3 1761 08825306 7

PRINCETON UNIVERSITY

BIBLIOTECA DI CULTURA MODERNA

VITTORIO MACCHIORO

ERACLITO

NUOVI STUDI SULL'ORFISMO

180387
14 5 23

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1922

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/eraclitonuovistu00macc

Gr
H532
Ym.

Heraclitus, of Ephesus

VITTORIO D'MACCHIORO

ERACLITO

NUOVI STUDI SULL'ORFISMO

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1922

PROPRIETÀ LETTERARIA

AGOSTO MCMXXI - 58632

ALLA MIA ROSITA

COME IERI COME DOMANI

DEDICO

PREFAZIONE

Questi studi vogliono esser un tentativo di ricostruzione e interpretazione del pensiero eracliteo da un punto di vista nuovo: la palingenesi orfica. I fondamenti della mia interpretazione sono quelli che espongo nel libro Zagreus, *di cui questo è un seguito, e dal quale, per necessità di dimostrazione, ripeto qualche pagina.*

Per la revisione del testo e la correzione delle bozze mi furono di valido aiuto il consiglio e l'opera di mia moglie, che ringrazio cordialmente.

V. Macchioro.

I

ERACLITEISMO E NOETIANESIMO

1.

Le citazioni eraclitee che Ippolito usa

Chi si è occupato di filosofia eraclitea sa bene quale ridda di opinioni diverse e contrarie si intreccia intorno al nome di Eraclito. Ilozoista, empirista, sensualista, teologo, seguace della religione persiana od orfica o egizia: non vi è quasi definizione o congettura che non sia stata espressa per il grande pensatore di Efeso.

Molto ha contribuito, certamente, a questa incertezza la caratteristica oscura brevità del filosofo, proverbiale già presso gli antichi; ma io penso che moltissimo vi abbia contribuito la scienza moderna.

La quale, per ricostruire talune linee fondamentali del pensiero eracliteo, non ha mai cercato, a quanto pare, se vi fosse qualche mezzo storico e obbiettivo, paga di tentare questa ricostruzione con mezzi filosofici e subbiettivi. I mezzi storici e obbiettivi, o filologici che dir si vogliano, sono stati finora applicati all'accertamento dei singoli frammenti, ma non all'accertamento del pensiero che lega i singoli frammenti tra loro. A quest'ultimo scopo si è preferito sem-

pre il mezzo filosofico e subbiettivo, si è cioè postulata un'idea centrale e intorno a questa si è cercato di aggruppare e armonizzare i singoli frammenti [1]. Da ciò la grande diversità delle ricostruzioni.

Alla ricostruzione filologica si è opposta una pregiudiziale inconscia, se mi è lecito esprimermi così: si è pensato, cioè, che i frammenti di Eraclito — e di altri filosofi presocratici — sieno *frammenti di pensiero*, così com'è frammento di pensiero un periodo racimolato per entro un papiro lacunoso, e che quindi non ci fosse altra via per integrarli se non quella di armonizzarli, per via di congettura, entro il nostro stesso pensiero, come fanno certi troppo audaci restauratori con i monumenti antichi. Ma non si è riflettuto che questi non sono frammenti *casuali*, ma frammenti *intenzionali*, vale a dire *citazioni*.

Questa distinzione è essenzialissima, e contiene tutto un diverso orientamento critico e filologico. La citazione, infatti, serve a convalidare o integrare o dimostrare il pensiero altrui col confronto di quel pensiero che essa stessa contiene, per modo che i due pensieri s'integrino e si illustrino a vicenda. Sarebbe facile dare

---

[1] Tipici esperimenti di questo genere sono quelli dello Schuster (*Herakl. von Eph.* in *Acta soc. phil. Lipsiensis* III [Lipsia 1873], pp. 1-398), che volle ricostruire il libro di E. possibilmente nella sua forma originaria (*möglichst in seiner ursprünglichen Form*, p. 6; *möglichst das Original wiederherzustellen*, p. 10), e dello Schultz (*Pythagoras und Heraklit* [*Studien zur antiken Kultur* I. Lipsia-Vienna 1905]) che, negata l'utilità di un riordinamento dei frammenti, propugna lo studio di essi in sè e per sè, e li ricompone poi in una serie del tutto soggettiva (p. 96; cfr. p. 33 s.).

esempi, traendoli anche dal discorso quotidiano, di citazioni che sono comprensibili finchè si considerano nel loro rapporto naturale col discorso di chi cita, ma che, avulse da questo, perdono il loro significato. Se noi, dunque, invece di integrare e collegare i pensieri contenuti in queste citazioni *col nostro pensiero*, li integriamo *col pensiero di chi li cita*, otteniamo una ricostruzione storica e filologica, cioè oggettiva, la quale sarà raggiunta non con i soli nostri mezzi soggettivi, ma altresì attraverso il pensiero di chi conosceva l'intera opera della quale noi conosciamo i soli frammenti, ed era assai più vicino al pensiero del filosofo citato, e quindi assai meglio in grado di comprenderlo.

per confutare l'eresia noetiana,

Questo procedimento è specialmente consigliabile per i frammenti che sant'Ippolito cita nella sua *Confutazione di tutte le eresie*, dove combatte la eresia noetiana.

Questa setta gnostica, fondata da Noeto smirneo, affermava la identità del Padre e del Figlio e attribuiva perciò al primo dei due quella passione che l'ortodossia attribuisce al secondo (patripassianismo), e fu combattuta vigorosamente da Ippolito, presbitero romano, capo di una setta rigorista fiorita a Roma, al tempo di Callisto I (217-222) [1].

Ciò non avrebbe maggior valore di tante al-

---

[1] Su Noeto e sul patripassianismo v. HILGENFELD, *Ketzergesch. d. Urchrist.* [Lipsia 1887] pp. 615-626; su Ippolito v. gli articoli « Hippolytus » in SMITH-WACE, *Dict. of. christ. biography* III 85-105 e in WETZER-WELTE, *Kirchenlexikon* VI pp. 12-21.

tre simili diatribe, se Ippolito non connettesse l'eresia noetiana col pensiero di Eraclito, affermando vigorosamente che quella deriva da questo.

Di tale affermazione si potrà anche dubitare: ma resta il fatto che nel discorso dell'apologeta romano molti frammenti assai importanti dell'oscuro filosofo appaiono inquadrati in un pensiero che è quasi un commento di essi, e dal quale qualche luce può venire loro. Invece, dunque, di staccare i frammenti dal testo ippoliteo [1] conserviamo intatto il loro rapporto con esso, consideriamoli cioè per quel che sono, cioè quali *citazioni*, e vediamo se con questo metodo ne caviamo qualche nuovo significato.

secondo il suo metodo apologetico,

Occorre premettere, però, a questa indagine una breve ricerca intorno allo scopo e al metodo dell'apologeta romano.

Nel suo proemio Ippolito ci spiega in poche parole il piano della sua opera. Egli si prefigge di dimostrare che le varie eresie non sono altro che degeneramenti delle più antiche e più pure

---

[1] Sono i frammenti B(YWATER, *Heracl. reliquae*, Oxonii, 1877) 2, 1, 45, 73, 44, 47, 24, 47 nota, 35, 57-58, 59, 69, 52, 57, 123, 28, 24, 26, 36; e D(IELS, *Die Fragm. d. Vorsokr.* Berlino 1912[3] I p. 77 s.) 1, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67. FAIRBANKS (*The first philos. of Greece* [Londra 1898]) e BURNET-SCHENKL (*Die Anfänge d. griech. Phil.* [Lipsia 1913]) seguono l'ordine del Bywater. Io citerò sempre secondo il Diels che è più rispettoso della tradizione filologica. Questi frammenti sono citati da Ippolito nei capp. 9 e 10 del libro IX. Citerò la *Refutatio omn. haer.* sempre secondo l'edizione Duncker-Schneidewin, Göttingen 1859) col numero della pagina e della linea.

credenze fisiche dei grandi filosofi, aventi lo scopo di trarre in inganno e di lucrare; e questa dimostrazione egli vuol fare confrontando ogni singola eresia a quella filosofia greca alla quale essa, secondo lui, risale [1]. Ippolito attua il suo piano esponendo nel I libro le dottrine fisiche dei vari filosofi; rivelando nei libri II-IV — dei quali i primi due sono perduti — le varie ciurmerie dei magi e degli astrologi, come introduzione allo studio delle varie eresie, data la molta parte mistica e magica in esse contenuta [2]; ed esponendo le varie eresie nei libri V-X, in continua contrapposizione alle dottrine dei filosofi greci; per dire poi, dopo un breve riassunto, quale è la vera fede cristiana.

Questo vasto piano è attuato con un rigore e una precisione di metodo che fanno onore ad Ippolito. Nella trattazione delle varie eresie egli usa criteri cronologici e insieme genealogici. Infatti le trentadue sette da lui trattate si possono dividere in tre sezioni: gnostici, ebioniti e orto-

---

[1] Proem. p. 6, 72 s.: δοκεῖ οὖν πρότερον ἐκθεμένους τὰ δόξαντα τοῖς τῶν Ἑλλήνων φιλοσόφοις ἐπιδεῖξαι τοῖς ἐντυγχάνουσιν ὄντα τούτων παλαιώτερα καὶ πρὸς τὸ θεῖον σεμνότερα· ἔπειτα συμβαλεῖν ἑκάστην αἵρεσιν ἑκάστῳ, ὡς τούτοις τοῖς ἐπιχειρήμασιν ἐπιβαλόμενος ὁ πρωτοστάτης τῆς αἱρέσεως ἐπλεονέκτησε λαβόμενος τὰς ἀρχὰς καὶ ἐκ τούτων ἐπὶ τὰ χείρονα ὁρμηθεὶς δόγμα συνεστήσατο. Ivi p. 6, 843: Ἀρξάμενοι τοίνυν ἐροῦμεν, τίνες οἱ παρ' Ἕλλησι πρῶτον φιλοσοφίαν φυσικὴν ἐπιδείξαντες. Τούτων γὰρ μάλιστα γεγένηνται κλεψίλογοι οἱ τῶν αἱρέσεων πρωτοστήσαντες, ὡς μετέπειτα ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους συμβολῇ ἐπιδείξομεν. I, 26, p. 48, 89 s.: δόξας ἱκανῶς ἐκτεθεῖσθαι νομίζω, παρ' ὧν τὰς ἀφορμὰς λαβόντες οἱ αἱρετικοὶ τὰ μετ' οὐ πολὺ ρηθησόμενα ἐπεχείρησαν.

[2] I 26 p. 48, 92 s. Δοκεῖ δὲ πρότερον ἐκθεμένους τὰ μυστικὰ καὶ ὅσα περιέργως περὶ ἄστα τινὲς ἢ μεγέθη ἐφαντάσθησαν, εἰπεῖν· καὶ γὰρ ἐξ αὐτῶν λαβόντες ἀφορμὰς τερατολογεῖν νομίζονται τοῖς πολλοῖς.

dossi rispetto al Padre e al Figlio; e in ognuna di queste sezioni l'ordine è cronologico [1].

Il pensiero conduttore che regge tutta la dimostrazione dei libri V-X — i soli che a noi importano — è dunque questo: le eresie cristiane non sono dottrine cristiane, ma travestimenti o travisamenti di dottrine pagane. A questa conclusione egli arriva invariabilmente. Così egli combatte la eresia di Giustino dimostrando che egli ha accolto parecchio da Erodoto [2]; confuta Valentino dimostrando che la sua dottrina è pitagorica e platonica [3]; usa della medesima arma contro Marco [4]; confonde Basilide provandogli che le sue dottrine sono di Aristotile [5]; combatte Marcione rivelando che la sua filosofia è contenuta in Empedocle [6]; e finalmente prova che le credenze di Noeto non sono altro che filosofia eraclitea [7].

Questo smascheramento della eresia Ippolito lo fa non solo opponendo dottrina a dottrina, ma addirittura attingendo agli scritti stessi dei filosofi greci. Così per confutare i valentiniani ricorre alla seconda epistola platonica; e contro

---

[1] Bunsen, *Hippolytus and his age* [London 1852] I pp. 233-238. Per il sistema critico e il contenuto dell'opera v. Bunsen o. c. pp. 35-120.

[2] VI 24-25, p. 216, 35 s.

[3] VI 21-29, p. 268, 2 s.

[4] VII 42-55, p. 344, 74 s.

[5] VII 14-19, p. 348, 46 s.

[6] VII 29-31, p. 394, 50 s.

[7] IX 6-10; p. 448, 31 s. δι' ὀλίγων ἐπέδειξα οὐκ ὄντα Χριστοῦ ἀλλὰ Ἡρακλείτου μαθητήν; Ivi p. 37 s. Φανερὸν δὲ πᾶσι τοὺς ἀνοήτους Νοητοῦ διαδόχους... εἰ καὶ Ἡρακλείτου λέγοις αὐτοὺς μὴ γεγονέναι ἀκροατάς, ἀλλά γε τὰ Νοητοῦ δόξαντα αἱρουμένους ἀναφανδὸν ταυτὰ ὁμολογεῖν.

Marcione e contro Noeto si arma di citazioni di Empedocle e di Eraclito. E solo quando il filosofo è universalmente noto, come nel caso di Aristotile, egli rinuncia a questa rigorosa documentazione.

Lo stesso scrupolo lo anima verso i testi eretici, ai quali afferma di volersi attenere il più possibile [1], rinunciando alla documentazione, come egli dichiara [2], solo per quelle sette che erano state già confutate dal suo maestro Ireneo [3], o non avevano importanza; e questo scrupolo egli rivela ripetutamente citando i capitoli o il titolo

---

[1] VI 28 p. 233, 2 s.: δοκεῖ καὶ τὰς τῶν ἀκολούθων αἱρεσέων δόξας ἐν ταῖς ἑξῆς βίβλοις ἐκθέσθαι, τῶν ὑπ' αὐτῶν λεγομένων παρατιθεμένων, ὄντων ἱκανῶν πρὸς παραδειγματιστόν. Il Salmon (*The cross-references in the Philosophumena, Hermathena* 1885 p. 389 s.) ha affermato che una gran parte delle fonti gnostiche di I. sono falsificazioni. Per la nostra ricerca ciò poco importa perchè da ciò la scrupolosità nel citare e riprodurre i testi, cioè il credito che merita Ipp. come *riproduttore* di fonti, non ne esce diminuito. E poi questa quistione non involve l'altra, cioè l'eventuale autenticità dei testi filosofici citati, da nessuno mai infirmata: del resto i capitoli su Noeto sono proprio tra quelli che non hanno sollevato alcun sospetto. (V. Stählin, *Die gnostischen Quellen Hippolits* [*Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Lit.* VI 3, Lipsia 1890] p. 6). E anche per le altre fonti questa falsificazione, che appare senza scopo, non è punto sicura (Stählin o. c. e Harnack, *Gesch. d. altchr. Lit. bis zu Eusebius* [Lipsia 1904] II p. 231). Alcuni la negano risolutamente (Bousset, *Hauptprobleme d. Gnosis* [*Forschung. zur Rel. u. Lit. d. alt. u. n. Testam.* X Göttingen 1907] p. 128, e in Pauly-Wissowa, *Realenc.* VII 3 p. 1506; Defaye, *Introd. à l'etude du gnostic.* [Paris 1903] pp. 24-32, 62-72 e *Gnostiques et gnosticisme* [*Bibl. école haut. et. sc. sel.* XXVII, Paris 1913] p. 166).

[2] VI 55 p. 344, 71 s.

[3] Phot. *Bibl.* 121 (p. 94 a 34 Bekker): In I. manca la documentazione per le seguenti eresie: Secondo (Hipp. VI 38; Iren. I 12, 2), Tolomeo (Hipp. VI 38; Ir. I 12, 1) Marco (Hipp. VI 39-55; Iren. I 13-20), Basilide (Hipp. VII 14-27; Iren. I 24), Saturnilo (Hipp. VII 28; Iren. I 24, Marcione (Hipp. VII 29-30; Iren. I 27-28, IV 29-30, 33-34), Carpocrate (Hipp. VII 32, Iren. I 25).

di questo o quel libro eretico [1], dai quali estrae spessissimo lunghissime citazioni testuali [2].

Questa scrupolosità risalta bene nel modo come egli cita Empedocle.

Mentre nelle altre citazioni introduce senz'altro le parole testuali, per Empedocle egli premette sempre ai versi che cita una formula, che evidentemente denota la poca esattezza o poca sicurezza della citazione; egli dice costantemente « *così circa* dice Empedocle »[3]. E la riserva appare pienamente giustificata dal fatto che là dove un frammento citato da Ippolito è noto a noi anche per altre fonti, troviamo realmente in Ippolito, qualche volta, talune diversità che non possono spiegarsi se non con una fonte malfida o con un ricordo inesatto [4].

---

[1] P. es. V 7, p. 134, 78: Ταῦτά ἐστιν ἀπὸ πολλῶν πάνυ λόγων τὰ κεφάλαια; V 14 p. 184, 87: Δοκεῖ οὖν παρατάξαι μίαν τινὰ τῶν παρ' αὐτοῖς δεξαζομένων βιβλίων; V 15 p. 188, 57 s.: οὕτω γὰρ ἐπιγράφει τὸ βιβλίον; V 21 p. 210, 37: Ταῦτά ἐστι ἃ λέγουσι καὶ τοιούτοις παραπλήσια ἐν ἀπείροις συγγράμμασι; V 22 p. 214, 93 s.: εἰ δέ τις ὅλην τὴν κατ' αὐτοὺς πραγματείαν βούλεται μαθεῖν, ἐντυχέτω βιβλίῳ ἐπιγραφομένῳ Παράφρασις Σήθ; V 24 p. 216, 34: ἐκ μιᾶς αὐτοῦ βίβλου τὰ ἄρρητα ἐπιδείξομεν... Αὕτη δὲ ἐπιγράφεται Βαρούχ; altri esempi simili V 27 p. 230, 67 s.; VI 15 p. 246, 29 s.; VIII 15 p. 430, 1 s.; IX 13 p. 464, 78 s. Vedi su questi libri Bunsen *o. c.* I 37 s.

[2] P. es. V 7, p. 139, 90 s.; V 7 p. 138, 64 s.; V 10 p. 174, 36 s.; V 14, p. 184, 87 s.; VI 9 p. 236, 75 s.; VI 34 p. 282, 49 s.; IX 15 p. 466, 25; IX 16, p. 468, 47 s. ecc.

[3] Λέγων ὧδε πῶς (p. 384, 93 s. citando il fr. 6: p. 390, 97 citando fr. 114, 1-2; p. 392, 14 citando fr. 110) λέγει τοιοῦτόν τινα τρόπον (p. 386, 21 citando il fr. 16, p. 386, 36 citando il fr. 29, e p. 388, 52 citando i vv. 4 s. del fr. 114).

[4] P. es. fr. 6 (Hipp. p. 384, 93; Aet. I 3, 20; Sext. *Adv. Math.* X 315), fr. v. 9 (Hipp. p. 386, 69 Plut. *De exil.* 17 p. 607 C), fr. 115 v. 4-5 (p. 390, 96 s. Plut. ivi). Anche in altre citazioni di Empedocle (fr. 131 p. 396, 67 s.; fr. 29 p. 386, 36 s.). La lezione evidentemente alterata può dipendere da un ricordo inesatto o da una fonte non buona.

Ippolito è dunque uno scrittore preciso e scrupoloso, moderatissimo nel giudicare gli scrittori pagani, lontano dalla animosità consueta al l'apologeta cristiano, e degno di credito assai maggiore di quello finora accordatogli dalla scienza.

dimostrando che essa deriva dall' eracliteismo,

Ciò premesso, veniamo ai cap. 9-10 del libro X nei quali sono contenuti i nostri frammenti eraclitei.

In questi l'apologeta cristiano applica il solito metodo alla eresia noetiana, e vuole arrivare alla dimostrazione che il patripassianismo non deriva dal cristianesimo ma è eracliteismo schietto. Per Ippolito, Noeto non ha fatto altro che dedurre la sua eresia da Eraclito, e i noetiani devono persuadersi, al solo confronto, che parecchie delle dottrine che essi attribuiscono a Cristo sono invece del filosofo greco [1].

Ma prima di tutto Ippolito conobbe Eraclito direttamente, oppure attraverso una mediazione che sarebbe stata in questo caso la filosofia stoica, la quale, notoriamente, derivò dall'eracliteismo? [2] Quanto abbiamo detto intorno alla conoscenza che egli ebbe dei filosofi che usa, ci fa già pensare che la conoscenza fosse diretta. Ma dirò di più: ciò risulta dal suo stesso pro-

---

[1] P. 420, 23: Οὗτος (Noeto) εἰσηγήσατο αἵρεσιν ἐκ τῶν Ἡρακλείτου δογμάτων; p. 442, 42 s.: δοκεῖ προσαναπαραχθῆναι καὶ νῦν, ὅπως διὰ τοῦ ἐγγίονος ἐλέγχου φανερῶς διδαχθῶσιν οἱ τούτους νομίζοντες Χριστοῦ εἶναι μαθητὰς οὐκ ὄντας ἀλλὰ τοῦ Σκοτεινοῦ.

[2] Pfleiderer, *Die Phil. Her. im Lichte der Mysterienidee* [Berlino 1886] p. 368 s. Aall, *Gesch. d. Logosidee in d. gr. Phil.* [Lipsia 1896] I p. 456.

gramma apologetico. Non è punto vero, infatti, quel che altri afferma [1], che in queste comparazioni tra noetianesimo ed eracliteismo il presbitero romano si lasciasse guidare da preconcetti filosofici. Egli non ha nessun preconcetto a favore dell'eracliteismo perchè, essendo esso una filosofia pagana, non gli attribuisce pregio alcuno, come, di fronte al cristianesimo, non pregia la filosofia empedoclea o pitagorica. Ciò che a lui importa è di poter dimostrare che le eresie non sono religioni cristiane, ma superstizioni pagane travestite; che questa dimostrazione avvenga a mezzo di Pitagora o di Empedocle o di Eraclito per lui gli è lo stesso.

Data questa premessa, che risulta dallo spirito e dalla lettera dell'opera di Ippolito, è chiaro che se egli si fosse persuaso che la filosofia noetiana era simile alla filosofia stoica, l'avrebbe detto e anche cercato di dimostrare, perchè con questa dimostrazione egli raggiungeva egualmente bene il suo intento di smascherare l'origine pagana del noetianesimo; nè vi sarebbe stata alcuna ragione per estrarre dalla filosofia stoica gli elementi eraclitei in essa penetrati, per affermare poi che il noetianismo è in fondo eracliteismo travestito; perchè il fare apparire Noeto come un eracliteo travestito piuttosto che

---

[1] HARNACK, *Lehrbuch d. Dogmengesch.* [4] [Tübingen 1909] I p. 737: *Für die Gegner aber ist es charakteristisch dass sie sofort den Gott Heraklits und Zenos gewittert haben-ein Beweis, wie tief sie selbst in der neuplatonischen Theologie stekten.* Ippolito non nomina nemmeno Zenone.

uno stoico mascherato non aggiungeva nulla alla sua confutazione.

Diremo anzi che il confronto tra stoicismo e noetianismo sarebbe riuscito assai più comodo ad Ippolito che non l'altro tra eracliteismo e noetianesimo per la maggior conoscenza che egli doveva avere della filosofia stoica, assai più vicina a lui nel tempo e assai fiorente in quella Roma dove egli visse e operò. Ma Ippolito non fa il minimo accenno alla filosofia stoica, non cita nè Zenone nè Crisippo, mentre invece cita abbondantemente Eraclito. È mai possibile, concludendo, che egli avesse sottomano una o più opere di filosofi stoici, che in queste fosse citato con tanta abbondanza Eraclito, e che egli ricorresse al procedimento assurdo di estrarre queste citazioni dal testo, senza dire mai — contro la sua abitudine — da dove le toglieva, per architettare un'affinità con Eraclito, che nulla poteva importargli, e per occultare la affinità con gli stoici che poteva egualmente servire al suo scopo? È evidente che questa serie di congetture è assurda.

furon tolte da un unico capitolo del libro di Eraclito,

Esclusa la mediazione stoica, sorge un altro quesito: se le citazioni eraclitee sieno tolte da un libro di Eraclito o da un libro di Noeto. A prima vista la seconda opinione par verisimile, perchè, dato che Noeto desumesse proprio le sue idee da Eraclito, si può ammettere che le sostenesse o dimostrasse con talune citazioni del filosofo. La *Confutazione di tutte le eresie* non ci dà il mezzo di risolvere questo dubbio: ma

possiamo trovarne la soluzione in un'altra opera apologetica di Ippolito, nonchè negli scritti di Epifanio e di Teodoreto.

La *Confutazione* non è l'unica opera che il presbitero romano scrisse contro gli eretici. Avversario personale del noetianesimo, al quale Callisto e Zeffirino dettero impulso proprio a Roma e durante il suo potere, egli ne scrisse una speciale confutazione, *Contro la eresia noetiana*[1], che ha intendimenti assai diversi da quelli della famosa *Confutazione delle eresie*. In essa l'apologeta non vuol più dimostrare che Noeto era un filosofo pagano truccato, ma lo combatte sul suo stesso terreno, cercando di provare che il suo sistema dimostrativo consiste unicamente nello stroncare e travisare i testi sacri, citandoli maliziosamente, sì da dar loro un senso diverso dal giusto, che è poi quello che Ippolito espone[2]. Anche Epifanio usa di questo argomento nel combattere il noetianesimo[3].

Sia o non sia vera questa accusa, essa ci dà la prova che la documentazione usata da Noeto era fatta non già con citazioni da Eraclito ma con *citazioni tratte dai testi sacri*, secondo l'uso comune a tutta la letteratura sacra, sia ortodossa sia eretica, allo scopo di *consacrare* con l'autorità

---

[1] *Contra haeresin Noeti.* Cito dall'edizione del MIGNE, *Patrol. gr.* Vol. 10, pp. 803-830.

[2] 807 B: ὁπόταν γὰρ θελήσωσιν πανουργεύεσθαι, περικόπτουσι τὰς Γραφάς; 806 B: ταῦτα (le scritture) βούλονται οὕτω διηγεῖσθαι καὶ αὐτοῖς μονόκωλα χρώμενοι; 808 A: αἱ μὲν Γραφαὶ ἐλέγχουσιν αὐτῶν τὴν ἀμαθίαν.

[3] EPIPH. *Adv. haeres.* II, haer. 57 (MIGNE, *P. G.* 41, p. 1993 C).

dei testi sacri la propria dottrina, dimostrando che essa era in armonia con le sacre scritture. E questa consacrazione non poteva venire da Eraclito, o da qualunque altro autore pagano, appunto perchè pagano. La filosofia di Eraclito va dunque cercata non nella lettera ma nello *spirito* di Noeto; essa si era fusa, o confusa, nella sua mente col cristianesimo, ma non vi era espressa *testualmente*.

La riprova della nostra induzione ci è data, inconsciamente, da Epifanio e da Teodoreto.

Uno degli argomenti che il primo dei due usa per mettere in piena luce la stoltezza dei noetiani consiste nel riportar qualcuna delle loro incomprensibili sentenze. Così apprendiamo che essi usavano chiamare veggenti i ciechi, dolce il fiele, miele l'aceto [1]. Ora è facile riconoscere in queste stranezze il concetto e il linguaggio eraclitei, che Epifanio non era certo in grado di ravvisare. Anzi, per una di queste identificazioni di concetti opposti, cioè del dolce e dell'amaro, abbiamo la testimonianza di Sesto Empirico, il quale attribuisce ad Eraclito proprio questa identificazione [2]; la quale dunque era stata sì tolta da Noeto ad Eraclito, ma come *pensiero* non come *citazione*; chè se il filosofo vi fosse stato

---

[1] Epiph. *o. c.* ivi (Migne 41, 1003 D). Si crede che l'unica fonte di Epifanio per la conoscenza di Noeto fosse Ippolito (Döllinger, *Hipp. u. Kallistus* [Regensburg 1853] pp. 200-201): ma per lo meno questi particolari non sono tolti da Ippolito.

[2] Sext. Emp. *Pyrrh. Hyp.* II 63 Mutschmann.

citato, Epifanio non avrebbe potuto attribuire a Noeto ciò che era in realtà di Eraclito.

Ed egualmente quando Teodoreto accusa Noeto di avere affermato che la divinità è visibile e invisibile, mortale e immortale, generata e non generata [1], è evidente che questi concetti eraclitei apparivano nei libri dei noetiani non come derivazioni o citazioni dal filosofo di Efeso, ma come pensieri dei noetiani stessi; che cioè, come dicemmo, la filosofia eraclitea informava tutto il pensiero di Noeto, ma non vi compariva, proprio per questa ragione, attraverso citazioni.

che Ippolito usò direttamente.

Concludendo: se Ippolito non tolse le sue citazioni, e in generale le sue conoscenze, della filosofia eraclitea nè da un'opera stoica nè dall'opera stessa di Noeto, non resta altro che concludere che egli usasse di *un libro di Eraclito stesso*. Ed ecco perchè non solo dobbiamo dar fede ad Ippolito quando afferma che tutto il pensiero del filosofo era esposto in un *capitolo* dal quale egli ha estratto le sue citazioni [2], ma siamo altresì in diritto di fondarci su di lui per tentar di ricostruire questo *capitolo*.

---

[1] Theodor. *Haeret. fab. comp.* III 3 (Migne, *P. G.* 83, p. 403).

[2] IX, p. 448, 29 s: Ἐν δὲ τούτῳ τῷ κεφαλαίῳ πάντα ὁμοῦ τὸν ἰδίον νοῦν ἐξέθετο (Eraclito). Che I. conoscesse direttamente l'opera di Er. è ammesso anche da altri: Pfleiderer, *Die Phil. Her.* p. 369; Dräseke, *Patristische Herakleitosspuren* in *Arch. für Gesch. Phil.* VII 1894 p. 161. Anche Gregorio Nazianzeno ed Eusebio da Emesa la conobbero e usarono (Dräseke *l. c.* pp. 161 e 171).

2.

Questo capitolo si può ricostruire,

Di questo capitolo, noi conosciamo solo alcuni concetti, quelli che Ippolito riproduce; noi possiamo, però, inquadrare questi pensieri sparsi *entro un altro pensiero*, quello, cioè, di chi conosceva l'intera esposizione eraclitea, ed era quindi ad essa assai più vicino di noi: di Ippolito. Il quale, allo scopo di istituire una serie di confronti tra il pensiero di Eraclito e quello di Noeto, utili alla sua tesi, premette a ogni citazione eraclitea una specie di parafrasi col fine di mostrare quale sia l'intimo pensiero contenuto nell'oscuro periodar del filosofo e come questo si ritrovi poi nell'eresia noetiana. Ippolito ci dà dunque non solo alcuni « frammenti » di Eraclito — come altri scrittori hanno fatto — ma anche un commentario vero e proprio di questi; così che, seguendone il filo, potremo tentare di ricostruire tutto intero l'andamento del pensiero di Eraclito.

Quello che importa prima di tutto è sapere se da questi vari commenti risulta o no un pensiero unico, un qualunque ragionamento; in altri termini, occorre accertarsi se i frammenti eraclitei citati da Ippolito debbono o no considerarsi come parti o elementi di un'unica dottrina, alla conoscenza della quale si possa arrivare attraverso i commenti del presbitero romano.

Giunto alla fine della sua comparazione tra

le dottrine di Noeto e di Eraclito, e precisamente dopo le parole che commentano il fr. 66, il nostro apologeta avverte che « Eraclito in questo capitolo espose completamente in una volta il suo pensiero »; egli afferma dunque questo fatto importantissimo: che nel *capitolo* sunteggiato da lui era contenuta *tutta* la dottrina del filosofo; cioè, per non esagerare, la parte più essenziale di essa, o almeno quella che pareva tale a lui [1]. Abbiamo dunque in Ippolito stesso l'attestazione che le citazioni addotte non sono tolte qua e là,

---

[1] Le parole ἐν τούτῳ τῷ κεφαλαίῳ sono tradotte erroneamente da Wordsworth (*St. Hippolytos and the church of Rome* [London 1853] citato da Bernays (*Anal. antenic.* [London 1854] III p. 339 = *Gesamm. Abhandl.* [Berlin 1885] p. 105) e da Bernays stesso (*Anal.* III p. 340 = *Ges. Abh.* p. 106) con *in this summary* e *in hoc summario*. Questa traduzione è erronea e deriva da un equivoco tra la parola κεφάλαιον e la locuzione ἐν κεφαλαίῳ: questa significa (come anche ἐπὶ κεφαλαίῳ) *summatim* (v. p. es. Xenoph. *Cyrop.* VI 3, 18: Plat. *Symp.* 186 c.; Arist. *Eth. Nic.* II 9, 1109 b; Dio Cass. L 11, 39), mentre κεφάλαιον vuol dire sempre « capitolo » o « parte di un libro »: « κεφάλαια sunt 1) τμήματα sive λόγοι. Partes maiores, in quae vel auctores ipsi vel alii libros diviserunt. Sic Aristotelis De interpretatione opus in quinque τμήματα est divisum, quae Ammonius in commentario semper κεφάλαια vocat; 2) K. sumitur pro ipsa pericope sive sectione. Athanasius ultimam partem sermonis quem die Pentecostes habuit κεφ. vocat (Stephan. ed Hase-Dindorf, Par. 1841, IV p. 1493 B). Giustamente perciò Miller e Duncker-Schneidewin traducono *in hoc capitulo*.—Dopo ἐξέθετο io metterei un punto, staccando da questa conclusione le parole che seguono ἅμα δὲ καὶ τὸν τῆς Νοητοῦ αἱρέσεως δι ὀλίγων ἐπέδειξεν οὐκ ὄντα Χριστοῦ ἀλλὰ Ἡρακλείτου μαθητήν. È chiaro che con le parole ἐν δὲ ἐξέθετο I. si riferisce solo al pensiero di Eraclito, ma che con le parole ἅμα δὲ μαθητήν egli esprime il *proprio* giudizio su questo pensiero. Congiungendo i due periodi si fa dire a Ippolito la assurdità che E. in quel capitolo esprimesse la propria dottrina e dimostrasse insieme che Noeto era seguace di lui stesso, e non di Cristo. E infatti I. dopo quel suo apprezzamento intorno alla identità di pensiero tra E. e N. aggiunge il fr. 67 per dimostrare che in E. il cosmo era ποιητός e ποιητής, creato-creatore, proprio come afferma la dottrina patripassiana.

secondo le sue necessità apologetiche, dall'opera di Eraclito, ma derivano da una medesima parte del suo libro, e che in questa parte era contenuta la essenza della dottrina di lui.

Noi possiamo accettare questa asserzione perchè ne comprendiamo lo scopo. L'apologeta mira infatti, evidentemente, a parare la facile accusa di avere scelto e connesso abilmente taluni sparsi pensieri nell'intento di presentare un Eraclito di maniera, il più possibile vicino all'eresia noetiana, per concludere poi che questa era tutta compresa nel pensiero di lui. Possiamo dunque accettare come vera l'affermazione di Ippolito, e ammettere che nei frammenti che egli cita è veramente contenuto il nocciolo del pensiero eracliteo.

Procediamo provvisoriamente come se questa tesi fosse dimostrata.

grazie ai commenti di Ippolito,

Se vogliamo avere un'idea, per quanto vaga e inadeguata, di questo nocciolo, basta che poniamo mano ai commenti, con i quali il presbitero accompagna le sue citazioni, come fa chi dalle parole di un commentatore o epitomatore qualsiasi cerca — caso frequentissimo — di ricostruire il pensiero di uno scrittore perduto.

È indiscutibile, innanzi tutto, che i commenti ippolitei sono legati da un processo logico che conferisce loro l'unità, che si manifesta attraverso i seguenti momenti, espressi con linguaggio moderno.

1) Da prima è affermata la coesistenza degli opposti generali nell'ente, perchè il tutto sarebbe,

secondo Eraclito, distinto e indistinto, mortale e immortale, generato e non generato. 2) Da ciò deriva la coesistenza di qualità opposte nell'ente, visibile e invisibile, conoscibile e inconoscibile; vale a dire visibile e distinto in quanto mortale e generato, invisibile e inconoscibile in quanto indistinto, immortale e non generato. 3) Dalla coesistenza delle qualità opposte deriva la identità dei fenomeni opposti fisici (luce e tenebra; giorno e notte), 4) e la identificazione dei valori morali opposti (bene e male, storto e diritto, puro e impuro, utile e dannoso). 5) Poi, dalla identificazione dei fenomeni fisici e psichici, si arriva alla identificazione della morte e della vita, che ne sono la sintesi; 6) e da quest'ultima posizione deriva, come processo, la resurrezione dell'uomo e la distruzione e la palingenesi periodiche del mondo, 7) rappresentate la prima dalla reincarnazione e la seconda dalla *ekpyrosis*, cioè dall'incendio periodico del mondo [1].

---

[1] Pongo a fronte qui il commento di Ippolito e i frammenti eraclitei, come risultano da Hipp. *Ref. omn. haer.* IX 9-10, p. 442 Duncker-Schneidewin.

1) Ἡρ. μὲν οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενετὴν ἀγήνητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον.

Fr. 50: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντες ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι.

2) Ὅτι τοῦτο οὐκ ἴσασι πάντες οὐδὲ ὁμολογοῦσιν, ἐπιμέμφεται ὧδέ πως.

Fr. 51: οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει; παλίντροπος ἁρμονίη ὅκως περ τόξου καὶ λύρης (*).

3) Ὅτι δὲ λόγος ἐστὶν ἀεὶ τὸ πᾶν

Fr. 1: τοῦ δὲ λόγου τοῦ δ' ἐόντος

(*) Ippolito legge παλίντροπος. Ma secondo Plut. *De tranq. an.* 15 p. 473 F — 474 A, io leggo παλίντονος.

Questo processo logico, che intravediamo nelle parole dell'apologeta romano, nel quale è innegabile la più rigorosa unità di pensiero, ci rende persuasi che una simile unità — sia essa *nella sua unità.*

καὶ διὰ παντὸς ὢν οὕτως λέγει·

ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει (*).

4) Ὅτι δέ ἐστι παῖς τὸ πᾶν καὶ δι' αἰῶνος αἰῶνιος βασιλεὺς τῶν ὅλων οὕτως λέγει·

Fr. 52: αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιλείη.

5) Ἀφανὴς ὁ ἀόρατος ἄγνωστος ἀνθρώποις·

Fr. 54: ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.

6) Ἐπαινεῖ καὶ προθαυμάζει πρὸ τοῦ γινωσκομένου τὸ ἄγνωστον αὐτοῦ καὶ ἀόρατον τῆς δυνάμεως. Ὅτι δέ ἐστιν ὁρατὸς ἀνθρώποις καὶ ἀνεξεύρετος, ἐν τούτοις λέγει.

Fr. 55: ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις. ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.

7) Τὰ ὁρατὰ τῶν ἀοράτων... ἀπὸ τῶν τοιούτων αὐτοῦ λόγων κατανοεῖν ῥάδιον.

Fr. 56: ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθεῖρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἴδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἴδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἴδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.

8) Ἐν ἴσῃ μοίρᾳ τίθεται καὶ τιμᾷ τὰ ἐμφανῆ τοῖς ἀφανέσιν ὡς ἕν τι τὸ ἐμφανὲς καὶ τὸ ἀφανὲς ὁμολογουμένως ὑπάρχον.

Ripete i frr. 54 e 55.

(*) Questo periodo è citato anche da Sesto Empirico (*Adv. math.* VII 132) che aggiunge infine le parole: τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται. Secondo S. queste parole di Er. starebbero al principio dell'opera eraclitea, e perciò questo fr. vien posto primo da tutti. Ma ciò non appare da Ippolito.

o non sia per noi riconoscibile — deve legare tra loro i frammenti, ai quali il discorso di Ippolito si riferisce. E poichè l'apologeta stesso ci avverte che essi sono tolti da un unico capitolo

---

9) Τοιγαροῦν οὐδὲ σκότος οὐδὲ φῶς οὐδὲ πονηρὸν οὐδὲ ἀγαθὸν ἕτερόν φησιν εἶναι ὁ Ἡρ. ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό.

10) καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν (identifica).

11) καὶ εὐθὺ δὲ, φησί, καὶ στρεβλὸν τὸ αὐτὸ εἶναι.

12) καὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω ἕν ἐστι καὶ τὸ αὐτό.

13) καὶ τὸ μιαρόν φησιν καὶ τὸ καθαρὸν ἓν καὶ ταὐτὸν εἶναι, καὶ τὸ πότιμον καὶ τὸ ἄποτον ἓν καὶ αὐτὸ εἶναι.

14) Λέγει δὲ ὁμολογουμένως τὸ ἀθάνατον εἶναι θνητὸν καὶ τὸ θνητὸν ἀθάνατον διὰ τῶν τοιούτων λόγων·

15) Λέγει δὲ καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν ταύτης φανερᾶς ἐν ᾗ γεγενήμεθα, καὶ τὸν θεὸν οἶδε ταύτης τῆς ἀναστάσεως αἴτιον οὕτως λέγων·

16) Λέγει δὲ καὶ τοῦ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ διὰ πυρὸς γίνεσθαι λέγων οὕτως.

17) Λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον· καλεῖ δὲ αὐτὸ χρησμοσύνην καὶ κόρον· χρησμοσύνη δέ ἐστιν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος.

18) Τὸν γὰρ ποιητὸν κόσμον αὐτὸν δημιουργὸν καὶ ποιητὴν ἑαυτοῦ γινόμενον οὕτω λέγει

19) Τἀναντία ἅπαντα· οὗτος ὁ νοῦς.

Fr. 57: διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν.

Fr. 58: οἱ γοῦν ἰατροὶ τέμνοντες, καίοντες πάντη ἐπαιτέονται, μηδὲν ἄξιοι μισθὸν λαμβάνειν ταῦτὰ ἐργαζόμενοι.

Fr. 59: γναφείῳ ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολίη μία ἐστι καὶ ἡ αὐτή·

Fr. 60: ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ἡ αὐτή.

Fr. 61: Θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον.

Fr. 62: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

Fr. 63: ἔνθα δ'ἐόντι ἐπανίστασθαι, καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν.

Fr. 64: τὰ δὲ παντα οἰακίζει Κεραυνός.

Fr. 65: χρησμοσύνην καὶ κόρον.

Fr. 66: πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.

Fr. 67: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός.

Fr. 67: ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ ⟨πῦρ⟩, ὁπόταν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου.

o scritto di Eraclito, nel quale era contenuta la somma del pensiero di lui, noi vogliamo ora tentare di trovare la idea centrale, intorno alla quale raggruppare i frammenti citati, e con la quale porre in correlazione il processo logico da noi rintracciato.

3.

E il suo pensiero centrale,

Come abbiamo detto, il presbitero romano afferma che l'eresia di Noeto fu mero eracliteismo. E si propone di darne la dimostrazione in due modi: prima esponendo la dottrina di Eraclito mediante le parole del filosofo stesso, e dimostrando poi che alcune di quelle dottrine, che i noetiani credono derivate da Cristo, derivano invece da Eraclito [1].

La prima parte della dimostrazione consiste nelle citazioni commentate, delle quali abbiamo già detto; la seconda consiste nel riprodurre non più i singoli pensieri dell'eresia confrontandoli ai corrispondenti pensieri eraclitei, ma nel riassumere la dottrina noetiana nel suo complesso, affinchè si veda che essa deriva dal filosofo di Efeso. « Un unico e solo dio è l'autore e il padre dell'universo che apparve ai primi uomini giusti quando ciò gli sembrò

---

[1] IX 8 p. 442, 42 s.: δοκεῖ ... πρότερον τὰ Ἡρακλείτῳ τῷ σκοτεινῷ δόξαντα παραθεμένους, ἔπειτα καὶ τὰ τούτων μέρη Ἡρακλείτεια ὄντα φανερῶσαι, ἃ τυχόντες οἱ νῦν προστάται τῆς αἱρέσεως οὐκ ἴσασι ὄντα τοῦ σκοτεινοῦ, νομίζοντες εἶναι Χριστοῦ.

bene, pur essendo invisibile; invisibile quando non è visto, visibile quando è veduto, incomprensibile quando è compreso; e per la stessa ragione insuperabile e superabile, non genito e generato, immortale e mortale » [1]: questa sarebbe la dottrina dei noetiani. « Come costoro non saranno segnalati — seguita Ippolito — quali scolari di Eraclito? Non filosofò con le stesse parole l'Oscuro? E nessuno ignora che egli dice che il Padre e il Figlio sono lo stesso » [2].

come prova la derivazione noetiana,

Ora si badi che l'eresia noetiana consisteva per l'appunto nella identificazione del Padre e del Figlio, per cui si attribuiva la passione del Figlio al Padre. Se dunque Ippolito voleva dimostrare che il noetianismo non derivava dalle parole di Cristo ma dalla dottrina di Eraclito e con ciò intendeva di abbattere il castello della eresia di Noeto, era necessario, anzi assolutamente indispensabile, dar la prova che nell'opera di Eraclito c'era in germe il dogma fondamentale noetiano, cioè la identificazione del Padre e del Figlio. E poichè, secondo Ippolito, in questo Figlio i noetiani avevano riconosciuto Cristo [3], era altrettanto necessario dimostrare che nell'opera eraclitea vi era qualche cosa che, malamente intesa, poteva assimilarsi a Cristo. L'una come l'altra condizione è indispensabile fondamento della polemica ippolitea: poichè, mancando l'una

---

[1] IX 10, p. 448, 41 s.

[2] IX 10, p. 448, 46 s.

[3] IX 10, p. 450, 60 s.: Per le fonti del mito v. Lobeck, *Aglaophamus* p. 357 s.

o l'altra, ai noetiani sarebbe stato assai facile confutar l'apologeta sia dimostrando che nella filosofia eraclitea non vi era pur l'ombra della loro tipica identificazione del Padre e del Figlio, sia provando che nulla in essa vi era che potesse concordare con la figura di Cristo. Certo è dunque che nel libro di Eraclito, usato da Noeto, vi era un mito o una dottrina, in cui un « padre » e un « figlio » apparivano distinti e insieme identici, e in cui il « figlio » moriva e rinasceva per volontà del « padre ».

È facile trovare un nome per questo « padre » e per questo « figlio », perchè in tutta la mitologia e teologia dei greci vi è un unico e solo mito che risponde alle due esigenze qui sopra indicate: dico il mito orfico di Zagreo, nato da Zeus e Core, lacerato dai Titani, fatto rinascere dal padre, distinto e pure identico a lui [1].

---

[1] Dioniso era identificato dagli orfici con Fanete (Procl. *In Plat. Tim.* II 102 E; cfr. Diod. I 11, 3 = Abel, *Orphica*, fr. 168). Fanete veniva identificato con Zeus (Herm. *In Plat. Phaedr.* p. 141, Macrob. *Sat.* I 18, 17; Cfr. Macrob. I 23, 22 = Abel fr. 235). L'identificazione di Zeus e Fanete era fondata anche, o rappresentata, nell'inghiottimento di Fanete (Procl. *In Plat. Tim.* II 95 E = Abel fr. 121, 122: cfr. *In Plat. Parm.* 621 Stallbaum, e *In Plat. Crat.* p. 66 = Abel fr. 123). V. su questa identificazione anche ciò che dico in *Gnosis* I p. 100, e la nota alla pag. 35. L'identificazione orfica del padre e del figlio è rintracciata da Crisippo nell'Etere che è il tutto essendo padre e figlio insieme (Chrys. ap. Philod. *De piet.* in Gomperz, *Hercul. Stud.* II p. 80; Diels, *Dox. gr.* p. 547 b, 16 s.; Arnim, *Stoic. vet. fragm.* I p. 123, 539 = II p. 316, 1078: ἅπαντά τ'ἐστὶν αἰθήρ, ὁ αὐτὸς ὢν καὶ πατὴρ καὶ υἱός); per il fondamento orfico di questa dottrina v. Abel fr. 61. Crisippo aveva tentato nel libro *Degli dei* di conciliare le opinioni attribuite a Orfeo e a Museo con quelle attribuite a Omero e ad altri poeti: la sua dottrina della trasformazione degli uomini in dei (Gomperz, *Ivi* 14, 16) è orfica (cfr. Diels, *Vorsokr.*[3] II p. 171, 21) (lamina orfica) e Plat. *Phaed.* 69 C.

era il mito orfico di Zagreo,

Ma trovato nella mitologia greca l'unico possibile riscontro al « mito » di Cristo, non è con ciò dimostrato che proprio questo mito orfico di Zagreus ricorresse in qualche modo nell'opera eraclitea, di guisa che su questo potesse fondarsi la derivazione del noetianesimo dalla filosofia eraclitea, che Ippolito afferma.

Questa seconda dimostrazione si ricava dai frammenti che Ippolito cita, come vedremo più avanti; e specialmente dai fr. 52 e 53, come vedremo ora.

Il primo dice: « l'evo è il fanciullo che fanciulleggia giocando ai dadi: del fanciullo è il regno »[1]. Chi è questo misterioso fanciullo che si denomina « evo », che giuoca ai dadi e riceve il regno?

Tutti i critici hanno pensato che Eraclito esprima qui una semplice similitudine per accentuare ciò che vi è di incostante e variabile nel destino o nella storia. Conviene però riflettere che, secondo il filosofo, questa perpetua vicenda di sorti alterne non è *capriccio* ma *legge*, e perciò male la simboleggerebbe l'infantile e inconscio scapricciarsi del fanciullo, privo di ogni norma e volontà vera; e non si può inoltre negare che tra tutti i giochi infantili quello dei dadi meno di ogni altro si adatta a rappresentar quella costante opposizione di condizioni o di qualità che è il fondamento del

---

[1] Αἰῶν παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων · παιδός ἡ βασιλείη.

pensiero eracliteo [1]. Lasciamo dunque da parte le fantasiose interpretazioni mercè le quali finora ci si è lusingati di conoscere Eraclito, e ricorriamo al mito, cioè al mondo entro il quale si moveva il pensiero del filosofo.

Nella teologia orfica noi troviamo per l'appunto un fanciullo, e un fanciullo che gioca ai dadi: gli è Dioniso, ucciso dai Titani per l'appunto mentre era occupato in questo gioco [2]. Tant'è vero questo che tra i simboli della passione del dio, che si mostravano ai neofiti dei misteri orfici, cioè tra gli oggetti che commemoravano la morte del fanciullo divino, vi era l'astragalo, cioè il dado [3]; e « fanciullo » era detto per antonomasia dagli orfici Zagreo, così come per noi Gesù è antonomasticamente « il Bambino », stando a un frammento vascolare e a talune inscrizioni trovate nel Kabirion di Tebe,

---

[1] Tutte le varie interpretazioni sono variazioni del concetto che il fanciullo che gioca è un simbolo della incostanza degli eventi e del loro incessante passare dall'uno all'altro opposto; p. es. Bernays (*Herakl. Studien* in *Gesamm. Abh.* I p. 57; Schuster (*Herakl. v. Eph.* in *Acta soc. phil. Lips.* III [Lipsia 1873] p. 131). p. 131, Schäfer (*Die Phil. Herakl.* [Lipsia 1901] p. 47), Zeller (*Die Phil. d. Griech.*[5] I 2 p. 642), Bodrero (*Eraclito* [Torino 1910]). Dò qualche esempio di traduzione: Diès (*Le cycle mystique*, [Paris 1909] p. 68): le temps est un enfant qui s'amuse, qui joue aux dés; le gouvernement divin est un gouvernement d'enfant. Diels (*Die Fragm. der Vorsokr.*[3]: Die Zeit ist ein Knabe der spielt, hin und her die Brettstein setzt: Knabenregiment! Cardini (*Eracl. d'Efeso*, [Lanciano 1919] p. 108): Il tempo è un fanciullo che si diverte a giocare i dadi: un governo di fanciullo il suo.

[2] Abel, *Orphica* fr. 192 e 200.

[3] Clem. Al. *Protr.* II 17, 2 Stählin = Eus. *Praep. ev.* II 523-4 Dindorf. Cfr. Arnob. *Adv. nat.* V 19. V. su questi simboli Macchioro, *Zagreus* p. 106.

dove si nomina un « fanciullo » *(pais)* che si dimostra identico a Dioniso [1].

Ma perchè questo fanciullo è designato col nome di *evo (aiòn)?*

Eone era il nome mistico col quale ad Alessandria veniva onorato Dioniso, secondo Suida [2]; e da Epifanio sappiamo che Eone si chiamava il figlio di Core [3], cioè Dioniso Zagreo, nato da lei e da Zeus. E non basta: Damascio ci spiega come l'*aiòn* è uno e plurimo insieme, e ci dice che i teologi — i quali sono poi gli orfici [4], — chiamavano così gli dei polimorfi [5]. Ora, Dioniso era per l'appunto un dio uno e plurimo, perchè identificato e pur distinto da Zeus, e anche perchè diviso e indiviso; ed era certamente un dio polimorfo, come prova il modo complicato e strano con cui gli orfici immaginavano Fanete [6], che era tutt'una cosa con Dioniso [7]. E perchè,

---

[1] Su questi trovamenti v. Dörpfeld in *Ath. Mitt.* 1887 p. 269 s., 1888 p. 81 s. 412 s. Nel frammento si vede una figura di Dioniso con appresso inscritto Κάβυρος: vicino ad essa sta un fanciullo con inscritto παῖς. la figura di Dioniso è da intendersi come Zeus, e il giovinetto è Dioniso. Zeus è rappresentato identico a Dioniso perchè egli è un Cabiro come lui e perchè la teologia orfica li identificava. Su tutto ciò v. Kern in *Hermes* XXV 1890 p. 6 s. e in Pauly-Wissowa, *Realenc.* X 1441. V. anche Kern, *Orpheus* [Berlino 1920] p. 56. Il K. a torto crede non orfico l'epiteto αἰών.

[2] 3 v. Ἡραίσκος· τὸ ἄρρητον ἄγαλμα τοῦ Αἰῶνος ...ὃ Ἀλεξανδρεῖς ἐτίμησαν Ὄσίριν ὄντα καὶ Ἄδωνιν ὁμοῦ. Cfr. Bousset, *Kyrios Chrystos* p. 341, 1.

[3] Epiph. *Adv. Haer.* 21, 22: ἡ Κόρη ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα.

[4] Θεολόγος equivale a orfico, come θεολογία significa la dottrina orfica. Per es. v. Abel frr. 89, 191, 195, 202 ecc.

[5] Damasc. *Dubit. et solut.* II p. 33, 22 s. Ruelle: οἱ θεολόγοι τοὺς πολυμόρφους θεοὺς αἰῶνας καλοῦσι.

[6] Abel fr. 36.

[7] V. nota 1 p. 33.

finalmente, si dice che questo fanciullo ha il regno?

Perchè nella teologia orfica era detto che questo fanciullo, risorto dopo l'uccisione sua, aveva ottenuto da Zeus il regno [1].

Da questo fr. 52 dunque apprendiamo che nel «capitolo» da cui Ippolito lo tolse, Eraclito parlava del Zagreus orfico, traendone talune conclusioni o dottrine filosofiche, le quali in questo momento non ci importano, ma che certamente avevano fondamento nel mito orfico.

Trovato il «figlio» cerchiamo il «padre».

Lo troveremo nel fr. 53 citato da Ippolito: «Pólemos è di tutte le cose padre, e si gli dei come gli uomini designò, e gli uni fece servi gli altri liberi». Chi è questo *Pólemos*? Egli non è la *guerra*, come hanno inteso tutti i commentatori ed editori di Eraclito [2], ma *Zeus*! Ce lo prova Crisippo nel terzo libro *Della natura*, dove cerca di conciliare la propria filosofia stoica con quella di Eraclito e dove, seguendo appunto Eraclito, afferma che Pólemos

---

[1] Procl. *In Plat. Crat.* p. 396 B (p. 55, 5 Pasquali): ὁ γὰρ πατὴρ ἱδρύει τε αὐτὸν ἐν τῷ βασιλείῳ θρόνῳ καὶ ἐγχειρίζει τὸ σκέπτρον καὶ βασιλέα ποιεῖ τῶν ἐγκοσμίων ἁπάντων. Cfr. *In Plat. Tim.* V, III p. 310, 32 s. Diehl, e Olympiod. *In Plat. Phaed.* 163 p. 121 s. Norvin.

[2] Tutti hanno inteso πόλεμος nel senso comune della nostra parola *guerra*. Meno male finchè il traduttore è tedesco perchè *Krieg* è maschile (p. es. Diels: Krieg ist aller Dinge Vater). Ma in italiano questo *padre* diventa per forza una *madre*, perchè *guerra* è femminile. (Per es. Bodrero: la guerra è la madre di tutte le cose). La Cardini ha inventato una guerra... maschile! («guerra è di tutte le cose padre») — Non intendo poi come mai la guerra potesse stabilire l'esistenza degli uomini e degli dei.

e Zeus sono tutt'uno [1]. Ecco perchè questo *pólemos* eracliteo è re di tutte le cose, padre degli dei e degli uomini, e perchè il filosofo di Efeso gli assegna, in conclusione, quegli attributi che a Zeus riconobbe tutta intera la letteratura e la poesia greca.

Ora se nel fr. 52 si adombra Zeus (cioè il « padre ») e nel fr. 53 si adombra Zagreus (cioè il « figlio »), noi comprendiamo perchè Ippolito, nel commento che egli fa a questi due frammenti, dica che « il figlio è il tutto e nell'eternità eterno re dell'universo », e che « il padre di tutte le cose create è generato non generato, creatura creatore ». Gli è che Zagreus era per gli orfici l'ultimo re dell'universo, avendo ricevuto il regno dal padre. E la distinzione che Ippolito pone tra il « figlio » e il « padre » corrisponde a quella posta dagli orfici tra Zeus e Zagreus, denominando il primo *patér* e *poietés* il secondo, termini che designavano due gradi di facoltà creatrice, e precisamente *patér* colui che trae tutto da sè stesso, e *poietés* colui che riceve da altri la materia [2].

Dai due fr. 52 e 53, illuminati dal commento di Ippolito, si trae la certezza che nel libro di Eraclito vi era, comunque esposto e interpretato, il mito orfico di Zagreo.

E se questo è vero, noi troviamo una concordanza singolare tra ciò che Eraclito dice del

---

[1] Philod. *De piet.* p. 81, 12 s.; Diels, *Dox. gr.* p. 548 b, 12 s.: Τὸν πόλεμον καὶ τὸν Δία τὸν αὐτὸν εἶναι, καθάπερ καὶ τὸν Ἡράκλειτον λέγει.

[2] Procl. *In Plat. Tim.* II p. 91 F, V p. 308 B.

dio nel fr. 67 e ciò che gli orfici dicevano di Zagreo. Secondo il filosofo «il dio (è) giorno notte, caldo freddo, guerra pace, sazietà fame»: egli riunisce cioè gli opposti. Ma se li riunisce in sè tutti, com'è necessario, allora il dio identifica in sè stesso la vita e la morte; e Zagreo era infatti datore di vita e di morte [1].

Or questo dio eracliteo vien detto da Ippolito, nel commento al fr. 67, «demiurgo» *(demiurgós)* e «fattore» *(poietés)*, che sono termini specifici orfici; e nel commento al fr. 50 lo dice «diviso e indiviso»; e Zagreo era per l'appunto diviso e indiviso, perchè fatto a brani e poi ricomposto nella sua unità, simbolo della mente universale che è una e si divide negli individui [2]. Ci sono dunque numerose prove per affermare: che il mito di Zagreo entrava come elemento importante nell'opera eraclitea; e perciò in essa i noetiani potevano trovar un facile riscontro mitico al Padre e al Figlio, e a quella relazione di identità che la loro eresia poneva tra le due persone; e che Ippolito era nel vero affermando essere i noetiani tanti eraclitei mascherati da cristiani.

Dunque la relazione tra l'eresia noetiana e la filosofia eraclitea era reale, come ben vide Ippolito, e poggiava sull'essenza orfica del pensiero eracliteo.

che formava il nucleo del pensiero eracliteo,

---

[1] Olympiod. *In Plat. Phaed.* A I 6 Norvin. Ivi A VI 13, A VII 10; ἔφορος ζωῆς καὶ θανάτου.

[2] Olympiod. *In Plat. Phaed.* B 3 Norvin: ἀμέριστος καὶ μεριστός. Per l'allegoria di Zagreus Macrob. *In Somn. Scip.* I 12 p. 67, e Procl. *In Tim.* A. I p. 173 Diehl.

Di questa essenza molti moderni dubitarono[1], ma non ne dubitavano gli antichi.

Plutarco riferisce la dottrina della *ekpyrosis* tanto ad Orfeo quanto a Eraclito[2], e Platone identifica la dottrina eraclitea, del perpetuo scorrere delle cose, al pensiero contenuto nella teogonia orfica[3]. Ma più di queste, che sono in fondo comparazioni di filosofi, vale, secondo noi, la attestazione di Clemente Alessandrino, il quale dice che Eraclito tolse da Orfeo la maggior parte delle sue dottrine[4].

Il modo come il dotto apologeta fa questa affermazione merita rilievo. Per arrivare alla sua tesi, che il pensiero greco mancasse di originalità e derivasse dagli ebrei, egli vuol prima

---

[1] Ammettono una stretta e profonda relazione tra la filosofia di E. e l'orfismo Lassalle (*Die Philos. Herakl. des Dunklen* [Berlino 1858] I pp. 204-268) fondandosi specialmente sul mito di Zagreo. Pfleiderer (*Was ist der Quellepunkt der herakl. Phil.* [Tübingen 1886] e *Die Phil. Her. in Lichte der Mysterienidee*) che però dei *misteri* non parla quasi nè precisa mai quale fosse la loro *idea*; Teichmüller (*Neue Stud. z. Gesch. des Begriffs* II [Gotha 1878] pp. 133, 135, 247) secondo cui la filosofia di E. è la spiegazione delle dottrine segrete di lui. Credono a una derivazione orfica molto limitata (Zeller[5] 2 p. 741: la sola dottrina della sopravivenza dell'anima, appresa però dai pitagorici), Rohde (*Psyche*[3] II pp. 152-3: qualche attinenza generica), Diels (*Arch. Gesch. Phil.* II 91: qualche pensiero). Negano ogni relazione con i misteri Aall (*Gesch. d. Logosidee* p. 89), Tannery (*Rev. philos.* XVI 1883 p. 294, *Pour l'Hist. de la science hell* [Parigi 1885] p. 175, Burnet-Schenkl *o. c.* p. 154, Schultz *o. c.* p. 75 s. Per lo Schultz cercare i nessi tra l'eracliteismo e l'orfismo prova mancanza d'intelligenza!

[2] Plut. *De def. orac.* 12 p. 415 s.

[3] Plat. *Crat.* p. 402; risulta dalle parole che seguono che H. allude alla teogonia orfica.

[4] Clem. *Strom.* VI 2, 271 I p. 443 Stählin. Non capisco come il Diels (*Herakl.* p. 16) possa intendere che E. amasse nascondere la sua filosofia nella « lingua dei misteri »: in tutti i frammenti eraclitei non c'è una sola frase che ricordi il formulario dei misteri.

dimostrare che per i greci era cosa comunissima dedurre i pensieri da altri, tanto è vero che tra loro stessi il furto di concetti e di parole era la cosa più frequente; e dopo aver citato una quantità di esempi aggiunge « Taccio di Eraclito che tolse quasi tutto da Orfeo ». Il fatto che Clemente, invece di documentare con qualche verso i furti eraclitei, si accontenta di una preterizione, proverebbe che l'origine orfica della filosofia eraclitea era nota. A ogni modo, è certo che Clemente non può aver parlato a caso, profondo conoscitore com'era dell'orfismo, sia perchè era stato iniziato, come si credeva in antico [1] e come alcuni credono oggi con buone ragioni [2], sia perchè conosceva i *Discorsi frigi* di Diagora di Melo e aveva attinto alle rivelazioni di lui [3]. Il fatto che Eraclito apparteneva a una stirpe reale, nella quale erano ereditari taluni sacerdozi di Demetra Eleusinia [4], potè renderlo più proclive ai misteri.

Da questo punto di vista appare nella sua vera importanza un noto epigramma di Diogene Laerzio, in cui si dice argutamente che l'oscura opera del filosofo apparisce piena di luce quando un

---

[1] Euseb. *Praep. ev.* 112, 63 Dindorf.

[2] Hontoir, *Comment Cl. d'Al. a connu les mystères d'Eleusis* in *Musée belge* 1905 (IX) p. 190 s.

[3] Lenormant, *Mèm. sur les repres. des myst. d'El.* in *Mém. de l'Acad. inscr.* XXIV (1861) I p. 397 s.; Bratke in *Theol. Stud. und Kritiken* 1887 pp. 647-708. Su Diagora v. Wellmann in Pauly-Wissowa, *Real-enc.* IX 310-11.

[4] Strab. XIV 1, 3.

iniziato ci serva di guida [1]; dove la parola *mystes* (iniziato), va intesa non nel senso figurato, cioè di « intenditore della filosofia » di Eraclito [2], ma nel senso proprio, cioè di « iniziato ai misteri ».

Innanzi tutto, bisogna pur consentire che, inteso nel primo senso, l'epigramma perde tutta quella discreta malizia racchiusa nella allusione alla vera origine della oscurità eraclitea, che è paragonabile solo alla fine malizia di certe allusioni aristofanesche; inoltre, dopo quanto abbiamo detto, ci pare fuori di dubbio che qui si alluda proprio alla dottrina orfica del filosofo. Sì che l'epigramma acquista un inatteso valore di testimonianza.

Stando ad esso, infatti, dobbiamo concludere che la filosofia eraclitea non era pienamente comprensibile se non a chi ne conoscesse le origini orfiche; ora non si può negare che, per esempio, il pensiero contenuto nel fr. 52 non poteva essere capito se non da chi sapesse il significato orfico di quel *pais*, nonchè la sua importanza nella religione orfica. Dunque l'essenza della

---

[1] Diog. IX 16:

Μὴ ταχὺς Ἡρακλείτου ἐπ'ὀμφαλὸν εἶλεε βίβλον
τοὐφεσίου· μάλα τοι δύσβατος ἀτραπιτός.
ὀφνὴ καὶ σκότος ἐστὶν ἀλάμπετον· ἢ δέ σε μύστης
εἰσαγάγῃ, φανεροῦ λαμπρότερ' ἠελίου.

[2] Schäfer (*o. c.* p. 18) e Diels (*Herakleitos* p. 111) intendono μύστης come « intenditore o conoscitore della filosofia di Eraclito »: è chiaro che così l'epigramma perde tutta la discreta malizia contenuta nella allusione al « segreto » di Eraclito. Teichmüller (*Neue Studien* II 135-6) intende μύστης nel vero senso, ma non lo applica ai misteri, seguendo la sua idea dei rapporti tra Eraclito e la religione egizia.

filosofia eraclitea va cercata non già o non solo in quella parte dell'orfismo che era nota, più o meno, anche ai profani, ma proprio nell'orfismo esoterico, che solo gli iniziati erano in grado di capire e di ritrovar nel libro del filosofo.

nel suo contenuto di palingenesi.

Altrove mi sono a lungo occupato dei misteri orfici e ho dimostrato come la essenza di essi era il raggiungimento della natura divina, cioè la comunione [1]. Questo indiamento consisteva nel rivivere misticamente la vita del dio passando attraverso quei fatti immaginari — ma reputati veri — che la tradizione gli attribuiva [2]; e nel mistero orfico consisteva nel morire e nel rinascere misticamente in Dioniso, fatto a pezzi dai Titani e fatto risorgere da Zeus [3]. Scopo del mistero era di liberare l'anima dal gravame del corpo, di natura titanica, poichè gli uomini nacquero dalle ceneri dei Titani fulminati da Zeus, e ricongiungerla alla sua propria natura divina dionisiaca [4]. Il mistero orfico era dunque palingenesi.

Questo contenuto mistico era noto ai soli iniziati non già perchè nei misteri ci fosse una dottrina riservata ad essi soltanto, ma perchè i soli iniziati possedevano la esperienza mistica

---

[1] Macchioro, *Zagreus* p. 150. V. ivi i particolari rituali che esprimono questa identificazione.

[2] V. Macchioro p. 135 s. È lo stesso caso degli stigmatisti che rivivono la passione di Cristo.

[3] Macchioro, *Zagreus* cap. III.

[4] Procl. *In Plat. Crat.* p. 82 C XXXIII Pasquali. Per le testimonianze del mito v. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 375 s.

del mistero, in quanto appunto erano iniziati. L'esperienza religiosa non si acquista razionalmente, ma si vive: e chi non è passato attraverso di essa non può capire quanta ne sia trasfusa nell'attività spirituale di chi la possiede, anche là dove il profano non ne vede traccia. Perciò io credo che l'epigramma greco fosse nel vero affermando che solo l'iniziato poteva capire l'origine della filosofia eraclitea, capire cioè da quali specifici stati di coscienza essa derivasse.

4.

Questa essenza orfica,

Nella essenza orfica sta la ragione profonda per la quale i noetiani credettero di poter essere cristiani restando in Eraclito, oppure restare eraclitei passando al cristianesimo. Perchè il fondamento, che chiameremo mitico, è assolutamente il medesimo nell'orfismo e nel cristianesimo. La somiglianza tra la persona di Zagreo, ucciso dai Titani, fatto risorgere dal padre Zeus ed eletto a re dell'universo, e quella di Cristo [1], quale risulta dalla interpretazione protocristiana, mitica e mistica, della persona del Salvatore, è

[1] Nei sistemi gnostici la figura di Cristo non fu dedotta dal cristianesimo, ma preesisteva in essi, e in seguito fu adattata alla figura di Cristo (Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* [Göttingen 1907] *Forschung. zur Rel. u. Literat. des. a. u. n. Test.* fasc. X cap. II); questo « Cristo preesistente » dei gnostici dovette essere Zagreo. È strano come Bousset, pur postulando questa figura gnostica, dichiari apertamente di non averla potuta trovare nel paganesimo (p. 201). Così sarebbe stato facile trovar in Dioniso e Ariadne il « tipo » di Soter e Sophia invece che cercarli in Cadmo e Armonia (p. 262).

così evidente che sembra inutile illustrarla. Piuttosto è importante osservare come il mito di Dioniso venisse a volte narrato dai neoplatonici con parole e particolari tali da farci creder che realmente la figura del dio si fosse confusa con quella di Cristo [1].

data l'identità della esperienza nell'orfismo e nel cristianesimo,

Ma la identità del mito non importerebbe molto se conseguenza di essa non fosse la identità della esperienza religiosa, cioè della realizzazione di questo mito. Questa è la ragione profonda per la quale all'orfismo si deve assegnare una parte speciale e decisiva nella formazione della mistica cristiana, a differenza degli altri misteri, nei quali mancava questo peculiare mito «cristiano» [2]; la ragione per cui l'esperienza mistica orfica corrisponde all'esperienza

---

[1] Procl. *In Plat. Crat.* p. 396 B (p. 55, 5 Pasquali): Così anche *In Plat. Tim.* V (III p. 310, 32 s. Dichl). Cfr. Olympiod. *In Plat. Phaed.* 163 p. 121 Norvin. Cfr. Paul. *Ephes.* I 20-21 Buttmann. Così *Hebr.* I 3.

[2] Macchioro, *Zagreus* p. 254 s. Ciò non esclude le influenze specialmente rituali e sacramentali esercitate forse dai misteri eleusini ed isiaci e mitriaci sul cristianesimo. V. su ciò specialmente Anrich, *Das ant. Mysterienwesen in seinem Einfl. auf das Christ.* [Göttingen 1894], Wobbermin, *Religionsgesch. Studien zur Frage der Beeinflass. des Urchrist. durch d. ant. Mysterienwesen* [Berl. 1896]. Soltau, *Das Fortlleben d. Heident. in d. altchristl. Kirche* [Berl. 1895], Cheetham, *The mysteries, pagan and christian* [Londra 1897] Wendland, *Die hellen. röm. Kultur in ihr. Beziehungen zu Judentum und Christ.* [Tübingen, 1920²] Jacoby, *Die ant Mysterienrel. u. d. Christ* [Tübing. 1910], Gunkel, *Zum religionsgesch. Verständnis des N. T.* [Göttingen 1910²], Clemen, *Der Einfluss der Mysterienrel. auf das älteste Christ.* [Giessen 1913], Bousset, *Kyrios Christos* [Göttingen 1913], Reitzenstein, *Christent. u. Mysterienrel., Theol. Rundschau* XV 1912 pp. 41-60, e *Die Religionsgesch. u. d. N. T. ivi* 251-277, Pérdelwitz, *Die Mysterienrel. u. das. Problem der I Petrus Briefes* [Giessen 1916], Case, *The evolution of early christianity* [Chicago 1917²] cap. IX, Loisy, *Les mystères payens et le myst. chret.* [Paris 1921²].

cristiana [1]. Il fondamento del mistero — io scrissi altrove [2] — era la realtà della palingenesi, e quindi la sua insostituibilità e la sua necessità; soltanto attraverso il mistero si attuava la comunione con Dio. Ed ecco san Paolo affermare il medesimo concetto: per san Paolo il battesimo è una realtà attraverso la quale l'uomo attua realmente la sua comunione con Cristo, morendo e rinascendo in lui [3]; e lo stesso affermano concordemente, dietro l'apostolo, i padri dei primi secoli del cristianesimo [4]. Come per l'orfico, dunque, l'iniziazione è una imprescindibile necessità, di carattere mistico e pratico insieme, per conseguir la beatitudine, così per il cristiano è una necessità imprescindibile il battesimo [5]; come l'orfico moriva e rinasceva in Zagreo, così il cristiano muore e rinasce in Cristo; l'orfico, uscendo dalla sua natura umana, diventava Dioniso, così come il cristiano diventa Cristo [6]. E la realtà di questa palingenesi porta

---

[1] V. special. Macchioro, *Orfismo e cristianesimo* (*Gnosis* I 1921).

[2] *Zagreus* p. 257 s.

[3] *Rom.* VI 3-4. Buttmann: v. anche *Rom.* VII 4, II *Cor.* 4. 10; *Gal.* II 27 s.

[4] Greg. Naz. Or. I 5 (Migne, *Patr. gr.* 35 p. 397 C), *Or.* VII 22 (Migne, 35 p. 786), *Or.* XXIV 4 (Migne, 35 p. 1173 A), *Or.* XXXII 11 (Migne, 36 p. 185 D), *Or.* XLIII 61 (Migne, 36 p. 575 B), *Or.* XLV (Migne, 36 p. 635 A); Athan. *De pass. et cruce Dom.* 11 (Migne, 18 p. 205 A); Basil. *Hom.* XIII 1 (Migne, 31 p. 428 B), De capt. I 14 (Migne, 31 p. 1549 E); Cyrill. Ierosol. *Catech. myst.* III 2 (Migne pagina 1090 B).

[5] V. p. es. Ioh. III 3 s.: Iustin. *Apol.* I 61.

[6] Paul. I Cor. XV 53; Greg. Naz. A I 5 (Migne 35 p. 397 C); Ps. Athan. *De pass et cruce Dom.* (Migne 28 p. 205 A); Greg. Nyss. *De beat.* VIII (Migne 49 p. 1280 G), *De profess. christ.* (Migne 46 p. 243 D); Apollin. *Fidei expos.* p. 377 Dräseke (*Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Lit.* VIII 3-4).

nei due casi a identiche conseguenze; il battesimo, cioè, è concepito come cosa reale che dà la salvezza, indipendentemente dal merito, solo a chi la compie; e l'iniziazione dà la beatitudine oltremondana, fuori di ogni benemerenza, solo a coloro che sono entrati nel mistero, secondo un domma che trovò nemici e schernitori accaniti, ma che è logico [1]. La mistica cristiana, dunque, che poggia in sostanza su questo domma principale della realtà e della necessità della comunione, ha riscontri perfetti nell'orfismo; e si spiega benissimo come i cristiani pensassero a una origine giudaica delle dottrine orfiche, e avessero un vero culto per Mosè [2].

Queste affinità tra orfismo e cristianesimo, tra Zagreo e Cristo, non sfuggirono ai primi padri della chiesa che ne rimasero colpiti senza potersele spiegare. Ed ecco Giustino martire [3] spiegarle supponendo che i commentatori antichi, appresa dai popoli la venuta del Messia, creassero il mito di Dioniso affinchè a questo, e non al Cristo, fosse riferita la nota profezia di Giacobbe, nella Genesi [4].

Da un luogo dell'apologeta cristiano Celso, che si può ricostruire mediante un'allusione di Origene, è lecito supporre che egli aveva opposto

---

[1] Hom. *In Cer.* v. 466 s. Plat. *Phaed.*, p. 69 C. v. lo scherno di Diogene su questo domma in Plut. *De aud. poet.* 4 p. 21 e in Diog. L. VI 2, 39.

[2] V. *Zagreus* p. 259 note 2 e 3.

[3] Iustin. *Apol.*, 184 (Migne 6, 408 C s.) e *Dial. cum. Tryph.* 69, (Migne 6 p. 636 C s.).

[4] Gen. XLIX 10-11.

nel suo trattato Dioniso a Cristo, facendosi forte della somiglianza tra le due persone, per sostituire a quella del Salvatore un'altra non meno augusta [1].

L'identità mistica, dunque, tra orfismo e cristianesimo, la cui origine storica ho esposto altrove [2], era un fatto noto già agli antichi e un elemento importante nella formazione della coscienza cristiana. Su questa identità si fondava il noetianismo: sul ritrovare Cristo in Zagreo, e riviver nell'orfismo la esperienza cristiana.

spiega l'influenza di Eraclito sui primi cristiani.

Questo era il fondamento del sincretismo tra eracliteismo e noetianesimo. E risulta assai chiaro il fatto, tanto singolare e non bene spiegato finora: che Eraclito, cioè, esercitò una profonda e durevole influenza sul pensiero protocristiano e gnostico [3]; che veniva annoverato dai cristiani, insieme a Socrate, tra quei pochi i quali, pur essendo atei, dovevano venir considerati come cristiani perchè viventi secondo il logo [4], che il neoplatonico Aurelio metteva in relazione con la dottrina della incarnazione [5]; che Filone lodava il pensiero eracliteo contenuto nel fr. 62

---

[1] Orig. *C. Cels.* IV 17.

[2] V. *Zagreus* p. 265 s.

[3] Pfleiderer, *Die Phil. des Her.* pp. 255-352, 365-382, e *Heraklitische Spuren auf theolog insbes. altchr. Boden inner — und ausserhalb der kanon. Literatur* in *Jahrb. f. protest. Theol.* XII pp. 177-218; Patin, *Heraklitische Beispiele* I [Neuburg 1892] pp. 3-17, 84 nota 94; Dräseke, *Patristische Herakleitosspuren* in *Arch. f. Gesch. d. Phil.* VII (1894) pp. 158-172; v. anche Patin, ivi XII (1899) p. 158, e Schultz ivi XXII (1909) p. 211.

[4] Iustin. *Apol* I 46.

[5] Amelio in Euseb. *Praep. ev.* XI. 19. Cfr. Ioh. I 1-3; 14.

perchè concorde con l'insegnamento di Mosè [1]; che Clemente Alessandrino non solo accoppiava volentieri talune sentenze eraclitee con i luoghi del Vangelo [2], ma pensava anche che la sentenza contenuta nel fr. 18 di Eraclito fosse una parafrasi voluta di un passo di Isaia [3].

---

[1] PHIL. *Leg. Alleg.* I 108; *Quaest. in Gen.* IV p. 360. SEXT. EMP. *Pyrrh. Hypoth.* III 230. Questo fondo cristiano della dottrina eraclitea spiega perchè essa fu citata con simpatia da scrittori cristiani (GREG. NAZ. *In Caesar. or, fun.* 22, BASIL. *Schol. in Greg. Naz.* ivi). Il BERNAYS fa dipendere questa simpatia per Er. dalla sua opposizione verso il culto greco (*Her. Briefe* p. 4). E questa opposizione a noi è nota solo dalle idee dei moderni intorno al senso dei frr. 14 e 15!

[2] I due frr. 19 e 34 sono citati da CLEMENTE (*Strom.* II 24, II D. p. 12, Stählin) e V 116 (II p. 404 St.) insieme al noto « Chi ha orecchi da udire oda » (MATT. XI 15; LUC. XIV 35): il fr. 26 (*Strom.* IV 22 II, p. 310 St.) è accoppiato a PAUL. *Rom.* 13, 11 s.

[3] CLEM. AL. *Strom.* II 18 (II p. 121 St.). Il passo d'Isaia che Er. avrebbe parafrasato è VII 9: Si non crederitis non permanebitis; ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε, nella versione di Clemente:

II

IL "DISCORSO TEOLOGICO„ DI ERACLITO

1.

I commenti di Ippolito hanno dunque l'inestimabile pregio di permetterci di annodare intorno a un'idea centrale riconoscibile i frammenti da lui citati; e cioè di consentire almeno un ragionevole tentativo di ricostruzione filologica dell'opera del filosofo. *Il capitolo di Eraclito usato da Ippolito si può ricostruire*

Questo risultato, tanto facile quanto importante, sarebbe stato raggiunto già da un ventennio se la critica non avesse nutrito da un lato un ingiustificato disprezzo per Ippolito e da l'altro una non meno ingiustificata confidenza nella propria acutezza, esimendosi così da quella ricerca che noi abbiamo voluto tentare, abbandonandosi alle più subbiettive e fantastiche ricostruzioni del pensiero eracliteo, e accozzando o staccando i vari frammenti senza alcun criterio filologico, in base al proprio arbitrio. Da ciò una lunga serie di errori grandi e piccini che mutarono in tenebra fitta la tradizionale oscurità di Eraclito.

Aperse la serie, se non erro, il Bernays, del resto benemerito degli studi eraclitei, affermando *sulla fede di questo,*

che Ippolito aveva il partito preso di dimostrare che il noetianesimo derivava da Eraclito [1]; che in lui c'era l'*intenzione facilmente riconoscibile* di trovare nelle proposizioni eraclitee la fonte delle opinioni eterodosse dei noetiani [2]; che fu questa intenzione polemica a guidarlo nella *scelta* delle citazioni [3]; e che il suo scopo era quello di mostrare che Noeto aveva derivato le sue eresie dal *libro* del filosofo [4].

Tutte e quattro queste proposizioni sono false. Non è esatto che Ippolito avesse il preconcetto di far passare specificamente come eracliteismo il noetianesimo, perchè, come vedemmo, la sua polemica contro Noeto rispondeva al disegno, più vasto e organico, di mostrare che tutte le eresie erano in fondo travestimenti di antiche dottrine filosofiche. Alla dimostrazione di questo pensiero generale nulla importava che Noeto avesse derivato la sua eresia da Eraclito o da qualunque altro filosofo, purchè risultasse che l'aveva tolta da un pagano; e le poche volte

---

[1] Bernays, *Neue Bruchstücke des Herakl.* in *Rh. Mus.* IX 1854 p. 246. = *Ges. Abhandl.* X [Berlin 1885] p. 77.

[2] Bernays, *o. c.* ivi: *die kritische Behandlung derselben* (i frammenti) *darf nie ausser Acht lassen, dass bei ihrer Anführung die geradezu ausgesprochene oder leicht erkennbare Absicht vorwaltet, in dem heraklitischen Satz die Quelle einer heterodoxen Meinung der Noetianer nachzuweisen.*

[3] *O. c.: Die Absicht also, welche den Hipp. zur Anführung heraklitischer Sätze bestimmt und beim Auswählen derselben leitet ist eine polemische.* Cfr. *Herakl. Briefe* [Berlin 1869] p. 11. Questo giudizio trovi ripetuto e accentuato in Bodrero, *Eraclito* [Torino 1910] p. 136 nota al fr. 66.

[4] *O. c.* ivi: *Er behauptet... dass Noetus sein theologischer System... dem Buche des Ephesiers entnommen habe.*

che Ippolito, molto naturalmente, insiste sul noto nomignolo di *Oscuro*[1] non bastano per sostenere che egli volesse proprio far derivare l'eresia noetiana dalla tenebra eraclitea. Nè si può parlare di *intenzione*, nel significato tendenzioso della parola, poichè la dimostrazione della identità tra Eraclito e Noeto risponde a un piano generale altrettanto chiaramente espresso e attuato, e non già a un particolare preconcetto. E nemmeno si può pensare che l'apologeta scegliesse con artificio le sue citazioni perchè, come si è veduto, egli le tolse da un solo capitolo dell'opera di lui, e perchè il nesso evidente che lega questi frammenti prova che non furono scelti con furbizia. E finalmente lo scopo della confutazione ippolitea non è di dimostrare con le citazioni che Noeto dedusse le sue eresie *dal* libro di Eraclito, ma invece di mostrare, *col* libro di Eraclito, che l'eretico cristiano era in fondo un epigono del filosofo pagano e che tra i due c'era identità di pensiero.

Ma l'equivoco più grosso sta nella persuasione — che col Bernays anche altri condivisero — che il parallelo istituito da Ippolito tra le dottrine di Noeto e di Eraclito riguardasse il dogma patripassiano[2]. Non occorre notare quanto danno abbia fatto agli studi eraclitei questo equivoco, la cui logica conseguenza fu di sviare gli studiosi da Ippolito, dietro una pesta fantastica,

purchè se ne intenda lo scopo,

[1] p. 450, 45; pp 442, 51 e 448, 48.
[2] Bernays, *Herakl. Briefe* p. 37.

facendo apparire questo come un fanatico e tendenzioso apologeta, capace perfino di ritrovare in Eraclito proprio la dottrina patripassiana. La verità è invece che la comparazione tra le due dottrine involve *tutti i principi* dai quali esse partivano, e che il noetianismo in tanto era, nel giudizio di Ippolito, una derivazione eraclitea in quanto egli ritrovava nel filosofo di Efeso tutti i fondamenti dell'eresia noetiana, cioè lo spirito stesso che l'animava.

È evidente, dunque, che il Bernays non lesse bene nè comprese l'opera di Ippolito: e si capisce che con simili *criteri fondamentali* [1] egli immaginasse che le proposizioni contenute nel commento ippoliteo al fr. 50 — cioè divisibile-indivisibile, creato-increato, mortale-immortale, verbo-evo eterno, padre-figlio, dio — rappresentassero una specie di indice premesso a tutta la trattazione delle diverse *rubriche*, secondo le quali le dottrine noetiane dovevano venir riaddotte ad altrettante proposizioni eraclitee [2], mentre quelle proposizioni sono semplicemente l'esegesi del pensiero contenuto nel fr. 50 [3].

Il Bernays non aveva dunque nemmeno compreso il sistema apologetico di Ippolito. E non si può dire che la critica più recente si mostrasse

---

[1] *Grundsätze* li chiama il Cron che li accetta e li ripete (*Philologus*, N. F. I. 1889, p. 599).

[2] Bernays, *Rh. Mus.* ivi p. 248. Cfr. Cron p. 601.

[3] Pensiero che non poteva capire rifiutandosi di accettare la correzione di εἰδέναι in εἶναι già introdotta al suo tempo (*Rh. Mus.* ivi p. 231 = *Ges. Abh.* p. 82; *Anal. Antenic.* III p. 337 = *Ges. Abh.* p. 102.

più avveduta su questo punto. Attraverso lo Pfleiderer, secondo il quale il presbitero romano avrebbe messo sul conto di Eraclito l'intera dottrina patripassiana [1] — là dove, se si voglia usare questa espressione, Ippolito ha fatto l'inverso, cioè ha messo l'intera filosofia eraclitea sul conto di Noeto —, giungiamo allo Schultz, che ancora e sempre considera l'apologeta come un polemista animato dal preconcetto di dimostrare la propria tesi con citazioni ben scelte, e non di esporre il sistema di Eraclito [2]; mentre la dimostrazione della tesi ippolitea consiste per l'appunto nella esposizione, comunque fatta, della dottrina di Eraclito.

Insomma si direbbe che, in generale, gli studiosi di Eraclito ignorano il fatto importantissimo che Ippolito ebbe, per sua stessa attestazione, un libro del filosofo tra le mani e che da questo trasse le sue citazioni, tanto strani sono i giudizi espressi da taluni dotti sull'origine dei frammenti ippolitei. Nè il Tannery nè lo Schäfer studiarono mai, certamente, questa quistione essenziale, se il primo nega che Ippolito avesse mai sott'occhio l'opera del filosofo, e afferma che egli copiò da un dossografo [3], e il secondo, con grande ingenuità, non

---

[1] Pfleiderer, *Was ist der Quellepunkt* ecc. p. 368.

[2] Schultz, *o. c.* p. 95: *Sie* (cioè gli scrittori cristiani che citano Er.) *wolten nicht das System darstellen, sondern immer nur herausgeben, was für ihren Zweck wichtig war.*

[3] Tannery, *Pour l'hist. de la science hellène* [Paris 1887] p. 199: *Très probablement saint Hippolyte n'a pas sous les yeux l'ouvrage d'Héraclite, il copie simplement un doxographe.*

sa assolutamente dove mai Ippolito pescasse il fr. 63 [1].

e se ne rispetti l'autorità

È ovvio che una simile generale ignoranza dovette produrre errori di ogni genere. L'errore più frequente consistè nel negare valore alla testimonianza di Ippolito quando uno qualunque dei frammenti da lui citati riusciva oscuro o strano, invece di rispettare la testimonianza e cercare, con l'aiuto di essa, la soluzione del quesito. Ecco perchè tanto il Mullach quanto lo Schäfer negano che Eraclito potesse mai parlare di una resurrezione, quale è enunciata nel fr. 63; e il secondo afferma, anche contro l'autorità di Ippolito, che quel frammento fu da lui avulso dal contesto [2]. Ecco perchè lo Schuster accusa di mancanza d'intelligenza il buon Ippolito perchè, come vedemmo, cita due volte i frr. 54 e 55 facendoli servire a due concetti diversi, senza capire che la prima volta egli enuncia la coesistenza di qualità opposte nell'ente e la seconda volta enuncia invece la identificazione degli opposti [3]; senza poi dire che, qui il testo è lacunoso al punto da consigliare il più prudente riserbo nel trinciar giudizi.

---

[1] Schäfer, *Die Phil. des Her. und die moderne Her.-Forschung* [Lipsia 1902] p. 119: *woher Hippolyt auch dieses Bruchstück genommen haben mag.*

[2] Mullach al fr. 54: *fallitur Hippolytus carnis resurrectionem quae christianae religionis propria est Heracliti tribuens;* Schäfer p. 119.

[3] Le parole d'Ippolito che introducono il fr. 54 la prima volta. (ἀφανὴς ὁ ἀόρατος, ἄγνωστος ἄνθρωπος) provano che in quel fr. si parla dell'ente (πατήρ per Ippolito), come indica la limitazione « inconoscibile agli *uomini* »: la seconda volta invece parifica evidentemente le due *categorie* ἐμφανές e ἀφανές.

nel riordinare i frammenti.

Un'altra conseguenza, anche più biasimevole, fu la troppa facilità nel distaccare l'un dall'altro, e ordinare secondo i propri criteri, i frammenti che Ippolito cita, e che evidentemente vanno invece conservati nell'ordine in cui egli li presenta. Ed ecco lo Schuster staccare i due frr. 61 e 62, affermando che Ippolito non potè trovarli vicini l'uno all'altro [1], mentre invece risulta proprio dalle parole di lui che i due frammenti si seguivano, e che il secondo enunciava una conseguenza dedotta dalle premesse espresse precedentemente [2]; e lo Schäfer fare la identica affermazione per il fr. 63 [3].

Non vi è alcun dubbio che in conseguenza di questa soverchia libertà nel maneggiare, separare e accozzare i frammenti citati in Ippolito, alcuni negarono che nella dottrina eraclitea fosse compresa la *ekpyrosis*, affermando che essa è contraria alla dottrina stessa [4]; mentre la maggioranza, fondandosi sull'autorità d'Ippolito e su altre concordi testimonianze an-

---

[1] Schuster, *o. c.* p. 175.

[2] λέγει ὁμολογουμένως cioè in modo *consentaneo a ciò che ha detto prima.*

[3] Schäfer, *o. c.* p. 119.

[4] Schleiermacher, *Sämmtl. Werke* [Berlino 1838] III 2 p. 98 s.: Lassalle II pp. 126-240: Schäfer p. 52; Burnet p. 144. Quanto allo Schl. va detto che egli scriveva quando non erano ancora conosciuti i libri V-X di Ippolito: questi furono pubblicati dal Miller nel 1851 a Oxford e la memoria di Schl. su Eracl. uscì nel 1805 in Wolff-Buttmann, *Museum für Altertumswiss.* e fu ristampata nel 1838. Lo Schäfer pensa naturalmente che Ippolito non comprendesse lui stesso il senso del frammento che cita: *natürlich versteht nun auch Hipp. selbst... das genannte Fragment im Sinne der Ekp.*; come se Ippolito avesse avuto sott'occhio dei frammenti, come avviene a noi, e non il libro stesso!

tiche [1], lo afferma [2]. A me pare che la testimonianza di Ippolito, già in sè stessa inconfutabile [3], acquisti un nuovo lume se la si considera nel quadro generale della dottrina eraclitea, quale noi abbiamo cercato di ricostruirla; perchè in essa la *ekpyrosis* periodica, ben lungi dal contradire alle teorie eraclitee, ne è il corollario, in quanto procede direttamente dalla identificazione degli opposti, intesa come processo cosmico.

Ma la conseguenza di gran lunga peggiore si ebbe nel riordinamento di questi frammenti ippolitei. Già confrontando la lista della raccolta del Bywater con quella del Diels — rispettosissimo della tradizione filologica — si avrà un bell'esempio di riordinamento arbitrario. Basti dire che nella raccolta del Bywater i frr. 51, 52, 53, 54, 55 D. portano i numeri 45, 79, 44, 47, 27; e che i frr. 61, 62, 63, 64, 65 D. hanno i numeri 52, 67, 123, 28, 25. Ma chi voglia avere due caratteristici esempi di arbitrio non ha che a leggere i lavori dello Schuster e dello Schultz. Il primo, dopo avere regalato ai due primi *Discorsi* del libro eracliteo (*Dell'universo*, e *Politico*) quasi tutti i frammenti esistenti, trovandosi in ultimo a corto di altri frammenti dai quali poter cavare uno schema del terzo *Discorso* (*Teologico*), si studia di ricostruire quest'ultimo dal

---

[1] ZELLER, *Die Phil. d. Griech.* [Lipsia[5] 1895] I 2 p. 692-3.

[2] DIELS, *Herakleitos* p. VI e p. 17, ZELLER[5] I 2 p. 688 s. GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce* trad. Raymond [Paris 1904] I p. 73. V. la critica degli argomenti di Lassalle in ZELLER[5] I 2 p. 692, 4.

[3] V. le osservazioni dello ZELLER[5] I 2 p. 689, 2.

Cratilo platonico, dopo aver tentato di dimostrare che in esso è contenuto non il pensiero tardivo dei discepoli di Eraclito, ma il genuino primitivo pensiero del maestro; e intorno a questo nucleo così formato, riunisce i frammenti che gli restano [1] attribuendo al *Discorso teologico* i seguenti: 5 (Schuster 128), 5 (Sch. 130), 5 (Sch. 131), 15 (Sch. 132), 14 (Sch. 133), 42 (Sch. 134), 105 (Sch. 135), 28 (Sch. 136), 79 (Sch. 138), 48 (Sch. 139), 32 (Sch. 140) [2]. Orbene, dei frammenti che Ippolito riporta da un *Discorso* di Eraclito, il quale non può essere che il *Discorso teologico*, nemmeno uno è entrato in questa ricostruzione dello Schuster! Essi furono tutti dispersi e riuniti ad altri frammenti per ricostruire l'uno o l'altro degli altri due *Discorsi*, ai quali non appartenevano!

Ma la palma dell'arbitrio tocca senza alcun dubbio allo Schultz che, partendo dalla negazione di ogni valore testimoniale alle fonti, e propugnando il sistema di giungere al pensiero eracliteo « sprofondandosi nello studio dei frammenti stessi » [3], è arrivato ad accozzare i frammenti ippolitei con gli altri frammenti per modo che, tanto per dar qualche esempio, i frr. 50 e 51 hanno il numero 2 e 3; seguono, dopo altri sei frammenti, il fr. 55, indi, dopo tre altri, il 56;

---

[1] Schuster, *o. c.* p. 317 s.

[2] Il fr. Sch. 137 consta delle parole ταῦτα αὐδῶ καὶ παρὰ Περσεφονῃ attribuite a E. nell'epigramma di Diog. L. IX 16. Il fr. Sch. 136 tratto da Polib. IV 20 si trova nelle testimonianze di Diels p. 60, 23.

[3] Schultz, *o. c.* p. 95.

poi, separato da un frammento, il 57; indi, dopo ben ventinove frammenti, il 52; poscia dopo altri quattro, il 67; poi, dopo altri sei, il 62; e via dicendo [1].

Eppure un poco di prudenza dovrebbe insegnare la storia dei due frammenti 130 e 126 B. (= 5 D.) che il Bywater raccolse da due fonti diverse e pubblicò separatamente, e che in seguito furono ritrovati negli *Oracoli* estratti dalla *Teosofia* di un anonimo del V secolo, dove formano un unico periodo [2]. E così, a furia di annaspare entro la selva dei frammenti, per dar la caccia a un Eraclito fantastico, e per trovare un tipo di filosofo che comunque paresse accordarsi con questa enorme confusione, si finì col negare che Eraclito avesse un sistema qualsiasi. Ed ecco il Mariano riconoscere nei frammenti eraclitei una sequela di sentenze prive di nesso, e giudicare come aberrazione il voler trovarci un sistema [3]; ecco recentemente la Cardini descriverci un Eraclito di maniera, alieno da ogni sistema, paradossale, incoerente, assurdo [4]; un Eraclito, in-

---

[1] Schultz p. 33 s.

[2] V. Naumann, *Heraclitea*, in *Hermes* XV 1880 p. 606.

[3] Mariano, *Lassalle e il suo Er.* [Firenze 1865] p. 212: « il solo tentativo di ricostruire sistematicamente la dottrina eraclitea, ossia di presentare questa dottrina come un sistema è un'aberrazione... vi può essere eccesso maggiore che vedere il sistema nelle sentenze di Eraclito! ».

[4] Cardini, *Eraclito d'Efeso* [Lanciano 1918] pp. 14, 16, 20, 21, « era frammentario aforistico paradossale: lasciava le cose a mezzo per umor nero: parlava a enigmi: scriveva contorto e astruso e contradditorie ». Se così fosse stato ci sarebbe da meravigliarci che il mondo se ne occupasse tanto.

somma, al quale fosse possibile attribuire almeno in parte il disordine e l'oscurità che la mancanza di metodo ha portato negli studi eraclitei! Singolarissimo modo di riversare, sotto la parvenza dell'ammirazione, la propria incapacità sui grandi del passato, e specialmente su un filosofo la cui dote precipua fu invece, proprio al contrario, una meravigliosa capacità di sistemare intorno a un'unica esperienza centrale tutto un complesso mondo di intuizioni e di riflessioni.

2.

Il capitolo che si può ricostruire perchè Ippolito lo usò,

Torniamo dunque a un meno audace e più rispettoso metodo filologico, e tentiamo, partendo dai risultati già ottenuti, una ricostruzione dell'opera letta dal presbitero romano.

Nel quarto capitolo del primo libro Ippolito espone brevissimamente alcune dottrine fisiche di Eraclito. La è una poverissima esposizione, come tutte quelle del primo libro, tratta dagli scritti di Diogene Laerzio, Eraclide, Teofrasto e altri, nella quale non vi è neppure l'ombra di quella ricca documentazione con cui nel nono libro Ippolito imprende la identificazione dell'eracliteismo e del noetianesimo [1]. È evidente perciò che egli non disponeva, per la esposizione delle dottrine fisiche di Eraclito, di alcuna fonte diretta. Ma perchè mai Ippolito si sarebbe

[1] I 4 pp. 14, 15 s.

contentato, lui tanto scrupoloso, di sunteggiare qualche misera compilazione, dal momento che, come abbiamo provato, egli possedeva e conosceva l'opera del filosofo? Come si spiega che, dotto di filosofia eraclitea al punto da scoprirne i nessi col cristianesimo quando si trattava di combattere l'eresia, egli ne fosse ignaro così da ricorrere a dei compilatori quando si trattò di esporre delle semplici dottrine fisiche? Conosceva dunque egli o non conosceva Eraclito?

era il Discorso Teologico di Eraclito.

L'enigma si spiega, secondo me, assai facilmente supponendo che Ippolito *non conoscesse l'intera opera di Eraclito, ma solo una parte di essa*, cioè quella in cui erano esposte le dottrine teologiche. Poichè si sa che l'intera opera del filosofo: *Della natura*, era divisa in tre *Discorsi*, cioè capitoli o libri *(Dell'universo, Politico, Teologico)* [1], è lecito supporre che, data la grande simpatia che i gnostici ebbero per lui e dato il fondamento teologico di questa simpatia, la terza parte del libro eracliteo circolasse da sola nella società cristiana, staccata dai due primi *Discorsi*, i quali ai cristiani non potevano importare, e che perciò Ippolito conoscesse solo questa e ignorasse le altre due. E si può anche pensare che il presbitero avesse bensì sottomano l'opera intera del filosofo, ma si contentasse di conoscere le due prime parti attraverso qualche compilatore, dedicando tutto il suo

[1] Diog. L. XI: τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἐστὶ μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος περὶ φύσεως, διήρηται δ᾽εἰς τρεῖς λόγους, εἵς τε τὸν περὶ τοῦ παντός, καὶ τὸν πολιτικὸν καὶ θεολογικόν.

studio alla terza che era l'unica che gl'interessava. Comunque sia ciò, resta che la parte trascurata e ignorata da Ippolito era certo la prima dell'opera eraclitea, cioè il capitolo *Dell'universo*; giacchè quel poco che egli riporta dai compilatori contiene proprio alcune dottrine intorno all'universo. Resta a decidere se la parte che Ippolito conosceva era quella intitolata « *politica* » oppure l'altra « *teologica* ». Anche a giudicare dai puri e semplici frammenti rimasti, la scelta non può esser dubbia, perchè in essi nulla vi è che abbia una qualunque relazione con quanto, più o meno, doveva esser trattato nella parte *politica*, mentre tutto concorda col titolo stesso della terza parte, cioè la *teologica*. Io dico anzi che, mancassero anche gli argomenti estrinseci, il solo contenuto di questo *capitolo*, quale risulta dai frammenti rimastici, è tale da imporre senz'altro questa conclusione [1].

Ma io credo di poter usare un argomento assai più forte e decisivo.

Nella letteratura orfica il termine « teogonia », usato costantemente da noi, non esiste; in quella vece trovi sempre il termine « teologia » a in-

che aveva il fondamento nell'orfismo.

[1] Lo Zeller (*Phil. d. Griech.*[5] I 2, 627) dice che i frammenti rimastici poco contengono di etico e politico e ancora meno di teologico, che non possa connettersi ai lineamenti generali della fisica di Eraclito. È una impressione questa tratta dai frammenti presi come insieme, e, dopo quanto abbiamo detto, va giudicata come erronea. Sul contenuto teologico della filosofia di E. vedi invece Teichmüller, *Neue Stud. z. Gesch. des Begriffs* II [Gotha 1878] pp. 105-253 e spec. p. 132 s., e Tannery, *Revue philos.* XVI 1883 p. 292 s. e *Science hellène* p. 171 s.

dicare quel complesso di dottrine cosmologiche che noi designiamo con la parola « teogonia ». Proclo usa sempre il termine « teologia » parlando delle « teogonie » orfiche [1] e di « teogonie » greche in generale [2]; e Damascio designa come « teologia » la « teogonia » rapsodica e quella di Eudemo [3]; Orfeo è designato sì dall'uno come dall'altro costantemente come « teologo » [4], e « teologi » chiamano Proclo, Damascio, Siriano, Alessandro da Afrodisia coloro che scrissero o insegnarono intorno alle « teogonie » [5].

Se dunque nell'uso costante antico la *teogonia* — compresa in prima linea la più importante, cioè la rapsodica, in cui era il mito di Zagreo — si chiamava *teologia*, e *teologi* erano detti co-

---

[1] Procl. *In Plat. Tim.* IV p. 266 = Abel, *Orphica* 60: ὡς καὶ ἡ ὀρφικὴ διδάσκει θεολογία; *In Plat. Tim.* I 57 B = Abel 136: καὶ γὰρ ἄλλη θεολογία τις, οὐχ ἡ Ὀρφικὴ μόνον, κτλ.

[2] Procl. *Theol. Plat.* V 3, 253 = Abel 112: ἡ Ἑλληνικὴ πάσῃ θεολογία; *In Plat. Parmen.* 1 40 = Abel 93: Ἡ δὲ τῶν Ὀρφικῶν (ἐφερμήνευσις) τῆς Ἑλληνικῆς οὖσα θεολογία ἰδία κτλ.

[3] Damasc. *Quaest. de primis princ.* p. 387 = Abel 36: ὑπολαμβάνω τὴν ἐν ταῖς ραψωδίαις θεολογίαν ἀφεῖσαν. Confr. Abel 48. Damasc. ivi p. 382 = Abel 30: Ἡ δὲ... ἀναγεγραμμένη ὡς τοῦ Ὀρφέως οὖσα θεολογία.

[4] Procl. *In Plat. Crat.* p. 64 = Abel 50; *In Plat. Tim.* II 117 C = Abel 52; *In Plat. Parmen.* VII p. 168 = Abel 52 (p. 172); *In Plat. Tim.* II p. 130 C = Abel 58; *In Plat. Tim.* II 130 F = Abel 62; *In Tim.* IV 267 C = Abel 68; *In Alcib.* II p. 181 = Abel 69-70; *In Tim.* V. 295 D = Abel 95; *In Tim.* V p. 295 = Abel 104; *In Tim.* I 54 B = Abel 102; *In Tim.* IV p. 267 C = Abel 119; *In Tim.* II p. 99 a = Abel 120; *In Tim.* II 95 E = Abel 121, 122; *Tim.* III 146 E = Abel 121, 122; *In Tim.* II 96 C = Abel 126; *Tim.* II 137 B = Abel 130; *Tim.* I 51 D = A 132; *Crat.* p. 116 = A. 140. Damasc. *Quaest. de pr. pr.* p. 186 = Abel 98, 99.

[5] Procl. *In Tim.* III 156 = Abel 139; Damasc. *Quaest. de prim. princ.* p. 183 = Abel 52; Syrian. *In Arist. Met.* XIV 331 = Abel 85; Alex. Aphrod. *In Arist. Met.* I p. 800 = Abel 85.

loro che se ne occupavano, è logico che il terzo capitolo del libro eracliteo, che conteneva una dottrina incentrata sulla « *teogonia* » orfica e sul mito di Zagreo, fosse detto « teologico ». Altra parola non esisteva per denotarlo nella terminologia orfica, nè poteva essere usata da Eraclito.

A me pare dunque sicuro che il capitolo *riassunto* in Ippolito sia tutt'una cosa col *Discorso teologico* ricordato da Diogene Laerzio [1]. E si comprende benissimo, ora che è chiarita la essenza del pensiero eracliteo e l'origine della sua filosofia, perchè mai Ippolito dica che in quel capitolo era contenuto *tutto il pensiero* di Eraclito. Così era infatti; perchè in questo *Discorso* era esposta la parte più intima, più comprensiva, più essenziale della sua filosofia, la sua vera e propria *mente*, come dice Ippolito.

E questo contenuto teologale della dottrina

---

[1] Diog. L. XI. Diels (*Vorsokr.*[3] I p. 68 n. 17) crede impossibile al tempo di E. una partizione in libri. Ma Empedocle aveva pur diviso il suo Περὶ φύσεως in due o tre libri (Diels, o. c. I p. 199, 2). Il Bignone (*Emped.* p. 262, 1) osserva giustamente che Diogene L. non parla di tre libri, ma di una tripartizione della materia. Gilbert (*Griech. Religionsphilos.* [Lipsia 1911] p. 63) crede alla tripartizione, ma mostra di ignorare il senso della parola θεολογία quando dice che questo capitolo era dedicato *der Betrachtung der Götter*. Anche ammettendo, come cosa non improbabile, che la tripartizione dell'opera eraclitea risalga all'età alessandrina, è ovvio che essa fu introdotta con riguardo all'argomento e che il λόγος θεολογικός letto da Ippolito conteneva la « teologia » craclitea. Ciò basta per la nostra ricerca. Si noti anche la perfetta concordanza tra il termine κεφάλαιον usato da Ippolito e la parola λόγος usata da Laerzio, che significa esattamente « parte di un libro ». Per es.: Galen.: κατὰ τὸν ἕβδομον λόγον; Luc.: Ἀληθῆς ἱστωρίας λ. πρῶτος; Plut. Περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης λ.πρῶτος; esempi citati in Stephan. ed. Hase — Dindorf p. 369 B.

eraclitea giustifica il racconto, forse non inventato, che il filosofo consacrasse il suo libro nel tempio di Artemide [1].

3.

Il Disc. Teologico *conteneva la dottrina che l'anima è carcerata nel corpo,*

Cerchiamo ora, sulle tracce di quella dottrina orfica che, come abbiamo dimostrato, era l'idea informatrice di questo capitolo teologico, di ricostruirne il contenuto a mezzo dei frammenti.

« I cadaveri sono da buttarsi via più che lo sterco » dice un frammento eracliteo [2], che ha molto esercitata la fantasia dei dotti.

A proposito di questo frammento, fu invocata la dottrina eraclitea del divenire intesa nel senso che, una volta abbandonato dall'anima, il corpo diventa una cosa inutile; nè mancò chi lo connesse alla dottrina orfica, secondo la quale l'anima vien rinchiusa nel corpo, per scontare la colpa primigenia titanica, come in un carcere, da cui deve liberarsi per tornare alla sua natura dionisiaca [3].

---

[1] Diog. L. XX 6.

[2] Fr. 96: νέκυες γαρ κοπρίων ἐκβλητότεροι.

[3] Clearch. ap. *Athen.* IV p. 157 C; Philol. ap. Clem. Al. *Strom.* III 71 (II p. 203 Stählin) = Diels, *Vorsokr.*[3] I p. 315, 14; Plat. *Crat.* p. 400 C, *Gorg.* p. 493 E; Schol. *Plat. Phaed.* p. 69 C; Procl. *In Remp.* p. 372 Kroll; Iambl. *Vita Pyth.* 240 e *Protr.* 8 p. 47 Pistelli; Plot. *Enn.* IV 1 p. 469; Cic. *Cato Mai.* 73; Hipp. *Ref. Haer.* VI 24 p. 267. Lo Schuster (in *Rh. Mus.* 1874 XXIX pp. 595 e 605) crede che questa dottrina non fosse in origine orfica ma risalisse proprio a Eraclito. Lo Sch. pensa che in Plat. Crat. p. 400 Socrate alluda ad Eraclito piuttosto che a Orfeo perchè è presente al dialogo l'eracliteo Cratilo. Ma il μέντοι con cui si introduce la menzione esplicita degli orfici risponde al τινές φασιν precedente, che spiega, e in cui non si può

Ma questa dottrina non basta a spiegare il dispregio del corpo, che evidentemente esprimono le parole del filosofo [1]. D'altro canto, come fu già osservato [2], pare strana ed eccessiva la espressione di Eraclito in una società in cui il rito funebre era la cremazione o la umazione, e nella quale, aggiungeremo noi, il culto del cadavere era universale, e accompagnato da numerosi riti. Si pensò, fantasticando, che il filosofo rivolgesse quelle parole contro il rito egizio della imbalsamazione [3]; e altri volle vederci perfino un riflesso della dottrina mazdeica: che il cadavere è una cosa impura e che, non potendo esso venir posto a contatto nè col fuoco per arderlo, nè con la terra per seppellirlo, non resta che gittarlo agli uccelli [4]. Ma nè nelle parole di Eraclito nè in quelle degli antichi scrittori che le citano, vi è il minimo accenno a questa impurità del corpo.

La via migliore da seguire è attenersi agli indizi che possiamo trarre dagli scrittori stessi che riportano questo frammento, considerandolo, secondo il nostro metodo, come una citazione,

---

riconoscere Eraclito, come vorrebbe Sch., anche perchè la forma plurale lo impedisce. Alcuni credono che alluda a Eraclito e non a Orfeo Basilio Minimo in uno scolio a Gregorio Nazianzeno: Bas. Min. in Greg. Naz. *Or. in Caes. fr.* Migne, *PG* 36 p. 1200.

[1] Il contenuto spregiativo è evidente già per la sola espressione κόπρος. Lo Schuster (p. 134) nega questo senso spregiativo, dando torto a Suida (s. v. 'Ηράκλειτος) che ce lo trova.

[2] Pfleiderer, *o. c.* p. 228.

[3] Teichmüller (*Neue Stud.* II p. 236), Pfleiderer (*o. c.* p. 227), Chiappelli, *Su alcuni fr. di Er.* in *Atti Acc. sc. mor. Nap.* XXI 1887, p. 121.

[4] Chiappelli, *o. c.* p. 119 s.

il cui pensiero deve venire integrato con quello di chi la cita.

Con questo metodo ci persuaderemo facilmente che il dispregio che Eraclito esprime per il corpo derivava da una contrapposizione tra corpo e anima, dal concetto, cioè, della pochezza e bassezza dell'uno e della nobiltà dell'altra.

Si veda, per esempio, con quale intendimento Plutarco cita questa massima eraclitea [1]. Egli ne fa una curiosa applicazione culinaria, spiegando come la carne sia parte di un cadavere e come il gusto e il piacere le vengano dal sale, come se le si fosse aggiunta l'anima. È chiaro che la citazione non avrebbe senso se Eraclito non avesse pensato che era proprio l'anima a dar vita e nobiltà al corpo, che è cosa di per sè stessa spregevole. E questo medesimo concetto, implicito in Plutarco, è chiaramente espresso da Plotino dove dice che l'anima ci conferisce la natura divina così come il sole e gli altri astri sono divini in quanto animati [2]; e da Giuliano dove, inculcando la necessità di elevare la mente e di riflettere che, essendo essa cosa divina, occorre volgerla instancabilmente a pensieri divini e puri, facendo poco conto del corpo, cita proprio questo frammento eracliteo [3].

---

[1] Plut. *Quaest. conv.* IV 4, 3, 6 p. 669 A; νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι, καθ' Ἡράκλειτον· κρέας δὲ πᾶν νεκρόν ἐστιν, καὶ νεκροῦ μέρος· ἡ δὲ τῶν ἁλῶν δύναμις, ὥσπερ ψυχὴ παραγενομένη, χάριν αὐτῷ καὶ ἡδονὴν προστίθησι.

[2] Plot. *Enn.* VI p. 483: ἔστι δὲ καὶ ἥλιος θεός, ὅτι ἔμψυχος καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα, καὶ ἡμεῖς εἴπερτι, διὰ τοῦτο· νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι.

[3] Iul. *Or.* VII p. 226 C: δεῖ γὰρ αὐτὸν ἀθρόως ἐκστῆναι ἑαυτοῦ καὶ

Dalle attestazioni di coloro, che conoscevano probabilmente l'opera stessa del filosofo e a ogni modo erano assai meglio di noi in grado di saperne il pensiero, appare dunque che Eraclito spregiava il corpo in quanto esso era una cosa morta, senza pregio, che riceveva il suo valore dall'anima.

secondo la dottrina orfica

Ciò posto, riesce assai naturale connettere questo pensiero con la dottrina orfica che considerava il corpo come carcere dell'anima, dal quale solo la distruzione di esso poteva liberarla. Il rito funebre orfico consisteva, come altrove ho dimostrato [1], nell'arsione totale del cadavere che veniva sepolto senza alcuna suppellettile, con appresso la laminetta aurea contenente il viatico e le formule per deprecare gli dei inferi, e coperto del rituale lenzuolo bianco, vale a dire della sindone rituale dei misteri [2]; e per certe categorie di iniziati alcuni frammenti di oggetti domestici, posti vicino al morto, indicavano la cessazione di ogni bisogno terreno. In questo rito, diverso da qualunque altro rito antico, la parte essenziale era rappresentata dall'*arsione*, perchè il fuoco toglieva la macchia originale [3] e dava all'uomo la luce

---

γνῶναι, ὅτι θεῖός ἐστι, καὶ τὸν νοῦν τὸν ἑαυτοῦ ἀτρύτως καὶ ἀμετακινήτως συνέχειν ἐν τοῖς θείοις καὶ ἀχράντοις καὶ καθαροῖς νοήμασιν, ὀλιγωρεῖν δὲ πάντῃ τοῦ σώματος καὶ νομίζειν αὐτὸ καθ' 'H. κοπρίων ἐκβλητότερον.

[1] Macchioro, *Orphica* p. 21 s.

[2] V. le testimonianze in Macchioro, *o. c.* p. 24 n. 3-5, p. 25 n. 1 e 2. Iamblico è dunque in errore dicendo che Pitagora proibiva l'arsione dei cadaveri (*Vita Pyth.* 155, Westermann).

[3] Procl. *In Tim.* V p. 331 B Diehl.

divina [1]; era insomma la *ekpyrosis* individuale, la catarsi che avveniva col fuoco, come pensavano gli orfici. Per questo Proclo vedeva nel rogo di Patroclo una allegoria dell'immortalamento mistico dell'anima mediante il fuoco [2].

Nel dialogo plutarchiano *Intorno al demone di Socrate* abbiamo una testimonianza riguardo al rito orfico, o pitagorico che è lo stesso, funerario, che è in accordo perfetto con i risultati della indagine archeologica [3].

In casa del tebano Simmia si presenta il pitagorico crotoniate Teanore, mandato dai pitagorici d'Italia per riportare in patria i resti del confratello Liside, emigrato e morto a Tebe. Egli spiega che i pitagorici hanno un rito funebre speciale, senza il quale credono che la morte non sia beata, rito che è tra le cose più segrete dell'orfismo [4]. Teanore non dice in che consista, nè può dirlo, essendo esso segreto; ma il fatto che egli proviene da Crotone, cioè da quel luogo che con l'enorme necropoli dei *timboni* ci ha rivelato proprio il rito funerario orfico, basta a far concludere che la cerimonia segreta alla quale Teanore allude non può es-

---

[1] Procl. *In Tim.* II p. 65 B Diehl.

[2] Procl. *In Tim.* V p. 391 Diehl. Cfr. Porph. ap. Avg. *Civ. dei* IX 9 s.

[3] Plut. *De gen. Socr.* 8, 13, 16. Per maggiori particolari v. il mio studio *Il rito funerario orfico*, in *Archivio storico per la Sic. or.* 1920. (Fasc. in onore di P. Orsi).

[4] p. 585 E: ἔστι γάρ τι γιγνόμενον ἰδίᾳ, περὶ τὰς τῶν Πυθαγορικῶν ὅσιον οὗ μὴ τυχόντες δοκοῦμεν ἀπέχειν τὸ μακάριστον καὶ οἰκεῖον τέλος. Espongo il οὗ che tutti leggono prima di δοκοῦμεν che toglie tutto il senso al periodo.

sere altro che il rito dei *timboni*; specialissimo e unico nel suo genere, come speciale è detto da Teanore il rito orfico. E non basta: Teanore dice chiaramente che Liside fu sepolto senza monumento [1], e i *timboni* di Sibari, sotto ed entro ai quali furono trovati i resti degli orfici, non sono un monumento nel senso proprio della parola, perchè risultano da tanti successivi strati di cremazione, l'uno all'altro sovrapposti [2]. E non basta ancora. Teanore apprende da una voce misteriosa che l'anima di Liside, essendo egli stato sepolto secondo il rito, era passata a nuova nascita [3]; ora la palingenesi implica naturalmente la liberazione dell'anima dal corpo, la quale non può avvenire in modo assoluto se non con la distruzione del corpo. Ma questa distruzione non può avvenire in modo assoluto, a esser precisi, se non con la cremazione, cioè con la *ekpyrosis* individuale, che è condizione della palingenesi dell'individuo così come la *ekpyrosis* mondiale è condizione della palingenesi del mondo; e il rito funerario delle tombe orfiche di Sibari è proprio la cremazione [4]. E finalmente

---

[1] p. 583 C: Λῦσις δὲ κεῖται καλῶς ὑφ'ὑμῶν, καὶ τάφου καλοῦ κρείττων αὐτῷ χάρις ἐκτινομένη φίλοις ὑπὸ φίλων καὶ οἰκείων. Nota il duplice senso di καλός = secondo il rito (cfr. Phrynic. ap. Schol. *Ar. Av.* 988: τὰ τοῦ θεοῦ καλά e la parodia in Arist. *Pa.* 869) e καλός = bello.

[2] V. Le relazioni di scavo in Macchioro, *Orphica* pp. 23-24.

[3] p. 585 F: ὁσίως γὰρ ὑπὸ τῶν φίλων κεκηδεῦσθαι τὸ Λύσιδος σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν ἤδη κεκριμένην ἀφεῖσθαι πρὸς ἄλλην γένεσιν. Nota il verbo κηδεύειν che non specifica il rito.

[4] p. 586 A: τὸν τρόπον ἀκούσας ᾧ θάψειε (Epaminonda) Λῦσιν, ἐπέγνων ὅτι καλῶς ἄχρι τῶν ἀπορρήτων πεπαιδευμένος ὑπ'ἐκείνου τ'ἀνδρὸς εἴη.

Teanore stesso dice che in questo rito funerario ci era qualche cosa di segreto; or noi sappiamo dai *timboni* che cos'era questo segreto e cioè che non soltanto si copriva il morto con la sindone, ma gli si poneva accanto una laminetta d'oro con suvvi la preghiera riservata alle anime beate degli iniziati.

Insomma, dal confronto tra il dialogo di Plutarco e i trovamenti di Sibari, si conclude con certezza che il rito funerario orfico consisteva nella cremazione, ed era considerato come la via per arrivare alla palingenesi. E noi sappiamo anche che Eraclito, ben lungi dal consigliare, secondo il mazdeismo, di gettar via il cadavere, cosa che in un orfico non aveva senso alcuno, sosteneva la necessità di bruciare il cadavere [1], precisamente come facevano gli stoici, per i quali la vita era solo un momento del nostro perpetuo divenire, e insieme una deviazione dell'anima dalla sua natura dionisiaca, e una coercizione entro le miserie del corpo. Il fondamento etico dell'orfismo non era dunque l'ottimismo, ma il pessimismo; per l'orfico la vita non è gioia ma sofferenza, e l'esser nati è sventura, e la morte è riposo [2]: « essendo nati

e l'etica orfica.

---

[1] Serv. *ad Verg. Aen.* XI 186: *Heraclitus qui omnia vult ex igne constare, dicit, debere corpora in ignem resolvi.* Che qui Servio parli del rito funebre risulta dalla nota stessa in cui enumera le varie forme di rito, e più ancora da ciò che segue per contrapposizione: *Thales vero, qui confirmat omnia ex humore procreari, dicit abruenda corpora, ut possent in humore resolvi.*

[2] Fr. 20: γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι μόρους τ'ἔχειν, μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι, καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι.

vogliono vivere e aver morte, e piuttosto riposare, e lasciano figli che moriranno». Che anzi la nascita, che costringe l'anima entro il corpo, è morte vera essa stessa, e morte è tutto ciò che vediamo [1]: « morte è quante cose da svegli vediamo, e quante cose dormendo, sonno».

4.

Il Disc. Teologico conteneva la escatologia orfica

Da questo disperato pessimismo, dal quale l'uomo non può in niun modo sottrarsi perchè il suo destino è fissato, l'orfico si sollevava pensando alla liberazione della morte, all'oltre tomba, dove l'anima sarà finalmente sciolta dai vincoli del corpo.

« L'uomo accende a sè stesso la luce nella notte morendo» [2], dice il filosofo. Ma qual'è questa luce?

del premio

« Gli uomini morti attendon cose che nè sperano nè pensano» [3]. Questa luce che

---

[1] Fr. 21: θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες ὕπνος. Il fondamento orfico di questi due pensieri risulta da Clemente il quale cita il fr. 20 dopo aver ricordato una dottrina escatologica (di origine orfica) dei marcioniti, secondo la quale l'anima essendo divina è chiusa nel mondo come in una prigione da cui deve liberarsi con la catarsi (Clem. Al. *Strom.* III 13, II p. 201 St.), e cita il secondo frammento dicendolo in armonia con Pitagora e con Platone (*Strom.* III 3, 21 II p. 205 St.); per Pitagora l'allusione orfica è evidente: quanto a Platone, Clem. allude al Gorgia p. 492 E, dove si enuncia la dottrina orfica del corpo-tomba e si parifica la nostra vita con la morte.

[2] Fr. 26: Ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ ἀποθανών.

[3] Fr. 27: Ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν. Dalla mia stessa spiegazione risulta che ἔλπεσθαι va inteso nel senso di *sperare* e non di *temere*.

l'uomo accende morendo, questa cosa che l'uomo troverà dopo la morte e che egli non può nè sperare nè immaginarsi, non può essere evidentemente altro che un *bene*; e un *bene* dopo la morte non promettevano agli uomini se non i misteri, orfici ed eleusini. In questi due frammenti è evidente dunque, secondo me, l'allusione alla dottrina escatologica dei misteri e precisamente alla beatitudine degli iniziati.

Che così sia veramente, risulta dal lungo frammento dello scritto *Dell'anima* di Plutarco conservato da Stobeo [1], che dobbiamo esaminare con gran cura se vogliamo arrivare a una conclusione.

Dimostrerò altrove che la famosa descrizione di cerimonie iniziatorie, contenuta in questo brano, si riferisce invece agli inferi ed è tutta pregna di elementi orfici; importa ora tener presente che tutto il pezzo riportato da Stobeo, e non la sola descrizione escatologica che lo inizia, mostra chiarissimi riflessi orfici specialmente nelle due idee, prettamente orfiche, che il morto iniziato non va sotto terra ma va in alto [2], e che il corpo è una carcere in cui l'anima è racchiusa [3]. Ora, alla fine di questo lungo brano, tutto impregnato di escatologia orfica, vi

---

[1] Plut. *De anim.* VI (IV p. 213 M Bernardakis) ap. Stob. *Flor.* XX 28 (IV pp. 106-108 Meineke).

[2] αὐτὸ τοίνυν τὸ τοῦ θανάτου (ὄνομα) πρῶτον οὐχ ὑπὸ γῆν ἔοικεν οὐδὲ κάτω μηνῦσαι χωροῦν τὸ μετηλλαχός, ἀλλ' ἄνω φερόμενον.

[3] οὐ σαρκίνοις τισὶ δεσμοῖς πρὸς τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν κατατείναντες (gli dei), ἀλλ' ἕνα δεσμὸν αὐτῇ καὶ μίαν φυλακὴν μηχανησάμενοι καὶ περιβαλόντες, τὴν ἀδηλότητα καὶ ἀπιστίαν τῶν μετὰ τὴν τηλευτήν.

è un riferimento a una opinione di Eraclito, che diventerà chiarissimo se vorremo rifare il corso del pensiero di Plutarco.

Giova però osservare, prima ancora, che le dottrine orfiche, espresse dallo scrittore di Cheronea, si ritrovano tutte e due nella quinta lettera pseudo-eraclitea [1]. Ora, constando che in quelle tarde compilazioni epistolari, attribuite a Eraclito, sono frequentissime le derivazioni di pensiero e di parola dagli scritti del filosofo [2], possiamo non solo concludere con verosimiglianza che anche nell'opera genuina di lui entravano quelle due dottrine orfiche [3]; ma anche valutar meglio i rapporti tra Plutarco ed Eraclito, che non si restrinsero del resto a questo unico caso [4].

E veniamo al ragionamento contenuto nel brano di cui ci stiamo occupando.

Plutarco comincia col chiedersi come mai, se la credenza nella immortalità è antichissima, sia poi tanto antica la paura della morte. E stabilisce, come punto di partenza, che la mutazione contenuta nella morte non ha in sè nulla di grave, ma si tratta di giudicare se questa mutazione è in meglio o in peggio. L'etimologia della parola dimostra che la morte è riposo e cessazione di una grande angustia contro na-

---

[1] Bernays, *Herakl. Briefe* p. 49, 15; Bywater p. 73, 1 s.; Bernays p. 48, 24 s.; Bywater p. 73, 9 s.

[2] Bernays pp. 39 s. 51 s. 57 s. 103 s.

[3] Bernays, che è fuori dell'orfismo, pensa naturalmente a imitazioni dal Fedone di Platone P. 69, ciò che significa constatare l'orfismo senza saperlo ravvisare.

[4] Plut. *Rom.* 28. *De def. or.* p. 415 B.

tura. In questa mutazione avviene all'anima ciò che all'iniziato: che da prima subisce ansie e terrori e poi arriva alla felicità. Avviene in questa mutazione ciò che in altri casi, dove una sensazione piacevole che sopravviene ci dà bensì piacere, ma non per questo, dalla mancanza della sensazione, noi riceviamo dolore; perchè la sensazione non si risente, per la consuetudine, di ciò che è contro natura, ma ne riceve dolore quando avvenga una mutazione secondo natura. Così l'anima, per la comunanza col corpo, non si accorge di essere oppressa da ciò che è contro natura; sente però sollievo quando viene sciolta dalle attività determinate dal corpo, dalle quali è angustiata, e libera da esse desidera riposare, essendo la sua attività naturale l'osservare, il ragionare, il ricordare. Ma a questi suoi propri piaceri non si rivolge, vincolata com'è al corpo. E come Odisseo si tiene stretto al caprifico non per amore di esso ma per timore di Cariddi, così l'anima è vincolata al corpo non perchè lo ami ma per timore dell'ignoto, contenuto nella morte. Gli dei, infatti, non tengono legata l'anima al corpo con vincoli carnali, ma con un solo e unico vincolo: l'ignoranza di ciò che sarà dopo morte, la quale fa sì che essa, temendo l'ignoto, resti vincolata al corpo. Che se l'anima sapesse con certezza ciò che attende gli uomini dopo la morte, secondo Eraclito, « nulla la potrebbe trattenere »[1].

---

[1] ἐπεῖ τήν γε πεισθεῖσαν ὅσα ἀνθρώποις περιμένει τελευτήσαντες καὐ' Ἡράκλειτον, οὐδὲν πάσχοι.

Con questo riferimento finisce il brano scelto da Stobeo, e ciò fa pensare che nel libro stesso di Plutarco così finisca il ragionamento di lui.

Il quale si aggira dunque intorno al pensiero che la morte è bene, che nell'al di là ci sono riserbate delle gioie, e che abbiamo terrore della morte unicamente perchè di quelle non abbiamo la sicurezza. Infatti Plutarco conclude la sua descrizione escatologica con la osservazione che soltanto nell'al di là, tra le gioie riserbate agli iniziati, l'uomo comprende che è contro natura ciò che vincola e costringe l'anima al corpo; lo comprende, cioè, solo dopo che ha veduto e fatto l'esperienza che la morte veramente non conduce al dolore.

Questo è il pensiero di Plutarco, al quale egli dovette annettere grande importanza se lo ripete anche altrove, compreso il grazioso esempio del caprifico e di Odisseo [1]. Ora, che cosa insegnava mai Eraclito in quella dottrina, alla quale si riferisce il fr. 27, sul quale si fondava Plutarco stesso che lo cita? Certamente non dolori, non cose terribili, perchè in questo caso il ragionamento di Plutarco non avrebbe senso, perchè la minaccia divina di qualunque sofferenza oltremondana accrescerebbe il desiderio nell'anima di restare unita al corpo. Dunque l'insegnamento del filosofo additava gioie e non dolori nell'oltre tomba, e anzi gioie tali da far nascere il desiderio della morte. Ma dove mai

[1] Plut. *De tranq. a.* 18 p. 176 A.

troviamo, fuori dei misteri, una dottrina che promettesse gioie oltremondane? e quali misteri potevano esser questi se non quelli orfici, dati i rapporti che correvano tra Eraclito e l'orfismo? Si sa, è vero, che anche in talune credenze popolaresche la vita oltremondana era concepita come gioia; ma solo nell'orfismo queste credenze avevano ricevuto un carattere dommatico e sacramentale che creava tra esse e questa religione un rapporto di necessità. Perciò nel frammento di Plutarco è contenuta la prova che la dottrina escatologica di Eraclito era quella dei misteri orfici.

e del castigo.

Il fr. 27 ce ne dà la certezza, ma solo con riguardo ai premi riserbati agli iniziati. Orbene, vi è un altro frammento che contiene la stessa dimostrazione per le pene. È il fr. 14: « ai nottambuli, ai magi, ai baccanti, alle baccanti, agli iniziati » [1].

Queste parole sono citate da Clemente Alessandrino. Dopo avere esposto ampiamente taluni osceni riti dei misteri eleusini, egli esclama: « cose degne dei superbi e pazzi Erettidi e degli altri greci, cui attende dopo morte ciò che essi non immaginano. E a chi profeteggia Eraclito? *Ai nottambuli, ai magi, ai baccanti, alle baccanti, agli iniziati*; a questi egli minaccia la pena dopo morti, a questi vaticina il fuoco » [2].

---

[1] νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις.

[2] Clem. *Protr.* 22 (p. 16, 21 Stählin). = Euseb. *Praep. ev.* II 3, 37 Dindorf: ἄξια μὲν οὖν νυκτὸς τὰ τελέσματα καὶ πυρὸς καὶ τοῦ μεγαλήτορος μᾶλλον δὲ ματαιόφρονος Ἐρεχθειδῶν δῆμον, πρὸς δὲ καὶ τῶν ἄλλων

Le parole « *ai nottambuli, ai magi, ai bacccanti, alle baccanti, agli iniziati* » sono ritenute da tutti testualmente di Eraclito stesso; ma io credo che di ciò si possa almeno dubitare.

Certo la prima impressione è che esse sieno parole di Clemente e non una citazione di Eraclito. Manca prima di tutto la formula solita della citazione [1], ed è notevole che la serie di dativi concorda con quell'*a chi* di Clemente che li introduce; sì che per lo meno la forma di quei cinque vocaboli, cioè il caso, è dovuto a Clemente, anche consentendo che le cinque parole, come tali, ci fossero nel testo di Eraclito. E infatti i raccoglitori dei frammenti sono tutt'ora incerti se si debba credere quel dativo originario del filosofo o no [2]. Inoltre conviene riconoscere che l'argomento per cui il Bernays, seguito da tutti gli altri critici, giudicò essere questi cinque vocaboli di Eraclito, è quanto mai debole. Se — dice il Bernays — Clemente alla domanda: *a chi profeteggia Eraclito*, risponde con quella enumerazione, gli è segno che

---

'Ελλήνων, οὕστινας μένει τελευτήσαντας ἅσσα οὐδέ ἔλπονται . τίσι δὲ μαντεύεται 'Ηράκλειτος 'Εφέσιος; νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις: τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θανάτου, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· τὰ γὰρ νομιζόμενα καθ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυεῦνται.

[1] Φησίν oppure λέγει per la citazione diretta; καθ' 'Ηράκλειτον per la citazione indiretta.

[2] Il Bywater usa il *nominativo* (fr. 124), il Diels invece il *dativo* (fr. 14). Nel primo caso si altera il testo di Clemente arbitrariamente e senza nessuna certezza che in Eraclito ci fosse pure una serie di nominativi: nel secondo si rispetta il testo ma si attribuisce a Eraclito una serie di dativi che sono certo di Clemente.

nell'opera eraclitea essa c'era [1]. No: è segno semplicemente che l'opera intera o solo la ammonizione o la profezia di Eraclito intorno alle pene future, era rivolta, secondo Clemente, alle persone indicate con quelle parole. Più in là non si può andare. Se alcuno afferma per es. che l'opera di un letterato è rivolta agli esteti, ai poeti, ai critici, altri, che non conosca l'opera di questo letterato, non può concludere che in essa erano nominati, proprio in quell'ordine, gli esteti, i poeti, i critici. Ciò è chiaro.

Se ammettiamo invece che quelle parole sieno di Clemente, e che con esse egli volesse semplicemente indicare la categoria di persone alle quali, secondo lui, Eraclito parlava, allora il senso dell'intero discorso riesce chiarissimo. « Chi sono dunque costoro — verrebbe a dire l'apologeta — ai quali si rivolge Eraclito? Dei nottambuli, dei cerretani, dei baccanti. Ecco a chi profeteggia quell'Eraclito, che ha attinto la sua sapienza dai misteri »! Questo sarebbe il senso dell'invettiva, e si capirebbe perchè Clemente tiri in ballo Eraclito, cioè proprio quel filosofo del quale altrove afferma la dipendenza servile dai misteri, e che fors'anche egli amava combattere perchè troppo seguito e accettato dai cristiani.

Ma consentiamo che la parte del libro eracliteo, alla quale allude Clemente, si rivolgesse proprio ai celebratori di orge notturne, ai not-

---

[1] Bernays, *Herakl. Briefe* p. 135.

tambuli, ai baccanti, alle baccanti, agli iniziati; non probabilmente ai magi, che metterei volentieri sul conto dell'apologeta cristiano. È giusto vedere in quegli epiteti il senso spregiativo che ci trovano in generale i critici?[1]

A me pare di no. A me pare evidente che questo senso spregiativo è dato loro da Clemente; e basterebbe a provarlo il fatto che egli interpreta nel senso cristiano, cioè come punizione divina, quel fuoco, cioè *ekpyrosis*, che il filosofo preannunziava come puro e semplice fatto cosmico, fuori di ogni idea di punizione[2].

Il fatto è che nessuno di quei quattro termini ha in sè stesso il minimo senso spregiativo, e tutti e quattro ricorrono con grande frequenza e con senso sacrale e rituale nella letteratura e nella terminologia religiosa dove possono avere significato spregiativo quanto, per

---

[1] Bastano a provarlo le varie traduzioni. P. es. SCHUSTER p. 337: Nachtschwärmen, Gauklern, Bacchanten, Weindirnen und Eingeweiten. BURNET, *Early greek phil.* [London 1892] p. 141: Night-walkers, magians, priests of Bakchos and priestess of the wine-vat, mystery-mongers; *Greek philos.* I [London 1914] p. 59: Night-walkers, magicians, bakchai, lenai, mystai. FAIRBANKS: Night-walkers, wizards, bacchanals, revellers, sharers in the mysteries. L'unica versione imparziale è quella del DIELS: Den Nachtschwärmern, Magiern, Bakchen, Mänaden, und Eingeweihten. = Anche COOKS (*Zeus*, [Cambridge 1914] p. 667) intende quelle parole spregiativamente.

[2] EISLER (*Weltenmantel und Himmelzelt*, [München 1910] p. 364 n. 1) vede in questa parola nientemeno che un « segno indubbio » di una disputa di Er. contro il clero magusco di Efeso. Ma anche ammesso che già allora i greci conoscessero i riti magusei (V. WILSON, *The somaoffer in a fragment of Alkman* in *Amer. Iourn. of. philol.* XXX 2 p. 188 s. EISLER p. 751-2) è chiaro che il frammento si riferisce nell'insieme alla religione dionisiaca, e che se in esso fosse contenuto un qualunque pensiero intorno ai magi non vi sarebbero gli altri quattro termini bacchici.

esempio, le parole *santo* o *martire* nella agiografia cristiana [1]. E per questa ragione si deve ammettere che nemmeno nel termine *mago* — se non è farina del sacco di Clemente — ci sia un senso di spregio, poichè esso è unito ad altri quattro sinceramente religiosi e denotava una casta sacerdotale determinata, che Clemente certo spregiava, ma che ai tempi di Eraclito e nella società asiatica di Eraclito godeva di grande rispetto. Non vi è dunque il minimo appiglio per credere che egli, spirito profondamente religioso, si attentasse a deviar quei quattro vocaboli dal loro significato tradizionale per piegarli a un disprezzo che non poteva essere in lui.

Sgomberato il terreno da questo strano errore, noi troveremo in quel frammento la testimonianza che l'opera eraclitea aveva un ricco contenuto mistico. Perchè, insomma, Clemente, affermando con le parole stesse del filosofo che questi si rivolgeva ai baccanti e agli iniziati, viene a dire implicitamente che proprio per

---

[1] Νυκτιπόλος è un epiteto di Zagreo (Eur. fr. 475, 10 s Nauck), di Brimo (Apoll. Rh. *Argon.* III 962), dei baccanti (Eur. *Ion* 717); Temi è detta νυκτιπόλευτος (Ps.-Orph. LXXIX 7), Νυκτιπόλος ha formazione identica di μυστιπόλος, che negli inni orfici ricorre spesso con significato sacrale e rituale (Ps.-Orph. *Hymn.* XVII 7, XVIII 6 e 18; LXVIII 11, LXXIX 12): e così a νυκτιπόλευτος risponde μυστιπόλευτος (ivi LXVI 7, XLII, 8). Sul termine βάκχος è inutile fermarsi perchè è termine notissimo che denota i seguaci di Bacco. Λῆναι sono le seguaci di Dioniso (*Anth. Pal.* IX 248, 2; Phil. *Im.* 1 25; Un idillio di Teocrito si intitola Λῆναι ἢ βάκχαι). Μύστης è pure termine notissimo che denota l'iniziato e ricorre con enorme frequenza negli inni orfici (IV 9, VIII 20, XVIII 8, XVIII 19, XXIII 7, XXXV 27, XXXVII 13, XLI 10, XLIII 110, 10, LII 13, LVII 12, LVIII 9, LXI 10, LXXI 12, LXXVI 11, LXXVII 9, LXXVIII 13, LXXXV, 10).

costoro e non per altri il libro, o parte del libro, era scritto, che cioè questo libro aveva strette parentele con i misteri; e conferma ciò che altrove dice intorno ai furti orfici di Eraclito. E poichè, come abbiamo veduto e meglio in seguito vedremo, la *ekpyrosis* derivava, nel sistema di Eraclito, per processo logico dalle premesse contenute nel mito di Zagreo, si comprende benissimo come Clemente, intendendo a suo modo, potesse dire che questa *ekpyrosis* era preannunziata, cioè insegnata, specialmente a coloro che erano iniziati nei misteri.

Ma oltre a insegnare la *ekpyrosis*, Eraclito preannunciava anche qualche pena oltremondana agli iniziati, poichè Clemente dice che a *questi* egli minaccia le cose di dopo morte. Che vuol dir ciò?

L'insegnamento delle gioie elisiache era uno dei lati della dottrina escatologica orfica; l'altro lato, che integra il primo, era l'insegnamento delle pene riserbate agli empi, soggetto molto frequente nella letteratura orfica. Il poema orfico della Minyas non conteneva se non descrizioni di pene [1]; nella Nekyia omerica, che ha origine orfica, non si parla che di pene [2]; nel mito orfico di Er., esposto da Platone, si descrivono con vivi e crudi particolari le pene degli empi e si accenna appena alle beatitudini dei giusti [3];

---

[1] Wilamowitz, *Homer. Unters.* pp. 222-23. Quanto segue qui sulle pene orfiche è tolto dal mio lavoro *Orphica*, pp. 41-2 e 53.

[2] *Od.* XI 34 s. Sull'origine orfica della Nekyia omerica v. Wilamowitz, *o. c.* p. 199 s.

[3] Plat. *Rep.* X 614 B s.

dell'insegnamento orfico intorno alle pene oltremondane vi sono tracce in Eschilo e in Pindaro [1]. E nell'arte figurata che deriva dall'orfismo domina esclusivamente la pena, la scena terribile, la sofferenza; nella Nekyia di Polignoto, per esempio, che derivava dalla Minyas, non erano raffigurate che pene, come prova la descrizione di Pausania [2]; della Nekyia di Nicia possiamo dire lo stesso, perchè seguiva la Nekyia omerica [3]; nei vasi italo-greci con scene infere, che derivano da credenze orfiche, non vedi rappresentate se non pene [4]; e a quadri con scene di pene infernali accennano Demostene, la fonte greca dei *Captivi* di Plauto, Cicerone, lo Scoliaste di Stazio [5].

Lo scopo di questo insegnamento era quel medesimo che introdusse in tutte le religioni la concezione del castigo dopo la morte, cioè — come dice Platone — l'ammonire e il convertire col terrore [6]. E, data la importanza che esso aveva, pari e anche maggiore all'importanza che poteva avere l'insegnamento delle beatitudini ri-

---

[1] Plat. *Rep.* X 614 B s. 616 A. v. Dieterich, *Nekyia* p. 227 s. Maass, *Orpheus* pp. 261 s. 264 s. 271 s. 275.

[2] Paus. X 28 = Overbeck, *Schriftquellen* 1050.

[3] *Anth. Pal.* IX 792 = Overbeck 1818: Plin. *N. h.* XXXV 132 = Overbeck 1816, 6 Athenis necyomantea Homeri.

[4] Macchioro, *Orphica* pp. 43-52.

[5] Dem. *C. Aristog.* 52, p. 786: Plaut. *Capt.* V 4, 1 s. (998): *Vidi ego multa saepe picta quae Acherunti fierent cruciamenta* (cfr. Dieterich, *Nekyia* p. 138). Cic. *Disp. Tusc.* I 16: *Poetarum et pictorum portenta.* Lutat. Plac. *ad Stat. Theb.* IV 516 Iahnke: *iuxta picturam illam veterem in qua haec tormenta descripta sunt.*

[6] Plat. *Gorg.* 525 C v. anche Procl. *In Plat. Remp.* II 177,14 s. Kroll; cfr. Norden, *Hermes* 1893 pp. 392-3.

serbate ai pii — se è vero che il castigo è assai più efficace del premio, e la minaccia più forte della lusinga, — non si può ammettere che questa parte di dottrina mancasse in Eraclito; ne troviamo infatti traccia nelle minacce che egli faceva agli iniziati.

Ma perchè e come avrebbe minacciato queste pene agli iniziati? Ce lo dicono le parole che seguono, in Clemente stesso: « poichè senza santità si iniziano nei misteri che sono in uso presso gli uomini », le quali vanno attribuite, come tutti pensano, a Eraclito perchè in bocca a un apologeta cristiano non avrebbe senso una riprovazione della poca santità dei misteri pagani. E si arriva alla conclusione, semplicissima e naturalissima: che il filosofo, rivolgendosi agli iniziati — enumerati nei tanto discussi quattro vocaboli — li minacciasse delle pene riserbate agli empi che celebravano senza santità i misteri. Così dai due frammenti 27 e 14 si riceve la certezza che la dottrina eraclitea conteneva una parte escatologica e che questa era derivata dall'orfismo,

5.

Il Disc. Teologico *affermava l' identità della vita e della morte*

Questo ritualismo e questo dommatismo non restarono però in Eraclito materia morta. La specifica esperienza mistica attraverso la quale egli era passato divenne in lui speculazione; il fatto religioso si universalizzò e diventò per lui simbolo. Ed ecco il pensiero contenuto nel fr. 26:

« immortali mortali, mortali immortali viventi la morte di quelli, morenti la vita di quelli »[1].

È incredibile quale enorme quantità di congetture, discussioni e interpretazioni si sieno fatte intorno a queste parole. Chi ci vide un'allusione alla dottrina del fuoco che anima e deifica temporaneamente l'uomo; chi un accenno alla successiva vicenda della morte e della vita; chi alla liberazione dell'anima dal corpo; chi all'alternativa del nascere e del morire, e via dicendo. Ma la verità è che tra le numerosissime congetture, talune delle quali davvero assai strambe, nessuna merita fiducia[2]. Quelle parole

---

[1] Ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

[2] Ne riproduco qui qualcuno. Lassalle (I p. 138): *Die Substanz der Götter und Menschen ist Eine, das Werden.* Schuster (*o. c.* p. 173): *Unsterblich sind die Sterblichen, sterblich (aber auch wieder die auf diese Weise) Unsterblichen: ihr Leben bedeutet den Tod jener (nämlich der Vorfahren) und ihr Todeszustand wieder das Leben jener (nämlich der Nachkommen).* Teichmüller (I p. 125): *Der Tod des Gottes ist die Geburt des Menschen, der Tod des Menschen die Geburt des Gottes. Der Mensch steht also in Homoousie mit dem Gott und seine reine Seele ist selbst dämonisch oder Gott. Unser Leben im Leibe ist daher in Wahrheit der Tod.* Soulier (*Eraclito Efesio*, [Roma 1885] p. 99): « la nostra vita è allo stesso tempo immagine di vita e di morte, e la nostra morte è immagine di morte e di vita. Tutto il divenire si svolge e va compiendosi nelle alternative del nascere e del morire: e ogni essere vive della morte del precedente e muore per la vita del susseguente ». Chiappelli (*Atti Acc. sc. mor. Nap.* XXI 1887 p. 136): « come gli dei (dèmoni, eroi) sono uomini morti, così gli uomini nascono dagli dei e dagli eroi ». Zeller (*o. c.* I 2 p. 710): *so lange der Mensch lebt, ist, der göttliche Theil seines Wesens mit den niederen Stoffen verbunden, von denen er in Tode wieder frei wird.* Aall (*Gesch. d. Logos*, pp. 20-22): *Ein einheitliches Element bildet den Untergrund auch dessen, was einander am fernsten zu liegen scheint. Es gibt im Unsterblichen etwas pas stirbt, und im Sterblichen etwas Unsterbliches.* Patin (*Arch. für Gesch. der Phil.* XII 1898 p. 153): *Deren Tod also das unsterbliche Le-*

invece appariranno luminosamente chiare a chi ne cerchi la spiegazione nei misteri orfici, cioè nella dottrina della morte e della rinascita dell'iniziato in Zagreo.

secondo la mistica orfica

« Immortali mortali — dice Eraclito — mortali immortali, viventi la morte di quelli, e morenti la vita di quelli ». Cioè il filosofo enuncia la esistenza di dei che muoiono e di uomini che

---

ben d. h. die Vereinigung mit den Einem, dem Feuer bedeutet. DIELS, (*Herakleitos* p. 15): *Überall in die Welt wird das unsterbliche Feuer zeitweilig in die Sterblichkeit gebannt und durch den Tod wieder daraus erlöst.* SCHÄFER (p. 120): *Es ist ja kein grosser Unterschied zwischen sterblich und unsterblich. Denn in gewissem Sinne ist ja alles vergänglich, in dem es sich wandelt, und doch anderseits ewig. Es wird wohl alles zu etwas anderem, aber es bleibt ewig, als ewiges sich Wandelnd und Werden, als Grundstoff, als Feuer. Das Unsterbliche lebt nur in einer anderen Weise, es lebt als dieses ewige Feuer, aus dem es hauptsächlich bestehet. Für das irdische Leben aber bedeutet allerdings jene Lebensform Tod... Deshalb lebt also das Unsterbliche des Sterblichen Tod. Das Sterbliche dagegen stirbt des Unsterblichen Leben. Denn, wenn es aus der einen Lebensform in eine andere übergeht, so ist es in anderem Sinne eben todt. Es gibt ja auch keine festen Begriffe, denn alles ist relativ und subiectiv.* PEITHMANN (*Arch. Gesch. Phil.* XV 1902 p. 253): *Ein Ding lebt den Tod des anderen, d. h. est ist nur eine Verwandlung dessen, was vorher schon bestanden... Das Unsterbliche offenbart sich in dem Sterblichen, und das Sterbliche ist nur eine vorübergehende Daseinsform des Unsterblichen.* ROHDE (*Psyche*[3] II 149): *Das Eine, das in Allem ist, ist zugleich todt und lebendig. unsterblich und sterblich, ein ewiges « Stirb und Werde» bewegt es.* BRIEGER (*Die Grundzüge d. herakl. Physik, Hermes* 1901 (39) p. 194): *Da das Lebende zu einem Todten und das Todte wieder zueinem Lebenden werden kann, so ist es ziemlich gleichgültig, was etwas augenblicklich ist... aus dem sogenannten Unsterblichen, den praeexistierenden Seelen, werden durch die Geburt Sterbliche, können im Tode zu unsterblichen werden.* GILBERT (*Gr. Religphil.* Lipsia 1911 p. 76) *Das kann nur heissen, dass der Lebenshauch, die Psyche, von dem einen Organismus sich lösend frei wird, um demnächst wieder mit einem anderen Leibe sich zu verbinden.* CARDINI (*Eraclito* p. 112): « L'universo degli esseri è una somma di essenza, di cui è metà vita, e metà morte. E la vita resta vita finchè la morte resta morte: se per poco la morte rivive, si ha dalla vita la morte. Se per poco la vita muore, si ha dalla morte la vita ». Questi sono i deliri che la critica moderna ha osato attribuire ad Eraclito.

diventano immortali, vivendo ciascuno reciprocamente la vita dell'altro. Cerchiamo il riscontro nei misteri di Zagreo a ciascun membro della proposizione, e troveremo che *immortali mortali* si attaglia benissimo a Zagreo che è per l'appunto un dio che muore, anzi l'unico dio mortale dell'ellenismo; che *mortali immortali* può benissimo riferirsi all'iniziato che ottiene la natura divina, cioè diventa dio; che gli *immortali che vivono la morte dei mortali* calza benissimo di nuovo a Zagreo, il dio nella cui vita è compresa anche la morte, e che vive veramente la morte perchè da essa rinasce; e che *mortali che muoiono la vita degli dei*, si attaglia perfettamente agli iniziati, i quali, essendo identificati al dio e rivivendo le fasi della vita di lui, muoiono come lui. Il fr. 62 esprime dunque il fatto mistico fondamentale dei misteri, cioè la identificazione dell'uomo e del dio, la palingenesi mistica dell'iniziato attraverso la passione e la resurrezione di Zagreo; e il commento di Ippolito ci dice che il filosofo trasse da questo fatto mistico il concetto della identificazione della morte e della vita.

Credo che nelle testimonianze antiche ci sia qualche conferma a questa mia spiegazione. Eraclito, l'autore delle allegorie omeriche, dice, per esempio, che il filosofo « teologizzava » i fenomeni fisici non chiari e che potevano spiegarsi per via di simboli, e cita il frammento in questione [1]. In che potè consistere dunque que-

[1] HERACL., *Quaest. Hom.* 24 p. 37 Oelmann.

sto teologizzare e spiegare con simboli le cose fisiche se non nell'esprimerle o rappresentarle teologalmente, cioè allegorizzandole in un mito? E se Eraclito avesse voluto rappresentare con un mito il fatto fisico della vicenda della morte e della vita e della loro reciprocanza, con qual mito avrebbe mai potuto far ciò se non con quello di Zagreo, morto e rinato?

Anche più significativo è il fatto che Clemente Alessandrino cita questo frammento come appoggio al suo discorso intorno alla identificazione dell'uomo a Dio per mezzo del logos, valutandolo come una rappresentazione di uno stato mistico di comunione [1], che era poi l'essenza del mistero e l'origine, secondo noi, del pensiero eracliteo. E finalmente non è certo caso se Massimo Tirio, citando il tanto discusso frammento, dopo il fr. 66, si riferisce alla « mutazione di essenza » dei corpi e delle nascite, cioè proprio a ciò che avveniva nella palingenesi mistica del mistero [2].

Un altro argomento a favore della spiegazione orfica sta nell'interpretazione che alcuni scrittori antichi dettero di questo frammento, spiegandolo come una allusione allo stato del-

---

[1] Clem. Al. III 1 p. 236 Stählin: ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, ᾧ σύνοικος ὁ Λόγος... ἐξομοιοῦται τῷ θεῷ... θεὸς δὲ ἐκεῖνος ὁ ἄνθρωπος γίνεται, ὅτι βούλεται ὁ θεός. Ὀρθῶς ἄρα εἶπεν Ἡ. ἄνθρωποι θεοί, θεοὶ ἄνθρωποι. Λόγος γὰ ὠυτός. μυστήριον ἐμφανές. θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ, καὶ ἄνθρωπος θεός.

[2] Max. Tyr. XII 4 p. 489 Davis: μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως ἀλλαγήν, ὁδὸν ἄνω καὶ κάτω, κατὰ τὸν Ἡ. καὶ αὖθις αὖ ζῶντας μὲν τὸν ἐκείνων θάνατον, ἀποθνήσκοντας δὲ τὴν ἐκείνων ζωήν.

l'anima che, mentre noi viviamo, è sepolta, come fosse morta, nel corpo, e che, quando noi moriamo, comincia a vivere la sua propria vita liberata dal corpo [1].

È facile riconoscere in tutto ciò la dottrina orfica dell'incarcerazione dell'anima nel corpo come in una tomba, perchè sconti la primigenia colpa titanica [2]. Or quale potrà essere il nesso tra le due dottrine, cioè tra la dottrina dei misteri orfici, e la dottrina del corpo-tomba dell'anima? Da Proclo noi sappiamo che questa si connetteva a quella, grazie al mito della morte di Zagreo [3], perchè gli orfici credevano che, essendo l'uomo discendente dai Titani uccisori di Zagreo, l'anima dovesse purgare questo peccato originale rimanendo temporaneamente chiusa nel corpo come in un carcere [4], dal quale non le fosse lecito uscire prima di avere

---

[1] Sext. Emp. *Pyrrh. Hypoth.* III 230 Mutschmann: ὁ δὲ Ἡ. φησίν ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστι καὶ ἐν τῷ τεθνάναι, ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθήσκομεν τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν. Phil. *Leg. Alleg.* I 108 Brehier: Εὖ καὶ ὁ Ἡ. κατὰ τοῦτο Μωϋσέως ἀκολουθήσας τῷ δόγματι, φησὶ γὰρ ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον, ὡς νῦν μὲν, ὅτε ζῶμεν, τεθνηκυῖας τῆς ψυχῆς καὶ ὡς ἂν ἐν σήματι ἐντετυμβευμένης· εἰ δὲ ἀποθάνοιμεν τῆς ψυχῆς ζῶσης τὸν ἰδίον βίον καὶ ἀπηλλαγμένης κακοῦ καὶ νεκροῦ συνδέτου τοῦ σώματος

[2] V. p. 43.

[3] Procl. *In Plat. Remp.* 372: δηλοῖ δὲ (Platone) ἐν Φαίδωνι τότε ἐν τοῖς ἀπορρήτοις λεγόμενον ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμέν ... τὰς τελετὰς μαρτυρόμενος τῶν διαφόρων ληξέων ... τῶν τε Διονυσιακῶν παθημάτων καὶ τῶν Τιτανικῶν ἁμαρτημάτων. Il testo dice συνθημάτων: Παθημάτων è emendazione del Gruppe (*Iahrb. f. Phil.* 1889, *Supplementband* XVII p. 717) Kroll legge συνθημάτων.

[4] Dion. Chrys. XXX p. 550 Dindorf: Olympiod. *In Plat. Phaed.* B 2 Norvin.

scontato il suo peccato, perchè l'uomo non deve uccidersi, essendo, attraverso i Titani divoratori di Zagreo, passata in noi parte della natura dionisiaca [1].

La morte libera dunque l'anima dal corpo e dalla pena dello star rinchiusa in esso. Trasportato dal campo mitico a quello mistico, ciò significa che come il mistero libera l'uomo dalla impurità titanica così la morte libera l'anima dall'impurità del corpo; come l'uomo rivive nel mistero, così l'anima rivive nella morte. E come il mistero, secondo quel che diremo in seguito, non era altro che una catarsi dell'iniziato, così la morte non è che la catarsi dell'anima: l'una e l'altra necessarie per arrivare alla vera conoscenza.

poichè morte e mistero sono una cosa.

Mistero e morte erano, insomma, lo stesso fatto mistico: individuale nel primo caso, generale nel secondo, ma essenzialmente identici [2].

Ecco come le due dottrine si conciliavano e si fondevano anzi in una sola. L'anima e l'iniziato subiscono un identico rinnovamento; la palingenesi umana del mistero non è che un'al-

---

[1] Procl. *In Plat. Crat.* 133 p. 82 Pasquali: Olympiod. *In Plat. Phaed.* A 1 4 Norvin: Cfr. Plat. *Phaed.* p. 62 B e Schol. Non comprendo come il Delatte (*Etudes sur la litter. pythagor.* [*Bibl. école haut. etud.* fasc. 227, Paris 1915] p. 35) possa dire che la proibizione pitagorica del suicidio ha lo scopo di non privare la divinità del godimento dell'uomo, che è uno dei suoi beni.

[2] Plut. *De anima*, VI 2 fr. 726 *ap.* Stob. *Floril.* 128 (IV p. 107 Meineke): ὅταν ἐν τῷ τελευτᾶν ἤδη γένηται, τότε πάσχει πάθος οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζόμενοι, διὸ καὶ τὸ ῥῆμα τῷ ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῷ ἔργῳ τοῦ τελευτᾶν καὶ τελεῖσθαι προσέοικε.

legoria della palingenesi cosmica delle anime: l'uno e l'altro processo sono momenti del perpetuo divenire dell'ente.

6.

Il Disc. Teologico affermava la identità degli opposti.

Come si attua questo perpetuo divenire? Dice il fr. 51: «non comprendono come il tutto pur essendo diverso con sè stesso concorda: armonia che consente e dissente come dell'arco e della lira»[1].

Ippolito riferisce questo pensiero del filosofo sul principio della sua esposizione, quale esempio dei rimproveri che Eraclito muoveva a coloro che non comprendono come il tutto sia distinto e indistinto, generato e non generato, mortale e immortale; come cioè il tutto sia l'identità degli opposti. Questo è dunque il pensiero che convien trovare nel nostro frammento, famoso e mal compreso già nell'antichità.

I moderni pensano generalmente che l'arco e la lira allegorizzino la contrapposizione del bene e del male, o della morte e della vita[2], immaginando che le due parti di questa allegoria sieno strettamente unite da un unico concetto, e giustificando con vari argomenti tecnici questa

---

[1] οὐ ξυνίασι ὅκως διαφερόμενον ἑαυτῷ ὁμολογέει· παλίντονος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

[2] Lassalle I pp. 91, 105 s. (bene e male), Schäfer p. 76 (vita e morte), Pfleiderer pp. 89-90 (vita e morte).

concezione [1]. Ma nessuno ha ancora, per quanto so, impostata la spiegazione su una base ragionevole e logica.

L'obbiezione più seria a queste varie spiegazioni sta nella loro stessa stranezza. Perchè non è davvero facile trovar le ragioni per cui la lira debba considerarsi come simbolo del bene e della vita, anche se l'arco vien da Eraclito stesso, molto ragionevolmente, connesso alla morte nel fr. 48; non vi è assolutamente nessun appiglio storico o mitico per sostenere la verosimiglianza di questa congettura. Se poi si intende la parola *armonia*, come fanno i più, nel senso di *armonia musicale* — figurata o no — allora non si capisce davvero di che specie di armonia possa essere simbolo l'arco, e come e perchè Eraclito parlasse di una armonia dell'arco e della lira, come se l'arco fosse uno strumento musicale accordabile con la lira.

Quale può essere dunque il fondamento per una spiegazione?

Se, come è evidente, l'arco e la lira formano un unico concetto, una specie di duplice allegoria od esemplificazione, è chiaro che essi debbono essere legati da un pensiero comune, da una qualsiasi caratteristica che si ritrovi tanto nella

---

[1] Bernays (*Rh. Mus.* VII 1850 p. 94 = *Ges. Abh.* 41 nota) seguito da Zeller (I⁵ 2 p. 659 nota) si fonda sulla forma dell'arco e della lira: Schuster (p. 232 e nota) si fonda sulla forma dei due stromenti: Soulier (p. 160) nel distaccarsi dei bracci dell'arco quando parte la freccia e delle corde quando vibrano; Diels (*Vorsokr*³ al fr. 51) si fonda sulla costruzione stessa dei due arnesi; Burnet-Schenkl (p. 149) sul gesto delle braccia; ecc.

lira quanto nell'arco. Questo hanno dimenticato qualche volta anche gli esegeti antichi: così Platone, [1], e Plutarco [2] spiegano il pensiero del filosofo con l'armonizzare musicale dei toni gravi e dei toni acuti; lo spiegano, cioè, dimenticando completamente l'arco, al quale questa spiegazione musicale non si attaglia per nulla.

Orbene, io non so trovare altro elemento comune nei due strumenti fuori della *corda*; null'altro vi è di simile o comune fuori di essa, checchè si sia potuto dire: nè la forma, nè l'azione; nè lo scopo, nè il nome; nulla fuori della corda. Se questo è vero, noi troviamo in un passo di Plutarco, sfuggito finora ai critici al punto che nè il Bywater nè il Diels lo indicano, una spiegazione dell'allegoria eraclitea, che si fonda per l'appunto sulla *corda*, su questo unico elemento comune, e deve quindi essere giusta.

Parlando della educazione da darsi ai fanciulli, Plutarco afferma la necessità di concedere soste al loro continuo lavoro, perchè anche la vita nostra è divisa tra il riposo e il lavoro. E soggiunge: « Perciò fu trovato non solo la veglia ma anche il sonno, nè solo la guerra ma anche la pace, nè solo la tempesta ma anche la bonaccia, nè solo le azioni vigorose ma anche le feste. In una sola parola la sospensione dei travagli ne è il condimento. E ciò si vedrebbe avvenire non solo nelle cose viventi ma anche

---

[1] Plat. *Conv.* p. 187 E. Pl. trova però che Er. si esprime oscuramente.

[2] Plut. *De tranq. an.* 15 p. 473 F — 474 A.

nelle inanimate; e infatti *rilasciamo gli archi e le lire per poterli tendere* » [1].

Che Plutarco, il quale altre due volte cita la famosa immagine di Eraclito, alluda qui ancora una volta al pensiero del filosofo, di cui, come vedemmo, subì l'influsso potente, non è cosa da mettere in dubbio. Ed ecco che l'allegoria eraclitea acquista un significato del tutto diverso da quello finora attribuitole; perchè non vuole esprimere la armonia di qualità o categorie o fenomeni opposti, come la vita e la morte o il bene e il male, ma *la vicenda di stati opposti nello stesso ente*, come la veglia e il sonno, la bonaccia e la tempesta, e simili, secondo il ben noto pensiero del filosofo. Ora questa successione viene mirabilmente esemplificata dall'alterno tendersi e rilasciarsi della corda; anzi si potrebbe dire che, volendo trovare un esempio concreto e comune di questo concetto, niun altro poteva presentarsi alla fantasia greca così naturalmente come l'arco e la lira. Si potrebbe osservare che uno solo dei due esempi poteva bastare; ma si deve riflettere che questo accostamento di due strumenti così profondamente diversi nello scopo e negli effetti, come l'arco e la lira, serve a mostrare non solo la permanenza dell'identità del soggetto attraverso stati opposti — così come il tutto è insieme mortale e immortale, o diviso e indiviso —, ma altresì la universalità di questa legge, la quale

[1] Plut. *De lib. educ.* 13 p. 9 C.

ha valore per enti così diversi come l'arco e la lira. L'accostamento, insomma, di questi due strumenti generalizza quella legge che per l'uno e per l'altro, preso a sè, aveva solo valore particolare, e ne rende evidente la universalità. Tutti gli enti, per quanto diversi nella loro essenza e nel loro fine, dice Eraclito a chi sa capirne l'immaginoso linguaggio, conservano la loro identità nella diversità degli stati; tanto è vero che ciò avviene perfino in oggetti così diversi, come l'arco e la lira [1].

E qui di nuovo ci soccorre Plutarco.

Il quale nel suo trattatello *Della procreazione delle anime*, citando di nuovo questo frammento, fa, a mo' d'introduzione, talune considerazioni, con le quali vuole arrivare ad affermare la esistenza di una necessità che dalla discrepanza e dalla discordia fa uscire l'accordo; e cita come esempio la armonia che risulta da suoni e da intervalli, dove il suono è pur sempre unico, ed è l'intervallo dei suoni che crea la

---

[1] Ora si può comprendere come la lezione παλίντροπος, che è in Ippolito, sia errata, e giusta invece l'altra παλίντονος che è usata da Plutarco e accettata da Bywater, mentre Diels segue Ippolito. Nè pare esatto, come asseverano coloro che accettano παλίντονος, che questa parola si riferisca alla forma dell'arco (p. es. Zeller I 52 p. 659 nota) Παλίντονος è usata nel senso di cosa che rimbalza, o che si tende e distende in Hom. O 266 e O 443; παλίντονος, preso in questo senso e applicato alla discorde armonia dell'universo o perpetua lotta con sè medesima, ha una inesprimibile potenza rappresentativa. Lo Schleiermacher pensò al tendersi e stendersi della corda: *das bald Auseinandergehen und Gespanntwerden nach irgendeiner Seite bald wieder zurücktreten in den vorigen Stand und nachgelassen werden, muss, wie die ganze Täthigkeit der Lyra und des Bergens, so auch das ganze Leben der Welt ausmachen* (*Werke* III 2 p. 67), ma non arrivò a intuire l'unità nella diversità degli stati.

diversità, dalla cui mescolanza nasce la melodia [1]. Non concordanza o mescolanza dei fenomeni opposti, ma alternarsi di stati diversi: questo sono, secondo Plutarco, i suoni e gli intervalli, attraverso ai quali si forma la melodia.

Lo stesso concetto ritorna ancora una volta nel trattato su *Iside* e *Osiride*, là dove Plutarco, dopo aver citato il frammento eracliteo nonchè due versi di Euripide (fr. 21 Nauck), spiega come il mondo sia retto da due forze che agiscono in senso contrario e lo rendono vario e pieno di mutazioni [2]. Ed ecco di nuovo torna il solito concetto della varietà, o variabilità degli stati dell'ente, ossia della sua unità nel suo divenire [3].

Questo è dunque il significato del frammento tanto discusso.

Il quale riesce facilmente comprensibile e consono ai nostri criteri, se intendiamo *armonia* non nel senso musicale — come fecero Platone e Plutarco, il primo dei quali dichiara, però, di non aver capito l'oscuro filosofo e come fanno quasi tutti gli interpreti — creando così l'insu-

---

[1] Plut. *De anim. procr.* 27 p. 1026 A.

[2] Plut. *De Is. et Os.* 45 p. 369 B s.

[3] Secondo Simplicio Eraclito τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταὐτὸν λέγει συνιέναι δίκην τόξου καὶ λύρης (Simpl. *In Arist. Phys.* I 2 p. 50 Diels). Il verbo συνιέναι non può riferirsi all'arco e alla lira presi a sè, perchè essi non possono certo nè concordare nè identificarsi, ma solo a *stati diversi del medesimo ente* come si vede nell'arco e nella lira presi ciascuno a sè. Coloro — e sono i più — che hanno considerato *arco e lira* come termini di un binomio, e non come esempi, che cioè anno creduto che secondo E. l'arco e la lira fossero in sè stessi opposti e concordi reciprocamente, non hanno riflettuto abbastanza su questo luogo.

perabile ostacolo di un pensiero che nel senso musicale non vuol dire nulla [1], cioè di una armonia che par riferirsi anche all'arco e che musicalmente non può riferirsi se non alla lira. Ma se intendiamo *armonia* etimologicamente, nel senso di *compagine*, allora troviamo un significato chiarissimo e filosoficamente profondo; quello stesso, cioè, che è contenuto nel fr. 8: « ciò che è discorde concorda e dalle cose diverse sorge la più bella delle armonie » [2]. Ed anche nel frammento 171, con la bella immagine del ciceone — bevanda mista di vino, farina d'orzo, e cacio tritato — che si decompone se non è agitato in modo da conservare la mistura; che, cioè, riceve la sua essenza, o quella che diremmo la « ciceonità », dal movimento [3].

Questa compagine, che perpetuamente concorda e discorda da sè, che perennemente si scinde e si riunisce, è poi l'universo stesso; la

---

[1] παλίντονον τόξον verstünde man, aber παλίντονος ἁρμονίη kann schwerlich auf die gerissene Saite gehen, dice DIELS che preferisce perciò leggere παλίντροπος. PORFIRIO (*De antro nymph.* 29 p. 26 Holsten) usa παλίντονος ἁρμονία nel senso di compagine.

[2] Fr. 8: τὸ ἀντίζουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι. Anche qui il DIELS intende *armonia* nel senso musicale ed è perciò costretto a tradurre ἐκ τῶν διαφερόντων « aus verschiedenen Tönen », forzando il testo. Dietro a lui, naturalmente, la CARDINI (« dai differenti *toni* »). Il BODRERO intende rettamente « dalle cose diverse ».

[3] Crisippo, che aveva adottato taluni miti, per interpretarli, all'esempio eracliteo del ciceone (PHAEDR. EPIC. *De nat. deor.* p. 19 Petersen) paragonava al ciceone l'eternità del movimento che tutto rimescola (PLUT. *De stoicor. rep.* p. 1049 F). Così Eraclito in LUCIANO (*Vitar. auct.* 14) dice che ἐς κυκέωνα πάντα συνείλενται.

corda non ha vita, non ha, direi quasi, personalità, se non in quanto perpetuamente passa vibrando, e tendendosi e rilasciandosi, attraverso stati opposti; in questo passaggio sta la sua vita: se si ferma, non dà più suono, non è più nulla. E così l'universo solo *è* in quanto *diviene*; e nel suo perpetuo divenire sta la sua essenza [1]. Gli è come il fiume — per parlare il linguaggio di Eraclito — che a chi ci scende manda contro sempre onde diverse [2], e nel quale si è e non si è [3].

Universalizziamo, sia pure paradossalmente, questo concetto, e troveremo che non solo il tutto è identico, pur nella diversità dei suoi stati, ed è mortale ed immortale, diviso e indiviso, perchè perpetuamente muore e risorge, si scinde e si fonde; ma concluderemo che anche gli stessi stati particolari sono identici, in rapporto certo a questa universale legge che li identifica nel tutto. Ed ecco perchè, « una identica cosa è in noi vivo e morto, e sveglio e dormente, e giovane e vecchio: poichè queste cose tramutate sono quelle e quelle a lor volta tramutate sono queste » [4]. Ecco perchè « per la gualchiera la via diritta e torta è una

---

[1] Cfr. Porph. *De antro nymph.* 2: τὰ μὲν ἀριστερά, τὰ δὲ δεξιά, νὺξ τε καὶ ἡμέρα · καὶ διὰ τοῦτο παλίντονος ἡ ἁρμονία καὶ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων.

[2] Fr. 12.

[3] Fr. 49 a. V. anche il fr. 91.

[4] Fr. 88: ταὐτὸ τ'ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

e identica » [1]; e perchè « la via in alto e in basso è una e identica » [2].

attraverso ai quali l'io permane,

Attraverso questi stati opposti il nostro io permane nella sua identità; questo dice Eraclito nel suo strano e superbo linguaggio. E Plutarco, nel commento che fa seguire al fr. 88, ci spiega come questo reciproco superamento della vita e della morte stia nella successione delle varie generazioni, per cui il fiume della vita scorre continuamente, e la stessa prima causa ci dà la vita e la morte [3]. E altrove, con parole e pensieri tutti eraclitei, appoggiando il suo dire con due citazioni del filosofo, egli ci spiega come la celerità delle mutazioni disperde e riconnette alternamente la compagine delle cose, e come l'uomo si tramuta nel vecchio, il giovane nell'uomo, il fanciullo nel giovane, il bambino nel fanciullo, e così l'ieri nell'oggi e l'oggi nel domani; e come nessuno permane uno, e come noi siamo molti, e come la materia si aggiri intorno a un unico fantasma, e come l'ente sia e non sia lo stesso, e vada sempre mutandosi [4].

Qual'era l'origine prima di questa concezione eraclitea? Donde venne al nostro filosofo questa potente intuizione?

Sesto Empirico ripete, tal quale Plutarco, che il filosofo identificava la vita e la morte; ma

---

[1] Fr. 59: γναφείῳ ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιὴ μία ἐστί καὶ ἡ αὐτή.

[2] Fr. 60: ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὠυτή.

[3] Plut. *Cons. ad Apoll.* 10 p. 106.

[4] Plut. *De E ap. Delph.* 18 p 392 B s. Sugli elementi eraclitei in questo passo v. Bernays, *Rh. Mus* VII p. 101 = *Ges. Abh.* p. 48.

aggiunge una spiegazione preziosa: egli dice che, secondo Eraclito, quando viviamo le anime sono morte e sepolte in noi e quando moriamo esse vivono [1].

Questo semplice accenno di Sesto è come uno sprazzo di luce, perchè grazie ad esso apprendiamo quale fosse l'origine della concezione eraclitea; essa derivava dalla dottrina orfica, cioè da quella dottrina che, immaginando le anime sepolte nel corpo durante la vita umana, concludeva che la vera vita era nella morte, e che la vera morte era nella vita. Questa l'origine mistica della intuizione eraclitea; la quale, in fondo, non fa che razionalizzare e universalizzare il mito orfico, concependo in ultima analisi questa perpetua alternativa di morte e di vita — in cui si condensa e si risolve qualsiasi opposizione di stati particolari — come palingenesi perpetua dell'individuo e del mondo.

Plutarco, dopo aver citato il pensiero eracliteo nel trattato *Intorno a Iside e Osiride*, aggiunge alcune considerazioni che confortano quanto siamo venuti dicendo.

Una antichissima dottrina di origine ignota — dice Plutarco — tramandata nei discorsi e nei misteri barbari ed ellenici, insegnava che il tutto non si libra senza ragione nè guida e non è unica la forza che lo regge, ma che le cose sono

---

[1] Sext. Emp. *Pyrrh. Hyp.* III 230: ὁ δὲ Ἡ. φησιν ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστι καὶ ἐν τῷ τεθνάναι· ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν.

miste di male e di bene, che due forze contrarie guidano in senso opposto il mondo, il quale perciò è vario e pieno di mutazioni.

come nella palingenesi orfica.

I « misteri barbari », ai quali allude Plutarco[1], sono (intendendo questa parola così come la intendeva egli) quelli persiani e caldei, che lo scrittore greco nomina esplicitamente dopo queste parole; e i misteri greci cui egli accenna, ma non più ricorda per ragioni assai comprensibili, che mai possono essere se non i misteri orfici?

Ecco dunque qual'è il contenuto e l'origine del pensiero espresso nella famosa immagine eraclitea dell'arco e della lira: la permanenza dell'io attraverso stati opposti e diversi, che egli deve perpetuamente attraversare, con eterna vicenda; la rinascita perpetua dell'ente; la palingenesi eterna, così come l'insegnava l'orfismo. Ed ecco perchè, secondo Ippolito, questa allegoria era espressa nel capitolo in cui il filosofo aveva condensato la somma della sua filosofia orfica, e serviva a lumeggiare il suo pensiero fondamentale.

7.

Il Disc. Teol. *insegnava la religiosità delle cerimonie mistiche*

Il pensiero eracliteo aveva dunque profonde radici nella religione, e da essa attingeva la propria vita. È ovvio perciò che il filosofo avesse un sincero rispetto per le cerimonie religiose.

---

[1] Plut. *De Is. et Os.* 45 p. 369 B.

« Se non fosse a Dioniso — egli dice — che fanno la processione e cantano la canzone fallica, farebbero cosa impudicissima. Ma Ade è tutt'uno con Dioniso, di cui sono invasati e festeggiano le Lenee »[1].

Tutti videro in questo frammento un'espressione di sdegno o di riprovazione contro la sfrenatezza dei misteri[2], o per lo meno del culto dionisiaco in generale. Il solo Pfleiderer[3] pensa che, secondo il filosofo, in sè e per sè i riti dei misteri orfico-dionisiaci, e specialmente il culto fallico, meriterebbero biasimo, ma che sono giustificati da ciò: che in essi è contenuta la verità mistica della identità di Dioniso e di Ade.

Io credo che questa interpretazione sia esatta.

È chiaro che se Eraclito avesse voluto esprimere un biasimo contro i misteri, non si sarebbe fermato al particolare del culto fallico, che non aveva per gli antichi quel contenuto osceno che ci trova, a torto, la nostra coscienza cristiana, aliena da queste forme religiose naturalistiche. Il discendente di una famiglia di sacerdoti di Demetra, assuefatto ai salaci par-

---

[1] Fr. 15: Εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον αἴσμα αἰδοίουσιν ἀναιδέστατα εἴργαστ'ἄν· ὠὐτὸς δὲ Ἀίδης καὶ Διόνυσος ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν.

[2] Schleiermacher, *Sämmtl. Werke* II 141; Schuster p. 337; Lassalle I s. 205; Zeller[5] I 2 p. 731; Diels, in *Arch. für Gesch. Phil.* I 1888 p. 109 Burnet-Schenkl, *Anf. d. gr. Phil.* p. 153, ecc. Curioso il commento dei Diès (*Le cycle mystique* p. 69): *la cèremonie du phallus echappe à ses sarcasmes parce qa' il s'amuse à la justifier par un jeu de mots.*

[3] Pfleiderer, *Die Phil. Herakl.* p. 23 s. e nota.

ticolari del culto eleusino, non poteva scandolezzarsi per la licenza del rito dionisiaco. È evidente dunque che il filosofo scelse come esempio proprio il culto fallico perchè altri, dimenticando il suo significato, avrebbe potuto considerarlo come osceno, mentre egli, conoscendo questo significato, non ci trova oscenità. Affermando, insomma, che taluni riti sarebbero turpi, se non avessero un contenuto religioso, egli implicitamente afferma che non sono turpi, poichè in essi il contenuto religioso ci è: ne fa cioè la difesa contro chi li giudicasse dalla impressione esteriore.

L'idea che in questo frammento il filosofo riprovi i riti dionisiaci è sorta dalle parole *mainontai e lenaizusin* che infatti tutti traducono come se contenessero un rimbrotto o un sarcasmo [1]. Ma questa è un'idea falsa che non risponde a quel che le due parole significavano per gli antichi. La parola *manìa* non aveva, secondo Platone, alcun significato turpe od oltraggioso [2], denotando essa semplicemente uno stato

---

[1] Schleiermacher (*Sämmtl. Werke* III 2 p. 141): *Dem sie toll sind und Feste feiern.* Mullach fr. 81: cuius amore furiant et bacchantur. Bernays (*Ges. Abh.* p. 71): *cui insaniunt et festa agunt*; Schuster, (p. 336): *dem zu Ehren sie schwärmen und ausgelassen sind*; Pfleiderer (p. 28) *dem sie die lärmende Feier veranstalten;* Teichmüller (I p. 27); *dem sie zu Ehre schwärmen und ausgelas sen sind*; Schäfer (p. 67) *dem sie rasen und Fese feiern*; Fairbanks (p. 127): *they go mad and share the revel*; Diels: *dem sie toben und Fastnacht feiern*; Bodrero: danno in pazzie e celebrano baccanali; Cardini: impazziscono e baccheggiano.

[2] Plat. *Phedr.* 244 C: οἱ τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐκ αἰσχρὸν ἡγοῦντο οὐδ' ὄνειδος μανίαν.

di estasi; e il verbo *mainesthai* significa null'altro fuorchè trovarsi in questo stato, o anche baccheggiare [1]; perciò appunto, e certo senza alcuna intenzione spregiativa, la parola *manìa* entra in molti epiteti di Dioniso [2]. Quanto a *lenaizein*, che tutti traducono *far festa, baccheggiare* e simili, facendolo derivare cioè da *lenai* (baccanti femminili), è chiaro che non può avere qui questo significato; perchè, in tal caso, esso postulerebbe un *soggetto femminile*, e conterrebbe in sè stesso una limitazione del verbo *mainesthai* che lo precede e che ha un senso più generale; e non si capirebbe perchè Eraclito avesse voluto indicare proprio il « baccheggiare femminile », condannando solo questo per la sua irreligiosità. *Lenaizein* deve dunque avere un significato diverso che bisogna trovare; Eraclito non può avere scelto senza ragione proprio questo rarissimo vocabolo che in tutta la letteratura greca, per quanto sappiamo, è citato solo una volta da lui, e una da Clemente Alessandrino [3]. Il significato lo troviamo per l'appunto in Clemente, che lo usa in modo tale che il senso ne risulta chiarissimo.

Dopo aver parlato dei miti greci portati sulla scena, l'apologeta conclude: « ma i drammi e i poeti *lenaizontas*, ormai del tutto ebbri, coronatili di edera come oltre misura insaniti nel

---

[1] Paus. X 32, 7: Eur. *Bacch.* 130 s.

[2] Ps. Oph. *Hymn.* XLV, 4: 2 II, 7; L, 18.

[3] Suida lo registra senza spiegarlo. Lo usa Plutarco (*De Is. et. Os.* p. 362 A) citando il frammento eracliteo (ληραίνουσι dicono i codici).

rito bacchico, rinchiudiamoli nell'Elicona e nel Citerone con i satiri e il tiaso e il coro degli altri demoni decrepiti » [1]. Qui è evidente che con le parole « poeti *lenaizontes* » Clemente allude alle rappresentazioni drammatiche delle Lenee [2]; e il contenuto ditirambico, spesso anche osceno e ridicolo, di quelle rappresentazioni [3], spiega perchè Clemente rappresenti questi « poeti *lenaizontes* » come insaniti dal rito bacchico e del tutto eguali ai satiri e ai sileni. *Lenaizein*, non deriva dunque da *lenai*, non significa cioè semplicemente « baccheggiare », ma deriva da *Lénaia* e significa « festeggiare le Lenee », « compiere il rito delle Lenee ». Questo è il vero senso della parola usata da Eraclito; e la riprova di ciò è data dal mirabile accordo tra le parole del filosofo e le notizie che abbiamo intorno al contenuto delle cerimonie lenee. Eraclito parla infatti di una *pompé* e di un *áisma*. Ora la prima parola è proprio quella usata da Demostene dove parla della processione delle Lenee [4], e la seconda è usata dallo Scoliaste di Aristofane [5] e da quello di Demostene dove parlano dei canti bacchici delle Lenee [6]. Non sappiamo se nelle Lenee ci fosse anche la processione falloforica, ricordata da Eraclito, ma

---

[1] Clem. *Protr.* I 2, 2 (p. 4 Stählin).

[2] Dem. *C. Mid.* 10 p. 517; Schol. *Ar. Eq.* 547; *Etym. M.* p. 361, 39, Plat. *Prot.* p. 327 E.

[3] V. nota precedente.

[4] V. Dem. *C. Mid.* 10 p. 517.

[5] V. Schol. *Ar. Eq.* 577.

[6] Schol. *Dem.* p. 310 Dobson.

la cosa è assai verosimile, e a ogni modo si potrebbe anche dire che proprio da Eraclito, stabilito ormai il vero senso del verbo *lenaizein*, si ricava la notizia che nelle Lenee ci era una processione falloforica.

Generalmente si crede che le Lenee consistessero fondamentalmente in una festa della vendemmia, e quasi in una glorificazione del torchio (*lenòs*) [1]; ma più verosimile di questa congettura, che non va d'accordo con il tempo invernale (gamelione, gennaio) delle Lenee che non è tempo di vendemmia, è l'altra che vede nelle Lenee una festa orgiastica e mistica. Infatti le Lenee cadevano proprio nel tempo delle orge trieteriche invernali [2]. A Magnesia gli iniziati dionisiaci celebravano i riti funerari ai loro compagni per l'appunto nel Lenaion [3]; e l'acquisto delle vittime per le Lenee incombeva agli epimeleti dei misteri [4]. Un argomento assai forte a favore del carattere mistico o estatico delle Lenee è dato dal « miracolo » che avveniva nel tempio di Dioniso ad Andros, alle none di gennaio, come dice Plinio, e cioè proprio nei giorni delle Lenee, nei quali una fonte scorreva vino [5]; « miracolo » dionisiaco abbastanza co-

---

[1] Perciò il BURNET traduce (B. SCHENKL fr. 127): *dem zu Ehren sie toben und das Fest des Kelters feiern.*

[2] NIELSSON, *Gr. Feste* [Leipzig 1906] p. 275 s. Gli argomenti che seguono sono quelli del Nielsson.

[3] *Bull. corr. hell.* XVII (1893) p. 32 *l.* 5.

[4] DITTENBERGER, *Sylloge*[2] 620. (Cfr. SCHOL. *Plat. Eut.* p. 2a).

[5] PLIN. *H. n.* II 231; V. USENER, *Acta S. Timothei* [Progr. Bonn 1877] p. 24.

mune [1] che aveva il suo fondamento nell'estasi [2]. Tutto ciò è confermato da Clemente stesso che parla dei poeti « *lenaizontes* », come di gente impazzita nei misteri dionisiaci.

Le Lenee erano dunque un mistero bacchico. Ma non basta: il Dioniso *Lenaios* era connesso alle divinità infere, come prova il calendario sacro di Micono, dove il culto del dio è associato a quello di Gea Chtonia e di Zeus Chtonio [3]. Ma un Dioniso Chtonio non è altri che Dioniso Zagreo, che era figlio di Ade, oppure veniva identificato con Ade [4]. E infatti lo scoliaste di Clemente, in una notizietta che ha per noi capitale importanza, dice che nelle Lenee si commemorava col canto lo sbranamento di Dioniso [5]. Ed ecco perchè Eraclito identifica ad Ade il Dioniso festeggiato nelle Lenee.

Io credo che ormai il tanto discusso frammento 15 sia chiaro. Eraclito in esso si riferisce ai culti bacchici in generale, e più specialmente alla festa mistica delle Lenee. Ed è chiaro anche perchè egli si servisse proprio delle Lenee per

---

[1] Eurip. *Bacch.* 706: Nonn. *Dionys.* XIV 411 s. XVI 254 s. XVII 277 s. XXXV 356 s. XL 258, XLV 307 s. XLVIII 576 s. cfr. il quadro dionisiaco in Phil. *Im.* I 17 con ὕποινοι πέτραι.

[2] Plat. *Ion* p. 534 a: αἱ Βάκχαι ἀρύτονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι· ἔμφρονες δὲ οὖσαι οὔ. Cfr. Phil. *De vita cont.* 2 p. 473 M; οἱ βεβακχευμένοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσι μέχρις ἂν το ποθούμενον ἴδωσιν.

[3] Dittenberger *Sylloge*[2] 615, Michel., *Recueil d'inscr.* 714, Prott — Ziehen, *Leg. gr. sacr.* 4 v. 21 s.

[4] *Etym. M.* 406, 46 s: *Etym. Gud.* 287, 41.

[5] Schol., *Clem. Protr.* p. 3, 2 Potter (IV p. 92 Klotz): ληναΐζοντας· ἀγροικικὴ ᾠδὴ ἐπὶ τῷ ληνῷ ἀδομένη, ἣ καὶ αὐτὴ περιεῖχε τὸν Διονύσου σπαραγμόν.

dare un esempio di certe cerimonie che, giudicate dall'apparenza, appaiono diverse da quel che sono in sostanza; di cerimonie, cioè, che vanno conosciute nella loro intima essenza prima di venir riprovate. Egli scelse le Lenee perchè in esse, come in nessun'altra festa, il contenuto religioso e mistico appariva deformato o alterato da riti e da gesti sfrenati e incontinenti. Non per nulla Clemente, per dare un esempio di gente seria che impazzisce, ricorda proprio i poeti delle Lenee. Il filosofo di Efeso insegnava dunque, da quello spirito profondamente religioso che egli era, a rendersi conto della *essenza* del rito, superando l'apparenza di esso.

e catartiche

Questa religiosità ritualistica appare anche in ciò che egli dice nel fr. 5, intorno alle catarsi: « si purificano vanamente macchiandosi di sangue, come se alcuno nel fango entrato col fango si ripulisse: e pazzeggiare ci sembrerebbe se alcuno degli uomini lo vedesse fare questo. E a immagini così fatte fan preghiera, come se uno con i muri parlasse, punto conoscendo che cosa sono gli dei e gli eroi »[1]. Egli non concepiva dunque la catarsi come un rito meccanico, ma come un atto che doveva essere accompagnato da vera e propria *religione*.

---

[1] Fr. 5: καθαίρονται δ'ἄλλως αἵματι μιαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο. μαίνεσθαι δ'ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὔχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχενεύοιτο οὐ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι.

Un'altra testimonianza intorno al pensiero eracliteo su questo punto è data da Iamblico; il quale, dopo aver detto come alcuni riti servono a curare l'anima e a moderare i mali che la affliggono per effetto della nascita, cioè i mali corporali, sciogliendola da questi legami, aggiunge che Eraclito giustamente chiamava questi riti rimedi (*ákea*), in accordo col loro scopo [1]. Per il filosofo di Efeso dunque il rito non aveva scopo in sè stesso, ma era mezzo per raggiungere un determinato bene.

Così Eraclito faceva una retta distinzione tra il rito, che eleva e nobilita l'anima perchè usato come mezzo, e il rito che lascia l'uomo nella sua bassezza, perchè concepito come fine. E non basta: Iamblico stesso distingue due specie di culto; l'una immateriale e adatta alla purezza dell'anima, l'altra materiale e piena di riti materiali, adatta alle anime non pure. Perciò vi sono due specie di sacrifici: l'una per gli uomini purificati la quale, come dice Eraclito, tocca a pochissimi, l'altra per coloro che sono tuttavia vincolati dal corpo [2].

---

[1] Iambl. *De myst.* I 11 p. 40, 8 s. Parthey: Θεραπείας οὖν ἕνεκα τῆς ἡμῖν ψυχῆς καὶ μετριότητος τῶν διὰ τὴν γένεσιν προσφυομένων αὐτῇ κακῶν, λύσεώς τε ἀπὸ τῶν δεσμῶν καὶ ἀπαλλαγῆς χάριν, τὰ τοιαῦτα προσάγεται. καὶ διὰ τοῦτο εἰκότως αὐτὰ ἄκεα Ἡ. προσεῖπεν, ὡς ἐξακεσόμενα τὰ δεινὰ καὶ τὰς ψυχὰς ἐξάντεις ἀπεργαζόμενα τῶν ἐν τῇ γενέσει υμφορῶν.

[2] Iambl. *De myst.* V 15 p. 219, 12 s. Parthey: θυσιῶν τοίνυν τίθημι διττὰ εἴδη· τὰ μὲν τῶν αποκεκαθαρμένων παντάπασιν ἀνθρώπων, οἷα ἐφ' ἑνὸς ἄν ποτε γένοιτο σπανίως, ὥς φησιν Ἡ. ἢ τινων ὀλίγων ἐναριθμήτων ἀνδρῶν, τὰ ἔνυλα καὶ σωματοειδῆ καὶ διὰ μεταβολῆς συνιστάμενα, οἷα τοῖς ἔτι κατεχομένοις ὑπὸ τοῦ σώματος ἁρμόζει.

Da queste varie testimonianze si può ricavare il pensiero del filosofo intorno alla catarsi.

Egli la concepiva come una liberazione dell'anima dai mali corporali. Naturalmente questa liberazione non va pensata come fatto *fisico* — che equivarrebbe alla morte — ma come fatto *mistico*. Gli antichi concepivano la catarsi come una liberazione dai mali provenienti dalla nascita [1], e pensavano che questa liberazione avvenisse come un vero distacco dal corpo [2]; tanto è ciò vero che Platone, ripetuto da Iamblico, considerava la catarsi come un mezzo provvisorio per ottenere questa liberazione fino a che la morte non la operasse definitivamente, e considerava perciò la morte come la vera e propria catarsi [3].

Ma se la catarsi era il distacco dell'anima dal corpo, essa era tutt'una cosa con l'*estasi*, o per lo meno l'estasi era il mezzo per arrivare alla

---

[1] Procl. *In Plat. Remp.* II p. 354, 20 Kroll: κάθαρσις δὲ ἡ ἀποβολὴ τῶν ληθαίων τούτων καὶ τῇ γενέσει συμφύλων πάθῶν. Procl. *In Plat. I Alc.* p. 175 Creuzer, p. 461 Cousin²: (Ἡ. κάθαρσις) ἔοικε ταῖς τελεστικαῖς καθάρσεσι ταῖς περὶ τῶν ἔργων τῶν ἱερῶν ἀπολυούσαις ἡμᾶς τῶν μιασμάτων πάντων ὧν ἐκ τῆς γενέσεως ἐπισυρόμεθα.

[2] Plat. *Phaed.* 67 C = Iambl. *Protr.* 13 p. 65 Pistelli: κάθαρσις δὲ εἶναι ἆρα οὐ τοῦτο ξυμβαίνει .. τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίζαι αὐτὴν καθ'αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος. Olympiod. *In Plat. Alc.* p. 4 Creuzer: καθαρτικὸς μὲυν γὰρ ἐστι ψυχὴ ἀπολυομένη τοῦ σώματος..

[3] Plat. *Phaed.* p. 67 A = Iambl. *Protr.* 13 p. 65: καθαρέωμεν ἀπ'-αὐτοῦ (il corpo), ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς. Plat., *Phaed.* p. 67 C. = Iambl. *Protr.* 13 p. 65: τοῦτο δὲ θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος. Olympiod. *In Plat. Phaed.* A VII 2 Norvin: τὸν θάνατον ὁρίζεται κάθαρσιν μόνον ψυχῆς ἀπὸ σώματος, καὶ καθολικώτερος ὁ θάνατος τῆς καθάρσεως, διότι ὁ μὲν καθαιρόμενος πάντως καὶ ἀποθνήσκει.

catarsi, perchè anche l'estasi era concepita come un distacco dell'anima dal corpo [1]. Ora l'estasi era in fondo l'essenza del mistero, in quanto essa era necessaria per uscire di sè stessi e arrivare alla comunione divina. Dunque il mistero stesso non era altro che catarsi, in ultima analisi.

E infatti le varie operazioni catartiche dei misteri a null'altro servivano tranne che ad attuare la comunione col dio; costituivano cioè la essenza stessa del mistero [2]. Tanto è vero ciò che i piccoli misteri di Agre erano, nella loro totalità, considerati come un complesso rito catartico [3].

dell'orfismo. Si badi ancora: il mistero era palingenesi, rinnovamento dell'individuo. Orbene, la catarsi non era altro che rinnovamento, mutamento di stato o di qualità; così la concepivano gli stoici, per i quali catarsi significava distruzione e passaggio dall'uno stato all'altro [4]. Ma anche

---

[1] P. es. *Pap. Par.* v. 737 s.: τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰρημένα λέγεις ὡς ἐν ἐκστάσει; v. 726: οὐκ ἐν σεαυτῷ ἔσει ὅταν ἀποκρίνεται. Procl. *In Plat. Pol.* II p. 108, 16 s. Kroll dice che la iniziazione fa sì che gli iniziati ἑαυτῶν ἐκστάντες ὅλους ἐνιδρῦσθαι τοῖς θεοῖς καὶ ἐνθεάζειν. V. su ciò Rohde, *Psyche*[3] I p. 311, 3.

[2] Procl. *In I Alcib.* p. 294 Cousin[2]: ἐν ταῖς τελεταῖς καθάρσεις ἡγοῦνται... ἃ τῶν ἐν ἀπρρήτοις δρωμένων καὶ τῆς τοῦ θείου μετουσίας γυμνάσματά εἰσιν.

[3] Schol. *Arist. Plut.* 846: ἔστι τὰ μικρὰ (misteri) ὥσπερ προκάθαρσις καὶ προάγνευσις τῶν μεγάλων· Platone (*Rep.* A 365 A) ed Euripide (*Bacch.* 74 s.) usano καθαρμοί per τελεταί.

[4] Hippol. *Refut.* I 21, 4 (Diels, *Doxogr. gr.* 571, 20 s) = Arnim. *Stoic. fr.* II 184, 598: προσδέχονται δὲ ἐκπύρωσιν ἔσεσθαι καὶ κάθαρσις τοῦ κόσμου τούτου οἱ μὲν παντός, οἱ δὲ μέρους, καὶ κατὰ μέρος δὲ αὐτὸν καθαίρεσθαι λέγουσιν. καὶ σχεδὸν τὴν φθορὰν καὶ τὴν ἑτέρου ἐξ αὐτῆς γένεσιν κάθαρσιν ὀνομάζουσιν. Cfr. Epiph. *Adv. haer.* I 5 (Diels, *Dox.* 588, 8 s). Perciò l'ecclissi era detta catarsi; Sch. *AP. Rh.* IV 60 Keil.

l'estasi è definita come mutamento di stato o di qualità da Plutarco [1], Suida [2], Cirillo [3]. Catarsi, estasi, mistero, erano dunque tre fasi, o tre aspetti di un medesimo fenomeno mistico, delle quali la prima si confondeva con la seconda, e tutte e due con la terza.

Ma di quali misteri si parla quando si dice mutamento di stato o di qualità, rinnovamento, palingenesi? Certamente dei misteri orfici, perchè nel mito che era il fondamento dei misteri eleusini non troviamo originalmente il concetto della palingenesi; non vi era il dio che moriva e risorgeva e nel quale l'iniziato si rinnovava. Se nei misteri eleusini ci fu mai il concetto di una vera e propria palingenesi mistica, possiamo esser sicuri che esso vi pervenne dall'orfismo [4]. Invece nei misteri orfici la palingenesi era contenuta nello stesso punto di partenza mitico o cosmologico, nella persona stessa di Zagreo; e infatti nulla è così frequente negli inni orfici come l'invocazione alla liberazione dai

---

[1] Plut. *Quaest. conv.* VIII 9, 3 p. 732 C: ἐκστάσεις αὗται καὶ μεταβολαὶ ποιοτήτων.

[2] Suid. ἔκστασις· θαυμασμός, ἢ ἀλλοίωσις.

[3] Cyrill. *Comm. in Hab.* LVI (Migne, *PG.* 71 p. 934 B): ὥσπερ δὲ τὴν ἀπό γε τῶν αἰσχιόνων ἐπὶ τὰ ἀμείνω μετάκλησιν, ἔκστασιν εἶναι φαμέν... οὕτω καὶ τὴν ἐκ τῶν χρησίμων ἐπὶ τὰ αἰσχίω μεταβολήν, ἔκστασιν εἶναι διισχυριζόμεθα φαύλην τε καὶ διαβεβλημένην. Jamblico concepisce invece la estasi come mutazione in meglio: *De myst. aeg.* III 7 p. 114, 9 Parthey: ἔκστασις ... ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἀναγωγὴ καὶ μετάστασις.

[4] Varie opinioni ci sono intorno agli elementi orfici nei misteri eleusini; le più importanti nell'uno come nell'altro senso in Macchioro, *Zagreus* p. 176 nota 2. Aggiungi Kern, *Orpheus* [Berlino 1920] p. 30 che nega ogni influsso orfico nei misteri.

morbi, dai terrori o dai fantasmi; il bisogno cioè della catarsi [1].

La catarsi, insomma, che Eraclito pregiava tanto e che si operava attraverso la liberazione dell'anima dal corpo — la « prigione » o « tomba » orfica dell'anima, — non era se non quella data dai misteri orfici.

Questo è quel che possiamo conoscere del *Discorso teologico* di Eraclito, attraverso una ricostruzione alla quale, se non ci illudiamo, le manchevolezze inevitabili non tolgono la verosimiglianza.

Esso era intitolato *Discorso teologico* perchè dalla teologia orfica prendeva l'aire. Infatti, partendo da essa, affermava la dottrina orfica dell'incarcerazione dell'anima nel corpo, per assurgere alla dottrina escatologica nel suo duplice aspetto del premio e del castigo, e, universalizzando l'esperienza mistica del mistero, cioè la identificazione dell'uomo e del dio, arrivava a concepire l'universo intero come una unità degli opposti. Nel *Discorso Teologico*, insomma, Eraclito cercava i fondamenti antropologici e cosmologici della sua dottrina entro la teologia orfica.

---

[1] X 29: così XV 8 s.; XVII 10; XIX 21; XXIII 6 s.; XXXII 16; XXXIX 20; LXXXIV 8, XII 14; LXVIII 11 II 4; cfr. IX 12; XXXIV 27; LXXXV 19; XXXIX 10: LXVI 3; LXXI 10.

III

LA MISTICA ERACLITEA

1.

L' essenza del pensiero eracliteo derivava dal mistero,

L'essenza del pensiero eracliteo è il mistero orfico. Ma non il mistero quale lo pensò la scienza del secolo XVIII fino ai nostri giorni, immaginandolo come una specie di insegnamento allegorico di talune dottrine cosmologiche o naturalistiche, espresse con parole o con simboli[1]. Noi oggi sappiamo che il mistero non conteneva, nè poteva contenere, alcuna vera e propria dottrina, nel senso comune della parola, perchè era un fatto mistico, fondato sulla esperienza individuale[2], la quale poteva bensì essere descritta o rappresentata, ma non comunicata. L'esperienza religiosa è realtà interiore, subbiettiva, che non ammette altra forma nè via di conoscenza di sè medesima fuori della realizzazione. Chi a questa realizzazione non vuole o non può arrivare, potrà accettare talune deduzioni intellettuali o razio-

---

[1] Questo è il concetto che informa l'opera dello PFLEIDERER, *Die Philos. Herakleitos im Lichte der Mysterienidee* [Berlin 1886], dove però dei misteri non si parla mai nè si precisa quale fosse questa idea.

[2] V. MACCHIORO, *Zagreus* spec. cap. III.

nali che altri, passato attraverso questa esperienza, ha potuto trarne, ma non riuscirà mai ad avere l'esperienza stessa. Ora la palingenesi orfica non era una teoria, ma una realtà; non un'allegoria, ma un fatto; nè poteva conoscerla chi non fosse passato attraverso il mistero, perchè la specifica esperienza religiosa contenuta in essa non poteva comunicarsi se non con la realizzazione, pur potendosi arricchire di altre conoscenze intellettive e arrivare a una consapevolezza di sè stessa di natura puramente logica, quando la realizzazione fosse avvenuta.

era perciò mistica,

La assenza di ogni insegnamento razionale nel mistero, e cioè la sua natura mistica, è affermata da Aristotele dove dice che gli iniziati non dovevano imparare, ma ricevere sensazioni e disposizioni [1], e da Plutarco dove dice che nei misteri non vi è alcuna dimostrazione che possa persuadere [2]. Questo misticismo, che rifugge da ogni elemento razionale sì da ridursi a pura esperienza, è proprio dei misteri dei popoli primitivi, che sono fondamentali per la conoscenza del mistero greco [3]. In essi, infatti, la palingenesi non è allegoria, ma realtà, ed è tanto reale che spesso è ritenuta fatto fisico e materiale [4]. Il mistero

---

[1] Synes. *Dio* 47 (Migne, *P. G.* 66 p. 1134 D) = Aristot. Fr. 16 Rose: Ἀρ. ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι.

[2] Plut. *De defect. orac.* 22 p. 422 C: ἐν τελετῇ καὶ μυήσει μηδεμίαν ἀπόδειξιν τοῦ λόγου μηδὲ πίστιν ἐπιφέροντος.

[3] Macchioro, p. 156 s.

[4] Hubert-Mauss, *Mél. d'hist. des rel.* [Paris 1909] pp. 162, 164, 177; Levy-Brühl, *Les fonctions ment. dans les soc. inf.* (Paris 1910) pp. 415 s. 418 s.; Durkheim, *Les formes elem. de la vie rel.* [Paris 1912] p. 54. Macchioro, *Zagreus* p. 152 s.

non ha punto lo scopo di insegnare, ma rinnova l'individuo. Non vi è alcuna ragione che giustifichi o imponga questo rinnovamento: la palingenesi occorre, ecco tutto. Occorre perchè l'uomo passi dalla adolescenza alla virilità, dice il negro; perchè l'uomo passi dalla impurità alla purezza, dice il greco; perchè l'uomo passi dalla dannazione alla salvezza, dice il cristiano. Essa è un fatto mistico che non ha alcuna ragione dimostrativa o giustificativa: essa è un atto di fede.

Il mistero, appunto perchè mistero, non poteva dunque contenere alcun insegnamento. Ed Eraclito non avrebbe mai potuto desumere da esso qualche dottrina, se non come elaborazione sua volontaria di quel peculiare stato di coscienza che era la palingenesi. Perciò il quesito tanto discusso intorno ai rapporti tra Eraclito e l'orfismo non ha ragione di essere: dipende, più veramente, da un equivoco. Dipende cioè da una impressione che si ebbe quando si osservò che tra la filosofia di Eraclito e l'orfismo c'era qualche rispondenza, la quale non pareva spiegabile se non supponendo che tra i due fatti ci fosse una relazione di dipendenza. In realtà la relazione è di identità, perchè eracliteismo e orfismo sono due aspetti diversi di un solo e unico impulso, realizzatosi nel primo caso come filosofia, nel secondo come religione.

Se questo è vero, se cioè la filosofia di Eraclito ebbe origine dalla sua stessa esperienza religiosa, nella vita medesima del suo spirito,

è inutile cercarne l'origine in altri sistemi filosofici orientali od egizi, come taluni dotti hanno fatto [1], perchè questa derivazione dottrinale è contraria non solo alla natura del mistico in generale ma più ancora al temperamento dello stesso Eraclito, che portò all'eccesso il consueto disprezzo del mistico contro l'intellettualismo. Come mai avrebbe potuto studiare e sfruttare le filosofie persiane od egizie questo superbo, nutrito di disprezzo per le conoscenze logiche e intellettive, così sicuro di sè stesso e della grandezza del suo pensiero da proclamar questo eterno e da affermar che gli uomini non lo possono capire: «di questo verbo che sempre è, gli uomini non han comprensione nè prima di averlo udito nè avendolo primamente udito»? [2]. Perchè la ragione umana è così povera cosa che «tali cose molti non pensano, nelle quali si imbattono, nè appresele comprendono» [3]; sì che gli uomini, «senza capire udendo somigliano ai sordi» [4]. Per Eraclito insomma «l'indole umana non ha intendimento» [5], e sono «ba-

---

[1] Gladisch, *Herakl. und Zoroaster* [Leipzig 1859], Teichmüller, (*Herakl. als Theolog* [*Neue. Stud.* II pp. 103-253] deriv. dall' Egitto). Chiappelli (*Atti accad. sc. mor. Napoli*, 1887 p. 117 s.: (deriv. dalla Persia). Una giusta reazione in Burnet, *Greek phil.* I (London 1914) p. 4 s. e in Gilbert, *Griech. Relig. philos.* p. 64 nota.

[2] Fr. 1: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ'ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.

[3] Fr. 17: οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὁκόσοις ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν.

[4] Fr. 34: ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν.

[5] Fr. 78: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας.

locchi fanciulleschi i pensamenti umani »[1] e «il molto sapere non insegna ad aver intelletto »[2].

Dobbiamo meravigliarci se il gran filosofo, forse pensando a sè stesso, affermava che uno val diecimila se è il migliore?[3].

fuori della razionalità.

Questo disprezzo per l'attività razionale non dipendeva, però, da presunzione o soverchia fiducia in sè stesso, chè anzi il filosofo ammonisce a non concludere a vanvera sulle cose supreme[4], ma dalla persuasione che le nostre conoscenze sono subbiettive e relative, e perciò non è partendo dai dati della esperienza che si può arrivare alla conoscenza. Secondo Eraclito l'intelligenza fa vedere le cose, non l'essenza delle cose, che sta in questa perpetua, discordante armonia, in questa unità che in sè identifica le diversità. Infatti gli attributi opposti che noi assegniamo all'ente non esistono in esso come realtà obbiettiva, ma sono un prodotto della nostra subbiettività, cioè della personale e limitata esperienza che ciascuno di noi ha dell'ente. «Il dio è giorno notte, inverno state, guerra pace, sazietà fame, e si tramuta cosi come il fuoco, quando si mescoli a profumi, si denomina secondo il piacere di

---

[1] Fr. 70: Ἡ. παίδων ἀθύρματα νενόμικεν εἶναι τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα.

[2] Fr. 40: Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει.

[3] Fr. 40.

[4] Fr. 47.

ognuno »[1]. Il giudizio umano dipende da uno stato d'animo: « la malattia fa dolce la salute, il male, il bene, la fame, la sazietà, la stanchezza, il riposo »[2], o dalle nostre specifiche condizioni di vita; per esempio « l'acqua marina è purissima e impurissima, ai pesci bensì bevibile e salutifera, ma agli uomini imbevibile e mortifera »[3]. E così avvien che « per il dio tutte le cose son buone e giuste, ma gli uomini alcune tengono per ingiuste altre per giuste »[4].

La conoscenza umana è dunque relativa e subiettiva, coglie gli attributi dell'ente, ma non l'ente, vede l'apparenza ma non l'essenza: « gli uomini si ingannano nella conoscenza delle cose visibili »[5]. Se tutte le nostre conoscenze fossero sensitive noi potremmo conoscere le cose con i sensi: « se tutte le cose esistenti fumo divenissero, le narici le distinguerebbero »[6]. Ma non è così. E allora, poi che l'intelligenza non serve a far capire le cose, poichè le cose ci appaiono fatalmente scisse e diverse, così come noi le sperimentiamo par-

---

[1] Fr. 67: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός, ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ πῦρ, ὁπόταν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡθονὴν ἑκάστου.

[2] Fr. 111: νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδύ, κακὸν ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.

[3] Fr. 61: θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον.

[4] Fr. 102: Τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν, ἃ δὲ δίκαια.

[5] Fr. 56: ἐξεπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν.

[6] Fr. 56: εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν.

zialmente e fenomenicamente e non così come sono nella loro essenziale unità, poichè «l'armonia invisibile è migliore di quella manifesta»[1] occorre un'altra forma di conoscenza, che ci renda capaci di cogliere l'essenza delle cose, che è più vera che non la loro apparenza: la conoscenza mistica o intuitiva, che consiste non in un atto intellettivo, ma in una identificazione di noi e del mondo, nella nostra comunione con la essenza del mondo, per modo che noi lo comprendiamo nella sua essenziale unità.

2.

La conoscenza di Er. era divinatoria ed estatica

Eraclito aveva, dunque, come tutti i mistici, una posizione nettamente antintellettualistica; non perchè negasse l'intelletto, ma perchè non ne aveva bisogno, da poi che la sua conoscenza aveva origine fuori dell'intelletto, in un'altra attività dello spirito, la cui origine va ricercata in quella antichissima età, di molto anteriore a quella del filosofo, quando l'intelligenza umana, non ancora capace di razionalità, non conosceva altra forza del pensare fuor della mistica.

Questa attività la storia delle religioni chiama divinazione.

Dal punto di vista gnoseologico la divinazione è una forma di conoscenza intuitiva, la quale avveniva secondo gli antichi nello stato di

[1] Fr. 54.

estasi [1], mediante la comunione con Dio [2]. Platone attribuisce grande importanza, nel rispetto gnoseologico, alla catarsi, cioè all'estasi. Le sensazioni, egli dice, non danno la conoscenza della verità; l'anima conosce la verità solo con la riflessione. E questa si ottiene nel miglior modo quando l'anima non è turbata nè da sensazioni, nè da passioni, e cerca, per quanto può, di scindersi dal corpo; ciò che non può avvenire propriamente se non con la morte, che è l'unico mezzo per arrivare alla conoscenza, perchè per essa l'anima viene completamente liberata dal corpo. Finchè siamo in vita si può ottenere la conoscenza con la catarsi, in attesa che venga la morte, poichè la catarsi consiste nel liberare il più possibile l'anima dal corpo; ma liberazione vera è in realtà la morte [3]. Dunque

---

[1] Plut. *De def. orac.* 40 p. 432 C: ταύτην οὖν ἔχουσαι τὴν δύναμιν αἱ ψυχαὶ σύμφυτον... ἐξανθοῦσι πολλάκις καὶ ἀναλαμβάνουσιν ἔν τε τοῖς ἐνυπνίοις καὶ περὶ τὰς τελετὰς ἔνιοι, καθαροῦ γιγνομένου τοῦ σώματος ἤ τινα κράσιν οἰκείαν πρὸς τοῦτο λαμβάνοντος, ἤ τῷ τὸ λογιστικὸν καὶ φροντιστικὸν ἀνίεσθαι καὶ ἀπολύεσθαι τῶν παρόντων τῷ ἀλόγῳ καὶ φαντασικῷ τοῦ μέλλοντος ἐπιστρεφόμεναι. P. 432 D: (τὸ μαντικόν) δεκτικὸν δὲ φαντασιῶν πάθεσι καὶ προαισθήσεων, ἀσυλλογίστως ἅπτεται τοῦ μέλλοντος ὅταν ἐκστῇ μάλιστα τοῦ παρόντος: Iambl. *De myst.* III 8 p. 115, 15 s. Parthey: Εἰ μὲν οὖν ἀπόλυσις τοῦ θείου ἀπὸ τῆς ἄλλης ψυχῆς ἡ χορισμὸς τοῦ νοῦ ἤτις ἐπίτευξις ἢ ἡ ἀληθὴς μαντεία. Phil. *Quis rer. div. her.* 51 p. 509 Mangey: ἡ δὲ πασῶν ἀρίστη (delle varie specie di estasi) ἔνθεος κατοχωτική τε μανία, ᾗ τὸ προφητικὸν γένος χρῆται.

[2] Eurip. *Bacch.* 300: ὅταν γὰρ ὁ θεὸς ἐς τὸ σῶμα ἔλθῃ πολύς, λέγειν τὸ μέλλον τοὺς μεμηνότας ποιεῖ.

[3] Plat. *Phaed.* 10-12 p. 67. (Cito da Iamblico, *Protr.* 13 p. 15 che ripete a parola Pl. togliendo però il dialogo e serrando il ragionamento): οὐκ ἔχει ἀλήθειάν τινα ὄψις τε καὶ ἀκοὴ τοῖς ἀνθρώποις... οὐκοῦν εἰ ἡ ψυχὴ ἀληθείας ἀποτυγχάνει, ὅταν μετὰ τοῦ σώματος ἐπιχειρῇ τι σκοπεῖν (δῆλον γὰρ ὅτι τὸ ἐξαπατᾶται ὑπ'αὐτοῦ), πάντως που ἐν τῷ λογίζεσθαι, εἴπερ που ἄλλοθι, κατάδηλον αὐτῇ γίγνεταί τι τῶν ὄντων, λογίζεται δέ γέ που τότε κάλλιστα, ὅταν αὐτὴν τούτων μηδὲν παραλυπῇ... ἀλλ'ὅτι μάλιστα

una sola è la vera conoscenza: quella che è nella morte; e una sola conoscenza è la meno inadeguata e la più somigliante a questa: la conoscenza della catarsi; e poichè catarsi e mistero sono tutt'una cosa [1], si conclude che solo il mistero dava una conoscenza fino a un certo punto pari a quella della morte. Da ciò la somiglianza che gli antichi vedevano tra il mistero, catarsi parziale, e la morte, catarsi totale [2]. L'effetto era il medesimo, perchè il mistero in quanto era estasi, liberava temporaneamente l'anima dal corpo, congiungendola a Dio, così come fa la morte [3].

Con questo fondamento è forse possibile intendere il fr. 26 tanto discusso: « l'uomo ot-

---

αὐτὴ καθ'αὑτὴν γίγνηται, ἐῶσα χαῖρειν τὸ σῶμα, καὶ καθόσον δύνηται μὴ κοινωνοῦσα αὐτῷ μηδὲ ἁπτομένη ὀρέγεται τοῦ ὄντος... καὶ τότε,ὡς ἔοικεν ὑμῖν, ἔσται... φρόνησις, ἐπειδὰν τελευτήσομεν... ζῶσι δὲ οὔ. εἰ γὰρ μὴ οἷόν τε μετὰ τοῦ σώματος ἔστι κτήσασθαι τὸ εἰδέναι ἢ τελευτήσασιν-τότε γὰρ αὐτὴ καθ΄αὑτὴν ἔσται ἡ ψυχὴ χωρὶς τοῦ σώματος, πρότερον δὲ οὔ. καὶ ἐν ᾧ ἂν ζῶμεν, οὕτως ὡς ἔοικεν ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν... καθαρεύωμεν ἀπ'αὐτοῦ, ἕως ἂν θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς. καὶ οὕτω μὲν καθαροὶ ἀπαλλαττόμενοι τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης, ὡς τὸ εἰκός, μετὰ τοιούτων ἐσόμεθα καὶ γνωσόμεθα δι'ἡμῶν αὐτῶν πᾶν τὸ εἰλικρινές... κάθαρσις δὲ τοῦτο συμβαίνει τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίζαι αὐτὴν καθ᾽ αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι .. τοῦτο δὲ θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος.

[1] V. note 55 e 56. Lo scopo stesso del mistero, cioè la liberazione dell'anima dal corpo titanico, non si poteva ottenere se non con la catarsi (Macchioro, *Zagreus* p. 169 nota 5).

[2] Iambl. *Protr.* 13 p. 15 Pistelli = Plat. *Phaed.* 67 C: Schol. *Plat. Phaed.* l. c. Ruhnken: ἀποθνήσκει μὲν γὰρ θάνατον μελετῶν ὁ καθαρτικός, καθαίρων ἑαυτὸν τῶν παθῶν. τέθνηκε δὲ ἤδη ὁ θεωρητικός. Olympiod. *In Plat. Phaed* VII, 2 Norvin: τὸν θάνατον ὁρίζεται κάθαρσις μόνον ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος, καὶ καθωλικότερος ὁ θάνατος τῆς καθάρσεως, διότι ὁ μὲν καθαιρώμενος πάντως καὶ ἀποθνήσκει.

[3] Procl. *In Plat. Crat.* p. 82 CXXXIII Pasquali.

tiene per sè la luce nella notte morendo, e mentre vive raggiunge il morto dormendo, spenti gli occhi; svegliatosi comprende il dormiente»[1]. Clemente, dopo avere svolto il pensiero che la notte è favorevole alla riflessione e che le iniziazioni si fanno di notte perchè questa favorisce il distacco dell'anima dal corpo, aggiunge che quanto si dice del sonno può dirsi anche della morte, poichè ambedue consistono nel distacco dell'anima dal corpo, l'una più e l'altro meno[2]; e cita il fr. 26. Il pensiero dell'apologeta è consono alla dottrina fisiologica greca la quale spiegava tanto il sonno quanto la morte con le medesime cause, e precisamente con un distacco della sostanza psichica che produceva il sonno, e poi la morte, se oltrepassava una certa misura[3]. Dunque, se l'elemento comune del sonno e della morte è il distacco dell'anima dal corpo, si comprende perchè Eraclito, dopo aver detto che morendo l'uomo ottiene la luce,

---

[1] ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ ἀποθανών, ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὕδων ἀποσβεσθείς, ἐγρηγορὸς ἅπτεται εὕδοντος. Sulle varie interpretazioni di questo frammento, nella cui discussione non mi dilungo, v. Lenz, *In Herakl.* 26 in *Hermes* 1915 p. 634 s. Come esempio delle aberrazioni alle quali arrivarono gli esegeti bastino le versioni del Diels (*Vorsokratiker*[3]) e della Cardini che lo traduce (*Eraclito d'Efeso* p. 99): « L'uomo nella notte una lampada accende a sè stesso: poichè sebbene morto, pur vive. Somiglia a un morto quando dorme, spenti gli occhi: sveglio, somiglia a un dormiente ». Ho cercato di rendere nella versione il triplice senso, per noi intraducibile, del verbo ἅπτειν.

[2] Clem. *Al. Strom.* IV 141 II p. 310 ST.: ὅσα δ᾽αὖ περὶ ὕπνου λέγουσι, τὰ αὐτὰ χρὴ καὶ περὶ θανάτου ἐξακούειν. ἑκάτερος γὰρ δηλοῖ τὴν ἀπόστασιν τῆς ψυχῆς, ὁ μὲν μᾶλλον, ὁ δὲ ἧττον.

[3] V. Diels, *Philodemos über die Götter* in *Abh. Akad. Wiss. Berlin* 1916, *Phil. Hist. Klasse* [Berlino 1917] p. 41 s.

cioè la conoscenza, aggiunga che egli, dormendo, raggiunge il morto. Gli è che durante il sonno, staccandosi l'anima parzialmente dal corpo, l'uomo entra in uno stato estatico che favorisce quella conoscenza che pienamente è data solo mediante il completo distacco, cioè mediante la morte; e quando si è svegliato, comprende il dormente, cioè comprende ciò che ha veduto nel sonno. Da ciò il valore profetico e divinatorio che gli antichi attribuivano al sogno; e insieme la limitazione che pone Porfirio, affermando che la conoscenza che dà il sogno è imperfetta e quasi indiretta [1]. A paragone, s'intende, della conoscenza completa che dà la morte.

Se il sonno dà la conoscenza, allora possiamo ben dire che ognuno di noi nel sonno si schiude un mondo suo proprio; mentre nella veglia, mancando questa personale comunione col divino, il mondo delle nostre idee è quello di tutti. E allora possiamo dire con Eraclito che «per i veglianti vi è un unico mondo comune» [2]. E ancora: se nello stato di estasi del sonno l'anima nostra si congiunge con quella ragion divina che regge l'universo, si può dire che nel sonno noi cooperiamo in certo modo a questa ragion divina, e comprendiamo Eraclito

---

[1] Porphyr. ap. Macrob. *Somm. Scip.* I 3 17-18: anima cum ab officiis corporis somno paululum libera est, interdum aspicit non num quam tendit aciem nectamen pervenit, et cum aspicit tamen non libero et directo lumine videt sed interiecto velamine quod nexus naturae caligantis obducit.

[2] Fr. 89: τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι (τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι).

quando dice nel fr. 75 che «i dormienti sono operai e cooperatori delle cose che avvengono nel mondo» [1].

La conoscenza per Eraclito era dunque non una attività dello spirito, come per noi, ma una operazione direi quasi materialistica dell'anima, consistente nell'uscita di essa dal corpo e nel suo congiungimento con la ragion divina; era divinazione insomma, o estasi che dir si voglia; ed estasi e conoscenza era il mistero.

Questa l'origine di quella caratteristica superbia eraclitea verso la conoscenza logica: non era tracotanza, era sicurezza di possedere una verità, frutto di una esperienza che altri nè aveva nè poteva immaginare. «La divinazione — dice Ippocrate — è una cosa cotale: mediante le cose manifeste conosce le cose celate, e mediante le celate le manifeste, e mediante quelle che sono quelle che saranno, e mediante quelle che sono morte quelle che vivono; e per mezzo di chi non comprende quegli che sa capisce sempre rettamente, e chi non sa, a volte in un modo a volte in un altro» [2]. La conoscenza sensitiva e intellettiva è dunque inutile se, contro e fuori di essa, si può conoscere ciò che sta fuori dei sensi e della ragione [3].

---

[1] Fr. 75: (τοὺς καθεύδοντας ὁ Ἡ.) ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων.

[2] Hippocr. *De Diaeta* I 12 (Bywater, p. 64-5: Diels, *Vorsokr*[3]. I p. 108).

[3] Ps.-Plat. *Definit.* P. 414 B: μαντεία ἐπιστήμη προδηλωτικὴ πράξεως ἄνευ ἀποδείξεως.

L'origine divinatoria della conoscenza eraclitea risulta da Calcidio, scrittore tardo e secondario bensì, dal quale però è dato ricavare qualche notizia importante. « Heraclitus vero consentientibus stoicis — egli dice — rationem nostram cum divina ratione connectit regente ac moderante mundana: propter inseparabilem comitatum consciam decreti rationabilis factam quiescentibus animis ope sensuum futura denuntiare » [1]. Eraclito affermava dunque, secondo Calcidio, la possibilità di arrivare alla conoscenza divinatoria. Or questa teoria concorda esattamente con la teoria eraclitea della conoscenza come è esposta da Apollonio Tianeo e da Sesto Empirico. Secondo Apollonio il filosofo afferma che l'uomo è per sua natura *álogos*, cioè privo d'intendimento e di ragione [2]; e Sesto Empirico ci informa ampiamente come, secondo Eraclito, l'uomo arriva alla conoscenza [3]; la quale consta di due elementi: la sensazione (*aisthesis*) e la ragione (*lógos*); ma la prima non dà la nozione perchè è infida, ed è il *lógos* che le « suppone » un criterio conoscitivo. Quando noi, per inspirazione, diventiamo partecipi del *lógos* divino, al-

---

[1] Chalcid. *In Plat. Tim.* 252 p. 284 Wrobel.

[2] Sext. Emp. *Adv. Math.* VII 126-131 Mutschmann. Su questa dottrina v. Pascal, *Sopra un punto della dottrina eraclitea, Rend. Ist. Lomb.* XXXIX 1906 pp. 201-2.

[3] τὸν δὲ λόγον κριτὴν τῆς ἀληθείας ἀποφαίνεται οὐ τὸν ὁποιονδήποτε ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ θεῖον. τοῦτον οὖν τὸν θεῖον λόγον κάτ' Ἡ. δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα — ἐν δὲ ἐγρηγόρσει πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων ὥσπερ διά τινων θυρίδων προκύψας καὶ τῷ περιέχοντι συμβαλὼν λογικὴν ἐνδύεται δύναμιν.

lora diventiamo intelligenti; e questa partecipazione avviene con ciò che durante il sonno la mente, attraverso i pori sensibili, si mette in comunicazione col *lógos* divino che la circonda, e con ciò acquista il potere razionale. Senza questa comunione col *lógos* la conoscenza agli uomini è impossibile: « da quel verbo col quale più continuamente han relazione discordano, e le cose in cui cotidianamente si imbattono appaiono loro straniere »[1], perchè « la natura umana non ha opinioni ma le ha la divina »[2] e « sono cattivi testimoni gli occhi e le orecchie di coloro che hanno anime barbare »[3], anime cioè prive di quel criterio, proveniente dal *lógos*, mediante il quale si giudicano le sensazioni. Questo *lógos* divino con cui l'anima comunica[4] nella conoscenza, secondo Sesto, è poi quella *divina ratio* con la quale, secondo Calcidio, l'anima comunica nella divinazione. Dunque la conoscenza, secondo Eraclito, era un fatto divinatorio, cioè estatico, cioè mistico, cioè irrazio-

---

[1] Fr. 72: ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ, τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ'ἡμέραν ἐγχυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

[2] Fr. 78: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.

[3] Fr. 107: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.

[4] La spiegazione della frase « anime barbare » come anime « ἄλογοι » cioè anime prive del *logos* è di Sesto (*Adv. math.* VI 126). Con questo frammento par contraddica il fr. 55 (« quelle cose di cui la vista o l'udito sono l'apprendimento, queste io preferisco »). Esso appare a noi inconciliabile con la dottrina eraclitea, salvo che E. non voglia dire che egli proprio non ha... anima barbara. Ciò che del resto indubbiamente egli pensava.

nale, che avveniva tale quale lo pensavano i mistici del rinascimento. Paracelso, affermando che solo chi si riunisce a Dio riconosce l'origine delle cose, dice ciò che Eraclito enuncia quando fonda la conoscenza sulla comunione col logos divino.

perciò era dommatica

Questa posizione antintellettualistica porta a un dommatismo tanto più rigido quanto più religioso è il suo fondamento. Colui il quale crede di aver raggiunto la verità con i mezzi che gli dà la sua ragione, potrà dubitare di questi e ricredersi; ma colui che è persuaso di aver conosciuto la verità in Dio, non ne dubiterà mai perchè questo dubbio più che toccar lui tocca Dio. Il mistico potrà essere contradetto e deriso da tutto il mondo; egli rimarrà persuaso che tutto il mondo ha torto e lui solo ha ragione, e attenderà giustizia non dalla ragione umana ma da Dio, perchè egli non può dar la dimostrazione di una cosa che egli sa, ma non può dimostrare. E sorriderà del sempliciotto che sbigottisce a qualunque discorso [1], e gli darà del cane che abbaia a ciò che non capisce [2].

Sesto Empirico accusava Eraclito di essere un dommatico, negando risolutamente che la filosofia scettica fosse avviamento a quella di lui. Per Sesto, Eraclito si distingueva dagli scettici in ciò: che su molte cose oscure si esprimeva dommaticamente, e che i suoi dommi erano

---

[1] Fr. 87.
[2] Fr. 97.

espressi temerariamente [1]. Or chi ben guardi, quest'avversione dello scetticismo contro il dommatismo non è se non una delle tante fasi dell'eterno conflitto tra razionalismo e misticismo. Il mistico non può essere che dommatico, non può fare altro, cioè, come dice Sesto, se non che porre come esistente quella cosa che dice di dommatizzare [2].

E in un'altra cosa Eraclito ricorda i mistici: in quella caratteristica umiltà spirituale che è il fondamento della loro superbia mentale. Perchè il mistico è convinto sì di possedere una verità che trascende e sfida la ragione umana, ma sa anche che di questa verità egli non è scopritore ma solo depositario, che egli la deve a Dio, e che Dio parla per bocca sua. Avviene quindi nel mistico un singolare processo, per cui egli, nell'atto che afferma la verità del proprio pensiero, nega dignità al proprio io pensante; il suo pensiero acquista validità indipendentemente dal suo spirito, come avviene per gli assiomi matematici. Ed ecco il superbo Eraclito affermare che l'unità delle cose non è lui Eraclito che la afferma, ma il suo verbo; quel verbo ch'egli ha intuito per volontà divina, che non è opera sua, da poichè la ragione umana non ci può arrivare: «non me ma

---

[1] Sext. Emp. *Pyrr. Hyp.* I 210: Ἡ. περὶ πολλῶν ἀδήλων ἀποφαίνεται δογματικῶς. Ivi 212: ὁ σκεπτικὸς πάντα τὰ ὑπὸ τοῦ Ἡ. δογματιζόμενα ὡς προπετῶς λεγόμενα διαβάλλει.

[2] Sext. Emp. I 14: ὁ μὲν γὰρ δογματίζων ὡς ὑπάρχον τίθεται τὸ πρᾶγμα ἐκεῖνο ὃ λέγεται δογματίζειν.

il verbo ascoltando è savio convenire che tutte le cose sono una »[1].

fondata sulla fede

Per arrivare a questa piena e assoluta conoscenza, la quale sta al di sopra perfino dell'intendimento, occorre la volontà, occorre cioè la fede. Cercate e troverete, picchiate e vi sarà aperto, disse Gesù. Chi non ha questo impulso verso Dio e non aspira a congiungersi a Lui, non può arrivare alla conoscenza. Perchè « una sola cosa è la saggezza, conoscere la ragione la quale governa ogni cosa mediante ogni cosa » [2]. E « chi non spera non ottiene l'insperabile che senza speranza non può esser conosciuto » [3]; perchè « la conoscenza del divino si sottrae in gran parte all'intelligenza a causa dell'incredulità », e gli « increduli non sanno nè udire nè parlare »[4]. Anche san Paolo insegnava a sperare contro speranza [5], e a camminare per fede non per aspetto [6]; ottenendo così la conoscenza di Dio. Speranza e fede, erano i fondamenti della conoscenza eraclitea, come per i mistici del me-

---

[1] Fr. 1: οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντες ὁμολογεῖν σοφὸν εἶναι ἓν πάντα εἶναι.

[2] Fr. 41: ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.

[3] Fr. 86: (τῶν μὲν θείων τὰ πολλὰ) ἀπιστίη διαφυγγάνει μὴ γιγνώσκεσθαι.

[4] Fr. 19: (ἀπίστους εἶναι τινάς ἐπιστύφων 'Η. φησιν) ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν.

[5] *Rom.* IV 18 (Abramo): παρ'ἐλπίδα ἐπ'ἐλπίδι ἐπίστευσεν.

[6] *II Cor.* V, 7 Buttmann: διὰ πίστεως περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους. Cfr. *Ephes.* IV 13, *Col.* I 9, I *Cor.* VIII 3. Sulla fede di san Paolo vedi Pfleiderer, *Der Paulinismus* [Leipzig 1873] p. 162 s. spec. 168 e Beyschlag, *Neutest. Theologie* [Halle 1896] II p. 178 s.

dio evo e del rinascimento [1], i quali insegnavano ad attingere nella propria anima i mezzi per arrivare alla conoscenza, e con i quali Eraclito poteva ripetere «ho ricercato me stesso» [2]. Perchè «agli uomini tutti è dato conoscere sè stessi e riflettere» [3].

e sulla esperienza.

In sè stesso egli attinse la sua filosofia; nella sua stessa esperienza. Prima di *concepire* il mondo nel suo perpetuo rinnovarsi, egli dovette *sentire* il rinnovamento del proprio; prima di identificare il mortale all'immortale, egli dovette sentire in sè stesso il dio attualmente confuso con l'uomo; prima di affermare la palingenesi cosmica, egli dovette realizzare la sua propria palingenesi. Così il cristiano può, sì, universalizzare la morte e la resurrezione del Cristo a simbolo della vicenda cosmica, ma non può sentire la attualità di questo simbolo se prima egli stesso non è morto e rinato in Cristo.

Il pensiero di Eraclito era dunque, in conclusione, esso stesso un *mistero*, così come *mistero* denominarono i primi cristiani le supreme verità, e *misteri* chiamavano i naturalisti del

---

[1] Si veda intorno all'origine mistica della filosofia naturale l'acutissimo libro di Carlo Joel, *Der Ursprung der Naturphil. aus d. Geiste d. Mystik* [Iena 1906], la cui tesi, trovata *vera* e *ovvia* dal Croce (*Conversaz. critiche*, Bari 1918, II pp. 12-14) non fu capita dal Losacco (*Riv. di filosofia* I pp. 18-34). Il Teichmüller (*N. Stud.* II pp. 135-136) accentua la importanza delle «ispirazioni» di Eraclito.

[2] Fr. 101: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν. Plutarco (*Ad. Col.* 10 p. 1118 D) allude forse al contenuto religioso di queste parole dicendo: ὁ Ἡ. ὡς μέγα τι καὶ σέμνον διαπεπραγμένος ἐδίζησάμην λέγει ἐμεωυτόν.

[3] Fr. 116: ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ φρονεῖν.

rinascimento i fenomeni cosmici; esso non era teoria, non speculazione, ma esperienza del divino.

Questa potenza mistica costituì il segreto per cui il filosofo di Efeso esercitò tanto fascino sui primi cristiani. Noeto aveva avuto una intuizione profonda quando, sotto la grave mora del mito orfico, aveva scoperto quella che era la luce vera del pensiero eracliteo, cioè la continua rinascita, l'eterno trionfo della vita sulla morte; Cristo, insomma, perpetuamente risorto. E a lui, come a noi, il tragico filosofo efesino era apparso nel suo verace aspetto: profeta incompreso del pensiero cristiano.

139

INDICE

Prefazione . . . . . pag. 7
I. Eracliteismo e Noetianesimo . . . » 9
II. Il « Discorso teologico » di Eraclito . » 51
III. La mistica eraclitea . . . . . » 117

64 68, 72, 88, 90, 94

LGr
H532
.Ym

180387

Heraclitus, of Ephesus

Author Macchioro, V. D.

Title Eraclito.

DATE

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU