

Mythos e Logos: percorsi della ‘autorità poetico-epistemica’ nella Grecia pre-platonica

Erminia Di Iulio

Università degli Studi di Roma 'Tor Vergata'
erminia.di.iulio@uniroma2.it

Abstract This paper focuses on the transition in ancient Greek thought from *mythos* (understood as “narration”) to *logos* (understood as “argumentation”). The aim is to investigate the difference between “*mythos*/narration” and “*logos*/argumentation” assuming the point of view of their respective conception of “(epistemic) authority” and “epistemology of testimony”. My basic claim is that Parmenides’s *Poem* is the turning-point in which “narration/*mythos*” gives way to “argumentation/*logos*” and that this becomes clear if we take a closer look at Parmenides’s own relationship to Hesiod. In order to develop my argument, I shall put both Parmenides’s and Hesiod’s claims within the framework of contemporary epistemology of testimony, for it might shed new light on these issues.

Keywords: *mythos*; *logos*; Pre-Socratic Philosophers; Epistemic Authority; Epistemology of Testimony

Received 24/09/2022; accepted 19/10/2022.

0. Introduzione

Sin dall’apparizione del celeberrimo (o famigerato?) *Vom Mythos zum Logos* (Nestle 1940), gli studiosi hanno speso ingenti energie nel tentativo di indagare e più correttamente definire il rapporto tra, appunto, *mythos* e *logos*. Ho detto che gli studiosi «hanno speso», ma, in effetti, avrei dovuto dire «continuano a spendere»¹, poiché quello del rapporto tra – o passaggio dal... al...– “mito” (o “oralità” o “narrazione” o “irrazionale”) e “ragione” (o “scrittura” o “argomentazione” o “razionalizzazione”) è un tema che non ha ancora smesso di affascinare.

In *Narrare e Argomentare: percorsi di verità nella Grecia antica*, Mauro Serra (2012) propone di intendere il passaggio dal *mythos* al *logos* come un passaggio dalla “narrazione” alla “argomentazione”. Nella elegante ricostruzione offerta da Serra, paradigma “narrativo” e paradigma “argomentativo” sono distinti sulla base del fatto che essi propongono, o si basano su, concezioni diverse della verità o, per meglio dire, del discorso vero. Il presente contributo vuole inserirsi – seppur modestamente – nel filone degli studi dedicati a questo macro-tema, assumendo però una prospettiva molto specifica. Mi

¹ A riprova di quanto il tema sia ancora “caldo”, mi limito a menzionare una (inevitabilmente limitata) selezione tra gli innumerevoli contributi recenti: Buxton 1999, Morgan 2000, Fowler 2011, Martin 2016, Wians 2009; 2019, Cardullo, Coniglione 2021.

spiego. Analogamente a quanto fatto da Serra, l'intento generale è quello di focalizzarsi sul passaggio dalla fase in cui il "discorso vero" è inteso nei termini di "narrazione" e/o "catalogo" a quella in cui esso è dispiegato nei termini di "argomentazione". Diversamente da quanto fatto da Serra, tuttavia, l'obiettivo specifico è quello di mostrare che tale passaggio si compie con Parmenide². Ciò diviene chiaro – o almeno così intendo sostenere – se si guarda alla questione dall'angolazione della "autorità epistemica" e della "epistemologia del testimone" a essa connessa; gli strumenti concettuali di cui intendo servirmi per condurre questa analisi sono quelli provenienti dai contemporanei dibattiti di epistemologia sociale.

Il lavoro si divide pertanto in tre paragrafi: nel primo, prenderò in esame la questione della "autorità poetico-epistemica" in Esiodo – assunto come emblema del "paradigma narrativo-catalogico"; nel secondo, mi soffermerò su Parmenide – proposto come inizio del "paradigma argomentativo" – mostrando come la sua "epistemologia del testimone" nasca in contrasto con (o quantomeno in risposta a) Esiodo; nel terzo, dedicato alle conclusioni, tirerò le somme.

1. Esiodo tra poesia e catalogo: il 'paradigma narrativo'

L'idea che fa da sfondo a questo paragrafo e, in generale, a questo scritto, è che Esiodo svolga, a suo modo, un ruolo cruciale non solo nell'evoluzione – problematica – della nozione di "autorità epistemica", ma anche, e conseguentemente, nello sviluppo dell'epistemologia (e dunque della filosofia) greca nel suo complesso³. In tempi recenti, Shaul Tor si è (autorevolmente ed entusiasticamente) aggiunto alla lista di coloro che si sono schierati a favore di "Esiodo epistemologo", sostenendo che Esiodo è

our earliest extant thinker who critically isolates the question of the conditions of human speculation, articulates a coherent framework within which to consider it and integrates it into a broader conception of the human condition. In short, we must not say that "Before [Xenophanes] there is no reflective discussion about knowledge." (Tor 2017: 52)⁴.

È fatto ben noto agli studiosi che, nel mondo della Grecia arcaica, i primi "maestri di verità" (per usare una celebre, e molto felice, definizione di Marcel Detienne) – indovini o poeti che fossero – fondassero la propria autorevolezza nel rapporto privilegiato che intrattenevano (o pretendevano di intrattenere) con la divinità. Altrettanto noto è che un ruolo di primo piano fosse riservato al "testimone oculare", cosicché la "conoscenza" è, per l'uomo greco di questo periodo, anzitutto "conoscenza di prima mano". Questi due aspetti non sono, per altro, scissi tra loro: la conoscenza del poeta trova origine e garanzia nella conoscenza del dio che supera quella umana tanto dal punto quantitativo,

² Mauro Serra si propone di analizzare il passaggio dal *mythos* inteso come "narrazione" al *logos* inteso come "connessione argomentativa" alla luce del significato che «il termine *kosmos* assume rispettivamente in Omero e Gorgia, allo scopo di mostrare la differenza ma anche la continuità che esiste nel modo in cui narrazione (orale) e argomentazione (con il suo ricorso alla scrittura) fanno riferimento alla nozione di verità» (Serra 2012: 254). Le conclusioni cui perviene Serra non sono rilevanti ai fini del presente lavoro, pertanto non saranno qui discusse.

³ D'altronde, come nota Cherubin (2021: 35), lo stesso Aristotele include Esiodo tra coloro che ricercavano le cause (*Metaph.*, 984b). Cfr. su Esiodo "filosofo" Miller (2018).

⁴ Ciò non significa, comunque, che le problematiche affrontate da Esiodo non fossero presenti, quantomeno *in nuce*, già in Omero: «The notion of the duality of knowledge thus already begins in Homer and runs through Greek thought like a leitmotif. These two kinds of knowledge, divine and human, can in turn be further refined to differentiate knowledge available to the gods and knowledge about the gods, as opposed to knowledge available to humans and knowledge of the human things» (Strauss Clay 2015: 108).

quanto da quello qualitativo. Ciò dipende, a sua volta, in larga misura, dal fatto che – come ci ricorda Omero nella celebre invocazione che precede il catalogo delle navi⁵ – gli dei sono i “testimoni oculari” per eccellenza.

In termini forse semplicistici ma chiari, ciò significa che quella che rimane preclusa all'uomo non è la conoscenza *tout court*, ma, nello specifico, 1) la conoscenza di eventi lontani nel tempo e nello spazio e che dunque si sottraggono alla presa percettiva e 2) la conoscenza che ha per oggetto qualcosa che eccede, per sua natura, anche solo dal punto di vista quantitativo, le capacità cognitive umane.

È qui, allora, che entra in gioco la divinità; è qui che i “maestri di verità” avvertono l'esigenza di rivendicare l'ancoraggio del loro sapere al sapere divino:

For being able to tell the truth entails the capacity of speaking of details in their proper order, as in the case of a sequence of events. But this requires, as a necessary condition, that the poet knows the exact course of events. According to the archaic visual model of knowledge, however, human beings can only claim to know what they have seen and that to which they have been perceptually present. As a consequence, without divine aid, the poet is epistemically incapable of narrating the spatio-temporally remote events which constitute the object of his song (Benzi 2018: 18, corsivo mio).

Il “maestro di verità”, dunque, ha buon gioco a enfatizzare, da un lato, il *gap* epistemico dio-uomo e, dall'altro, la propria capacità di colmare tale *gap* grazie al rapporto privilegiato che egli stesso intrattiene con la divinità.

È in questo contesto che si colloca Esiodo. Non è tra gli intenti di questo lavoro quello di ricostruire la “filosofia di Esiodo”; per i presenti scopi, ciò che è rilevante è il fatto che, come stiamo per vedere, è con Esiodo che comincia a farsi strada la consapevolezza che l'“autorevolezza dell'autorità” non è di per sé sufficiente a garantire della veridicità dell'informazione: l'autorità, infatti, può mentire e, per di più, può farlo intenzionalmente (d'altronde, che gli dei greci non fossero esattamente maestri di virtù è verità nota da ben prima di Esiodo):

αἴνυ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν αἰοιδὴν,
ἄρνας ποιμαίνονθ' Ἐλικῶνος ὑποζαθέοιο.
τόνδε δέ με πρόωιστα θεαὶ πρός μῦθον ἔειπον,
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο·
-“ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,
ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι.”
-ὥς ἔφασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἄρτιέπειαι,
καί μοι σικῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθιλέος ὄζον
δρέψασαι, θηητόν· ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν
θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ ἔσσομένα πρό τ' ἐόντα,

⁵ Ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι· ὑμεῖς γάρ θεαὶ ἐστε πάρεστε τε ἴστε τε πάντα, / ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν· / οἳ τινες ἠγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν· / πληθὺν δ' οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ' ὀνομήνω, / οὐδ' εἰ μοι δέκα μὲν γλῶσσαι, δέκα δὲ στόματ' εἶεν, / φωνὴ δ' ἄρρηγτος, χάλκεον δέ μοι ἦτορ ἐνείη, / εἰμὴ Ὀλυμπιάδες Μοῦσαι Διὸς αἰγιόχοιο / θυγατέρες μνησαίαθ' ὅσοι ὑπὸ Ἴλιον ἦλθον. Narratemi ora, Muse, che abitate le case d'Olimpo, / – voi siete infatti dee e siete presenti e sapete ogni cosa, / mentre noi soltanto la fama ascoltiamo e nulla sappiamo – / dite chi erano i capi dei Danai e i comandanti. / Della moltitudine certo non parlerò né farò i nomi, / nemmeno se dieci lingue, dieci bocche io avessi, / e voce instancabile e, dentro, un cuore forte come il bronzo, / a meno che le Muse d'Olimpo, di Zeus portatore dell'egida/figlie, non ricordino tutti coloro che vennero sotto le mura di Ilio (Il. II, 484-492; trad. Cerri; corsivo mio).

καί μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰενέοντων,
σφαῖς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν αἰεῖδειν.

Esse una volta a Esiodo insegnarono un canto bello,
mentre pasceva gli armenti sotto il divino Elicone;
questo discorso, per primo, a me rivolsero le dee,
le Muse d'Olimpo, figlie dell'egioco Zeus:
“O pastori, cui la campagna è casa, mala genia, solo ventre;
noi sappiamo dire molte menzogne simili al vero,
ma sappiamo anche, quando vogliamo, il vero cantare”.
Così dissero le figlie del grande Zeus, abili nel parlare,
e, come scettro, mi diedero un ramo d'alloro fiorito,
dopo averlo staccato, meraviglioso; e m'ispirarono il canto
divino, perché cantassi ciò che sarà e ciò che è,
e mi ordinarono di cantare la stirpe dei beati, sempre viventi;
ma esse per prime, e alla fine, sempre (*Th.* 22-34; trad. Arrighetti, 2018).

In breve: «In the *Theogony*, Hesiod lays claim to an authority that is guaranteed by the Muses, but at the same time, that authority is rendered problematic by the goddesses' declaration of their own ambiguity» (Strauss Clay, 2015: 114). In effetti, come sottolinea Benzi:

[...] the Muses' words leave Hesiod, and thereby his audience, in a state of *unsolvable ambiguity* concerning the truth-value of the content of their revelation. For, given their epistemic limitations and their total dependence on the Muses, *both the poet and the audience are deprived of any means to judge about the truth or falsity of what they apprehend from the divinity*. Indeed, for the ignorant audience, the false things which the Muses are able to inspire are, in fact, indistinguishable from the truth (2018: 19; corsivo mio).

Prima di procedere, è utile fare un breve accenno allo schema interpretativo ricostruito (esaustivamente) da Tor (2017). Nei confronti di questo passo sono, infatti, possibili sostanzialmente due attitudini interpretative che, per comodità, sebbene con poca fantasia, possiamo definire “positiva” e “negativa”.

La prima, “positiva”, si divide in quelle che Tor chiama 1a) la “truth-only interpretation” (secondo la quale, tramite questo passo, Esiodo starebbe rimarcando la peculiarità della propria posizione epistemica, polemizzando pertanto o con Omero o, più radicalmente, con l'intera tradizione poetica a lui precedente: le Muse avrebbero scelto di rivelare verità soltanto a lui, Esiodo, mentre ai suoi diretti “concorrenti” o predecessori si sarebbero limitate a comunicare “menzogne simili al vero”⁶) e 1b) la “divine knowledge interpretation” (che si distingue dalla “truth-only interpretation”, poiché specifica che Esiodo acquisisce anche conoscenza delle verità che le Muse gli stanno rivelando).

All'interno della seconda, “negativa”, pure, sono individuabili due possibilità: 2a) la pura e semplice negazione della “truth-only interpretation” (per cui Esiodo starebbe ammettendo la presenza di falsità all'interno della sua stessa opera) e 2b) la “ambiguous interpretation” (secondo la quale né Esiodo né i suoi uditori/lettori sono nella posizione

⁶ L'attitudine positiva è ben rappresentata da Arrighetti (2018: 28): «la sua [di Esiodo] posizione di privilegiato delle Muse non si fonda sul fatto che le Muse, in quanto divinità, sanno tutto, ma in quanto esse scelgono proprio Esiodo per trasmettergli un messaggio di verità che può venir negato a tutti gli altri poeti. Esiodo dunque contrappone sé, non a tutti gli altri uomini, ma a tutti gli altri poeti».

di poter affermare di essere in grado di riconoscere il valore di verità delle parole delle Muse⁷).

Come si evince dalla citazione di cui sopra, le parole di Strauss Clay e Benzi collocano la loro pozione all'interno del filone interpretativo della "ambiguous interpretation"⁸. In effetti, Benzi ritiene, da un lato, che «Hesiod's faith in the authenticity of what the Muses tell him [...] cannot be questioned, especially if we consider his attempt to substantiate his claim to poetic authority by narrating the particulars of his poetic investiture» (Benzi 2018: 20)⁹, ma, dall'altro, che

the Muses' ability to tell both false things and truths leaves the poet in a status of *unsolvable uncertainty as regards the content of divine inspiration*. In order to escape this impasse, Hesiod seeks to guarantee the reliability of his account by elaborating the complex scene of his poetic investiture whereby he presents himself as a poetic authority. However, Hesiod's solution is far from being satisfactory, since *the epistemic limitations inherent to mortal condition still prevent him to determine whether what he has been revealed by the Muses is true or false* (*Ivi*: 37; corsivo mio).

L'insistenza di Benzi sulla intrinseca finitezza epistemica dell'umano è cruciale. A tal proposito, chiosa Ioli con la consueta eleganza:

Consegnare ai mortali la perfetta conoscenza del vero o la sua illusione significherebbe negare la finitudine dell'uomo [...]. Il dono delle Muse al mondo è dunque la consolazione di una bellezza imperfetta, che forse ha la più felice ragion d'essere proprio nella sua imperfezione. La poesia è una nostalgia di assoluto, e nello scarto tra verità e finzione, nel suo inganno felicemente necessario, offre in dono la possibilità di una sapienza che salva (Ioli 2018: 74-75).

Sulla stessa linea, Tor si era espresso a favore della "ambiguous interpretation", enfatizzando che «we cannot over emphasise the textual fact that at no point do the Muses say that to Hesiod they will dispense only truths and never verisimilitudinous falsehoods» (Tor 2017: 72-73). Cosicché:

It is only due to the divine origin of his poetry [...] that the subsequent account could indeed comprise truths. That, however, Hesiod's own voice – his own authority – remains human [...] coheres with his lack of means to exclude the prospect of falsehoods. Hesiod's transformation through the Muses' inspiration does not amount to the acquisition of the Muses' own capacity to articulate, and to

⁷ Tra coloro che sostengono la "ambiguous interpretation" si colloca Ioli che propone una lettura specifica, secondo la quale «dietro la "menzogna" delle Muse, vi è l'allusione a un dono interamente positivo per gli effetti che esso produce: il falso simile al vero rappresenterebbe cioè la natura specifica del canto poetico destinato ai mortali, una deviazione benefica dalla verità, necessaria per godere della bellezza, ma anche per avvicinarsi al mistero più profondo delle cose. Non si tratta semplicemente di riconoscere le divine menzogne come parte del discorso poetico, ma, più radicalmente, di sostenere che senza di esse non si potrebbe realizzare la meraviglia del canto; senza di esse, cioè, non si avrebbe sulla terra vera poesia», (Ioli 2018: 73). E ancora «nel caso delle Muse esiodee e del loro ambiguo pronunciamento, inoltre, possiamo pensare all'esplicitazione di presupposti già circolanti nella tradizione epica: in fondo, agli aedi da sempre vengono attribuite molte menzogne, e nell'epos omerico la poesia stessa si presenta, attraverso la maschera di Odisseo/aedo, come un regno di finzioni in costante relazione con la verità» (*Ivi*: 74).

⁸ Strauss Clay (2015) in particolare ritiene che questo aspetto riguardi la Teogonia, nella misura in cui essa non solo mira a trasmettere conoscenza proveniente dagli dei, ma, soprattutto conoscenza sugli dei – vale a dire, è lo stesso argomento trattato che si sottrae alla presa umana.

⁹ Cfr. Benzi 2018: 20-21.

discriminate between, truths and falsehoods which lie beyond the reach of human cognition (*Ivi*: 80).

L'idea, pertanto, è che in virtù del suo statuto privilegiato, Esiodo possa rivendicare la presenza di verità all'interno della sua opera – una verità che non è però neanche lui in grado di riconoscere: come si accennava, né Esiodo né i suoi uditori/lettori sono in grado di attribuire il corretto valore di verità alle informazioni comunicate dalle Muse. In effetti pare ragionevole pensare che non sia un caso se Esiodo pone una così particolare cura nell'enfatizzare l'ambiguità delle parole delle Muse. Detto altrimenti: pare ragionevole pensare che, se da un lato hanno ragione i fautori della “truth-only interpretation” nel sottolineare i (numerosi) passi in cui è lo stesso Esiodo a rivendicare il suo status di “prescelto dalla divinità”, dall'altro, però, è altrettanto ragionevole considerare che il riferimento alle “menzogne simili al vero” non possa avere natura accidentale/occasionale.

Coerentemente con quella che può essere considerata, a grandi linee, la “ambiguous interpretation”, mi pare si possa concludere che con Esiodo si fa strada l'idea che nel discorso testimoniale (anche in quello pronunciato dall'autorità: siamo infatti ancora all'interno di una dinamica epistemologicamente *asimmetrica*) non si dà trasmissione di informazioni + conferimento di giustificazione; non si dà, cioè, in breve, trasmissione di conoscenza. Ciò dipende dal fatto che manca un criterio in virtù del quale riconoscere l'effettiva affidabilità della fonte.

Nicholas D. Smith (2019) ha recentemente sottolineato l'importanza del “criterio” nell'ambito delle discussioni sulla “epistemologia del testimone”.

Prima di entrare nel merito della proposta di Smith, è forse opportuno ricapitolare brevemente lo *status quaestionis* del dibattito contemporaneo. Vi sono, in linea di massima, due approcci alla questione della “epistemologia del testimone”: il Riduzionismo e il Non-riduzionismo. Entrambi tentano di rispondere a una delle domande cardine (se non LA domanda cardine) del dibattito, vale a dire: «is testimony a basic source of justification, or can testimonial justification be reduced to a combination of other epistemic sources?» (Leonard 2021).

Il Riduzionismo, sostanzialmente, ritiene che

A hearer is justified in believing what a speaker says if, and only if, they (a) have positive reasons for thinking that the speaker's testimony is reliable, where these reasons are not themselves ultimately based on testimony, and (b) do not have any undefeated defeaters that indicate that the speaker's testimony is false or unlikely to be true (*Ibidem*).

Mentre il Non-Riduzionismo, dal canto suo, sostiene che: «A hearer is justified [...] in believing what a speaker says if they do not have an undefeated defeater that indicates that the speaker's testimony is false or unlikely to be true» (*Ibidem*).

Ora, Smith nota che la polarità esclusiva ed escludente tra queste due posizioni crea un “circolo vizioso”. Vediamo perché. L'idea di Smith è semplice, ma efficace: «Reliable Source Doctrine (RSD). A belief source K can produce justified beliefs for S only if S is justified in believing that K is reliable» (Smith 2019: 159). Questo principio, spiega Smith, si applica anche alla conoscenza testimoniale: «Reliable Source Doctrine for Testimony (RSDt). Testimony can produce justified beliefs for S only if S is justified in believing that testimony is reliable» (*Ivi*: 161). In buona sostanza, affinché si dia acquisizione di conoscenza (derivi essa dalla percezione o dalla trasmissione testimoniale), è imperativo che il soggetto conoscente possa esser ragionevolmente sicuro dell'attendibilità della fonte.

Assunta questa premessa, prosegue Smith, il problema che ne consegue non è di poco conto. Detto molto brevemente, l'aporia è la seguente: per poter sapere che la testimonianza è una fonte di conoscenza attendibile dovremmo poter stabilire che le informazioni che essa veicola sono vere; ciò significa che dovremmo poter stabilire o se il testimone è attendibile prima di verificare che la sua testimonianza lo è (è la strada percorsa dai Non-Riduzionisti), o se la testimonianza è attendibile prima di verificare se il testimone lo è (è la strada percorsa dai Riduzionisti)¹⁰. Dal momento che entrambe le alternative sono impossibili, ne dobbiamo concludere che la testimonianza non produce e non procura giustificazione (e quindi neanche conoscenza).

Si noterà, mi auguro, che questa è esattamente la tensione dispiegata da Esiodo: dal momento che le Muse possono dire menzogne simili al vero, non vi è garanzia che siano una fonte attendibile e, dal momento che l'oggetto su cui verte il loro canto eccede le capacità cognitive umane, non vi è garanzia che il contenuto della loro testimonianza sia vero.

Per altro, è bene notare che Esiodo rende ancora più personale il rapporto che intercorre tra sé stesso e l'autorità (si ricordi che Esiodo, per primo, si auto-cita). Le Muse esiodee sono epistemicamente e (presumibilmente) moralmente responsabili nei confronti di Esiodo, tanto e forse più di quanto non lo fossero quelle omeriche. Al tempo stesso, però, esse sono decisamente più distanti e il gap uomo-dio è, a partire da Esiodo, destinato ad ampliarsi¹¹.

Per riassumere, se fino a questo momento il "ricevitore" (poeta-sapiente-aedo) pare autorizzato a far propria l'informazione trasmessa dall'autorità testimoniale (Muse-divinità), per il solo fatto che proviene da essa (e dunque senza neanche considerare le possibilità che l'autorità – intenzionalmente o meno – dica il falso), con Esiodo tale ferrea certezza, se pure non è ancora venuta meno, inizia, quantomeno, a vacillare.

2. Parmenide tra "filosofia" e "narrazione": il "paradigma argomentativo"

Ho concluso il paragrafo precedente sottolineando come un risvolto significativo dell'epistemologia esiodica sia la presa d'atto dell'impossibilità per l'umano di colmare in via definitiva il gap (epistemico) con il divino: il poeta/filosofo (fruitore) non è nella posizione di poter riconoscere il valore di verità di ciò che la divinità (l'autorità) gli comunica.

È qui che entra in gioco Parmenide. In effetti, sono diversi gli studiosi che hanno evidenziato, in termini generali, la necessità di collocare il poema parmenideo nel solco della tradizione poetica, al fine di afferrarne adeguatamente il significato – anche filosofico¹² – e, in termini più specifici, il "debito polemico" nei confronti di Esiodo¹³.

¹⁰ Nel linguaggio più tecnico impiegato da Smith(2019: 161), l'argomento è il seguente: «1. testimony can produce justified beliefs for us only if we are justified in believing that testimony is reliable. 2. We can be justified in thinking that testimony is reliable only if we have justified beliefs that derive from testimony, which provide support for this conclusion. 3. Either (i) we must have justification for thinking that testimony is reliable prior to gaining justification for the beliefs we derive from testimony, or (ii) we must have justification for the beliefs we derive from prior to gaining justification for thinking that beliefs we derive from testimony are reliable. 4. By 2, (i) cannot be the case. 5. By 1, (ii) cannot be the case. 6. Hence, testimony cannot produce justified beliefs».

¹¹ «Dopo Esiodo [...] il senso dello scarto incolmabile fra sapere umano e divino viene in primo piano, assumendo una declinazione fortemente pessimistica» (Sassi 2020: 209). Si rimanda a Leshner (2009) per i numerosissimi esempi.

¹² Come noto, gli studiosi hanno un atteggiamento ambivalente nei confronti della natura poetica del Poema parmenideo. Semplificando, possiamo dire che sono tre gli atteggiamenti ricorrenti. Vi sono coloro che, nel tentativo di ribadire la portata poetica, ne sviliscono radicalmente il contenuto filosofico: noti ed entusiasti sostenitori di questa linea sono Kingsley (2003) e Gemelli Marciano (2008; 2013); coloro

Non è tra gli obiettivi di questo lavoro quello di esaminare in maniera esaustiva la filosofia eleatica o il rapporto tra Parmenide ed Esiodo. Nel prosieguo, dunque, mi limiterò a prendere in considerazione gli aspetti immediatamente rilevanti per i miei scopi: vale a dire, la risposta parmenidea al “problema del criterio” qui sollevato a proposito di Esiodo.

Va primariamente osservato che Parmenide continua a preferire il verso alla prosa. In effetti, la scelta non è casuale:

la modalità epica si porge a Parmenide “naturalmente”, come la più adatta a conferire solennità a un contenuto particolarmente elevato. In particolare, l’uso dell’esametro segnala (come poi in Empedocle) che divino è l’autore stesso del discorso: ricordiamo che gli dei greci si esprimevano, oltre che nella lingua dei poeti, in quella degli oracoli, e questi erano in versi, quasi sempre esametri dattilici. Le ragioni della particolare opzione formale di Parmenide sono insomma inscindibili dall’oggetto del suo pensiero, presentato come una verità trascendente, rivelata da una dea (Sassi 2020: 219-220).

Più nel dettaglio, Benzi ha recentemente ribadito come Parmenide costruisca la sua “autorità epistemica” in aperto confronto con Esiodo, nella misura in cui, da un lato, esattamente come Esiodo, allude, nel suo celebre proemio, a una sorta di “investitura divina”¹⁴, ma, dall’altro, è attento a risolvere le ambiguità intrinseche alla posizione

che tendono a enfatizzare la componente strettamente filosofica a discapito di quella poetica, assumendo, dunque, più o meno esplicitamente, che le due siano in assoluto contrasto: è il caso di Owen (1960), Furth (1968) e Wedin (2014); infine, vi sono coloro che si fanno portatori di un approccio per così dire “compatibilista”, nella misura in cui tentano di mantenere in equilibrio componente poetico-misterica e componente più strettamente filosofica: tra questi ultimi, mi limito a segnalare Miller (2006), Mourelatos (2008), Curd (2011), Tor (2015; 2017), Sassi (2020), Cherubin (2021). Così, per esempio, Mourelatos (2008: 1): «what we have from Parmenides is not a philosophical treatise but a poem in hexameters. On the face of it, the very form of the work places him in the tradition of Greek epic poetry. It stands to reason that before we can begin analyzing his thought as that of a philosopher, we must understand his relation to this older tradition. A comparative study of the Parmenides fragments against the background of Homer, Hesiod, and the Homeric Hymns provides, at the very least, a key toward understanding the syntax and semantics of Parmenides’ poem, the precise sense of his metaphors and images, and the wider context of his mythical allusions». Sulla stessa linea, Sassi sottolinea l’urgenza di trovare un punto di equilibrio interpretativo che consenta di non snaturare il contesto storico-culturale all’interno del quale Parmenide ha concepito il suo poema (ivi compreso dunque il proemio), senza, però, andare a depotenziare o addirittura annullare la portata filosofica del suo pensiero e conclude: «sembra difficile [...] rinunciare a un Parmenide visionario, apparentemente distante dai modi della nostra razionalità, ma più concretamente inserito nel luogo e nel tempo che erano suoi. Proviamo piuttosto a immaginare (per uscire da quello che ha tutta l’aria di un vicolo cieco) che muovendo dalla ricerca di una verità di carattere religioso, e all’interno di una personale esperienza di rivelazione, Parmenide abbia fatto spazio ad altri oggetti di conoscenza e modalità di ragionamento» (Sassi 2020: 227-228). Per parte mia, condivido la posizione di quanti non ritengono necessario dover scegliere tra “poesia” e “filosofia”; tuttavia, condivido con forza anche la posizione di coloro che sottolineano la natura strettamente filosofica del pensiero di Parmenide e dunque anche la posizione di quanti non ritengono necessario includere una componente “misterica” ai fini di comprenderne la filosofia. Cfr. Di Iulio (2020; 2021).

¹³ Per un approfondimento del rapporto poesia-filosofia in Parmenide mi limito a menzionare, tra i tanti, Havelock (1958); Cerri (1995); Tulli (2000); Miller (2006); Mourelatos (2008: 1-46); Ioli (2018: 75-79); Sassi (2020: 217-229).

¹⁴ A tal proposito commenta felicemente Sassi (2020: 223): «può sembrare curioso il fatto che, mentre Esiodo tiene a far sentire la sua voce [...], il discorso della dea di Parmenide si prolunga senza soluzione di continuità e viene a coincidere con il contenuto del poema stesso. Si sarebbe tentati di concludere che la persona di Parmenide si annulli, nel cedere la parola a un’autorità superiore. Ma se consideriamo la situazione della performance, in cui il sapiente si presentava a esporre la propria esperienza e la successiva rivelazione, dobbiamo immaginare che fosse ancora la sua voce a trarne potenziamento, e che l’ascoltatore coinvolto finisse per ritrovare se stesso nel “tu” a cui la dea indirizza le sue parole».

esiodea. In breve, la posizione di Benzi, che mi sento di condividere senza riserve, è la seguente:

Parmenides solves the problem of poetic ambiguity by redefining truth in terms of logical deduction. In this way, Parmenides also justifies his claim to authority and superiority over competitors [...]. Parmenides' proem stands as a statement of authority, since it constantly emphasizes the philosopher-poet's special status, eventually sanctioned by the goddess' favourable reception and her promise to reveal a truth undisclosed to other mortals. However, in contrast to Hesiod, *the guarantee of the truth* of divine revelation *does not derive from Parmenides' having been chosen by the goddess, but rather from the fact that the account of What-Is expounded in the poem is the result of logical deduction* (Benzi 2018: 31; corsivo mio)¹⁵.

Il punto di partenza di Benzi è, chiaramente, testuale:

χρεώδεσε πάντα πυθέσθαι
ἤμ' ἐν Ἀληθείῃς ὑπειθέος ἀτρεμῆς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐν πίστις ἀληθῆς.

È necessario che tu sia informato di tutto,
sia del cuore immobile della persuasiva verità,
sia delle credenze dei mortali, nelle quali non si trova alcuna convinzione verace (B
1 DK, 28-30)¹⁶.

Benzi sottolinea giustamente che questi versi sembrano riecheggiare quelli esiodei – ove le Muse dichiarano di saper dire molte menzogne simili al vero, ma anche il vero, quando lo vogliono – con il preciso intento di prenderne le distanze. Vi sono infatti delle differenze cruciali:

first, the truths and the falsehoods resembling genuine things are replaced, respectively, by the heart of truth and opinions; secondly, and most significantly for the present enquiry, *the goddess is explicit about what she will tell Parmenides and does not leave room for ambiguity*, since Parmenides will learn both truth and opinions but having being warned beforehand of the truth value of what he will apprehend (Benzi 2018: 27; corsivo mio).

Ciò detto, però, nota Benzi, «the goddess' declaration per se is not sufficient to ensure that she is not deceiving Parmenides. For, as shown by Hesiod, the gods can tell humans lies without them being able to detect them. How, then, can Parmenides ground his claim to authority?» (*Ivi*: 27). La risposta sta nel fatto che, se da un lato Parmenide si avvale dell'elemento mistico/divino per collocare sé stesso in una precisa cornice storico-culturale, dall'altro, però, è estremamente attento a fornire al lettore gli strumenti atti a fargli riconoscere la veridicità di ciò che Parmenide stesso sta dicendo. A tal proposito, sottolinea giustamente Sassi che:

Ciononostante, e qui ci riallacciamo anche alla questione sollevata nella nota precedente, è fondamentale, seguendo Pulpito (2013), rilevare che in effetti Parmenide non è del tutto silente: nel proemio, infatti, è proprio Parmenide che narra; egli lascia poi la parola alla dea cui sono affidati i messaggi strettamente filosofici, cosicché «il linguaggio della Dea è molto diverso da quello del mortale, che parla in prima persona nel proemio: sebbene la Dea non rinunci a sporadici riferimenti mitici, ella non comporrà alcun mito strutturato come quello del proemio, ma presenterà tesi astratte e veri argomenti di sostegno. In altre parole, se il mortale parla per miti, la divinità immortale parlerà per concetti» (Pulpito 2013: 188).

¹⁵ Una dettagliata analisi del rapporto Esiodo-Parmenide è presente anche in Strauss Clay (2015).

¹⁶ Il testo è di Coxon (2009), la traduzione italiana è mia, ma basata su quella inglese di Coxon.

Parmenide sarà sì il destinatario di una rivelazione, ma la presenta come l'esito di un personale impegno di ricerca. È significativa in tal senso la lunga descrizione delle varie tappe attraversate prima di arrivare alla dea, la cui accoglienza si svolge poi in un giro di versi relativamente breve: all'inizio della Teogonia, al contrario, un lungo preambolo è riservato all'avvicinarsi delle Muse, e sono esse ad andare incontro al poeta, che passivamente apprende [...] (Sassi 2020: 222).

Ora, questo aspetto è, ai fini della presente indagine, dirimente: è vero che il messaggio filosofico di Parmenide è affidato alla voce autorevole di una dea, ma è altrettanto vero che l'Eleate si premura di dispiegarlo in una forma che consente al suo lettore di verificarne l'attendibilità. Questa forma è quella dell'*argomentazione*:

Parmenides' decisive move to solve the issue of poetic ambiguity consists in redefining the criteria of truth by shifting them from narration to logical argumentation. For, as long as poetry was conceived as a means of reporting events distant in place and time, as in Homer, there always remained the possibility that what the poet sang did not correspond to actual state-of-affairs. The same consideration holds in the case of Hesiod, as the truths to which the Muses inspired him still related to events of which humans could not have knowledge, and thus were devoid of any guarantee. By contrast, if poetry is used to illustrate a truth which is the result of a logical argument, there is no room for uncertainty (Benzi 2018: 30-31).

Cosicché:

since the truth revealed by the goddess consists in the conclusions of a deduction, Parmenides (and the audience) can actually *check* the validity of what he has been told. Indeed, the goddess herself invites him to put to the *test* her account *by judging it through reason* (*Ivi*: 28; corsivo mio).

E dunque: che tipo di epistemologia del testimone è quella dispiegata da Parmenide? È chiaro che egli insiste, implicitamente, sul fatto che la testimonianza abbisogni del contributo di colui che la riceve per esser davvero giustificata e giustificante. Ciò significa che Parmenide è estraneo tanto (a qualcosa di analogo) al Non-Riduzionismo, quanto (a qualcosa di analogo) al cosiddetto "Preemptive Account", vale a dire, l'idea per cui

The fact that an authority... [testifies] that p is a reason for me to believe that p which replaces my other reasons relevant to p and is not simply added to them [...]. The key idea here is that when you get testimony from an authority that p, the authority's testimony is now the only reason that you have for believing p, i.e., any other reasons you may have had are now preempted in the sense that they no longer count for or against p. Proponents of the Preemptive Account, then, explain the difference between authoritative and non-authoritative testimony as follows: Authoritative testimony can provide you with a preemptive reason for belief, whereas non-authoritative testimony cannot (Leonard 2021).

Se Parmenide non è né un Non-Riduzionista né un sostenitore del Preemptive Account, è forse un Riduzionista? Il punto è che il Riduzionismo, come abbiamo visto, enfatizza la necessità per l'ascoltatore di possedere (ulteriori) evidenze di natura non-testimoniale in favore della veridicità della testimonianza e dell'attendibilità del testimone. Smith fornisce una definizione di Riduzionismo che è, in tal senso, esplicita: per il riduzionista

«our justification for testimonial beliefs comes from perceptual evidence that testimony is reliable (which evidence does not itself depend on testimony)» (Smith 2019: 166). Alla luce di ciò, Parmenide – pur collocandosi nel solco di coloro che individuano la necessità per l'ascoltatore di verificare da sé l'attendibilità della testimonianza – non mi pare sottoscrivere una teoria propriamente riduzionista; più precisamente, mi pare far propria una forma di “coerentismo olistico”. Nelle parole di Smith:

Holistic coherentists do not think that the justification for either sort of belief is prior to the other – it is only when we have enough together in a coherent way that any of them become justified; and then they become justified all at once (*Ivi*: 160).

Applicato al caso della “testimonianza”, il coerentismo olistico afferma che:

neither our justification for our testimonial beliefs nor our justification for thinking that testimony is reliable needs to be prior to the other. According to holistic coherentism, beliefs are justified only insofar as they cohere well with a broad system of beliefs that is itself coherent. A sufficiently coherent system of beliefs will include beliefs about the reliability of belief sources (testimony, perception, reason). But these reliability beliefs are themselves justified by their coherence with the rest of the system, not by some antecedent source of justification. [...] – beliefs about testimony and beliefs based on testimony becoming justified by fitting together into a broad and coherent system of beliefs (*Ivi*: 168; corsivo mio)¹⁷.

In breve, l'idea è che il lettore di Parmenide non può (o comunque non dovrebbe) dubitare della veridicità di quanto afferma, poiché il suo messaggio filosofico è coerente (o, quantomeno, *potenzialmente* coerente) con l'intero sistema di credenze che il suo stesso lettore possiede già. L'enfasi, pertanto, non è tanto sulla fonte che veicola la testimonianza, quanto sul contenuto della testimonianza stessa¹⁸ – non è, allora, forse un caso l'insistenza di Parmenide sul fatto che la verità sia, in sé stessa, persuasiva (B 1, 29 DK). Con ciò, ovviamente, non intendo sostenere che le tesi eleatiche dispiegate nel *Poema* risultino – o ambiscano a risultare – immediatamente evidenti per il lettore, per qualunque lettore, il quale verrebbe in qualche modo “tirato per i capelli” (per usare un'espressione di stoica memoria). Piuttosto, l'idea è che per poter riconoscere il valore di verità delle affermazioni eleatiche – incatenate all'interno di una rigida dinamica deduttiva – il fruitore non abbia bisogno di nient'altro che delle proprie risorse cognitive.

3. Conclusioni

È giunto il momento di tirare le fila del discorso. Nel corso dell'analisi ho sostenuto che una modalità (non certamente l'unica) teoreticamente fruttuosa di guardare alla annosa questione del passaggio dal *mythos* al *logos* può essere quella della, per così dire, epistemologia della autorità poetica e del testimone. Tale angolazione permette di osservare come già con Parmenide si verifichi uno strappo importante con la tradizione

¹⁷ E ancora: «The holistic coherentist suggests that justification for a belief is generated by the *overall coherence* of the system of beliefs within which it is situated and the degree to which the belief fits into (or coheres with) that system. After enough time in the world, we will form an overall picture of ourselves and our environment (a system of beliefs). If this system has a high degree of coherence, then particular beliefs within the system earn their justification by adding to the overall coherence of the system» (Smith 2019: 169).

¹⁸ A tal proposito, Strauss Clay (2015: 119) sottolinea giustamente che «apparently the journey that initially seemed so unique and only for the elect, can be undertaken by any man who knows whenever he sets his mind to it».

precedente. Tale strappo, ho argomentato sulla scia di Benzi (2018), sta nel fatto che Parmenide non ancora la sua autorità alla figura divina (che pure è colei che parla nel *Poema*), ma al contenuto stesso del suo messaggio, che assume la forma dell'argomentazione. Il *Poema* di Parmenide è appunto un *logos*; la *Teogonia* di Esiodo è, invece, un *mythos* (l'attribuire all'uno l'etichetta di *logos* e all'altra quella di *mythos*, per altro, non vuole in alcun modo costituire un giudizio di valore).

La *Teogonia* di Esiodo è un *mythos* perché narra di qualcosa di spazio-temporalmente remoto – qualcosa che risulta intrinsecamente non verificabile (tanto per il lettore, quanto, abbiamo visto, per lo stesso poeta). La narrazione di ciò che è intrinsecamente non-verificabile abbisogna (o abbisognerebbe), a sua volta, della attendibilità della fonte che la veicola: se la mia vicina di casa mi racconta ciò che le è successo durante il suo viaggio in Egitto venti anni fa, io non ho alcuno strumento a disposizione per verificare l'attendibilità del suo racconto; tutto ciò che posso fare è fidarmi di lei. In altri termini, la non-verificabilità degli eventi trattati + la non-verificabilità dell'attendibilità della fonte epistemica lasciano il fruitore nell'incapacità di stabilire e riconoscere il vero di quanto viene comunicato. Ciò è, in effetti, manifesto nel caso di Esiodo, per il quale *tanto* il messaggio (gli eventi narrati) *quanto* il messaggero (le Muse) risultano epistemicamente imperscrutabili.

Del tutto speculare a quello esiodico è lo scenario epistemico dispiegato nel *Poema* parmenideo: esso veicola un messaggio la cui veridicità è verificabile dal fruitore mediante ragionamento – ove “mediante ragionamento” vuole significare “mediante un lavoro di indagine che (potenzialmente) si esaurisce nell'interiorità cognitiva di colui che lo ascolta”. Vale a dire, in quanto lettrice di Parmenide non ho bisogno di, né sono chiamata a, “credergli sulla parola” (come invece accade nel *Preemptive account* dell'autorità epistemica¹⁹): sono in grado di – e, anzi, in qualche modo esortata a – stabilire da me la veridicità del suo *logos*²⁰.

Bibliografia

Arrighetti, Graziano (2018), *Esiodo. Teogonia*, BUR, Milano, 24ª ed.

Benzi, Nicolò (2018), «The Redefinition of Poetic Authority in Early Greek Philosophical Poetry», in *Dialogues d'histoire ancienne*, 44, 2, pp. 15-41.

Buxton, Richard (1999), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford University Press, Oxford.

Cardullo, Loredana; Coniglione, Francesco (2021), a cura di, *Mythos e Logos. Tra archetipi antichi e sguardi sul futuro*, Edizioni ETS, Pisa.

¹⁹ Cfr. su questo aspetto Keren 2007.

²⁰ È opportuno sottolineare nuovamente che alla piena “verificabilità del messaggio” (per mezzo di ragionamento) si accompagna l'assoluta “non-ambiguità del messaggero”: la dea di Parmenide, contrariamente alle muse esiodiche, infatti, come abbiamo visto, non solo dice il vero, ma si premura di farlo sapere al suo lettore/uditore, distinguendo anche nettamente tra la via della verità e la via dell'opinione.

Cerri, Giovanni (1995), «Cosmologia dell'Ade in Omero, Esiodo e Parmenide», in *La parola del passato*, vol. L, 3-6, pp. 437-467.

Cherubin, Rose (2021), *Poetry, Argument, and Decolonizing Hellenic Philosophy: The Case of Parmenides's Fragments*, in Mitsis Philip, Reid Heather L., eds., *The Poetry in Philosophy. Essays in Honor of Christos C. Evangelion*, Parnassos Press-Fonte Aretusa, Sioux City, Iowa, pp. 33-56.

Coxon, Allan H. (2009), *The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*, Parmenides Publishing, Las Vegas.

Curd, Patricia K. (2011), *Thought and Body in Parmenides*, in Cordero Nestor-Luis, ed. *Parmenides, venerable and awesome: (Plato, Theaetetus, 183e)*, *Proceedings of the international symposium: Buenos Aires, October 29-November 2, 2007*, Parmenides Publishing, Las Vegas, pp. 115-134.

Di Iulio, Erminia (2020), *Identity's Sustainability. Parmenides on einai and noein*, in Giovannetti Lorenzo, ed., *The Sustainability of Thought: an itinerary through the history of philosophy*, Bibliopolis, Napoli, pp. 19-43.

Di Iulio, Erminia (2021), «Parmenides on 'naming' and 'meaning': a disjunctivist reading of the *Poem*», in *Philosophy*, 96, 2, pp. 205-227.

Fowler, Robert L. (2011), «Mythos and logos», in *The Journal of Hellenic Studies*, 131, pp. 45-66.

Furth, Montgomery (1968), «Elements of Eleatic Ontology», in *Journal of the History of Philosophy*, 6, 2, pp. 111-132.

Gemelli Marciano, Maria Laura (2008), «Images and Experience: At the Roots of Parmenides' *Aletheia*», in *Ancient Philosophy*, 28, 1, pp. 21-48.

Gemelli Marciano, Maria Laura (2013), *Parmenide: suoni, immagini, esperienza*, in Pulpito Massimo, Rossetti Livio, a cura di, *Parmenide: suoni, immagini, esperienza: Eleatica 2007*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 43-105.

Havelock, Eric A. (1958), «Parmenides and Odysseus», in *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, pp. 133-143.

Ioli, Roberta (2018), *Il Felice inganno. Poesia, finzione e verità nel mondo antico*, Mimesis, Milano-Udine.

Keren, Arnon (2007), «Epistemic Authority, Testimony and the Transmission of Knowledge», in *Episteme*, 4, 3, pp. 368-381.

Kingsley, Peter (2003), *Reality*, Golden Sufi Center, Inverness, CA.

Leonard, Nick (2021), «Epistemological Problems of Testimony», The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/testimony-episprob/>.

Martin, David (2015), *Religion and Power. No Logos without Mythos*, Routledge, London.

Miller, Mitchell (2006), «Ambiguity and Transport: Some Reflections on the Proem to Parmenides' *Poem*», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 30, pp. 1-47.

Miller, Mitchell (2018), «The Reception of Hesiod by the Early Presocratics», in Loney, Alexander, Scully Stephen, eds., *The Oxford Handbook of Hesiod*, Oxford University Press, New York, pp. 207-225.

Morgan, Kathryn A. (2000), *Myth and Philosophy from Presocratics to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge.

Mourelatos, Alexander P.D. (2008), *The Route of Parmenides. Revised and extended edition with a new introduction, three supplemental essays and an essay by Gregory Vlastos*, Parmenides Publishing, Las Vegas.

Nestle, Wilhelm (1940), *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, A. Kröner, Stuttgart.

Owen, Gwilym E. L. (1960), «Eleatic questions», in *Classical Quarterly*, 10, 1-2, pp. 84-102.

Pulpito, Massimo (2013), «Se una notte di inverno un Eleate», in Pulpito Massimo, Rossetti Livio, a cura di, *Parmenide: suoni, immagini, esperienza: Eleatica 2007*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp.186-196.

Sassi, Maria Michela (2020), *Gli inizi della filosofia: in Grecia. Nuova edizione rivista e ampliata*, Bollati Boringhieri, Torino.

Serra, Mauro (2012), «Narrare e argomentare: percorsi della verità nella Grecia antica», in *Testi e linguaggi*, 6, pp. 253-268.

Smith, Nicholas D. (2019), «How Testimony Can Be a Source of Knowledge?», in *Athens Journal of Humanities & Arts*, 6, 2, pp. 157-172.

Strauss Clay, Jenny (2015), «Commencing cosmogony and the rhetoric of poetic authority», in *Entretiens sur l'Antiquité classique*, 61, Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique, Vandœuvres, pp. 105-148.

Tulli, Mauro (2000), *Esiodo nella memoria di Parmenide*, in Tulli Mauro, Arrighetti Graziano, a cura di, *Letteratura e riflessione sulla letteratura nella cultura classica. Atti del Convegno: Pisa, 7-9 giugno 1999*, Giardini, Pisa, pp. 65-81.

Tor, Shaul (2015), «Parmenides' epistemology and the two parts of his poem», in *Phronesis*, 60, 1, pp. 3-39.

Tor, Shaul (2017), *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology. A study of Hesiod, Xenophanes, and Parmenides*, Cambridge University Press, Cambridge.

Wedin, Michael V. (2014), *Parmenides' Grand Deduction: A Logical Reconstruction of the Way of Truth*, Oxford University Press, Oxford.

Wians, Williams(2009), *Logos and Muthos. Philosophical Essays in Greek Literature*, State University of New York Press, Albany.

Wians, Williams (2019), *Logoi and muthoi: further essays in Greek philosophy and literature*, State University of New York Press, Albany.