

Parmenide, fr. 1, 31–32

Il problema della valutazione della δόξα di Parmenide ha suscitato ormai da più di un secolo un ampio e articolato dibattito¹. La tesi mediamente più diffusa, e che ha trovato un'eco pressoché unanime nella manualistica, consiste nell'attribuire alla δόξα un significato più o meno negativo, vuoi apparentandola in vario modo alla "via del non essere" vuoi interpretandola, sulla falsariga di Platone (e forse non senza qualche accento hegeliano), come una sorta di terza via intermedia tra essere e non essere, dove appunto l'essere e il non essere si mescolano per dare origine al divenire. Collegata a questa interpretazione vi è pure l'idea, anch'essa luogo comune dei manuali, secondo la quale Parmenide avrebbe rigettato la verità dell'esperienza sensibile, o addirittura negato l'evidenza dei cambiamenti che accadono nella realtà quotidiana. C'è da dire però che negli ultimi decenni questa immagine si è parzialmente modificata. Si sono moltiplicati, in particolare, i tentativi di ricondurre Parmenide, dalle profondità logico-metafisiche in cui certa critica ama vederlo abitare, nell'ambito della filosofia della φύσις. Contestualmente si è giunti ad apprezzare la δόξα parmenidea in maniera meno radicalmente negativa, sottolineando che si tratta di un modo di spiegazione non rigoroso ma certo plausibile, e ci si è sforzati di mettere in luce tutti gli elementi favorevoli a un giudizio più equilibrato del "divenire". È chiaro infatti che il problema più grave che il pensiero di Parmenide suscita negli studiosi è proprio quello di spiegare una posizione, nei confronti della realtà sensibile, che già i suoi contemporanei ed immediati discepoli dovettero trovare paradossale.

Nel quadro di questi tentativi si distingue, per la radicalità della tesi, la proposta formulata da Luigi Ruggiu in un suo libro di qualche anno fa², e più di recente arricchita e precisata in una edizione del poema parmenideo curata in collaborazione con Giovanni Reale, provvista di

¹ Per quanto riguarda lo *status quaestionis* fino al 1967 si veda l'aggiornamento di Giovanni Reale a E. Zeller – R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico* I/3 (Firenze 1967). Per gli anni più recenti si veda AAVV, *Études sur Parménide*, publiées sous la direction de P. Aubenque, due tomi (Paris 1987), e Parmenide, *Poema sulla Natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, Presentazione e traduzione di G. Reale, Saggio introduttivo e Commentario filosofico di L. Ruggiu (Milano 1991).

² L. Ruggiu, *Parmenide* (Venezia–Padova 1975).

un commento assai ampio e aggiornato al punto di vista critico³. L'idea di Ruggiu, in sintesi, è la seguente. La dissociazione tra la via dell'essere e la via del non essere, che compare soprattutto nei fr. 2 e 8, è assolutamente radicale, cosicché *tertium non datur*. Di conseguenza non esiste alcuna terza via, e la δόξα non può che ricadere dall'una o dall'altra parte. Ruggiu ritiene che la δόξα rientri di diritto e senza attenuanti nella sfera dell'essere, come descrizione del modo corretto in cui necessariamente si mostra l'essere nel suo apparire. Dunque ciò che afferma la δόξα è essere a pieno titolo, ed essa va tenuta ben distinta dalla via dell'errore sulla quale si muovono i mortali. L'errore dei mortali consiste nell'aver interpretato la polarità luce-ombra, polarità in cui l'essere appare e che è strutturale all'essere stesso, in termini di essere-non essere, trasportando in tal modo il nulla all'interno dell'essere. Il medesimo errore sarebbe stato poi compiuto anche dalla maggioranza degli interpreti, già a partire da Platone e Aristotele, i quali, non capendo che luce ed ombra sono entrambi aspetti legittimi dell'essere, hanno inteso escludere dall'essere parmenideo qualsiasi polarità o più in generale molteplicità, costruendo così la tradizionale immagine del filosofo eleata nemico del molteplice e del divenire. Vale anche la pena di aggiungere che su questa strada Ruggiu ha potuto sfruttare alcuni interessanti suggerimenti di Mario Untersteiner, il quale aveva a suo tempo già denunciato le distorsioni del pensiero di Parmenide operate nella tradizione platonico-aristotelica, e aveva sostenuto che l'essere di Parmenide è οὐλον e non ἔν, ed è dunque capace di ospitare *quodam modo* la molteplicità⁴.

In questo studio non intendo discutere l'interpretazione di Ruggiu da un punto di vista generale. Mi occuperò soltanto dei versi finali del proemio del poema parmenideo, sia per mostrare che la lettura proposta da Ruggiu, a sostegno della sua ipotesi, non è corretta, sia perché spero così di poter fare emergere qualche nuovo elemento utile per comprendere questa parte dell'opera di Parmenide. Prima però di iniziare l'analisi, non sarà forse fuori luogo premettere una considerazione di carattere generale. Che la nostra immagine dei filosofi

³ V. n. 1.

⁴ Parmenide. *Testimonianze e frammenti*, a cura di Mario Untersteiner (Firenze 1958). Sull'interpretazione untersteineriana di Parmenide cfr. il mio studio "Mario Untersteiner interprete di Parmenide", in AAVV., *Le vie della ragione. Ricordo di Mario Untersteiner* (Milano 1989) 125-152, che ha poi avuto una appendice su *Elenchos* 12 (1991), E. Spinelli, "Parmenide fr. 8, 5-6: contra Simplicium" (pp. 303-312), F. Trabattoni, "Parmenide, Untersteiner e il fr. 8, 5-6" (pp. 313-318).

presocratici sia stata spesso influenzata, talora in maniera molto pesante, da Platone e da Aristotele è fuori di ogni dubbio. E si può dire che fin dalla celebre operetta di Nietzsche sulla filosofia preplatonica (ma forse si potrebbe chiamare in causa anche Hegel) studiosi e filosofi hanno cercato con varie intenzioni di affrancarci da quell'influenza, costruendo storie del pensiero presocratico o anche singole monografie in aperta rottura con la tradizione. Basti citare fra gli studiosi addetti ai lavori Reinhardt e Cherniss, fra i filosofi Heidegger. Indubbiamente una operazione di questo genere, soprattutto se condotta con metodi diversi da quelli di Heidegger e discepoli, era necessaria. Ma non bisogna esagerare nella direzione opposta⁵. Né bisogna dimenticare, come emerge dagli studi più recenti di Mansfeld (che ha avuto il coraggio di riprendere in mano il mai più discusso lavoro del Diels⁶), che la tradizione dossografica è quasi certamente più antica non solo di Teofrasto e di Aristotele, ma anche di Platone⁷. Ma soprattutto bisogna dire che nel caso che ci interessa, cioè la valutazione della δόξα e in generale dell'atteggiamento di Parmenide verso il mondo sensibile, la situazione è assai diversa. Se è molto plausibile che la tradizione platonica, accademica (*quorum* Aristotele) e neoplatonica abbia accentuato la preminenza in Parmenide del motivo dell'unità, è meno plausibile pensare a fraintendimenti analoghi da parte di filosofi e personaggi che a Parmenide dovettero essere molto vicini, come Zenone (soprattutto) e Melisso. È noto infatti che dagli argomenti di Zenone emerge, *e contrario*, il tentativo di difendere Parmenide proprio da quelle posizioni sostanzialmente antimondane che poi la tradizione gli ha attribuito. Possiamo ragionevolmente pensare, in accordo con Ruggiu, che Zenone semplicemente non abbia capito che cosa voleva dire Parmenide?⁸ Ma veniamo ora al passo che volevamo discutere.

⁵ Non senza ragione Mondolfo aveva a suo tempo tentato di ridimensionare l'abitudine moderna di sottrarre completamente ad Eraclito la dottrina del divenire, frettolosamente liquidata come deformazione platonica (Cfr. la sua Introduzione a Eraclito, *Testimonianze e imitazioni*, a cura di R. Mondolfo e L. Tarán [Firenze 1972]).

⁶ H. Diels, *Doxographi Graeci* (Berlin 1879).

⁷ V. in particolare "Aristotle, Plato, and the Preplatonc Doxography and Chronography", in *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, a cura di G. Cambiano (Torino 1986) 1-59 (ora anche in J. Mansfeld, *Studies in the Historiography of Greek Philosophy* [Assen 1990] 22-83).

⁸ Si pensi all'inizio del *Parmenide* platonico, che se pure non rappresenta una scena storicamente attendibile, doveva senz'altro avere qualche parvenza di plausibilità.

Il proemio del poema di Parmenide ci è conservato, come è noto, quasi interamente da Sesto Empirico (*Adv. math.*, VII, 111 sgg.), ad eccezione dei vv. 31–32 che sono riportati solo da Simplicio nel suo *Commento* al *de caelo*. Più precisamente: Simplicio cita i vv. 28–32, mentre Sesto, dopo il verso 30, prosegue con il secondo verso del fr. 7 D.–K. Particolarmente gravi paiono le difficoltà, sia testuali che di senso, poste dai vv. 31–32. Ecco come vengono stampati nell'ultima edizione dei *Vorsokratiker* di Diels – Kranz:

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

Il problema testuale più grave riguarda περῶντα al v. 32. Questa lezione è attestata dal solo codice **A** di Simplicio, mentre **DEF** hanno περ ὄντα. J. L. Heiberg, l'editore del *Commento* al *de caelo* di Simplicio, preferisce seguire in questo caso A (un codice cui in genere non riconosce molta autorità⁹), forse perché ritiene περῶντα *lectio difficilior*. Hermann Diels, leggendo περῶντα come un accusativo maschile del participio presente di περᾶν, si aiutava nella traduzione leggendo δοκιμῶς², elisione di δοκιμῶσαι (da δοκιμῶω¹⁰), per trovare un infinito che non lasci sospeso il verbo modale χρῆν (visto che εἶναι non può svolgere quella funzione per motivi di senso¹¹). È stato però osservato (per primo dal Wilamowitz), che il verbo supposto non è ben attestato, e inoltre, sull'autorità della *Grammaire homérique* dello Chantraine (t. I [Paris 1958] 86), che le desinenze dell'infinito in -ναι, -σαι non si elidono¹². La proposta del Diels appare perciò davvero improbabile. Nel caso invece che περῶντα sia neutro plurale, suo soggetto diventa δοκοῦντα al verso 31, e l'infinito è l'εἶναι del v. 32. Questa sembrerebbe la soluzione fra tutte più logica e naturale, e in effetti è stata adottata da numerosi interpreti. I due versi verrebbero in tal modo a significare, mettendo per il momento in parentesi certe variabili lessicali, che le opinioni si estendono dappertutto. Purtroppo però rimangono anche in questo caso dei problemi di ardua soluzione. Seguiamo nuovamente l'analisi di Brague. Anzitutto il verbo περᾶν, come aveva già osservato alcuni anni fa Mourelatos¹³, non significa 'passare' nel senso di 'coprire',

⁹ Cfr. Rémi Brague, "La vraisemblance du faux (Parménide, fr. I, 31–32)", in *Études sur Parménide* (v. n. 1) 44–68, qui p. 46.

¹⁰ Cfr. Brague, *op. cit.*, 47.

¹¹ H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht* (Berlin 1879) 58.

¹² Cfr. Brague, *op. cit.*, 49.

¹³ A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides* (New Haven–London 1970) 212 sg.

ma nel senso di ‘trapassare, lasciare indietro’¹⁴. Se perciò potrebbe essere plausibile all’acusativo singolare, avente come soggetto il discepolo della dea (che ‘lascia indietro’ le opinioni dei mortali dopo averle vagliate), mal si capisce che cosa potrebbe significare all’acusativo plurale, e avente per soggetto i δοκοῦντα. Ma Brague suggerisce anche un secondo motivo di perplessità. Egli rinviene nelle righe in cui Simplicio riassume il pensiero di Parmenide, l’espressione δοκοῦν ὄν, che ritiene singolare e ridondante, tale da far pensare che Simplicio debba aver trovato esplicita menzione del participio di εἰμί nel testo parmenideo che leggeva. Dunque la lezione corretta deve essere περ ὄντα¹⁵.

Sostanzialmente dello stesso avviso, per quanto riguarda la costituzione del testo, è anche Ruggiu. Circa l’interpretazione del passo, al contrario, il contrasto appare particolarmente acuto. Mentre Brague ritiene, *sic stantibus rebus*, che non sia intellegibile, e propone una sua particolare congettura¹⁶ (che al momento non ci interessa), Ruggiu manifesta la sua più totale incomprensione per questa dichiarazione di resa: Brague sarebbe giunto alle lezione corretta, senza però riuscire a vedere che cosa il testo semplicemente significa¹⁷.

Ora, io non sono sicuro che gli argomenti di Brague a favore di περ ὄντα siano veramente decisivi¹⁸; ma certo sono plausibili. Quello che mi propongo di dimostrare è che gli ultimi due versi del proemio, letti con περ ὄντα, non sono né inintellegibili (come vorrebbe Brague), né obbligano ad adottare l’interpretazione di Ruggiu.

Vediamo dunque come Reale–Ruggiu traducono il fr. 1, 31–32:

Eppure anche questo imparerai: come le cose che appaiono
bisognava che veramente fossero, essendo tutte in ogni senso.

Rammentiamo, per capire il senso di questa versione, la sequenza logica di quanto immediatamente precede. La dea, dopo aver detto che il discepolo dovrà necessariamente apprendere ‘l’immobile cuore della verità perfettamente rotonda’, soggiunge che questi dovrà imparare anche le opinioni dei mortali (βροτῶν δόξας), alle quali non si può concedere

¹⁴ Cfr. Brague, *op. cit.*, 49.

¹⁵ *Ibid.*, 51–56.

¹⁶ *Ibid.*, 56 sgg.

¹⁷ Ruggiu (*cit. n. 1*) 201 sgg.

¹⁸ Si potrebbe dire, ad esempio, che περ ὄντα è senza dubbio *lectio difficilior*, e che l’autorità di Simplicio potrebbe non essere determinante (cfr. Untersteiner, *op. cit.*, XXVII–L, a proposito di Parm. B 8, 5–6.)

vera fiducia (πίστις ἀληθής). Se l'argomentazione terminasse qui, non si capirebbe perché il filosofo debba apprendere anche le vuote opinioni dei mortali. È perciò inevitabile attendersi che i vv. 31–32 motivino questa necessità. In effetti tali versi iniziano proprio con una avversativa molto forte (ἀλλ' ἔμπης), direttamente collegata al giudizio negativo sulle opinioni dei mortali appena espresso. Così: imparerai le opinioni dei mortali, che sono false. *Ma le imparerai lo stesso*, perché, pur essendo false, etc. Nell'interpretazione di Reale–Ruggiu i δοκοῦντα del v. 31 non sono invece le opinioni dei mortali, come nello schema abbozzato qui sopra, ma una terza cosa ancora diversa sia da queste opinioni che dalla verità¹⁹, ancorché ad essa strettamente legata: nei δοκοῦντα, termine che assume in questo caso un significato decisamente positivo, sarebbe espresso il modo verace in cui l'essere appare: cosa non identica all'essere in quanto tale, ma ad esso inerente, e non degradabile a mero apparire, o peggio ad inganno o illusione. Tale interpretazione, di conseguenza, implica che il motivo per cui il saggio dovrebbe occuparsi anche delle opinioni dei mortali non venga mai esplicitato, perché nei vv. 31–32 non si parla più di tali opinioni, ma di qualcosa d'altro. Né Ruggiu si preoccupa, in un commento in cui dà ampio conto delle proposte di Brague, e polemizza con decisione contro di lui, di tenere conto di questo problema, pur formulato da Brague nella maniera più netta²⁰. E non si tratta di un problema da poco, perché le particelle avversative con cui vengono introdotti i versi 31–32 (ἀλλ' ἔμπης) inducono naturalmente a ritenere che ora la dea si accinga proprio a spiegare perché è necessario occuparsi anche delle vuote opinioni dei mortali. Assai indicativo è il modo in cui Reale e Ruggiu rendono tali particelle. Reale traduce 'eppure', scegliendo un modo debole quanto possibile per non togliere al testo il senso avversativo che indubbiamente possiede: probabilmente troppo debole per essere davvero rispettoso del greco, e comunque, per quanto debole, ugualmente incompatibile col significato da essi proposto. Se i vv. 31–32 avessero lo scopo di introdurre un terzo elemento oltre a quelli già nominati, avremmo dovuto trovare qualcosa come 'inoltre', o 'ancora'. È in effetti proprio così che Ruggiu traduce nel suo commento (p. 198, mentre nel saggio introduttivo riporta testualmente l' 'eppure' di Reale²¹). Ma qui la violenza al testo è palese, ed spiegabile solo con il fatto che l'avversativa renderebbe l'interpretazione di Ruggiu assolutamente insostenibile.

¹⁹ Cfr. Reale – Ruggiu (*cit.* n. 1) 36 sgg., 89 n. 8, 194 sgg.

²⁰ *Op. cit.*, 45.

²¹ *Op. cit.*, 39.

Ma ci sono anche altri problemi. Reale e Ruggiu traducono le tre parole derivanti dal radicale *dek che compaiono nei vv. 30–32 (δόξα, δοκοῦντα, δοκίμως) come se tali parole non avessero tra loro nulla in comune: ‘opinioni’, ‘cose che appaiono’, ‘veramente’. A dire il vero Reale sembra accorgersi di questo problema, e aggiunge in nota che si potrebbe rispettare l’assonanza di δοκοῦντα e δοκίμως traducendo così ‘Eppure anche questo imparerai: come le cose che appaiono era necessario che fossero nel modo in cui appaiono’²². Però, egli conclude, il passo perderebbe chiarezza. Ma in realtà la chiarezza non c’entra nulla. Come ben si vede, i versi acquisterebbero un assai diverso significato (ne parleremo più avanti). Infine. Reale–Ruggiu non traducono il περ enclitico davanti a ὄντα. La lacuna è colmata nel commento, dove Ruggiu mostra di scegliere il significato intensivo del περ contro il significato concessivo²³. Entrambe le soluzioni (trascurare il περ come *quantité négligeable*, e preferire il significato intensivo) appaiono coerenti con l’ipotesi di fondo che regge l’interpretazione di Ruggiu (le apparenze ‘sono’, senza attenuazioni), mentre il significato concessivo sarebbe indubbiamente problematico.

Per sostenere la sua posizione Ruggiu si sforza di dimostrare, invocando opportunamente gli studi di linguistica sull’argomento, che le parole aventi per radicale *dek non hanno nella lingua greca arcaica (l’unica alla quale si può fare riferimento in rapporto a Parmenide) alcun significato negativo (tale negatività sarebbe stata introdotta, come già detto, da Platone, e a essa si sarebbero allineati poi anche i dossografi come Simplicio). A suffragio egli cita come esempio proprio il v. 30, in cui la δόξα dei mortali diventa negativa solo grazie alla precisazione contenuta nel secondo emistichio: tale precisazione non sarebbe stata necessaria se la negatività fosse già implicita nella parola²⁴. Questo argomento implica anche, però, che la famiglia di vocaboli ora considerata neppure abbia un significato automaticamente positivo; altrimenti la precisazione del v. 30 sarebbe stata impossibile. Su questa base non sembra lecito tradurre δοκίμως in modo senz’altro positivo: piuttosto che ‘veramente’, come nella versione di Reale–Ruggiu stampata nel testo, bisognerebbe tradurre ‘nel modo in cui appaiono (sc. τὰ δοκοῦντα)’, come propone Reale nella nota.

Resta però ancora da chiarire qual è il significato neutro del radicale *dek. La traduzione che abbiamo testé citato individua questo

²² *Op. cit.*, 89.

²³ *Op. cit.*, 208.

²⁴ *Ibid.*, 207.

significato nel concetto impersonale di ‘apparire’. Ma è plausibile che le δόξαι al v. 30 siano le ‘opinioni dei mortali’, mentre i δοκοῦντα al verso successivo siano qualcosa d’altro e di oggettivo, cioè le apparenze? Un elemento importante per valutare la possibile identità di δόξαι e δοκοῦντα è offerto dal ταῦτα del v. 31: si riferisce a quanto precede (comprovando così la tesi dell’identità) o a quanto segue? Brague ha mostrato, citando lo Chantraine, che entrambe le soluzioni presentano delle difficoltà²⁵. Ma in ogni caso non si tratta dell’elemento decisivo. In effetti, se ταῦτα si riferisce a quanto precede, l’ipotesi che δόξαι e δοκοῦντα siano due cose diverse è senz’altro da escludere, ma se si riferisce a quanto segue l’ipotesi opposta rimane comunque possibile. Più importante è capire qual è il vero nocciolo semantico delle parole della famiglia *dek. Invano Ruggiu si sforza di parlare di ‘apparenze’ in senso totalmente oggettivo. Nessuna apparenza può essere (almeno prima di Hegel) senza qualcuno cui essa appare. Dunque se le δόξαι sono le opinioni di qualcuno, τὰ δοκοῦντα sono il contenuto di tali opinioni; cioè, potremmo dire, un certo numero di asserzioni di cui non si sa se corrispondono alla realtà e alla verità, ma si sa per certo che sono state sostenute da qualcuno. Il senso nascosto nel radicale *dek è in effetti quello che viene più chiaramente espresso nel verbo δέχομαι (ionico δέκομαι), cioè di cosa che viene accolta, accettata. Una δόξα, o un δοκοῦν è qualche cosa il cui contenuto di verità e realtà (che per Parmenide e per il linguaggio arcaico in un certo senso *convertuntur*) a noi noto consiste solo nel fatto che è stato accolto da qualcuno.

Una sostanziale conferma di questa tesi, con riferimento specifico all’avverbio δοκίμως, si ha nell’unica occorrenza per noi significativa di questo vocabolo rintracciabile nel *TLG*. Siamo nei *Persiani* di Eschilo, poco dopo che il messaggero ha recato alla reggia la notizia della sconfitta. Preceduto da un disperato lamento della regina, che contestualmente esce di scena, prende poi la parola il coro (532 sgg.), che rivolge anzitutto un pensiero a Zeus, e poi passa a descrivere il dolore delle donne in questi termini (i periodi che ci interessano cominciano al v. 541):

αἱ ἀβρόγοι Περσίδες ἀνδρῶν
 ποθέουσαι ἰδεῖν ἀρτιζυγίαν,
 λέκτρων εὐνάς ἀβροχίτωνας,
 χλιδανῆς ἥβης τέρψιν, ἀφείσαι,
 πενθοῦσι γόοις ἀκορεστοτάτοις.

²⁵ *Op. cit.*, 45 n. 3.

Poi il coro aggiunge:

κἀγὼ δὲ μόρον τῶν οἰχομένων
 ἄιδω δοκίμως πολυπενθῆ.

È facile vedere, anche in base alle particolari scelte lessicali, che il dolore delle donne persiane riguarda la sfera più intima dei rapporti matrimoniali. Si notino, oltre al classico riferimento all'εὐνή, la forza del verbo ποθέω (bramare), l'uso ripetuto del prefisso ἄβρο- (ἄβρός significa 'delicato' ma ma anche 'molle' nel senso di 'lascivo'), la menzione del giogo recente, cioè di un legame coniugale in cui sono particolarmente forti i desideri sessuali. Si tratta dunque di un dolore privato e intimo, nascosto e riparato nelle stanze da letto e tra le coltri del talamo; un sentimento impartecipabile, personale, per natura sua incapace di essere percepito o fatto proprio da altri. Le successive parole del coro hanno chiaramente lo scopo di aggiungere a questo dolore privato il dolore pubblico. Anch'io, vuole intendere il coro, pur non partecipando al dolore privato delle spose (che lamentano l'interruzione dell'intimità coniugale), tuttavia prendo parte alla vicenda, nella misura in cui essa ha anche un aspetto pubblico, che interessa ciascuno: cioè il fatto che dei giovani uomini sono morti. E dimostro questa partecipazione con un lamento manifesto, aperto, condivisibile: ἄιδω δοκίμως. La pubblicità di questo canto si contrappone così, specularmente, alla segretezza privata del lamento femminile espresso dall'aggettivo ἄβρόγος. In questo contesto δοκίμως allude perciò, chiaramente, a un atteggiamento che viene accettato e riconosciuto. Il coro non vuole dire che il suo dolore è vero o sincero (perché mai bisognerebbe dubitarne?), ma vuole indicare se stesso come rappresentante del dolore pubblico e generale; vuol dire che la sofferenza non è solo di coloro che hanno interessi personali e legami privati, ma di tutto il popolo. Questa interpretazione è confermata anche dai versi che seguono, in cui con un'evidentissima *climax* la pubblicità del dolore e del pianto si allarga fino a tutta quanta la terra d'Asia (548-549).

Si conferma così la nostra ipotesi, secondo cui il radicale **dek* si riferisce in modo specifico all'atto in cui una cosa viene riconosciuta dall'uomo. Quest'uomo è di frequente identificato in un gruppo o anche in una generica umanità, nel momento in cui essa ammette di possedere una consapevolezza o un sapere²⁶ non divino e non oggettivo, per cui

²⁶ L'espressione è di Fernanda Declava Caizzi ("Senofane e il problema della conoscenza", *RFIC* 102 [1974] 145-164, qui p. 161), a commento e spiegazione del celebre secondo emistichio di Xenophan. B 34, 4: δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται. La

è essenziale la presenza di un soggetto che se ne fa portatore. Può essere una sapere corrispondente al vero, e allora abbiamo l'ὄρθῃ δόξα platonica. Può essere così ben accreditato da costituire la premessa affidabile del sillogismo dialettico, e allora abbiamo gli ἔνδοξα di Aristotele. Così come può essere una δόξα βροτῶν, cui non si può concedere vera fiducia. Soprattutto interessante è il caso di Platone, l'analogia con il quale è invocata da Ruggiu per mostrare l'origine di certe interpretazioni scorrette. Anche per Platone *dek significa anzitutto qualcosa che esiste per e in un soggetto (dunque un significato assiologicamente neutro). Ma essa acquista a fortiori un significato negativo per il fatto che l'uomo aspira a un livello dell'essere αἰὼς αὐτότως ἔχον, e indipendente dalle modalità di ricezione (quanto poco questa realtà sia per Platone veramente accessibile, e quanta necessità vi sia di rivalutare un certo tipo di δόξα, ho già cercato di mostrare altrove²⁷).

Le conclusioni ora raggiunte devono essere naturalmente applicate anche a δοκίμως del v. 32. Ma prima di proporre una soluzione dobbiamo ancora affrontare la questione del περ. Se vogliamo attenerci alla lingua epica (omerica in particolare), gli esempi sono concordi nell'affermare che περ + part. del verbo essere ha valore quasi sempre concessivo. Vediamo qualche esempio in Omero e in Esiodo²⁸: ἀγαθός περ ἑών (A 131); ἀλόχῳ περ ἐούσῃ (A 546); φίλην περ ἐούσαν (A 587); τοίη περ ἐούσα (Γ 159); μέγαν περ ἐόντα (Δ 534); πολέες περ ἐόντες (E 94), πολλῶν περ ἐόντων (Θ 253); χειρότερός περ ἑών (Υ 436); ὠκύτατόν περ ἐόντα (θ 331); πῆῶ περ ἐόντι (κ 441); κρατερόν περ ἐόντε (λ 265); πινυτή περ ἐούσα (ν 131); χαλεπόν περ ἐόντα (ν 271). Esiodo, ὑπερθύμους περ ἐόντας (Th. 719); χαλεπή περ ἐούσα (Op. 292); δασυστέρνων περ ἐόντων (Op. 514). Abbiamo abbondato con gli esempi (ma i casi analoghi sono veramente numerosissimi) per cercare di ricavare una regola generale. Troviamo qui una struttura del tipo 'aggettivo + περ + participio di εἰμί.' È rintracciabile nel nostro frammento una struttura analoga? Forse sì, a patto di attribuire a πάντα il ruolo che negli esempi viene svolto dagli aggettivi. Per rispettare l'ordinaria pregnanza che ha in Parmenide il participio di εἰμί, potremmo

studiosa precisa più avanti che δόκος va tradotto con 'metodo umano del conoscere' (p. 163).

²⁷ *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone* (Firenze 1994).

²⁸ Ricaviamo la maggior parte di questi riferimenti da E. Heitsch (*Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft* [München 1974] 12, 13 e 139).

avere in questo caso non tanto un semplice rapporto copula-predicato nominale, ma un rapporto in cui il verbo essere (ᾔντα) conserva un significato esistenziale, e la locuzione qualificativa (διὰ παντός πάντα) precisa il modo di questo esistere. Quanto a διὰ παντός, un rapido esame degli autori paragonabili (sempre svolto con l'ausilio del *TLG*) porta a concludere che l'espressione ha un significato distributivo, come di cosa presente in ogni punto del tempo (talché in Tucidide si può spesso tradurre con 'da sempre') o, più raramente, dello spazio. Supponendo dunque i δοκοῦντα soggetto di περ ᾔντα, potremmo tradurre la seconda metà del v. 32 così: 'pur esistendo (sc. i δοκοῦντα) tutti in ogni tempo' (o, estensivamente, 'in ogni modo').

Tentiamo ora di tradurre anche il resto del passo, tenendo presente quanto abbiamo fin qui stabilito. E cioè: 1) i vv. 31–32 devono dire perché il discepolo della dea deve occuparsi anche delle δόξαι βροτῶν; 2) deve essere rispettata l'analogia di significato tra δοκοῦντα e δοκίμως, nel senso precisato sopra; 3) il v. 31 e la prima metà del successivo devono avere un senso che giustifichi la concessiva con cui si chiude il frammento. Ci accorgeremo subito che questa operazione è tutt'altro che impossibile (come invece ritiene Brague). La dea dice dunque al discepolo:

Tuttavia imparerai anche queste cose, come le cose opinare
è necessario²⁹ che esistano in modo opinativo, pur esistendo tutte in ogni
tempo/modo.

Cerchiamo ora di chiarire. La dea ha comunicato al discepolo che lo avvierà sulla strada della verità, che è in sostanza la strada dell'essere. Poi aggiunge che gli rivelerà anche le opinioni dei mortali, a cui non si può concedere vera fiducia. Perché è necessario rivelare anche queste opinioni? Perché le opinioni, in quanto in qualche modo sono, fanno pur parte della scienza che si occupa della verità (cioè di quello che è). In quale modo le opinioni sono? È necessario che siano in modo opinabile, cioè δοκίμως. In tal modo ὡς del v. 31 si carica di una duplice sfumatura: esso significa 'come' se l'accento viene posto su δοκίμως, significa anche 'poiché' se l'accento viene posto su εἶναι. Dire che le opinioni esistono δοκίμως significa che il loro esistere si esaurisce nel fatto di esistere in quanto asserzione, opinione accettata, ricevuta da qualcuno: come, potremmo dire con termini moderni forse non troppo

²⁹ "Si tenga presente che l'imperfetto χρῆν del v. 32 va inteso non in senso temporale, ma come un *prius* ideale, ossia in senso normativo... Potrebbe quindi anche rendersi con un presente...", G. Reale (*cit.* n. 1) 89.

azzardati, punto di vista soggettivo. Ma è comunque un esistere, e dunque non può essere lasciato da parte da chi intende conoscere proprio quello che esiste (la verità). Non è a questo punto più neppure importante sapere se ταῦτα del v. 31 indica precisamente le δόξαι *dei mortali*. Quello che lì si afferma è la relativa realtà della δόξα e dei δοκοῦντα in quanto δόξαι e δοκοῦντα, cioè opinioni che esistono (δοκίμως εἶναι). La seconda parte del verso 32 è concessiva in rapporto a quanto precede. Parmenide vuole dire che τὰ δοκοῦντα hanno un εἶναι solo δοκίμως, *anche se il loro esistere è quantitativamente molto elevato* (διὰ παντός πάντα περ ὄντα). Insomma, si tratta di un avvertimento. La dea ammonisce il discepolo a non farsi ingannare dalle apparenze: anche se i contenuti dell'opinione sembrano essere fra le cose più diffuse in natura, se sembra che a buon diritto si possa e si debba dire che esistono, tuttavia egli deve sapere che la loro esistenza è solo δοκίμως. In quanto esistono, sia pure in un certo modo, egli se ne occuperà, ma tenendo ben presente che sono cosa diversa dall'immobile cuore della verità perfettamente rotonda.

Tutto questo sia detto nel caso, altamente probabile, che il περ abbia valore concessivo. Ma è importante notare che questa interpretazione rimarrebbe valida nella sua sostanza anche se volessimo attribuire al περ, con Ruggiu ed altri, un valore intensivo ('appunto'). Mentre nel primo caso avremmo che le opinioni, pur esistendo in varia misura, esistono *solo* δοκίμως, nel secondo caso avremmo che le opinioni, appunto perché molto diffuse, esistono *almeno* nel modo qualificabile come δοκίμως. Il significato del passo non cambierebbe, perché in entrambe le versioni si attribuisce all'opinione in quanto opinione il solo significato formale, quello di un sapere ricevuto da qualcuno, senza la distinzione indicata da Ruggiu tra le false opinioni dei mortali, e la verace apparenza dell'essere (τὰ δοκοῦντα).

Se tutto questo fosse accettabile, quali conclusioni si potrebbero trarre? In primo luogo, che gli ultimi due versi del poema non sono così ostici come comunemente si ritiene, e che non sono necessarie, per intenderli, congetture più o meno azzardate. Ciò sia inteso nel senso più debole e problematico possibile: non pretendo di aver risolto la questione in maniera definitiva, ma spero solo di aver proposto un'ipotesi almeno possibile per spiegare un passo particolarmente spinoso, che per molti interpreti non ha alcun significato ragionevole. In secondo luogo si può rilevare, sempre a patto che la mia proposta sia corretta, che non per questo sarebbero confutati i tentativi di modificare una certa immagine di Parmenide nemico del mondo sensibile e del divenire. Certo verrebbe meno una buona parte delle argomentazioni di Ruggiu,

che attribuisce agli ultimi due versi del fr. 1 una importanza in più modi determinante a favore della sua interpretazione.

Appendice

Abbiamo già accennato sopra alla lettura proposta da Fernanda Decleva Caizzi per Xenophan. B 34³⁰. A parere della studiosa in questi versi Senofane vuole dire che l'uomo, essendo stretto entro i limiti dello spazio e del tempo, 'non può mai pervenire ad un sapere di tipo divino, derivato cioè da una percezione totale... Tuttavia l'uomo può dire qualcosa, anzi moltissime cose che sono reali [con riferimento a τετελεσμένον di B 34, 3]³¹. Il δόκος rappresenta il modo 'esclusivamente umano' di pervenire a questa conoscenza, e il secondo emistichio di B 34, 4 avrebbe lo scopo di rivendicare polemicamente questa possibilità. Tale interpretazione, sempre secondo Decleva Caizzi, sarebbe confermata da B 35. Se è chiaro che nel δοκεῖν è insita la possibilità dell'errore (cfr. B 14), questo non significa che l'uomo sia condannato a rimanere nella pura probabilità. Al suo δοκεῖν può accadere anche di cogliere il vero (B 35: εὐκότα τοῖς ἐτύμοισι), e il saggio senofaneo (σοφός) è proprio colui che sa trovare la via

³⁰ Sul frammento 34, e più in generale sul rapporto tra Senofane e la tradizione scettica, esiste ormai una copiosa letteratura. Menzioniamo, tra gli studi più recenti, J. H. Leshner, "Xenophanes' Scepticism", *Phronesis* 23 (1978) 1–21; G. Turrini, "Il frammento 34 di Senofane e la tradizione dossografica", *Prometheus* 8 (1982) 117–135; J. Mansfeld, "Theophrastus and the Xenophanes Doxography", *Mnemosyne* 40 (1987) 286–312 (ora anche in J. Mansfeld [cit. n. 6] 147–173); Id., "De Melisso, Xenophane et Gorgia. Pyrrhonizing Aristotelianism", *RhM* 131 (1988) 239–276 (in Mansfeld [cit. n. 6] 200–237); i tre studi contenuti nel volume *Ionian Philosophy*, ed. by K. J. Boudouris (Athens 1989): M. McCoy, "Xenophanes' Epistemology: Empiricism Leading to Skepticism" (p. 235–240); J. Philippousis, "The Gnoseological and Metaphysical Particularity of Xenophanes' Thought" (p. 327–336); S. Yonezawa, "Xenophanes: His Self-Consciousness as a Wise man and Fr. 34" (p. 432–440); A. Finkelberg, "Studies in Xenophanes", *HSCP* 43 (1990) 103–167; A. Bachli, *Untersuchungen zur pyrrhonischen Skepsis* (Bern–Stuttgart 1990) 20 sgg.; J. H. Leshner, *Xenophanes of Colophon* (Toronto–Buffalo–London 1992) (sul fr. 34 vedi in particolare la rassegna delle interpretazioni alle pp. 160–169); J. Wiesner, "Wissen und Skepsis bei Xenophanes", *Hermes* 125 (1997) 17–33.

³¹ F. Decleva Caizzi (cit. n. 26) 161.

corretta pur disponendo di un metodo di conoscenza unicamente umano³².

Se questa esegesi è corretta, si può notare che in un certo senso l'intero proemio del poema di Parmenide costituisce il rovesciamento speculare della tesi senofanea. Contro la separazione tra il sapere divino e il sapere dell'uomo, per cui a quest'ultimo non sarebbe accessibile una visione diretta e completa della natura, la dea mostra al discepolo che esiste una via capace di condurre l'uomo proprio verso quel sapere divino e completo negatogli da Senofane. Il mitico viaggio descritto nel proemio del poema di Parmenide, così come il tema della *δόξος* ripreso in B 2, potrebbero significare, polemicamente, che il sapere doxastico non è l'unico metodo mediante il quale l'uomo può acquisire la conoscenza. La stessa contrapposizione si nota nei vocaboli usati per caratterizzare la *δόξα*. Per Senofane il *δόκος* costituisce un sapere affidabile perché *ἐπὶ πᾶσι τέτυκται*, ossia 'è a tutti connaturato'. Per Parmenide le *δόξαι* e i *δοκοῦντα* che esse esprimono, pur essendo *διὰ παντὸς πάντα*, non di meno sono solo *δοκίμως*: la loro capillare diffusione (*l'ἐπὶ πᾶσι* di Senofane) non è sufficiente garanzia di affidabilità.

Che le analogie ora elencate siano sufficienti per postulare una polemica diretta di Parmenide contro il suo preteso maestro, davvero non posso dire. Ma forse se ne può ricavare qualche lume per comprendere meglio certi aspetti problematici della tradizione antica relativa alla successione Senofane – Parmenide. Nel *βίος* di Senofane Diogene Laerzio riporta l'opinione di Sozione, secondo cui Senofane avrebbe affermato per primo che tutte le cose sono inapprensibili (IX, 20). Subito dopo, nel *βίος* di Parmenide, leggiamo che quest'ultimo, 'pur essendo stato discepolo anche di Senofane, non lo seguì' (IX, 21: *ὅμως δ' οὖν ἀκούσας καὶ Ξενοφάνους οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ*). In luogo della successione da Senofane Diogene propone infatti per Parmenide una ascendenza pitagorica (attraverso Aminia), citando in proposito ancora l'autorità di Sozione. L'asserzione che Parmenide sarebbe stato discepolo di Senofane, senza tuttavia seguirlo, potrebbe essere invece sia di Sozione sia dello stesso Diogene³³. Se fosse di Sozione, potremmo tentare di collegare l'indebolimento della sequenza ufficiale Senofane – Parmenide, da questi introdotto, con il giudizio su

³² *Ibid.*, 162–163.

³³ Cfr. F. Declava Caizzi, "Il libro IX di Diogene Laerzio", in *ANRW* II. 36. 6 (1990) 4218–4240, qui p. 4231; cfr. anche G. Rocca-Serra, "Parménide chez Diogène Laërce", in *Études sur Parménide* (cit. n. 1) 254–273, qui p. 258.

Senofane precedentemente riportato, secondo cui il Colofonio avrebbe per primo negato l'esistenza di qualunque criterio. Perché Sozione tende a sottolineare che Parmenide non ha seguito Senofane? Probabilmente perché Parmenide ha assunto, in contrasto con il suo maestro, una posizione di carattere dogmatico. Sozione seguiva dunque quella linea tradizionale che considerava Senofane uno dei padri fondatori dello scetticismo³⁴. Ma come è noto accanto a questa linea ve n'era un'altra, accreditata sia da Diogene Laerzio (in IX, 20, dove concisamente smentisce la tesi di Sozione) sia da Sesto Empirico. Il quale colloca Senofane tanto tra coloro che hanno negato l'esistenza del criterio (*Adv. math.*, VII, 49) quanto, in accordo con altri interpreti non meglio precisati, tra coloro che lo hanno affermato (VII, 110). In questo secondo caso Sesto precisa che la collocazione di Senofane tra i dogmatici è dovuta al fatto che egli non ha eliminato il criterio in generale, ma ha conservato il λόγος δοξαστικός. Si noti infine che in entrambi i passi Sesto si avvale del medesimo fr. 34 di Senofane. La situazione sembra chiara. Senofane può essere collocato fra i dogmatici o fra gli scettici a seconda che il suo giudizio relativo all'insuperabilità e alla diffusione del δόκος venga inteso come l'indicazione di una possibilità o come l'ammissione di un fallimento. Sozione la pensa evidentemente in questo secondo modo. Ma la differenza con Parmenide rimane forte in entrambi i casi, perché l'eleate, ben diversamente dal Colofonio, ha senza dubbio sostenuto la disponibilità di un sapere superiore alla δόξα, comunque essa venga valutata. Questo è il sapere onnicomprensivo, completo e divino che Parmenide in B 1, 28-32, contrappone al sapere umano di Senofane. Perciò ben si capisce l'allusione di Sozione a una discendenza

³⁴ Mansfeld, Theophrastus (*cit.* n. 27) 297-298 ha ritenuto di poter individuare nella dossografia su Senofane tre differenti forme di scetticismo: una di origine accademica, secondo la quale tutte le cose sono ἀκατάληπτα; una che risale ai pirroniani più antichi (Timone), per i quali Senofane non era uno scettico a pieno titolo, ma anche un dogmatico, a causa dei principi ontologici e teologici che sosteneva; una neopirroniana, in base alla quale Senofane avrebbe negato la conoscenza solo degli ἄδηλα. La linea seguita da Sozione, sempre a parere di Mansfeld, sarebbe la prima, e non la seconda, perché questa avanzava come abbiamo ora visto delle riserve sullo scetticismo di Senofane. Ma in realtà Timone, in *Sext., Pyrrh. hyp.* I 224 (= D.-K. 21 A 35) fa parlare Senofane vecchio per rimproverarlo dell'incoerenza del suo pensiero, appunto perché avrebbe abbandonato la via dello scetticismo fino ad allora seguita. La testimonianza di Timone non è perciò in contrasto con l'ipotesi che Senofane avrebbe introdotto per primo l'inapprensibilità di tutte le cose (non ha importanza, a tal proposito, il fatto che poi abbia potuto cambiare idea).

di tipo pitagorico. Sozione vuol dire che l'accostamento Parmenide – Senofane è concettualmente sbagliato, perché l'eleate tende ad ammettere, con moto speculare, proprio quel genere divino di sapere che Senofane mirava programmaticamente ad escludere, e correlativamente a negare un vero valore a quell'unico tipo di sapere che Senofane si era risolto ad ammettere. Che è più o meno quanto risulta dalla contrapposizione di Xenophan. B 34 con Parmen. B 1, 28–32, e più in generale con tutto il proemio, così profondamente permeato di spirito pitagorico.

Franco Trabattoni
Università degli Studi di Milano

Заключительная часть проэмия к поэме Парменида (B 1 DK) содержит наставление богини, предлагающей ученику усвоить, наряду с “сердцем благокруглой истины”, также мнения (δόξα) смертных, в которых нет “правдивой надежности”. Вслед за этим, в последних двух строках, сохранившихся только у Симпликия (B 1, 31–32), спорных и с точки зрения конституции текста, и с точки зрения толкования, богиня рекомендует усвоить и “эти вещи” и, поясняя, дает не вполне ясную характеристику того, что представляется (τὰ δοκοῦντα).

Толкование двух этих строк занимает существенное место в наметившемся в последнее десятилетие пересмотре традиционного образа Парменида как мыслителя, отрицающего достоверность чувственного опыта и реальность постигаемых на опыте движения и изменения и поэтому относящего основанные на чувствах мнения к “пути небытия”. Наиболее радикальные сторонники нового понимания, Джованни Реале и Луиджи Руджу, пытаются показать, что мнения, запечатлевающие изменение и движение, являются адекватным описанием бытия в его проявлениях, а заблуждение смертных состоит лишь в неверной интерпретации двух сторон бытия – света и тьмы как бытия и небытия, в силу чего бытие лишается своего внутреннего, весьма разнообразного содержания. Исходя из этого общего понимания Реале и Руджу интерпретируют τὰ δοκοῦντα в заключительных строках проэмия как отличное от упоминаемых выше δόξα βροτῶν. Последние подразумевают уже указанное заблуждение; напротив, τὰ δοκοῦντα имеют безусловно положительное значение как необходимый способ понимания бытия в его многочисленных и изменчивых проявлениях.

В противоположность подобному толкованию автор, защищая рукописный вариант $\delta\omicron\kappa\iota\mu\omega\varsigma$ и отстаивая чтение $\mu\epsilon\rho\omega\acute{\nu}\tau\alpha$ (А против $\mu\epsilon\rho\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ DEF, принимавшееся Дильсом), доказывает, что $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha\iota$ и $\tau\acute{\alpha}$ $\delta\omicron\kappa\omicron\delta\upsilon\nu\tau\alpha$ идентичны и последнее слово нужно трактовать как “мнения” с упором на их субъективный аспект. Богиня объясняет ученику, что мнения, в которых нет истинной надежности, все же подлежат изучению, ибо они, *существуя*, хотя и только в виде чьих-то представлений и суждений ($\delta\omicron\kappa\iota\mu\omega\varsigma$), также входят в ведение знания, обращенного к тому, что *есть*. Указывая в виде уступки, что эти мнения весьма многочисленны, Парменид подчеркивает, что они тем не менее существуют только ограниченным образом и отличны от бытия в собственном смысле, которое выше характеризуется как “благокруглая истина”.