

L'IDEA DI NATURA NEL MONDO ANTICO*

DANIELA FAUSTI

(CON INTERVENTI DI DORALICE FABIANO, KATIA VERDIANI, SILVIA ZAMBON)

Dipartimento di Studi Classici, Università di Siena

L'affascinante ma impegnativo tema che ci è stato assegnato si limita, per le nostre competenze, al mondo greco-romano; cercheremo perciò di esaminare come la natura era concepita: le teorie sulle origini del mondo, lo studio degli elementi che compongono gli esseri viventi, in particolare l'uomo, il rapporto con gli animali e le piante e le relative valenze simboliche e culturali.

In linea generale possiamo trovarci di fronte a due tipi di testimonianze, quella letteraria/poetica, che si esprime attraverso i miti e i racconti tradizionali e quella scientifica, o più esattamente razionalistica; chiaramente nell'ambito della manifestazione *Pianeta Galileo* ci occuperemo di questo aspetto, tenendo però presente l'importanza dell'altro. Bisogna infatti ricordare che nella storia della medicina antica l'attenzione concentrata sui testi spesso ha portato a trascurare i professionisti che non hanno lasciato traccia scritta della loro attività e che curavano secondo i metodi tradizionali senza creare sistemi fondati su principi teorici; le conoscenze pratiche potevano avere successo, ma non avendo principi di ricerca, ci si limitava ad un'attività medica senza teoria e senza possibilità di evoluzione. Talvolta però veniamo a conoscenza delle credenze tradizionali e popolari attraverso la testimonianza degli stessi medici, che le riferiscono, sia pure per controbatterle¹ o per dire che conviene tollerarle, magari per ragioni psicologiche.²

1. Origine del mondo

Se l'azione dei poemi omerici è dominata dalle divinità ed Esiodo nella *Teogonia* ci racconta i vari passaggi attraverso cui si arriva dal caos al *kosmos*, all'ordine universale rappresentato da Zeus, è a Mileto, colonia greca della Ionia, in Asia Minore, che nel VI a.C. per prima volta si definiscono le origini del mondo senza chiamare in causa gli dei, ad opera di quelli che Aristotele chiama fisiologi,³ perché formulano teorie sulla natura *perì physeōs*. Se ci soffermiamo sui primi tre, Talete, Anassimandro e Anassimene,⁴ legati fra loro da rapporti di discepolato, notiamo che sono accomunati dalla ricerca dell'*arché*, l'elemento naturale da cui tutto deriva e che viene identificato rispettivamente con l'acqua, con l'infinito (*apeiron*) e l'aria, da cui attraverso un processo di rarefazione e condensazione, derivano fuoco, acqua e terra, l'elemento più denso. Questo passaggio è importante perché compaiono i quattro elementi che saranno codificati nelle teorie empedoclee, confluiranno nel pensiero medico con le corrispondenti qualità ed infine

arriveranno fino a noi nella teoria dei temperamenti.

All'interno del *Corpus Hippocraticum*, la collezione di scritti medici convenzionalmente attribuita al grande medico greco Ippocrate,⁵ esiste un trattato *La natura dell'uomo*, attribuito a Polibo, genero di Ippocrate,⁶ secondo cui il corpo dell'uomo è costituito da quattro umori: flegma, sangue, bile gialla e nera (cap. 4) che sono in relazione con le quattro qualità (caldo, freddo, secco e umido e le stagioni (capp. 7-8). La perfetta mescolanza degli umori (*krasis*) corrisponde ad uno stato di salute, la separazione di uno di questi (*krisis*), genera uno squilibrio e quindi la malattia. La teoria umorale accomuna i trattati del *Corpus*, ma il numero degli umori è variabile, si va dai due di *Malattie I* (cap. 2 bile e flegma) o del *Regime* (cap. 3 fuoco e acqua, elementi complementari) al numero indeterminato di qualità⁷ dell'*Antica Medicina* (cap. 14). Anche grazie alla scelta di Galeno, grande medico del II d. C., che commenta *La natura dell'uomo* fondandovi il suo canone ippocratico, la teoria dei quattro umori si rivela vincente e attraverso vari passaggi nel XII secolo compaiono i termini latini *Phlegmaticus*, *Sanguineus*, *Cholericus*, *Melancholicus*, che hanno dato origine a quelli che noi usiamo per indicare quattro temperamenti.

Fra gli scritti ippocratici ne esiste uno, *La natura della donna*⁸, che, nonostante il titolo, non è il corrispettivo teorico de *La natura dell'uomo*, ma un prontuario terapeutico con scopi didattici; tuttavia attraverso la descrizione delle malattie e delle cure si può evidenziare un certo tipo di struttura del corpo femminile, che ugualmente risente dello squilibrio degli umori come causa di malattie, anche se non c'è una precisa teorizzazione.

2. Il mondo vegetale

Anche per ciò che riguarda la rappresentazione del mondo vegetale, a parte le menzioni nei testi letterari, negli scritti medici le piante compaiono regolarmente utilizzate per la composizione di medicinali oppure esaminate in relazione alla dieta e alle loro qualità,⁹ ma non c'è alcuna attenzione per la forma delle piante. Questa situazione dura fino a Teofrasto (370-286 a.C.) allievo e successore di Aristotele alla direzione del Liceo, che inizia la sua opera dichiarando che chi vuole prendere in considerazione le diversità fra le piante e la loro natura, deve considerare le loro parti, le loro qualità, la loro nascita e la loro vita successiva (*Ricerche sulle piante* I 1, 1). Gli organismi vegetali vengono studiati con acuto spirito di osservazione, poiché Teofrasto¹⁰ è il primo a porsi il problema della funzione delle varie parti, ad es. il rapporto fra fiore e frutto e a fare una classificazione sulla base della descrizione morfologica delle piante, diventando il fondatore della tassonomia botanica. Come scrive Cicerone,¹¹ l'opera di Teofrasto proseguiva ciò che Aristotele aveva fatto per gli esseri viventi, segnalando l'interesse per gli aspetti esterni: *figurae*.

Con Dioscoride, nel I d.C., anche se la ricerca consiste nell'osservazione delle piante nel loro *habitat* naturale e la descrizione è molto precisa, tutto è finalizzato all'interesse farmacologico e terapeutico, come del resto avviene anche nell'opera di Plinio il

Vecchio. Alcuni papiri di epoca immediatamente posteriore (II d.C.) ci conservano i primi 'ritratti' delle piante,¹² iniziando la tradizione dell'illustrazione botanica legata ai ricettari.

Per finire, possiamo notare che già alla fine del V sec. a.C. il mondo vegetale era stato usato all'interno del *Corpus Hippocraticum* come termine di paragone per spiegare con un ragionamento analogico fenomeni che all'epoca non era possibile verificare, come lo sviluppo dell'embrione all'interno dell'utero. Un solo esempio molto chiaro, dove viene istituito un paragone con gli alberi che non hanno spazio nella terra e crescono storti, per spiegare le malformazioni del feto che, trovandosi nelle stesse condizioni, ugualmente cresce storto (*Sulla generazione*, cap.10). Con la conoscenza della natura visibile delle piante si cerca di spiegare la natura nascosta dell'uomo.

LA DETERMINAZIONE DEL SESSO NELL'EMBRIOLOGIA ANTICA: RAFFRONTI TRA FILOSOFI PRESOCRATICI E MEDICINA IPPOCRATICA

DORALICE FABIANO

L'argomento di questo intervento è un caso specifico dei rapporti e degli influssi tra medicina ippocratica e filosofia presocratica, cioè quello dell'embriologia e in particolare del problema della determinazione del sesso del nascituro.¹³

Occorre innanzitutto ricordare com'era rappresentata la differenza tra i sessi:¹⁴ la medicina antica attribuiva al maschio una natura calda e secca, cioè positiva perché il caldo e il secco erano associati al calore vitale, mentre la donna era ritenuta dotata di una natura umida e fredda, che veniva invece giudicata inferiore e imperfetta rispetto a quella maschile (*Arie Acque e Luoghi* 10; *Natura del bambino* 15; Aristotele, *La generazione degli animali* 728 a17; 737 a). Tali giudizi sono resi possibili da una conoscenza anatomica piuttosto approssimativa: fino all'età alessandrina, infatti, non veniva praticata la dissezione dei cadaveri e quindi non era possibile avere un quadro chiaro dell'anatomia umana.

Il primo quesito dell'embriologia antica è spiegare se la donna contribuisca alla riproduzione attivamente con un proprio seme, dal momento che i Greci nulla sapevano né delle ovaie né dell'ovulo femminile, mentre avevano ben chiaro il fatto che il seme maschile fosse l'origine della vita. Di fronte a tale domanda, le risposte si articolano in due filoni principali, come ci ricorda Aristotele (*La generazione degli animali*, II 7 e sgg.): quello che ammette l'esistenza di un apporto attivo della donna alla creazione del bambino, e quindi ammette l'esistenza di un seme femminile, e quello che invece la nega, attribuendo l'unico principio generativo all'uomo, mentre la donna fornirebbe solo il luogo dello sviluppo dell'embrione.

Al primo appartengono Ippone¹⁵ (Diels-Kranz 38 A 14), Diogene di Apollonia (Diels-Kranz 64 B 6), alcuni pitagorici (Diels-Kranz 58 B 1a), e probabilmente Anassagora (Diels-Kranz 59 A 107). Tale opinione, sostenuta anche da Eschilo nelle *Eumenidi* (vv. 658-666), si appoggiava a un retroterra mitico e tradizionale, che faceva

riferimento ad analogie con l'ambito agricolo, paragonando la donna alla terra e l'uomo al seme. Il ruolo passivo della madre nella generazione rispondeva al bisogno una società patriarcale di considerare il figlio come esclusiva proprietà del padre e all'esigenza di confermare la passività sociale della donna all'interno della società.

Nel secondo filone, quello che ammetteva l'esistenza di un seme femminile, annoveriamo Alcmeone (Diels-Kranz 24 A 14), Parmenide (Diels-Kranz 28 B 18), Empedocle (Diels-Kranz 31 B 63), e soprattutto Democrito (Diels-Kranz 68 A 142). Questi autori ammettevano che anche la donna fornisse seme con determinate qualità che potevano essere trasmesse al figlio, e costituiscono gli antecedenti del pensiero ippocratico. Nel trattato *La Generazione – La natura del bambino*, infatti, Ippocrate sostiene che entrambi i genitori emettono seme e che la trasmissione dei caratteri avviene sulla base della prevalenza quantitativa (*epikrateia*) di uno o dell'altro dei due semi, riprendendo una teoria avanzata per la prima volta da Democrito.

In entrambi i casi, cioè che si neghi o si affermi l'apporto attivo della donna alla generazione, si pone necessariamente il secondo quesito dell'embriologia antica, il problema della differenziazione sessuale dell'embrione, cioè, che cosa ne causi l'essere maschio o femmina. In particolare anche in presenza di due semi, quello dell'uomo e della donna, dal momento che l'uomo è migliore e più forte della donna, e quindi produce un seme migliore e più forte, perché non nascono solo maschi?

Le risposte dei filosofi furono le più disparate. Parmenide (Diels-Kranz 28 A 53) sosteneva che il seme proveniente dalla parte destra del corpo fosse maschile e quello proveniente dalla parte sinistra femminile, e la determinazione del sesso fosse comunque basata sul criterio dell'*epikrateia*. Secondo Empedocle (Diels-Kranz 31 B 65-67), il nascituro sarà maschio se al momento del concepimento l'utero è caldo, femmina se è freddo. Empedocle infatti pensava che il calore dell'utero variasse mensilmente, più caldo se vicino alle mestruazioni, più freddo se lontano da esse. Tali concezioni rimandano da un lato al fatto che la natura maschile era ritenuta calda, quindi vitale, e positiva, mentre quella femminile era fredda e umida, perché all'uomo erano attribuite caratteristiche positive e alla donna negative, dall'altro al fatto che alla parte destra era attribuita una preminenza sulla parte sinistra, in quanto caratterizzata da maggiore forza e calore. È solo con Democrito (Diels-Kranz 68 A 141-143) e la citata nozione di *epikrateia* che si perde per la prima volta in ambito scientifico la nozione di essere femminile come "diminuzione", "menomazione" di un maschio potenziale.

Per noi è importante notare che la visione medico-biologica della donna era condizionata pesantemente da quella sociale; la donna rimaneva, anche nel pensiero medico, una creatura di una razza diversa, fisicamente inferiore all'uomo, un essere originato da qualche imperfezione nello sviluppo fetale (maggior lentezza nella formazione dell'embrione, minor completezza nello sviluppo a causa del minore calore). Nella scienza antica, dunque, la classificazione precede la raccolta dei dati, è anzi il dato empirico che viene raccolto e interpretato sulla base di una convinzione precedente: l'*a priori* di inferiorità che la società proiettava sulla donna era tanto forte da determinare

la lettura biologica del suo corpo riuscendo a condizionare profondamente la visione della scienza.

GLI ANIMALI E L'UOMO NEL MONDO ANTICO: L'ALVEARE COME RAPPRESENTAZIONE DELLA SOCIETÀ UMANA

KATIA VERDIANI

Gli animali hanno sempre rivestito un ruolo fondamentale nella vita dell'uomo, accompagnandolo sia negli aspetti pratici sia in quelli teorici dell'esistenza. Utilizzati per l'alimentazione, sono stati allevati e cacciati, hanno aiutato l'uomo nei lavori dei campi e sono stati sfruttati a scopo ludico o di guardia già nell'antichità. Al tempo stesso, però, il rapporto continuo ha portato l'uomo a riflettere sulla loro natura e ad elaborare teorie anche complesse sulle caratteristiche che li contraddistinguono sia in quanto singoli, sia considerati all'interno della propria collettività di riferimento (il branco, lo sciame, il gregge ecc.). Secondo una celebre definizione di Claude Lévi- Strauss, uno dei padri dell'antropologia, gli animali sono «bons à penser», cioè «buoni per pensare o da pensare»¹⁶. Gli animali, insomma, costituiscono uno spunto interessante su cui riflettere e talvolta i loro comportamenti possono rappresentare per l'uomo esempi positivi da imitare o negativi da evitare. In un certo senso si potrebbe affermare che «nella storia dell'umanità, l'importanza dell'animale come oggetto culturale non sia stata poi così inferiore a quella dell'animale in carne ed ossa. Di conseguenza l'animale è anche molto “buono da studiare”, non solo per la quantità delle interazioni complesse che intrattiene con il mondo umano, ma anche per la sua importanza come figura dell'immaginario nelle tradizioni culturali delle società passate e presenti»¹⁷.

I punti di contatto tra l'organizzazione della società umana e quella dell'alveare sono numerosi e nel mondo antico gli elementi di somiglianza sono molti di più rispetto a quelli avvertiti dalla nostra cultura. Intorno alle api ruotano tutta una serie di significati culturali, per cui diventano paradigma di perfezione sia individuale, sia, soprattutto, collettiva e testimonianze in tal senso si possono raccogliere nei testi greci e latini. Le connotazioni culturali dell'ape sono molteplici¹⁸. Per ricordarne soltanto alcune, l'ape è l'animale puro per eccellenza¹⁹, che rifugge da tutto ciò che è putrido, non è soggetto ai piaceri di Venere, è in continuo contatto sia con gli uomini sia con gli dei, perché ha in sé il germe del divino, è dotato di poteri divinatori, ed è capace di indicare con la propria presenza anche l'esito di eventi futuri o la fortuna di grandi uomini. Inoltre, la superiorità delle api rispetto agli altri animali emerge in maniera molto chiara nell'organizzazione della vita della comunità.

Il primo autore che ci parla dell'ape come animale sociale è Aristotele, il quale, nell'*Historia animalium*, 488a, annovera questi insetti tra gli animali che vivono in un gruppo organizzato, guidato da un re, in cui tutti i membri si adoperano per un fine comune, proprio come fanno l'uomo, le vespe, le formiche e le gru. Plinio il Vecchio, parlando a lungo delle api nell'undicesimo libro della *Naturalis Historia* (1-12), arriva

addirittura ad affermare che questi insetti agiscono in funzione del bene dell'intero gruppo perché «conoscono solo l'utile comune». L'alto livello di socialità delle api e la loro vicinanza alla comunità umana si riscontrano prima di tutto nella scelta del luogo in cui le due comunità andranno ad abitare, che obbediscono a criteri molto simili. Secondo Varrone, *De re rustica*, III, 16, 12, infatti, l'alveare deve essere posto nei pressi della fattoria, in un punto in cui non c'è eco, rivolto verso oriente nei mesi invernali, in una zona dal clima temperato con intorno abbondante pascolo ed acqua pura. In particolare, la presenza di acqua limpida, non stagnante, rappresenta una costante nelle fonti che parlano del luogo adatto per porre un'arnia. Ne parlano Virgilio, *Georgica* IV, 18-24; 48-50 e Columella, che dedica alla descrizione del luogo adatto in cui porre l'alveare un intero paragrafo del *De re rustica* (IX, 5). Questo non deve essere né troppo caldo, né troppo freddo, ma, soprattutto lontano da ogni tipo di odore nauseabondo, come quello delle latrine e dei letamai, del pantano e delle paludi. La relazione tra i luoghi paludosi e le api permette di stabilire un rapporto piuttosto stretto tra insediamento ideale per gli alveari ed insediamento ideale per la comunità umana, che obbediscono ad analoghi precetti di ordine igienico²⁰. Varrone afferma più volte nel I libro del *De re rustica* che nell'atto di costruire un fattoria bisogna porre attenzione alla scelta di un luogo salubre, che sia vicino ad un corso d'acqua, ma non ad una palude, perché in essa si sviluppano animali piccoli ed invisibili che penetrano nell'organismo e provocano malattie pericolose per gli occhi e per le vie respiratorie²¹.

Vitruvio nel *De Architectura*, I,4,1, consiglia di evitare la vicinanza di una palude anche nella scelta del luogo adatto per l'edificazione di una città. Gli uomini e le api, infatti, abitano gli stessi luoghi perché fanno parte di una comunità ugualmente organizzata e civilizzata: l'ape, lontana dalla natura selvaggia ed incolta è "metafora" dell'uomo civile. Questo avviene anche per le forme di organizzazione sociale adottate sia dalla comunità degli uomini sia da quella delle api. L'alveare, infatti, costituisce spesso nelle fonti antiche l'*explanans* della *respublica*, così come accade frequentemente che la *respublica* rappresenti il filtro metaforico attraverso il quale si descrive l'alveare. L'immagine dell'alveare come archetipo e simbolo dell'organizzazione sociale circola diffusamente nella cultura greca e romana, attraverso il Medioevo e sopravvive, confermata e rinnovata, nell'età moderna e contemporanea²².

Già Platone fa ricorso all'*exemplum* della società delle api in ambito politico²³, citando il re dell'alveare come modello ideale cui ispirarsi per perseguire l'interesse dei cittadini e dello stato. In Cicerone, *De Officiis*, I, 157, le api, proprio come gli uomini, sono descritte come animali sociali per natura²⁴, spinte a costruire i favi proprio in virtù di questa loro naturale tendenza a vivere in comunità. Il dato per noi più interessante non è tanto la loro tendenza a vivere in gruppo, quanto la qualità della loro socializzazione²⁵, che permette all'alveare di assurgere a paradigma di ogni altra collettività. Le api si distinguono perché riescono a condividere una precisa attività lavorativa e produttiva ed a dividersi tra loro i compiti in maniera razionale, proprio come accade all'interno di una *civitas*. Tuttavia, se prendiamo in esame la rigorosa disciplina dell'alveare, vedremo

che questa assomiglia molto più a quella che vige all'interno di un accampamento militare, piuttosto che alle abitudini di una città in tempo di pace.

Plinio XI, 20 sgg., descrive l'alveare proprio come se si trattasse di un esercito: lo sciame di api operaie che lavora fuori dall'alveare è chiamato *agmen*, così come le api incaricate di andare in cerca di pascoli nuovi e freschi prendono il nome di *speculatores*, termine usato nel linguaggio militare che, propriamente, indica la spia. Inoltre, la giornata e le attività sono scandite da ritmi molto simili a quelli di un accampamento: durante il giorno una guardia sorveglia le porte, al mattino una di loro dà a tutte la sveglia con un ronzio che è simile ad uno squillo di tromba, ed alla sera, poi, un'altra, volando intorno all'alveare ed emettendo lo stesso ronzio che al mattino le aveva svegliate, ordina a tutte di riposare e di fare silenzio²⁶.

Plutarco nella *Vita di Licurgo* 25, 5 racconta che il legislatore abituò i suoi concittadini a non saper vivere da soli, ma a formare sempre un corpo unito al totale servizio del re, proprio come fanno le api. Questo particolare si carica ovviamente di grande significato se si considerano il forte accentramento e la militarizzazione della società spartana. L'alveare, infatti, se analizzato da questo punto di vista, rappresenta una società in cui tutti i membri perseguono un utile comune, ma anche in cui non è data possibilità di una scelta autonoma. Basti pensare che le api riescono a rimanere unite soltanto finché alla loro testa c'è un re, forse proprio per la loro naturale incapacità di libero arbitrio (*Georgiche*, IV, vv.210-215) e che l'ape-re è oggetto di un rispetto e di una venerazione anche maggiori di quelli attribuiti ai sovrani orientali, pur non esercitando sull'alveare alcun potere tirannico. La regalità esercitata dal re dell'alveare diviene perciò anche il paradigma di una "provvida regalità". Il sovrano rappresenta infatti l'emblema dell'unità dell'alveare e solo la sua presenza rende possibile la spontanea convergenza delle azioni e dei sentimenti dei singoli membri che costituiscono la *civitas* di cui lui è a capo.

A conferma di ciò, un passo di Plinio, XI, 17, dimostra che l'obbedienza delle api, per quanto sorprendente, non è motivata dal timore della sanzione, dal momento che il re non ricorre alla forza e non ha bisogno di imporsi o di fare ricorso alla violenza, anche perché non usa il pungiglione, del quale, per altro, gli antichi discutono se sia fornito o meno. Seneca, nel *De Clementia*, I, 19, 2-3, guarda alle api proprio in questa prospettiva: le api costituiscono per lui il modello di un ordine naturale e spontaneo, entro il quale l'autorità trova fissati i suoi limiti. L'alveare dimostra che la carica del re non è un costrutto convenzionale, ma è un portato della natura stessa. La natura ha creato la figura del re, facendo in modo che costui si distinguesse per le dimensioni e lo splendore del proprio corpo, e che godesse di alcuni privilegi, come il fatto di essere alloggiato nel luogo più interno dell'alveare e di essere esente dal lavoro, ma anche che, essendo il solo privo di pungiglione, si segnalasse per il carattere pacifico e per l'incapacità di nuocere. La conclusione di Seneca, è dunque che il re dell'alveare, in virtù delle sue caratteristiche, dovrebbe costituire il modello di riferimento per tutti i grandi re, proprio perché la natura di solito offre grandi esempi nelle cose più piccole.

L'ETOLOGIA DELL'USIGNOLO NELLA CULTURA ANTICA

SILVIA ZAMBON

Con questo contributo mi propongo di sviluppare una breve analisi di alcune testimonianze antiche relative all'etologia di *aedón* e *luscinia*, nomi classici – il primo greco ed il secondo latino – che designano quell'animale che nelle classificazioni zoologiche è registrato come *Luscinia megarhyncha*, un uccello migratore che giunge nel bacino del Mediterraneo in aprile, dove poi rimane per le cove e l'allevamento dei nidiacei sino a settembre²⁷.

Dalla lettura dei testi classici, non solo di carattere prettamente naturalistico, si evince una larga esperienza da parte di Greci e Romani di questo uccello, stimolata dall'osservazione continua dell'animale, di cui essi registrano le abitudini ed il comportamento, e che analizzano sia nel suo habitat naturale sia in gabbie. L'usignolo veniva, infatti, catturato per mezzo di una apposita trappola, munita di un congegno a scatti e di reti²⁸.

I principali testi di riferimento che si trova ad affrontare chi si occupa dell'etologia dell'usignolo nel mondo antico sono la *Historia animalium* di Aristotele e il libro X della *Naturalis Historia* di Plinio, che spesso si richiama alla trattazione aristotelica. Qualche curiosità zoologica si rinviene anche nel primo libro del trattato *De natura animalium* di Claudio Eliano, un autore greco del II-III d.C. che, rifacendosi all'opera di Aristotele, mette in continuo rapporto l'etologia dell'uccello con la sua tradizione mitica. È questo il principale limite delle testimonianze antiche relative alle caratteristiche di questo uccello: il dato ricavato dall'osservazione naturalistica viene spesso contaminato con materiale proveniente da fonti mitografiche e letterarie, le quali descrivono l'usignolo come una figura metamorfica di madre in lutto, che gode di larga fama nell'immaginario greco-latino²⁹.

Nella tassonomia animale, l'usignolo rientra nell'ordine dei passeracei, di cui condivide le esigue dimensioni, l'assenza di una colorazione vistosa e la straordinaria voce melodiosa. Gli autori del mondo classico non mancano mai di rilevare come questo uccello, di cui tutti apprezzano la prodigiosa abilità vocale, la mirabile capacità di emettere una successione volubile di note e di intonare sapienti arie, sia in realtà un minuscolo animale, un pennuto di piccolissima taglia dal bruno piumaggio. Ed in effetti l'imbarazzo, lo stupore verso il corpicino della *aedón-luscinia* insieme alla curiosità verso le peculiarità foniche del gorgheggio dell'uccello canterino si riscontrano in tutta la produzione antica. L'eccezionalità della presenza in un corpo d'animale minuto di una così mirabile tecnica di modulazione di temi musicali viene rilevata, in modo particolare, in un brano plutarco, su cui è opportuno soffermarsi.

All'interno dei *Moralia*, in un passo tratto dalla raccolta degli *Apophthégmata Laconica* (233 A, 15), si racconta il caso di un povero usignolo finito nella mani di un essere umano che si mise a strappargli le penne una ad una. La brevità dell'apoteigma non rivela nulla a proposito della finalità di questa operazione investigativa: possiamo

supporre che l'anonimo personaggio, probabilmente incuriosito dalla straordinaria vibrazione di suoni nella gola dell'uccellino, agisse con l'intenzione di scoprire quale segreto congegno si potesse celare sotto le piume del prodigioso cantore. Ma venutosi a trovare tra le mani un insignificante corpicino, non gli restò che rivolgere al malcapitato usignolo le seguenti parole: «Una voce tu sei e null'altro». L'usignolo è, dunque, per gli antichi «l'animale dalla voce soave, il più canoro di tutti gli uccelli», ed è questa una definizione che rinveniamo nell'idillio dodicesimo di Teocrito (vv. 6 s.).

Abbiamo avuto modo di scoprire come sia connaturata nell'usignolo la predisposizione al canto. Apprendiamo, inoltre, dalla testimonianza degli antichi che le femmine di usignolo non esiterebbero ad uccidere i piccoli nati muti; gli usignoli afoni alla nascita verrebbero infatti soppressi dalla madre, come se si trattasse di una discendenza degenera³⁰.

Ma non è soltanto questa la caratteristica etologica che distingue l'usignolo dalle altre creature dell'aria e che ne fa il cantore per eccellenza: della *aedón-luscinia* viene registrata nei testi classici non solo la soavità del canto, ma anche la predisposizione ad imitare il linguaggio umano e ad apprendere il greco e il latino. Proprio come storni, corvi e pappagalli³¹, anche gli usignoli sarebbero dotati di una straordinaria capacità di imitazione vocale. Stando alle osservazioni degli antichi, si tratta, quindi, di creature alate che, se opportunamente educate dagli istruttori, si rivelano in grado di articolare le lettere in modo da riprodurre la parlata degli esseri umani. Ed effettivamente Greci e Romani riconoscono agli usignoli la peculiarità di saper adattare la propria lingua alla produzione di suoni diversi, e addirittura di impartire una vera e propria forma di educazione agli implumi. Secondo Plinio, gli usignoli più giovani si eserciterebbero ricevendo porzioni di canti da imitare; l'allievo ascolterebbe con grande attenzione e cercherebbe di ripetere la frase musicale, e a turno scolaro e maestro tacerebbero. Secondo lo scrittore latino, sarebbe addirittura possibile cogliere la correzione da parte dell'uccello che è stato ripreso ed un certo biasimo in quello che insegna³².

Sempre dalla testimonianza pliniana apprendiamo anche come i giovani Cesari avessero usignoli che imparavano facilmente il greco e il latino, che inoltre si esercitavano assiduamente e che di giorno in giorno dicevano parole nuove, per di più combinandole in una frase via via sempre più lunga. L'insegnamento agli uccelli doveva essere impartito in un luogo nascosto, dove nessun'altra voce si mescolasse ed il maestro sedeva loro vicino per ripetere spesso quei vocaboli che voleva fissare nella loro memoria e li blandiva col cibo³³.

Alla base di questa abilità di natura linguistica e musicale andrebbe ravvisata, secondo gli studi naturalistici di Aristotele e di Plinio, la peculiare conformazione della lingua degli usignoli: la voce plasmabile e mimetica di questi uccelli sarebbe favorita dalla natura non appuntita dell'organo fonatorio³⁴. Come gli usignoli, tutte le specie di uccelli che imitano il linguaggio umano – si pensi alle gazze ed ai tordi, ad esempio – sarebbero dotate, secondo gli autori classici, di una lingua piatta e più larga.

NOTE

* Il presente testo è ricavato dai contributi all'incontro avvenuto il 25 ottobre 2005 ad Arezzo presso il Liceo Classico "F. Petrarca". La redazione scritta, sia pure in forma molto ridotta per motivi di spazio, riflette l'ordine espositivo seguito nell'incontro; le dott.sse D. Fabiano, K. Verdiani, S. Zambon stanno svolgendo la loro tesi nel Dottorato di Antropologia del Mondo antico dell'Università di Siena.

¹ Possiamo farci un'idea della situazione attraverso la polemica contenuta nel trattato ippocratico *La malattia sacra* o anche le *Leggi* di Platone (720a-c e 857c-e).

² Sorano (II d. C.) motiva così l'accettazione dell'uso di amuleti (3.42).

³ *Metafisica* 983b.

⁴ Si veda su questi autori [1].

⁵ Su Ippocrate, la collezione ippocratica e le teorie più importanti si vedano [2], [3] e [4]. Il nucleo più importante del *Corpus* è databile agli ultimi decenni del V a. C.

⁶ Secondo la testimonianza di Aristotele (*Ricerche sugli animali*, 512b-513a).

⁷ Ad es. il salato, l'amaro, il dolce ... e infinite altre (qualità) dotate di proprietà diverse.

⁸ Si veda su questo trattato [5].

⁹ Si veda ad es. *Sul regime* II, 54 il famoso catalogo degli ortaggi.

¹⁰ Per notizie generali su Teofrasto e Dioscoride nell'ambito della letteratura scientifica, vedi [6], pp. 193-195 e 348 s.

¹¹ *Sul fine dei beni e dei mali*, V 10.

¹² Sul tema dell'illustrazione botanica dall'antichità al Cinquecento cfr. [7] e le relative indicazioni bibliografiche.

¹³ Per un'introduzione generale al pensiero di Ippocrate, vedi [4a]

¹⁴ Per la concezione della differenza sessuale nel pensiero medico-biologico antico vedi [1a] pp. 83-96 e [2a] pp. 80-81.

Sull'anatomia femminile nel mondo greco vedi [5a] pp. 44-60.

¹⁵ Per tutti i filosofi presocratici che citerò, l'edizione di riferimento è [3a].

¹⁶ Si veda [5b], p. 126.

¹⁷ Cit. da Franco 2003, per cui si veda [4b] p. 64.

¹⁸ Per un'analisi della valenza simbolica delle api e dell'alveare nell'orizzonte culturale greco si veda [6b]. Per un'analisi più approfondita del significato culturale ed antropologico dell'ape nella cultura romana si rimanda a [1b], pp. 205-255.

¹⁹ Sicuramente interessante notare che anche oggi le api sono impiegate come indicatori biologici della purezza dell'aria.

²⁰ Come dimostra l'analisi condotta da Federico Borca a partire dai vv.48-50 del IV libro delle *Georgiche*, per la quale si veda [2b].

²¹ Anche in Plinio, *Naturalis Historia*, XVIII, 33 troviamo un consiglio molto simile a quello di questo passo di Varrone.

²² Per l'analisi dell'alveare come immagine dello stato e per la fortuna del tema si rimanda a [3b].

²³ Si vedano *Repubblica*, 520 b e *Politico*, 301 d-e.

²⁴ Cfr. Varrone, III, 16, 4.

²⁵ Plinio, *Naturalis Historia*, XI, 11 descrive la società dell'alveare come copia perfettamente organizzata della società umana: *rem publicam habent, consilia privatim quaeque, at duces gregatim et, quod maxime mirum sit, mores habent praeter cetera* [...]. Virgilio, *Georgiche*, IV, 201 arriva addirittura ad apparentare in maniera inequivocabile la società dell'alveare non con una città qualsiasi, ma direttamente con Roma, chiamando le api *parvos Quirites*.

²⁶ In Varrone III, 16, 9, l'assimilazione con l'esercito è totale: *Omnes ut in exercitu vivunt*.

²⁷ Per uno studio abbastanza recente in lingua italiana, che prenda in considerazione in modo organico le testimonianze latine dell'etologia di questo uccello, rinvio a [2c], pp. 314-319 e pp. 409-411. Per il mondo greco, invece, cfr. [7c], pp. 16-22.

²⁸ Si tratta della cosiddetta *páge*, di cui ci rimane una descrizione nel trattato *De Avibus* di Dionisio (libro III, cap. XIII). A tale riguardo si veda [1c], pp. 757-761.

²⁹ Nella tradizione culturale greco-romana, il verso armonioso e struggente dell'usignolo ha sempre evocato un grido di disperazione materna, un lamento femminile intriso di dolore e malinconia: l'uccellino continuerebbe, infatti, a modulare senza posa i gemiti di Procne, una mitica donna assassina del proprio figlio Iti, la quale, dopo aver subito l'ornitomorfismo in usignolo, non cesserebbe mai di intonare canti di lutto. Ecco quindi che, nell'antichità, la voce dell'usignolo, trasformata in un segno della lingua umana, è stata interpretata fonosimbolicamente come una reiterata invocazione del nome Iti. Del resto, come osserva opportunamente Cardona per il quale si veda [3c], p. 89, «diffusa esigenza è quella di trasformare in segno linguistico i richiami degli animali; di rendere cioè in sequenze per noi pronunciabili l'amplessissima gamma di suoni da essi prodotta». Il linguaggio degli uomini può infatti «proiettarsi su quello degli uccelli, capendolo nei suoi propri termini, dando senso umano a voci e richiami» (*ibid.*, p. 93). Sulla tradizione mitica dell'usignolo si vedano [4c], [5c] e [8c].

³⁰ Dionisio, *De avibus* I, 20.

³¹ Sull'apprendimento e l'imitazione del linguaggio umano da parte di questi uccelli cfr. Plutarco, *De sollertia animalium* 973 a; Claudio Eliano, *De natura animalium* VI, 19; XVI, 3.

³² Plinio, *Naturalis Historia* X, 83. A tale riguardo cfr. [6c], pp. 85 s. Sull'apprendimento musicale dei piccoli di usignolo si vedano anche le testimonianze di Dionisio, *ibid.*; Aristotele, *Historia Animalium* IV, 9, 536 b; Plutarco, *De sollertia animalium* 973 b; *id.*, *Bruta animalia ratione uti* 992 c; Porfirio, *De Abstinencia* III, 6, 5.

³³ Plinio, *ibid.* X, 120.

³⁴ Cfr. Aristotele, *Historia Animalium* IV, 9, 616 b 8-9 e Plinio, *Naturalis Historia* X, 85.

BIBLIOGRAFIA

- [1] Lami, A. (a cura di), *I Presocratici (da Talete a Empedocle)*, BUR, Milano 1991.
- [2] Vegetti, M., *Ippocrate. Opere*, UTET, Torino 1976.
- [3] Di Benedetto, V., *Il medico e la malattia, La scienza di Ippocrate*, Einaudi, Torino 1986.
- [4] Jouanna, J., *Hippocrate*, Fayard, Paris 1992 (trad. it. *Ippocrate*, SEI, Torino 1994).
- [5] Andò, V., *Ippocrate. Natura della donna*, BUR, Milano 2000.
- [6] Mastroianni, I. e Zumbo, A. (a cura di), *Letteratura scientifica e tecnica di Grecia e Roma*, Carocci, Roma 2002.
- [7] Fausti D., La tradizione dell'erbario illustrato: qualche esempio, in *La Complessa Scienza dei Semplici*, a cura di D. Fausti, Atti delle Celebrazioni del V Centenario della Nascita di P. A. Mattioli, Siena 2001, *Atti dell'Accademia dei Fisiocritici*, Suppl. tomo XX s. XV, 2001, Tipografia Senese, Siena 2004, pp.17-36.
- [1a] Campese S., Manuli P., Sissa G., *Madre Materia: sociologia e biologia della donna greca*, Boringhieri, Torino 1983.
- [2a] Cantarella E., *L'ambiguo malanno: condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Editori Riuniti, Roma 1986.
- [3a] Diels H. e Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 voll. Berlin Weidemann 1967-1969 (tr. it. a cura di A. Pasquinelli, *I Presocratici: frammenti e testimonianze*, 2 voll., Einaudi, Torino 1976.
- [4a] Jouanna J., *Ippocrate*, SEI, Torino 1994.
- [5a] Sissa G., *La verginità in Grecia*, Bari- Roma, Laterza 1992.
- [1b] Bettini, M., *Antropologia e cultura romana*, Nis, Roma 1986.
- [2b] Borca, F., *Altae neu crede paludi*, in *Sileno*, 21 (1-2), 1995, pp. 161-165
- [3b] Costa, P., *Le api e l'alveare. Immagini dell'ordine tra "antico" e "moderno"*, in *Ordo Iuris*, a cura di M. Sbriccoli, Giuffrè, Milano 2003, pp. 375- 409.
- [4b] Franco, C., *Animali e analisi culturale*, in *Buoni per pensare*, a cura di F. Gasti ed E. Romano, Collegio Ghisleri, Pavia 2003, pp. 63-81.
- [5b] Lévi-Strauss, C., *Le totémisme aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, Parigi 1962. (Trad. it. *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1972.
- [6b] Roscalla, F., *Presenze simboliche dell'ape nella Grecia antica*, La Nuova Italia, Firenze 1998.
- [1c] Capponi, F., La «trasenna» della commedia Plautina, *Latomus*, 22, 1963, pp. 747-772.
- [2c] Capponi, F., *Ornithologia latina*, Istituto di Filologia Classica e Medievale, Genova 1979.

- [3c] Cardona, G. R., *I sei lati del mondo. Linguaggio ed esperienza*, Laterza, Roma-Bari 1985.
- [4c] Cazzaniga, I., *La saga di Itys nella tradizione letteraria e mitografica greco-romana*, Istituto Editoriale Cisalpino, Varese-Milano 1950-1951.
- [5c] Forbes Irving, P. M. C., *Metamorphosis in Greek Myths*, Clarendon Press, Oxford 1990.
- [6c] Goguey, D., *Les animaux dans la mentalité romaine*, Éditions Latomus, Bruxelles 2003.
- [7c] Thompson, D'A. W., *A Glossary of Greek Birds*, Olms, Hildesheim 1966.
- [8c] Zaganiaris, N. J., Le mythe de Térée dans la littérature grecque et latine, *Platon*, 25, 1973, pp. 208-232.