

# SILENO

RIVISTA SEMESTRALE  
DI STUDI CLASSICI E CRISTIANI  
FONDATA DA QUINTINO CATAUDELLA

ANNO XLIV

1-2/2018



AGORÀ & CO.

*Laborem saepe Fortuna facilis sequitur*

## L'ΑΛΗΘΕΙΑ DELL'“ESSERE” NEL CIELO DEL PROEMIO PARMENIDEO (28, B1 D.-K.)<sup>\*</sup>

MARCO MONTAGNINO

Nel quinto capitolo del primo libro della *Metafisica* (985b – 987a), Aristotele ci dice che secondo i pensatori più antichi che ammettevano una pluralità di elementi costitutivi della realtà – tra i quali annovera emblematicamente i Pitagorici – τάναντία ἀρχαὶ τῶν ὄντων («i contrari sono i principi degli esseri»; ivi, 986b, trad. di Reale<sup>1</sup>), mentre Parmenide, il più oculato tra coloro che ritenevano invece l'universo fondato su un'unica realtà, nell'affermare l'assolutezza dell'ἔόν, escludeva categoricamente accanto ad esso il suo opposto (παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι; ivi, 986b). La radicale differenza dottrinale tra Parmenide ed i cosiddetti pluralisti tramandataci dallo Stagirita in questo brano non emerge dalla negazione da parte del primo della molteplicità del reale affermata dai secondi – questione che secondo Aristotele Parmenide avrebbe anzi risolto, unico tra coloro che affermarono che il tutto è uno, concependo due ulteriori cause (ivi, 984b; cfr. anche 986b - 987a) – ma piuttosto dalla negazione dell'Eleate di una cosmo-ontologia<sup>2</sup> in cui la realtà, con la sua molteppli-

<sup>\*</sup> Ho un profondo debito di gratitudine nei confronti del prof. Giorgio Di Maria, del Dipartimento Culture e Società dell'Università di Palermo, mio interlocutore prezioso e disponibile durante la stesura del presente articolo.

<sup>1</sup> Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano 2002.

<sup>2</sup> Si condivide l'idea di De Santillana che per quegli antichi il κόσμος fosse «essenziale» (G. De Santillana, *Fato antico e fato moderno*, Milano 1985, 132).

cità, fosse costituita da coppie fondamentali di contrari o comunque fosse fondata sull'opposizione<sup>3</sup>.

Sono diversi i luoghi del suo *Poema sulla natura* in cui Parmenide, più o meno incisivamente, prende le distanze da ogni concezione dualistica della realtà: in particolare, in B6 ammonisce severamente dal pensare in maniera disgiuntiva la realtà, come fanno i βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν («mortalità che nulla sanno»<sup>4</sup>) – non a caso apostrofati δίκρανοι («con due teste») – per non incorrere nell'inganno di una visione che induce a concepire essere e non essere la medesima cosa e non la medesima cosa. Ma è in B8 (53-59) che egli esplicita l'errore dei mortali: gli uomini stabilirono di polarizzare le forme la cui unità per loro non era necessaria, il fuoco della fiamma e la notte oscura. Le giudicarono costitutivamente opposte e le significarono separando ognuna dall'altra in ogni cosa.

L'Eleate non criticava la convenzione secondo la quale gli uomini nominavano le cose per diversificarle tra loro (B8 38-41<sup>5</sup>) ma il concepire come reali i rapporti di opposizione posti dalle convenzioni linguistiche tra i nomi. Perciò egli 'concede' (B9, 1-2) che le cose siano denominate come stabilito dagli uomini ma solo tenendo presente che Luce e Notte sono ugualmente 'essere', perché – inciso fondamentale – ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν («con nessuna delle due c'è il nulla») (B9, 3-4).

Plutarco (*Adv. Col.* 13, 1114 A-B) ci testimonia in maniera appassionata che Parmenide, affermando che il tutto è uno, non ci ha affatto impedito di vivere, non ha abolito il fuoco, l'acqua, i precipizi e le città, e che semmai come antico naturalista (ὡς ἀνήρ ἀρχαῖος ἐν φυσιολογίᾳ), in una maniera che non aveva precedenti, ὅς γε καὶ διάκοσμον πεποίηται, καὶ στοιχεῖα μιγνύς, τὸ λαμπρὸν καὶ σκοτεινόν, ἐκ τούτων τὰ φαινόμενα πάντα καὶ διὰ τούτων ἀποτελεῖ (1114 B7-9; «ha composto una ricognizione sistematica

<sup>3</sup> Cfr. F. Cornford, *Parmenides' Two Ways*, «CQ» 27, 1933, 97-111.

<sup>4</sup> I frammenti di Parmenide (e le testimonianze al suo riguardo) sono citati secondo la numerazione di Diels – Kranz (H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951 (6a ed.), vol. 1, 217 sgg.). La traduzione dei versi, dove non diversamente specificato, è di Luigi Ruggiu (L. Ruggiu, *Parmenide. Nostos. L'essere e gli enti*, Milano-Udine 2014, 427-451).

<sup>5</sup> ... τῷ πάντ' ὄνομα(α) ἔσται, / ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, / γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί, / καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῖα φανὸν ἀμείβειν («Ad esso sarà attribuito come nome / quanto i mortali hanno posto persuasi che fosse vero, / generarsi e corrompersi, essere e non essere, / cambiare di luogo e mutare il colore luminoso»).

e, mescolando fra loro come elementi il luminoso e l'oscuro, a partire da questi e attraverso di loro rende conto di tutti i fenomeni»; trad. di Cerri<sup>6</sup>). D'altra parte, nella storia del pensiero occidentale ha prevalso praticamente indiscussa l'idea di Parmenide come assertore di una realtà che trascende, con ciò negandoli, l'esperienza e i sensi. Prospettiva che ha confinato il διάκοσμος (B8, 60) parmenideo, e con esso tutta la cosiddetta seconda parte del *Poema*, fuori dall'ἀλήθεια dell'‘essere’.

Luigi Ruggiu è stato probabilmente il primo, in epoca moderna, a restituire legittimità ontologica alla δόξα parmenidea spiegata nella seconda parte del *Poema* ed alla dinamica Luce-Notte che ne è a fondamento: se ogni determinazione del reale è un fissarsi e determinarsi della mescolanza tra queste due δυνάμεις (B9, 2)<sup>7</sup>, esse «sono le potenze a cui la totalità dell'essere che è nell'apparire si riconduce; sicché [...] allo stesso modo in cui, sotto la prospettiva dell'essere, non v'è nulla che non sia ‘essere’ e quindi non rimane spazio ontologico vuoto di essere, così sul piano dell'apparire dell'essere non esiste alcun contenuto in cui non sia presente insieme Luce-Notte»<sup>8</sup>. Ciò che muta in Parmenide è proprio «il significato che la natura polare delle immagini o delle espressioni rivestono», sottolinea lo studioso: al contrario di quanto ritenevano i sapienti suoi contemporanei o ‘predecessori’, che consideravano reale anche il nulla, per Parmenide la

<sup>6</sup> G. Cerri, *La sezione astronomica del poema parmenideo*, in «AION (filol.)» 30, 2008, 27-37. Secondo il Cerri, «spia della consultazione diretta [del testo del *Poema*] da parte di Plutarco è il termine διάκοσμον, che riprende puntualmente il termine usato da Parmenide» (ivi, 28).

<sup>7</sup> Cfr. Ruggiu, *Parmenide. Nostos*, cit., 383-386.

<sup>8</sup> Ivi, 315. Ulteriori approfondimenti in: ivi, 9-30, 115-228, 300-391; Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di L. Ruggiu - G. Reale, Milano 1991, 34-80, 307-308; L. Ruggiu, *Parmenide di Elea*, in *Alle radici del pensiero filosofico*, Roma 1993, vol. III, 30-52, 70-102; L. Ruggiu, *Il cuore della verità: ontologia e scienza in Parmenide*, in L. Ruggiu - C. Natali (edd.), *Ontologia scienza mito. Per una nuova lettura di Parmenide*, Milano-Udine 2011, 173-210. Anche sul piano della dimensione epistemologica, secondo Ruggiu, il contenuto della δόξα riceve un senso solo a partire dal «senso dell'essere» esplicitato dalla dea come «cuore ben saldo della verità», come ἀλήθεια: tutti i nomi e tutti i linguaggi «del mito, della religione, della teogonia e della cosmologia, ma anche dell'ontologia e della scienza», divengono reali «all'interno di una sorta di nuova fondazione ... che ha nell'essere il punto di convergenza e di unità» (L. Ruggiu, *Il filosofare di Parmenide*, in *Seconda navigazione. Omaggio a Giovanni Reale*, a cura di R. Radice e G. Tiengo, Milano 2015, 604-605; tesi ampiamente discussa e argomentata dallo studioso in Ruggiu, *Parmenide. Nostos*, cit.).

polarità si poneva anch'essa come espressione «dell'eterno e immutabile essere»<sup>9</sup>.

Che la dinamica fondamentale Luce-Notte abbia un ruolo costitutivo e non decettivo nella dottrina parmenidea, Ruggiu lo deduce anche dal fatto che esse siano presenti mitopoieticamente anche in B1, dunque in un contesto in cui non si parla di errore dei mortali<sup>10</sup>. Se è vero che nel proemio del *Poema* «non compaiono termini come essere e non essere [...] poiché l'attenzione è rivolta ad evidenziare l'unità polare», sottolinea lo studioso, gli opposti che vi entrano in scena, per così dire, «esprimono del pari l'essere e non il nulla»<sup>11</sup>.

L'analisi ermeneutica proposta dal Ruggiu emergeva nel campo degli studi parmenidei contestualmente ad un altro processo di rivalutazione della seconda parte del *Poema* che prendeva il via negli stessi anni, ma in direzione esclusivamente epistemologica, attraverso studi specifici su singoli frammenti o dottrine che ne hanno mostrato le novità delle tesi sul terreno della costituzione della scienza del VI-V secolo a. C. Tra i più accreditati in tale prospettiva critica, Karl Popper è stato il primo a ricercare le risposte alla questione interpretativa sulla relazione tra le due parti in cui il *Poema* è tradizionalmente suddiviso dopo il proemio, ἡ ἀλήθεια (frr. da B2 a B8) e la δόξα (da B9 a B19), partendo proprio da quest'ultima. Ancor più specificamente, l'epistemologo tedesco riteneva che l'elaborazione dell'intera dottrina dell'«essere» – secondo Popper solo una «teoria della conoscenza» – fosse conseguita a una scoperta astronomica attribuita all'Eleate: «la scoperta originale che ispirò il poema di Parmenide era la sua teoria esplicativa delle fasi lunari (e forse anche delle sue eclissi) come mera apparenza, come irreali e come dovute al gioco di ombre 'luce e notte' sopra una sfera tridimensionale immutabile»<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Ruggiu, *Parmenide. Nostos*, cit., 49-50.

<sup>10</sup> Ivi, 308.

<sup>11</sup> Ivi, 46-52.

<sup>12</sup> K.R. Popper, *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofia presocratica*, Casale Monferrato (AL) 1998, 140. Per ulteriori approfondimenti cfr. ivi, 119-153. Come è noto, Popper riteneva che quella dell'Eleate fosse piuttosto una «nuova teoria della conoscenza» che una dottrina ontologica della realtà (ivi, 162-177) e che Parmenide sarebbe stato un anticipatore del razionalismo critico a fondamento della scienza moderna (ivi, 205 sgg.). Ma oltre che alla fenomenologia kantiana, l'epistemologo paragonava il pensiero di Parmenide anche a quella berkeleyana: «il suo poema ... rimase perennemente paradossale e

I limiti dell'interpretazione decettiva della δόξα elaborata da Popper – della cui ricerca intorno al pensiero parmenideo e dei presocratici non è in discussione l'indubbio valore ermeneutico – sono stati ben argomentati da Daniel Graham<sup>13</sup>, un altro studioso che in tempi più recenti ha insistito sull'importanza del ruolo delle conoscenze astronomiche attribuite a Parmenide nell'elaborazione della dottrina dell'‘essere’<sup>14</sup>. In linea con Popper

anacronistico *almeno* fino a Berkeley» (ivi, 124), il quale «aveva adottato la seconda via di Parmenide» (ivi, 254).

<sup>13</sup> D.W. Graham, *Science before Socrates. Parmenides, Anaxagoras, and the new astronomy*, Oxford 2013, 101-104.

<sup>14</sup> «In some ways Parmenides the philosopher was indebted to Parmenides the astronomer» (Graham, op. cit., 101). Pur trovando non inverosimile la possibilità che «the most remarkable burst of creative energy in early Greek astronomy» (ivi, 96) – inclusa, per lo studioso, la comprensione del fenomeno delle eclissi solari (ivi, 109-176) – cominci con la speculazione di Parmenide, riesce però difficile, per i motivi che emergeranno nel corso della trattazione, condividere l'isolamento culturale al quale lo studioso ‘condanna’ l'Eleate. Graham sostiene, infatti, che Parmenide avrebbe sviluppato la sua astronomia non in continuità con i suoi predecessori ionici e pitagorici (ivi, 90-92, 108), e che essa non sarebbe stata in alcun modo ispirata o influenzata dalle conoscenze in possesso degli Egizi (ivi, 86, 91, 94) o dei Babilonesi (ivi, 94-95). Al contrario, è sempre più corroborata l'ipotesi che Parmenide abbia sviluppato il proprio modello cosmologico a partire da quello anassimandro (cfr. Cerri, *La sezione*, art. cit., 31 e D.L. Couprie, *Heaven and Earth in ancient Greek cosmology*, New York-London 2011, 165) ed è quantomeno opinabile che Pitagora ed i suoi discepoli contemporanei di Parmenide non abbiano contribuito in qualche maniera al pensiero astronomico del tempo, come sostiene lo studioso (ivi, 90; per una visione diametralmente opposta si veda, ad esempio, il testo di De Santillana, op. cit., 27-36, 134-148). Allo stesso modo, è metodologicamente discutibile escludere a priori, come fa Graham, in base all'assenza di evidenze che dimostrino inequivocabilmente il contrario, che gli Egizi avessero cognizioni astronomiche paragonabili a quelle attribuite a Parmenide (per una lettura introduttiva sulle cosmologie egizie cfr. E. Lo Sardo, *Il cosmo degli antichi. Immagini e visioni dell'universo dal mondo mitico al Rinascimento*, Roma 2007, 25-34). Non si ritiene condivisibile poi sostenere che Parmenide non possa mai aver avuto contatti con la cultura babilonese a causa della posizione decentrata di Elea e dell'invasione persiana dei territori greci, dopo la quale non ci sarebbe stato più alcuno scambio culturale, commerciale o politico tra le città greche e gli invasori (Graham, op. cit., 95). Se anche non si voglia ammettere l'ipotesi che il poema parmenideo contenesse elementi riferibili alla cultura mesopotamica (sui quali cfr. W. Burkert, *Parmenides' Proem and Pythagoras' Descent*, in *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, a cura di Adluri Vishwa, Berlino 2013, 85-116; P. Kingsley, *The Greek origin, of the sixth-century dating of Zoroaster*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 53, 1990, 245-265; P. Kingsley, *Misteri e magia nella filosofia antica*, Milano 2007, 65-66, 377-378; D. De Cecco, *Le porte del proemio parmenideo in una testimonianza di Numenio*, in L. Ruggiu e C. Natali (edd.), *Ontologia scienza mito*, op. cit., 223-233;

e Graham, in uno dei suoi ultimi contributi sull'Eleate, Mourelatos concorda che Parmenide abbia sviluppato la sua δόξα a partire dalle scoperte astronomiche a lui attribuite<sup>15</sup>. Una δόξα dove Luce e Notte, sottolinea lo studioso, lungi dal riflettere schemi dottrinali elaborati dai suoi predecessori, sono «ordito e trama» (*warp and woof*) di un tessuto inferenziale originale e ben intrecciato<sup>16</sup>.

Giovanni Cerri paragona il pensiero di Parmenide «piuttosto a certe proiezioni cosmologiche proposte dalla fisica attuale, che non a questo o quel sistema della posteriore tradizione filosofica greca ed europea»<sup>17</sup>.

L.D. Steele, *Mesopotamian Elements in the Proem of Parmenides*, «CQ» N. S. 52, 2, 2002, 583-588), non si possono negare i legami tra la tradizione sapienziale greca e quella vicino e medio orientale (cfr. R. Mondolfo, *La derivazione della filosofia greca dalla speculazione orientale*, in Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze 1966, parte I, vol. 1, 36-99; M. Durante, *Sulla preistoria della tradizione poetica greca*, Roma 1976; G. Semerano, *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Milano 2004). Da Foceo, inoltre, anche se ad Elea, Parmenide doveva conoscere bene le tradizioni culturali con cui la sua gente – i più attivi esploratori tra i Greci più antichi, che avevano toccato praticamente tutti i lidi allora conosciuti – era entrata in relazione commerciale. Non è poi storicamente sostenibile l'affermazione di Graham che i Greci d'Asia non avessero relazioni con i Persiani o che le avessero troncate dopo la loro invasione dell'Anatolia. È piuttosto vero il contrario: le élite greche continuarono a mantenere frequentazioni amichevoli e fruttuose, e anche una certa collaborazione politica, con l'Impero. Dell'epoca di Dario si hanno notizie di spedizioni militari e persino 'scientifiche' condotte congiuntamente da Greci e Persiani (cfr. sull'argomento M. Corsaro, *I Greci d'Asia*, in S. Settis (ed.), *I Greci*, Torino 1996, vol. 2.II, 27-59, 27-36).

<sup>15</sup> A.P.D. Mourelatos, *Parmenides, early Greek astronomy, and modern scientific realism*, in N.L. Cordero (ed.) *Parmenides, venerable and awesome (Plato, Theatetus 183e). Proceedings of the International Symposium Buenos Aires, October 29-november 2, 2007*, Las Vegas-Zurich-Athens 2012, 167-190, 174 e 179. Sebbene Mourelatos mantenga anche in questo studio l'idea di fondo che aveva sviluppato nel suo *The Route of Parmenides* (A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, Las Vegas-Zurich-Athens 2008), che la seconda parte del *Poema* non fosse sviluppata da Parmenide in continuità con l'ἀλήθεια rivelata nella prima, mette conto sottolineare che egli sembra correggere qui l'interpretazione della δόξα: «I now find that I had greatly underestimated the proto-scientific (especially astronomical) content in 'Dóxa'» (Mourelatos, *Parmenides*, art. cit., 170 n. 6).

<sup>16</sup> Piuttosto che a Kant, come ha fatto Popper, Mourelatos paragona l'epistemologia elaborata dall'eleate al «realismo scientifico» di Wilfrid Sellars (lo studioso mette bene in evidenza i limiti della comparazione tra Parmenide e Kant proposta dall'epistemologo tedesco; cfr. Mourelatos, *Parmenides*, art. cit., 170-174, 182-189).

<sup>17</sup> Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di G. Cerri, Milano 1999, 8.

Nella sua relazione svolta in occasione del Convegno di Venezia 2010<sup>18</sup>, lo studioso arriva a paragonare la dottrina dell'‘essere’ ad un'astrofisica razionalistica e materialistica<sup>19</sup> in cui le cose «che sembravano diverse e continueranno a sembrare tali nell'ambito dell'esperienza comune, si rivelano una sola e stessa cosa alla visione intellettuale (voeiv), che è propria dell'esperienza scientifica: ad esempio, la luce della luna è la luce del sole; Espero è Lucifero»<sup>20</sup>. Cerri ritiene in proposito che nel *Poema* vi fosse una vera e propria sezione astronomica, che doveva essere molto più vasta di quei brani giunti fino a noi, probabilmente centinaia o migliaia di versi<sup>21</sup>: «dobbiamo rassegnarci ad ammettere che, almeno per un lungo tratto, il poema di Parmenide dovette appartenere allo stesso genere ed essere assai simile a quello che sarà il poema didascalico-astronomico di Arato, i *Fenomeni*. Che anzi sia stato, grazie a questa sua sezione, il più antico poema astronomico della letteratura greca»<sup>22</sup>. Lo studioso ritiene anche che il *Poema* presenti «questa proiezione arditissima dell'*esprit de géometrie* come ‘rivelazione’ di una dea»<sup>23</sup> fin dal proemio, ove il viaggio narrato è «anzitutto» la descrizione mitologica di «un percorso nel cielo da est a ovest» lungo la traiettoria dell'eclittica, dall'alba al tramonto<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> Convegno dal titolo «Parmenide: Ontologia scienza mito. I risultati della ricerca internazionale a confronto».

<sup>19</sup> G. Cerri, *La fisica di Parmenide*, in L. Ruggiu e C. Natali (edd.), *Ontologia scienza mito*, op. cit., 51-80, 76.

<sup>20</sup> Ivi, 61. Corsivi dell'autore. Ciò vale per Cerri anche nel caso di Luce e Notte, «i due principi antitetici dell'esperienza umana», che nel quadro interpretativo dello studioso diventano ‘concreti’ ma rimangono quantitativi (Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di G. Cerri, op. cit., 255), non essenziali, e in generale l'ontologia parmenidea diviene lo sfondo teorico che regge la δόξα come scienza. Per l'approfondimento della tesi di Cerri secondo cui l'«è» parmenideo «significhi prima di tutto ‘è uguale’ nel senso dell'equazione matematica e scientifica» si rimanda all'intero saggio Cerri, *La fisica di Parmenide*, in L. Ruggiu e C. Natali (edd.), *Ontologia scienza mito*, op. cit..

<sup>21</sup> Cerri, *La sezione*, art. cit., 36.

<sup>22</sup> Ivi, 30.

<sup>23</sup> Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di G. Cerri, op. cit., 8.

<sup>24</sup> Ivi, 106. Per una ricognizione sulla tesi generale che esista un ‘Parmenide scienziato’ e sul rilievo che questo aspetto assuma in rapporto all'interpretazione del pensiero parmenideo, cfr. L. Rossetti, F. Marcacci (edd.), *Eleatica 2006: Parmenide scienziato?*, Sankt Augustin 2008; N.L. Cordero (ed.), *Parmenides, Venerable and Awesome (Plato, Theaetetus 183e). Proceedings of the International Symposium, Buenos Aires, October 29-November 2, 2007*, Las Vegas-Zurich-Athens 2011; L. Ruggiu e C. Natali (edd.), *Ontologia scienza mito*,



Che il *Poema* contenesse un'astronomia matematica molto sofisticata per i tempi e che il proemio fosse una precisa descrizione, nella lingua del mito, delle posizioni relative del sole e della luna lungo l'eclittica durante le fasi lunari, è stato affermato con insistenza da Ferrero<sup>25</sup>, ma è Giorgio De Santillana che ha proposto per primo, persuasivamente<sup>26</sup>, che il linguaggio teologico di Parmenide contenesse – oltre ai riferimenti culturali e cosmo-ontologici – anche indicazioni astronomiche e che il palcoscenico ove si svolge la narrazione del viaggio del proemio fosse la sfera celeste<sup>27</sup>.

Poniamo dunque la premessa che la δόξα elaborata da Parmenide, ed in particolare le acquisizioni astronomiche attribuitegli, abbiano avuto un ruolo importante nello sviluppo della sua dottrina – come è stato messo in rilievo da De Santillana, Ferrero, Cerri, Mourelatos, Graham e Popper – ma nel senso chiarito dal Ruggiu: che la dinamica Luce-Notte, attraverso la quale l'Eleate spiega il διάκοσμος, è messa in campo ontologicamente per «porre in luce l'unità e l'identità dei differenti aspetti del reale, che a prima vista potrebbe essere confuso con il non essere»<sup>28</sup>.

Se in questo studio fisseremo la nostra attenzione sull'astronomia è perché, come ha messo bene in luce De Santillana, per quegli antichi sapienti quelle che noi distinguiamo come astronomia, astrologia e cosmologia erano una sola e medesima scienza del divino, in quanto gli astri erano considerati divinità, ed era trasmessa e divulgata attraverso la mitologia. Che fosse lo stesso anche per i Greci se ne ha riprova, crediamo, nel *Timeo* platonico: l'aggettivo θεῖος compare sostantivato per indicare le stelle fisse (40 a2) e i pianeti sono indicati chiaramente come dèi (40 b-d<sup>29</sup>). Aristotele, da parte sua, insegnava che la scienza matematica più affine alla filosofia era proprio l'ἀστρολογία, perché si occupava di sostanze sensibili

op. cit.; e L. Rossetti, M. Pulpito (edd.), *Eleatica 2007: Parmenide. Suoni, immagini, esperienza*, Sankt Augustin 2013.

<sup>25</sup> G. Ferrero, *La via della demone*, in *La matematica delle civiltà arcaiche. Egitto, Mesopotamia, Grecia*, a cura di L. Giacardi e S.C. Roero, Torino 1979, 283-321. Cfr. anche Ferrero, *La dea*, op. cit. Le tesi di Ferrero sono state riprese e rielaborate in G. Briguglia, *Via della Demone o via del Nume?*, «Filosofia oggi» 8/2, 1985, 233-284.

<sup>26</sup> Nella nuova prospettiva ermeneutica con cui ha riletto i miti delle più svariate culture antiche e moderne intorno al mondo (Cfr. G. De Santillana – H. von Dechend, *Il mulino di Amleto*, Milano 1983, e De Santillana, op. cit.).

<sup>27</sup> De Santillana – von Dechend, op. cit., 242. Cfr. anche De Santillana, op. cit., 81-158.

<sup>28</sup> Ruggiu, *Parmenide. Nostos*, op. cit., 50-53.

<sup>29</sup> Si vedano anche Pl. *Ti.* 40 c-d e *Lg.* 809 c 7.

ma eterne, gli astri (*Metaph.* 1073a - 1073b), e su quei pensatori ἀρχαίων καὶ παμπάλαιων («antichi e antichissimi» traduce Reale) che avevano tramandato ai posteri, in forma di mito, la tradizione secondo la quale gli dèi erano questi, lo Stagirita scrive: ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρήσθαι νομίσειεν ... καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἶον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν («quanto al fatto che ritenevano essere gli dèi le prime sostanze bisogna riconoscere che [tale affermazione] è stata fatta per divina ispirazione e ... bisogna ritenere che queste opinioni degli antichi si sono conservate fino ad ora come reliquie»; ivi, 1074b; trad. di G. Reale).

Parmenide si situava tra quei pensatori più antichi a cui fa riferimento lo Stagirita e i φυσικοί ionici che avevano inaugurato un nuovo linguaggio per divulgare la loro σοφία: la padronanza del materiale epico che emerge dal *Poema*, specie nel proemio, e la libertà con cui l'Eleate lo utilizza, non è quella dell'erudito né quella del centonario, ma di un «maestro di verità» (nel senso che ha ben messo in rilievo Detienne analizzando la cultura sapienziale della Grecia arcaica<sup>30</sup>) che rielabora i linguaggi che la tradizione epica e le dottrine intorno alla φύσις di volta in volta gli suggeriscono per comunicare il proprio pensiero<sup>31</sup>.

Che l'Eleate riconducesse gli astri al divino ce lo testimonierebbe Cicerone (*Nat. Deor.* I 11, 28 = DK A37) ma non si intende sostenere che la dottrina dell'«essere» sia stata ispirata da una scoperta astronomica. Semmai, e al contrario, che Parmenide si sia servito delle conoscenze astronomiche dei suoi uditori<sup>32</sup> per presentare l'ordine manifesto del suo cosmo – che

<sup>30</sup> M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Roma-Bari 1977, 79-112.

<sup>31</sup> Non si può qui entrare adeguatamente nel merito del rapporto tra la poetica parmenidea e i modi letterari con i quali essa si confrontava, questione che richiederebbe una trattazione ben più ampia. Chi scrive si è rifatto agli approfondimenti sull'argomento contenuti nelle monografie dedicate allo studio dell'Eleate consultate e citate nel presente lavoro, ed ai seguenti testi e articoli: L. Ruggiu e C. Natali (edd.), *Ontologia scienza mito*, op. cit.; A. Pieri, *Parmenide e la lingua della tradizione epica greca*, «STFC» 49, 1977, 68-103; G.B. D'Alessio, *Una via lontana dal cammino degli uomini. (Parm. 28 B 1+6; Pind. Ol. VI 22-27; Pae. VIIb 10-20)*, «SIFC» 88, 1995, 143-181; B. Gentili, *La parola e il marmo: una discussione*, «DialArch» 2, 1981, 32-38; Durante, op. cit., 123-134; C.M. Bowra, *Problems in Greek poetry*, Oxford 1953, 38-53; Detienne, op. cit.; E.A. Havelock, *Alle origini della filosofia greca. Una revisione storica*, Roma-Bari 1996.

<sup>32</sup> Come scrive il fisico teorico Carlo Rovelli, nel VI secolo a. C. «il movimento relativo del Sole e delle stelle nel cielo era compreso da secoli con una chiarezza su questi fenomeni molto superiore a quella che può avere in media un professore universitario di oggi.

si contrapponeva a quello delle cosmologie dualistiche elaborate dagli altri pensatori a lui coevi o precedenti<sup>33</sup> – con un intento speculativo che va oltre l’astronomia, come noi la intendiamo, ed è fondato logicamente, teologicamente e cosmo-ontologicamente, come è significato dall’intero mito del viaggio che culmina nella scena rituale dell’incontro con la θεά, la cui rivelazione è «nello stesso tempo l’autodisvelarsi dell’essere e il porsi del pensiero del filosofo come espressione e manifestazione di questo svelarsi»<sup>34</sup>.

In tale prospettiva, l’obiettivo è mostrare la possibilità che per affermare fin da subito l’unità e identità dei differenti aspetti del reale nell’assolutezza dell’‘essere’, nel proemio Parmenide abbia rappresentato cosmopoieticamente l’identità astronomica di Eos ed Espero, simboli della polarità Luce-Notte, in un unico corpo celeste<sup>35</sup>. La coincidenza tra Stella del Mattino e Stella della Sera in un unico astro dimostrava, infatti, che quella contraddizione cosmologica – così significativa proprio perché connessa con il mondo divino – nella quale sembrava che «i poeti provassero piacere in una liberazione emotiva dalla regolarità delle orbite celesti»<sup>36</sup>, era solo un’illusione come ogni altra opposizione, perché la realtà – questo uno degli aspetti dell’inaudita ἀλήθεια parmenidea – è un assoluto «tutto continuo» (B8, 25).

Per esempio, Esiodo fa chiaramente riferimento al fatto che per sapere a che punto siamo dell’anno, cioè la data, basta osservare quale costellazione si veda all’alba a oriente. Suppongo che pochi professori universitari sarebbero oggi capaci di fare altrettanto» (C. Rovelli, *Che cos’è la scienza*, Milano 2011, 14).

<sup>33</sup> «In the Way of Truth» – scriveva Cornford – «we can read his criticism of the Pythagorean (as well as of the Ionian) scheme» (Cornford, art. cit., 106). In particolare, sulla discontinuità dottrinale con il Pitagorismo, cfr. M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1958, CXXVII; G. Cerri, *Senofane ed Elea (Una questione di metodo)*, «QUCC» N. S. 66, 3, 2000, 31-49, 36; Ruggiu, *Parmenide. Nostos*, op. cit., 276 n. 12. Se consideriamo questa prospettiva, che non scartiamo, è ancor più significativo che Parmenide avesse scelto di mostrare l’identità di Eos ed Espero, per cominciare il suo discorso: essa, come vedremo, era legata ad uno dei miti fondamentali per l’astronomia dei Pitagorici, quello di Fetonte.

<sup>34</sup> Ruggiu, *Parmenide. Nostos*, op. cit., 31.

<sup>35</sup> Teorema del quale, come presuppone il Cerri, la seconda parte del Poema doveva probabilmente contenere un’esposizione didascalica all’interno di «una corposa parte impostata come una sorta di mappa celeste» (Cerri, *La sezione*, art. cit., 31).

<sup>36</sup> De Santillana – von Dechend, op. cit., 304.

Come avevano fatto Esiodo ed Omero, ma con una competenza più vasta e raffinata, e come farà Platone<sup>37</sup>, ma con un'intenzione speculativa diversa<sup>38</sup>, Parmenide potrebbe aver inserito alcuni tratti realistici del cielo indagato astronomicamente dai suoi contemporanei all'interno di una narrazione mitologica<sup>39</sup> che crediamo rimanga περί φύσεως: «non v'è spa-

<sup>37</sup> F.F. Repellini, *Il fuso e la necessità, Commento al libro X, [G]*, in Platone, *La Repubblica. Libro X*, a cura di M. Vegetti, Napoli 2007, vol. VII, 367-397, 382 e 392. Interessanti le analogie che alcuni studiosi hanno rilevato tra il mito platonico di Er e il proemio, e più in generale il poema, di Parmenide (cfr. J.D. Morrison, *Parmenides and Er*, «JHS» 75, 1955, 59-68, e M.M. Sassi, *Parmenide al bivio. Per un'interpretazione del 'Proemio'*, «PP» 43, 1988, 383-396).

<sup>38</sup> L'Eleate non è interessato a usare le figure del cielo come «modelli per la conoscenza di quelle altre realtà» (Pl. R. VII 529 d-e, trad. di Reale; cfr. Platone, *Repubblica*, a cura di G. Reale, Milano 2009), l'intelligibile. Come sottolinea Kalfas, infatti, sarà Platone a «dismettere» il cielo osservabile (cfr. R. VII 530 b7) e le realtà corporee e visibili (cfr. ivi, 530 b3) dall'astronomia. È Platone che «replaces the current tenet of his time with what himself regards as 'real astronomy', a study of entities and magnitudes which 'can be conceived by reason and thought, not seen by the eye' (529 d)» (V. Kalfas, *Plato's Real Astronomy and the Myth of Er*, «Elenchos» 17, 1996, 5-20, 9). Sull'argomento cfr. anche F.F. Repellini, *Astronomia e armonica, Commento ai libri VI e VII, [M]*, in Platone, *La Repubblica. Libro VI-VII*, a cura di M. Vegetti, Napoli 2007, vol. V, 542-563, 558-560. Per ulteriori approfondimenti sul tema dell'astronomia nei dialoghi platonici, cfr. anche A. Rivaud, *Le système astronomique de Platon*, «Revue d'histoire et de philosophie» 2, 1928, 8-14; G. Schils, *Plato's Myth of Er: The Light and the Spindle*, «AC» 62, 1993, 101-114; Repellini, *Astronomia*, op. cit.; e Id., *Il fuso*, op. cit., 384-395.

<sup>39</sup> Potrà sembrare forse anacronistico pretendere di interpretare un mito elaborato nel VI sec. a.C. in termini 'realistici', per così dire, ma condividiamo la premessa che Riccardo Di Donato antepone al suo saggio sullo scudo di Achille omerico: «La descrizione epica ha un destinatario diretto, l'uditorio delle *performances*, che è in grado di ricondurre – per il tramite dell'azione fantastica, dell'immaginazione – tutto quanto viene narrato entro termini piuttosto realistici che non necessariamente reali. [...] È evidente come nella descrizione si giustappongano e in parte sovrappongano due distinte esigenze, entrambe interne alla sollecitazione dell'azione fantastica dell'uditorio. La prima esigenza va nella direzione realistica della descrizione di un oggetto immaginato secondo tipologie reali o comunque verisimili. La seconda è tutta presa dalla preoccupazione ... ideologica [il contenuto sapienziale]. [...] Questa forma narrativa ha come effetto volontario la visualizzazione delle immagini ad opera dell'uditorio, il quale è consapevole del rapporto che deve stabilire tra narrato e immagini stesse» (R. Di Donato, *Lo scudo di Achille*, in S. Settis (ed.), *I Greci*, Torino 1996, vol. 2.I, 227-253, 233-234). Non è un caso che in questa ricerca si siano incrociati gli studi sul brano dello scudo di Achille dell'*Iliade*: il primo segmento descrittivo dello stesso (vv. 483-489) costituisce quella che è stata definita una «piccola enciclopedia astronomica» (cfr. Di Donato, *Lo scudo di Achille*, in S. Settis (ed.), op. cit., 235-236). Se accanto a questa

zio in Parmenide – concordiamo con il Ruggiu – per la posizione dell’essere come realtà sovrasensibile»<sup>40</sup>.

Cercheremo allora di tracciare il registro testuale mitico-astronomico, che in sé non ne doveva essere il contenuto dottrinale ma che, insieme con quello mitico-religioso (dal quale crediamo non sia separabile), riteniamo l’Eleate abbia impiegato come autorevole (forse il più autorevole per il suo uditorio) codice narrativo con cui proporre fin da principio il contenuto sapienziale dell’intero *Poema*. E proporremo la riproduzione delle immagini astrali che ne emergeranno attraverso l’ausilio di un applicativo informatico specializzato che ci riporterà virtualmente, ma fedelmente, al cielo del VI sec. a. C.<sup>41</sup>. Perché è importante tornare a quegli anni per la nostra indagine? Perché, per via del diverso assetto precessionale del pianeta, le

premessa assumiamo il criterio ermeneutico avanzato con le sue ricerche dal De Santillana e se ammettiamo come probabile che nel proemio possano essere contenute immagini astronomiche, come è stato riconosciuto da diversi studiosi, crediamo non irragionevole considerare la possibilità che ve ne siano altre ancora da far emergere, come contiamo di fare in questa indagine, e che esse si possano riferire a fenomeni osservabili e dunque a osservazioni ripetibili e registrabili – com’era in uso presso Egizi e Babilonesi, da cui i Greci attinsero parte delle loro conoscenze astronomiche, e come facevano gli stessi Greci, che annotavano la correlazione di svariati fenomeni celesti con regolarità meteorologiche in speciali tavolette (Repellini, *Astronomia*, op. cit., 544) – senza che ciò significhi chiamare in causa il cosiddetto metodo ipotetico-deduttivo (questo bensì anacronistico per i tempi) e sovrainterpretare il rapporto che quegli antichi avevano con l’osservazione del cielo: come annota il Neugebauer, già Esiodo nei suoi poemi descriveva competentemente le fasi annuali osservabili di alcune costellazioni zodiacali (O. Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Verlag-Berlin-Heidelberg 1975, 1090; cfr. anche ivi, 573). Come sottolinea Platania a proposito di Esiodo, riferimenti alle costellazioni sono presenti anche nella *Teogonia*, non solo ne *Le Opere e i giorni* (G. Platania, *Costellazioni e miti*, Napoli 2008, 42). L’intento metodologico di questo studio, dunque – mutuiamo l’invito che Schils fa a proposito dell’interpretazione astronomica del mito platonico di Er – è quello di trattare le immagini come immagini, «to recreate the picture in a story» (Schils, op. cit., 114), e così seguire Parmenide nel suo viaggio, provare a ricostruire una narrazione cosmica che certamente doveva essere ben evidente, nonostante le “novità” speculative introdotte, per l’uditorio a cui erano dirette.

<sup>40</sup> Ruggiu, *Parmenide. Nostos*, op. cit., 494. Abbiamo già visto che Plutarco annovera Parmenide come ἀρχαῖος ἐν φυσιολογίᾳ ma già Aristotele, su Parmenide e gli Eleati, metteva in rilievo il fatto di τὸ μῆθεν μὲν ἄλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν εἶναι, (non concepire «... l’esistenza di un’altra realtà al di fuori delle sostanze sensibili»; *Cael.* III 1, 298b 21-22, trad. di Longo in Aristotele, *Fisica, Del Cielo*, a cura di O. Longo, Roma-Bari 2005).

<sup>41</sup> Per i particolari, si veda *infra* l’annotazione alle immagini in appendice.

posizioni degli astri relative ad un osservatore terrestre erano diverse rispetto ai nostri giorni.

Per farci un'idea di quali fossero le conoscenze o, per meglio dire, le dottrine astronomiche che possiamo presumere Parmenide condividesse e da cui avrebbe potuto elaborare le proprie, terremo presenti l'ambito sapienziale Magno-Greco e Ionico e la constatazione che il cielo descritto dagli autori greci era anche il frutto della rielaborazione di conoscenze provenienti dalla Mesopotamia e dall'Egitto<sup>42</sup>. In un brano del *Timeo* (22c-24d), Platone racconta come la più antica cosmologia egizia fosse condivisa anche dai Greci attraverso il culto della medesima dea, venerata nella città di Sais, che gli Egizi chiamavano Neith e i Greci Athena. Anche l'astronomia di Arato da Soli era fondata «sulle acquisizioni raggiunte dai sacerdoti egizi»<sup>43</sup>, probabilmente mutate dalle opere di Eudosso di Cnido che aveva soggiornato a lungo in Egitto<sup>44</sup>. Degni di nota, a proposito di Arato e del discorso che ci apprestiamo a svolgere, i rilievi di Douglas Kidd, secondo il quale echi diretti del poema parmenideo potrebbero rinvenirsi in alcuni passaggi dei *Fenomeni*, come vedremo in dettaglio.

Che Parmenide fosse entrato in contatto con dottrine sapienziali di provenienza egizia non è d'altronde escludibile a priori, tenuto conto che i Focei conoscevano il culto di Neith-Athena attraverso i loro traffici nella città-emporio di Naukratis<sup>45</sup> e in Egitto avrebbero preso forma le dottrine

<sup>42</sup> Eratostene, *Epitome dei catasterismi*, a cura di A. Santoni, Pisa 2009, 50-51.

<sup>43</sup> Platania, op. cit., 42.

<sup>44</sup> Aratus, *Phaenomena*, a cura di D. Kidd, Cambridge 1997, 14. Secondo Douglas Kidd, in Arato ritroviamo anche influenze stilistiche e astronomiche provenienti dalle speculazioni cosmologiche dei filosofi presocratici che composero in esametri, tra i quali Parmenide (ivi, 13).

<sup>45</sup> Nella metropoli di Focea la dea poliade era Athena e i Focei conoscevano certamente il culto della dea Neith a Sais, dato che presso il suo tempio in città versavano i tributi sul commercio che gestivano dalla vicina Naukratis, e probabilmente avevano ivi dei funzionari che sovrintendevano a tali faccende. Come sottolineano Wilson e Gilbert, «the reciprocal trade may also have helped to promote continued cultural understanding» (P. Wilson, G. Gilbert, *Sais and its trading relations with eastern Mediterranean*, in *Moving across borders. Foreign relations, religion and cultural interactions in the ancient Mediterranean*, a cura di P. Kousoulis, K. Magliveras, Leuven-Paris-Dudley 2007, 251-265, 261). Cfr. soprattutto: J. Yoyotte, *Les contacts entre Égyptiens et Grecs (VIIe-IIe siècles avant J.-C.): Naukratis, ville égyptienne*, in *Annuaire du Collège de France*, 1994, 679-692, 679-692; A. Möller, *Naukratis. Trade in archaic Greece*, Oxford 2000, 182-215; A. Villing, U. Schlotzhauer, *Naukratis: Greek diversity in Egypt. Studies in East Greek pottery and exchange in the eastern Medi-*

non solamente di Talete<sup>46</sup> ma anche di Anassimandro<sup>47</sup>, che è ormai abbastanza condiviso l'Eleate conoscesse<sup>48</sup>. V'è inoltre la possibilità che Parmenide avesse avuto tra le mani un testo esiodeo dedicato all'astronomia, di cui non ci sono giunti che sporadici e incompleti frammenti<sup>49</sup>.

*terranean*, «The British Museum Research Publications» 162, London 2006, 1-48, 1-48; L. Antonelli, *Traffici focei di età arcaica: dalla scoperta dell'Occidente alla battaglia del mare Sardonio*, Roma 2008, 63-190. Forse non è solo un caso che Platone metta in rilievo il legame di reciprocità tra la divinità di Sais e Athena, e la sapienza veicolata attraverso il loro culto, proprio nel dialogo, il *Timeo*, ove abbondano «i parallelismi lessicali» con il poema dell'Eleate e «la concentrazione di 'parole parmenidee' al suo interno è altissima e non può essere casuale» (E. Passa, *Parmenide, tradizione del testo e questioni di lingua*, Roma 2009, 24). Ma qui non è luogo di indagare quest'aspetto.

<sup>46</sup> Cfr. P.F. O'Rourke, *Some Thoughts on τὸ ὕδωρ of Thales and τὸ ἀπειρον of Anaximander*, in *Offering to the Discerning Eye*, a cura di S.H. D'Auria, Leiden 2010, 245-251.

<sup>47</sup> Secondo Naddaf, Anassimandro avrebbe soggiornato proprio presso Naukratis (D.L. Couprie – R. Hahn – G. Naddaf, *Anaximander in context. New Studies in the Origins of Greek Philosophy*, New York 2003, 38-40) che era, del resto, l'unico stanziamento permanente greco, ma in generale straniero, tollerato dai faraoni sul loro territorio (Cfr. R.D. Sullivan, *Psammetichus I and the foundation of Naukratis*, in *Ancient Naukratis*, a cura di W.D.E. Coulson, Oxford 1996, vol. 2, 177-202).

<sup>48</sup> Cfr. Cerri, *La sezione*, art. cit., 31, e Couprie, *Heaven*, op. cit., 165.

<sup>49</sup> In un famoso epigramma, in cui Callimaco compara Arato ad Esiodo (*Ep.* 27 Pf.), mentre alcuni interpreti moderni vedono solamente la rilevanza di un'affinità stilistica (cfr. E. Sistakou, *Callimachus Hesiodicus revisited*, in F. Montanari – A. Rengakos – C. Tsagalis (edd.), *Brill's Companion to Hesiod*, Leiden-Boston 2009, 219-252, 219-221; e R. Hunter, *Hesiod's style: towards an ancient analysis*, in Montanari – Rengakos – Tsagalis, op. cit., 253-270, 257-262), Plinio il Vecchio vi trovava invece un indizio del fatto che Arato avrebbe ripreso un poema esiodeo intitolato *Astrologia* (*Nat.* XVIII 213). Che Esiodo avesse scritto un poema astronomico lo testimoniano pure Ateneo di Naucrati (*Ath.* XI 80, 491c-d), che cita Asclepiade di Myrleia (I sec. a. C.), e Plutarco (*Pyth. Orac.* XVIII 402f), i quali però lo intitolano *Astronomia*. L'esistenza di questo poema è generalmente accettata, seppur con riserva, perché vi sono diversi frammenti esiodei che trattano del sorgere e tramontare di stelle e costellazioni o che narrano di miti astronomici (tra i quali il mito di Fetonte e di Orion, fr. 148a, 149 e 311 MW), che non sono inclusi nelle *Opere e i giorni*. Un testo dal titolo *Astronomia* è rubricato nel *corpus* esiodeo (E. Cingano, *The Hesiodic Corpus*, in Montanari – Rengakos – Tsagalis, op. cit., 91-130, 94) ma secondo il Cingano la scarsità di frammenti e i riferimenti generici ad Esiodo delle fonti relative al poema lasciano aperta la possibilità che, piuttosto che riflettere l'esistenza di un poema indipendente, i versi siano stati estrapolati da una versione più estesa delle *Opere e Giorni*, dove sono presenti anche indicazioni astronomiche (ivi, 129-130).

Inoltriamoci adesso nel testo del proemio e cominciamo la nostra indagine, approfondendo questi temi.

Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι, 1  
 πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι  
 δαίμονες, ἧ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα·

Le cavalle che mi conducono, quanto l'animo desidera,  
 guidarono dopo avermi portato sulla via della dea<sup>50</sup> espressiva di tutte le cose,  
 che porta l'uomo che sa per tutte le città.

Sul piano letterario, l'attinenza cosmologica più vicina temporalmente alla redazione del *Poema* a cui poter guardare, per individuare possibili analogie con le giumente del primo verso del proemio, è il frammento 10 di Pindaro (fr. 30 Snell)<sup>51</sup>. In esso è raccontato che la titanide Themis viene condotta dalle Moire con χρυσ<έαι>σιν ἵπποις («auree cavalle»), attraverso una splendida strada, dalle sorgenti dell'Oceano all'Olimpo per diventare la prima sposa di Zeus e generare con questo le Hore<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Condividiamo la traduzione del Ruggiu che, in conseguenza della sua interpretazione complessiva del pensiero parmenideo, come il Reale (G. Reale, *I Presocratici*, Milano 2006, 479), pur mantenendo nel testo la lezione anteposta da Diels-Kranz ('δαίμονες', riportata anche qui), preferisce comunque basarsi sulla variante δαίμονος tramandata da Sesto Empirico (*math.* VII 111).

<sup>51</sup> Non si può qui adeguatamente rendere ragione delle diverse interpretazioni che sono state elaborate intorno al simbolismo delle giumente parmenidee (per le quali si rimanda, tra le altre, alle analisi contenute nei testi monografici su Parmenide citati in questo articolo) ma si sottolinea il fatto che non risulta allo scrivente che il testo del poema parmenideo sia stato mai comparato con questo frammento pindarico, che l'Untersteiner colloca sul finire del VI secolo, successivamente al 506 a. C. (M. Untersteiner, *Da Omero ad Aristotele. Scritti minori, seconda serie*, Brescia 1976, 96). Non si può argomentare se esso sia stato scritto prima o dopo il poema parmenideo, ma D'Alessio, sebbene non analizzi questo specifico frammento pindarico, ritiene di poter dimostrare che fosse Pindaro ad imitare la poetica di Parmenide e non viceversa (D'Alessio, art. cit.). Anche Bowra non esclude la possibilità che in una delle sue *Olimpiche* il poeta abbia attinto del materiale mitopoietico dal proemio del poema parmenideo, ma lo studioso contempla anche la possibilità che entrambi fossero influenzati da fonti comuni delle quali non abbiamo più testimonianza (Bowra, op. cit., 42-43).

<sup>52</sup> Come scrive Untersteiner, in questo mito «Pindaro vuol far sentire l'armonia cosmica in atto» (Untersteiner, *Da Omero*, op. cit., 100).



Questo mito si rivela particolarmente interessante per diverse ragioni. Vi sono delle giumente fuori dal comune e divinità femminili che troviamo chiamate in causa nel proemio parmenideo: Themis, le Moire e le Hore (una delle quali era Dike). E dall'inno emergono significative anomalie mitografiche rispetto alla tradizione olimpica. Le Moire non sono qui figlie di Zeus<sup>53</sup>, la loro madre Themis è presentata come la prima moglie del figlio di Crono e all'Olimpo viene contrapposto non il Tartaro, ma un 'luogo' cosmogonicamente anteriore: si parla di sorgenti di Oceano con lo stesso termine che ritroviamo anche in Esiodo (*Th.* 736-738) ad indicare le sorgenti di ogni cosa: il χάος.

Particolare quest'ultimo rilevante perché, come sottolinea Ballabriga, «in tutta la tradizione 'classica' della poesia più arcaica» la sorgente «super-tartarea» del cosmo, rappresentata ora da Chaos ora da Oceano, è sempre disconfermata perché lo *zenith* olimpico non poteva essere surclassato da un *nadir* originario preolimpico<sup>54</sup>.

Tornando al frammento pindarico, è ancor più interessante quanto sottolinea Gundel e la maggior parte degli storici dell'astronomia condivide, ovvero che esso sia la prima testimonianza letteraria giunta sulla Via Lattea dalla cultura greca<sup>55</sup>. Via Lattea che ha costituito un fenomeno di grande rilevanza culturale nelle culture di vari popoli, non solo tra i Greci, essendo intesa come un simbolo, un luogo, una strada, un fiume, una via di congiunzione che abbracciava i 'tre mondi', quello degli dèi, quello dei vivi e quello dei morti, o essa stessa divinità<sup>56</sup>. Anche nel frammento

<sup>53</sup> Come sottolinea lo Snell, commentando il frammento: mentre in Esiodo le Moire «appartengono al nuovo ordine mondiale imposto da Zeus, secondo Pindaro esse devono aver esercitato già prima il loro potere come dee della necessità», della «rigida costrizione» che ordinava il cosmo nell'epoca anteriore a Zeus (B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1951, 107-108).

<sup>54</sup> A. Ballabriga, *Il Sole e il Tartaro, la visione mitica del mondo nella Grecia arcaica*, Montorso Vicentino 2010, 266. Già Aristotele annotava che οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι ... βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασιν οὐ τοὺς πρώτους, οἷον νύκτα καὶ οὐρανὸν ἢ χάος ἢ ὠκεανόν, ἀλλὰ τὸν Δία («gli antichi poeti ... affermano che reggono e governano non già le divinità che furono all'origine, come ad esempio Notte e Cielo, Caos o Oceano, ma Zeus»; *Metaph.* 1091b; trad. di Reale).

<sup>55</sup> W. Gundel, voce *galaxias* in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1910, vol. XIII, 563.

<sup>56</sup> Più fondamentale della stessa eclittica (F. Bertola, *La via Lattea nell'immaginario dell'uomo: parte II*, «Giornale di Astronomia» 1, 2003, 7-25, 20-21). Secondo De Santillana la Via Lattea era per i Pitagorici il punto di riferimento da cui misurare «il grande orolo-

pindarico è rappresentata come un'ὁδός («via») che collega le sorgenti del cosmo con l'Olimpo ed è descritta attraverso i concetti di κλίμαξ (termine che significa inclinazione e che rende il concetto di collegamento tra 'sopra' e 'sotto'), σεμνά (divina, sacra, attributi riconosciuti senz'altro alla Via Lattea dagli antichi) e λιπαρά (luminosa, splendente, che descrive bene l'aspetto che assumeva nel cielo notturno l'ampio circolo galattico per quegli antichi, come scriveva Arato nei suoi *Fenomeni*, 469-479).

Nei *Meteorologica*, Aristotele ci fornisce un'altra indicazione astronomica interessante su come era vista la Via Lattea da quegli antichi: Οὗτος δ' ὁ κύκλος ἐν ᾧ τὸ γάλα φαίνεται τοῖς ὀρώσιν, ὃ τε μέγιστος ὦν τυγχάνει καὶ τῇ θέσει κείμενος οὕτως ὥστε πολὺ τοὺς τροπικοὺς ὑπερβάλλειν («il cerchio nel quale la Galassia appare ai nostri occhi è il più grande cerchio ed è posizionato in maniera tale da estendersi molto oltre i tropici»; ivi, 346a 16-19<sup>57</sup>). Lo Stagirita ci racconta anche che alcuni pitagorici, dunque in un ambito sapienziale che Parmenide può aver condiviso attraverso il maestro Aminia, ponevano in relazione l'ὁδός galattica con il mito di Fetonte. Leggiamo la sua testimonianza: τῶν μὲν οὖν καλουμένων Πυθαγορείων φασὶ τινες ὁδὸν εἶναι ταύτην οἱ μὲν τῶν ἐκπεσόντων τινὸς ἀστέρων, κατὰ τὴν λεγομένην ἐπὶ Φαέθοντος φθορὰν («di quanti son chiamati pitagorici, alcuni dicono che quella [la Via Lattea] sia una via formata da qualcuno degli astri caduti giù, secondo quella che è chiamata la rovina di Fetonte...»; *Mete.* I 8, 345a)<sup>58</sup>.

gio dell'Universo», ovvero ciò con cui essi chiamavano quella che noi conosciamo come precessione degli equinozi (De Santillana – von Dechend, op. cit., 296). Per un approfondimento sui miti cosmologici più antichi, non solamente greci, intorno alla Via Lattea si rimanda a: W. Gundel, voce *galaxias* in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, op. cit.; Aristotele, *Mete.* I, 8; Hayduck 1901, vol. XIV 75-77 e 101-118; F. Bertola, *La via Lattea nell'immaginario dell'uomo: parte I*, «Giornale di Astronomia» 4, 2002, 3-20; Id., *La via Lattea nell'immaginario dell'uomo: parte II*; Id., *Via Lactea*, Cittadella (PD) 2003, 73-107; M.A. Rappenglück, *The Milky Way: Its concept, function and meaning in ancient cultures*, in *Proceedings of the Conference «Astronomy of Ancient Civilizations» of the European Society for Astronomy in Culture (SEAC) associated with the Joint European and National Astronomical Meeting (JENAM), Moscow, May 23-27, 2000*, pubblicati con il titolo di *Astronomy of ancient societies*, a cura di T.M. Potyomkina e V.N. Obridko, Mosca 2002, 270-277; De Santillana – von Dechend, op. cit., 291-314.

<sup>57</sup> Aristoteles, *Meteorologica*, a cura di H.D.P. Lee, London 1952.

<sup>58</sup> Anche Platone aveva scritto che il mito di Fetonte raccontava in realtà un teorema astronomico. Nel suo *Timeo*, un sacerdote del tempio di Neith a Sais, in Egitto, spiegava a Solone che: τὸ γὰρ οὖν καὶ παρ' ἡμῖν λεγόμενον, ὡς ποτε Φαέθων Ἥλιου παῖς τὸ τοῦ

Aristotele ci ha tramandato un altro mito pitagorico sulla Galassia, che risalirebbe a Eraclide Pontico<sup>59</sup>, secondo il quale la Via Lattea era l'Ade celeste, un Ade luminoso ove le anime dei mortali salivano con dei carri per purificarsi fra una reincarnazione ed un'altra (ivi, VIII 346a). È Macrobio, nei suoi *Saturnalia*, che ci fornisce il resoconto più ampio di questa tradizione che egli ci dice condivisa anche in ambiente orfico<sup>60</sup>: alla morte 'terrena' le anime ascendevano alla Galassia tramite costellazioni che si trovavano lungo l'eclittica e che fungevano da «Porte», come le chiama Macrobio, per uscire dall'ecumene. Per fare ciò, però, tali costellazioni dovevano «poggiare sulla terra», all'orizzonte, e trovarsi nei punti «in cui si intersecano lo zodiaco [ovvero l'eclittica] e la Via Lattea»<sup>61</sup>. Il «trasbordo», precisa De Santillana in proposito, poteva avvenire «invariabilmente in due zone: una a sud, tra lo Scorpione e il Sagittario, l'altra a nord, tra i Gemelli e il Toro» perché è in questi punti che la Via Lattea attraversa sempre l'orizzonte, da Babilonia al Nicaragua<sup>62</sup>.

È lecito supporre, considerate le influenze che le culture pitagorica ed orfica ebbero su Platone, che nel mito cosmologico sulla metempsicosi descritto nel *Fedro* fossero presenti in altra forma gli stessi elementi mitici: ogni anima si deve pensare come «simile ad una forza per sua natura composta di un carro a due cavalli e di un auriga ... che gira per tutto il cielo, ora in una forma ora in un'altra ... [procedendo] per l'ascesa sino a rag-

πατρός ἄρμα ζεύξας διὰ τὸ μὴ δυνατὸς εἶναι κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς ὁδὸν ἐλαύνειν τὰ τ' ἐπὶ γῆς συνέκαυσεν καὶ αὐτὸς κεραυνωθεὶς διεφθάρη, τοῦτο μύθου μὲν σχῆμα ἔχον λέγεται, τὸ δὲ ἀληθές ἐστι τῶν περὶ γῆν κατ' οὐρανὸν ἰόντων παράλλαξις καὶ διὰ μακρῶν χρόνων γιγνομένη τῶν ἐπὶ γῆς πυρὶ πολλῶ φθορά («quel fatto che si racconta anche fra voi, ossia che Fetonte, figlio di Elios, dopo aver aggiogato il cocchio di suo padre, non fu capace di guidarlo sulla via tracciata dal padre e per questo bruciò le regioni terrestri e morì lui stesso folgorato, viene narrato in forma mitica; ma la verità è la deviazione dei corpi che girano in cielo intorno alla terra e la combustione, a grandi intervalli di tempo, delle regioni terrestri per una sovrabbondanza di fuoco») (*Ti.* 22c-d; trad. di Lozza: Platone, *Timeo*, a cura di G. Lozza, Milano 1994).

<sup>59</sup> Aristotele mette in bocca ad Empedotimo questo mito, ma gli studiosi concordano che tale personaggio, il cui nome potrebbe essere il risultato di una crasi fra i nomi di Empedocle ed Ermotimo, fosse stato creato *ad hoc* da Eraclide Pontico per un suo testo sulla trasmigrazione delle anime (cfr. J.N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1993, 49).

<sup>60</sup> De Santillana – von Dechend, op. cit., 293.

<sup>61</sup> Ivi, 294.

<sup>62</sup> Ivi, 288-289.

giungere la sommità della volta del cielo»<sup>63</sup> (ἐοικέτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἠνιόχου [*Phdr.* 246a] ... πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἶδεσι γιγνομένη [ivi, 246b] ... ἄκραν ἐπὶ τὴν ὑπουράνιον ἀψίδα πορεύονται πρὸς ἄναντες [ivi, 247b]), in attesa del ritorno nel corporeo in varie forme, secondo quella che Platone definisce «legge di Adrastea»<sup>64</sup> (ivi, 248c). Cook sottolinea in proposito: «It can be hardly doubted that the 'uphill path to the summit of the heavenly vault' ... implies the Pythagorean conception of the Milky Way as an Elysian road»<sup>65</sup>. Ancor più interessante per il nostro discorso: Diels e Kranz (DK31 C1) connettono il mito platonico sulla metempsicosi evocato nel *Fedro* ad una dottrina di Empedocle (cfr. DK31 B110, B115, B121) che sarebbe a sua volta stata derivata dal discepolo di Parmenide da una dottrina che risalirebbe a Pitagora stesso (cfr. DK31 B115); e Sinesio, nel suo *De Providentia* (I 1), racconta un mito analogo connettendolo espressamente ad Empedocle (DK31 B121)<sup>66</sup> e chiamando la norma che Platone definisce «legge di Adrastea» come «legge di Themis»<sup>67</sup>. Ritroviamo Themis in connessione con la Galassia, in un mito legato alla cultura pitagorica.

*En passant* rileviamo che, se anche in Parmenide si parla di γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος ἔσχατος (B11, 2-3; «del cielo la Via Lattea e l'Olimpo»<sup>68</sup> estremo), non v'è (dal primo all'ultimo verso del suo poema giunto a noi) anima alcuna, né mortale né divina, che percorra questa o altre vie. Come bene evidenzia il Colli: nel pensiero dell'Eleate è assente «una trat-

<sup>63</sup> Trad. di Reale in Platone, *Fedro*, a cura di G. Reale, Milano 1993.

<sup>64</sup> Reale interpreta il significato del nome Adrastea come «ciò-a-cui-è-impossibile-sfuggire» (ivi, 183 n. 103). La «legge di Adrastea» chiamata in causa nel *Fedro* è citata anche nel *Timeo* (41d7 - 42d2), a suggerire i legami tra il quadro cosmologico generale delineato in questo dialogo – in cui le anime si muovono con le stelle su cui, qui è detto esplicitamente, viaggiano come su carri (ὄχημα) – e il mito delle anime raccontato in quello. Solo che nel *Timeo* questa legge è più 'laicamente' citata con l'espressione νόμους εἰμαρμένους («leggi stabilite dal fato»).

<sup>65</sup> A.B. Cook, *Zeus. A study in ancient religion*, Cambridge 1925, Vol. 2.I, 44.

<sup>66</sup> Cfr. S. Nicolosi, *Il «de Providentia» di Sinesio di Cirene. Studio critico e traduzione*, Padova 1959, 180.

<sup>67</sup> In un racconto sulla nascita di Zeus, ci informa Kerenyi, Themis appariva «nella stessa funzione di Adrastea» (Kerenyi, *Gli dei*, op. cit., 93), per cui non è difficile immaginare un sincretismo tra le dee, anche perché, come vedremo meglio, Themis rappresentava mitologicamente la fonte di ogni forma di normatività del κόσμος.

<sup>68</sup> Si condivide l'interpretazione di Cerri che con tale espressione Parmenide indicasse il cielo e non la sede degli Olimpi (Cerri, *La sezione*, art. cit., 30).

tazione della *psyché* come sostanza di natura diversa dal corpo, o di durata indipendente dal corpo, come nel pitagorismo e nell'orfismo»<sup>69</sup>. Nel *Poema* non v'è neanche un'impalpabile o invisibile anima universale immortale, un «essere che realmente è», distinto dal divenire, come nel caso del *Fedro* (247c-e), né un essere intellegibile (νοητόν) modello di un cosmico θεὸς αἰσθητός, come nel *Timeo* (92c)<sup>70</sup>. In Parmenide non c'è niente di tutto ciò e quando egli percorre la via divina verso l'«essere» non è diretto alla sommità del cielo ma dall'altra parte di esso, come vedremo.

Senza voler approfondire ulteriormente tali relazioni, che ci porterebbe troppo lontano, ci interessa qui poter concludere provvisoriamente che, all'interno di assunzioni teo-cosmologiche che Parmenide presumibilmente conosceva tramite Aminia, la Via Lattea era concepita come un *medium* che connetteva l'ecumene con ogni altra dimensione cosmica, il tempo cronologico del divenire con quello cosmologico della permanenza, ogni singola esistenza con la totalità dell'esistenza, ed era in qualche modo legata ai miti di Fetonte e Themis. Assunzioni che ipotizziamo l'Eleate abbia rielaborato in funzione della propria dottrina, come vedremo.

Il frammento parmenideo B11 è la testimonianza diretta più antica in cui troviamo l'espressione γάλα τ' οὐράνιον, il «latte celeste», per dire – come ci risulta ormai chiaro – la nostra Galassia<sup>71</sup> e le prime testimonianze giunteci sull'impiego da parte dei Greci dell'espressione «circolo galattico» fanno riferimento proprio alla cosmologia di Parmenide (cfr. A37 e A43). Possiamo perciò ragionevolmente ritenere che la Via Lattea avesse un ruolo rilevante anche nella cosmologia parmenidea. Si concorda, inoltre, con il Cerri che la descrizione parmenidea del cielo stellato si può definire «un tentativo di mappa celeste articolata in sfere concentriche

<sup>69</sup> G. Colli, *Gorgia e Parmenide*, Milano 2003, 194.

<sup>70</sup> Mentre in Parmenide il νοῦς emerge e coincide cosmologicamente con la totalità della κρᾶσις di tutte le esistenze, perché l'«essere» è totalmente e integralmente uno (cfr. il fr. 16), nel *Timeo* il νοῦς si oggettiva in un 'che' (οὐσία) separato dalla dimensione del divenire (γένεσις) (ivi, 29 c2-3), e diventa νοητόν. Analogamente, sul piano gnoseologico, mentre in Parmenide ἀλήθεια ha la forza della πίστις (B1, 30 e B2, 4), nel *Timeo* ἡ ἀλήθεια sta alla πίστις come l'οὐσία sta alla γένεσις (*ibid.*). Per dirla con Ruggiu: «L'ipostatizzazione dell'essere della cosa e quindi la sua considerazione come essere trascendente rispetto alla cosa, è considerazione che appartiene a Platone e non a Parmenide» (Ruggiu, *Parmenide. Nostos*, op. cit., 472).

<sup>71</sup> W. Gundel, voce *Galaxias* in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, op. cit., 560. Cfr. anche Bertola, *Via Lactea*, op. cit., 4. Anche Cerri dà per assodato che tale espressione indichi la Via Lattea (Cerri, *La sezione*, art. cit., 30).

continuando e sviluppando la concezione abbozzata in precedenza già da Anassimandro»<sup>72</sup> con le sue ruote piene di fuoco (DK12 A18; cfr. anche A21 e A22). Si parla infatti di circonferenze celesti nel fr. 12 parmenideo, che dobbiamo pensare come concentriche rispetto alla Terra e come ‘intrecciate’ tra loro. Così infatti suggerisce il termine usato da Aezio in A37 per descriverle, περιπεπλεγμέναι, che Reale traduce propriamente con «avvolte l'una attorno all'altra» perché nel termine v'è l'idea di un intersecarsi fra circonferenze (ruote/fasce) celesti, com'erano intese la Via Lattea e l'eclittica. Quest'ultima, per quegli antichi, delimitava anche l'ecumene: la terra abitata era «il piano ideale passante per l'eclittica»<sup>73</sup>.

Concordando con il Cerri che il viaggio narrato da Parmenide nel proemio si svolga lungo la via del Sole, consideriamo che la via πολύφημον del secondo verso sia proprio l'eclittica con i suoi σήματα astro-cosmologici (cfr. B10, 1-2). Anche l'espressione impiegata nel v. 3, κατὰ πάντ' ἄσθη (accettiamo qui la variante adottata dal Diels<sup>74</sup>), rappresenta un'ulteriore indicazione che questa prima parte del viaggio si svolga sorvolando, per così dire, l'ecumene<sup>75</sup>. Così l'espressione εἰδὸτα φῶτα del v. 3 si può leggere non solo in prospettiva iniziatica<sup>76</sup> ma anche, con la Pellikaan<sup>77</sup>, come contraltare al concetto εἰδότες οὐδέν del v. 4 del fr. 6, e definirebbe colui che sa riconoscere i segni dell'‘essere’ anche (forse soprattutto) nel cielo.

<sup>72</sup> Ivi, 31. Cfr. anche Couprie, *Heaven*, op. cit., 165. Sottolinea Mourelatos: le dottrine cosmologiche attribuite a Parmenide «invitano e incoraggiano» a ritenere che per il sapiente non solamente la Terra ma anche l'universo fosse sferico (Mourelatos, *Parmenides*, art. cit., 179).

<sup>73</sup> De Santillana – von Dechend, op. cit., 92.

<sup>74</sup> Lo studioso argomenta sulla base di un inno orfico (edito da Kern come *Orpheus* 1 B 21) in cui l'espressione πάντ' ἄσθη sembra riferirsi al cammino del Sole. Va detto che vi sono altre varianti al testo di cui non possiamo qui dar conto.

<sup>75</sup> L'ἄσθη era propriamente, all'interno del territorio della πόλις, la zona abitata (A. Schnapp, *Città e campagna*, in S. Settis (ed.), *I Greci*, op. cit., vol. 1, 145-155).

<sup>76</sup> Parmenide si presenta sì come κοῦρος, «seguace», tra le κοῦραι che lo guidano (cfr. v. 24), ma anche come loro συνάροπος, termine che indicava un legame di tipo matrimoniale o comunque poneva il sapiente sullo stesso piano delle figlie di Helios. Non possiamo qui approfondire oltre la questione, ma mette conto segnalare che, come è stato evidenziato, con la speculazione parmenidea emerge anche una nuova visione del rapporto tra uomo e divinità (cfr. Ruggiu, *Parmenide. Nostos*, op. cit., 30-40; P. Curd, *Divinity and intelligibility in Parmenides*, in L. Ruggiu e C. Natali (edd.), *Ontologia scienza mito*, op. cit., 117-134).

<sup>77</sup> M.E. Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides. A new view on their cosmologies and on Parmenides' proem: second impression*, Amsterdam 1978, 94-95.

τῆ φερόμην· τῆ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι  
 ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὄδον ἠγεμόνευον. 5  
 ἄξων δ' ἐν χνοίησιν ἴει σύριγγος αὐτήν  
 αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπέιγετο δινωτοῖσιν  
 κύκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὅτε σπερχοῖατο πέμπειν  
 Ἥλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,  
 εἰς φάος, ὡσάμεναι κράτων ἅπο χερσὶ καλύπτρας. 10

Là fui condotto. Là, infatti, mi portarono sagaci cavalle  
 il carro trainando, mentre le fanciulle indicavano la via.  
 L'asse dei mozzi emetteva un acuto sibilo,  
 infiammandosi (era infatti premuto da due rotanti  
 cerchi da entrambe le parti), *quando affrettavano il corso nell'accompagnarmi*,  
 le Eliadi fanciulle divine, lasciate le case della notte,  
 verso la luce, allontanando con le mani i veli dal capo<sup>78</sup>.

Il v. 5 introduce il carro su cui viaggia il nostro sapiente. È interessante notare che qui Parmenide specificò che «le fanciulle che indicavano la via», che sapremo al v. 9 essere le figlie di Helios, non sono a bordo del carro con il sapiente<sup>79</sup>. Nei vv. 6-8 incontriamo il termine ἄξων in costellazione concettuale con due cerchi rotanti intorno ad esso che da una parte e dall'altra (δινωτοῖσιν / κύκλοις ἀμφοτέρωθεν<sup>80</sup>), delimitano il moto del cocchio su cui viaggia l'Eleate. Il termine ἄξων era impiegato dagli antichi anche in ambito astronomico per intendere l'asse passante per i poli celesti intorno al quale ruotava il mondo. In Omero, Esiodo ed Eschilo è impiegato in connessione con il ruolo cosmologico di Atlante<sup>81</sup> e nei *Fenomeni* di Arato (vv. 20-25) ἄξων è termine tecnico astronomico consolidato nel significato di asse del mondo. Secondo Douglas Kidd, quando Arato impiega il

<sup>78</sup> Qui la traduzione è del Ruggiu, tranne che per il tratto evidenziato in corsivo in cui abbiamo preferito la traduzione del Reale (Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di L. Ruggiu – G. Reale, op. cit.) per i motivi che spiegheremo alla nota 106.

<sup>79</sup> Come rileva Mario Untersteiner, l'uso della formula omerica ὄδον ἠγεμόνευον «esclude che dobbiamo immaginare le Eliadi sul cocchio» (Untersteiner, *Parmenide*, op. cit., 121).

<sup>80</sup> Anche il concetto di ἀμφοτέρος usato da Parmenide in questi versi, compare in Arato ad integrare un'espressione dal contenuto tecnico, in riferimento alla simmetria dei poli (v. 24) dei due cerchi tropicali (v. 527).

<sup>81</sup> Cfr. P.R. Hardie, *Atlas and axis*, «CQ» 33, 1983, 220-228; e D. Nakassis, *Gemination at the horizons: east and west in the mythical geography of archaic greek epic*, «TAPhA» 134/2, 2004, 215-233.

termine δινωτοῖσι (Arat. 462) e l'espressione κύκλος δινεῖται (ivi, 477-78) in riferimento alla Via Lattea, l'eclittica/Zodiaco, l'equatore celeste e i tropici (ivi, 462-512), egli «is perhaps echoing Parm. fr. I.7-8»<sup>82</sup>. Un'ulteriore annotazione: l'immagine del mozzo del carro evocata da Parmenide nel sesto verso, è impiegata metaforicamente anche da Empedocle in un contesto esplicitamente astronomico (la descrizione del moto orbitale della Luna): Ἄρματος ὡς περί χνοίη ἐλίσσεται (DK 31 B 46; «gira tutto intorno come il mozzo del carro...», trad. di Reale<sup>83</sup>).

L'ipotesi, dunque, è che in questi versi Parmenide stia giocando con la pluralità semantica dei termini asse, mozzi e cerchi, che appartenevano sia al linguaggio tecnico della meccanica (in riferimento al carro) che dell'astronomia, per trasferire l'attenzione dell'uditorio da un racconto sviluppato fino a questo punto in «soggettiva» (per mutuare un termine dalla tecnica cinematografica) alla descrizione «panoramica» che comincia da qui, dalla visione parziale alla visione totale<sup>84</sup>: le «ruote correnti», dunque, evocherebbero i due cerchi astronomici dei tropici e di conseguenza il cammino del Sole<sup>85</sup>.

<sup>82</sup> Così come rileva analogie con il poema parmenideo nei vv. 529-533 dei *Fenomeni* (cfr. Aratus, *Phaenomena*, op. cit., 348).

<sup>83</sup> Reale, *I Presocratici*, op. cit..

<sup>84</sup> Un simile espediente poetico lo ritroviamo molto più tardi nella descrizione del mito di Fetonte da parte di Ovidio nelle *Metamorfosi*: *Poterisne rotatis / obivius ire polis, ne te citus auferat axis?* («Sapresti scontrarti con la giostra dei poli, non farti sbalzare da quell'asse impetuoso?»; II 74-75, trad. di Barchiesi), dove l'asse in questione è contemporaneamente l'asse del carro e l'asse del mondo (Ovidio, *Metamorfosi*, a cura di A. Barchiesi, Milano 2005, 244 n. al v. 75). Probabilmente Parmenide impiega tempi verbali diversi, nel proemio, proprio per distinguere gli elementi personali della narrazione dai riferimenti che egli indica come obiettivi, come già rilevato da Capizzi (A. Capizzi, *Introduzione a Parmenide*, Roma-Bari 1995, 14-15), solo che a differenza di questo, che ritiene si tratti di indicazioni topografiche, qui riteniamo che Parmenide fornisca coordinate (o diremmo forse meglio, σήματα) cosmografiche.

<sup>85</sup> Forse non solamente in quanto limiti astronomici. Forse, ma non si può andare oltre una congettura, anche Parmenide condivideva questa dottrina attribuita al suo discepolo Empedocle: Ἐ. ὑπὸ τῆς περιεχούσης αὐτὸν σφαίρας κωλύμενον ἄχρι παντός εὐθυπορεῖν καὶ ὑπὸ τῶν τροπικῶν κύκλων [sc. τὸν ἥλιον τρέπεσθαι] («[il sole gira] in quanto, dal procedere su linea retta all'infinito, è impedito dalla sfera che lo circonda e dai cerchi tropici»; DK31 A58, trad. di G. Reale, *I Presocratici*, op. cit.). Non lo si può affermare con certezza ma annotiamo che il verbo ἐπείγω usato dall'Eleate al v. 7, oltre al significato di «premere», contiene anche il senso di imprimere un moto ed una direzione (cfr. LSJ s.v.: «to press in pursuit, to drive on, to urge forward»).



Il v. 9 introduce un tema mitologico specifico: le Eliadi<sup>86</sup> evocano, infatti, la «trasgressione» di Fetonte. Nella prospettiva dell'indagine che stiamo svolgendo, condividiamo l'analisi proposta da Bowra che Parmenide abbia creato il mito raccontato nel proemio – che stiamo ipotizzando fosse la forma mitopoietica del teorema astronomico sull'identità di Eos ed Espero – partendo dalla mitologia di Fetonte e impiegandone elementi della storia<sup>87</sup>. L'Eleate ne conosceva probabilmente le versioni messe in scena con le tragedie<sup>88</sup>, inoltre avrebbe potuto ragionevolmente conoscerne il ruolo che aveva nelle dottrine astronomiche dei Pitagorici, che abbiamo sottolineato con Aristotele, e in quelle esiodee<sup>89</sup>. Non si può escludere che ne conoscesse anche la versione legata alla cultura dell'ambra<sup>90</sup>.

Non possiamo qui soffermarci sull'analisi del mito nella sua complessità<sup>91</sup>, ma ci interessa mettere in rilievo che, variamente rielaborato in luoghi

<sup>86</sup> Come rileva Cerri, Parmenide istituisce qui, attraverso un'*imitatio cum variatione*, «un preciso rapporto di opposizione tra la sua ispirazione e quella di Esiodo: alle Muse notturne e velate, che avviano alle tortuosità oscure dei miti teogonici, sono sostituite le Eliadi solari e disvelate» (Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di G. Cerri, op. cit., 103).

<sup>87</sup> Bowra, op. cit., 38-53, 85.

<sup>88</sup> Interessante in proposito lo studio che Capizzi dedica alle risonanze terminologiche che egli rileva tra il poema di Parmenide e le opere di Eschilo (cfr. G. Capizzi, *Eschilo e Parmenide*, «QUCC» N. S. 12, 1982, 117-133): per esempio, insieme al titolo di una tragedia di Eschilo, il v. 9 è la prima testimonianza letteraria in cui le figlie del Sole sono chiamate Eliadi (ivi, 125). Ma non è detto che sia stato Parmenide a mutuare il vocabolario di Eschilo e non viceversa (cfr., per esempio, Ruggiu, *Il filosofare*, op. cit., 604).

<sup>89</sup> Cfr. *supra* n. 49 e testo a cui fa riferimento.

<sup>90</sup> I Focei intrattenevano dall'VIII sec. a. C. traffici d'ambra e di cavalli con le popolazioni dell'alto Adriatico presso il delta del fiume Po, che i Greci chiamavano, stando ad Euripide, Eridano (B. Rossignoli, *L'Adriatico greco. Culti e miti minori*, Roma 2004, 279; Antonelli, op. cit., 164; cfr. anche De Santillana – von Dechend, op. cit., 306; Euripides, *Phaethon*, a cura di J. Diggle, Cambridge 1970, 28-29). Dagli scambi culturali conseguenti a quelli commerciali, ipotizza la Rossignoli, sarebbe emersa l'assimilazione della vicenda mitica delle Eliadi e di Fetonte con quella delle Hyádes (Iadi) e del fratello Hýas, entrambe legate alla cultura dell'ambra, e di conseguenza la catasterizzazione delle Eliadi nelle Iadi (Rossignoli, op. cit., 279).

<sup>91</sup> Oltre agli studi precedentemente citati sulla Via Lattea (cfr. *supra* n. 56), i *Fenomeni* di Arato ed i *Catasterismi* di Eratostene, si veda sull'argomento: Euripides, *Phaethon*, op. cit., 3-52, 73-220; Eschilo, *Tutti i frammenti con la prima traduzione degli scolii antichi*, a cura di I. Ramelli, Milano 2009, 237-241; G. Capovilla, *Le Ἡλιάδες di Eschilo. Problemi sull'Eridanos, sugli Hyperboreoi, su Kyknos e Phaethon*, «RIL» 88, 1955, 415-482; A. Mastrocinque, *L'ambra e l'Eridano. Studi sulla mitologia e il commercio dell'ambra in età preromana*, Este 1991, 11-22; Rossignoli, op. cit., 239-264, 276-280.

e tempi diversi, era considerato «il grande mito ufficiale della Galassia»<sup>92</sup>, per dirla con De Santillana, e contiene le catasterizzazioni dei personaggi che ne sono protagonisti: la Stella del Mattino e la costellazione dell'Auriga in riferimento a Fetonte stesso; la costellazione dell'Eridano, detta pure Fiume, in riferimento al fiume ove precipitò il figlio di Helios; e la costellazione delle Iadi in riferimento alle Eliadi<sup>93</sup>.

Nella prospettiva di questa indagine, dunque, Parmenide chiamerebbe in causa direttamente le sue sorelle, anziché Fetonte, proprio per introdurre nella sua rappresentazione cosmografica la costellazione delle Iadi, che sebbene all'interno della costellazione del Toro (di cui formava la testa con le corna) costituiva per i Greci un corpo celeste a sé stante ed era una costellazione cardinale per la navigazione già in Omero ed Esiodo<sup>94</sup>. Una costellazione che, annota la Santoni, nell'astrotesia comune greca aveva la stella che si trova sul corno più a nord in comune con la costellazione dell'Auriga di cui indica l'estremità di un piede<sup>95</sup>, come sottolinea anche

<sup>92</sup> De Santillana – von Dechend, op. cit., 303. Cfr. l'intero capitolo dedicato al mito, ivi, 301-314. Il mito di Fetonte era forse un modo per spiegare anche la precessione, seppure quegli antichi non la intendevano come tale: anche se la scoperta della precessione è di solito attribuita a Ipparco di Nicea (nel II secolo a. C.), astronomo greco fra i maggiori dell'antichità, abbiamo testimonianza che Empedocle, discepolo di Parmenide, avesse già cognizione di un'inclinazione dell'intero cosmo (DK31 A58: 'Ε. τοῦ ἀέρος εἴξαντος τῆ τοῦ ἡλίου ὀρμῆ ἐπικλιθῆναι τὰς ἀρκτους, καὶ τὰ μὲν βόρεια ὑψωθῆναι, τὰ δὲ νότια ταπεινωθῆναι, καθ' ὃ καὶ τὸν ὅλον κόσμον;), così come Anassagora (DK59 A1[9]: τὰ δ' ἄστρα κατ' ἀρχὰς μὲν θολοειδῶς ἐνεχθῆναι, ὥστε κατὰ κορυφὴν τῆς γῆς τὸν αἰὲ φαινόμενον εἶναι πόλον, ὕστερον δὲ τὴν ἔγκλισιν λαβεῖν; e A67: Διογένης καὶ Ἄ. ἔφησαν μετὰ τὸ συστήναι τὸν κόσμον καὶ τὰ ζῶα ἐκ τῆς γῆς ἐξαγαγεῖν ἐγκλιθῆναι πῶς τὸν κόσμον ἐκ τοῦ αὐτομάτου εἰς τὸ μεσημβρινὸν αὐτοῦ μέρος). Sull'argomento si può vedere Couprie, *Heaven*, op. cit., 72. Forse il fenomeno era già noto anche agli astronomi di culture più antiche, dai quali l'avrebbero appreso i Greci, come gli Egizi (cfr. R. Heinberg, *I riti del solstizio*, Roma 2001, 47) e i Babilonesi (O. Neugebauer, *The Alleged Babylonian Discovery of the Precession of the Equinoxes*, «JAOS» 70/1, 1950, 1-8). De Santillana, per parte sua, non ha dubbi che quella che Ipparco chiamò per primo ἡ μετάπτωσις τῶν τροπικῶν καὶ ἰσημερινῶν σημείων (Alm. VII 2 [Heib. II 12, 21]), fu una riscoperta di un moto già noto un migliaio di anni prima (De Santillana – von Dechend, op. cit., 96).

<sup>93</sup> Claudiano, *Carme 28: Panegirico per il VI consolato di Onorio*, 159-177. Nelle Iadi veniva individuata la stella Helie, il sole femminile, che secondo una delle tradizioni mitologiche giunte sino a noi era considerata una delle Eliadi (K. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Milano 2009, 166).

<sup>94</sup> Aratus, *Phaenomena*, op. cit., 9-10, 12.

<sup>95</sup> Eratostene, *Epitome dei Catasterismi*, op. cit., 192.

Arato, che conclude la descrizione di tale coincidenza con il commento *συνεληλάμενοι δὲ φέρονται* («cosicché camminano insieme sospinte dallo stesso moto»; Arat. 176; trad. di Zannoni<sup>96</sup>).

Ora, nella logica cosmologica dei miti intorno alla Via Lattea che abbiamo visto in precedenza, il gruppo costellativo Iadi-Auriga (rappresentato mitologicamente dalla relazione Eliadi-Fetonte) – situato tra le costellazioni dei Gemelli e del Toro e formato da una costellazione zodiacale (Iadi) ed una galattica (Auriga) ‘fuse’ insieme da una stella in comune – era perfetto come «porta» d’accesso alla Galassia. Ma queste condizioni, abbiamo visto, da sole non bastavano: la «porta» doveva anche ‘poggiare’ sull’orizzonte. I versi 9 e 10 raccontano che le Eliadi lasciano le Case della Notte verso la luce «togliendosi i veli dal capo». Tale espressione significherebbe il sorgere delle Iadi subito dopo il Sole: il velo infatti era presente in genere nelle celebrazioni svolte al sorgere del sole a ritualizzare, togliendolo via dal volto, il passaggio dall’oscurità alla luce<sup>97</sup>. Le Iadi si trovano quindi poggiate sull’orizzonte celeste, ma all’alba. I vv. 6-10 proietterebbero, dunque, nella volta celeste una situazione in cui a Est (e non ad Ovest, come eventualmente avrebbe fatto l’anima di un defunto<sup>98</sup>) Parmenide sale su un cocchio astrale nel momento in cui eclittica ed equatore galattico si incrociano sull’orizzonte.

Ritorniamo su quanto abbiamo detto dell’ecumene. Se essa era la proiezione terrestre della via del Sole, al v. 27 del proemio, l’indicazione ἀπ’ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου («oltre la via battuta dagli uomini») significa che il cocchio su cui viaggia Parmenide non può essere il carro di Helios<sup>99</sup>. D’altra parte, quest’ultimo non era l’unica divinità che si spostava nel cielo su un cocchio trainato da cavalli: anche Themis, nel frammento pindarico esaminato in precedenza, probabilmente non ha percorso la Via Lattea a

<sup>96</sup> Arato, *Fenomeni e pronostici*, a cura di G. Zannoni, Firenze 1948.

<sup>97</sup> Cfr. C. Calame, *Rito e poesia corale in Grecia. Guida storica e critica*, Bari 1977, 118-119. Il Cerri ha avanzato la stessa ipotesi partendo dall’analisi filologica del termine *καλύπτρη* (cfr. Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di G. Cerri, op. cit., 102-103).

<sup>98</sup> Un’altra importante e significativa differenza rispetto all’orizzonte mito-cosmologico che abbiamo delineato a proposito delle dottrine orfico-pitagoriche.

<sup>99</sup> Perché il Sole non scendeva mai ove regnava la Tenebra, come scrive Esiodo (*Th.* 758 sgg.; cfr. sull’argomento Ballabriga, op. cit., 138-235). Un altro elemento che non depone a favore dell’ipotesi che si tratti del carro di Helios è il genere femminile dei cavalli aggiogati al cocchio di Parmenide.

dorso delle cavalle auree, ma a bordo di un veicolo trainato da queste<sup>100</sup>, e v'è un altro luogo mitologico (*Il.* V 745-772) in cui due divinità, Hera e Athena, si muovono a loro piacimento tra cielo ed ecumene, attraverso la porta del cielo e dell'Olimpo, a bordo di un «carro fiammante» trainato da cavalli<sup>101</sup>. Considerata l'ipotesi astro-cosmologica tessuta fin qui, se non si tratta del Sole, dobbiamo comunque ricercare il nostro cocchio in un astro errante lungo l'eclittica. Dalla vicenda di Fetonte emerge un altro corpo celeste in cui si riconosceva il figlio di Helios: la Stella del Mattino, Eos, che si leva per scomparire poco dopo<sup>102</sup>. Tenuto conto che Parmenide «poneva Eos come primo nell'etere» e come «identico a Espero» (A40a), e distinto dalle stelle fisse<sup>103</sup>, poniamo che il cocchio di Parmenide rappre-

<sup>100</sup> Tanto che Snell, nel frammento in questione, si sente autorizzato a tradurre χρυσ<εἰ>σιν ἵπποις con «su cocchio d'oro» (Snell, op. cit., 106).

<sup>101</sup> A proposito di questo episodio, il Cerri mette a confronto l'immagine evocata dai vv. 20-21 del proemio parmenideo con il v. 754 all'interno del brano dell'*Iliade* citato qui nel testo (Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di G. Cerri, op. cit., 180).

<sup>102</sup> Kerenyi, *Gli dei*, op. cit., 167.

<sup>103</sup> L. Tarán, *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton 1965, 243. Se la paternità della comprensione dell'identità di Eos ed Espero è dalle fonti attribuita, o forse dovremmo dire dibattuta, tra Pitagora e Parmenide, va detto che risulta evidente da diverse testimonianze sulle dottrine dei Pitagorici che per essi i due astri avessero qualcosa che li accomunasse. Le 'apparizioni' della Stella del Mattino disegnavano stagiato lungo lo Zodiaco un pentagramma virtuale uguale a quello che veniva disegnato dalla Stella della Sera e «chiunque avesse lasciato correre la propria curiosità lungo sentieri pitagorici avrebbe potuto formare quel pentagramma» (De Santillana, op. cit., 141-142). Ma per affermare che fossero lo stesso astro qualcuno doveva aver osservato nel cielo, in pieno giorno e nell'emisfero orientale (rispetto al meridiano di Elea), qualcosa nella stessa posizione astronomica relativa (si intende in riferimento ad altri oggetti celesti noti) in cui dopo il tramonto del Sole era visibile la Stella della Sera, o, viceversa, sempre di giorno ma nell'emisfero occidentale, un astro nella stessa posizione astronomica relativa in cui prima dell'alba era visibile la Stella del Mattino; e doveva aver messo in relazione tali osservazioni fra loro. Per essere sicuri che fosse lo stesso oggetto bisognava, dunque, avere dei riferimenti precisi in cielo, quali potevano essere le posizioni ed i movimenti delle costellazioni (che quegli antichi conoscevano bene), che erano visibili nelle ore notturne e facilmente prevedibili nelle ore diurne. Qui non si sta affatto parlando di una 'scoperta scientifica' *ante-litteram*. A proposito della portata epistemologica delle scoperte di quei φυσικοί, Carlo Rovelli mostra come Anassimandro può essere giunto ad ipotizzare sia la provenienza dell'acqua piovana dall'evaporazione sia l'equilibrio della Terra nello spazio, ipotesi valide anche per noi, basandosi non su intuizioni casuali ma su ragionamenti intorno alle osservazioni del mondo alla sua portata, senza che ciò debba implicare o rendere necessario l'impiego di quello che noi chiamiamo «metodo scientifico» (Rovelli, op. cit., 37-55; cfr. anche Couprie

senti mitopoieticamente l'astro nel quale l'Eleate riteneva coincidessero Eos ed Espero, che noi conosciamo come il pianeta Venere.

Coerentemente con tale assunzione, si spiegherebbe anche perché nel v. 8 sia detto che le Eliadi lo condurrebbero procedendo più velocemente di esso: essendo infatti le Iadi nella costellazione del Toro – che, scriveva Arato, ἀλλ' αἰεὶ Ταῦρος προφερέστερος Ἠνιόχοιο / εἰς ἑτέτην καταβῆναι, ὀμηλυσίη περ ἀνελθῶν («sempre è più sollecito dell'Auriga nel discendere dall'altra parte [dell'orizzonte], pur levandosi con esso di pari passo» (Arat. 177-178; trad. di Zannoni)<sup>104</sup> – e trovandosi il pianeta Venere, nelle condizioni astronomiche che abbiamo ricostruito fin qui, in una latitudine più settentrionale rispetto ad esse, le Iadi/Eliadi devono σπέρχειν, affrettarsi, nell'accompagnare l'astro/cocchio ove viaggia Parmenide<sup>105</sup>. Nella

– Hahn – Naddaf, *Anaximander*, op. cit.). Non è importante dimostrare, perciò, che ad aver notato per primo le connessioni tra le rare apparizioni diurne di un puntino luminoso vicino al Sole e le ben note e registrate apparizioni serali o mattutine del pianeta Venere sia stato proprio Parmenide (anche perché sembrerebbe che l'identità di Eos ed Espero fosse già nota presso altri popoli; cfr. De Santillana, op. cit., 108). Si sia trattato di lui o di un Pitagorico, magari Aminia di cui il nostro è stato discepolo, o ancora di Pitagora stesso, non è essenziale allo scopo di questa indagine, la cui intenzione è semmai rilevare la possibilità che l'Eleate abbia visto anche in tale connessione cosmologica l'operare dell'«essere».

<sup>D</sup>altra parte, il pianeta Venere non era importante solo nella cosmologia dell'Eleate (A 40a) e dei pitagorici (sull'argomento si veda De Santillana, op. cit., 27-36, 133-158). L'apparizione serale o mattutina dell'astro più brillante e appariscente della volta celeste, esclusi ovviamente Sole e Luna, non passa mai inosservata. Il fatto, poi, che quella brillantissima luce celeste non si discostasse mai molto dal Sole, come capitava invece agli altri 'astri erranti' (i pianeti) osservabili anche in piena notte, non faceva che aumentare il suo misterioso fascino. Sul fondamentale ruolo culturale del pianeta Venere nelle culture con cui il pensiero greco più antico si è confrontato, oltre al testo di De Santillana – von Dechend, op. cit., si veda: Lo Sardo, op. cit., 9-64, e L. Magini, *Astronomia etrusco-romana*, Roma 2003, 39-52.

<sup>104</sup> «Questo avviene» – spiega Zannoni nelle note ai versi citati – «perché il Toro si estende per una latitudine di 30° circa più a Sud dell'Auriga e perciò, apparendo con esso all'orizzonte, deve raggiungere più sollecitamente, con passo più accelerato, la linea d'immersione a ponente, per sparire poi insieme nel comune tramonto» (Arato, *Fenomeni e pronostici*, op. cit., 57).

<sup>105</sup> Ecco perché abbiamo preferito la traduzione di Reale per ὅτε σπερχοῖατο πέμπειν, al v. 8, peraltro non dissimile da quella di Ruggiu (entrambi traducono σπέρχω con «affrettare»): perché ci sembra renda meglio la dinamica astronomica (che riteniamo sia la stessa spiegata nella nota precedente) che ipotizziamo sia rappresentata mitopoieticamente in questi versi.

fig. 1 in appendice possiamo vedere la rappresentazione dell'immagine astronomica che stiamo ipotizzando descritta nei vv. 6-10.

ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων,  
καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·  
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλήνται μεγάλοισι θυρέτροις·  
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληίδας ἀμοιβούς.

11

Là è la porta dei sentieri della Notte e del Giorno,  
un architrave e una soglia di pietra agli estremi;  
porta che si innalza nell'etere, sbarrata da grandi battenti.  
Di questa Giustizia punitrice ha le chiavi che aprono e chiudono.

Al v. 14, pur non negando quanto già rilevato da Diels ed altri, ovvero che πολύποινος fosse un epiteto riservato a Dike dagli orfici<sup>106</sup>, la datazione degli inni orfici chiamati a testimonianza è incerta, per cui non è possibile stabilirne l'antiorità, che rimane discussa<sup>107</sup>. V'è, d'altra parte, una testimonianza sicuramente anteriore rispetto alla stesura del poema parmenideo che rende bene il concetto di «molto punitrice» che l'Eleate attribuisce alla dea. La troviamo nelle *Opere e giorni* di Esiodo (vv. 222-271), ove emergono informazioni di estremo interesse per il discorso qui sviluppato: Dike non risiedeva presso l'Olimpo, le sue punizioni però arrivavano dal cielo, ed era detta «la vergine». E una «verGINE» astrale c'era in quel cielo e v'era ascisa da sola: era l'unico asterismo non conseguente ad una catasterizzazione divina, perché si trattava di una divinità che tornava a casa sua, per così dire. Esiodo non lo dice chiaramente ma Arato, riprendendo i brani dell'opera esiodica sopracitata, ci racconta che la costellazione della Vergine è la rappresentazione astrale di Dike (Arat. 98-136)<sup>108</sup>. Nella nostra ipotesi poniamo che anche nel proemio parmenideo Dike possa rappresentare poieticamente la costellazione della Vergine. In questi versi, perciò ipotizziamo che Parmenide stia facendo 'entrare in scena', per così

<sup>106</sup> H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin 1897, 51.

<sup>107</sup> Cfr. W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze 1961, 99 sgg.; e Ruggiu, *Parmenide. Nostos*, op. cit., 104 n. 45.

<sup>108</sup> Eratostene lo dice chiaramente: Ταύτην [τὴν Παρθένον] Ἡσίοδος ἐν Θεογονίᾳ εἴρηκε ... καλεῖσθαι ... Δίκην· λέγει δὲ καὶ Ἄρατος παρὰ τούτου λαβὼν τὴν ἱστορίαν ... («Di lei [la costellazione della Vergine] racconta Esiodo nella *Teogonia* ... ed era chiamata Dike. Anche Arato racconta la sua storia, riprendendola da Esiodo ...»); *Catasterismi*, 9, trad. di Santoni in Eratostene, *Epitome dei Catasterismi*, op. cit., 80-81).

dire, Dike, ovvero, nel racconto che stiamo sviluppando, stia rappresentando il suo sorgere all'orizzonte.

Ma non solo. Egli intende fissare una relazione astronomica, per comprendere la quale dobbiamo però prima soffermarci su alcune informazioni astronomiche di base sull'osservabilità diurna del pianeta Venere. Venere è il più brillante oggetto nel cielo, se escludiamo il Sole e la Luna. La sua magnitudo (ovvero la sua brillantezza apparente rispetto la Terra) può raggiungere il valore  $-4.5^{109}$  ma essa, e conseguentemente anche la visibilità diurna del pianeta, dipende da molti fattori. Per prima cosa la sua brillantezza è massima quando il pianeta si trova in una posizione intermedia fra la sua massima elongazione ( $48^\circ$  di distanza radiale dal sole verso levante o ponente) e la sua congiunzione inferiore (allineamento apparente tra un osservatore a Terra e il Sole)<sup>110</sup>: abbiamo testimonianze storiche di osservazioni diurne di Venere quando questo si trovava ad una distanza di  $20^\circ$  dal Sole<sup>111</sup>. Ogni otto anni avvengono 5 congiunzioni inferiori a distanza temporale regolare e sebbene la distanza Terra-Venere possa variare ogni volta a causa dell'ellitticità delle orbite dei due pianeti, ogni otto anni (per la precisione 8 anni e due giorni), o ogni 5 periodi sinodici<sup>112</sup>, si ripetono comunque rapporti astronomici precisi fra i due pianeti<sup>113</sup>. Ai fattori astronomici, nell'influenza della visibilità diurna dell'astro, possiamo aggiungere senz'altro quelli ambientali, quali la luminosità del cielo o l'alta concentrazione di pulviscolo atmosferico.

Si è constatato, in base alle risultanze delle osservazioni registrate, che i momenti e le condizioni migliori per localizzare Venere in pieno giorno si verificano quando il pianeta si trova vicino il meridiano centrale, dunque intorno a mezzogiorno, e in contrasto con un cielo molto blu. Altre variabili sono la presenza di ostacoli naturali (montagne, ma anche nubi

<sup>109</sup> In una scala in cui minore è il numero esprime la magnitudo, più è brillante l'oggetto.

<sup>110</sup> L. Colin, *Basic Facts about Venus*, in *Venus*, a cura di D.M. Hunten, Tucson 1983, Vol. 1, 10-26, 23-24. Testo al quale si rimanda per ogni altro approfondimento sul tema, insieme ai seguenti: P. Grego, *Venus and Mercury, and how to observe them*, New York 2008; e E.L. Ellis, *Naked-eye observation of Venus in daylight*, «Journal of British Astronomical Association» 105/6, 1995, 311-312.

<sup>111</sup> Ellis, art. cit., 311.

<sup>112</sup> Il periodo sinodico è il tempo che impiega un oggetto, rispetto ad un osservatore a terra, per ritornare nella stessa posizione del cielo rispetto al Sole.

<sup>113</sup> Colin, op. cit., 22.

spesse) o artificiali che oscurino il disco del Sole, così come l'acuità della vista dell'osservatore. Considerate queste circostanze e, soprattutto, sapendo in quale 'angolo' di cielo guardare (questo varrebbe anche nel caso di un'eclisse di sole totale), un osservatore competente con una buona vista non dovrebbe avere troppe difficoltà a vedere Venere a mezzogiorno, a occhio nudo<sup>114</sup>.

Torniamo al proemio. Nel tempo e nei luoghi di Parmenide, nella circostanza ottennale in cui le Iadi sorgevano subito dopo il sole negli stessi giorni in cui Venere era visibile come Stella della Sera, se vi fossero state le condizioni di visibilità ottimali che abbiamo descritto, il pianeta Venere sarebbe stato visibile a Est, vicino al meridiano di mezzogiorno proprio nel momento in cui la costellazione della Vergine sorgeva all'orizzonte. Nella nostra ipotesi, di conseguenza, i vv. 14-15 aggiungerebbero l'informazione che completa il quadro descrittivo cominciato nel sesto verso per dare all'uditorio proprio questa indicazione astronomica, in forma mitica: quando le Eliadi sorgono subito dopo il sole (nell'ultima decade di aprile) negli stessi giorni in cui alla sera Espero è visibile all'incrocio tra eclittica e Galassia, nell'ora in cui sorge Dike, se si scruta il quadrante celeste dove si trovano le Eliadi, che distano circa 90° dalla costellazione della Vergine, si può vedere Eos (il cocchio su cui viaggia Parmenide/Fetonte) alto nel cielo<sup>115</sup>.

<sup>114</sup> Ellis, art. cit., 311.

<sup>115</sup> Possiamo vedere questa configurazione astrale rappresentata nella fig. 2 in appendice. Anche questa configurazione si ripeteva ogni otto anni e mette conto rilevare che durante una di queste congiunture astronomiche, il 28 aprile del 508 a. C., avvenne anche un'eclisse solare, come si può verificare su internet collegandosi al sito della NASA, in particolare all'indirizzo <http://eclipse.gsfc.nasa.gov/SEsearch/SEsearchmap.php?Ecl=-05080428>, e selezionando l'area geografica di Elea attraverso la mappa che vi compare. L'eclisse è stata di magnitudine 0.97 (laddove la magnitudine di un'eclisse totale è pari a 1.0) e l'oscuramento conseguente è stato pari al 95.65% nella sua fase massima. Particolare interessante che emerge dalla fonte della NASA: la fase massima dell'eclisse è stata proprio nell'intervallo orario (intorno a mezzogiorno) che abbiamo definito leggendo i vv. 6-15 ed è evidente che durante tale fase il pianeta Venere si sarebbe potuto vedere nell'emisfero orientale (quindi come Eos) con una brillantezza che non si sarebbe potuta apprezzare altrimenti di giorno. Secondo Ferrero è questa eclisse che avrebbe dato a Parmenide l'opportunità di scoprire l'identificazione di Eos ed Espero in un unico astro (Ferrero, *La via*, op. cit., 318 n. 7; secondo lo studioso l'eclisse sarebbe descritta nel fr. 12 del *Poema*: cfr. Ferrero, *La dea*, op. cit.). Ma nel testo del proemio non sembra vi siano riferimenti mitografici specifici che possano far pensare alla descrizione di un'eclisse ed inoltre non potremmo mai appurare



È da 'lassù' che nel suo viaggio immaginifico Parmenide ci indica all'orizzonte la porta «eretta nell'etere» verso cui è diretto per oltrepassarla? Non possiamo affermarlo per certo, ma non deve sorprenderci che il nostro sapiente traguardi (v. 11) davanti a sé le πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός κελεύθων, «la porta dei sentieri della Notte e del Giorno», oltre la quale secondo quegli antichi<sup>116</sup> si trovavano quelle stesse δώματα Νυκτός («case della Notte») che Parmenide ci ha appena detto (v. 9) di aver lasciato dietro di sé, a Est: nella geografia mitica greca, infatti, «ai confini occidentali e orientali dell'universo, i due punti diametralmente opposti del levante e del ponente [venivano] a formarne uno soltanto»<sup>117</sup>.

E a proposito della «porta» introdotta dai vv. 11-13, una delle poche analisi intorno ad essa che si discosta dalla linea interpretativa predominante<sup>118</sup> è quella di De Santillana, di cui condividiamo la lettura: «Le porte [descritte da Parmenide riprendendo il linguaggio di Esiodo] sono in alto nell'etere ... Noi stessi in passato congetturammo fosse il Polo Nord, ma vi sono ora molti indizi che concorrerebbero a indicare l'altro, quello ignoto, l'Assolutamente Inaccessibile, descritto da Esiodo nei vv. 777-779<sup>119</sup>. Una

se vi siano state comunque buone condizioni meteorologiche per potere apprezzare la brillantezza aumentata di Venere. È pur vero che nel proemio è narrato un evento, un inizio, forse il racconto mitopoietico della prima volta che Parmenide ha osservato la verità su Eos ed Espero, ma non è detto che ciò sia avvenuto durante l'eclisse del 508 a. C., anche se non si può escludere a priori, né è necessario farlo, che l'Eleate vi abbia effettivamente assistito o ne abbia avuto comunque testimonianza, cosa non improbabile se si segue la cronologia di Apollodoro. In ogni caso, un'eclisse non è necessaria per potere localizzare Venere, come abbiamo detto a proposito dell'osservabilità diurna del pianeta, e Parmenide – che sosteneva l'unità e integrità del tutto – non doveva essere interessato a rendere conto di una singolarità cosmica – che avrebbe potuto semmai testimoniare un evento eccezionale – ma piuttosto della regolarità con la quale si poteva apprezzare l'identità di Eos ed Espero nell'οὐλον dell'essere'.

<sup>116</sup> cfr. Esiodo, *Th.* 744-750. È largamente condiviso dagli studiosi che i vv. 11-13 del proemio parmenideo rimandino ai vv. 740-750 dell'opera esiodica.

<sup>117</sup> Ballabriga, op. cit., 74. Per approfondire, cfr. ivi, 71-137; Hardie, art. cit.; e Nakassis, art. cit.

<sup>118</sup> In questa sede possiamo solo accennare al fatto che la porta descritta in questi versi è stata assimilata dalla quasi totalità degli studiosi all'accesso dell'Ade, e di conseguenza sono stati approfonditi i nessi tra l'esposizione mitografica del *proemio* e le 'discese' agli inferi di Orfeo, Pitagora, Odisseo, Eracle, Gilgamesh ed Er.

<sup>119</sup> ... νόσφιν δὲ θεῶν κλυτὰ δώματα ναίει / μακρῆσιν πέτρῃσι κατηρεφέ· ἀμφὶ δὲ πάντῃ / κίοισιν ἀργυρέοισι πρὸς οὐρανὸν ἐστήρικται («... In disparte dagli dei ... una nobile dimora, circondata da rocce immense, che tutt'intorno da ogni parte poggia su colonne d'ar-

«regione 'ogigia' aborrita dagli dèi [olimpi]», continua lo studioso, che «deve trovarsi al di sotto e insieme al di là della terra, il che significa qualcosa come 'dall'altra parte del cielo'»<sup>120</sup>.

Parmenide si sofferma poi per sei versi sulla descrizione dell'apertura di questa porta.

τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν.	15
πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὄχηα	
ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων	
χάσμ' ἄχανές ποιησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους	
ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι	
γόμεφοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· ...	20

Allora le fanciulle, rivolgendosi ad essa parole suadenti, la persuasero con accortezza perché per esse la sbarra del chiavistello senza indugio togliesse dalla porta. E questa spalancandosi produsse una vasta apertura, facendo ruotare nei cardini, in senso inverso, gli assi di bronzo fissati con chiodi e con borchie. ...

Come ha eruditamente e minuziosamente rilevato Diels, il meccanismo descritto da Parmenide era una «serratura di sicurezza» utilizzata nei portali dei templi, perché non potessero essere aperti dall'esterno se non con una chiave speciale («da tempio», appunto, la definisce Diels)<sup>121</sup>. Probabilmente l'ufficio di «portatrice di chiave» riservato ad una sacerdotessa, come era d'uso, veniva trasferito alla stessa divinità<sup>122</sup>. Lo studioso tedesco rileva che Dike, nel ruolo di «portatrice di chiave del tempio», sarebbe stata presente nella poesia culturale già dal VII sec. a. C.<sup>123</sup>.

gento che si drizzan verso il cielo»; trad. di Colonna: Esiodo, *Opere*, a cura di A. Colonna, Torino 1977).

<sup>120</sup> De Santillana – von Dechend, op. cit., 242. Cfr. pure Pieri, art. cit., 80.

<sup>121</sup> Diels, *Parmenides*, op. cit., 123-151.

<sup>122</sup> Ivi, 51. Ufficio che doveva comprendere anche la custodia del «nodo segreto» della serratura (uno o più meccanismi che ne aumentavano la sicurezza) per il corretto uso della chiave.

<sup>123</sup> Lo studioso porta come prova il fatto che nell'*Inno Omerico a Demetra*, al v. 108, una delle figlie di Celeo si chiama Kleisidike, nome che deriverebbe da questa funzione attribuita alla dea (Diels, *Parmenides*, op. cit., 153).

Coincidenza interessante: nel cielo di quegli antichi v'era anche una «chiave da tempio»<sup>124</sup>. È la costellazione di Cassiopea, che Arato descrive così: Οἴη δὲ κληῖδι θύρην ἔντοσθ' ἀραρυῖαν / δικλίδ' ἐπιπλήσσοντες ἀνακρούουσιν ὀχῆας, / τοιοῖοί οἱ μουνᾶξ ὑποκείμενοι ἰνδάλλονται / ἀστέρες («... come una (grande) chiave, con cui a forza di pestar dentro a una porta a due battenti ben chiusa dall'interno (ne) rimuovono i paletti, tali appaiono le stelle che la imprimevano di loro presenza in un gruppo compatto»; Arat. 192-195, trad. di Zannoni).

Cassiopea è situata in piena Via Lattea ed ai nostri giorni, anche nella stagione in cui la costellazione si trova più bassa (in primavera), neanche tange l'orizzonte. Ma la situazione era ben diversa, per via della precessione, come abbiamo detto, negli anni in cui viveva il nostro σοφός. Nel 500 a. C., uno degli anni in cui cadono le condizioni astronomiche ottennali finora rilevate – e che abbiamo scelto come riferimento per le nostre istantanee virtuali in appendice – dopo il tramonto del Sole, quando il pianeta Venere si vede a occhio nudo come Espero, Cassiopea sembra inserirsi nell'orizzonte come una «chiave da tempio» in un portale per farne scattare il chiavistello<sup>125</sup>. L'«indugiare» della costellazione sotto l'orizzonte sino alle 23:00, ancora apprezzabile nel secolo in cui scrive Arato, è ben reso da quell'ἐπιπλήσσοντες del v. 193.

Accogliendo l'indicazione del Kidd di mettere in relazione il contesto richiamato dai versi di Arato con l'espressione parmenidea κληῖδας ἀμοιβούς di B1, 14<sup>126</sup>, ipotizziamo che la chiave in possesso di Dike potrebbe essere dunque la costellazione Cassiopea. L'opera di persuasione delle Eliadi raccontata ai vv. 15 e 16 potrebbe significare allora il tempo che trascorre dal sorgere della costellazione della Vergine al suo trovarsi sullo *zenith* dell'osservatore mentre «inserisce» la chiave/Cassiopea nella serratura della porta della Notte e del Giorno per farne scattare il meccanismo, nello stesso frangente in cui Venere attraversa l'orizzonte celeste sul quale coincide tutt'intorno la Via Lattea (immagine rappresentata nella fig. 4 in appendice). Poi, come incardinato all'orizzonte, il piano galattico ruota

<sup>124</sup> Aratus, *Phaenomena*, op. cit., 253-254.

<sup>125</sup> Fig. 3 in appendice, dove è riprodotto il movimento della costellazione dalle 17.40 alle 23.40. Si confronti l'immagine astronomica con il riquadro in basso a destra nella stessa, dove è stato riprodotto il particolare di una figura con cui Diels esemplifica nel suo testo l'impiego di una «chiave da tempio» (Diels, *Parmenides*, op. cit., 136 fig. 24; l'immagine qui riprodotta è stata capovolta specularmente rispetto l'originale per rendere meglio il paragone visivo proposto).

<sup>126</sup> Aratus, *Phaenomena*, op. cit., p. 252.

(almeno, questa ne è la percezione): un 'battente' muove verso l'alto del cielo e l'altro – il semicerchio galattico su cui viaggia il cocchio di Parmenide – muove verso l'altra parte del cielo.

Parmenide giunge presso il χάσμ' ἀχανές, «una situazione» – come rileva Kerenyi – «... i cui attributi convengono largamente anche ad Oceano», in quanto γένεσις di ogni cosa<sup>127</sup>. Inoltre, nell'espressione χάσμ' ἀχανές echeggia l'esiodico χάσμα μέγα (*Th.* 740<sup>128</sup>) ove sono le sorgenti e i limiti di ogni cosa (ivi, vv. 736-738), espressione nella quale ridonda il concetto di χάος con cui Esiodo definisce la γένεσις, che Kerenyi spiega così: «non ... una divinità, ma soltanto un vuoto 'spalancarsi', esattamente ciò che rimane di un uovo vuoto, quando gli si toglie il guscio»<sup>129</sup>.

Già Platone<sup>130</sup> ed Aristotele<sup>131</sup> mettevano a confronto la dottrina cosmogonica esiodica e quella parmenidea, impiegando espressamente il termine γένεσις. Concetto sul cui significato conveniamo con Kerenyi che «se si volesse tradurre 'géné-sis' con 'origine' bisognerebbe prescindere in quest'ultima parola dal carattere di zampillo e di *una sola volta*, e rappresentarsi un continuo fluire che scaturisce da un ininterrotto processo generativo»<sup>132</sup>. Si può ragionevolmente interpretare il χάσμ' ἀχανές che si «spalanca» innanzi al nostro sapiente come l'originario «grembo – usiamo le parole del Ruggiu – nel quale si raccolgono le singole opposizioni, ricondotte come fondamento alla contrarietà essenziale, Luce-Notte»<sup>133</sup>, espressione del continuo essere esistenza dell'unico 'essere'.

<sup>127</sup> K. Kerenyi, *Figlie del sole*, Torino 1991, 40.

<sup>128</sup> Cfr. Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di G. Cerri, op. cit., 179.

<sup>129</sup> Kerenyi, *Gli dei*, op. cit., 29.

<sup>130</sup> Ἡσιόδῳ δὲ καὶ Ἀκουσίλειωσ σύμφησιν μετὰ τὸ Χάος δύο τούτω γενέσθαι, Γῆν τε καὶ Ἔρωτα. Παρμενίδης δὲ τὴν γένεσιν λέγει – πρῶτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων («e con Esiodo è d'accordo anche Acusilao, nel sostenere che dopo il Chaos nacquero questi due soli esseri, Terra e Amore. Parmenide poi dice che la Genesi primo fra tutti gli dei pensò Amore») (*Smp.* 178b; trad. di Calogero in Platone, *Simposio*, Roma-Bari, 2013).

<sup>131</sup> Lo Stagiritica sembra riprendere lo stesso confronto che fa Platone: καὶ γὰρ οὗτος κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν «πρῶτιστον μὲν» φησιν «ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων», Ἡσιόδου δὲ «πάντων μὲν πρῶτιστα χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα | γαί' εὐρύστερνος ... | ἡδ' ἔρος, ὃς πάντεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισιν» («Costui [Parmenide], infatti, ricostruendo l'origine dell'universo dice: 'Primo fra tutti gli dei <la Dea> produsse l'Amore'; mentre Esiodo dice: 'prima di ogni cosa fu il Caos, e dopo fu la terra dall'ampio seno e l'Amore che risplende fra tutti gli immortali'»); *Metaph.* 984b, trad. di Reale).

<sup>132</sup> Kerenyi, *Figlie*, op. cit., 38-40.

<sup>133</sup> Ruggiu, *Il cuore della verità*, op. cit., 197.

... τῆ ρά δι' αὐτέων 20  
 ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἄμαξιτόν ἄρμα καὶ ἵππους.  
 καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ  
 δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα·  
 ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν,  
 ἵπποις ταὶ σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ, 25  
 χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι  
 τήνδ' ὁδόν (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἔκτος πάτου ἐστίν),  
 ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. ...

... Di là, subito, per la porta  
 diritto per la strada maestra le fanciulle guidarono carro e cavalle.  
 E la Dea volentieri mi accolse, e con la sua mano la mia mano destra  
 strinse, e così comincio a parlare e questo mi disse:  
 o giovane, tu che compagno di immortali guidatrici  
 condotto dalle cavalle giungi alle nostre case  
 rallegrati, giacché non sorte funesta ti ha portato a percorrere  
 questa via – essa è infatti *fuori* dalla via dagli uomini battuta –  
 ma Norma e Giustizia. ...<sup>134</sup>

Il viaggio verso la θεά procede ἀπ' ἀνθρώπων ἔκτος πάτου («fuori dalla via battuta dagli uomini»; v. 27), oltre l'eclittica dunque, per l'ἄμαξιτόν («la strada maestra»; v. 21), che nella nostra lettura è la Via Lattea: la più grande ὁδός nel cielo, che si estende oltre i tropici (ricordiamo in proposito le citate testimonianze aristoteliche dai *Meteorologica*). Nell'accoglierlo benevolmente, la θεά rassicura Parmenide dicendogli che a condurlo presso di lei non è stata una Moira infausta<sup>135</sup> ma Themis e Dike (v. 28). Se non ci stupisce che egli chiami in causa nuovamente Dike, che abbiamo appena lasciato dietro di noi, per così dire, dall'altra parte della porta del χάσμι' ἀχανές, di cui detiene le chiavi – e che sappiamo custodisce l'integrità dell'«essere» rispetto ai processi di generazione e corruzione dell'esistenza

<sup>134</sup> Anche in questo caso ci siamo discostati dalla traduzione del Ruggiu nel termine evidenziato in corsivo. In linea con l'interpretazione che stiamo dando qui del proemio, preferiamo al v. 27 tradurre ἔκτος con «fuori» (come traduce il Reale in Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di L. Ruggiu, G. Reale, op. cit.) e non con «lontano» (come traduce il Ruggiu).

<sup>135</sup> Μοῖρα κακὴ. Anche qui si ritiene si tratti di *imitatio cum variatione*, in questo caso del v. 618 del libro XI dell'*Odissea*, quando Eracle vede Odisseo e lo commiserà dell'infausta sorte (κακὸν μόρον) assegnatagli dal destino: ἄ δειλ', ἧ τινὰ καὶ σὺ κακὸν μόρον ἠγγλάσεις.

(B8, 11-15) – della titanide sappiamo che οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι («è secondo Themis che l'essere non sia senza compimento»; B8, 32, traduzione dello scrivente): è obbedendo a lei che κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη / πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει («l'inflexibile Ananke lo tiene nei vincoli del limite»; B8, 30-31). Allo stesso modo, così crediamo che si possa ritenere, è sempre obbedendo a Themis che Ananke deve guidare οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα («il cielo che tutto abbraccia»; B10, 5) e costringerlo ὡς μιν ἄγουσα(α) ἐπέδησεν Ἀνάγκη / πείρατ' ἔχειν ἄστρον («a mantenere i confini degli astri»; B10, 6-7)<sup>136</sup>. Non dovrebbero, dunque, esserci dubbi circa il fondamentale ruolo cosmo-ontologico nella dottrina parmenidea rivestito miticamente dalla madre di Dike.

Pur concordando con l'analisi del Ruggiu che Themis, Dike, Ananke e Moira rappresentino in Parmenide il valore di assoluta normatività dello stesso essere<sup>137</sup>, si ritiene che il rapporto genealogico raccontato dal mito riflettessero rapporti di integrazione ma anche di 'conseguenza' cosmologici (nel mito, infatti, la genealogia era l'espressione dei rapporti di necessità): ancora in Arato, Dike «cantava al popolo, tutta piena d'ardore», le leggi della madre (θέμιστες; Arat. 107). Se a Dike era miticamente associato il dominio cosmologico dell'eclittica e conseguentemente la vigilanza sull'ordine della dimensione ecumenica, di cui presidiava gli accessi cosmici<sup>138</sup>, a proposito di Themis sappiamo che rappresentava mitologicamente la fonte di ogni forma di normatività del κόσμος<sup>139</sup> e l'abbiamo già

<sup>136</sup> Interessante, in proposito, il sincretismo che emerge dal mito platonico di Er, in cui Ananke è sostituita da Platone a Themis come madre delle Moire (*Repubblica*, 617 c) in un contesto esplicitamente astro-cosmologico: sulle ginocchia di Ananke c'è il cosmo, e le Moire fanno andare i moti celesti (ivi, 616c – 617d) (cfr. Repellini, *Il fuso*, op. cit., 367-397).

<sup>137</sup> Cfr. Ruggiu, *Parmenide. Nostos*, op. cit., 67-113.

<sup>138</sup> Questo non solo per Parmenide, come stiamo ipotizzando qui. Secondo Burkert, «Dike at the gate of the paths of day and night», che vigila sull'ecumene – direttamente o attraverso le sue coadiutrici, le Erinni – era «a mythical expression for a standard element of the Presocratic understanding of nature» (W. Burkert, *Parmenides' Proem and Pythagoras' Descent*, op. cit., 96-98; cfr. anche Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di G. Cerri, op. cit., 105, e Ruggiu, *Parmenide. Nostos*, op. cit., 94).

<sup>139</sup> Finley scriveva che *thémis* «is untranslatable» (M.I. Finley, *The World of Odysseus*, rev. ed., New York 1978, 78 n. 3), ma allo stesso tempo precisava che «whatever we may call it», nel suo senso originario esso significava «the enormous power of 'it is (or is not) done'» (ivi, 82). Nessuno e niente, mortale o meno, era fuori della sua egemonia, il suo governo, l'armonia della sua necessità, trasmessa al nostro mondo attraverso le sue figlie. Themis era perciò anche, come la madre Gaia, la voce dell'oracolo di Delfi, la «sapienza dell'ordine cosmico»,

incontrata in connessione con la Galassia in almeno due miti, di cui uno di matrice pitagorica.

Se l'ipotesi qui proposta fosse corretta, con il suo mito sull'identità di Eos ed Espero, il 'novello' Fetonte (Parmenide è κοῦρος tra le κοῦραι) concluderebbe il viaggio che il figlio di Helios non poté compiere non per sua imperizia ma per quella dei sapienti che elaborarono quel mito (che altro non era, ci dicono già Platone e Aristotele, se non una dottrina astronomica) osservando la Stella del Mattino separatamente da quella della Sera (il rimprovero che l'Eleate fa ai «mortali», l'abbiamo sottolineato, è proprio di pensare separando). Scrive Ruggiu, citando i vv. 6-7: «... l'asse dei mozzi è incandescente ed emette un sibilo. La descrizione sembra quasi preludere all'incendio del carro, come avvenne nell'avventura di Fetonte. Ma questo non avviene», perché il viaggio si svolge con il consenso della θεά<sup>140</sup>, ovve-

per dirla con Lo Schiavo, che così intitola il suo saggio sulla titanide (A. Lo Schiavo, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, Napoli 1997, testo al quale si rimanda per l'approfondimento del tema e degli studi sul mito della dea), e come Gaia è definita da Eschilo (nel suo *Prometeo*) «unica forma dai molti nomi». Possiamo ricostruire costellativamente il significato che aveva il concetto per quegli antichi intessendo insieme la mitologia intorno alla dea con l'etimologia del termine. Per quanto riguarda questa, mette conto citare le principali interpretazioni:

<sup>1</sup>) Chantraine fa risalire il termine all'avestico *dā-mi-* che al femminile designava «creazione» e al maschile «creatore» e lo riconduce, in opposizione al termine *dīke*, al concetto di «giustizia» non necessariamente correlata alla regola morale, alla socialità umana;

<sup>2</sup>) Schulze, seguito da Fraenkel, riconduce il termine al verbo ἵστημι, traducibile con una locuzione iterativa, «porre-porre», che ne sottolinea la perentorietà;

<sup>3</sup>) Benveniste riconduce la parola al termine θέμεθλα e dunque al concetto di «base», «fondamento», e lo spiega rilevandone il senso specifico di «porre in modo creatore, stabilire nell'esistenza, e non semplicemente lasciare un oggetto sul suolo»; dalle stesse premesse di Chantraine deduce che il derivato di queste radici corrispondente a *thémis* non è *dā-mi-*, è *dhāman*, che designava lo «stabilirsi», sia quello che si stabilisce, si crea, sia il posto in cui lo si pone, ... insieme il posto e anche la cosa posta, creata nel mondo»; da ciò il significato di legge, nel senso di ordine stabilito una volta per tutte e non convenzionalmente;

<sup>4</sup>) Semerano, nell'analisi del *Dizionario etimologico*, riconduce il termine al verbo τίθημι, «porre», «stabilire», etc. ed alla forma derivata θέμα, «ciò che è stato posto, stabilito», e diventa perciò costitutivo, fondamentale;

<sup>5</sup>) Nel suo *Lexicon Homericum*, Ebeling rileva che il precipuo significato di *thémis* nelle opere del poeta è «*lex naturae*»;

<sup>6</sup>) Recentemente Rudhardt ha valorizzato una glossa di Esichio che rivela l'esistenza del termine θέμος, apparentemente vicino a *thémis*, il cui significato è definito approssimativamente come «art de disposer, arrangement, ordonnance et aussi exhortation, conseil» (J. Rudhardt, *Themis et les Horai*, Genève 1999, 26).

<sup>140</sup> Ruggiu, *Parmenide. Nostos*, op. cit., 41-42.

ro con la guida della sua sapienza, attraverso la quale Parmenide comprende anche perché Fetonte/Eos non precipita, non è mai precipitato.

Non sarebbe stata solamente una critica alle δόξαι astronomiche professate dai suoi contemporanei<sup>141</sup>. Per quegli antichi si trattava di un discorso ben più pregnante, che investiva il senso del divino e della realtà. Dopo aver mostrato l'οὐλον dell'«essere» sul palcoscenico divino della sfera celeste, infatti, Parmenide mette in bocca alla θεά queste parole: è necessario che tu apprenda l'ἀλήθεια dell'unica, divina e assoluta realtà – ed è quanto ella gli svelerà nella cosiddetta prima parte del *Poema* – e come, ma solo conformemente a questa, anche τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα («le cose che appaiono devono essere veramente proprio in quanto cose che sono in modo totale»; B1, 31-32<sup>142</sup>), come ella spiegherà a partire da B9<sup>143</sup>. Ove, servendosi dei nomi convenzionali «Luce» e «Notte» (B9, 1-2), introdurrà un'inaudita dinamica del cosmo<sup>144</sup>: πᾶν πλέον ἐστὶν

<sup>141</sup> La rovina di Fetonte si inseriva, come sottolinea De Santillana, in una concezione cosmologica di cui abbiamo traccia in tutte le mitologie più antiche, non solo in quella greca, secondo la quale la perfezione originaria del cosmo sarebbe stata compromessa irrimediabilmente da un dissesto catastrofico che avrebbe fatto inclinare il cielo e allontanare il sole e la luna dal loro sentiero originario, causando la «lacerazione dell'unità originaria in vari cicli di mutamento incessante» e «la fatale polarità in tutte le cose»: tra l'eternità e la deperibilità, il buio e la luce, il maschile e il femminile, etc. Concezione cosmologica nella quale ritroviamo «il tema dei grandi cicli universali, nei quali le configurazioni celesti tornano al loro posto e il mondo dovrebbe cominciare *ex novo*» (De Santillana, op. cit., 32). Su tali questioni si rimanda a De Santillana – von Dechend, op. cit., nel quale lo studioso illustra approfonditamente la sua teoria (in particolare, sul rapporto tra il mito di Fetonte e i grandi cicli universali, cfr. *ivi*, 277-314, 326). Si tratta di tematiche riconoscibili anche nell'universo culturale orfico-pitagorico, presenti in qualche modo in Eraclito ed Empedocle, che dunque Parmenide poteva ben conoscere, e che ritroviamo nella dottrina dell'«anno perfetto» esposta da Platone nel *Timeo*.

<sup>142</sup> Per una discussione su questa traduzione, cfr. Ruggiu, *Parmenide. Nostos*, op. cit., 121-136.

<sup>143</sup> Non è irragionevole ipotizzare che, dopo averlo mitizzato nel proemio per carpire poeticamente la meraviglia del suo uditorio, Parmenide possa essere ritornato sul teorema dell'identità di Eos ed Espero nella seconda parte del *Poema* per spiegarlo nella nuova dottrina introdotta con la prima. Anche il Cerri presuppone che la seconda parte del *Poema* dovesse probabilmente contenere un'esposizione didascalica anche del teorema in questione all'interno di «una corposa parte impostata come una sorta di mappa celeste» (Cerri, *La sezione*, art. cit., 31).

<sup>144</sup> Non possiamo addentrarci oltre, però, nella questione dottrinale parmenidea. L'ipotesi presentata attraverso questa indagine vuole porsi tra quegli studi sul proemio parmenideo che ne mettono in evidenza i legami con l'intero *Poema*, come un ulteriore piano di



ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μετὰ μηδέν («tutto è pieno in modo uguale di luce e notte oscura, / entrambe uguali, giacché in nessuna delle due vi è il nulla»; B9, 3-4).

Ma chi è la divinità al cui μῦθος (B2, 1 e B8, 1) Parmenide affida il disvelamento dell'«essere»? Se egli non la nomina, come sottolinea il Cerri, probabilmente lo fa perché «vuole connotarla come la Dea per antonomasia, la Dea in assoluto»<sup>145</sup>. Pur condividendo le tesi dell'Untersteiner<sup>146</sup> e del Ruggiu<sup>147</sup> che, riconducendo a sé tutte le singole ipostasi delle divinità presenti nel *Poema*, ella significhi la comprensione del divino nella totalità dell'«essere», si ritiene con Cerri che avesse comunque un nome ed un 'volto' culturale<sup>148</sup> e si ipotizza facesse parte del *pantheon* eleatico nella sua singolarità<sup>149</sup>: forse la divinità poliade. Un motivo in più per cercare la θεά 'in cielo' e non nella dimensione ctonia<sup>150</sup>, dato che le divinità poliadi erano sempre uraniche<sup>151</sup>. Per l'approfondimento di tale questione, però, che esula dall'economia e dagli obiettivi specifici di questo lavoro, si rimanda ad un'indagine ad essa dedicata, attualmente in corso d'opera.

lettura attraverso il quale possano emergere altre conferme della straordinaria ricchezza e pregnanza ermeneutica che esso custodisce all'interno di un progetto dottrinale che riteniamo rimanga unitario attraverso, e non nonostante, i diversi piani linguistici e letterari in cui è elaborato.

<sup>145</sup> Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di G. Cerri, op. cit., 107.

<sup>146</sup> Untersteiner, *Parmenide*, op. cit., LXXVIII.

<sup>147</sup> Ruggiu, *Parmenide. Nostos*, op. cit., 67-68.

<sup>148</sup> Lo studioso ritiene che se anche si trattasse «di un'ipostasi teologico-filosofica non identificabile con una divinità particolare del *pantheon* tradizionale», tuttavia «un'identificazione sia inevitabile, perché Parmenide non poteva non prevederla nella mente del suo uditorio» (Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di G. Cerri, op. cit., 107).

<sup>149</sup> Secondo Morel, infatti, nonostante l'evidente appartenenza alla *koinè* focea e più in generale al mondo ionico, il *pantheon* eleatico presentava complesse componenti che ne definivano una marcata specificità (cfr. J.P. Morel, *Observations sur les cultes de Velia*, in A. Hermary, H. Tréziny (edd.), *Etudes Massaliètes 6 – Les cultes des cités phocéennes*, Actes du colloque international Aix en Provence / Marseille 4-5 Juin 1999, Aix en Provence 2000, 33-49).

<sup>150</sup> Sia Cerri (Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di G. Cerri, op. cit., 106-109) che Kingsley (P. Kingsley, *Nei luoghi oscuri della saggezza*, Milano 2001, 92), tra altri, ritengono che Parmenide si presenti al cospetto di Persefone.

<sup>151</sup> E. Boutsikas, *Astronomy and Ancient Greek Cult Practice: Religious Architecture, Landscapes, Cosmologies*, Cambridge 2018, 85.

## APPENDICE\*

\* Le ricostruzioni virtuali presenti in queste figure sono state ottenute rielaborando graficamente alcune schermate tratte dal software Stellarium 0.14.0, applicativo utilizzato anche in planetari in videoproiezione, che mostra un cielo realistico come si vedrebbe a occhio nudo, con un binocolo o un telescopio. Sono state inserite come punto di osservazione le coordinate degli scavi archeologici di Elea. La data presa in considerazione per la simulazione è stata scelta in base alla cronologia di Apollodoro che prevede la nascita di Parmenide intorno al 540 a. C., ed è il 27 aprile del 500 a. C. Le analoghe condizioni astronomiche si presentavano, come premesso, ogni 8 anni. Essendo la Galassia considerata un «largo cerchio» il giorno scelto è solo un punto di riferimento indicativo del periodo. Le dimensioni del pianeta Venere sono state enfatizzate rispetto le reali proporzioni per renderlo più facilmente individuabile in figura (il software impiegato non prevede, d'altra parte, la simulazione della visibilità diurna dei pianeti, fatto salvo il caso delle eclissi).

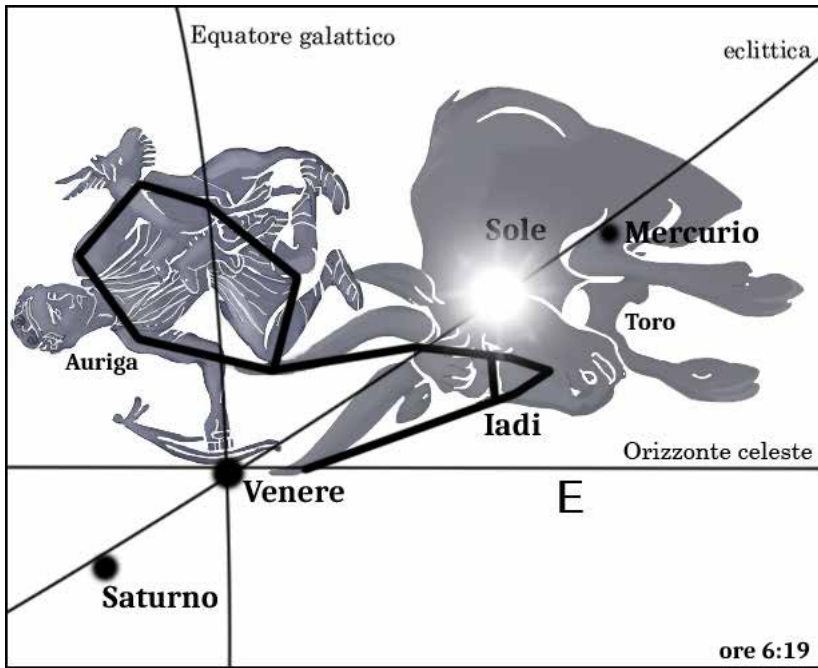


Fig. 1

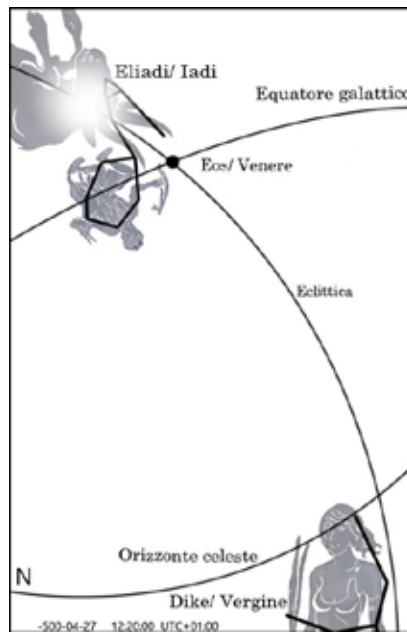


Fig. 2a

Λ'ἀλήθεια DELL'ESSERE' NEL CIELO DEL PROEMIO PARMENIDEO

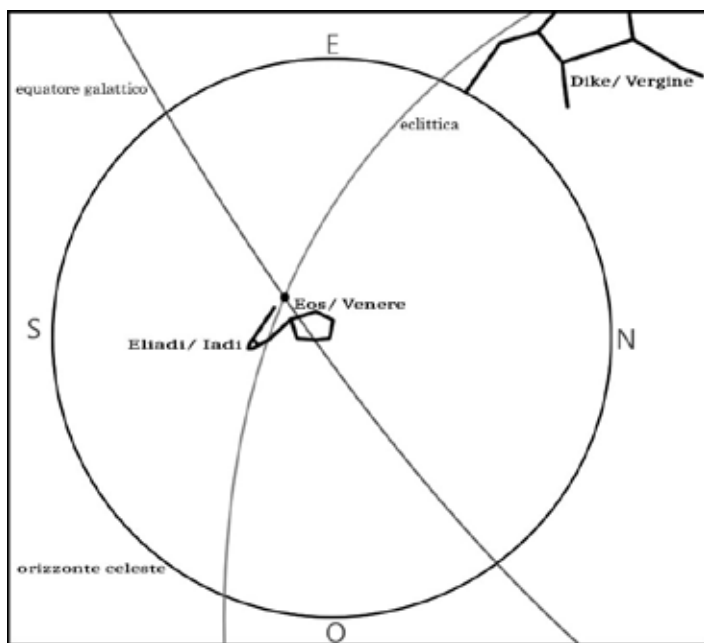


Fig. 2b

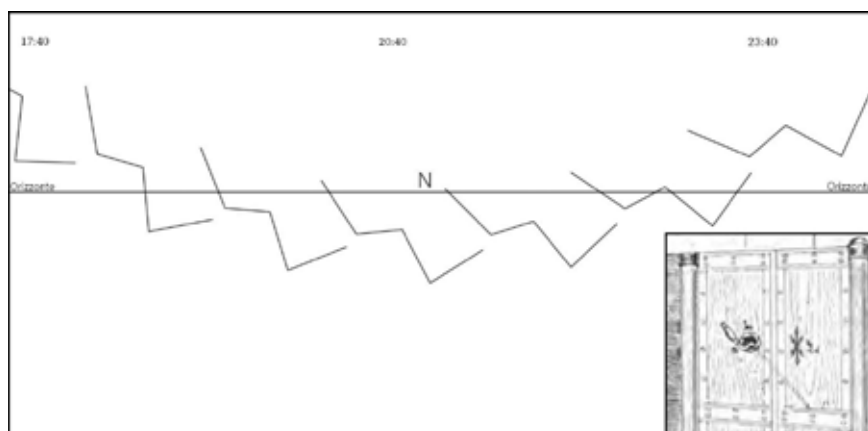


Fig. 3

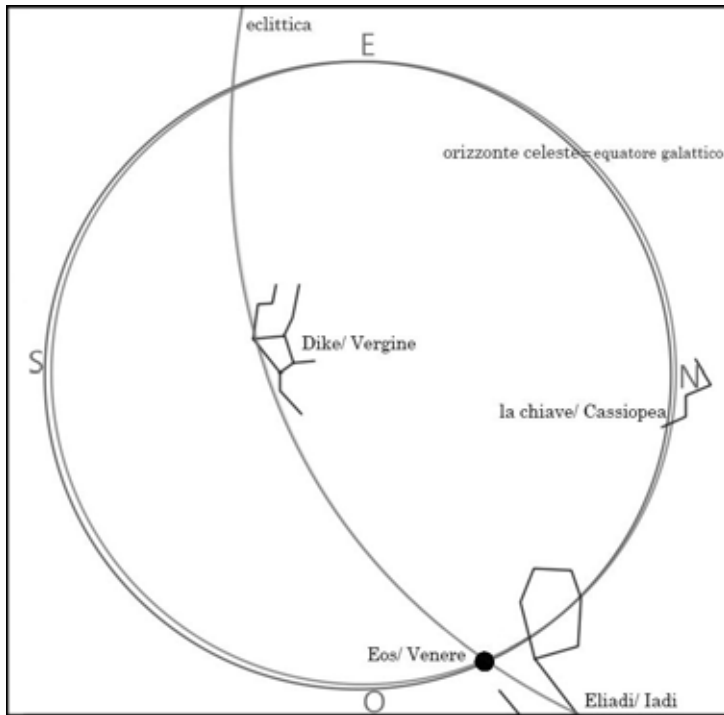


Fig. 4

*SVMMARIVM – Δόξα est procul dubio inter maxima Parmenidis scientiarum studiosi argumenta annumeranda, quod temporibus hisce nostris peracta studia de eius inuentis saepe uarieque demonstrauerunt; quae inuenta cum ad multas cognitionum disciplinas pertinerent, ad astronomiam etiam spectabant haud pauca. Studia tamen huc usque peracta partem scientiarum tractauerunt quasi a mythorum indagacionibus esset disiuncta atque a philosophiae disciplinis; scriptum uero hoc aliam temptat uiam cum δόξαν eo modo inuestiget ut rationes elucescant quibus eam ontologia simul atque theologia contingant. Ita ergo procedit, cum uarios significationum ordines Poeta quasi quodammodo contexuerit, ut sibi assumeret prooemio argumentum contineri astronomici theorematis de Aurorae (quae Graece Ἡώς potius est appellanda) unitate atque Hesperis: quo argumento auditoribus suis ad persuadendum ualde apto in caelesti sphaera, quae simul quasi quaedam deorum scaena est, eius quod est ueritatem ostenderet. Prooemio ergo a nobis ita perlecto, arbitramur caelites ad apparentum inibi inductos firmamentum eo modo delineasse quo caelestis mensura omnis cum omnibus conecteretur, quo sapiens adduceretur (εἰδὸτα φῶτα; B1, 3) - cum compertum haberet πᾶν πλέον esse ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς quia οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν (B9, 4) - in alteram eandemque oppositam caeli partem, in qua coram dea (θεά) omnium rerum significatio patefieret.*

*ABSTRACT – The dóxa is a major aspect of Parmenides’ “scientific” commitment, as evidenced by studies of its discoveries in various fields of knowledge. Among them in astronomy.*

## Λ'ἀλήθεια DELL'ESSERE' NEL CIELO DEL PROEMIO PARMENIDEO

*However, these studies have ended up identifying a scientific plan separate from the mythical-religious and philosophical one of the first part. This survey explores the possibility of reconsidering the presence in the Parmenides' dōxa of ontology and theology. It does so by proposing the hypothesis that the proem contains among the multiple semantic-linguistic layers the mythopoeic presentation of the astronomical theorem of the identity of Eos and Hesperus, with the intent of showing, from the very beginning and in the most authoritative language for his audience, the alētheia of «being» on the divine stage of the celestial sphere. In our reading, therefore, the deities that enter the scene give life to a firmament that interconnects every cosmic dimension with each other and leads the one who knows (the εἰδότα φῶτα; B1, 3) – he knows that πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς because ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν (B9, 3-4) – on the other side of the sky, in the presence of the θεά that will reveal to him the meaning of everything.*