

## Roberto Baldini

### L'estasi e l'enigma nel poema di Parmenide.

*Rallegrati, poiché non una sorte maligna ti ha condotto  
su questa strada – certo è lontana dal sentiero degli uomini -,  
ma volere divino e giustizia.<sup>1</sup>*

Sono le parole con cui la Dea accoglie Parmenide al termine di un viaggio che lascerà il segno nella storia della filosofia e di tutto il pensiero occidentale; il filosofo ha intrapreso un viaggio arduo e ignoto a gran parte degli uomini, un viaggio che si conclude con la comprensione dei fondamenti dell'Essere.

Fedele all'antica immagine del sapiente-poeta, Parmenide decise di esprimere il suo pensiero utilizzando la forma del poema epico costellato di figure mitiche, a partire dalle misteriose cavalle che trainano il carro su cui egli sta viaggiando, sino alla ancor più misteriosa Dea che lo accoglie oltre "la Porta che segna i cammini del Giorno e della Notte". Nel corso del tempo, queste figure sono state interpretate in molti modi e, a lungo – sull'onda dell'interpretazione fornita da Sesto Empirico<sup>2</sup> – si ritenne che esse fossero allegorie di qualità umane: così le cavalle erano metafora delle passioni, il carro della poesia, le Figlie del Sole della vista, la "strada dai molti canti" della filosofia e così via.

Altrettanto facilmente venne spiegato il motivo che avrebbe indotto Parmenide a scrivere in versi: a lungo si sostenne infatti<sup>3</sup> che la scelta della poesia dipendeva dal fatto che tale forma era l'unica all'epoca utilizzata per scritti di ampio respiro: la prosa era ancora poco usata e il sapere naturalistico veniva espresso nella forma di brevi aforismi (come quelli di Eraclito).

Tuttavia, si sta affermando sempre di più tra gli studiosi del filosofo di Elea la convinzione che le spiegazioni sinora date siano riduttive, e manchino di cogliere in profondità non solo ciò che Parmenide voleva trasmettere attraverso i suoi versi, ma anche il contesto culturale in cui egli viveva.

L'importanza che i Greci davano alla parola era grande e colui che era capace di dominarla era considerato in possesso di un dono divino, soprattutto poi se era in grado di trasformare il *lògos* in *poiesis* – che significa contemporaneamente "poesia, canto" ma anche "azione, creazione" –, modellandolo con la musica – arte suprema delle Muse –, che poteva essere appresa solo per concessione degli dèi. La musica e la poesia erano considerate dai Greci doni di grande potere, e l'esempio più emblematico di questo è incarnato nella figura di Orfeo, il mitico fondatore di Misteri il cui canto era in grado di smuovere le pietre e gli alberi e persino di indurre pietà nel cuore della dea Persefone.

Si aggiunge a tali considerazioni ciò il ritrovamento nella zona di Elea, tra il 1958 e il 1960<sup>4</sup>, di iscrizioni che sembrano dimostrare lo stretto legame che intercorreva fra Parmenide e una cerchia di "iatromanti", guaritori-veggenti iniziati al culto di Apollo. Pare anzi che non solo il filosofo di Elea

<sup>1</sup> Parmenide, *Poema sulla Natura*, Fr. 1 vv. 26-28.

<sup>2</sup> Sesto Empirico, *Contro i logici*, VII, 111-114.

<sup>3</sup> Si ricordino, fra gli antichi, Aristotele, che considerava l'*epos* e le teogonie antecedenti al pensiero filosofico (*Metafisica*, 983 b 28; 1000 a 9; 1071 b 27; 1091 a 34). Fra i contemporanei ricordiamo G. Cerri, *Introduzione a Parmenide, Poema sulla Natura*, pp. 85-96.

<sup>4</sup> P. Kingsley, *Nei luoghi oscuri della saggezza*, pp. 61-62, 101-102, 125-131; W. Burkert, *Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*, p. 22.

facesse parte di questa cerchia, ma ne venisse considerato il fondatore, capostipite di una scuola di iatromanti che si mantenne attiva per almeno cinquecento anni.

Gli iatromanti sono figure che, nella tradizione greca, vengono sempre associate alle terre del Nord: alla Tracia, alla Scizia e all'ancora più settentrionale e misterioso paese degli Iperborei, da cui arrivarono in un'epoca che sembra potersi collocare intorno al VII° secolo a.C. (quando cioè i Greci iniziarono a colonizzare le sponde del Mar Nero), portando con sé il culto di un dio che viene chiamato nelle fonti antiche "Apollo Iperboreo". Ci sono studiosi, tra cui il Krappe<sup>5</sup>, convinti che Apollo sia una divinità la cui origine è da ricercare nelle culture nordiche, e mettono addirittura in relazione il suo nome con Abalo o Avalon – la leggendaria "isola delle mele" dei miti celtici – che peraltro assomiglia molto al mitico giardino di Apollo situato "oltre il vento del Nord".

Le capacità che contraddistinguono nella letteratura greca uno iatromante sono diverse, ma fondamentale sembra essere quella di viaggiare con l'anima attraverso grandi distanze – o addirittura nell'Ade – mentre il corpo giace come morto. Dalla facoltà di viaggiare nel regno dei morti conseguono poi tutte le altre facoltà: tramite questo viaggio, infatti, lo iatromante entra a contatto diretto con gli dèi e con le radici del cosmo, e ne impara quindi i segreti, che può poi usare per compiere guarigioni o prodigi a favore della comunità.

Queste caratteristiche collegano gli iatromanti allo sciamanesimo dell'Asia centro-settentrionale, in particolare a quello siberiano, che sarebbe giunto nelle colonie greche sul Mar Nero attorno al VII° secolo a.C., e da lì si sarebbe poi diffuso in Asia minore e in Tracia, fondendosi col culto di stampo mediterraneo della Dea Madre<sup>6</sup>. Fu soprattutto in Asia minore che lo sciamanesimo venne a contatto con la filosofia, influenzando profondamente il pensiero di Eraclito e di Pitagora di Samo, cui la tradizione antica attribuiva non solo caratteri tipici degli iatromanti, ma anche rapporti con alcuni di loro, fra cui Abari l'Iperboreo<sup>7</sup>; si tramanda che Pitagora, addirittura, fosse considerato dai suoi discepoli Apollo Iperboreo<sup>8</sup>.

Grazie probabilmente alla mediazione di uomini come Pitagora lo sciamanesimo si diffuse nelle colonie greche in Italia, penetrando in profondità le dottrine della sua scuola filosofica. Se dobbiamo dare credito alle notizie tramandateci da Diogene Laerzio<sup>9</sup>, fu proprio il pitagorico Aminia ad istruire Parmenide, guidandolo nell'apprendimento della *hesykia*, termine solitamente tradotto come "vita tranquilla" o "quiete", ma il cui significato si estende anche a "silenzio" e "solitudine", stati che dovevano avere un significato e una importanza profondi per i pitagorici, se consideriamo che, sempre secondo Diogene Laerzio<sup>10</sup>, Parmenide giudicò talmente fondamentale quella pratica da far edificare un tempio in onore del suo maestro, un tempio in cui lo celebrava come un eroe. La pratica dell'*hesykia* era connessa a quella dell'incubazione, ovvero la ricerca di sogni profetici provocati addormentandosi in santuari e caverne sacre, come ci tramanda anche Strabone<sup>11</sup>, in un passo in cui descrive i riti praticati nel *Plutonium* del tempio di Acharaca. Il rapporto tra l'incubazione e l'attività degli iatromanti è confermato ad Elea dalle stesse iscrizioni rinvenute negli anni Sessanta, in cui gli iatromanti venivano definiti anche *pholarchoi*, "custodi della caverna sacra", quindi di un santuario dedicato all'incubazione; è irrilevante invece il fatto che ad Elea non sembra esserci traccia di caverne: intanto, non molto distante si trova la Grotta della Sibilla di Cuma; inoltre il *phòleos* poteva essere anche la tomba di un eroe o un tempio, soprattutto se si trattava di un tempio di Apollo, e potremmo quindi anche supporre che gli iatromanti di Elea praticassero l'incubazione in un luogo simile, magari proprio nel tempio che Parmenide fece costruire in onore del suo maestro Aminia, con la speranza che la sua *psychè* continuasse a vegliare sui suoi discepoli che si accingevano alla pratica dell'*hesykia*. Simili atti di venerazione verso la

<sup>5</sup> A.H. Krappe, *CPh.*, 37 (1942), pp. 353 ss., in E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, nota 36 p. 211.

<sup>6</sup> Cfr. E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, p. 195; M. Untersteiner, *La fisiologia del mito*; A. Tonelli, *Introduzione a Eraclito, Dell'Origine*, pp. 16-17.

<sup>7</sup> Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VIII, 21.

<sup>8</sup> *Ivi*, VIII, 11.

<sup>9</sup> *Ivi*, IX, 21.

<sup>10</sup> *Ivi*, IX, 25.

<sup>11</sup> Strabone, *Geografia*, XIV 1, 44, in P. Kingsley, *Nei luoghi oscuri della saggezza*, p. 80.

tomba di un eroe sono tutt'altro che insoliti nella cultura antica e confermano il legame con la cultura sciamanica siberiana, nella quale è previsto che le anime degli sciamani defunti scelgano personalmente i futuri sciamani e continuino a vegliare su di loro per tutta la vita.

L'*hesykìa* ha dunque tutto l'aspetto di una disciplina le cui origini sono da ricercarsi nello sciamanesimo dell'Asia centrale e settentrionale: una disciplina il cui scopo è il raggiungimento dell'estasi, stato in cui i contrasti e le polarità del mondo si annullano nella mente dello sciamano, che sperimenta una forma di conoscenza istantanea, una visione dal profondo valore iniziatico, simile a quella che Aristotele chiamò *epòpteia*, così definendola<sup>12</sup>: "Il pensiero dell'intelligibile, puro e semplice, attraversa l'anima balenando come un lampo, offrendo, talora per una sola volta, l'opportunità di toccare e contemplare".

Sembrerebbe dunque che – attraverso la mediazione pitagorica o a qualche tradizione che i Focesi portarono con sé dall'Asia minore quando fondarono Elea – Parmenide sia entrato in contatto con la cultura degli sciamani asiatici, o meglio, con la forma che essa assunse quando giunse in Grecia. Lo sciamanesimo – fenomeno che, essendo più una pratica che una fede religiosa, si adatta facilmente alle altre culture – si manifesta nel poema di Parmenide, specialmente nel proemio, ricco di simboli che rimandano all'estasi. Tali simboli – ben lungi dall'essere semplici strumenti stilistici o frutti di una fervida immaginazione – contengono chiavi interpretative importanti per l'analisi del poema stesso e, quindi, di tutto il pensiero del filosofo.

La prima delle immagini degne di nota che la poesia di Parmenide ci offre è quella delle cavalle che trainano il carro, trascinando il filosofo in una corsa verso una destinazione che ci viene rivelata solo più avanti nel poema, lungo una strada insolita "lontana dal sentiero degli uomini"<sup>13</sup>.

Le cavalle che trainano il carro occupano una posizione di rilievo nel proemio del *Poema sulla Natura*, essendo nominate ripetutamente, ed essendo la parola che dà l'avvio a tutta l'opera.

Il cavallo è, in primo luogo, un animale associato al Sole e alla Luna – dei quali traina i cocchi attraverso i cieli –, ma appartiene innanzitutto alla sfera ctonia, all'Ade. È infatti negli abissi dell'Ade che i cavalli trainano il Sole e la Luna dopo che essi hanno percorso la volta celeste, ed è infatti nell'Ade che la loro vera essenza può essere osservata, laddove, come scrive Esiodo, si trovano le radici di tutto l'esistente: "E in quel luogo stanno, di seguito, le sorgenti e la fine di tutte le cose, della nera Terra e del Tartaro caliginoso, del mare scintillante e del cielo stellato..."<sup>14</sup>.

Animale psicopompo per eccellenza, il cavallo è l'emblema di una forza prorompente e vitale che, così come trasporta l'uomo sulla Terra – anche attraverso grandi distanze – allo stesso modo gli permette di spingersi al di là di essa, sin nelle profondità degli Inferi.

Nell'Asia centrale e settentrionale, il cavallo è ritenuto il simbolo più efficace dell'estasi, al punto che il tamburo rituale – indispensabile per indurre lo sciamano in *trance* – è chiamato "cavallo dello sciamano". Tradizionalmente, prima della cerimonia, viene sacrificato o comunque consacrato un cavallo, la cui anima farà da destriero a quella dello sciamano durante il viaggio estatico. I canti, le danze e, soprattutto, il suono del tamburo, inducono lo sciamano ad abbandonarsi all'estasi, quasi che si abbandonasse ad una selvaggia "cavalcata", finché il "calore magico" della sua anima non raggiunge la sua intensità massima, inducendo la separazione dell'anima stessa dal corpo. Presso i popoli dell'Asia centrale e settentrionale il potere magico di uno sciamano si manifesta come un vero e proprio calore, che gli dona tra l'altro anche la capacità di maneggiare oggetti roventi o di camminare sulle braci ardenti senza scottarsi.

Ritengo che questo particolare sia presente anche nel proemio al *Poema sulla Natura*: al verso 1, infatti, Parmenide specifica che le cavalle lo portano "sin dove giunge lo *thùmos*". Lo *thumòs* – tradizionalmente tradotto come "animo", indicando la parte più "animalesca" dell'uomo – deriva infatti il suo nome dal calore del sangue e, più precisamente, da quel vapore che si solleva dal

---

<sup>12</sup> Aristotele, *Eudemo*, Fr. 10, in P. Scarpi, *Le religioni dei Misteri*, vol. 1, E 29 p. 174.

<sup>13</sup> Parmenide, *Poema sulla Natura*, Fr. 1 v. 40.

<sup>14</sup> Esiodo, *Teogonia*, vv. 736 e ss.

sangue caldo appena versato sulla terra fredda, come nei sacrifici cruenti. Dalla stessa radice di *thumòs* deriva infatti anche il verbo *thùo*, che significa appunto “sacrificare”. A questo si aggiunga che *thumòs* – o meglio *ombrimòthumos*, cioè “dal forte *thumòs*” – è un appellativo di Efesto – dio che, più di ogni altro, incarna il potere sacro e creativo del fuoco – e di Ares – che manifesta invece le qualità più “psicologiche” del fuoco (la passione e la guerra).

Lo *thumòs* è dunque un termine che designa una energia dalla grande importanza rituale e che si manifesta come calore (il calore proprio del sangue) quindi fortemente associata anche al fuoco. Parmenide probabilmente descrive, nel verso 1 del poema, l'estasi del viaggio sciamanico che spinge il suo “calore magico” sino all'intensità massima, onde bruciare i legami col corpo (quasi in una sorta di “pira funebre” spirituale) e consentire il distacco della *psychè*.

Altro particolare degno di nota è che Parmenide parla di “cavalle” e non di “cavalli”. La giumenta è anch'essa, come la sua controparte maschile, un animale legato alla sfera ctonia, ma assume anche caratteristiche, se possibile, più profonde: essa è infatti legata al culto della Dea Madre – così come si manifestava in epoca arcaica soprattutto in Tessaglia – e ad Ecate, dea infera e psicopompa, le quali venivano raffigurate o in sella a cavalle o esse stesse come cavalle<sup>15</sup>. Questo legame fra la giumenta e le divinità inferie (o comunque ctonie) e notturne deve essere penetrato in profondità in tutta la cultura europea, se si pensa che, ancora oggi, la parola inglese per “incubo” è *nightmare*, che, letteralmente, significa “cavalla della Notte”. La sensazione di immobilità e impotenza tipica del sogno lucido e dell'incubo è infatti molto simile all'estasi sciamanica, ed è quindi similmente associata ad un animale che trascina la mente del sognatore senza che questi possa opporsi.

Come *nightmares*, le cavalle del proemio trascinano Parmenide senza che egli possa controllarle, in un'estasi tipica dell'incubazione, stato che – essendo simile alla morte – può consentire alla *psychè* dell'iniziato di viaggiare sino all'Ade e, laggiù, conoscere l'origine e la fine di tutte le cose.

Ed è qui che incontriamo il primo dei paradossi su cui è costruito il *Poema sulla Natura*: l'uomo è come un dormiente e il “risveglio” può avvenire solo durante il sonno, quando la sua mente viene trascinata dal Sogno, sommo indovino per i mortali. Negli *Inni Orfici* sono emblematici questi due versi:

*infatti avvicinandoti silenzioso nella quiete del dolce sonno,  
parlando alle anime dei mortali la mente tu risvegli.*<sup>16</sup>

L'incubazione e l'estasi permettono all'iniziato di sperimentare una “rottura di livello”; i limiti della mente cosciente vengono superati, le barriere dello spazio e del tempo abbattute ed egli può giungere a rivelazioni paradossali. Allo stesso modo, l'estasi del viaggio di Parmenide giunge al culmine ed egli arriva di fronte a ciò che più di ogni altra cosa può simboleggiare questa “rottura”: la Porta che segna i cammini della Notte e del Giorno<sup>17</sup>.

La Porta che Parmenide incontra durante il suo viaggio – identificata in modo ormai quasi unanime dagli studiosi come Porta dell'Ade – non è solo il punto di passaggio verso un altro reame; posta ai confini estremi del mondo, la Porta dell'Ade è soprattutto l'asse portante di tutto l'ordinamento cosmico: presso la Porta dell'Ade, infatti, si incontrano la Notte e il Giorno, segnando così lo scorrere del tempo e, allo stesso modo, ogni giorno il Sole la attraversa, in un interminabile viaggio ciclico che lo porta ad illuminare il mondo dei viventi e poi a scendere nelle dimore degli Inferi. Oltre a questo, la Porta dell'Ade segna il fondamentale discrimine fra i vivi e i morti, ma la sua importanza è ancora maggiore: essa infatti è posta in un ideale “punto zero” dell'Essere, a metà fra il Caos e la Terra.

<sup>15</sup> Cfr. P. Philippon, *Origini e forme del mito greco*, pp. 135 e ss.

<sup>16</sup> *Inni Orfici*, Profumo del Sogno, vv. 3-4. È significativo anche che la “quiete del dolce sonno” venga chiamata *hesykia*, confermando ancora una volta il legame fra questo termine e il sogno profetico.

<sup>17</sup> Parmenide, *Poema sulla Natura*, Fr. 1 v. 11.

Parmenide ci descrive poi una ulteriore caratteristica della Porta: essa è *lainos* – “di pietra” – ma i suoi battenti sono *aithèriai*, cioè “toccano il cielo”<sup>18</sup>: la Porta è anche il punto di contatto fra la Terra e il Cielo, ed è dunque il sostegno di tutto l’Essere.

Luoghi simili alla Porta dell’Ade si incontrano presso molte culture, soprattutto quelle legate a tradizioni sciamaniche, nelle quali si tramanda che lo sciamano usi questi passaggi per ascendere ai Cieli o discendere negli Inferi. Molto spesso questo punto di passaggio è un albero, altre volte una montagna, ma in tutti i casi le caratteristiche sono simili: come la Porta dell’Ade – che è punto di contatto fra Terra e Cielo – esso ha radici che affondano sino agli Inferi, mentre la cima raggiunge il punto più alto del cosmo.

Il passaggio attraverso questo ideale “Centro del Mondo” ha un’altra caratteristica comune a tutte le culture e presente anche nel proemio del *Poema sulla Natura*: esso è in un qualche modo “arduo” o “pericolante” e deve quindi essere superato in un lampo: fondamentale è la “leggerezza” dell’anima che, se non è oppressa da colpe, non corre rischi; mentre, in caso contrario, rischia di fallire la prova e di venire annientata. In modo simile, la Porta dell’Ade – nel poema di Parmenide – ha battenti che “si aprono e chiudono” [*amoibadòn*] e devono essere quindi superati “rapidamente” [*ithùs*]<sup>19</sup>.

La rapidità con cui deve essere attraversata la Porta dell’Ade è collegabile all’*epopteia* di cui si è già parlato; il sapere iniziatico, infatti, sembra avere la caratteristica di essere raggiunto in un lampo. Nonostante la preparazione per giungere alla sapienza possa essere lunga e difficile, il momento in cui la mente trascende i limiti della conoscenza umana e ottiene quello che Aristotele chiama “il pensiero dell’intelligibile” è un istante, un istante in cui la logica comune sembra essere superata e può essere compreso il paradosso.

La Porta dell’Ade incarna perfettamente il paradosso: essa è un “non-luogo”, in cui Terra e Cielo, Notte e Giorno, Vita e Morte si incontrano e si annullano gli uni negli altri. Se prendiamo ad esempio l’aforisma di Eraclito – *comune è il principio e la fine nel cerchio*<sup>20</sup>, la Porta dell’Ade è il punto esatto in cui il principio e la fine di quel cerchio che è l’Essere si incontrano, ed è quindi un luogo che non dovrebbe esistere, ma che è tuttavia fondamentale per sostenere l’Essere e per chiunque voglia ottenere la sapienza: essa è infatti l’enigma per eccellenza.

Come notò anche Coomaraswamy<sup>21</sup>, tutte le immagini mitiche che caratterizzano lo spostamento verso un altro mondo – luogo in cui è possibile trovare la vera sapienza – esprimono la necessità di superare i contrari e le polarità proprie della condizione umana e, più in generale, di tutto il reale, onde comprendere il complesso modo in cui essi si intersecano per dare vita al cosmo.

La Dea dice a Parmenide:

...Bisogna che ogni cosa tu sappia,  
sia della ben rotonda verità il cuore immobile,  
sia le opinioni dei mortali, prive di vera certezza.  
Ma tuttavia anche queste cose saprai, come le cose che si manifestano  
occorre manifestamente che siano tutte in tutto e per tutto enti.<sup>22</sup>

Già queste parole ci introducono nell’ambito di una logica “diversa” e paradossale, un enigma che, come si vedrà più avanti, si snoda attraverso tutto il poema.

A custodire la Porta dell’Ade si trova Dike “dalle molte pene” [*polypoinos*], ovvero la Giustizia, divinità che incarna, nell’universo mitico greco, la giustizia umana e divina ma anche, soprattutto, l’inevitabile rapporto di causa-effetto che tiene assieme l’Essere. Presso i Greci era infatti diffusa

---

<sup>18</sup> *ibidem*, vv. 12-13.

<sup>19</sup> *Ibidem*, v. 21.

<sup>20</sup> Eraclito, *Sulla Natura*, DK 22 B 103.

<sup>21</sup> Coomaraswamy, *Sympleglades*, in M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell’estasi*, p. 515.

<sup>22</sup> Parmenide, *Poema sulla Natura*, Fr. 1 vv. 28-32.

l'idea che gli stessi principi che governano i rapporti umani governino anche i fenomeni fisici e, proprio per questo motivo, coloro che erano considerati sapienti e conoscitori della Natura erano anche chiamati spesso a ricoprire incarichi politici. Ricordiamo a tale proposito l'aforisma di Eraclito: "...Tutte le leggi umane sono nutrite da una sola legge, quella divina: essa domina quanto vuole, e basta a tutte le cose, e sopravanza"<sup>23</sup>.

Dike, nel *Poema sulla Natura*, ha anch'essa la funzione di custodire e regolamentare l'Essere:

... a causa di questo né che nasca  
né che muoia Dike consente rilasciando le briglie,  
ma le tiene...<sup>24</sup>

Rivestendo tale funzione, Dike custodisce il punto cardine dell'Essere, cioè la Porta dell'Ade, e rappresenta il più significativo ostacolo che Parmenide incontra nel suo viaggio. Il filosofo – trascinato dall'estasi dell'*hesykhia* – giunge al punto in cui si trova innanzi il principio di tutto l'ordine naturale ed umano, una forza incredibilmente potente e coercitiva, ma che ancora può essere compresa dall'uomo: infatti essa si rispecchia nelle leggi degli uomini; ma egli deve andare oltre, se vuole comprendere l'enigma dell'Essere, e quindi deve, in qualche modo, superare Dike.

È interessante soffermarsi sul modo in cui Parmenide riesce a superare la dea della Giustizia: è comune che lo sciamano – o comunque colui che si avventura nei reami degli dèi – si trovi a fronteggiare guardiani che cercano di sbarrargli il cammino, guardiani che devono essere elusi con l'inganno o con la forza. Parmenide, invece, non usa né inganno né forza per oltrepassare Dike, bensì si affida ai *malakoïsi lògoïsi* – i “dolci discorsi” – con cui le Eliadi che lo accompagnano persuadono la dea.

Superata la Porta che segna i cammini della Notte e del Giorno, Parmenide si trova catapultato al di là del mondo della logica umana, ed entra nel reame del mito e del paradosso. In quel luogo (o meglio, in quel non-luogo), che rappresenta il raggiungimento dell'*epopteia*, il filosofo incontra una misteriosa entità, chiamata semplicemente “la Dea”. In tutto il poema non viene mai rivelato il suo nome.

L'identità della Dea – che accoglie il filosofo utilizzando un formulario di gesti e parole fortemente ritualizzato e volto a manifestarne lo stato di iniziato e la conseguente facoltà che egli ha di penetrare nell'Ade come “gradito ospite” – è stata nel corso dei secoli oggetto di gran dibattito: per lungo tempo, l'interpretazione più accreditata è stata quella di Sesto Empirico, che la identificava con Dike; ma tale interpretazione manca di cogliere gli importanti nessi fra Parmenide e la cultura del suo tempo, quindi, in tempi più recenti, la questione è stata risolta. Fra le altre interpretazioni, ricordiamo quella di Morrison<sup>25</sup> che, sulla base dei presunti rapporti fra il filosofo di Elea e l'Orfismo, propose di identificare la Dea con la Notte, ipotesi però difficilmente sostenibile, considerando che Notte non compare tradizionalmente come dea oracolare o, comunque, come una entità che intrattenga rapporti privilegiati con certi iniziati.

Una analisi più attenta del contesto storico e culturale in cui si trovò ad operare Parmenide permette di avanzare un'altra ipotesi.

Per cominciare, dobbiamo ricordare che Elea era una colonia focese, nata quando i cittadini di Focea presero il mare per sfuggire alla minaccia persiana; consapevoli che non avrebbero mai più potuto tornare nella loro madrepatria, i Focesi portarono con sé tutte le statue dei loro dèi e tutti gli arredi sacri<sup>26</sup>. Il culto che essi importarono in Italia fu quello della Dea Madre, culto arcaico assai diffuso in Asia minore e di cui furono trovate abbondanti tracce dagli archeologi nella zona di Elea;

<sup>23</sup> Eraclito, *Sulla Natura*, DK 22 B 114.

<sup>24</sup> Parmenide, *Poema sulla Natura*, Fr. 7/8 vv. 18-20.

<sup>25</sup> Cfr. W. Burkert, *Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*, p.13.

<sup>26</sup> Erodoto, *Storie*, I 164.

tale culto penetrò in profondità nella cultura e nella religione italica, al punto che, ancora al tempo di Cicerone, le sacerdotesse di Cerere - che, come è noto, era il nome che i Romani davano alla Dea Madre - venivano scelte fra le giovani di Elea.

Questa forma di religione arcaica - le cui radici, secondo Marija Gimbutas e Walter Burkert<sup>27</sup>, affondano sino al paleolitico - era strettamente legata alla struttura sociale, che era di carattere matrilineare. Il simbolismo religioso, infatti, restò incentrato sul femminile per tutto il neolitico e questo è evidente nella particolare importanza che avevano le sepolture di donne. Il ruolo del maschio nella procreazione era riconosciuto, ma non era preminente: nelle raffigurazioni, quando compare la divinità maschile, essa è sempre vista solo come compagna della Dea Madre (così nei dipinti parietali di Catal Hüyük del settimo millennio a.C.).

La Dea Madre era vista come una entità eterna, pulsante e viva attraverso le stagioni e sempre fertile, i cui cicli erano in qualche modo regolati dal Sole, elemento fecondatore e identificato con una divinità maschile. Tale divinità aveva la doppia funzione di essere figlio e sposo della Dea Madre: ogni giorno, infatti, il Sole riscalda la Terra, ma al tramonto sembra scomparire dentro di essa, per rinascere poi il giorno seguente. Questo stesso Mistero si ripete poi su scala annuale: ogni anno, il Sole sembra morire, per rinascere poi però dalla lunga notte invernale e riscaldare di nuovo la Terra. La Dea quindi - come la Terra, che quotidianamente genera e inghiotte il Sole - acquisiva il ruolo di "principio e fine di ogni cosa", di "Colei che tutto nutre e uccide"<sup>28</sup>. Nella Dea Madre la Morte e la Vita si annullano, in un eterno ciclo di rigenerazione costante dell'Essere stesso. Nell'ambito di questo ciclo infinito, Morte e Nascita non sono altro che due "momenti" del respiro regolare dell'Essere, di cui la Dea è manifestazione emblematica, e quindi cessano di esistere.

La Dea Madre ha anche un'altra, fondamentale funzione: è la dea oracolare per eccellenza. Incarnando infatti l'eternità dell'Essere, la Dea Madre è colei che ne detiene la somma sapienza, e che quindi, più di ogni altra divinità, può rivelare questa sapienza all'iniziato. Tuttavia la Dea Madre, come tutti gli oracoli, non trasmette la propria sapienza con parole chiare, ma tramite enigmi. Già abbiamo visto come ella concluda il proemio dichiarando a Parmenide che egli avrebbe conosciuto il cuore della verità ma anche le opinioni dei mortali, poiché anche queste, pur non essendo "vere", hanno ragione di essere. Addirittura, la Dea segna il passaggio dall'enunciazione della Verità alla descrizione delle opinioni mortali con le parole:

*Qui concludo il discorso [lògon] degno di fede così come il pensiero  
intorno alla verità; da qui in poi le opinioni mortali  
impara, l'ordinamento [kòsmon] ingannevole delle mie parole ascoltando.*<sup>29</sup>

Da questi versi in poi, inizia quella parte di poema dedicata alle conoscenze "scientifiche" di Parmenide e dei suoi contemporanei, conoscenze che però sarebbero da considerarsi effimere ed illusorie, se è vero che la Dea le ha appena presentate come frutto di un "ordinamento ingannevole" e che ha appena concluso un "lògos degno di fede" in cui affermava l'intrinseca unità dell'Essere. Tuttavia, alle "opinioni mortali" viene dedicata una parte importante del *Poema sulla Natura*, cosa che rende abbastanza assurdo pensarle come un semplice elenco di "errori"; inoltre giudicarle erronee significa dimenticarsi le parole con cui la Dea conclude il proemio (*Ma tuttavia anche queste cose saprai, come le cose che si manifestano / occorre manifestamente che siano tutte in tutto e per tutto enti*).

Che la Dea Madre pronunci dichiaratamente un discorso falso e ingannevole, e che anzi ne proclami l'importanza non può non suscitare interrogativi. Questo particolare si ricollega alla lunga tradizione degli oracoli greci: nella cultura greca, infatti, gli dèi non parlano mai chiaramente agli

---

<sup>27</sup> M. Gimbutas, *Le dee viventi*, pp. 168-183; W. Burkert, *Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*, pp. 19-21.

<sup>28</sup> *Inni Orfici*, Inno di Persefone, v. 16.

<sup>29</sup> Parmenide, *Poema sulla Natura*, Fr. 7/8 vv. 55-57.

uomini. La sapienza del dio va al di là dei limiti di tempo e di spazio e penetra nella trama dell'Essere, quindi le sue parole mischiano concetti opposti fra di loro, come il vero e il falso. Si ricordino le parole che le Muse rivolsero ad Esiodo ai piedi del monte Elicona: “Noi sappiamo dire molte menzogne simili al vero; noi sappiamo, quando vogliamo, proferire parole veraci”<sup>30</sup>.

Gli dèi “mentono”, pronunciano discorsi in cui il vero e il falso si mischiano, eppure, anche attraverso l'ambiguità, essi portano la sapienza; gli dèi – nei quali gli opposti coincidono – non sono vincolati dal principio di non-contraddizione. A tale proposito, si ricordi uno degli aforismi di Eraclito: “Il signore che ha l'oracolo in Delfi non dice e non nasconde, ma accenna”<sup>31</sup>; gli dèi non parlano mai chiaramente, perché non parlano la lingua umana ma si esprimono tramite oracoli ed enigmi, il cui significato è precluso a chiunque non sia in grado di interpretarli correttamente svelandone la trama che si snoda al di là del senso comune e della logica umana.

L'impresa di svelare un enigma poteva, nella mentalità greca, risultare letale, ed era quindi riservata a uomini speciali, a sapienti. Tale impresa era assai simile a quella di un eroe, la cui figura non a caso spesso si fonde con quella del sapiente. L'enigma è infatti una sfida letale: chi riesce a risolverlo ottiene la sapienza degli dèi, ma chi fallisce perde la sua stessa natura di sapiente, quindi la vita. L'enigma è una trappola: il vero sapiente, proprio in quanto tale, non riesce a sottrarsi alla sfida che gli dèi gli lanciano attraverso di esso, così come un guerriero onorevole non riuscirebbe mai a sottrarsi ad un duello. Non a caso, uno dei termini greci per significare l'enigma è *grìphos*, che significa anche “rete da pesca”, e ne mette dunque in evidenza il carattere infido.

Simbolo per eccellenza dell'enigma è, nel mito, la Sfinge, il mostro che sbarrava ai viandanti la strada per la città di Tebe: il mostro proponeva ai viandanti un enigma, uccidendo coloro che non erano capaci di risolverlo. Soltanto Edipo riuscì nell'impresa, causando di conseguenza la morte della Sfinge. Ma la tradizione greca è piena di storie che riguardano sapienti sfidati a risolvere enigmi. Esiodo<sup>32</sup> ci tramanda che i due grandi indovini Mopso e Calcante si affrontarono in una sfida di enigmi, per dimostrare quale dei due fosse il più sapiente. Questa sorta di duello, per nulla dissimile ad un duello fra due guerrieri, si concluse con la morte di Mopso, trafitto dal dolore di non essere riuscito a risolvere l'enigma lanciatogli da Calcante, dimostrando quindi di non essere più sapiente di lui.

Anche Omero andò incontro ad una fine simile; si narra infatti che, vedendo una barca di giovani che tornavano dalla pesca, il sapiente chiese loro se avessero preso qualcosa. I giovani risposero con un enigma: “Quelli che abbiamo preso, li abbiamo gettati via, quelli che non abbiamo preso, li portiamo ancora con noi”. I giovani si riferivano ai pidocchi che avevano in testa, e non ai pesci e alla pesca, ma il non essere riuscito a risolvere questo semplice enigma gettò Omero nel più profondo scoramento tanto da causarne la morte<sup>33</sup>.

Il fascino dell'enigma e dell'oracolo pervade in profondità la cultura greca, al punto che essa sembra possedere concetti di “verità” e “falsità” diversi dai nostri. La cultura contemporanea è abituata a pensare che il “falso” sia un concetto negativo, che esprima cioè una non-esistenza. L'Essere è Verità, quindi il suo contrario non è, e padre di questo concetto è spesso ritenuto lo stesso Parmenide. La cultura greca contemporanea a Parmenide, invece, riteneva il “falso” un concetto dotato di una sua precisa ragione di essere, molto più vicino a quello che noi potremmo definire “ambiguo”, al punto che gli dèi stessi erano soliti “giocare” con esso, mischiandolo alla verità per generare, appunto, oracoli ed enigmi. Questa “logica dell'enigma” è profondamente diversa dalla logica che si affermerà in seguito, basata sul “principio di non-contraddizione”: in essa, infatti, il “vero” e il “falso” non sono concetti antitetici, bensì sono entrambi possibilità coesistenti nell'Essere.

---

<sup>30</sup> Esiodo, *Teogonia*, vv. 27-28.

<sup>31</sup> Eraclito, *Sulla Natura*, DK 22 B 93.

<sup>32</sup> Esiodo, Fr. 278 in G. Colli, *La sapienza greca*, 7 [A 1].

<sup>33</sup> Aristotele, *Sui poeti*, Fr. 8 in G. Colli, *La sapienza greca*, 7 [A 11]; cfr. Eraclito, *Sulla Natura*, DK 22 B 56.



Parmenide riceve una rivelazione dalla Dea e questa, proprio in quanto tale, gli parla intrecciando un complesso enigma, un oracolo in cui si cela la sapienza. La Dea rivela per prima cosa a Parmenide la Verità, poi ordisce il discorso ingannevole. Ci si aspetterebbe forse che succedesse il contrario, cioè che al filosofo venissero prima descritte le opinioni dei mortali, onde poi questi possa superarle e giungere alla conoscenza dell'Essere, ma ciò significherebbe cadere vittime dell'inganno, fallendo nella prova dell'enigma.

Come abbiamo detto, la "logica dell'enigma" implica che i contrari possano coesistere, e che quindi l'Essere – pur essendo una unità eterna e immutabile – possa al contempo comporsi di una infinita interazione di parti, sicché anche "le cose che si manifestano", non semplici illusioni, abbiano una loro ragione di essere.

Se – come la Dea ha detto nel frammento 3 – "lo stesso è pensare ed essere", allora il *lògos* ingannatore che lei pronuncia "è", ed infatti diventa *kòsmos*, termine che lei stessa usa alla fine del frammento 8 per descrivere l'ordinamento delle sue parole, ma il cui significato si estende a tutto l'ordinamento cosmico. È come se la Dea non solo volesse avvertire Parmenide di prestare attenzione all'inganno insito nelle sue parole, ma anche che tutto il mondo è ingannevole. Da tale inganno, però, non vi è via di fuga. Rifiutare l'esistenza dell'inganno, infatti, significa cadere vittime dell'inganno stesso, in quanto ciò implicherebbe rifiutare una parte dell'Essere, come fanno gli uomini non sapienti, che mischiano Essere e non-Essere. La Dea dice:

*È necessario che dire e pensare restino essere: l'essere infatti è,  
nulla non è; su questo ti esorto a riflettere.  
Infatti da questa via di ricerca ti distolgo per prima  
poi da quest'altra, che mortali non sapienti  
inventano, gente a due teste: incertezza infatti nel loro  
petto assale il pensiero instabile; portare si lasciano  
sordi e ciechi insieme, storditi, gente senza giudizio,  
per i quali la stessa cosa e non la stessa cosa è e non è.<sup>34</sup>*

Il filosofo dunque deve comprendere questo concetto, prima di poter veramente conoscere il mondo dell'inganno: solo così può riuscire a risolvere l'enigma e a comprendere la "mutevole unità" dell'"immutabile" Essere, fatta di armonia di contrari. Come disse Eraclito: "il dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame, e muta come il fuoco, quando vi si mescolano aromi, prende nome secondo il gusto di ciascuno"<sup>35</sup>. Al termine del suo viaggio sciamanico Parmenide non ha imparato a sfuggire all'inganno del mondo, bensì a comprenderlo, accettandolo come parte fondamentale dell'Essere, assieme al "cuore della ben rotonda Verità".

Il *Poema sulla Natura* ci rivela un modo diverso di intendere la sapienza, un modo legato a forme di sapere iniziatico ed estatico che quindi, per sua stessa natura, trascende i limiti di quello che oggi è considerato "senso comune".

Nonostante Parmenide sia considerato il fondatore della logica come noi la conosciamo, egli tuttavia ci mostra anche una diversa forma di logica, di estremo interesse, perché ci insegna un diverso modo di intendere concetti fondamentali quali "verità" e "falsità", secondo uno schema diverso da quello che siamo abituati a considerare valido. Il sapiente non è solamente un esperto conoscitore del mondo, ma è prima di tutto un individuo capace di trascendere con la mente le barriere del tempo e dello spazio, ricongiungendo gli opposti che compongono l'Essere e comprendendo il modo in cui questi si intrecciano nella danza eterna che genera il cosmo.

---

<sup>34</sup> Parmenide, *Poema sulla Natura*, Fr. 6.

<sup>35</sup> Eraclito, *Sulla Natura*, DK 22 B 67.

*Indicazioni bibliografiche.*

Per il *Poema sulla Natura* di Parmenide, mi sono affidato all'edizione di Giovanni Cerri (Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1999).

La traduzione dei frammenti riportati è mia.

Aristotele, *Metafisica*, traduzione, introduzione, note e apparati a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2000.

Walter Burkert, *Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*, in "Phronesis" 14 (1967), pp. 1-30.

Giorgio Colli, *La sapienza greca*, Milano, Adelphi, 1995.

Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di Marcello Gigante, Bari, Laterza, 1983.

Eric. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Milano, Sansoni, 2003.

Mircea Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma, Le Mediterranee, 1999.

Eraclito, *Dell'Origine*, traduzione, introduzione e note di Angelo Tonelli, Milano, Feltrinelli, 1993.

Erodoto, *Storie*, traduzione, introduzione e note di Luigi Annibaletto, Milano, Mondadori, 1988.

Esiodo, *Opere*, a cura di Aristide Colonna, Torino, UTET, 1983.

Marija Gimbutas, *Le dee viventi*, Milano, Edizioni Medusa, 2005.

*Inni Orfici*, a cura di Gabriella Ricciardelli, Milano, Mondadori/Valla, 2000.

Peter Kingsley, *Nei luoghi oscuri della saggezza*, Milano, Tropea, 2001.

Paula Philippson, *Origini e forme del mito greco*, Torino, Paolo Boringhieri, 1983.

Paolo Scarpi, *Le religioni dei Misteri*, Milano, Mondadori/Valla, 2004.