnet e Calogero che πυκνόν e ἄραιόν sono attributi.

«(1) Questo che abbiamo detto è dunque massima prova che l'essere è soltanto uno ⁽¹⁾. Ma sono prove ⁽²⁾ anche le seguenti ⁽³⁾. (2) Se ci fossero molte cose dovrebbero essere così come appunto io dico che è l'uno. Infatti se c'è la terra e l'acqua e l'aria e il fuoco e il ferro e l'oro e una cosa è viva e l'altra è morta e nera e bianca ⁽⁴⁾ e quante altre cose gli uomini dicono essere ⁽⁵⁾, — se dunque tutto questo esiste e noi rettamente vediamo e udiamo, — bisogna che ciascuna di queste cose sia tale quale

(4) Polemica contro Anassimene e la sua scuola, dicono ZELLER®, p. 777, ARNIM, p. 132, WINDELB.-GOEDECK. (p. 54, NESTLE (*Reai. Encycl. cit.*) ecc. Si veda A 8, la discussione di ARISTOT., *Phys.*, A 8, 216 5, 21 sgg. (e *de M. X. G.*, 976 5, 3 sgg.) e in particolare l'introduzione a Parmenide.

(5) **ἐι μὲν οὖν. οὖν** ist wohl zu tilgon, dice Diels.

(1) L'attributo della impenetrabilità 'sostiene un po' troppo arditamente MONDOLFO, *L'Infinito* ecc., p. 302 sg.) è «affermato a prezzo di una contraddizione nell'eleatismo (dove l'unità dell'essere non si conciliava con la sua definizione come pieno che oppone resistenza ad altro: il che implica una molteplicità)».

(2) Con Burnet e Calogero contro Diels; si veda infatti la parafrasi di Simplicio che fa capire che κενόν è sostantivato.

(1) **δι δὲ μόνον ἔστιν.** Burnet o Calogero intendono ἐν come soggetto e non come predicato di ἐόν sottinteso; anzi il Burnet sottintende il soggetto ἐν anche nella proposizione seguente et **γάρ ἢν πολλά.** Seguo invece il Diels.

(2) **σημεία** Ricordano i **σήματα** di Parmenide. Secondo CALOGERO (p. 78, 1) i **σήματα** di Parmenide sarebbero le determinazioni dell'essere e invece i **σημεία** di Melisso gli argomenti.

(3) Che il passo seguente sia indirizzato contro Anassagora già pensava (per quanto dubitosamente) Burnet e molti lo hanno seguito. COVOTTI, NESTLE (*Real Enc. cit.*) e JOËL (per la prima parte) opinano che si polemizzi contro i quattro elementi di Empedocle.

(4) **καὶ τὸ μὲν ζῶον το δὲ τεύνηκός, καὶ μέλαν καὶ λευκόν.** L'osservazione giustissima di CALOGERO (loc. cit.) che ciascuno di questi termini indica un **ἐκαστον**, un particolare unitariamente individuato in cui quindi non è distinta una sostanza da un attributo, non mi spinge ad abbandonare l'interpretazione di Diels, Burnet e altri per i quali i due articoli sono soggetto e gli aggettivi predicato. Questo perché (a parte che la traduzione «e il vivo e il morto e il nero e il bianco» in realtà non rende il testo), per i presocratici dire che una cosa è viva o morta o nera ecc. non implica la distinzione soggetto e predicato, ma che nella cosa ci sia il

precisamente ci parve la prima volta e che non muti né diventi diversa, ma che ciascuna sempre sia quale precisamente è. Ora noi diciamo di vedere udire intendere rettamente. (3) Invece ci sembra che il caldo diventi freddo e il freddo caldo, il duro molle e il molle duro e che il vivente muoia e venga dal non vivente ⁽¹⁾ e che tutte queste cose si trasformino e che ciò che era e ciò che è ora per nulla siano uguali; anzi che il ferro che pure è duro, si logori a contatto col dito ⁽²⁾ e così l'oro e le pietre e ogni altra cosa che sembra essere resistente, e che all'inverso la terra e le pietre vengano dall'acqua ⁽³⁾. Cosicché ne viene di necessità, che noi né vediamo né conosciamo la realtà ⁽⁴⁾. (4) Perché non c'è certo accordo in tutto questo. Mentre infatti diciamo che le cose sono molte e eterne e che hanno certi aspetti e resistenza ⁽⁵⁾, ci sembra che tutto si trasformi e si

vivo, il morto, il nero, ecc. intesi sostantivamente.

Si badi che anche JOËL (*Gesch.*, I, p. 177) vede in questa seconda parte del periodo la polemica contro Anassagora.

(5) REINHARDT (p. 72) rimanda a Parmenide, Fr. 8, 44.

(1) La lezione del Kranz **ἐκ μὴ ζώντος (ζώνον) γίνεσθαι** infiacchisce inutilmente.

(2) **ὄμου ρέων**. F. KERN (op. cit., p. 23) intende **ὄμου** come *gleichsam*.; CHIAP-PELLI (p. 390) traduce «insieme al dito» e COVOTTI (p. 201) «pur essendo duro al nostro dito» («**ὄμου** cum seguente **καί** iungendum [conteri eodem modo fluens atque aurum et lapis]»); Diels interpreta «in Berührung mit dem Finger»; REINHARDT (p. 246) «ist zugleich etwas fließendes», confessando di non aver sotto mano altri esempi di tale significato dell'**ὄμοῦ**. Ma ragionevolmente BERGE (*de Xenoph.*, 30), seguito da Burnet, Ritter-Preller, Th. Gomperz, Calogero, legge **ὄμουρέων** che il WILAMOWITZ *Hermes*, 65, p. 250) traduce con *conterminus*. Hanno tentato di correggere la lezione Mullach (**ὄμου ἔων** [accettato da Th. Gomperz*?] oppure **ἐπαρηρώς**), Zeller (**ὕπ'ίου ρέων** Heiberg (**καί**) **ὄμου ρέσιν**).

(3) Fenomeni stalattitici (CALOGERO, loc. cit.).

(4) **μήτε ὀράν μήτε τά ὄντα γινώσκειν**. TH. GOMPERZ (seguito da REINHARDT, p. 42 e CALOGERO, loc. cit.) riordina **μήτε ὀράν τά ἔόντα μήτε γινώσκειν**.

(5) **πολλά καί. αἴδια καί εἶδη τε καί ἰσχόν εχοντα**. Th. Gomperz (approvato da Diels) legge **ἴδια** invece di **αἴδια**, che è lezione che già ZELLER (p. 772, n. 2) dichiarava, e a ragione, *entschieden verfehlt*. Il termine ricorre spesso nel pseudo-ippocrateo *de nat. hominis*. Calogero,

muti da quel che ogni volta l'occhio ci fa vedere ⁽¹⁾. (5) È chiaro dunque che non rettamente vedevamo e che quelle cose non rettamente sembrano essere molteplici; infatti non si trasformerebbero se fossero reali, ma ciascuna sarebbe tale quale precisamente sembrava. Nulla è infatti più possente di ciò che esiste realmente ⁽²⁾. (6) Ma se si trasforma, ecco che l'essere perì e il non essere nacque. Così dunque se ci fosse un molteplice esso dovrebbe essere tale quale è appunto l'uno ⁽³⁾.

9. SIMPL., *Phys.*, 109, 34 [dopo B 10 Conclus. in 87, 6]. Che egli [Melisso] voglia che l'essere sia incorporeo lo ha dichiarato dicendo:

«Se dunque è ⁽⁴⁾, bisogna che esso sia uno: ma se è uno bisogna che esso non abbia corpo ⁽⁵⁾; se invece avesse spessore avrebbe parti e non sarebbe più uno» ⁽⁶⁾.

criticando la traduzione del Diels (che è anche quella di Burnet) propone, senza assoluta necessità, **αἴδια εἶδη**. Per **εἶδη** vedi STENZEL, *Melaph. d. Allert.*, p. 67.

(1) Traduco con Burnet connettendo **ἐκ τοθεκάστοτε ὀρωμένου** con **μεταπίπτειν**, mentre Diels traduce, certo arbitrariamente (cfr. CALOGERO, loc. cit.), «auf Grund der einzelnen Wahrnehmungen».

(2) **του γάρ ἐόντος ἀληαίνου κρεῖσσον οὐδέν**. Traduco con BURNET, COVOTTI (p. 201), NESTLE (*Philol.*, 21,1908, p. 538), CALOGERO (loc. cit.) contro DIELS («denn stärker als die wirklich vorhandene Wahrheit ist nichts»).

(3) È da molte parti notato raccordo della filosofia del V secolo con questo principio della permanenza.

(4) **εἰ μὲν οὖν εἶη**. È la lezione che ormai, dopo il BAUMKER (*Das Problem ecc.*, p. 59, n. 1) tutti accettano in luogo di **ὄν εἶη** del ms. D e di altre lezioni troppo ricercate.

(5) Invece di **ἐχέειν** HEIDEL (*Proceed. cit.*, p. 725) legge εἶναι e in principio della frase invece di **ἐν δε ὄν** vuole **ἐν δ' ἐόν**.

(6) Di fronte a questo imbarazzante frammento, per il quale è da tener presente GORGIA, Fr. 3 (73), gli storici si sono divisi nel modo seguente. — 1) APELT (in *Neue Jahrb.*, 1886 cit.) ne ha sospettato l'autenticità. — 2) BAÜMERR (loc. cit.), ZELLER (ma solo nella 5* ed., p. Gli, n. 2), BURNET, NESTLE, JOKL (*Gesek.*, I, 474,1), convinti che tra l'affermazione della infinità spaziale e la negazione della corporeità ci sia assoluta opposizione, pensano di evitare la

10. SIMPL., *Phys.*, 109, 32 [dopo B 3], Ma non intende per grandezza l'estensione: infatti dimostra che l'essere è indivisibile.

«Se infatti l'essere è divisibile, dice, si muove: ma se si movesse non sarebbe più» (1).

Intende invece per grandezza la sublimità dell'ipostasi.

difficoltà sostenendo che il soggetto della proposizione non è **το δν**, ma **ἕκαστον τῶν πολλῶν**. In particolare poi tanto Zeller che Burnet e Nestle pensano che Melisso polemizzi qui contro l'uno pitagorico. —3) Altri ha cercato invece di mettere d'accordo le due tesi melissiane. Secondo Th. Gomperz, seguito da BAUCH, *Substanzproblem* cit., p. 60 sg., Melisso non avrebbe identificato *Raumerfüllung* e *Körperlichkeit* β avrebbe negato all'uno una grossolana materialità. Ancor meno chiaramente FERRARI (*Studio* cit., p. 132, 4) sostiene che l'ente di Melisso è «non corporeo (non avente parti, né limite, né figura), ma pur materiale». Un po' meglio CHIAPPELLI (*Studio* cit., p. 411 sg.), sviluppato da MONDOLFO (*L'Infinito* ecc., p. 286, n. 7), sostiene che Melisso (e Zenone) «riconoscono all'ente grandezza spaziale uniforme e indeterminata, ma non corporea nel senso di eterogeneità materiale». Analogamente HEIDEL (*Proceed.* cit., e cfr. *Amer. Journ. of. Phil.*, 28, p. 70) dice che «Melissus, understanding **σῶμα** as an **ἄθροισμα** of parts which, because divisible *in infinitum*, must be tridimensional or «have thickness», says that a true Unit (whether Eleatic or Pythagorean) cannot be conceived as a **σῶμα** or **θρόισμα**.», e GILBERT (*Gr. Religion phil.*, 193, n. 2?): «Das **ἄσώματον** kann nur heissen, dass die Substanz keine bestimmte körperliche Form hat (wie die Parmenideische Kugelbildung): keineswegs aber soll dadurch das Unsubstantielle oder Unstoffliche, also rein Geistige der Gottheit ausgedrückt werden» (cfr. *Met. Theor.*, 104, 1 e *Rh. Mus.*, 64, 1909, p. 197 egg.). Sulla stessa linea, ancora, H. GOMPERZ (*Hermes*, 67, 1932, p. 155 sgg.) dice: «**ἄσώματος** kann dann alles heissen, dem einerseits die Tastbarkeit und Sichtbarkeit und damit die Dichte oder Dicke (**πάχος**) also die grobe Stofflichkeit ' abgeht (Th. Gomperz) und das andererseits fester und starrer Grenzen ermangelt (Gilbert), und insofern grenzenlos ist», (richiamandosi in verità a testi un po' pericolosi come ANASSIMENE, Fr. 3 e ORFEO, Fr. 54 Kern) e aggiunge che solo in seguito (Pitagorici e poi Platone) si passa alla identificazione di corporeità ed estensione.—4) Accettano invece la tesi della immaterialità dell'essere melissiano TANNERY (in un primo tempo; cfr. appendice III della 2* ed.), UEBERWEG-PRACHTER, WINDELB.-GOEDECH. (per il quale, p. 59, l'essere ha grandezza intensiva e non estensiva, come appunto sostiene Simplicio, per cui a Melisso sarebbe balenato il concetto dello spirituale), HER·BERTZ, *Op. Cit.*, p. 148.

Siamo del parere che Simplicio, preoccupato di difendere Melisso (e Parmenide) dall'accusa di ARISTOTELE (*Phys.*, A3. 186 b, 12 **οὐ τοίνυν οὐδέ μέγεθος ἔξει το δν, εἴπερ δπερ δν τό δν · ἑκάτερον γάρ ἕτερον τό εἶναι τῶν μορίων**) che egli inutilmente cerca di

PARAFRASI DEI FRAMMENTI 1, 2, 6, 7

SIMPE., *Phys.*, 103, 13. Vediamo ora il ragionamento di Melisso al quale precedentemente si oppone [ARIST., *Phys.*, A 3, 186 a 4]. Melisso infatti, utilizzando le argomentazioni dei fisici intorno alla generazione e corruzione, così comincia il suo scritto:

1. «Se nulla esiste, di esso che cosa potrebbe essere detto come se fosse alcunché? ⁽¹⁾ Se poi qualcosa esiste, è o nato o sempre esistente. Ma se è

fraintendere (in *Phyt.*, 127, 8), abbia, in omaggio alla sua interpretazione neoplatonica, attribuito a Melisso, sia nel passo che figura come Fr. 10 che nel nostro (v. 113, 19; 114, 19), dei concetti che l'oleata non ha neppur lontanamente intravvisto. I nostri argomenti sono: 1) l'immaterialità e l'indivisibilità non figurano nella parafrasi e sono esclusi dalle critiche del *de M. X. G.* (cap. 2, 19 sgg.).— 2) Simplicio stesso non utilizza dei testi così importanti, che avrebbero senz'altro troncato la questione, quando in *de caelo*, 559, 14 polemizza contro Aristotele che faceva (non bisogna dimenticarlo) di questi filosofi dei materialisti. — 3) Le critiche di ARISTOTELE, *Phys.*, A 2, 185 b, 16 sgg. e 186 b, 12 sgg. e quelle del *de M. X. G.* offrono dati sufficienti per spiegare la difesa di Simplicio.—4) I pretesi frammenti 9 e 10 stanno in una pagina per noi (vedi sopra) particolarmente discutibile quanto alla genuinità delle citazioni. — 5) Se si dovesse credere sempre alle ricostruzioni di Simplicio si dovrebbe, per es., ritenere storicamente esatto il ragionamento analogo al nostro di p. 130, 31 (ὄτε δὲ οὐδὲ μέγεθος ἔξει τό ἐν ὄν, δείκνυσιν οὕτως · τό ὅπερ ὄν αὐτό μόνον ὑποχείμενον πολλά οὐκ ἔστιν οὐδὲ ἔχει πλήθος · τό μέγεθος ἔχον πολλά ἔστι · τό ἄρα ὅπερ ὄν μέγεθος οὐχ ἔξει τῶ ξυνεχές παν ἔστι· ἔόν γάρ ἔόντι πελάζει) e quindi, nel caso di Parmenide, dovremmo non credere, in omaggio al commentatore, alle critiche platonico-aristoteliche contro l'uno parmenideo, così come nel caso di Melisso non si crede dagli storici alla critica aristotelica contro l'infinità materiale da lui affermata. — 6) Lo ἀμέγεθες e lo ἀδιαίρετον che Simplicio attribuisce nei pseudoframmenti in questione all'essere di Melisso (cfr. anche 108,1; 108, 21), è attribuito anche a Parmenide in 127, 8 sgg. e in molti altri passi.

(1) Secondo NESTLE (*Real Encycl.* cit.) l'argomento sarebbe diretto contro Anassagora. A nostro parere il concetto può ben essere melissiano, ma è prospettato da Simplicio sotto una luce del tutto sospettabile. Simplicio, come abbiamo visto nella nota precedente, in tutta questa sezione del suo commento ricama di sua testa e non cita.

(1) Il Burnet (e di fatto anche TH. GOMPERZ, *Die Apologie der Heillunst*, p. 161 indica come genuina e quindi come Fr. 1 a questa prima frase della parafrasi (che si tratta di parafrasi è stato ormai definitivamente dimostrato da PASST, *de Mel. fragra.*, 1889). Porta come argomento il motto col quale Simplicio introduce il ragionamento (ἀρχεται του συγγράμματος οὕτως). L'osservazione fa certo impressione, però le

nato è nato o dall'essere o dal non essere; ma né dal non essere è possibile che sia nato qualcosa (né altra cosa che non sia, né tanto meno ciò che assolutamente è), né dall'essere. In questo modo infatti sarebbe e non nascerebbe ⁽¹⁾. Dunque l'essere è non nato: dunque è sempre esistente. Neppure potrà, l'essere, andare distrutto: perchè non è possibile né che l'essere trapassi nel non essere (anche questo infatti è accettato dai fisici) ⁽²⁾, né all'essere. Infatti in questo caso di nuovo permarrebbe e non perirebbe. Dunque l'essere né è nato né andrà distrutto; allora sempre era e sempre sarà. 2. Ma dal momento che ciò che è nato ha un principio, ciò che non è nato non l'ha: ma l'essere non è nato: dunque non ha principio. Inoltre, ciò che perisce ha un termine ⁽³⁾, ma se c'è qualcosa di imperituro non ha termine. L'essere, dunque, che è imperituro, non ha termine. Ma ciò che non ha né principio né termine viene a essere infinito. Dunque l'essere è infinito. 6. Se è infinito è uno. Perchè se fosse due essi non potrebbero essere infiniti, ma si limiterebbero reciprocamente. Ma l'essere è infinito: dunque l'essere non è molteplice: dunque l'essere è uno. 7. (1) Poi, se è uno è anche immobile: infatti l'uno è sempre simile a se stesso

parole in questione sono così arzigogolate e oziose, che difficilmente possono essere attribuite a un pensatore in fondo elementare come Melisso. Si tratta senza dubbio di uno scolastico amore di completezza e pienezza di argomentazione che ha spinto ad elaborare la prima frase si confronti l'inizio del *de M. X. G.* Direi anzi che il concetto rivela la lettura del *Sofista* platonico. Quanto poi alle disgiuntive che seguono, esse sono frutto di microcefalia.

(1) Cfr. ARISTOT., *Phys.*, A 8, 191 a, 30; GORGIA, Fr. 3 (71) [in SESTO, *Adv. Maih.*, VII 71].

Si tenga presente quanto abbiamo detto sopra in nota a B 1 sulla mancanza, nei frammenti, della dimostrazione che l'essere non può perire. Cfr. il passo di SIMPLICIO cit. in PARMENIDE, A 29.

(2) L'altro argomento è la nascita dal non essere (CHIAPPICELI, p. 382, con PASST, p. 21, contro Zeller).

(3) Il concetto di Melisso è tradito in pieno: *ετελεύτησε γινόμενον* è diventato *το φθιρόμενον τελευτήν έχει*, cioè *τελευτή* è intesa nel senso di termine della esistenza.

(¹). (2) Ma ciò che è simile non può perire né può diventare maggiore né può mutare disposizione, né soffre né prova pena. Infatti se fosse soggetto a qualcuna di queste cose non sarebbe più uno. Difatti ciò che è mosso di un moto qualsiasi trapassa da qualche cosa e in qualcosa di diverso. Invece non c'è nient'altro oltre l'essere (²); dunque esso non si muoverà. (7) Anche con un altro ragionamento (³): non vi è nulla di vuoto nell'essere: infatti il vuoto non è nulla: dunque ciò che appunto è nulla non può esistere: dunque l'essere non si muove: non ha infatti ove subentrare non essendoci il vuoto. (8) Ma neppure è possibile che si contragga in se stesso (⁴); in questo modo infatti sarebbe in certe parti più rado, in certe altre più denso; ma questo è impossibile: è infatti impossibile che il rado sia pieno allo stesso modo del denso. Invece il rado appunto perchè tale, è più vuoto del denso: ma il vuoto non esiste. Se l'essere sia pieno o no lo decide il fatto di accogliere o meno qualcosa d'altro: se infatti non lo accoglie è pieno, se invece lo accoglie non è pieno. Se dunque non esiste il vuoto è necessario che sia pieno. Se è così non si muove, non già perchè non sia possibile il movimento nel pieno quale lo attribuiamo ai corpi (⁵), ma perchè tutto l'essere non può né essere mosso all'essere (non vi è infatti alcuna cosa oltre di lui), né al non essere: il non essere infatti non esiste».

(1) Manca anche qui la dimostrazione dello **ὅμοιον**. C'è poi un erroneo anticipo del concetto di **Ἀκίνητον** che turba anche la frase seguente.

(2) Si avverta l'influsso di Platone e Aristotele.

(3) In altro modo, in quanto ha già anticipato erroneamente il concetto che l'essere non si muove.

(4) Simplicio polemizza qui contro Alessandro (cfr. 110, 13) che aveva detto che per Melisso non c'è il movimento perchè il pieno non lo permette e il vuoto non esiste. Perciò il Baumker, come abbiamo visto, ammette per Melisso il movimento nel pieno. Ma cfr. ARISTOT., *Phys.*, IV 7, 214 a.

(5) Si differenzia qui **ὑποχωρησαι** da **εἰς ἑαυτό συσταλήναι** (cioè movimento esterno e movimento di concentrazione e diffusione; cfr. CHIAPPELLI, p. 399); sulla illegittimità della differenziazione, dato che in ultima analisi per Melisso ogni movimento è interno, vedi nota al passo corrispondente del frammento 7.

Queste citazioni sono sufficienti per la critica di Aristotele. Le sue proposizioni, a volerle compendiare, sono: l'essere non è nato; ciò che non è nato non ha principio, dal momento che ha principio ciò che è nato; ciò che non ha principio è infinito; ciò che è infinito non può essere secondo con un altro, ma è uno; ma l'uno e infinito è immobile ⁽¹⁾.

FRAMMENTI FALSIFICATI

11. PALAEPHAT., *De incredib.*, p. 22, 1 Festa. Sì, io sempre lodo gli scrittori Melisso e Zamiseo di Samo [Pitagorico, cfr. DIOG. L. Ili 22] che in principio hanno detto: «ciò che è stato è ora e sempre sarà» ⁽²⁾.

12. DETTI DI FILOSOFI GRECO-SIRIACI, *sull'anima*, trad. di Ryssel [*Rh. Mus.* 51, 539, n. 31]. Melisso ha detto: Molto mi dispiace l'inutile lavoro in cui i viventi si affaticano e stancano: viaggi notturni e penose peregrinazioni, quando essi addirittura corrono attraverso i tempestosi flutti del mare e in mezzo ad essi ondeggiano tra morte e vita e si indugiano stranieri e a gran distanza dalle loro abitazioni, solo per adunare ricchezze di cui non sanno chi dopo la loro morte sarà l'erede, e non vogliono venire in possesso dei tesori magnifici della sapienza che da essi mai si discompagnerebbe nel futuro dal momento che essa mentre viene lasciata in eredità agli amici, tuttavia va con loro nel mondo sotterraneo e non vien mai perduta. E questo attestano gli intelligenti ⁽³⁾, quando dicono: «questo e quel sapiente è morto, ma la sua sapienza no» ⁽⁴⁾.

(1) Anche qui il concetto di **ὁμοιον** è saltato.

(2) Cfr. DIELS, apparato critico.

(3) **εἰδότες**, iniziati?

(4) CALOGERO (op. cit., p. 81, n. 1) dice che c'è forse in questo passo qualcosa di buono; ma lo escludo l'assai preciso ideale filosofico della vita che, conio abbiamo visto, a quest'epoca non può essere ancora nettamente formulato.

Indice generale

AVVERTENZA.....	3
SENOFANE.....	5
INTRODUZIONE.....	5
1. – SENOFANE E LE COERENTI SPECULATIVE GRECHE	
.....	5
2. – IL PANTEISMO DI SENOFANE.....	8
3. – FINITO O INFINITO?.....	12
4. – SENOFANE SCIENZIATO.....	16
5. – MONOTEISMO O POLITEISMO?.....	19
TESTIMONIANZE E FRAMMENTI.....	25
A. VITA E DOTTRINA.....	25
APOFTEGMATICA.....	31
POESIA.....	33
DOTTRINA.....	35
B. FRAMMENTI.....	56
ELEGIE.....	56
Silli ().....	62
Parodie [= Silli? cfr. A 9] ().....	66
Della natura ().....	66
FRAMMENTI DUBBI.....	72
C. IMITAZIONE.....	73
PARMENIDE.....	75
INTRODUZIONE.....	75
1. LE CATEGORIE DELLA FILOSOFIA PRESOFISTICA. .	75
2. LE CORRENTI FILOSOFICHE PRESOCRATICHE.....	77
3. PARMENIDE.....	79
4. DOPO PARMENIDE.....	80
TESTIMONIANZE E FRAMMENTI.....	81
A. VITA E DOTTRINA.....	81
VITA.....	81
POESIA.....	88
DOTTRINA.....	90
B. FRAMMENTI.....	111
LA NATURA.....	111
FRAMMENTI DUBBI.....	161
FRAMMENTI SPURI.....	161
ZENONE.....	159
INTRODUZIONE.....	159

1.— I FRAMMENTI.....	159
2.— LE APORIE SUL MOTO.....	161
3.— CARATTERE GENERALE DELLA DIALETTICA DI ZENONE.....	165
TESTIMONIANZE E FRAMMENTI.....	166
A. VITA E DOTTRINA.....	166
VITA.....	166
OPERA.....	172
APOFTEGMATICA.....	176
DOTTRINA ().....	177
B. FRAMMENTI.....	203
DELLA NATURA.....	203
MELISSO.....	211
INTRODUZIONE.....	211
TESTIMONIANZE E FRAMMENTI.....	214
A. VITA E DOTTRINA.....	214
OPERA [Cfr. A 2].....	216
DOTTRINA.....	216
B. FRAMMENTI.....	229
DELLA NATURA O DELL'ESSERE.....	229
PARAFRASI DEI FRAMMENTI 1, 2, 6, 7.....	244
FRAMMENTI FALSIFICATI.....	247