

GIUSEPPE VERONICA
ricercatore indipendente
giusveronica@gmail.com

UDC: 801.73

ERACLITO B62DK: UNA POLEMICA DEGLI ANNI 60 SU «ŽIVA ANTIKA»

Abstract. – En 1961, le savant grec Anastasios Zoumpos publie un article d'une page dans *Živa Antika*, dans lequel il propose son interprétation du fragment B62 d'Héraclite. Miroslav Marcovich n'est absolument pas convaincu de la thèse de Zoumpos et peu de temps après, il a répondu sur les pages de la même revue. La critique de Marcovich est ferme: à l'interprétation de Zoumpos, il oppose une analyse philologique précise et l'autorité de savants comme Gomperz, Gigon, Wilamowitz, Reinhardt, Kirk etc. Il y a, cependant, bien d'autres auteurs auxquels Zoumpos peut recourir pour défendre son interprétation. Mais le savant grec préfère éviter une confrontation frontale au niveau de l'exégèse. Dans sa brève réponse, dans un numéro ultérieur de *Živa Antika*, il limite la portée de ses déclarations, et arrête ainsi la polémique ... Le temps passe: en juillet 2000 Herbert Granger publie une longue étude sur Héraclite dans *Classical Philology*. Bien que partant d'un point de vue différent, dans un de ses passages, Granger propose à nouveau une clé interprétative de Zoumpos, particulièrement détestée par Marcovich. Tout semblerait recommencer, mais Marcovich ne pense pas à la polémique, il a d'autres problèmes auxquels penser: il mourra moins d'un an plus tard.

Nel 1961 Anastasios Zoumpos pubblica su *Živa Antika* un brevissimo articolo sul frammento 62 di Eraclito¹, in cui, partendo dall'identificazione dell'anima umana col fuoco divino, perviene alla sua interpretazione: «Sehr anschaulich lehrt uns der Philosoph aus Ephesos, daß *die Menschen sterbliche Götter sind, und die Götter unsterbliche Menschen, die durch den Tod der Menschen aufleben und durch das Aufleben jener absterben*», per poi giungere velocemente alle conclusioni: per l'*irrequieta dialettica* (Ruhelosigkeit) dell'Efesio, l'anima non può indugiare a lungo nello stesso corpo, ma necessita di continuo cambiamento, onde si può definire l'uomo quale *ἄνθρωπος Θεός*.

Questa breve nota era stata preceduta, di parecchio, da un più corposo intervento sul fr. 26 pubblicato dalla *Revue des Études*

¹ Zoumpos, A. "Der Heraklitische Satz: 'Anthropos Theos' (-Frg. 62 D-K)". *Živa Antika* 11.1, 1961, [66].

Grecques.² Qui, dopo aver ristabilito filologicamente il testo, lo studioso greco era passato all'interpretazione filosofica, in cui – riassunti brevemente alcuni punti fermi del pensiero di Eraclito (tutti gli esseri emanano dal fuoco primigenio, onde tutti i concetti possono essere ridotti all'unità, ragion per cui gli opposti sono uguali e l'unità dei contrari determina l'armonia del mondo) – era giunto alla conclusione che «vie et mort sont tout un». Da tale identità al fr. 62, il passo era stato breve: «la vie de l'âme dans le corps est la mort de l'âme, et la mort du corps la vie de l'âme; c'est pour cela qu'il dit que les hommes sont des dieux mortels, et les dieux des hommes immortels, vivant avec la mort des hommes et mourant aussi avec la vie des hommes».

La replica di Marcovich non si fa attendere.³ Innanzitutto sottolinea l'esiguità delle fonti utilizzate da Zoumpos, che si è limitato a Ippolito e Luciano di Samosata, e suggerisce un'abbondante integrazione con quelle (pur stoicamente influenzate) di interpretazione fisica (*Allegorie Omeriche*, Massimo di Tiro); di interpretazione teologica (Ippolito, Clemente Alessandrino); di interpretazione pitagorico-platonica (Filone di Alessandria, Sesto Empirico, Pirrone, Numenio, Porfirio, Ierocle di Alessandria) e altre parafrasi (Ermete in Stobeo, *Poimandres*). Una più ampia consultazione avrebbe infatti permesso a Zoumpos di appurare che la sua concezione di un'anima-fuoco prigioniera del corpo, da cui deve evadere per tornare ad ardere, era già presente in Filone e Sesto e che una tale interpretazione pitagorica così a buon mercato (solche billige) nulla a che fare con Eraclito, derivando da un'incomprensione o da un'interpretazione errata del testo, cioè da un rapporto ciclico *θάνατοι/ψυχαι* suggerito dal fr. 36 (*ψυχῆισιν θάνατος κτλ.*), da cui, successivamente, per analogia è derivata l'identità tra *θηνοί* e *ἡμεῖς* (*οἱ ἄνθρωποι*), così come è esplicito in Numenio (B77b): *ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον* (dove, appunto per il succitato fr. 36, *ἐκείνας = τὰς ψυχάς*).

Inoltre, il frammento fisico-fisiologico 36 è del tutto fuori luogo per l'interpretazione di B62 per molte ragioni, sia perché lì (come in B31) si parla della trasformazione bidirezionale delle tre masse cosmiche (fuoco-acqua-terra), mentre B62 tratta dell'identità di due opposti; sia perché il collegamento arbitrario di B36 e B62 tramite la parola *θάνατος* – così come la falsificazione stoica di B36, che introduce quattro elementi, diventando così il fr. B76 – è imputabile, con tutta evidenza a Massimo di Tiro.

A supporto di quest'ultimo passaggio, Marcovich cita Kirk: «Scholars have for long had suspicion that these passages present no new information about Heraclitus, nothing like a separate direct quotation, but only a Stoicized version of fr. 36 in which *πῦρ* is substituted for *ψυχή* on the analogy of fr. 31, and the “death” metaphor is formally

² Zoumpos, Anastase N. “Interprétation philosophique du vingt-sixième fragment d'Héraclite”. *Revue des Études Grecques*, t. 59-60, f. 279-283, 1946, [1-7].

³ Marcovich, M. “Zu Heraklits Fr. 62 D-K”. *Živa Antika* 12.1, 1962, [51–56].

extended to the remainder of the process».⁴ È il primo testimone eccellente, ne saranno convocati altri.

Infatti, subito dopo, ad apparente discolpa di Zoumpos, Marcovich ammette che le interpretazioni di Zeller sono in sintonia con quelle dello studioso greco: «denn solange der Mensch lebt, ist der göttliche Teil seines Wesens mit den niederen Stoffen verbunden, von denen er im Tode wieder frei wird ... Die Seelen, sagt er, durchwandern den Weg nach oben und nach unten; sie treten in Leiber ein, weil sie der Veränderung bedürfen und des Beharrens in demselben Zustande müde werden»⁵, ma (*in cauda venenum*), aggiunge: «Aber zwischen der Zellerschen Deutung (aus den Jahren 1876; 1892) und der des Verfassers (1961) besteht doch ein großer Zeitunterschied».

Con ciò, Marcovich non intende dire che le interpretazioni dei grandi studiosi della fine del XIX secolo siano ormai tutte da archiviare, tant'è che subito dopo rimprovera a Zoumpos di non aver neppure menzionato l'interpretazione classica di Gomperz, *quella finora più probabile*, accettata anche da Gigon e riproposta da Deichgräber⁶.

La *Ruhelosigkeit* di Zoumpos, che si radica nell'interpretazione aristotelica (*de caelo* Γ I, 298 b 30), non sarebbe che un'ulteriore riproposizione della *teoria del flusso*, che non regge più dopo le obiezioni di Reinhardt e Kirk⁷ e neppure può trovare valido sostegno nelle deboli parafrasi di Giamblico trasmesse da Stobeo e Plotino⁸.

⁴ Kirk, Geoffrey S. *Heraclitus: the Cosmic Fragments*. Cambridge, Cambridge University Press, 1954, p. 343.

⁵ Zeller, E. - Nestle W., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I, Leipzig, Reisland, 1920, pp. 889-890.

⁶ Gomperz, Theodor. "Zu Heraklit's Lehre und den Überresten seines Werkes". *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. Band 113. 2, Wien, 1886, [997-ss], p. 1010: «Heraklit glaubte an das Dasein von Göttern gleichwie von Heroen, wenn nicht auch von Dämonen. Und er nahm eine auf- und absteigende Bewegung an, vermöge welcher Menschenseelen (sei es unmittelbar, sei es durch Vermittlung von Zwischenseelen) zu Göttern erhoben werden, Götter in das Erdenleben herabsinken». Gigon, Olof. *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, Dieterich, 1935, p. 125: «Κόσμος durch logische Weiterführung die unsichtbare Einheit des Feuers mit dem Kosmos erhielt, so entsteht hier aus dem Gegensatz ἀθάνατος : θνητός die – man wird sagen dürfen – ebenfalls unsichtbare Einheit von Mensch und Gott dergestalt, daß einmal der Mensch lebt und der Gott tot ist umgekehrt». Cfr. Deichgräber, Karl. *Der listensinnende Trug des Gottes. Vier Themen des griechischen Denkens*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1952, pp. 68, ss.

⁷ Reinhardt Karl. "Heraclits Lehre vom Feuer". *Hermes*. 77 Bd., H. 1, 1942, [1-27], p. 18-19: «Ich meine: wie der Fluß im originalen Heraklit ein Bild oder ein Gleichnis ist und eine "Fluß-Lehre" aus Heraklit erst hat herausgeselen werden können, indem man den "Fluß" und das "Hinzuströmen", das ἐπιρρεῖν (Fr. 12; 49a) nicht mehr als Bild, sondern als Lehre ...», sul frammento in esame, p. 21: «Uns interessiert allein das Eschatologische, von c. 10 § 6 an (Fr. 62 Diels): λέγει δὲ ὁμολογουμένως τὸ ἀθάνατον εἶναι θνητὸν καὶ τὸ θνητὸν ἀθάνατον διὰ τῶν τοιούτων λόγων ... Woran allerhand Dunkles über Auferstehung und Weltgericht sich anschließt. Klar indes ist daß auch hier wieder, wie schon bei Klemens, zwischen Text und Deutung reste stoischer Exegesen

Marcovich, dopo aver concluso che non si può affrontare con successo Eraclito senza disporre di un adeguato apparato critico, passa alla critica del lavoro pubblicato sulla *Revue des Études Grecques*.

Qui Zoumpos ha cercato di chiarire l'oscuro fr. 62 con l'ancor più oscuro fr. 26, mediante un procedimento metodologicamente scorretto. Nel testo del frammento: ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἐκυτῶι [ἀποθανῶν] ἀποσβεσθεὶς ὄψεις κτλ. non c'è nessun punto d'appoggio per la resa che l'autore ha suggerito: «Solo quando [l'uomo] muore, il fuoco divino si accende in lui», perché lì la parola ἀποθανῶν è, molto probabilmente una glossa esplicativa introdotta da Clemente per spiegare ἀποσβεσθεὶς ὄψεις. Su questo punto, il fuoco di sbarramento è intenso.⁹

liegen». Kirk, cit., p. 370: «Heraclitus did *not* deny stability to the natural world; on the contrary, his main purpose seems to be to assert such a stability, which according to him underlies all change, and most notably change between opposites. Thus the Platonic interpretation, which may be summarized in the phrase πάντα ῥεῖ certainly puts the emphasis in the wrong place».

⁸ Iambl. *de anima* ap. Stob. I, 49,39 (I, p. 378, 21 Wachsmuth): Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἀμοιβὰς ἀναγκαίης τίθεται ἐκ τῶν ἐναντίων ὁδὸν τε ἄνω καὶ κάτω διαπορεύεσθαι τὰς ψυχὰς ὑπελιθε καὶ τὸ μὲν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν κάματος εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπαισιν. Plotin. IV 8 [6] 1, 11 (Bréhier): ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος ... ἀμοιβὰς τε ἀναγκαίης τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων ὁδὸν τε ἄνω κάτω εἰπὼν καὶ ... Anche su questa trasmissione Marcovich cita Kirk, cit., p. 251: «Needless to say, the Neoplatonic interpretation provides no valid clue to their original sense, which probably had no more specific reference to the soul than did the “way up and down” of fr. 60»

⁹ Wilamowitz, *adn. ad strom IV*, in Stählin, Otto (hrsg.) *Clemens Alexandrinus Stromata*, Buch I–VI, Hinrichs, Lipsia, 1906, p. 310; Reinhardt, Karl. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn, Cohen, 1916, p. 215, n. 1: «Darum halte ich auch Wilamowitz Erklärung von Fr. 26 für die einzig mögliche: ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἐαυτῶ [ἀποθανῶν] ἀποσβεσθεὶς ὄψεις · ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεῶτος εὐδὼν [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις] ἐγγηγορῶς ἄπτεται εὐδοντος "Der Mensch zündet in der Nacht ein Licht sich selber an, wenn seiner Augen Licht erloschen; im Leben aber ist er im Schläfe wie im Tode und im Wachen wie im Schläfe."»; Anche Nestle concorda sulla presenza di un'interpolazione stoica (Cfr. Zeller-Nestle, cit., p. 865); Snell, B. "Die Sprache Heraklits". *Hermes*, v. 61, n. 4, 1926, [353–381], p. 370, n. 3: «Fr 26: Wie man ein Licht in der Berührung anzündet (doppleter Sinn von ἄπτεσθαι), so gehen auch die einander berührenden Zustände Tod – Schlaf, Schlaf – Wachen durch das Anzünden des Feuers auseinander hervor. Der Lebende ist angezündeter Toter im Schlaf, der Wachende ist angezündeter Schlafender. (Ich folge der Lesung von Wilamowitz.) Die Schranken, die man zu setzen gewohnt ist, werden durch das Feuer aufgehoben. Jede Grenze bedeutet Wandlungsmöglichkeit durch das Feuer – Fr. 15: Die sogenannte Scham ist Allerschamloseste (αἰδοίσιον - ἀναιδέστατα) und als ungeheuerlichster Gegensatz ergibt sich in diesem Satz, daß die Menschen mit dem Phallos – den Hades feiern»; Kranz: «ἀποθανῶν tilgte als Glosse, das zweite ἀποσβ. ὄψεις als Dittographie Wilamowitz, Diels tilgte nur das erste ἀποσβ. ὄψεις und interpung. mit E. Schwartz nach δὲ Z.14 Der Gedanke entspricht dem von B 21. Die vielen anderen Erklärungsversuche können hier nicht erwähnt werden». (Diels Hermann - Kranz Walther. *Die Fragmente Der Vorsokratiker*, B. 1, Berlin, Wendmann, 1960, p. 156); Gigon, cit., p. 95: «Die bisherigen Emendationsvorschläge sind zusammengestellt bei Zeller-Nestle. Aus stilistischen Gründen scheint mir der Vorschlag von Schwartz, dem Diels folgt unannehmbar ... Ob das zweite ἀποσβεσθεὶς ὄψεις endlich ebenfalls zu streichen sei als

Tornando poi sul testo in esame, per quanto riguarda l'affermazione per cui l'uomo, pur avendo in sé il fuoco divino, si orienta sempre decisamente verso una conoscenza irrazionale e oscura (*Daher schreitet der Mensch ... immer dem Irrationalen und der unklaren Erkenntnis der Dinge zu*), Marcovich obietta che il fr. 83, citato a supporto, ha ben poco a che fare con quello di cui si sta discutendo, poiché non solo è ben difficile identificare nell'*ἀθάνατοι* di B62 un dio espresso nel senso che ha nell'attestazione platonica¹⁰, ma anche perché i paragoni che si istituiscono lì e altrove (fr. 78 e 79) marcano una differenza tra dio e uomo che non si limita alle capacità cognitive, come hanno messo bene in luce John McDiarmid e Paul Friedländer.¹¹ Differenza che è più quantitativa che assoluta, come si evince dallo schema di Fränkel: dio : uomo = uomo : ragazzo (a : b = b : c)¹².

L'interpretazione del Gompertz: *ἀθάνατοι* = *ἥρωες*, supportata da B53 (in cui *θεοί* allude ai morti in battaglia, divinizzati in quanto *eroi*) – prosegue Marcovich – concorda con l'etica eroica aristocratica di Eraclito (Cfr. Frr. 24, 49, 20, 104), la terminologia religiosa di B52

eine altere Dittographie, wird sich noch zeigen. Wenn aber in der zuerst festgestellten Parallelismus der zwei Hälften des zweiten Satzes überhaupt noch etwas eingeschoben werden soll, dann jedenfalls lieber das gewichte *ἀποσβεσθεὶς ὄψεις* als der kurz und in seiner Kurze störende *εὐδὼν*»; Walzer, R. *Eraclito. Raccolta dei frammenti*, Firenze, Sansoni, 1939, p. 65: «2. ἀποθανών del. Wilamowitz. 3. εὐδὼν del. Gigon. ἀποσβεσθεὶς ὄψεις del. Wilamowitz.»; Kirk, G. S. “Heraclitus and Death in Battle (FR. 24D)” *The American Journal of Philology*, v. 70, n. 4, 1949, [384–93], pp. 390–391: «This may be deduced from one of the most difficult of all the fragments, 26D (this is not the place to discuss the textual difficulties ... the text given is that proposed by Wilamowitz and followed by Kranz and Reinhardt) *segue testo*»; Ramnoux, Clémence. *Héraclite ou l'Homme entre les choses et les mots*. Paris, Les Belles lettres, 1968, p. 45, n. 2: «Il nous semble que plusieurs thèses, et en particulier celle de M. Zoumpos en fournirait un exemple, sont faussées par le fait qu'elle prennent pour acquis un schéma dualiste de l'homme, en corps et en âme. Ce schéma ne serait justement pas acquis à l'âge d'Héraclite», concordando in tal modo con Cherniss: « In this case too Heraclitus did not distinguish two kinds of being. He did not separate the soul from the phenomenal world but thought of it as just another phase of the world process like the phases that are water and hearth, in fact as fiery vapor which is a change from moisture and which change into moisture again» (Cherniss, Harold. “The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy.” *Journal of History of Ideas*, v. 12, n. 3, 1951, [319–345], p. 333). Cfr anche: Hölscher, Uvo. *Festgabe Karl Reinhardt*, Böhlau, Münster-Köln, 1952, p. 78; Kirk, G. S.-Raven, J. E. *The Presocratic Philosophers a critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, 236, p. 207.

¹⁰ In realtà Zoumpos cita il fr. 82, molto simile e di identica provenienza (Plato Hipp. maior).

¹¹ McDiarmid, John B. “Note on Heraclitus, Fragment 124.” *The American Journal of Philology*, v. 62, n. 4, , 1941, [492–494], p. 494: «The fairest man is flesh composed of parts scattered at random; men are but scattered parts of the cosmos»; Friedlaender, Paulus. “Heracliti Frag. 124.” *The American Journal of Philology*, v. 63, n. 3, 1942, [336–336]: «[fr. 124] Sic igitur emendandum: σὰρξ εἰκὴ κεχυμέν<η ἀνθρώπ>ων ὁ καλλιστος ... Pensativimus alia supplementa velut *θηητῶν, παίδων, Ἑλλήνων*».

¹² Cfr. Fränkel, Hermann. “A Thought Pattern in Heraclitus.” *The American Journal of Philology*, v. 59, n. 3, 1938, [309–337], p. 314.

e B62 deriva dalla polarizzazione θεοί : ἄνθρωποι - ἀθάνατοι : θνητοί, cioè dalla dottrina logica (e metafisica) degli opposti. Simili metafore, inoltre, erano correnti nel linguaggio poetico. Quindi, anche se la formulazione del detto rimane oscura, non mancano elementi che ne riportano l'interpretazione nel quadro concettuale della dottrina del Logos (ad esempio nell'ambito della *coincidentia oppositorum*). Da qui Marcovich si avvia alle conclusioni filologiche:

a) la seconda parte del frammento molto probabilmente esprime una spiegazione o una giustificazione dell'affermazione espressa nella prima parte, perciò nel participio ζῶντες è sottintesa una γάρ (troviamo una tale struttura, A *perché* B, in molti altri casi, fr. 30, 45, 56, 61, 85, 114, 57, 51);

b) il soggetto di ζῶντες non è θνητοί (come si è soliti supporre, cfr. Zeller e Gomperz)¹³, ma il precedente ἀθάνατοι, come ha correttamente visto Maddalena¹⁴. Quindi la seconda parte del frammento è pertinente soltanto ad ἀθάνατοι (ζῶντες ... τεθνεῶτες).

c) ζῆν rappresenta qui la proprietà peculiare degli ἀθάνατοι (*immortalitate perfrui* = ἀθανατίζεσθαι). Di conseguenza, θάνατος = θνητότης, "stato mortale", mentre βίος = ἀθανασία, "stato immortale" e τεθνάναι = "perdere l'immortalità", θνητούς γενέσθαι;

d) Il participio τεθνεῶτες ha il valore modale della possibilità o dell'irrealtà: τεθναῖεν ἄν, ἀποθάνοιεν ἄν. L'uso "retorico" del perfetto per l'apodosi (soprattutto con il verbo θνήσκειν) non è affatto un fenomeno raro (esempi in Demostene e Platone). La parafrasi di Filone mostra chiaramente che il participio qui esprime un'azione incompiuta;

e) La funzione degli accusativi è puramente causale διὰ τὸν ἐκείνων θάνατον ... βίον, "attraverso". La condizione reciproca degli opposti appare qui come la ragione della loro coincidenza. Eraclito probabilmente presuppone alcuni principi comuni della credenza popolare (la società polarizzata in eroi/mortali o uomini liberi/schiavi è percepita come naturale, così com'è naturale che la dimensione eroica degli uni sia raggiunta a detrimento degli altri: *lucrum sine damno alterius fieri non potest*);

Ne consegue che il significato del frammento è: «Gli immortali (eroi) e i mortali (uomini comuni) sono la stessa cosa (cioè formano un *continuum*, un'unità), perché gli immortali godono della loro im-

¹³ Zeller-Nestle, cit. p. 889: «das Leben der Sterblichen sei der Tod der Unsterblichen, der Tod der Sterblichen das Leben der Unsterblichen»; Gomperz, H. "Über Die Ursprüngliche Reihenfolge Einiger Bruchstücke Heraklits." *Hermes*, v. 58, n. 1, 1923, [20–56], p. 33, n. 1: «ζῶντες ... τεθνεῶτες beziehe ich grammatisch auf θνητοί; die entsprechende Aussage über die Unsterblichen (...) ist unterdrückt».

¹⁴ Cfr. Maddalena, Antonio. *Sulla cosmologia ionica da Talete a Eraclito. Studi*, CEDAM, Padova, 1940, p. 233, n. 3.

mortalità proprio grazie allo stato mortale dei mortali, infatti se questi ottenessero l'immortalità, gli altri la perderebbero necessariamente¹⁵.

La funzione e la reale portata di B62 nella filosofia di Eraclito non devono essere sopravvalutati come spesso accade¹⁶, il tanto dibattuto frammento non è che uno dei tanti esempi che derivano dalla dottrina del Logos.

La requisitoria è così terminata. Marcovich non ritiene opportuno dar spazio ad altre interpretazioni, per le quali fornisce una stringata bibliografia in nota¹⁷. Conclude rimandando i lettori alla sua edizione di Eraclito.

Contro la tesi di Zoumpos, Marcovich ha mobilitato gli esponenti più autorevoli della filologia e della storiografia filosofica, che dalla fine del XIX secolo alla metà del XX sono stati i capisaldi dell'esegesi eraclitea. Ci sono tuttavia altri autori che potrebbero essere chiamati in causa a sostegno dello studioso greco.

Innanzitutto, quelli che teorizzano un'influenza orfica sul pensiero di Eraclito, con il relativo portato: «physical death is an escape from the bodily tombs – a rising from the death»¹⁸ e conseguente radicalizzazione della tesi di Gomperz: «... *from men to heroes and from heroes to spirits*, and last, if as the mysteries they be perfectly cleansed and consacred (τέλόν καθαρθῶσι καὶ ὀσιωθῶσι) shaking of all mortals passions, then they attain the fairest and final bliss and ascend *from spirits to gods*¹⁹». Da queste premesse Macchiario approda, per altre vie, alle conclusioni di Zoumpos: «Clemente Alessandrino cita questo frammento come appoggio alla identificazione dell'uomo a Dio

¹⁵ Marcovich riproporrà integralmente questa conclusione nel commento al fr. 47 del suo *Heraclitus. Greek Text with a short Commentary*, Merida, The Los Andes University Press, 1967, pp. 240-241.

¹⁶ Lesky, Albin. “Dionysos und Hades.” *Wiener Studien*, n. 56, 1936, [24-31], p. 28: «Wenn wir von denen hören, die gegenseitig ihren Tod leben und ihr Leben sterben, so scheint doch eines klar zu werden: wir greifen hier eine der Wurzeln Heraklitischen Denkens, aus denen heraus sich Tod und Leben zur Einheit bilden».

¹⁷ Fa un'eccezione per Kirk (Kirk-Raven, cit. 236, p. 297), la cui interpretazione definisce traballante (schwankend). In bibliografia, oltre alla citata Ramnoux e al *Parmenide* di Reinhardt: Brieger, Adolf. “Die Grundzuege Der Heraklitischen Physik.” *Hermes*, v. 39, n. 2, 1904, [182–223]; Mondolfo, Rodolfo. *Problemi del pensiero antico*, Zanichelli, Bologna, 1935; Mondolfo, Rodolfo. *Il pensiero antico*, La Nuova Italia, Firenze, 1950; Mazzantini, Carlo. *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, Chiantore, Torino 1945; Wheelwright, Philip. *Heraclitus*, Princeton University Press, Princeton, 1959; Fränkel, Hermann. *Dichtung und Philosophie des fruehen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar*, The American philological Association, New York, 1951; Kloch-Kornitz, Peter V. “Zum Anfang von Pindars Nemea VI.” *Hermes*, v. 89, n. 3, 1961, [370–371].

¹⁸ Cornford, F. M. “Plato and Orpheus.” *The Classical Review*, v. 17, n. 9, 1903, [433–445], p. 436.

¹⁹ *Ibidem*, p. 442.

... che era poi l'essenza del mistero e l'origine, secondo noi, del pensiero eracliteo».²⁰

Le concezioni orfiche permettono l'ipotesi dell'*ekpyrosis*: «Tenendo conto, poi, che “*pyr* è il nome umano di Apollo” – mentre “Zeus è il suo nome divino” – e della dottrina orfica, ripresa da Eraclito, per cui “il mondo è espressione di Dioniso”, ne consegue che il ciclo del mondo è legato al ciclo Apollo-Dioniso. Un'altra conseguenza è che l'*ekpyrosis* anche è dottrina da attribuire ad Eraclito, dal quale gli stoici la ripresero²¹». Questa formulazione è posteriore alla polemica di cui trattiamo, ma la disputa sulla conflagrazione universale è di antica data²². Che ci si arrivi attraverso l'Orfismo, o per altre vie, tanto l'*ekpyrosis*, quanto l'idea di *anno cosmico* permettono conclusioni su cui si possono appoggiare le tesi di Zoumpos. Da qui muove Tannery: «Comme Anaximandre, comme Anaximène ... il croit que le monde est né et qu'il perira ... Mais il rejette l'explication milésienne de la genèse et de la destruction comme conséquences mécaniques ... A cette cause mécanique, il substitue une loi de transformation physique cette loi est celle qui préside à l'échange continuel de matière entre la terre et le ciel», per stabilire un rapporto di partecipazione tra l'anima individuale e il fuoco anima del mondo: «Ame du monde, le feu anime chaque homme en particulier²³». Un rapporto tra microcosmo e macrocosmo, come lo definisce Mondolfo,²⁴ che ristabilisce quel collegamento tra B36 e B62 che Marcovich aveva respinto.

Zoumpos avrebbe dunque degli argomenti a cui ricorrere, né si può supporre che, almeno in parte, non li conoscesse. Nel 1956, infatti, ha pubblicato un testo su Eraclito, in cui si è dimostrato ben informato.²⁵

²⁰ Macchiore, Vittorio. *Eraclito. Nuovi studi sull'Orfismo*, Laterza, Bari, 1922, p. 91.

²¹ Anzalone, Luigi – Minichiello, Giuliano. *Lo specchio di Dioniso, Saggi su Giorgio Colli*, Dedalo, Bari, 1984, p. 205. (tra virgolette, citazioni da: Colli, Giorgio. *La Sapienza Greca* III, Adelphi, Milano, 1980, pp. 154-155.

²² Cfr. Finkelberg, Aryeh. “On Cosmogony and Ecpyrosis in Heraclitus.” *The American Journal of Philology*, v. 119, n. 2, 1998, [195–222]; Mondolfo, R.-Allan, D. J. “Evidence of Plato and Aristotle Relating to the Ekpyrosis in Heraclitus.” *Phronesis*, v. 3, n. 2, 1958, [75–82].

²³ Tannery, Paul. *Pour l'histoire de la science hellène. De Thalès à Empédocle*, Gauthier-Villars, Paris, 1930, pp. 172-173 e 185. Il rapporto è ulteriormente precisato nelle conclusioni, pp. 194-195: «En étudiant des êtres animés très inférieurs par rapport à nous ... on a reconnu des individus accolés, soudés les uns aux autres, ayant une conscience propre ... et qui, en même temps, constituent un ensemble général, un être total, qui paraît doué d'une conscience commune».

²⁴ Cfr. Zeller, Eduard - Mondolfo, Rodolfo. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, IV, La Nuova Italia, Firenze, 1961, p. 263. Per il rapporto microcosmo / macrocosmo nei Presocratici, cfr. anche: Vlastos, Gregory. “On Heraclitus.” *The American Journal of Philology*, v. 76, n. 4, , 1955, [337–368], p. 363 e nota 55.

²⁵ Zoumpos, Anastasios N. *Herakleitos von Ephesos als Staatsmann und Gesetzgeber*, Athen, 1956. La recensione di Charles Mouglès è favorevole: «A part une lacune dans la bibliographie, où manque l'Heraclite de G. S. Kirk, Cambridge 1954, l'étude de

Nella sua breve replica,²⁶ però, lo studioso greco è molto asciutto e un po' piccato.

L'articolo incriminato – argomenta – era dedicato esclusivamente, come denunciato nel titolo, alla trasmissione di Ippolito della locuzione ἄνθρωπος Θεός e dunque le altre dodici fonti menzionate da Marcovich sono irrilevanti rispetto al suo tema, che è centrato esclusivamente sull'interpretazione di Ippolito e non su quella di altri autori. Marcovich è certamente persuaso, come la stragrande maggioranza degli studiosi, che Ippolito non interpreti l'autentico spirito di Eraclito, ma d'altra parte la maggior parte delle trasmissioni, soprattutto di fonte cristiana, tradiscono il suo vero pensiero. Questo è il destino di tutte le testimonianze di opere pervenute frammentariamente, in cui il contesto della citazione è spesso travisato dal testimone. Ciononostante dobbiamo accettarle come autentiche fonti.

Siamo sempre in dubbio – continua Zoumpos – se ci troviamo di fronte ad autentiche citazioni, semplici parafrasi o deliberate alterazioni del testo originale, come sembra, per l'appunto il caso dei fr. 60-66, pervenuti tramite le *Refutationes*. Pertanto il senso di quell'articolo andava inteso non come interpretazione di un frammento di Eraclito, ma piuttosto come interpretazione degli intendimenti di Ippolito nella sua trasmissione di un frammento di Eraclito. Di conseguenza, la fonte pitagorica, che influenzò Platone e, attraverso questi, i Padri della Chiesa, sembrava da privilegiare. Essendo d'altra parte noto come Eraclito conoscesse Pitagora (fr. 40, 129), per le stesse ragioni, il pitagorismo a buon mercato si prestava a circostanziare la trasmissione di B62 da parte di Clemente.

Tuttavia, per quanto riguarda i rilievi critici di Marcovich mossi alla propria ricostruzione del testo, Zoumpos non può che rigettarli. Per esempio Marcovich accetta, sulla scorta di Wilamowitz l'espunzione del participio ἀποθάνών, prima di ἀποσβεσθεις ὄψεις, mentre Zoumpos fa esattamente la scelta opposta, la conservazione del participio, perché si oppone al participio seguente, ζών, quindi non si allinea al *consensus gentium* nel considerare ἀποθάνών una glossa esplicativa clementina. Quanto alla non menzione delle interpretazioni di Gomperz e altri maestri, Zoumpos ci tiene a sottolineare che non sono imputabili a sua ignoranza, ma alla loro assoluta estraneità all'argomento²⁷. Sull'utilizzo di fonti aristoteliche (*De coelo*), lo studioso greco obietta che pur essendo certamente, come affermato da Kirk, *puro aristotelismo*, nondimeno non possono essere del tutto estranee

M. Zoumpos est bien documentée» (Mugler, Charles. *Revue Des Études Grecques*, v. 70, n. 329/330, 1957, [262–262]).

²⁶ Zoumpos, Anastasios. “On Heraclitus Fragment 62 (D-K)⁶ Once More.” *Živa Antika* 13-14.1-2, 1964, [77–81].

²⁷ Zoumpos cita qui una sua bibliografia eraclitea pubblicata su *Platon*, periodico dell'associazione greca di filologia Εταιρεία Ελληνων Φιλολογων: Ζούμπος Α. Ν. “Βιβλιογραφικά περί Ἡρακλείτου.” *Πλατων*, 9, 1957, [69-87].

all'Efesio, stante la linea di trasmissione Aristotele – Platone – Cratilo – Eraclito.

Gli ulteriori commenti di Marcovich – insiste Zoumpos – non devono essere presi in considerazione, perché non toccano direttamente, il senso del suo articolo.

È noto – prosegue – che ci sono molte interpretazioni riguardo a B62: la logica dei contrari (mortale - immortale) cui probabilmente si riferisce, comporta che il mortale, per abbandonare la vita mortale e abbracciare quella immortale, deve morire. Secondo un'altra interpretazione, gli Eroi, mortali in vita, diventerebbero immortali dopo la morte, ma c'è anche da tener conto dello stretto parallelismo tra B62 e B76. Tante diverse opzioni fan sì che la retta interpretazione sia sempre dubbia.

Da parte sua, Zoumpos ritiene di aver almeno interpretato il punto di vista di Ippolito, che colloca la serie B63 – B66 in contesto metafisico. Reputa anche che nelle intenzioni di Ippolito ci fosse la volontà di spiegare la concezione dell'anima umana in Eraclito, ma aggiunge che l'interpretazione dei frammenti andrebbe fatta con riserva soprattutto quando implica problemi filologici. Ribadisce quindi che per quanto possa essere sospetta l'integrità delle testimonianze, esse sono nondimeno fonti storiche. Proprio per questo l'esegesi va condotta anche tenendo conto del punto di vista del testimone e dei suoi interessi a tramandare solo quanto collima con le proprie idee, magari modificandolo ad uopo.

Ma l'interpretazione *grossolana* del fr. 26, vecchia di ormai diciotto anni, sufficientemente argomentata, e supportata da fonti aggiornate *pro tempore* – si avvia a concludere Zoumpos – non era né *oscura* né condotta *in modo arbitrario*, tant'è che gli procurò non trascurabili benemerienze.

In chiusura lo studioso greco ammonisce a rifuggire, negli studi come nelle critiche, da atteggiamenti dogmatici, soprattutto laddove possono coesistere punti di vista diversi, senza che alcuno di essi possa essere sbrigativamente definito come *altamente improbabile* (höchst unwahrscheinlich).

In fin dei conti, è solo τὸ ἀντίξουν συμφέρον ... καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν, ma la καλλίστη ἁρμονίαν – come ha detto Eraclito – ha sempre prodotto κατ' ἔριν.

Marcovich non insiste e la polemica finisce qui. Un paio d'anni dopo, però, Zoumpos interviene ancora una volta sull'argomento con una stringatissima nota²⁸.

È vero – afferma – che nella sua dottrina Eraclito seguì due direttrici opposte: attualismo e sostanzialismo²⁹. Della prima tendenza fu

²⁸ Zoumpos, A. N. "Zu Heraclit." *Živa Antika*, 15.2, 1966, [280].

²⁹ È probabilmente l'idea di *Ruhelosigkeit* a indurre Zoumpos a parlare di *attualismo*. Il tema non è peregrino, cfr. Eisler, Rudolf, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Mittler. Berlin, 1900, pp.14-15; Bonetti, Aldo. "La concezione dialettica della real-

considerato un rappresentante *κατ'εξοχήν* (eminente), come poi Plotino e Fichte, giacché la *realtà* scaturisce dal continuo divenire della sua teoria del flusso. Ma da un altro punto di vista – spiega – per Eraclito la *realtà* non consiste nel divenire, ma in un'essenza, cioè in un'idea immutabile, come si può leggere in un suo frammento: Ὀκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδείς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον (B 108, Stob. *flor.* I, 174 Hense). Da questo passaggio risulta chiaro che il significato di Σοφόν (Οὐσία) [*sapere (sostanza)*] non deriva dal flusso incessante delle cose, ma che dalle cose è separato (κεχωρισμένον) e indipendente. Quindi il sopradetto Σοφόν è un'idea immutabile e la realtà risiede nell' Οὐσία e nell' Εἶναι, e non nel divenire.

Questa potrebbe essere una delle consuete note che periodicamente Zoumpos pubblica su *Živa Antika*, ma introduce un dualismo nel pensiero di Eraclito, nel quale il termine *realtà* viene applicato sia al *fenomeno* colto nel divenire che al *noumeno* soggiacente nell'essere. Il problema sembra essere posto in termini pre-kantiani, e più precisamente rimanda al dilemma cartesiano tra *rex cogitans* e *rex estensa* (des anderen Fühlbaren ... den anderen *res*). Se così fosse, qui Zoumpos potrebbe forse voler rispondere (con molto ritardo) alla garbata critica della Ramnoux (vedi sopra n. 17), chiudendo il cerchio di una complessiva polemica.

Il tempo passa, siamo ormai nel luglio del 2000 quando Herbert Granger pubblica un articolo su *Classical Philology*, in cui leggiamo: «Through the constant exchange of fire, water, and earth for one another in their coming to be and passing away, the "living" of one element is the "death" of another (B36, cf. B62)³⁰». Tutto sembra ricominciare da capo, ma Marcovich non può più polemizzare, ormai in là con gli anni, ha già scritto il proprio epitaffio:

I served the Lord, I loved my wife,
And taught my students light and flame,
I raised some Greeks from dust to life,
And never cared for praise or fame.

Meno di un anno dopo, il 14 giugno 2001, ci lascerà per sempre.

tà in Eraclito.” *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, v. 51, n. 4, 1959, [289–310]; Cosentino, Maurizio. “Eraclito e Gentile.” *Colophon. Rassegna Internazionale di Arti e Lettere*, n. 4, 1998, [20–29]. Sulla sostanza: «Heraclitus is the first to announce the doctrine of substance as substances, as changing individuals». Hammond, Albert L. *Ideas about Substance*, Johns Hopkins University Press, Baltimora, 1969, p. 20.

³⁰ Granger, Herbert. “Death’s Other Kingdom: Heraclitus on the Life of the Foolish and the Wise.” *Classical Philology*, v. 95, n. 3, 2000, [260–281], p. 280.

BIBLIOGRAFIA

- Anzalone, Luigi – Minichiello, Giuliano. *Lo specchio di Dioniso, Saggi su Giorgio Colli*. Dedalo, Bari, 1984.
- Bonetti, Aldo. “La concezione dialettica della realtà in Eraclito.” *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, v. 51, n. 4, 1959, [289–310].
- Bréhier, Emile (ed.) *Plotin Enneades IV*. Les Belles Lettres, Paris, 1956.
- Brieger, Adolf. “Die Grundzuege Der Heraklitischen Physik.” *Hermes*, v. 39, n. 2, 1904, [182–223].
- Cherniss, Harold. “The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy.” *Journal of History of Ideas*, v. 12, n. 3, 1951, [319–345].
- Colli, Giorgio. *La Sapienza Greca* III. Adelphi, Milano, 1980.
- Cornford, Francis M. “Plato and Orpheus.” *The Classical Review*, v. 17, n. 9, 1903, [433–445].
- Cosentino, Maurizio. “Eraclito e Gentile.” *Colophon. Rassegna Internazionale di Arti e Lettere*, n. 4, 1998, [20–29].
- Deichgräber, Karl. *Der listensinnende Trug des Gottes. Vier Themen des griechischen Denkens*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1952.
- Diels, Hermann – Kranz Walther. *Die Fragmente Der Vorsokratiker* B. 1. Berlin, Wendmann, 1960.
- Eisler, Rudolf. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Mittler. Berlin, 1900.
- Finkelberg, Aryeh. “On Cosmogony and Ecpyrosis in Heraclitus.” *The American Journal of Philology*, v. 119, n. 2, 1998, [195–222].
- Fränkel, Hermann. “A Thought Pattern in Heraclitus.” *The American Journal of Philology*, v. 59, n. 3, 1938, [309–337].
- Fränkel, Hermann. *Dichtung und Philosophie des fruehen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar*. The American philological Association, New York, 1951.
- Friedlaender, Paulus. “Heracliti Frag. 124.” *The American Journal of Philology*, v. 63, n. 3, 1942, [336–336].
- Gigon, Olof. *Untersuchungen zu Heraklit*. Leipzig, Dieterich, 1935.
- Gomperz, Heinrich. “Über Die Ursprüngliche Reihenfolge Einiger Bruchstücke Heraklits.” *Hermes*, v. 58, n. 1, 1923, [20–56].
- Gomperz, Theodor. “Zu Heraklit’s Lehre und den Überresten seines Werkes”. *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. Band 113. 2, Wien, 1886, [997-ss].
- Granger, Herbert. “Death’s Other Kingdom: Heraclitus on the Life of the Foolish and the Wise.” *Classical Philology*, v. 95, n. 3, , 2000, [260–281].
- Hammond, Albert L. *Ideas about Substance*. Johns Hopkins University Press, Baltimora, 1969.
- Hölscher, Uvo. *Festgabe Karl Reinhardt*. Böhlau, Münster-Köln, 1952.
- Kirk, Geoffrey S. “Heraclitus and Death in Battle (FR. 24D).” *The American Journal of Philology*, v. 70, n. 4, 1949, [384–93].
- Kirk, Geoffrey S. *Heraclitus: the Cosmic Fragments*. Cambridge, Cambridge University Press, 1954.
- Kirk, Geoffrey. S. – Raven, John E. *The Presocratic Philosophers a critical History with a Selection of Texts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1957.
- Kloch-Kornitz, Peter V. “Zum Anfang von Pindars Nemea VI.” *Hermes*, v. 89, n. 3, 1961, [370–371].

- Lesky, Albin. “Dionysos und Hades.” *Wiener Studien*, n. 56, 1936, [24-31].
- Macchiore, Vittorio. *Eraclito. Nuovi studi sull'Orfismo*. Laterza, Bari, 1922.
- Maddalena, Antonio. *Sulla cosmologia ionica da Talete a Eraclito. Studi*. CEDAM, Padova, 1940.
- Marcovich, Miroslav. “Zu Heraklits Fr. 62 D-K.” *Živa Antika* 12.1 (1962) [51-56].
- Marcovich, Miroslav. *Heraclitus. Greek Text with a short Commentary*. Merida, The Los Andes University Press, 1967.
- Mazzantini, Carlo. *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*. Chiantore, Torino 1945.
- McDiarmid, John B. “Note on Heraclitus, Fragment 124.” *The American Journal of Philology*, v. 62, n. 4, , 1941, [492–494].
- Mondolfo, Rodolfo. *Problemi del pensiero antico*. Zanichelli, Bologna, 1935.
- Mondolfo, Rodolfo. *Il pensiero antico*. La Nuova Italia, Firenze, 1950.
- Mondolfo, Rodolfo – Allan, Donald J. “Evidence of Plato and Aristotle Relating to the Ekpyrosis in Heraclitus.” *Phronesis*, v. 3, n. 2, 1958, [75–82].
- Mugler, Charles (rew.) “Herakleitos von Ephesos als Staatsmann und Gesetzgeber by A. N. Zoumpos.” *Revue Des Études Grecques*, v. 70, n. 329/330, 1957, [262–262].
- Ramnoux, Clémence. *Héraclite ou l'Homme entre les choses et les mots*. Paris, Les Belles Lettres, 1968.
- Reinhardt, Karl. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn, Cohen, 1916.
- Reinhardt Karl. “Heraclits Lehre vom Feuer.” *Hermes*. 77 Bd. , H. 1, 1942, [1-27].
- Snell, Bruno. “Die Sprache Heraklits.” *Hermes*, v. 61, n. 4, 1926, [353–381].
- Stählin, Otto (hrsg.) *Clemens Alexandrinus Stromata*, Buch I–VI. Hinrichs, Lipsia, 1906.
- Tannery, Paul. *Pour l'histoire de la science hellène. De Thalès à Empédocle*. Gauthier-Villars, Paris, 1930.
- Vlastos, Gregory. “On Heraclitus.” *The American Journal of Philology*, v. 76, n. 4., 1955, [337–368].
- Wachsmuth, Curtius (hrsg.) *Ioannis Stobaei Anthologii Libri Duo Priores*. Weidmann, Berlin, 1884.
- Walzer, Richard R. *Eraclito. Raccolta dei frammenti*. Firenze, Sansoni, 1939.
- Wheelwright, Philip. *Heraclitus*. Princeton University Press, Princeton, 1959.
- Zeller, Eduard – Nestle Wilhelm. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* I. Leipzig, Reisland, 1920.
- Zeller, Eduard – Mondolfo, Rodolfo. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, IV. La Nuova Italia, Firenze, 1961.
- Zoumpos, Anastasios. “Interprétation philosophique du vingt-sixième fragment d'Héraclite”. *Revue des Études Grecques*, t. 59-60, f. 279-283, 1946, [1-7].
- Zoumpos, Anastasios. *Herakleitos von Ephesos als Staatsmann und Gesetzgeber*. Athen, 1956.
- Zoumpos, Anastasios. “Βιβλιογραφικά περί Ἡρακλείτου.”, *Platon*, 9, 1957, [69-87].
- Zoumpos, Anastasios. “Der Heraklitische Satz: ‘Anthropos Theos’ (-Frg. 62 D-K).” *Živa Antika* 11.1, 1961, [66].
- Zoumpos, Anastasios. “Zu Heraclit.” *Živa Antika*, 15.2, 1966, [280].

