

Eraclito e la legge

Luigi SENZASONO

RIASSUNTO

La concezione che Eraclito ha della legge è il risultato d'un contatto fra le condizioni storico-politiche di Efeso all'inizio del v secolo a.C. (in particolare la vicenda di Ermodoro, di cui egli fa cenno nel fr. 121) e la sua concezione filosofica generale. Tale concezione della legge è pertinente a una tendenza della greccità asiatica che si manifesta più tardi anche in Erodoto: si tratta della legge come elemento emblematico difensivo della greccità contro l'influsso o l'aggressività dei popoli stranieri asiatici.

SUMMARY

Heraclitus' conception of law is the result of a contact between the political conditions of Ephesus at the beginning of the fifth century B.C. (particularly the event of Hermodorus, mentioned in fr. 121) and his general philosophical conception. Such a conception of law is proper to the Greek Asiatic civilization, which appears later in Herodotus too: it is the idea of law as an emblematical defensive element of the Greek civilization against the influence or the aggressiveness of the stranger peoples in Asia.

In Her., VI, 43 leggiamo che, dopo la rivolta ionica conclusasi nel 494 a.C., Mardonio nella primavera del 492 instaurò la democrazia nelle città ioniche, deponendo tutti i tiranni. Dunque anche Efeso non dovette sfuggire a tale azione politica¹. La situazione che si venne così a determinare fu

¹ Non risulta che al tempo della repressione della rivolta dominasse a Efeso un tiranno; forse l'ultimo, Melancoma, era stato indotto a rinunciare alla tirannide da Eraclito qualche anno

quella di regimi politici «democratici» ritenuti affidabili dalla Persia, come prima erano stati i tiranni di quelle città. La ragione di questa fiducia e del mutamento che essa comportava appare abbastanza chiara: i tiranni di una delle più importanti città ioniche, Mileto, Istieo e Aristagora, avevano tradito la Persia facendosi promotori della rivolta contro di essa e perciò apparivano più affidabili di loro i regimi «democratici»; non si tratta dunque del fatto che i rapporti fra Persiani e Ioni erano divenuti tanto «distesi» da indurre Dario stesso a tale provvedimento, come è stato affermato². I fatti precedenti dimostravano a Dario che i tiranni potevano risultare inaffidabili e quindi era opportuno favorire altri orientamenti politici e altre strutture giuridiche³. Non è un caso che tale instaurazione «democratica» avvenga solo poco più di un anno dopo la distruzione di Mileto, quando s'imponeva una manovra politica che garantisse una maggiore fedeltà al re dopo la rivolta che aveva scosso, sia pure senza duraturo successo, l'egemonia persiana. Il mutamento di regime imposto dalla Persia non può essere, a così breve distanza dalla conclusione d'una rivolta quinquennale, un segno di distensione nei confronti dei ribelli domati, ma semmai di oculata sorveglianza in ordine alla restaurazione della potenza compromessa. La «democrazia» così instaurata non era probabilmente la stessa che aveva instaurato Cliste-

prima, come risulta da Clem.Al., *Strom.* I, 65, 4 (II 41, 19 St.)= D.-K. 22 A3; cfr. *infra*, n. 42. Tuttavia si può supporre che la «democratizzazione» di Mardonio coinvolgesse anche Efeso, città d'indubbia importanza: l'espressione di Erodoto (τοὺς γὰρ τυράννους καταπαύσας παντάσ Μαρδόνιος δημοκρατίας κατίστα εἰς τὰς πόλεις) fa sì pensare che la restaurazione «democratica» avvenisse in quelle città dove dominavano tiranni, ma l'uso del semplice articolo (τάς), non d'un pronome dimostrativo, consente di congetturare che anche quelle città che allora non avevano tirannidi venissero avviate dal generale persiano a regimi più isonomici di quanto i precedenti non fossero.

² Cfr. A. CAPIZZI, *Eraclito e la sua leggenda*, Roma 1979, 82.

³ Erodoto, in VI, 43, riferisce il fatto come tale da provocare fortissimo stupore (μέγιστον θῶμα) in quei Greci che non credevano che Otane avesse manifestato nel consiglio dei sette Persiani l'opinione per cui era opportuno che la Persia fosse retta con una democrazia; è chiaro il riferimento alla discussione sulle forme di regime in III, 80 ed è significativo che ivi Otane (par. 25-26) affermi che il regime popolare (πλήθος ἄρχον) abbia il più bello dei nomi, uguaglianza nei diritti (ἰσονομίην). Si tratta secondo Erodoto d'una forma statutale degna di stima e di fiducia per Dario e Mardonio, tanto che un autorevole Persiano come Otane l'aveva proposta per gli stessi Persiani. Probabilmente Diodoro Siculo, in X, 25, allude agli stessi fatti attribuendoli ad Artaferne che, consigliando Ecateo di superare la sua diffidenza rendendosi amici gli Ioni con benefici, avrebbe «restituito alle città le loro leggi (ἀπέδωκε τοὺς νόμους τὰς πόλεις) e imposto loro determinati tributi in base alle loro forze». Non si può escludere l'intento persiano di tenere mansuete le città ioniche con benefici nel timore che ricordassero i torti patiti (μήποτε [...] μνησικακήσωσιν) in seguito alla sconfitta subita; ma è soprattutto la diffidenza per i tiranni dimostratisi inaffidabili a determinare la politica persiana dopo la repressione della rivolta ionica.

ne ad Atene nell'ultimo decennio del VI secolo; la riforma di Clistene era stata preceduta dalle tirannidi di Pisistrato e dei Pisistratidi, ma queste erano state a loro volta precedute dalla riforma timocratica di Solone, che aveva preparato da lontano la riforma di Clistene. Inoltre Atene non era sotto il diretto influsso di popoli orientali e sotto la diretta minaccia della potenza persiana. Si trattava probabilmente nelle città greche d'Asia di regimi isonomici, nati dal seno stesso delle aristocrazie per iniziativa dei loro rappresentanti più illuminati⁴. Tali aristocrazie erano state riammesse al potere in tale circostanza per volontà di Dario ad opera di Mardonio. Esse avevano esteso il loro potere a una cerchia più vasta e in ciò erano favorite dai Persiani ora che i tiranni avevano perso la loro fiducia.

A Efeso, città particolarmente conservatrice⁵, questo fenomeno si manifestava probabilmente con energia particolare, con una restaurazione aristocratica decisamente antitirannica, ma aperta a forme di estensione isonomica. Anche se a Efeso non risulta che durante la rivolta ionica e negli anni immediatamente successivi dominassero tiranni, il ceto di governo doveva essere riuscito allargato ed esteso dalla manovra di Mardonio⁶.

Probabilmente entro questo contesto bisogna collocare il personaggio di Ermodoro di cui parla il fr. 121 di Eraclito. La cronologia riguardante Ermodoro è da connettere prima di tutto con lo scritto eracliteo, da cui è

⁴ Cfr. S. MAZZARINO, *Fra Oriente e Occidente*, Firenze 1947, 218: «la critica alla ἀβροσύνη aristocratica, la critica allo stato aristocratico, muove dagli ambienti aristocratici medesimi». L'autore si riferisce qui ai fr. 44 e 125 a di Eraclito, ma la sua osservazione vale, ovviamente, per tutto il *dêmos* efesino. Cfr. anche *op. cit.*, 221-222, a proposito di una isonomia di origine aristocratica.

⁵ Cfr. S. MAZZARINO, *op. cit.*, 217: «la città più orientalizzante fra le ioniche, la città che non celebrava le Apaturie, aveva pur un suo caratteristico conservatorismo». Anche qui la fonte è costituita in buona parte da frammenti eraclitei (*loc. cit.*).

⁶ La restaurazione «democratica» di Mardonio (o di Artaferne), comunque voluta certo da Dario, non poteva non coinvolgere tutte le città greche d'Asia, anche Efeso, che pure non aveva partecipato alla rivolta, almeno nella fase finale (cfr. *infra*, n. 9). Se ad Efeso dominava l'aristocrazia locale, com'è probabile in assenza di tiranni, la restaurazione generale può essere stata quivi un impulso all'estensione isonomica, forse sollecitata dalle pressioni d'una classe inferiore simile alla *kheïromakha* di Mileto, per la quale cfr. Plut., *Quaest. Gr.* 298 c e, per la corretta interpretazione del passo, S. MAZZARINO, *op. cit.*, 231-232: egli identifica la *kheïromakha* coi *Gergithes*, contrapposti alla classe ricca degli *aeinautai*. E' improbabile che la *kheïromakha* fosse l'esercito di terra contrapposto alla marina (gli *aeinautai*), e che essi costituissero due aristocrazie contrapposte, quella fondiaria la prima e quella navale i secondi, come afferma A. CAPIZZI, *La repubblica cosmica*, Roma 1982, 292-293. Il contrasto più duro era fra la classe ricca e la classe povera, costituita appunto dai *Gergithes*, come ammette lo stesso A. CAPIZZI, *op. cit.*, 294. A Efeso si erano svolte probabilmente lotte di classe simili a quelle milesie nel corso del VI secolo fino al primo decennio del V; esse si erano spesso risolte in tirannidi (come quelle di Pindaro, Pasicle, Melas, Coma e Melancoma).

tratto il fr. 121. Secondo il Kirk, che segue in sostanza Apollodoro per quanto riguarda la datazione della vita di Eraclito, è probabile che l'attività filosofica eraclitea sia da collocarsi verso il 480 a. C., quando il sapiente aveva superato i sessanta anni⁷. A noi sembra che si possa collocare lo scritto in un periodo alquanto anteriore, quando l'atmosfera di pace e di rinnovata sicurezza che regnava poco dopo la fine della rivolta costituiva una condizione favorevole alla ripresa e all'approfondimento di quella problematica naturalistica che era stata circa mezzo secolo prima propria di Anassimene e Anassimandro⁸ e nello stesso tempo l'estensione dei diritti civili favorita dalla Persia contribuiva a promuovere nelle città ioniche e quindi anche a Efeso la problematica inerente al tema giuridico-politico e a suscitare contrasti connessi con tale fatto.

Inoltre il recente fallimento e la conseguente repressione della rivolta, cui Efeso era sfuggita in virtù della sua prudente politica⁹, probabilmente incutevano nei cittadini più coscienti e avvertiti il timore dei Persiani e il desiderio di affermare e rinnovare con cautela ed energia a un tempo certi valori tradizionali della civiltà greca in opposizione alle civiltà asiatiche.

Passando all'esame specifico del fr. 121, riguardante Ermodoro, bisogna prima vedere se si può sapere da altra fonte qualcosa del personaggio che aiuti a capire il frammento.

⁷ Cfr. G.S. KIRK, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954, 3. Il Kirk, dopo aver affermato che i metodi di datazione di Apollodoro sono ben noti (per cui rinvia a F. JACOBY, *Apollodors Chronik*, Berlin 1902), conclude a p. 3: «In brief, there is no reason to reject Apollodorus as a rough guide for the date of Heraclitus». In realtà si tratta di una notizia tratta da Diog. Laert., IX, 1, ricavata da Apollodoro, per cui Eraclito fiorì alla 69ª Olimpiade; ciò equivale a dire che aveva circa quarant'anni fra il 504 e il 500 a.C.

⁸ Non va dimenticata la vicinanza di Efeso a Mileto per quanto riguarda il possibile influsso di Anassimene o Anassimandro su Eraclito. Prima di pensare a un influsso della religione di Zoroastro sulla concezione eraclitea del fuoco come principio della realtà (cfr. ad es. E. RIVERSO, «Eraclito, Fr. 90 D.-K», in *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, I, Roma 1983, 213-230), sarà da pensare all'eredità fisica e strutturale dei pensatori ionici immediatamente precedenti: cfr. C. H. KAHN, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979, 22: «Heraclitus accepts the Milesian view of a world order in which the opposition and transformation of elementary powers is governed by measure and proportion».

⁹ Cfr. n. 6. In effetti gli Efesii non parteciparono alla battaglia di Lade, come risulta da Her., VI, 8, dove è descritto lo schieramento delle navi; questa battaglia, combattuta davanti a Lade, piccola isola situata davanti a Mileto, è il fatto d'armi decisivo della fase terminale della rivolta ionica contro la Persia. Dopo non rimane che l'assedio di Mileto, la cui sorte è ormai segnata (Her., VI, 18). La politica estera efesina doveva essere allora dominata dall'elemento filopersiano o forse lo stesso partito antipersiano aveva scelto una politica prudente nel timore della rappresaglia persiana in caso di sconfitta. Non è da escludere che le minacce dei generali persiani (Her., VI, 9), che i tiranni espulsi avevano notificato ai soldati delle proprie città (Her, VI, 10), fossero trapelate a Efeso.

Il Wilamowitz, in una nota d'uno scritto del 1909, identificò l'Ermodoro del frammento eracliteo con un legislatore che, secondo Polemone, avrebbe legiferato in merito alle calzature femminili, in senso probabilmente suntuario¹⁰; in seguito egli riprese tale congettura in *Der Glaube der Hellenen*¹¹. L'identificazione del personaggio di cui parla Polemone con un noto legislatore che avrebbe prestato la sua opera ai decemviri romani nella redazione delle dodici tavole è importante, anche se quasi certamente leggendaria, perchè ci testimonia la fama di Ermodoro in tale ambito¹². Queste considerazioni inducono a vedere nell'Ermodoro espulso dagli Efesii del fr. 121 il legislatore che promulgò quella legge su cui ha richiamato l'attenzione il Wilamowitz.

In seguito alla proposta di tale legge, o forse di analoghe leggi suntuarie, Ermodoro può essere stato bandito.

Ma vediamo ora il frammento¹³: Ermodoro è ritenuto «il più utile» (ὀνήσιτος) dei cittadini; il rifiuto del «più utile» dei concittadini da parte degli Efesii è dunque anche il rifiuto della legge che «il più utile» propone;

¹⁰ U. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, «Nordionische Steine», *Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1909, 71, n. 1. Si tratta di una glossa di Esichio: Σκυδικαὶ Πολέμων παρ' Ἑρμοδώρω γεγράφαι φφσὶ ὑποδήματα δὲ φορεῖν τὴν ἑλευθέρην Σκυδικὰς λευκάς καὶ μασθητινάς (Pol. fr. 96 in *FHG* III, 147). S. MAZZARINO, *op. cit.*, 217-218, ha rinverdito l'intuizione del Wilamowitz. Un'ulteriore ripresa del problema si ha in R. SCHOTTLAENDER, «Heraklist angeblicher Aristokratismus», *Klio*, 1965, 25-26, che chiarisce bene il rapporto fra i costumi scitici, Ermodoro ed Eraclito. A. CAPIZZI cita sia il passo di Mazzarino che quello di Schottlaender per suffragare la sua tesi della sostanziale politicità dello scritto eracliteo in *Eraclito e la sua leggenda*, *op. cit.*, 41-43.

¹¹ U. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, II, Basel-Stuttgart 1959, 84, n. 2. Citando la glossa di Esichio in questione egli afferma che Ermodoro «kann nur der Ephesier sein».

¹² Cfr. Plin., *NH*, XXXIV, 21 e Strab., XIV, 1, 25, 642. La notizia di Plinio è interessante: in ricompensa della sua collaborazione gli sarebbe stata innalzata addirittura una statua nel *comitium*; è un segno della vivacità di tale tradizione e dell'importanza attribuita al personaggio dai Romani. Certo, se si data lo scritto eracliteo verso il 490 e si ammette, com'è ovvio, che Ermodoro sia un contemporaneo del sapiente, appare del tutto improbabile che Ermodoro abbia collaborato alla legislazione decemvirale, che è del 451-449. Cfr. C. H. KAHN, *op. cit.*, 178.

¹³ Il frammento è tramandato nella forma più completa da Strabone e da Diogene Laerzio. La variante ἀποθανεῖν di Diogene Laerzio è un'evidente banalizzazione del verbo ἀπάγξασθαι, tramandato da Strabone e dagli altri *testimonia* greci, puntuale e icastico, tipico dello stile eracliteo. CICERONE, in *Tusc.* V, 125, ha «morte multandos», che preannuncia la banalizzazione di Diogene con l'aggravante della forma passiva: essa si riscontra anche in traduzioni moderne come quella del C. H. KAHN, *op. cit.*, 59 e 178: «to be hanged»; ma si tratta d'un infinito aoristo medio, il cui valore riflessivo appare chiaro: gli Efesii dovrebbero essi stessi riconoscere il proprio disvalore e annullarsi di conseguenza.

così si spiegano le affermazioni per cui «è legge anche obbedire al consiglio di uno solo» (fr. 33)¹⁴ e per cui «uno vale diecimila, se è il migliore» (fr. 49)¹⁵: si tratta del risvolto positivo del valore negato dagli Efesii nel fr. 121.

Gli Efesii hanno espulso Ermodoro (ἔξεβαλον). L'esatto referente storico-giuridico di ἔξεβαλον è difficile da determinarsi. Molto probabilmente si tratta di espulsione politica: tale senso è testimoniato dall'uso del verbo negli scrittori attici¹⁶. Comunque Ermodoro dovette essere effettivamente bandito, perché è altamente improbabile qui un uso traslato di ἐκβάλλειν nel senso di un ripudio di una legge o delle idee di Ermodoro, ché l'uso testimoniato avrebbe comportato più un oggetto costituito da un ente astratto che da una persona anche in Eraclito¹⁷.

Non si sa se, nei primi decenni del V secolo, Efeso avesse una legislazione ostracistica simile a quella ateniese risalente a Clistene¹⁸, ma la pos-

¹⁴ Questo frammento va forse inteso nel senso che «il principio: "bisogna obbedire alla volontà di un solo uomo" non contrasta con la tradizione costituita» (M. MARCOVICH, *Eraclito. Frammenti*, trad. it. Firenze 1978, 369). Infatti è la tradizione che costituisce la legge e sfocia a un certo punto nei *thesmoi*: entrambi i sensi convergono nel termine *nomos*. Il tempo di Eraclito in Efeso e in genere nella Ionia è appunto quello in cui si afferma la scrittura (cfr. E. A. HAVELOCK, «The Preliteracy of the Greeks», *New Literary History*, p. 372) e con essa, o forse soprattutto per essa, la *tesmotesia* (cfr. U. Wilamowitz, art. cit., 70-71). Per i concetti di *nomos* e *thesmós* cfr. U. WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, II, *op. cit.*, 26-27 e soprattutto 83-88. Il *thesmós* (o *thesmos*) proposto da Ermodoro si conforma per Eraclito alla tradizione, è un'espressione, quasi certamente scritta, del *nomos* tradizionale efesino, che esso interpreta. Basta uno solo a interpretare il *nomos*, ma il *nomos* patrio è a sua volta espressione del *nomos* divino (fr. 114) e quindi partecipe dell'universale; dunque basta uno a interpretare l'universale, se è il migliore (fr. 49).

¹⁵ E' del tutto probabile che il fr. 33 e il fr. 49 fossero contigui nello scritto perduto, perché l'uno è conseguenza dell'altro e sono accomunati da un termine medio chiaramente espresso: il numerale εἷς. MARCOVICH, *op. cit.*, 359, attribuisce ad ἄριστος un valore troppo ristretto, rifacendosi al fr. 29: quello di «nobile», «aristocratico», «combattente dotato di ἀρετή cavalleresca»; ma la forte affinità del fr. 49 col fr. 33, illuminata dal fr. 121, che testimonia la vicenda di Ermodoro, induce a ritenere ἄριστος sinonimo di ὀνημιστος. Il migliore è tale per virtù, ma una virtù che riesca utile (nel senso più alto) alla cittadinanza. Naturalmente anche il fr. 29 è ispirato a questa concezione generale aristocratica.

¹⁶ Cfr. LSJ, *s.v.*, 2 e A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, *s.v.*, 2. Tuttavia Erodoto, che è più vicino a Eraclito per il dialetto ionico e il luogo di nascita asiatico, presenta il verbo nel significato di «cacciare fuori da un paese» in senso bellico (cfr. LSJ, *s.v.*, 2): tale senso si avvicina a quello politico più specifico di «bandire da una città».

¹⁷ E' vero che l'*usus scribendi* eracliteo documentato è spesso fortemente icastico e pregnante, ma l'uso del nome della persona al posto delle sue idee o della sua opera (propriamente un caso di metonimia) non è documentato dai frammenti e l'ultima parte del fr. 121 dice chiaramente che il verbo si riferisce alla persona reale: «Nessuno di noi sia il più utile; altrimenti, che lo sia altrove, e in compagnia di altri».

¹⁸ Il bando di Ermodoro è stato definito, anche recentemente, un ostracismo: cfr. ad es. A. CAPIZZI, *Eraclito e la sua leggenda*, cit., 41: «Il bando di Ermodoro fu certamente un ostracismo». In realtà dalla formula finale del fr. 121 si può evincere solo che si tratta di esilio e

sibilità di bandire, nell'ambito d'una civiltà greca vicina all'Asia, un cittadino che, una volta espulso, poteva risiedere a poca distanza dalla *polis* patria, è documentata circa un secolo prima o poco meno da Alceo come forma di allontanamento temporaneo da Mitilene entro l'isola di Lesbo¹⁹.

Se ben si bada, il fr. 121, apparentemente non filosofico²⁰, contiene il nesso degli opposti tipico di Eraclito²¹: infatti, a livello semplicemente linguistico, il rapporto fra l'avverbio ἡβηδόν e l'aggettivo sostantivato ἀνήβους fa pensare immediatamente a due opposti: impiccandosi, cioè annullandosi, gli Efesii dall'età adulta in su lascerebbero la città ai fanciulli; la negatività dell'annullamento degli adulti lascerebbe immediatamente il posto alla positività dei fanciulli. Proprio essi, privi (ἀν-) di pubertà, possono sostituire positivamente gli adulti che l'hanno raggiunta e superata²².

l'analogia, non fondata su autentico senso storico e su indagini precise che Cicerone (*Tusc.* V, 105) scorge con l'ostracismo subito da Aristide, è ispirata a generico moralismo («nonne ob eam causam expulsus est patria, quod praeter modum iustus esset?») in un contesto in cui lo scrittore esorta il saggio a non curarsi del plauso popolare. L'istituzione dell'ostracismo, dovuta alla riforma di Clistene (cfr. Arist., *Ath.*, 22, 1 e, per la discussione sulla testimonianza di Arpocrasione, P. J. RHODES, *A Commentary on the Aristotelian Athenaiion Politeia*, Oxford 1981, 268-269), è comunque un fenomeno ateniese. Altre città, come Argo, Megara e, in Asia, Mileto presero esempio dall'ostracismo ateniese. E' probabile che ognuno di questi stati adattasse alle proprie esigenze e tradizioni l'istituzione ateniese, ma non si sa con precisione quali fossero a tale proposito le leggi penali a Efeso all'epoca di Ermodoro.

¹⁹ Cfr. E. LOBEL e D. PAGE, *Carminum Alcaicorum Fragmenta*, P.L.F., Oxford 1955, 130 G2. Da questo frammento risulta che Alceo era in esilio in una località della stessa Lesbo (certo non Mitilene, da cui era esiliato). Probabilmente si trattava d'un esilio mite, simile a quello che sarebbe stato poi l'ostracismo ateniese. Anche Ermodoro forse subì una simile condanna, da scontarsi, proprio per la sua mitezza, in un territorio vicino alla città patria, senza perdita di beni e senza perdita totale dei diritti di cittadino, come prevedeva o concedeva l'ostracismo ateniese.

²⁰ Secondo M. MARCOVICH, *op. cit.*, 372: «il detto, dal punto di vista filosofico, è privo di contenuto». Non appare tale se vi si scorge il rapporto degli opposti, principio fondamentale del pensiero eracliteo. Basta che tale principio penetri nella realtà storica o comunque empirica perché essa assuma la dignità di contenuto filosofico.

²¹ C. H. KAHN, *op. cit.*, 179, scorge tale nesso nell'antitesi fondamentale fra un uomo degno che è stato espulso e tutti quelli che sono rimasti, che dovrebbero impiccarsi e un'antitesi secondaria che oppone l'uomo *utile* a coloro la cui azione è autodistruttiva. Vi sarebbe poi una proporzione implicita che esprime l'*inutilità*: come cittadini gli Efesii adulti sono persino peggiori dei ragazzi. Pur ammettendo la possibile esattezza di tali rilievi, ci sembra più probabile quello da noi indicato: l'opposizione di adulti e ragazzi è più evidente e chiaramente indicata a livello linguistico e non si tratta tanto di una proporzione quanto di un'antitesi; il problema ermeneutico è l'individuazione del tipo di antitesi e di nesso conseguente.

²² Cfr. il fr. 15, dove si ha l'antitesi di αἰδοίσιον e ἀναιδέστατα, lì più evidente per la contiguità dei due termini, comunque s'interpreti il frammento. Secondo il C.H. Kahn, *op. cit.*, 265, «l'identificazione di Dioniso e Ade, fecondità e follia, è mediata dai nessi verbali fra genitali (*aidoia*), vergogna (*aidos*), spudoratezza (*anaidestata*), e Hades (*Aides*)». Sono cioè le parole che evocano immediatamente i nessi del reale (cfr. *infra*, n. 23), a far emergere l'unità degli

Il nesso linguistico che giuoca sulla radice ἦβ-, rispecchia immediatamente il nesso ontologico²³ con un capovolgimento paradossale, in quanto il segno linguistico contenente l'elemento negativo (l'alfa privativo) indica il referente moralmente positivo, mentre quello positivo indica il referente moralmente negativo: la *synapsis*²⁴ degli opposti è dunque in questo rovesciamento e in questo scambio²⁵: ciò che è positivo diventa negativo e ciò che è negativo diventa positivo.

Questo scambio o unità di opposti a livello prescrittivo è auspicato in quanto ritenuto giusto (ἄξιον) da Eraclito sulla base della constatazione che gli Efesii hanno bandito il migliore preferendo che sia tale presso altri, non presso di loro. L'atteggiamento prescrittivo è carico di vigore polemico, che si esprime in forma iperbolica (ἀπάγξασθαι) e paradossale (l'antitesi rilevata). Così l'unità come scambio ha una funzione connotativa (il tono polemico) oltre che denotativa (il concetto in sé); la prima funzione rafforza la seconda. Questa interpretazione del frammento ci sembra importante perché segna un punto d'intersezione fra un fatto storico-politico (l'espulsione di Ermodoro da Efeso) e un principio teorico fondamentali di Eraclito (il nesso degli opposti).

Ora, se Ermodoro è un legislatore, ci si può chiedere quale concezione abbia Eraclito della legge in generale: la risposta a tale quesito può contribuire ulteriormente a saldare l'atteggiamento teoretico del sapiente efesino alle vicende storico-politiche della sua patria. L'unico testo che fornisca una concezione articolata della legge tra le testimonianze e i frammenti eraclitei è il fr. 114²⁶; in esso è affermata la dipendenza delle leggi umane da

opposti. Cfr. anche le antitesi ἀπειροισιν-πειρώμενοι (fr. 1), ἔλεται-ἀνέλπιστον (fr. 18), ἄφανής-φανερής (fr. 54), ἀθάνατοι-θνητοί (fr. 62). Cfr. E. TAGLIAFERRO, «Tipologia del paragone eracliteo», in *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, I, Roma 1983, 178 e n. 35. Non è un caso che si manifesti il rapporto linguistico fra un termine e un altro che contiene la stessa radice negata dall'alfa privativo in un pensatore che del nesso antitetico fa il fondamento della sua concezione del mondo.

²³ Cfr. G. CALOGERO, *Storia della logica antica*, I, Bari 1967, 8, 39-41 e 44; cfr. anche G. MARTANO, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, Napoli-Firenze 1972, 55 segg.: si tratta dell'indistinzione dei piani linguistico, gnoseologico e ontologico propria del pensiero greco arcaico.

²⁴ Nel fr. 10 preferiamo leggere συνάψεις, accettato da D.-K., piuttosto che συλλάψεις, accettato dalla maggior parte degli editori e dei commentatori successivi, perché è termine più appropriato e completo per indicare il rapporto tra gli opposti, che è «contatto» e «legame» a un tempo. Cfr. R. LAURENTI, *Eraclito*, Bari 1974, 109-110.

²⁵ Cfr. il fr. 88, dove gli opposti sono visti in rapporto di rovesciamento e scambio nella frase conclusiva: «queste cose, scambiatesi, sono quelle e quelle, scambiatesi, sono queste». Cfr. anche il fr. 90, dove appare esplicito il concetto di ἀνταμοιβή.

²⁶ Per il concetto di *nomos* cfr. n. 14. Probabilmente il fr. 114 costituiva nello scritto perduto l'affermazione premessa, come applicazione del principio del *logos* al mondo politico e

quella divina, che basta e sopravanza; però, prima di questa affermazione, la legge umana della città è posta in relazione con «ciò che è comune a tutti», lo $\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$: il fondarsi della città sulla legge è introdotto in forma di paragone ($\delta\kappa\omega\sigma\tau\epsilon\rho$)²⁷, perché lo *xynón* ne risulti meglio determinato. Così esso acquista concretezza connotativa ed è nello stesso tempo posto in rapporto col mondo politico. Ma lo *xynón* è ciò che è comune in quanto «universalmente connettente»²⁸: la legge umana della *polis* non è di per sé uguale a ciò che instaura una struttura universale unitaria. Per essere del tutto uguale allo *xynón* le manca l'universalità come totalità unificante; ciò è chiarito da quanto segue: le leggi umane traggono alimento da un'unica legge, quella divina, appunto lo *xynón*, cioè in ultima analisi il *logos* nel suo aspetto normativo²⁹. Questa legge non solo basta per tutte le leggi umane, ma le sopravanza: le leggi umane hanno una loro circoscritta realtà particolare alla quale la legge divina, dominando³⁰ nella sua universalità, è

giuridico, agli altri frammenti riguardanti Ermodoro e il *nomos*, o la conclusione che trasferiva a un piano universale le osservazioni costituite da tali frammenti. Secondo T. M. ROBINSON, *Heraclitus. Fragments*, Toronto-Buffalo-London 1987, 155, è incerto se la legge divina sia generica o specifica, benché gli paia più probabile che sia generica; per noi il problema non si pone: si tratta dell'universale connettente le singole determinazioni umane sul piano etico-giuridico.

²⁷ Per il tipo di comparazione cfr. E. TAGLIAFERRO, art. cit., 174-175, dove, sulla base della classificazione di H. BLUEMNER, *Über Gleichniss und Metapher in der attischen Komödie*, Leipzig 1891, XIV s., la studiosa presenta cinque tipi di comparazione (l'ultimo non è che la metafora, in cui il termine comparante e quello comparato sono fusi assieme). Il paragone del fr. 114 rientra nel quarto tipo, cioè quello in cui i due termini sono sì fusi, ma è aggiunta una particella comparativa (p. 174).

²⁸ Secondo noi l'aggettivo $\xi\upsilon\nu\acute{o}\varsigma$ va inteso come «universalmente connettente» in quanto, derivando dalla preposizione $\xi\upsilon\nu$, che di per sé indica connessione, è attribuito specifico del *logos* (fr. 2), cui spetta l'universalità diacronica (fr. 1) e sincronica (fr. 1, 2 e 114); cfr. L. SENZASANO, «Il fr. 50 di Eraclito nel quadro del suo pensiero», in *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche*, vol. XCVII, Napoli 1986, 1987, 25, n. 26, dove accogliamo lo stimolo di G. COLLI, *La sapienza greca*, III, *Eraclito*, Milano 1980, 31 e 25, ma attribuiamo valore decisamente attivo al termine.

²⁹ A livello di struttura profonda i vari termini eraclitei esprimono l'universale si equivalgono: ad es. $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, $\text{Ze}\acute{\upsilon}\varsigma$, $\delta\iota\kappa\eta$, $\epsilon\rho\iota\varsigma$, $\pi\acute{o}\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$, $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$, $\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu$, $\kappa\acute{o}\varsigma\mu\omicron\varsigma$, $\acute{\alpha}\pi\mu\omicron\nu\acute{\eta}$. Diversi sono il punto di vista e la connotazione: ad es., mentre *logos* (fr. 1 e 2) esprime la struttura linguistico-ontologica del reale sotto l'aspetto dell'unità, il *polemos* (fr. 53, 67, 80) e la *eris* (fr. 80) esprimono tale struttura dal punto di vista della scissione e dell'antitesi. In fondo anche $\sigma\acute{\upsilon}\nu\nu\alpha\psi\iota\varsigma$ (o $\sigma\acute{\upsilon}\lambda\lambda\alpha\psi\iota\varsigma$) equivale in parte a *logos*, che non è altro che la suprema *synapsis* (o *harmonie*) unificante tutte le altre. Il fuoco, dal canto suo, non equivale a tali termini, ma esprime, sul piano fisico, l'unità universale in parallelo con essi.

³⁰ Il concetto del dominio e della potenza ($\kappa\rho\alpha\tau\acute{\epsilon}\nu$) è presente nell'aggettivo di grado comparativo $\kappa\rho\epsilon\acute{\iota}\tau\tau\omega\nu$ usato nel fr. 54: «L'armonia invisibile è più forte di quella visibile». L'aggettivo, della stessa radice del verbo $\kappa\rho\alpha\tau\acute{\epsilon}\omega$, esprime lì la forza superiore e più profonda dell'invisibile *logos*, come nel fr. 114 dominatore profondo, a livello di connessione e di legge cosmica, del reale. Cfr. C.H. KAHN, *op. cit.*, 203. Così, a livello più superficiale e incompleto

sufficiente come alimento originario; ma tale principio, proprio perché il suo dominio è universale e perenne³¹, è più che sufficiente, cioè può contenere tutte le leggi umane possibili, è la loro possibilità originaria: questo è il senso di *περιγίγνεται*. Dunque, in un certo senso, le trascende, non però nel senso che le leggi umane abbiano una qualità diversa da quella divina³²: ciò sarebbe in contraddizione con una cospicua messe di frammenti che testimoniano il monismo eracliteo e comunque col principio, di per sé monistico, della *synapsis* degli opposti³³. Anche nel fr. 114 il monismo è evidente nel concetto di *xynón*, che è appunto il principio universale connettente, inconcepibile senza la molteplice materia connessa, perché, ovviamente, non avrebbe ragion d'essere e cadrebbe nel vuoto³⁴ ed è altresì evidente

(cfr. n. 29), il *polemos* è re (fr. 53); e anche il «regno d'un fanciullo» del fr. 52 è probabilmente il dominio del *logos* che si attua nel tempo (*αἰών*) con l'apparente innocenza di un fanciullo. Così il governo della *gnome* del fr. 41, comunque lo s'interpreti, è, con ogni probabilità, quello del *logos* o di Dio e il governo del fulmine del fr. 64 è quello d'un aspetto del fuoco. Ricorre quindi in Eraclito il motivo del dominio e della forza del principio universale unico esercitati sulla totalità delle determinazioni particolari. In virtù di tale dominio, proprio come il *nomos* divino del fr. 114 contiene le legge umane, Dio contiene gli opposti coi quali si identifica e nei quali si trasforma (fr. 67).

³¹ In altri termini al *logos*, qui nel suo aspetto normativo (*nomos*), spetta l'attributo dell'universalità sincronica, perché è «universalmente connettente» (fr. 2), e diacronica, perché è perenne (inizio del fr. 1, dove *ἀεὶ* va riferito per noi a *ὄντος*). Cfr. n. 28 e L. SENZASONO, «Does Heraclitus demonstrate?», *Metalogicon* Anno III, N. 1, Gennaio-Giugno 1990, 48.

³² G. S. KIRK, *op. cit.*, 54 afferma che il rapporto fra l'unica legge divina e le leggi umane è alquanto diverso da quello del *ζυγός λόγος* con la *ἰδέα φρόνησις* del fr. 2 o dall'incapacità di percepire («impercipiente») descritta nel fr. 1, perché le leggi umane non sono tagliate fuori dalla loro fonte. Questo è vero, purché si tenga presente che anche nei fr. 1 e 2 la natura del *logos*, principio a un tempo linguistico, gnoseologico e ontologico, è tale che le singole parole, i singoli pensieri e i singoli elementi del reale sono tutti unificati dal *logos* e non si possono concepire fuori di esso. Quindi le opinioni private, gli errori, l'incomprensione e l'oblio della realtà rientrano anch'essi nell'ambito del *logos* e ne sono tagliati fuori solo in quanto costituiscono atteggiamenti di incoscienza, non già perché non ne siano di fatto partecipi (cfr. fr. 1). Ciò è confermato dal fr. 75, dove si ha forse un travestimento stoico del pensiero eracliteo (esso è citato in forma indiretta da Marco Aurelio): «I dormienti sono operatori e collaboratori di ciò che avviene nel mondo» (dove almeno il termine *κόσμος* è usato in un'accezione post-eraclitea). Cfr. altresì il fr. 124, per il quale l'ordine (il *kosmos* appunto) si identifica col suo contrario, la spazzatura di rifiuti ammassati a caso. Dunque anche gli errori esprimono visioni parziali e frammentarie del *logos*, che attendono di essere composte nella sua struttura ordinata e unitaria.

³³ Se la *synapsis* è unità di opposti, la natura di tale relazione non può essere diversa da quella dei termini correlati; ma la suprema *synapsis* è l'unità degli opposti uno-tutto: cfr. l'ultimo esempio del fr. 10 e il fr. 50. La totalità del reale coincide con l'unità: si ha così una concezione monistica.

³⁴ Per provare questo basta citare qualcuno dei numerosi frammenti che documentano il senso empirico eracliteo. Tutto lo scritto del sapiente era certo percorso da riferimenti empirici che conferivano pienezza, consistenza e varietà al *logos*, dalla dottrina delle trasformazioni del

nell'uso del verbo *τρέφω*: come potrebbero le molteplici leggi umane trarre alimento dell'unica legge divina se non vi fosse uno stretto vincolo fra i due termini, tale che la qualità di entrambi viene ad essere la stessa? L'uso metaforico del verbo accentua a livello tonale questa dipendenza, stretta al punto da diventare identità qualitativa, se è vero che la sostanza di cui ci si nutre diventa sostanza propria³⁵. Si tratta dunque d'un caso di coincidenza, o meglio di nesso inscindibile, dell'intero e del non intero, uno dei casi di *synapsis* del fr. 10³⁶: l'intero, cioè l'unità totalizzante, è appunto l'unica legge divina, i non interi, cioè le parti, sono le leggi umane; l'opposizione si concilia proprio perché le leggi umane «si nutrono» di quel principio unico, per cui la loro molteplicità confluisce nell'unità e l'unità non avrebbe senso se non «nutrisse» la molteplicità, che è quella di tutte le possibili leggi umane, per cui non solo «basta», ma «sopravanza».

Inoltre il frammento esprime, forse meglio di altri, il ritmo stesso del monismo eracliteo, secondo questo semplice schema: affermazione dell'universale (*xynón*) —discesa al particolare (legge della città)— ritorno all'universale (legge divina)³⁷. Così l'elemento particolare e molteplice è inserito fra i due termini che esprimono l'unità universale, quasi a sottolineare l'inclusione del particolare entro l'universale da cui strettamente dipende.

Dunque tale monismo comporta che la legge umana sia un riflesso diretto della legge divina, una sua determinazione: proprio per questo

fuoco (fr. 31) e dell'anima (fr. 36) ad esempi come quelli della strada (fr. 60) e della gualchiera o della scrittura (fr. 59), dagli esempi di sacrifici e preghiere inutili (fr. 5) a quelli di cattivi iniziati ai misteri (fr. 14) e così via. Del resto egli stesso ha affermato: «Preferisco ciò di cui si dà vista, udito e apprendimento» (fr. 55).

³⁵ Il KIRK sembra incerto sul valore metaforico del verbo (*op. cit.*, 53-54) Il MARCOVICH ritiene «probabile una certa natura corporea dell'unica Legge divina, suggerita dai verbi *τρέφονται*, *ἐξαρκεῖ* e *περιγίγνεται* (*op. cit.*, 65). E' vero che Eraclito, nel suo monismo arcaico, non può e non vuole distinguere nettamente l'elemento intellettuale e morale da quello fisico, ma il senso metaforico di *τρέφω* qui è evidente: il Kirk (*op. cit.*, 53), a cui si rifà il Marcovich, non dimostra tale ipotesi, né questi dimostra il senso materiale degli altri due verbi. L'uso del verbo in questione si spiega perché Eraclito carica del suo modo di sentire intenso e immediato l'intima connessione delle leggi umane e di quella divina, che egli avverte come un principio di capitale importanza religiosa, e così ne nasce una metafora densa, probabilmente nuova, stando alla nostra conoscenza della letteratura greca arcaica (cfr. G. S. KIRK, *op. cit.*, 54).

³⁶ Cfr. L. SENZASONO, «Il fr. 50», *cit.*, 29, dove citiamo il rapporto interi-non interi (fr. 10) a proposito del *logos* e degli elementi unificati. Quanto all'interpretazione dell'esempio di *synapsis* del fr. 10, cfr. *ibid.*, n. 37. Tale rapporto si risolve in quello più generale di uno-molteplice: cfr. l'ultimo esempio del fr. 10 e il fr. 50.

³⁷ Così, in forma più contratta, è nel fr. 10: prima si enunciano in generale le *synapsies*, poi se ne adducono esempi e l'ultimo li riassume tutti nella forma più generale.

«bisogna che il popolo combatta per la legge come per un muro» (fr. 44)³⁸: la legge della città, garantita nel suo valore dall'universalità della legge divina di cui è espressione, la cinge come un muro contro i nemici esterni³⁹. Il breve paragone, del tutto consono alla densità che caratterizza in molti altri frammenti lo stile eracliteo, comunica in forma icastica e immediata il senso dell'importanza della legge nell'universalità della sua forza difensiva: può essere la difesa da rivolte interne oppure quella contro l'attacco dei Persiani e di altre popolazioni d'Asia, greche o barbare. E' difficile dire quale ideologia, oltre a un ovvio patriottismo e al senso dell'ordine civile, traluca da questo frammento; se lo si volesse riferire a Ermodoro si tratterebbe della legge o del volere dell'unico a cui bisogna pur ubbidire perché è il migliore (cfr. fr. 49 e 33)⁴⁰. In tal caso si tratterebbe d'un monito rivolto alla massa degli Efesii, organizzata «democraticamente», come s'è visto, ma probabilmente dominata da una classe dominante di fatto egualitaria solo al suo interno, anche se propensa a estendere la legge in senso isonomico⁴¹. E' proprio questo egualitarismo limitato ma tendenziale che induce la classe dirigente efesina a respingere la legislazione o le proposte di governo di Ermodoro, come risulta chiaramente dal fr. 121.

Dal canto suo Eraclito oppone il valore d'uno solo, se è il migliore (fr. 49), e ritiene legge obbedire anche alla volontà d'uno solo (fr. 33). Certo il sapiente non propone ai concittadini una tirannide, sia pure quella d'un

³⁸ Secondo M. CONCHE, *Héraclite. Fragments*, Paris 1986, 220 l'espressione ὑπὲρ τοῦ γινόμενου va conservata dopo ὑπὲρ τοῦ νόμου, trovandosi nei migliori codici di Diogene Laerzio che cita il frammento (B P^{ac} F). Egli traduce perciò: «pour sa loi-pour celle qui existe» (egli legge ὅπως ὑπὲρ invece di ὅκωσπερ). Si tratterebbe, non di una legge qualsiasi, o migliore, o ideale, ma della sua legge, così com'è (*ibid.*, 222). E' improbabile che lo stile eracliteo, denso e contratto, abbia dato adito a una espressione così banale ed è ovvio che Eraclito allude alla legge propria del popolo, che però deve rispecchiare più o meno quella divina. Inoltre γινόμενου non vale esattamente «che esiste», ma semmai «che si determina». Il verbo, al presente, vuol dire sì anche «essere», «esistere», ma nel senso di «manifestarsi», che si svolge da quello originario di «nascere»: cfr LSD, s.v.

³⁹ MARCOVICH, *op. cit.*, 367, pensa ai nemici esterni solo per analogia: «La legge cittadina è contro il nemico interno altrettanto valida difesa e baluardo del muro perimetrale contro il nemico esterno». In realtà la legge difende anche contro i nemici esterni che possono approfittare dell'indisciplina sociale e della rilassatezza dei costumi (si pensa sempre a Ermodoro) per aver la meglio sulla città.

⁴⁰ Cfr. n. 14 e n. 15.

⁴¹ Cfr. S. MAZZARINO, *op. cit.*, 221 segg.; il travaglio delle aristocrazie lungo tutto il VI secolo e la prima metà del V deve essere stato appunto questo: una lotta frequente «fra eterie aristocratiche in cui il demo variamente si schiera» (*ibid.*, 221). Ora è probabile che ci sia stato un contrasto poco documentato per la grecità, sia europea, sia asiatica, fra aristocratici conservatori e aristocratici isonomici. Di qui le soluzioni tiranniche, oligarchiche e isonomiche.

ottimo legislatore come Ermodoro: è testimoniato che aveva indotto il tiranno Melancoma a deporre il potere⁴², ma l'argomento di fondo che esclude tale proposta è che il dominio d'uno solo imposto con la forza determina uno squilibrio che rompe l'armonia profonda, quella invisibile (fr. 54)⁴³, dello stato, cioè quella tensione di forze che è fondamentalmente equilibrio di opposti (fr. 51), in ultima analisi lo *xynón*⁴⁴: infatti una volontà egoistica, arbitraria e unilaterale imposta alla collettività⁴⁵ non può essere che frutto di *hybris*, che va spenta più di un incendio (fr. 43)⁴⁶. Invece la volontà di uno solo, non animato da *hybris* tirannica, può essere interprete della legge, che è

⁴² Cfr., Clem., *Str.* I, 65 (II, 41, 19 Stählin) (= D. -K. 22 A3). J. BERNAYS, *Gesammelte Abhandlungen*, Berlin 1885, 30 ritiene che questo Melankomas possa identificarsi con il Komàs cui accenna Suda a proposito di Ipponatte, esiliato da Efeso sotto la tirannide dei Atenagora e Coma. Forse ha ragione G. S. KIRK, *op. cit.*, 13, secondo il quale la notizia «may be a perversion of the story that Heraclitus himself gave up the hereditary βασιλεία of the Androclids». Se la notizia è un'invenzione, è stata costruita sulla base di una tradizione che chiamerei apologetica nell'intento di scagionare Eraclito, ritenuto oligarchico, dall'accusa di essere filotirannico per l'atteggiamento che è testimoniato dai fr. 33 e 49. Per questa testimonianza di Clemente Alessandrino cfr. anche R. MONDOLFO, e L. Taràn, *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*, Firenze 1972, 61, n. 105. Se la testimonianza è autentica, pensiamo che si tratti con ogni probabilità di quel Komàs che fu tiranno verso la fine del VI secolo, come crede il Kirk (*loc. cit.*).

⁴³ Cfr. n. 30. La maggiore forza dell'armonia invisibile è data dalla profonda unità strutturale del *logos*, che si attua compiutamente dopo il *polemos* e la *eris*, che sono suoi necessari momenti preliminari: il *polemos* mostra (ἔδειξε) e produce (ἔποίησε) gli opposti, cioè li fa emergere a livello sensibile (fr. 53), mentre il *logos* è il discorso strutturale che li unifica a livello più profondo in un'armonia che non può essere colta dai sensi, ma dà struttura ai risultati della conoscenza sensibile.

⁴⁴ Questa tensione di forze che si risolve in equilibrio di opposti e quindi in armonia è espressa nel fr. 51 dal verbo ὁμολογέει. C. RAMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, p. 237 propone due interpretazioni del verbo: «dit justement la même chose» e «va justement dans le même sens». In realtà l'interpretazione è una, perché il verbo esprime la triunità arcaica del *logos*: concordare nell'unità del discorso, della struttura conoscitiva e della struttura ontologica; cf. n. 23. Ma il *logos* è *xynós*, connette universalmente il tutto: nello stato si deve riflettere tale connessione sul piano dell'equilibrata concordia civica.

⁴⁵ MARCOVICH, *op. cit.*, 368, n. 1, a proposito del fr. 44, cita come esempio Xenoph., *Mem.* IV, 6, 12 sulla differenza fra il regno (βασιλεία) e la tirannide: il primo è fondato sul consenso dei cittadini ed è conforme alle leggi, la seconda non ha il consenso dei cittadini e non è conforme alle leggi, ma alla volontà di chi domina. Eraclito, cui spettava il titolo di re, poteva avere ben chiara tale differenza prima di Socrate e di Senofonte.

⁴⁶ La *hybris* eraclitea può essere privata e politica, individuale e collettiva, tirannica e popolare, dato il significato generale di «violenza», «eccesso» proprio del termine in tutta la greco-arcaica e classica (cfr. LSJ, s.v.) e data l'estensione della *Weltanschauung* dell'Efesino. Il Marcovich tende a vederla solo come una manifestazione di violenza di massa (*op. cit.*, 366), perché materializza e circoscrive troppo l'immagine dell'incendio, considerandolo «un evento pubblico».

quella divina rispecchiata dalle tradizioni patrie (i *nomoi* della *polis*) e, naturalmente, bisogna che a tal fine quell'uno sia il migliore. Allora anche uno solo può garantire l'equilibrio delle tensioni socio-politiche, anzi l'unità unica e individuale può assicurare talvolta l'armonia, che è unità di opposti, meglio dei più, spesso intenti a «saziarsi come bestiame» (fr. 29)⁴⁷ e quindi dispersi nel loro egoismo di singoli, insensibili all'unità strutturale (*xynón*) propria della legge.

D'altra parte, se il «popolo»⁴⁸ deve lottare per la legge come per un muro, è chiaro che un disprezzo aristocratico radicale avrebbe impedito a Eraclito di esprimersi in questi termini; questo *dêmos* ha senza dubbio una sua dignità al cospetto della legge umana e quindi di quella divina che l'alimenta. Certo la forma del frammento è prescrittiva: $\chi\rho\eta$ regge la proposizione infinitiva che esprime il contenuto del pensiero di Eraclito. Ma appunto perciò egli proietta il popolo che costituisce lo stato in una dimensione ideale, che non esclude, anzi lascia intravedere l'attuazione e la difesa della legge in una *polis* a struttura fondamentalmente isonomica. Il *dêmos* è stato, cioè unità e totalità giuridica dei cittadini: l'immagine del muro, suggerendo un elemento difensivo che cinge tutt'attorno l'intera città, evoca appunto, insieme col concetto di difesa, quello di totalità: la legge va difesa da parte di tutti i cittadini (*dêmos*) perché a sua volta difende in modo unitario la loro totalità; in termini più astrattamente teorici: la legge umana partecipa della legge divina (se ne «nutre», come nel fr. 114), essendo della stessa natura, come totalità minore in seno alla totalità universale.

Quale miglior difesa dello stato, che è la totalità strutturale ben conclusa dei cittadini (la *polis*), del principio che ne garantisce, anzi ne costituisce l'unità strutturale? Sia la possibile aggressione esterna (soprattutto, nel periodo in cui Eraclito scrisse, dei Persiani), sia le possibili rivolte interne di ceti subalterni e le minacce di colpi di stato tirannici tendono a disgregare la *polis*, cui la legge assicura, nonché l'organicità, l'esistenza, perché ne costituisce la natura stessa: ecco quindi il concetto di difesa, adombrato

⁴⁷ Il Kahn (*op. cit.*, 233) osserva che nel fr. 29 la scelta eroica (cui è contrapposta la sazietà dei più) richiama il valore cosmico del fuoco che, come l'oro, serve da scambio per tutte le cose (fr. 90). Si tratta infatti della scelta di «una cosa in cambio di tutte le altre», quindi i più sono insensibili all'unità totalizzante che permette tale scambio, fissi nel loro egoismo particolare, elementi unificabili, non unificanti. Con questo ordine di idee si accorda il fr. 125 a, che il Marcovich ha forse ragione di ritenere autentico nel contenuto (*op. cit.*, 374).

⁴⁸ Secondo S. MAZZARINO, *op. cit.*, 231, il *dêmos* nel VII secolo è lo stato «e sempre continuerà ad avere questo senso». Si tratta appunto di un ambito costituzionale «dove tutti i liberi partecipano alla vita della polis».

dall'immagine del muro che cinge l'intera città spaziale come la legge, supremo principio connettente, protegge l'intera cittadinanza che costituisce il *dêmos*.

Nell'ambito dell'universalità della legge divina, di cui la legge umana costituisce una determinazione particolare che ne riflette l'unità totalizzante, può sorgere il mutamento delle leggi particolari umane, sia ad opera di uno solo che propone nuove leggi, come forse Ermodoro, sia per un capovolgimento di classe dirigente, adombrato paradossalmente dalla sostituzione degli adulti indegni con gli imberbi (fr. 121).

La convinzione politica di Eraclito è quindi antitirannica, anticlocratica (per rifarci a un termine che sarà di Polibio), non propriamente antidemocratica, ma semmai aristocratica (in senso assiologico) con apertura, sia a un'isonomia popolare tutrice della legge (s'intende in quanto rispecchi quella divina), sia alla legislazione d'un solo nomoteta, purché sia il migliore (cioè sempre in quanto rispecchi la legge divina). Inoltre egli sa che la realtà umana è coinvolta nel mutamento continuo di quella fisica di cui fa parte (basterebbe citare i frammenti del fiume, che non possono non riguardare ogni realtà, anche quella etico-politica)⁴⁹. Ci sembra certo che tale coscienza ha impedito a Eraclito di essere del tutto conservatore, perché questo avrebbe significato per lui volere incoerentemente l'impossibile. Del resto il fr. 121 testimonia chiaramente il senso del mutamento politico, sia a livello fattuale (il bando di Ermodoro), sia a livello prescrittivo in tono di esasperazione polemica (l'augurio che gli Efesii lascino il posto agli imberbi).

Ma i mutamenti avvengono entro l'universalità fisica del fuoco⁵⁰, quella linguistico-strutturale del *logos*⁵¹ e quella teologica del divino⁵², che

⁴⁹ Ad onta dei tentativi di G. S. KIRK, *op. cit.*, 267-380 e di M. MARCOVICH, *op. cit.*, 137-153, i frammenti riguardanti il tema del fiume (fr. 12, 49a, 91) possono essere tutti autentici nel senso che si tratta probabilmente di ricorrenze intratestuali dello stesso tema (forse a breve distanza) nello scritto perduto. In questa sede il problema non interessa oltre. L'immagine del fiume esprime evidentemente il divenire continuo di qualche cosa che pure permane secondo una norma; secondo R. Laurenti, *op. cit.*, 139, il divenire eracliteo è un «sapiente instaurarsi di equilibri, un sapiente trascorrere da un contrario all'altro».

⁵⁰ Cfr. almeno i fr. 30, 31 e 90; cfr. altresì il fr. 36, riguardante le trasformazioni dell'anima, che nell'ambito del monismo eracliteo andranno viste come una specificazione di quelle del fuoco.

⁵¹ Cfr. soprattutto i fr. 1 e 2, dove il *logos* appare l'elemento permanente e comune entro il quale si manifestano le diverse esperienze e opinioni degli uomini.

⁵² Cfr. il fr. 67, dove il divino appare il principio unificante gli opposti, e quindi il moto e il variare delle sensazioni, i fr. 102 e 79, dove la relatività umana, e quindi il divenire e le opposizioni, si risolvono nella superiore unità del divino e il fr. 32, dove l'unicità della saggezza divina non vuole e vuole essere chiamata Zeus e quindi ammette in sé un'opposizione linguistica, cioè una possibilità di modificazione.

sono aspetti diversi del reale coincidenti nella struttura profonda del monismo eracliteo. Infatti solo l'universalità di questi principi è in grado di contenere la molteplicità dei rapporti degli opposti e di unificarla⁵³. Quindi Eraclito, volgendo lo sguardo all'universalità della legge divina (fr. 114), afferma la necessità di difendere la legge umana che la attua essendone partecipe (fr. 44): perciò egli respinge la *hybris* che provoca squilibri distruttivi (fr. 43). Dunque Eraclito è, sotto un certo aspetto, un conservatore, in quanto sa che ci sono mutamenti che compromettono l'armonia profonda della *polis*: ecco perché nel fr. 44 il *dêmos* deve combattere *in difesa* della legge (ὑπέρ) come per un *baluardo difensivo* (τείχεος): la molteplicità dei cittadini deve *difendere* l'unità della legge che a sua volta li *difende*. Si ha così un circolo⁵⁴, il cui movimento interno è ben descritto dalla frase conclusiva del fr. 10: «di ogni cosa può farsi una unità e di tale unità sono fatte tutte le cose»⁵⁵.

Pertanto, sulla base dell'unità strutturale permanente costituita dal *logos* sotto forma di legge divina e dal principio del nesso degli opposti, Eraclito tende, al cospetto degli eventi contemporanei, a una conciliazione di opposte tendenze negli aspetti per lui più positivi e atti a determinare un equilibrio: egli respinge gli aspetti olocratici dell'isonomia, accettando l'unità isonomica del *dêmos* nel segno della legge, e respinge la tirannide, accettando l'unicità unificante d'uno solo nel segno dell'unità universale del *nomos* divino. L'opposizione isonomia-monarchia si concilia così nel senso dell'unità del *dêmos*, che non cessa di essere isonomico se accetta le leggi d'un solo interprete del bene di tutti i cittadini. Analogamente egli respinge il divenire in quanto provochi squilibrio, pur accettandone la necessità nell'ambito dello stato, e respinge la permanenza statica, pur auspicando l'equilibrio permanente in nome della legge divina nell'ambito della *polis*.

Così si concilia l'opposizione divenire-permanenza nella stabilità della legge divina, che non esclude, anzi implica il «fiume» degli eventi giuridici, cioè delle nuove leggi, come quella (o quelle) proposta di Ermodoro.

Ebbene, se i frammenti citati sono, come pare, in relazione fra loro, tutto induce a credere che ci siano un nesso e un punto d'incontro fra la con-

⁵³ La mediazione di universalità e molteplicità è testimoniata soprattutto dai fr. 10 e 50 nei quali è affermata la coincidenza di uno e tutto.

⁵⁴ La circolarità è un elemento importante del pensiero eracliteo e appare esplicita come immagine nel fr. 103; il frammento è inteso bene dal M. Marcovich (*op. cit.*, 124): «Gli opposti Inizio e Fine coincidono, come ad es. nel cerchio». Per la presenza della circolarità nel fr. 1 cfr. C. DIANO e G. SERRA, *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, pp. 105-106.

⁵⁵ Cfr. nn. 53 e 54.

cezione di fondo dello scritto eracliteo, quella dell'universale che dà struttura al molteplice nella relazione degli opposti e nel loro scambio e processo continuo, e la vicenda di Ermodoro: questo punto d'incontro è la concezione eraclitea della legge. La condizione storico-politica ha così influito su una certa parte del libro testimoniata dai frammenti indicati, volgendo la struttura profonda del *logos* a configurarsi come supremo principio divino garante delle leggi particolari. E' chiaro che Eraclito non ha subito la vicenda di Ermodoro e in generale la situazione politica di Efeso dopo la repressione della rivolta ionica come un presupposto inerte, ma le ha sentite come uno stimolo ad arricchire il suo discorso sapienziale con l'aspetto giuridico e in generale politico e quindi le ha ricondotte alla sua coscienza e alla totalità unitaria del suo scritto⁵⁶.

Rimane da chiedersi se l'importanza attribuita da Eraclito alla legge trovi anche un riscontro nella situazione dei Greci d'Asia, date le condizioni tipiche di quelle popolazioni nella prima metà del V secolo. In realtà l'esaltazione della legge, fino a renderle onori divini, è un motivo diffuso in tutto il mondo greco dal VI secolo a tutto il V⁵⁷. Ma, se si bada alla differenza di situazione geopolitica dei Greci asiatici rispetto a quelli europei, il tono e l'atteggiamento in rapporto al problema delle caratteristiche etniche, culturali e statuali appaiono diversi, pur nella sostanziale affinità. I Greci europei non avevano un contatto diretto con popolazioni straniere che potessero metterne in questione l'integrità etnico-culturale, a cui essi tenevano, a minacciare in modo immediato e continuo la libertà esterna delle loro città-stato, fatta eccezione per eventi bellici specifici, come la spedizione punitiva contro Atene di Dati e Artaserse voluta da Dario nel 490 e quella, ben più potente, voluta da Serse dieci anni dopo. I Greci asiatici invece erano a contatto continuo con popolazioni straniere⁵⁸ e vivevano, specialmente dopo il fallimento della rivolta ionica del 499-494 a.C., sotto la minaccia diretta del potente impero persiano. Certo essi venivano,

⁵⁶ Per il carattere unitario dello scritto eracliteo cfr. C. H. KAHN, *op. cit.*, 95.

⁵⁷ Per il motivo della divinizzazione della legge cfr. M. GIGANTE, *Νόμος βασιλεύς*, Napoli 1956, 72 segg. Del resto la legge è detta «divina» da Eraclito nel fr. 114: si è visto che tale attributo implica la sua possibilità di contenere e giustificare tutte le leggi umane.

⁵⁸ La mollezza, ben documentata (cfr. S. MAZZARINO, *op. cit.*, 192-199 e A. CAPIZZI, *op. cit.*, 50-54), dei Greci asiatici, dovuta al contatto coi Lidi, i Frigi e gli stessi Persiani, non è un argomento tale da permettere di pensare che essi fossero del tutto disposti a lasciarsi assimilare da quelle popolazioni. Senofane disapprova il contagio della mollezza lidia subito dai Colofoni (cfr. 21,3 D.-K. dove egli definisce ἀνωφελῆς tali mollezze) ed Erodoto, mediante il personaggio di Dionisio di Focea, biasima la fiacchezza degli Ioni nei confronti della disciplina bellica navale (VI, 11-12). Dunque nel VI secolo e nel V secolo voci di illuminati testimoniano atteggiamenti critici nei confronti delle deviazioni dei Greci asiatici dall'austerità tradizionale.

soprattutto attraverso tirannidi⁵⁹, o anche attraverso regimi aristocratici o isonomici, a necessari compromessi coi Persiani e potevano includere tendenze e fazioni filopersiane⁶⁰, ma non potevano, in generale e in linea di tendenza, non sentire la necessità di difendere le loro caratteristiche etniche e giuridiche pertinenti alla grecità. In generale, se si ammette che la tradizione più tipicamente originaria della grecità, quella epica, si radica nel mondo ionico asiatico, e che i testi omerici, soprattutto l'*Iliade*, rivelano «la vita e la cultura della nobiltà eolica e ionica più antica» e che «termini propri dell'area microasiatica», «non potevano, neanche di lontano, intaccare il carattere greco della lingua»⁶¹, si può ben capire come la tradizione efesina, fortemente conservatrice, tendesse ad affermare nei primi decenni del V secolo la grecità contro l'elemento straniero contiguo, specialmente dopo il fallimento della rivolta ionica. Quindi il *nomos* doveva apparire ai Greci d'Asia un concetto tipicamente greco soprattutto nell'opposizione alle civiltà asiatiche che esso comporta. Ne è testimone un altro scrittore greco asiatico posteriore, ma non di molto, a Eraclito, lontanissimo da lui nel genere letterario, nello stile e nella poetica, probabilmente più indulgente e rispettoso nei confronti del mondo asiatico: Erodoto. Soprattutto un passo delle *Storie* ci sembra indicativo in tal senso. In VII, 101-104, dopo la rassegna dell'immenso esercito di Serse, si svolge un colloquio fra il re e l'esule spartano Demarato che lo segue nell'impresa contro la Grecia. Serse vuol sapere da Demarato se i Greci sapranno resistergli, Demarato gli risponde che alla Grecia è connaturata la povertà, cui si aggiunge il valore (*ἀρετή*) prodotto dalla temperanza⁶² e dalla forza della legge (*νόμου*)

⁵⁹ Sono soprattutto i tiranni i rappresentanti della potenza persiana nelle città greche d'Asia; essi potevano anche mutare politica e volgere il loro potere in senso antipersiano, come Istieo e Aristagora a Mileto (cfr., per i loro rapporti, Her., V, 30). In questo senso i tiranni asiatici sono diversi da quelli europei, che svolgevano una politica essenzialmente autonoma rispetto agli altri stati.

⁶⁰ Ad es. cfr. A. CAPIZZI, *op. cit.*, 60, dove è detto, sulla base di Her., VI, 9-12, che i tiranni ionici esautorati da Aristagora «inviarono dietro suggerimento dei generali persiani, dei messaggeri alle rispettive città, ognuno cercando di staccare i propri concittadini dalla lega ionica» e che «nessuna città aderì subito alla proposta, ma sta di fatto che alcune (tra cui Efeso) non parteciparono poi allo scontro, evidentemente perché all'interno dei loro governi il partito filopersiano istigato dai tiranni locali, aveva finito per prendere il sopravvento». Il corsivo è nostro.

⁶¹ Cfr. S. MAZZARINO, *op. cit.*, 91. Tuttavia lo stesso autore, in *op. cit.*, 199, qualificando Efeso, esageratamente, come «città mezzo lidia e mezzo greca», rischia di contraddirsi o almeno sembra indicare un'eccezione, ricordando della città Artemide «adorata dai Lidii quasi dea lidia per eccellenza» e l'idioma «mezzo lidio e mezzo greco».

⁶² Il termine è σοφία; nel contesto tale «saggezza», condizionata dalla povertà, non può essere che la temperanza. Così ad es. traduce L. Annibaletto in Erodoto, *Le storie*, II, Verona 1956, 670; Ph.-E. LEGRAND in Hérodote, *Histoires*, VII, Paris 1951, 101 («tempérance»).

ἰσχυροῦ)⁶³; in virtù di tale valore la Grecia si difende dalla povertà e dalla signoria di un padrone. In particolare gli Spartani non si piegheranno mai ad accogliere le proposte del re che recano servitù alla Grecia, qualunque sia il numero cui debbano contrastare (VII, 102); Serse risponde sottolineando i valori del numero e della forza (VII, 103)⁶⁴. Demarato, dopo un preambolo, ritorna agli Spartani: «Pur essendo liberi, non lo sono in tutto: li sovrasta un padrone, le legge, che essi temono molto più di quanto i tuoi sudditi non temano te; certo è che fanno quel che comanda; e comanda sempre la stessa cosa, non consentendo loro di fuggire dal campo di battaglia dinanzi a nessuna moltitudine, ma obbligandoli a vincere o a morire rimanendo fermi al proprio posto» (VII, 104)⁶⁵. Il motivo del *nomos*

Cfr. altresì W. W. HOW e J. WELLS, *A Commentary on Herodotus*, II, Oxford 1949, 165 *ad loc.*: vi sono citati Eur. Fr. 641, dove la *penia* è posta in relazione con la *sophia* e [Theocr.] (citato come autentico) XXI, 1, dove un pescatore dice che la «*penia* soltanto suscita le arti». A. MASARACCHIA, in *Studi erodotei*, Messina 1975, 78, n. 73, cita altri testi oltre a questi due. Egli intende le *sophie* di questo passo come «l'uso dell'intelligenza applicata alla sfera delle iniziative pratiche» (*ibid.*, 78); si può accettare tale interpretazione, purché la si integri con un senso etico prevalente su quello intellettuale, dato il contesto ispirato all'ideale di vita greco, il suo rapporto con la situazione economica (*penie*) e l'esplicita indicazione dell'*areté*.

⁶³ Erodoto, nell'uso dell'aggettivo ἰσχυρός che qualifica qui la legge, può aver subito l'influsso di Eraclito, il cui scritto probabilmente gli era noto: nel fr. 114 compaiono il verbo ἰσχυρίζεσθαι, che indica l'assegnamento che si deve fare su ciò che è comune come la città sulla legge e l'avverbio ἰσχυροτέρως, che indica la maggior forza, rispetto a quella della città nei confronti della legge, con cui si deve fare assegnamento su ciò che è comune. Masaracchia, *op. cit.*, 78, spiega il νόμος ἰσχυρός come «consuetudine alla dura fatica», mentre ad es. Legrand, *op. cit.*, VII, 101, traducendo, si deve attenere al testo e lo rende con «lois rigoureuses», come Annibaletto, *op. cit.*, II, 670 traduce «salde leggi», dove l'aggettivo ci sembra rendere meglio il corrispondente greco di «rigoureuses». La spiegazione del Masaracchia va integrata colla seconda, più vigorosa affermazione del *nomos*, che è qualificato come δεσπότης (VII, 104): allora non si tratta più d'una semplice «consuetudine», ma d'una forza superiore che, dominando un popolo, è investita di un'implicita dignità divina, per cui è vicina al θεός νόμος di Eraclito. Si tratta appunto del «complesso [...] dei valori e principi di comportamento che le tradizioni esprimono e innalzano a modello» (il corsivo è nostro), come lo stesso Masaracchia afferma (*ibid.*, 82): un paradigma di civiltà che ha, in quanto tale, l'universalità del divino. Per il senso del *nomos* in questo passo erodoteo cfr. M. GIGANTE, *op. cit.*, 106 segg.

⁶⁴ Tutto il tono della risposta di Serse è nel verbo che preannuncia immediatamente la sua risposta: γελάσας (VII, 103). E' il riso incredulo e beffardo del re orientale assoluto e potentissimo che non crede ad altro valore che alla forza di fronte ai valori morali affermati dall'esule greco. Serse alla fine congeda benevolmente (ἠπιῶς) Demarato, ma il volgere la cosa in riso (ἐς γέλωτά τε ἔτρεψε), mentre da un lato esclude l'ira (ἐποίησατο ὀργὴν οὐδεμίαν), dall'altro conferma l'atteggiamento precedente (VII, 105).

⁶⁵ E' evidente in questo passo l'anticipazione ideologica, quasi il «Prolog im Himmel», dal racconto della battaglia delle Termopili. Non solo il motivo del valore di Leonida e degli Spartani decisi a morire (VII, 220), ma il motivo della frusta (VII, 103) ritorna attuandosi in tale racconto (VII, 223). Così ritorna il motivo del riso incredulo e ottuso di Serse (γελοῖα γὰρ

si svolge dunque in due tempi: prima è la forza della legge che, insieme con la temperanza, produce il valore militare dei Greci e li abitua a sopportare la povertà⁶⁶, poi, di fronte all'argomentazione fondata sulla forza e sul numero, tipica del despota, Demarato contrappone alla potenza della monarchia assoluta persiana e alla costrizione della frusta, la forza della legge che induce gli Spartani a non fuggire a costo della vita.

Questi motivi sono più o meno presenti in Eraclito: al potente signore di Demarato, unico limite alla libertà spartana, che ordina di vincere o morire, corrisponde il *nomos* eracliteo che dipende da quello divino, dominatore incontrastato sul quale la città poggia (fr. 114) e per il quale bisogna combattere (fr. 44); alla povertà di Demarato, connaturata alla Grecia, ma corretta dal valore e dalla temperanza, corrispondono la difesa eraclitea di Ermodoro (fr. 121), che probabilmente aveva proposto una o più leggi suntuarie, e la condanna della ricchezza degli Efesii (fr. 125 a), ma alla temperanza stessa corrispondono il disprezzo per i più, che «si saziano come bestie» (fr. 29) e l'esortazione alla frugalità in D. - K. 22 A 3b⁶⁷. In corrispondenza del valore e della morte in battaglia di Demarato si ha l'esaltazione eraclitea del valore eroico (fr. 29) e, in forma più specifica, della morte in battaglia (fr. 24).

Tuttavia nel passo erodoteo è il motivo della legge che domina, se si considera che è ripreso nella seconda battuta di Demarato, in forma isolata dagli altri motivi e particolarmente energica e solenne (ivi è detto *δεσπότης*), in opposizione evidente alla brutalità del numero, della forza materiale e della costrizione dispotica il cui emblema è la frusta.

Manca in Erodoto la base religiosa eraclitea (il *θεῖος νόμος*), ma ogni lettore di Erodoto sa che l'azione del divino è per lui sempre sottintesa quando non compare esplicitamente, ora come elemento «invidioso e perturbatore» (I, 32), ora come elemento apparentemente fortuito nel corso

ἔφ' ἰνόντο ποιέειν), quando il cavaliere da lui inviato a osservare gli riferisce le occupazioni degli Spartani (VII, 209).

⁶⁶ Per il rapporto che intercorre fra la povertà e il valore bellico cfr. IX, 122; Ciro ammonisce i Persiani desiderosi di trasferirsi in un paese migliore che «dai paesi molli nascono di solito uomini molli e non è proprio della stessa terra produrre frutti mirabili e uomini valorosi in guerra».

⁶⁷ Si tratta d'una testimonianza, per la quale Eraclito esortò gli Efesii assediati dai Persiani e a corto di viveri a limitare il lusso prendendo dell'orzo tritato, mescolandolo con acqua e mangiandolo. La testimonianza è volta in tedesco in D.-K. 22 A3b da una traduzione siriana del *De Virt.* di Temistio. Non ci sono ragioni serie per negare l'autenticità della narrazione, salvo forse il particolare finale dell'abbandono dell'assedio da parte dei Persiani. Vd. anche Plut., *De garr.* 511 b. Cfr. A. CAPIZZI, *Eraclito*, cit., 58. Comunque si tratta d'un motivo vicino a quello dei fr. 121, 125a (la condanna della ricchezza si allinea coll'ideale della temperanza) e 29.

delle vicende umane (I, 126; III, 139 etc.)⁶⁸. Si tratta d'un rapporto ambigualmente trascendente, ch  l'uomo appare di natura diversa dal dio, e nondimeno l'azione divina si manifesta in tali vicende⁶⁹.

Invece per Eraclito la trascendenza del divino   apparente, cio    riservata all'uomo, non alla natura nella sua totalit , con la quale la concezione monistica del sapiente efesino tende a identificare il principio divino, come *logos* dal punto di vista linguistico-strutturale (e quindi come legge dal punto di vista normativo) e come fuoco dal punto di vista fisico.

Certo Erodoto scrive dopo l'immensa impresa di Serse ed   impegnato a narrarla, ma il motivo permanente della minaccia persiana comincia a delinearsi almeno dal tempo della rivolta ionica e non poteva non coinvolgere il pensiero di Eraclito, che viveva intensamente la vita della sua citt , da aristocratico illuminato cui spettava il titolo di re⁷⁰. E certo Erodoto fa d'un esule della *polis* greca europea pi  disciplinata e conservatrice il suo

⁶⁸ Condurre una lettura di Erodoto senza tener conto dello sfondo religioso anche quando non compare equivale a falsare il senso stesso dell'opera; basta pensare all'impresa di Serse, il cui esito sfortunato   tutto contenuto nelle considerazioni di Artabano in passi come VII, 10 e VII, 46. Le considerazioni generali sull'invidia divina gettano un'ombra di triste presagio sul destino dell'impresa e la narrazione di essa va letta in tale luce. Si ha ormai un senso del divino che lascia intravedere il superamento del politeismo antropomorfo in una visione religiosa pi  unitaria e astratta che presuppone Senofane ed Eraclito (cfr. M. POHLENZ, *Herodot, des erste Geschichtschreiber des Abendlandes*, Leipzig und Berlin 1937, 104) e il pensiero ionico in generale (*ibid.*, 105). Ecco perch  il divino appare pi  inafferrabile e imperscrutabile agli occhi dello storico di quanto non fosse per Omero ed Esiodo e quindi, nella sua azione segreta,   spesso sottinteso.

⁶⁹ Secondo A. MASARACCHIA, *op. cit.* 185, «il livello religioso e quello storico non si contrappongono, ma si integrano fino a identificarsi perch    proprio della sua saggia, disincantata consapevolezza dell'impossibilit  umana di attingere il senso dell'intervento divino nel mondo che Erodoto ha attinto la sua impermeabilit  a una spiegazione teologica della storia e si   misurato nello sforzo di interpretarne, con pacata oggettivit  e robusto senso del concreto, lo svolgimento tortuoso». In realt  i due livelli si integrano senza identificarsi del tutto, perch  l'uomo erodoteo s'illude di agire per s , mentre   segretamente manovrato dalla divinit ; ci sarebbe identificazione se l'uomo attuasse consciamente la volont  dal dio o almeno fosse in condizione di spiegarla come storico, il che non avviene in Erodoto, come il Masaracchia ammette.

⁷⁰ Il fatto, testimoniato da Strab., XIV, 3, p. 632, 633 (= A2), che Eraclito abbia rinunciato al titolo di re in favore del fratello non implica che egli non sentisse la responsabilit  politica che quel titolo comportava. Non furono probabilmente «il suo atteggiamento di superiorit  rispetto al volgo e lo scetticismo per le cerimonie» inerenti ai misteri di Demetra Eleusina che lo indussero alla rinuncia al titolo, come suppone R. LAURENTI, *op. cit.*, 13, n  la sua *megalophrosyne*, come afferma Antistene in Diog. Laert., IX, 6, bens  la sua indifferenza agli onori e il suo distacco dal potere che, per la sua vocazione di sapiente dedito alla meditazione, non apprezzava. Tuttavia l'appartenenza a una classe sociale che aveva la dignit  di ceto dirigente e di governo, insieme agli aspetti politici di tale meditazione, non poteva non indurlo a una partecipazione, magari soprattutto ideale, alla vita pubblica.

portavoce⁷¹, ma Eraclito è ben conscio della greicità di Efeso e delle altre città greche d'Asia se usa il termine βάρβαρος per qualificare le anime che non intendono in linguaggio del *logos* sulla base dei dati sensoriali (fr. 107). Il *logos* «comune», tale da connettere le cose e le opinioni, può essere veramente inteso solo dai Greci; certo il termine βάρβαρος ha valore analogico e metaforico, per cui di fatto si riferisce ai Greci che non intendono il *logos*, ma non è un caso che il sapiente efesino, avvezzo a coabitare con popolazioni straniere, usi questa metafora, rivendicando, a livello connotativo, la greicità del *logos*, e quindi dello *xynón*, accanto alla sua universalità a livello denotativo⁷².

Questo complesso di considerazioni avvicina i due scrittori greci d'Asia; così l'opera di Erodoto, probabilmente posteriore di circa mezzo secolo allo scritto di Eraclito, serve a far luce sul significato di quella legge baluardo⁷³. Pertanto la prospettiva onde consideriamo il *nomos* eracliteo si amplia: quel punto d'incontro fra l'elaborazione unitaria del *logos* e di ciò che è «comune» da un lato e la vicenda di Ermodoro dall'altro si configura

⁷¹ Il Masaracchia, *op. cit.*, 81, osserva che l'esaltazione di Sparta è istruttiva «per chi indaga le simpatie politiche di Erodoto e, in particolare, vuol capire il senso di certe riserve che si notano nel suo atteggiamento di ammirazione e di apprezzamento per la democrazia ateniese». Ma non si tratta tanto di «moderatismo politico» (*loc. cit.*), quanto della scelta d'una *polis* europea che allo scrittore greco asiatico serve, per la sua austerità che implica la ferrea disciplina del *nomos*, come paradigma insuperabile da contrapporre alla *forma mentis* dispotica del monarca assoluto persiano. E' poi chiaro che, nonostante l'oggettivazione narrativa, Erodoto condivide le opinioni di Demarato, che come tale è il suo portavoce, e prende le distanze dall'atteggiamento di Serse: come avrebbe potuto lo storico che si accingeva a narrare l'episodio di valore spartano delle Termopili e aveva conosciuto Atene condividere il metodo e il principio della sferza, proprio del monarca dispotico? Forse era «filobarbaro», ma fino a un certo punto.

⁷² R. LAURENTI, *op. cit.*, 14 qualifica giustamente come spregiativo il termine «barbaro» usato da Eraclito. MAZZARINO, *op. cit.*, 103 sottolinea il fatto che non si tratta di «anime incolte», escludendo così il senso spregiativo a favore di «un senso più generico e quasi, si direbbe, linguistico». In realtà, se *barbaros* vuol dire «balbuziente», cioè incapace di articolare in modo unitario i fonemi del greco, tale frantumazione fonematica sarà di fatto la negazione dell'unità linguistico-gnoseologica costituita dal *logos*, che collega strutturalmente i dati sensoriali e le esperienze umane in generale (fr. 1); ma il senso linguistico non esclude l'atteggiamento spregiativo: il barbaro non intende il greco e questo comporta un giudizio d'inferiorità proprio per l'ignoranza di quella lingua che comunica la sintesi del *logos*.

⁷³ Naturalmente non intendiamo indicare un «precorrimiento» di Erodoto in Eraclito, ma semmai un elemento costante, presente nella storia posteriore, che compare, stando ai documenti superstiti, per la prima volta in Eraclito nell'ambito della greicità asiatica. Certo si può citare, fra i precedenti europei dell'Efesino, Solone, come ad es. fa C. H. KAHN, *op. cit.*, 180, a proposito dei fr. 44 e 33, con l'accostamento del *nomos* eracliteo alla *Dysnomie* e all'*Eunomie* soloniane. Ma si tratta, appunto, d'un Greco europea e vale anche in tal caso la differenza fra Greci europei e Greci asiatici da noi indicata.

come un atteggiamento di civiltà che oppone la greicità asiatica, col suo patrimonio etico-giuridico per cui essa si sente vicina a quella europea, alla minaccia imminente dell'impero persiano e in generale al pericoloso influsso di altri popoli asiatici. Dunque, attraverso la vicenda di Ermodoro, il *logos* eracliteo acquista una dimensione politica individuale che a sua volta si risolve nell'universalità del *nomos* divino, ma il motivo stesso del *nomos* documenta una linea di tendenza che probabilmente allora iniziava⁷⁴ e rende viepiù concreto il pensiero di Eraclito, inserendolo nell'affermazione della civiltà greca ai suoi confini asiatici. Tutto ciò è coerente con lo spirito del *logos* eracliteo, che, nella sua universalità sincronica (*xynón* nel fr. 2) e nella sua permanenza diacronica (*ἄεί* nel fr. 1), conferisce struttura e significato alle esperienze individuali degli uomini. Non bisogna dimenticare che il *logos* ha senso e valore in quanto si risolve in significati individuali e distinti: nel fr. 1 Eraclito non solo afferma che tutto accade secondo il *logos*, ma che egli in base ad esso distingue ogni cosa secondo la sua natura e dice com'è; i frammenti in generale testimoniano questa concretezza empirica⁷⁵. Così il caso di Ermodoro, elevato a dignità universale mediante il concetto di *nomos* divino, di cui del resto per Eraclito egli è interprete, e il *nomos* stesso, contrassegno storico e antropologico che distingue la civiltà politica greca da quella degli altri popoli, sono elementi che conferiscono concretezza al *logos*, anzi esemplificano la concretezza individuale propria dell'essenza stessa del *logos*.

⁷⁴ Cfr. n. 73. Ovviamente una linea di tendenza non è immune da modificazioni, man mano che è ripensata e rivissuta da autori diversi, secondo le loro caratteristiche creative, e man mano che si attua, nella sua permanenza, presso le stesse popolazioni nel tempo: altro è il *nomos* per Eraclito nel suo tempo, altro il *nomos* per Erodoto nel suo, sia pure a breve distanza.

⁷⁵ Per la propensione eraclitea all'empiria cfr. n. 34. Giova precisare che, parlando di concretezza empirica, non intendiamo ridurre la concretezza di Eraclito all'empiria, ma indicare nel *logos* e in tutti i suoi equivalenti sul piano dell'universale (cfr. n. 29) la necessità di attuarsene nell'unità delle loro particolari determinazioni: l'elemento empirico di per sé è condizione necessaria ma non sufficiente per la concretezza eraclitea e rimarrebbe frammentario e quindi astratto fuori dalla struttura unificante. Basta pensare, nel fr. 1, al rapporto fra il *logos* e le esperienze degli uomini: essi non lo capiscono, pur avvenendo tutto secondo esso; oppure, nel fr. 2, a un analogo rapporto: essi vivono con una propria, privata sapienza, pur essendo esso «universalmente connettente». In entrambi i casi il *logos* implica le particolari esperienze, ma per connetterle nell'universalità della sua struttura, cioè per conferire ad esse concretezza.

