

A Niccolò

Amore immenso

Linfa vitale

della passione

per la Ricerca

*Ringrazio vivamente la prof.ssa Paola Volpe Cacciatore per avermi avviata agli studi plutarchei e l'amica dott.ssa Anna Caramico, che con affetto fraterno e perizia mi ha sostenuta nei momenti difficili del lavoro.

Indice

INTRODUZIONE	1
CAPITOLO I	
La zoologia nell'antichità	5
Aristotele creatore della scienza zoologica.....	13
Le opere zoologiche di Aristotele: cenni.....	15
Il lessico zoologico aristotelico: cenni.....	17
CAPITOLO II	
La zoologia in Plutarco.....	18
La superiorità etica e morale degli animali nel <i>Bruta animalia ratione uti</i>	21
<i>De esu carnium</i>	28
<i>De sollertia animalium</i>	33
<i>De amore prolis</i>	52
Gli animali "virtuosi" nel <i>De amore prolis</i>	54
Uso e ri- uso del repertorio zoologico in Plutarco.....	58
Il lessico zoologico plutarcheo	71
CAPITOLO III	
Il lessico zoologico plutarcheo: lettera α: la scheda.....	75
Le Schede degli animali	
ἀετός.....	84
ἀηδών.....	96
αἴλουρος.....	104

αίγιθαλλος.....	112
αἶξ.....	116
ἀκανθουλῖς.....	112
ἀλέκτωρ, ἀλεκτορίς.....	126
ἀλιεύς.....	136
ἀλκυών.....	140
ἀλώπηξ.....	148
ἀλώπηξ (squalo volpe).....	148
ἀμία.....	159
ἀνθίας.....	166
ἀράχνη.....	173
ἀρήν.....	183
ἄρκτος.....	190
ἄσπίς.....	199
ἄσθήρ.....	205

APPENDICE

Le tipologie ofidiche in Plutarco	210
---	-----

Indice degli animali presenti nelle tre opere zoologiche.....	241
--	------------

Bibliografia.....	263
--------------------------	------------

Introduzione.

Struttura della tesi.

La prima parte del lavoro è dedicata all'approfondimento del sapere zoologico nell'antichità, sulla base dell'importanza della funzione dell'animale come oggetto culturale e della quantità di interazioni che intrattiene col mondo umano. Dal mito, che fa ricorso assai frequentemente agli interventi di animali, compiacendosi di introdurre nell'universo primordiale esseri mostruosi, ibridi, immaginati con caratteristiche di diverse specie, oppure con corpi per metà di uomo e per metà di animale, si passa all'analisi della concezione antropomorfa della natura animale, che trova esplicita manifestazione nel genere favolistico, secondo un processo di elementare analogia con il sistema dei comportamenti umani. L'animale "specchio" è oggetto di analisi nella parte del lavoro di tesi dedicata all'*Historia animalium* di Aristotele, opera in cui le qualità degli animali sono usate per creare un possibile schema di classificazione.

È stato evidenziato, inoltre, come dal *De partibus animalium* al *De generatione* di Aristotele vengano a costituirsi nell'antichità i lineamenti di un potente sistema di classificazione degli animali, destinato a dominare per secoli: la diffusione della pratica della dissezione prima, della vivisezione dopo, consentirà l'affermarsi dello studio anatomo-fisiologico degli animali, declassando l'analisi della dimensione ecologica ed etologica, che resterà confinata alla favola, ai racconti di *Mirabilia*, alla mitologia d'intrattenimento. Si è evidenziata, nella prima parte del I capitolo, l'importanza dei trattati zoologici aristotelici, sebbene sia evidente che lo Stagirita non tracci una classificazione zoologica sistematica in chiave moderna.

Nella seconda parte del I capitolo si è analizzata la fervida attività letteraria nel Peripato post-aristotelico: dalla figura di Demetrio a Teofrasto si snoderà una tradizione che giungerà a Plinio e ad Eliano, attraverso Antigono e Plutarco, tutta estranea alla linea della razionalità scientifica. Spesso in questi autori i rilevamenti zoologici e le descrizioni etologiche si alternano ad aneddoti, favole, fantasie bizzarre e legendarie tradizioni: si pensi al *De sollertia animalium* di Plutarco, ai bestiari come il *Physiologos*, dominatore assoluto della zoologia medievale, e ad opere di carattere didascalico, tra cui il *De proprietate animalium* di Manuele File.

Il II capitolo è incentrato sull'analisi delle opere zoologiche di Plutarco: grande attenzione è dedicata alla comprensione dell'atteggiamento del Cheronese nei confronti dell'animale. Ciò che soprattutto ferisce Plutarco è l'offesa alla dignità, che per natura appartiene ad ogni essere vivente; ne consegue perciò che l'attenzione che ad essi il filosofo rivolge non sia quella dello scienziato in senso stretto né del naturalista, ma piuttosto quella dell'etologo, che osserva e studia comparativamente il comportamento animale rispetto a quello dell'uomo, rilevando similarità e analogie, nella profonda convinzione dell'appartenenza dell'animale e dell'uomo alla medesima

scala biologica, anche se situati a due differenti livelli. Tuttavia gli scritti zoopsicologici di Plutarco restano, sia per forma sia per contenuto, ben lontani dal poter essere considerati dei veri e propri trattati di etologia comparata: il fine che Plutarco persegue col confronto animale-uomo rimane essenzialmente etico; nel *De esu carniū* la condanna della sarcofagia è impiantata sull'assoluta certezza da parte del Cherone che in essa sia da ricercare l'origine della degenerazione degli organi di senso dell'uomo e il principio di ogni dissolutezza: la lussuria sta nel cibarsi di carne, in ragione del fatto che questo atto presuppone un comportamento violento contro la vita¹. Attraverso le συγκρίσεις² del *De sollertia*, Plutarco apre se stesso alle tante possibilità interpretative, non esitando ad accogliere diverse opinioni sull'argomento, pur conservando una visione unitaria e compatta della realtà e dei valori universali.

L'analisi delle principali virtù attribuite al mondo animale dal Cherone, quali la σύνεσις, l'ἐγκράτεια, la πειθαρχία, la κοινωνία, la φιλοστοργία, fa emergere che spesso esse sono descritte per attuare la *persuasio* sul pubblico. Appare altresì chiaro che Plutarco non confronta mai l'intelligenza umana con quella animale: nel *De sollertia*, pur attribuendo agli animali molteplici virtù, vi sono qualità che rappresentano una prerogativa esclusivamente umana. La superiorità degli animali è determinata solo da qualità fisiche, grandezza, velocità, acutezza visiva e sottigliezza dell'udito: nulla di tutto ciò è collegabile direttamente al λόγος. L'obiettivo dell'autore nel *De sollertia* è altro: offrire dimostrazioni e prove delle virtù degli animali e stabilire se siano più intelligenti gli animali terrestri o marini. Un discorso a parte è dedicato al *Bruta animalia* in cui l'impalcatura letteraria parte da un *paradoxum*: dimostrare la superiorità dell'animale sull'uomo; l'autore parte dal dimostrare la superiorità dell'animale per mezzo di *exempla*, che hanno come *leitmotiv* di fondo la σωφροσύνη. Al di là delle apparenze, gli scritti polemici nei riguardi dell'intellettualismo etico sono legati da una concezione zoopsicologica fondamentalmente unitaria, fondata sul riconoscimento agli animali di una forma di intelligenza che trova la sua origine nella natura. Esiste infatti un perfetto accordo tra gli scritti di psicologia animale, sia nel riconoscere che tutti gli esseri viventi possiedono una qualche forma di razionalità, sia nel sottolineare il carattere istintivo della razionalità animale, che resta ben distinta da quella correttezza di ragionamento che si sviluppa nell'uomo con l'insegnamento e con l'educazione. Plutarco sa che gli animali non hanno per natura le capacità intellettive dell'uomo, non possiedono la versatilità, l'eccellenza e la piena autonomia della razionalità umana: essi tuttavia, per il loro maggiore attaccamento alla natura, rappresentano un modello etico per l'uomo.³

¹Plutarco, *Il cibarsi di carne*, a cura di L. Inglese - G. Santese, *Corpus Plutarchi Moraliū* 31, Napoli, 1999, p. 82.

²Per importanza delle συγκρίσεις nelle *Vite Parallele* D. H. J. Larmour, *Making Parallels: Synkrisis and Plutarch's Themistocles and Camillus*, «ANRW» II. 33.6 (1992), pp. 4154 - 4200.

³F. Becchi, *Irrazionalità e razionalità degli animali negli scritti di Plutarco, ovvero: il paradosso della superiorità razionale ed etica degli animali*, «Prometheus» 26 (2000), p. 209.

Da questi testi, caratterizzati da un comune indirizzo antistoico, si rileva che non esistono in Plutarco due opposte dottrine zoopsicologiche, tali da giustificare una divisione all'interno degli scritti plutarchei, anzi, sembra possibile ricostruire una dottrina zoo-psicologica unitaria che trova la sua più completa formulazione nel *De sollertia animalium*⁴. L'opuscolo *Bruta animalia ratione uti*, che potrebbe apparire come momento di rottura con la teoria zoologica plutarchea, è in realtà perfettamente in linea con i criteri sostenuti dal Cherone: la virtù naturale, una forza autodidatta ed autosufficiente, secondo Grillo, è alla base della superiorità degli animali; essi, grazie alla loro intelligenza, sanno facilmente apprendere né disdegnano l'ammaestramento. La *voluntas* plutarchea di attuare la *persuasio* sul pubblico determina la scelta programmatica e strettamente connessa a motivi letterari di accentuare l'intelligenza nel mondo animale, là dove sia conveniente per finalità retoriche⁵ o per la dimostrazione di un'*opinio*.

Pagine del lavoro inoltre sono dedicate all'analisi dei passi del *De amore prolis* (493E - 495B), per delineare in modo chiaro le variegate sfaccettature della più nobile virtù riconosciuta agli animali, la φιλοστοργία.

Non mancano osservazioni sull'uso e sul ri-uso del repertorio zoologico in Plutarco. La polifunzionalità dell'animale nell'uso plutarcheo è dato inconfutabile: esso può essere al centro di studi di matrice pseudo-scientifica ed etologica; può essere un simbolo, una metafora, l'oggetto di una similitudine, un *instrumentum* di cui l'autore si serve per confutare le proprie idee e per *persuadere* il lettore, l'oggetto di spunti filo-animalistici. Interessante è stata la rilevazione del ri-uso del repertorio zoologico, adattato dal Cherone, di volta in volta, alla tesi che vuole dimostrare. In altre parole, il repertorio zoologico sovente viene ri-usato con un utilizzo altro dalla sua origine e viene forzato ad assumere quelle caratteristiche che all'autore servono. Il paragrafo conclusivo del II capitolo è dedicato all'analisi del lessico zoologico plutarcheo: sono stati rilevati i neologismi, gli *hapax*, i tecnicismi zoologici ed è stata evidenziata la possibile incidenza del lessico zoologico aristotelico su quello plutarcheo.

Nel III capitolo si è atteso alla schedatura degli animali: la catalogazione degli animali presenti nel *corpus* plutarcheo - limitata alla lettera α- avviene mediante schede fisse ed è riferita all'intero

⁴F. Becchi, *Irrazionalità* cit., pp. 215 - 216.

⁵Per le strategie retoriche plutarchee cfr. M. La Matina, *Strategia discorsiva e matrici di mondi nel "De audiendo" di Plutarco: su alcuni aspetti dell'interpretazione teorica di un testo letterario antico*, in G. D'Ippolito - I. Gallo (a cura di), *Strutture Formali dei "Moralia" di Plutarco*, Atti del III Convegno plutarcheo, Palermo, 3-5 maggio, 1989, pp. 381-408. Cfr. inoltre D. Larmour, *Metaphor and metonymy in the rhetoric of Plutarch's "Parallel Lives"* in L. Van der Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Acta of the IV International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996, Éditions Peeters, Société Des Études Classiques, Louvain, 2000, pp. 267-281. Cfr. inoltre G. Matino, *Strutture retoriche e colloquiali nelle "Quaestiones convivales"*, in G. D'Ippolito - I. Gallo (a cura di), *Strutture Formali dei "Moralia" di Plutarco*, Atti del III Convegno plutarcheo (Palermo, 3-5 maggio 1989), pp. 295-314. A. M. Milazzo, *Forme e funzioni retoriche dell'opuscolo "Aqua an ignis utilior" attribuito a Plutarco*, in G. D'Ippolito - I. Gallo, *Strutture Formali dei "Moralia" di Plutarco*, Atti del III Convegno plutarcheo (Palermo, 3-5 maggio 1989), pp. 419 - 434. L. Van der Stockt, (ed.), *Rhetorical Theory and in Plutarch*, Acta of the IV International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996, Éditions Peeters, Société Des Études Classiques, Louvain, 2000. Cfr. anche J. A. Fernández Delgado, *On the Problematic Classification of Some Rhetorical Elements in Plutarch*, in A. G. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work: "Moralia" Themes in the "Lives", Features of the "Lives" in the "Moralia"*, Walter de Gruyter, Berlin, 2008, pp. 23-32.

corpus plutarcheo. Ogni scheda è articolata in tre livelli: 1) analisi testuale 2) analisi zoologica 3) analisi lessicale. Il primo livello comprende l'analisi del contesto e l'analisi della funzione dell'animale nel passo, il secondo include la classificazione della specie e il genere dell'animale, le associazioni zoologiche, le *affordances*; il terzo comprende l'analisi lessicale, utile a comprendere in quale modo Plutarco parli degli animali: sono stati rilevati i tecnicismi specifici (termini che indicano concetti specifici del settore zoologico) ed i tecnicismi collaterali (varianti determinate dal settore zoologico).

L'appendice è dedicata alle tipologie ofidiche presenti nel *corpus* plutarcheo (δράκων, ὄφις, ἔχιδνα, ἔχις, ἑρπετόν) ed è incentrata sull'analisi, sulla problematizzazione, sulla ricostruzione della figura del serpente negli scritti plutarchei.

La metodologia seguita nel lavoro di ricerca è la seguente:

- 1) Raccolta organica dei passi incentrati sull'animale e contestualizzazione.
- 2) Analisi linguistica, retorica e stilistica dei passi.
- 3) Individuazione di parole chiave e rilevazione del loro valore semantico.
- 4) Individuazione delle funzioni dell'animale.
- 5) I passi raccolti sono stati messi in relazione tra loro in maniera da far emergere dal confronto una linea interpretativa originale.
- 6) Classificazione zoologica sulla base dei criteri linneani.
- 7) Analisi lessicale mirante a rilevare il tasso di novità introdotto dall'autore rispetto ai modelli precedenti ed utile per cercare di stabilire quanto il peso della tradizione orienti i punti di vista dell'autore in una direzione piuttosto che in un'altra. Oltre che nel *corpus* plutarcheo, si è valutata l'originalità lessicale dello scrittore in base al confronto con i modelli tenuti presenti: come parametro di riferimento si è partiti dal *De natura animalium* di Aristotele.
- 8) Progettazione di schede fisse che raccolgono e sintetizzano i dati acquisiti e progettazione di grafici, che mostrano i dati relativi alla valutazione dell'incidenza del tecnicismo specifico e del tecnicismo collaterale sul lessico zoologico di Plutarco.
- 9) Progettazione di grafici utili ad attestare l'incidenza del lessico zoologico aristotelico sul lessico zoologico plutarcheo.

Capitolo I

1) La zoologia nell'antichità⁶.

Claude Lévi- Strauss definisce gli animali « bons à penser », cioè buoni a pensare e da pensare.⁷

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 di interazioni complesse che intrattiene col mondo umano, ma anche per la sua importanza come figura dell'immaginario nelle tradizioni culturali delle società passate e presenti».⁸ Da Omero a Simonide e fino al V sec. a. C., la zoologia si è basata sull'osservazione dell'animale vivo, considerato portavoce di un coacervo di qualità, un modello utile per la tipizzazione psicologica degli uomini. Nella cultura greca vi è un'attenzione particolare ai loro comportamenti e alle caratteristiche delle singole specie. Il mito, che costituisce l'archetipo della sapienza ellenica, fa ricorso assai frequentemente agli interventi di animali, che accompagnano dèi ed eroi, compiacendosi di introdurre nell'universo primordiale esseri mostruosi, ibridi, immaginati con caratteristiche di diverse specie animali, oppure con corpi per metà di uomo e per metà di animale. La trasformazione della divinità in animale, così come la trasformazione dell'uomo in animale, assumono nel mito diversi significati: per gli dèi la trasformazione in animale è evento transitorio, del quale essi si servono per raggiungere un obiettivo, ma, compiuta la “missione”, la divinità riacquista il suo aspetto radioso; per gli uomini la trasformazione può essere una punizione, una via di scampo, un premio, una compensazione.⁹

Può essere che il mito avesse aperto la via verso una concezione antropomorfa della natura animale che trova esplicita manifestazione nel genere favolistico, secondo un processo di elementare analogia con il sistema dei comportamenti umani. Gli animali diventano per così dire uno specchio

⁶Cfr. per la storia della zoologia nell'antichità, J. Dumont, *Les animaux dans l'Antiquité grecque*, L'Harmattan, Parigi, 2001: dall'approfondimento del ruolo dell'animale nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, passando attraverso lo studio della figura dell'animale nel periodo arcaico (tra il serio e il comico), si giunge ad analizzare le opere zoologiche di Aristotele e quelle prodotte durante la fervida attività del post-Peripato.

⁷C. Lévi – Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, Parigi, 1962, p. 126.

⁸C. Franco, *Animali ed analisi culturale*, in «Buoni per pensare», F. Gasti ed E. Romano (a cura di), Collegio Ghislieri, Pavia, 2003, p.64.

⁹Sul tema del teriomorfismo cfr. A. Brelich, *Gli Eroi Greci. Un problema storico-religioso*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1958, p.306; cfr. anche S. Kirk, *La natura dei miti greci*, Laterza, Bari, 1980. Ivi si affronta la tematica del teriomorfismo degli eroi e si rileva come l'antropomorfismo greco fosse tutto proteso ad eliminare dalla mitologia quei tratti con esso incompatibili, concependo delle forme di teriomorfismo a metà (nel senso di figure mezzo uomo e mezzo animale) o di eroi teriomorfizzati soltanto in seguito ad una metamorfosi. Il teriomorfismo degli eroi emerge soltanto in residui o forme indirette, basti considerare i numerosissimi nomi di animali emergenti nella mitologia eroica e le metamorfosi in animali che riguardano personaggi di nome animalesco. Se pur esistono tendenze teriomorfe riguardanti sia eroi sia uomini, esse rappresentano delle eccezioni piuttosto che la regola. Cfr. sulle metamorfosi nel mito greco, P. M.C. Forbes Irving, *Metamorphosis in greek myths*, Clarendon Press, Oxford, 1990. Una lunga serie di testimonianze - da Omero fino ai compilatori di *summae* zoologiche di età imperiale - sui rapporti, genetici e psicologici, che legano l'uomo all'universo degli *άλογα ζῷα* mostrano come la scelta del «tema animale» negli ibridi mostruosi non sia priva di implicazioni semantiche importanti. In fondo, come aveva già segnalato Bruno Snell, «gli animali sono lo specchio per mezzo del quale l'uomo può vedere se stesso», cfr. B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino, 1963, p. 285.

mediante il quale l'uomo può conoscere se stesso, i propri vizi e le proprie virtù: lo strumento letterario usato per il raffronto uomo-animale è la similitudine.¹⁰ L'animale "specchio" è presente in Aristotele, nella *Historia animalium*,¹¹ opera in cui le qualità degli animali sono usate per creare uno schema possibile di classificazione:¹² gli animali sono classificati in base alla loro viltà ed al loro coraggio, alla loro astuzia e malvagità, alla loro obbedienza e bontà (sono queste solo alcune delle "categorie zoologiche" descritte da Aristotele). Inoltre, nell'*Historia animalium*, è ribadito che l'intelligenza animale e quella umana non debbano in alcun modo essere considerate nettamente separate e che una certa capacità d'intelligenza rappresenta in molti animali un punto di similarità con gli uomini.

Nel V secolo il rapporto uomo-animale si trasforma e si divide in due filoni di pensiero: da una parte si sviluppa un atteggiamento di riverenza e rispetto verso l'animale, dall'altra l'animale diviene oggetto di una manipolazione tecnica. Del primo atteggiamento saranno esponenti i Pitagorici, per i quali il rispetto verso l'animale vivo sarà un valore fondamentale, usato per distinguersi dalla folla profana dei cacciatori e dei pescatori, che Pitagora condanna come assassini ed impuri mangiatori di carne.¹³ La ricerca della purezza si esplica per i Pitagorici nel rispetto sacrale verso il corpo dell'animale vivo, in virtù della parentela tra esseri viventi e dell'affinità tra uomini ed animali. Nella filosofia greca è anzitutto presente un modello di relazioni fra uomo e animali, fondato sulla reciproca affinità, in nome della quale si riconosce una partecipazione di tutti gli esseri animati al diritto. Tale modello è particolarmente evidente in Pitagora, il quale rifiuta l'uccisione di un altro animale da parte dell'uomo e afferma la necessità di difendere la vita nelle sue diverse manifestazioni.¹⁴ Del secondo atteggiamento saranno esponenti i *technitai*¹⁵, i professionisti della relazione con l'animale, coloro che si occupano di essi in modo pratico e concreto, allevandoli,

¹⁰Sulla similitudine legata agli animali cfr. B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963, pp. 269 - 312. Inoltre per lo studio della similitudine zoologica nei poemi omerici, cfr. C. Franco, *Questioni di genere e metafore animali nella letteratura greca*, «Annali online dell'Università di Ferrara Lettere» 3.1 (2008), pp. 73-94, in cui la Franco si è occupata di metafore animali in Omero ed ha rilevato come la comparazione omerica con l'etologia animale attivi un duplice movimento, un'implicita costruzione degli animali quali modelli etici ed un rispecchiamento dell'uomo nell'*ethos* animale così costruito. Si pensi all'associazione del cervo al motivo del fuga che determina l'identificazione dell'animale con uno specifico comportamento etico, la codardia, da cui si creano le modellizzazioni alla base di alcune espressioni comuni riferite al genere umano, per es. "cuore di cervo".

¹¹Ci si riferisce ai libri I-VIII, va escluso il libro IX, che appartiene propriamente all'ambito post-aristotelico.

¹²HA. 488b11.

¹³M. Detienne, *La cuisine de Pythagore*, «Archives de sociologie des religions» 29 (1970), pp. 141-162. Cfr. inoltre P. Garnsey, *Food and society in classical antiquity*, University Press, Cambridge, 1999. Inoltre cfr. G. Berthiaume, *Les rôles du mégéiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leiden, 1982, in particolare p. 71 e sgg. per alcune "riflessioni" culinarie relative al ruolo del mégéiros. Sul vegetarianesimo vedasi anche J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin, 1935. Cfr. inoltre G. Clark, *Porphyry: On Abstinence from Killing Animals*, London, 2000, in particolare pp. 1-8. Cfr. inoltre *quaest. conv.* 730 A, in cui si discute del Pitagorismo e della condanna del cibarsi di carne (σαρκοφαγία). Tuttavia, in questo passo, sono evidenziati anche i danni derivanti dall'astensione dalla carne: se tutti si astenessero dal mangiare galline e conigli (εἰ μόνον ἀλεκτοριδῶν ἀπέχοντο πάντες ἢ δασυπόδων), in poco tempo le città sarebbero invivibili per gli uomini, a causa dell'eccessivo numero di animali in essa presente (οὐκ ἂν ἦν χρόνου βραχέος ὑπὸ πλήθους οὔτε πόλιν οἰκεῖν), né si potrebbe più godere dei frutti offerti dalla natura (οὔτε καρπῶν ὄνασθαι).

¹⁴Cfr. M. V. Bacigalupo, *Il problema degli animali nel pensiero antico*, Edizioni di Filosofia, Torino, 1965, p. 12; cfr. su Pitagora M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, Il Saggiatore, Milano, 1979, p. 28 sgg.; p. 120 sgg.; p. 178 sgg.; G. Camassa, *Frammenti del bestiario pitagorico nella riflessione di Porfirio*, in S. Castiglione - G. Lanata (a cura di), *Filosofi e animali nel mondo antico*, ETS, Pisa, 1994, pp. 87-100.

¹⁵ Cfr. Vegetti, *Il coltello* cit., pp. 29-38.

cacciandoli, cucinandoli. L'atteggiamento degli uomini delle *technai* nei riguardi dell'animale è fortemente diverso da quello dei Pitagorici: se per quest'ultimi esso rappresenta un essere vivente nel quale riconoscersi, per i primi l'animale è un oggetto da conoscere, domare, catturare e mangiare. Tale atteggiamento di distacco tra uomo ed animale, che ridimensiona quest'ultimo e lo riduce alla condizione di oggetto nelle mani dell'uomo, rappresenta una tappa non fondamentale ma senza dubbio rilevante per la creazione di una classificazione scientifica degli animali, fondata sullo studio dell'animale ucciso. Nel V secolo i *physiologi* iniziano a sezionare il cadavere degli animali, per vedere quanto la forma esteriore non può dire: in tal modo il rapporto uomo-animale muterà definitivamente e l'animale morto diventerà oggetto di studio e di osservazione, uno strumento necessario per l'affermazione di un metodo scientifico in campo zoologico, metodo di cui Aristotele sarà il teorizzatore.¹⁶ Il richiamo alla dissezione costituirà l'asse su cui sarà impiantata la teoria scientifica, basata sull'osservazione, sull'esperimento e sulla razionalità del metodo. Aristotele attuerà una fusione tra la tendenza alla teorizzazione dei Pitagorici, non scevra dall'amore disinteressato per la conoscenza, e il crudo e diretto atteggiamento dei *technitai* di fronte all'animale: a ciò va aggiunta una disponibilità ad uccidere per la conoscenza, che era loro del tutto estranea. La classificazione degli animali è di pertinenza della zoologia,¹⁷ che nulla ha a che fare con i riti di purificazione dei Pitagorici: la nuova scienza inoltre sarà diffusa per mezzo del trattato, nuova forma specifica di trasmissione del sapere. Se nell'*Historia animalium*,¹⁸ che è una sorta di *Urtierkunde* o opera di protozoologia, ossia un'opera in sé conclusa ed autonoma, priva di finalità filosofico-scientifiche proprie dei trattati successivi, le informazioni risentono dell'influenza di una tendenza che è ancora extrascientifica, nel *De partibus animalium* si avverte la cogenza della teoria scientifica,¹⁹ con tutto il peso dell'influenza del rigore razionale. L'esplicazione delle cause è un momento fondamentale, l'obiettivo ultimo della ricerca scientifica e della stessa definizione aristotelica di scienza come conoscenza delle cause. Ciò significa che la zoologia, come ogni altra scienza, ha il suo momento costitutivo nell'individuazione del metodo di esplicazione suo proprio, ovvero adeguato al suo studio, mediante il quale diviene possibile ricondurre alle vere cause i fenomeni che si sono osservati. Il *De partibus animalium* assume una posizione centrale tra le opere di argomento biologico, poiché il problema delle modalità di esplicazione causale vi acquista un

¹⁶Cfr. HA.511b13 sgg. e 513a12 sgg., in cui Aristotele afferma che è inutile, per una conoscenza veritiera del mondo animale ed un approccio scientifico alla ricerca in campo biologico, osservare animali vivi o uccisi ad altro scopo (nel rito sacrificale o nella bottega del macellaio). Per comprendere la struttura dell'animale occorre uccidere e sezionarne le parti. Bisogna agire secondo una precisa procedura, che ha come scopo la conoscenza. Se si vuol conoscere, ad esempio, il funzionamento del sistema circolatorio e la struttura delle vene negli animali, bisogna raccogliere informazioni solo sugli animali strangolati dopo averli fatti dimagrire, non serviranno animali vivi o morti e fatti a pezzi.

¹⁷W. Kroll, *Zur Geschichte der aristotelischen Zoologie*, «Emerita» 10 (1942), p. 180-181. Cfr. inoltre W. Kullmann, *Die Teleologie in der aristotelischen Biologie. Aristoteles als Zoologe, Embryologe und Genetiker*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1979. Inoltre, per la rilevanza di Aristotele negli studi sugli animali nell'antichità cfr. J. Dumont, *Les animaux* cit., cap. I. Cfr. inoltre S. Blundell, *The Origins of Civilization in Greek and Roman thought*, Croom Helm, Londra e Sidney, 1986.

¹⁸Cfr. sull'*Historia animalium* Lanza - M. Vegetti (a cura di), *Opere Biologiche di Aristotele*, Torino, Utet, 1996, p. 87; p. 90 sgg.

¹⁹W. Kullmann, *Der wissenschaftliche charakter der biologie des Aristoteles. Gedankenzeichen. Festschrift für klaus oehler, zum 60. Geburtstag*, Tübingen, 1998.

rilievo particolare, sia per la definizione del metodo (che viene portata a termine secondo i suoi diversi aspetti nelle cinque sezioni del primo libro e, parzialmente, nei passi iniziali del secondo), sia dal punto di vista dello studio effettivo dei fenomeni, condotto per lo più sulla base delle osservazioni raccolte nell'*Historia animalium*. L'indagine riportata nella *Historia animalium* è intesa a distinguere le parti degli animali e a descriverne la conformazione, individuando nell'ambito dell'intera serie animale le *differentiae*, che caratterizzano ciascuna di esse nelle diverse specie, e i più ampi raggruppamenti demarcati da un tratto distintivo simile. Nei libri II-IV del *De partibus* si individuano le cause dei fenomeni osservati e delle *differentiae* registrate, chiarendo, sulla base delle precisazioni di carattere teorico e metodologico espresse nel primo libro, perché il corpo di ciascun animale è formato dalle parti che effettivamente lo costituiscono e perché tali parti hanno una certa conformazione. La cosiddetta "teoria delle quattro cause" non costituisce per Aristotele uno schema preconcepito ed estrinseco rispetto alle esigenze della ricerca zoologica, da applicare in maniera pedissequa allo studio dei singoli casi analizzati, bensì uno strumento metodologico reso potente dalla sua estrema flessibilità. La classificazione zoologica, dal *De partibus* di Aristotele in poi, abbandona lo studio della psicologia, dei costumi, dell'ambiente, per basarsi sull'analisi della struttura degli organi. Prima di tale classificazione, lo studio sugli animali si basava sull'analisi delle qualità psicologiche e fisiche e sull'analisi dei comportamenti, che si traducono prevalentemente in un sistema di segni e simboli assorbito dai generi letterari e da alcune pratiche della medicina. Esistono inoltre delle classificazioni zoologiche realizzate prevalentemente sulle qualità psicologiche degli animali. Tuttavia è un dato di fatto che dal *De partibus animalium* al *De generatione* di Aristotele vengono a costituirsi nell'antichità i lineamenti di un potente sistema di classificazione degli animali destinato a dominare per secoli.²⁰ Per mezzo della diffusione della pratica della dissezione, l'animale diviene conoscibile razionalmente e scientificamente. Occorre non solo uccidere l'animale, ma sezionarlo, per cogliere la morfologia e il funzionamento delle sue parti ancora viventi. Il corpo dell'animale esibisce in sé l'ordine della natura, la legalità delle cause, quella perfezione finalistica in cui consiste la forma più alta della bellezza. L'uccisione dell'animale diviene così una nuova forma di sacrificio: la vittima non è più immolata per garantire l'ordine dei rapporti tra uomini e dèi, ma per consolidare il patto tra il filosofo e la verità del mondo.²¹ Nella storia della dissezione prima, della vivisezione dopo, un ruolo speciale tra gli animali sarebbe toccato alla scimmia, la quale, secondo Aristotele,²² ha le parti interne molto simili a quelle degli uomini. Lo studio aristotelico sugli animali marini consentirà, inoltre, la statuizione di una

²⁰Il trionfo del metodo classificatorio in zoologia si avrà solo nel Settecento con lo svedese Carl von Linnè (1707-1778), comunemente noto con il nome latinizzato di Linneo. Egli nella sua opera intitolata *Systema naturae* classificò e diede un nome a tutti gli esseri viventi allora conosciuti, in base alla cosiddetta « nomenclatura binomia », che è un criterio ancora oggi in uso: ogni animale viene classificato con due nomi latini, il primo, scritto con la maiuscola, indica il genere, il secondo la specie. cfr. Vegetti, *Il coltello* cit., p. 50.

²¹Per la dissezione, cfr. Vegetti, *Il coltello* cit., pp. 51-53.

²²PA.689b31.

classificazione dei pesci, la classificazione dei cetacei e dei delfini tra i quadrupedi terrestri, la distinzione profonda tra i pesci e le altre classi di abitatori dei mari, come crostacei e molluschi. Con l'affermarsi dello studio anatomo-fisiologico degli animali, viene meno l'analisi della dimensione ecologica ed etologica: lo studio del comportamento degli animali resterà confinato alla favola, ai racconti di *Mirabilia*, alla mitologia d'intrattenimento. I trattati zoologici aristotelici rappresentano, pertanto, un atlante del mondo degli animali, che non ha precedenti in tutta la cultura antica e anche molto al di là di essa. Sebbene Aristotele non tracci una classificazione sistematica, egli collega e distingue i gruppi degli animali sulla base di puntuali rilevamenti, che riguardano sia la morfologia, sia la distribuzione nell'ambiente, sia criteri di tipo fisiologico. Questo metodo gli consente di descrivere la vita e la struttura, le abitudini e la riproduzione di circa 540 specie animali e le sue dottrine saranno raccolte in un insieme di scritti che occupano circa un quarto del *corpus* aristotelico. Aristotele dà inizio alla zoologia antica²³ ed in un certo senso la conclude, poiché i successivi apporti di carattere scientifico al suo sistema saranno sporadici ed irrilevanti. Con i suoi trattati biologici interrompe il rapporto speculare tra l'uomo e l'animale, accogliendo il patrimonio di conoscenze di diverse tradizioni di ricerca sviluppatesi nel V-IV sec a. C. (la *physiologia* di matrice ionica e di derivazione empedoclea, continuata, da un lato, fino a Democrito, dall'altro, fino al Timeo platonico e alle scoperte delle tre principali scuole di medicina, l'ippocratica, la cnidia e la siciliana).²⁴ Da Teofrasto²⁵ in poi si snoda una lunga tradizione di studi estranea alla razionalità scientifica, ma parallela al cammino maestro della zoologia (si pensi a Sostrato, Aristofane di Bisanzio, Clearco di Soli, Trifone di Alessandria, Giuba di Mauritania, Metrodoro di Bisanzio e suo figlio Leonida, Demostrato, Alessandro di Mindo, Dionisio, Panfilo di Alessandria).²⁶ Nell'ambito delle scuole filosofiche diventa centrale il problema se gli animali siano dotati di ragione, problema risolto in senso affermativo da Teofrasto,²⁷ il quale, andando al di là della teoria del maestro, che attribuiva all'uomo l'egemonia assoluta dell'universo, sostiene che gli uomini e gli animali fanno parte di un'unica κοινωδία e, in virtù di tale affinità, tra di essi deve instaurarsi necessariamente un rapporto basato sulla giustizia e sul rispetto del diritto alla vita, che

²³Cfr. sulla zoologia aristotelica A. Zucker, *Aristote et les classifications zoologiques*, Editions Peeters, Lovanio, 2005. Cfr. inoltre F. Steiner, *Aristotelische biologie. Intentionen, methoden, ergebnisse*, W. Kullmann - S. Follinger (eds.), Stuttgart, 1997. Cfr. inoltre per la storia della zoologia nell'antichità A. Zucker, *Le classes zoologiques en Grèce ancienne. D'Homère (VIII av. J.- C) à Elien (III ap. J.- C)*, Publication des Université, Aix – in– Provence, 2005; cfr. anche P. Pellegrin, *La Classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'aristotelisme*, Collection d'Études Anciennes, Les Belles Lettres, Parigi, 1982.

²⁴Cfr. pure P. Manuli - M. Vegetti, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Brossura, Petite Plaisance, 2009, p. 36 sgg., in particolare per osservazioni sulla *physiologia* di matrice ionica.

²⁵W. W. Fortenbaugh, *Theophrastus of Eresus. Sources for his life, writing, thought and influence* (vol. 2), Leiden, pp. 134-187.

²⁶Si vedano a tal proposito gli articoli di M. Wellmann, *Sostratus, ein Beitrag zur Quellenanalyse des Aelian*, «Hermes» 26 (1891), pp. 321- 350; *Alexander von Myndos, ibid.* 27 (1892), pp. 389-406; *Leonidas von Byzanz und Demostratos, ibid.* 30 (1895), pp. 161-76; *Aegyptisches, ibid.* 31 (1896), pp. 221-53; *Pamphilos, ibid.* 51 (1916), pp. 1-64.

²⁷Cfr. sull'argomento E. B. Cole, *Theophrastus and Aristotle on animal intelligence*, in W.W. Fortenbaugh - D. Gutas (eds.), *Theophrastus: his psychological doxographical, and scientific writing*, Londra, 1991, pp. 44-62. Inoltre sul problema della pietà e della giustizia verso gli animali, cfr. W.W. Fortenbaugh, *Theophrastus: piety, justice and animals*, in W.W. Fortenbaugh (a cura di), *Theophrastean studies*, Stoccarda, 2003, pp. 173-192.

appartiene ad ogni essere dotato di sensibilità.²⁸ A confutare tale principio, nel nome della supremazia dell'uomo, in quanto unico possessore di ragione, furono soprattutto gli Stoici²⁹, i Peripatetici ed Accademici: la polemica assunse toni di un'inconciliabile disputa, che determinò, nell'ambito della produzione letteraria dei filosofi "animalisti", la fioritura di un filone zoologico e filo-animalistico, incentrato sull'*enumeratio* di *exempla* d'intelligenza³⁰, prudenza, virtù del mondo animale, valutate secondo parametri corrispondenti al comportamento umano.³¹ Dopo Aristotele e gli Alessandrini, non c'è spazio per un sapere sugli animali razionale e scientifico, al di fuori dell'anatomia e della classificazione fondata su di essa. Il discorso sull'animale vivo continuerà ad arricchirsi e costituirà il materiale letterario privilegiato della favolistica e dei *mirabilia*.³² Pensiamo alla fervida attività letteraria nel Peripato post-aristotelico: Demetrio Falereo si dedicherà alla raccolta delle favole esopiche, Teofrasto indagherà sui caratteri degli animali e verrà, infine, a snodarsi una tradizione che giungerà a Plinio³³ e ad Eliano, attraverso Antigono e Plutarco, tutta

²⁸Sulla sensibilità etica nei confronti dell'animale, cfr. L. Bodson, *L'animale nella morale collettiva ed individuale dell'antichità greco-romana*, in *Filosofi e Animali* cit., pp. 53-85. La studiosa sottolinea come il problema etico e morale, legato al mondo animale, sia stato sempre profondamente sentito nella storia della civiltà e come l'animale abbia sempre beneficiato di un giudizio abbastanza favorevole, tale da indurre l'uomo antico a modellare il suo atteggiamento sulla base di concetti morali identici a quelli prevalenti nei suoi rapporti con i conspecifici. La Bodson sviluppa in questo articolo la tematica dell'amore e del rispetto dell'uomo verso l'animale, non tanto da una prospettiva filosofica, quanto piuttosto riferendosi alla "morale pratica". Cfr. K. Bradley, *The sentimental education of the roman child. The role of pet-keeping*, «*Latomus*» 57 (1998), pp. 523-557, in cui si sottolinea come l'importanza degli animali domestici nella vita dell'uomo antico non sia molto differente da quella conferitagli dalla sensibilità dell'uomo moderno, riconoscendo all'animale domestico un ruolo fondamentale perfino nell'educazione infantile. Cfr. sull'argomento, L. Bodson, *Motivations for pet-keeping in ancient Greece and Rome*, in A. Podberscek - E. S. Paul - J. A. Serpell (eds.), *Companion animals and us. Exploring the relationships between people and pet*, Cambridge, 2000, pp. 27-41. Sulla tematica dei diritti degli animali, L. Bodson, *Le statut éthique de l'animal. Conception anciennes et nouvelles*, Journée d'étude - Université de Liège, 18 mars 1995, Université de Liège, Liège, 1996.

²⁹J. L. Labarrière, *la condition animale. Etudes sur Aristote et les Stoiciens*, Leuven, 2005.

³⁰Cfr. per le storie che attestano l'intelligenza nel mondo animale M. Giebel, *Tiere in der Antike, Von Fabelwesen, Opfertieren und treuen Begleitern*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Theiss, Darmstadt, 2003.

³¹L'argomento è stato particolarmente approfondito nei testi di Plutarco: la discussione sugli animali, in Plutarco, è stata essenzialmente incentrata sul problema-dibattito "animali esseri razionali o irrazionali", con tutte le implicanze (moralì, etiche, filosofiche, scientifiche) che tale tematica ha in sé insita. La tematica del filo-animalismo in Plutarco è stata ampiamente trattata da F. Becchi, *Biopsicologia e giustizia verso gli animali in Teofrasto e Plutarco*, «*Prometheus*» 27 (2001) pp. 119-135; F. Becchi, *Irrazionalità e razionalità degli animali negli scritti di Plutarco, ovvero: il paradosso della superiorità razionale ed etica degli animali*, «*Prometheus*» 26 (2000), pp. 205-225; F. Becchi, *Istinto e intelligenza negli scritti zoopsicologici di Plutarco*, in M. Bandini - F. G. Pericoli (a cura di), *Scritti in memoria di Dino Pieraccioni*, Firenze, 1993, pp. 59-83; A. Barigazzi, *Implicanze morali nella polemica plutarchea sulla psicologia degli animali*, in Italo Gallo (a cura di), *Plutarco e le scienze*, Atti del IV Convegno Internazionale Plutarcheo, Genova-Bocca di Magra, 22-25 aprile 1991, SAGEP ed., Genova 1992, pp. 297-316; J. F. Martos Montiel, *Sophrosyne o akraia: los animales como modelo de comportamiento en los "Moralia" de Plutarco*, in J. A. Fernández Delgado - F. Pordomingo Pardo (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Aspectos Formales*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1996, pp. 205-210; S.T. Newmyer, *Just Beasts? Plutarch and Modern Science on the Sense of Fair Play in Animals*, «*CO*» 74 (1997), pp. 85-88; S.T. Newmyer, *Plutarch on Justice toward Animals: Ancient Insights on a Modern Debate*, «*Scolia*» 1 (1992), pp. 38-44; S. T. Newmyer, *Plutarch on the Treatment of Animals: The Argument from Marginal Cases*, «*Between the Species* » 12, 1-2 (Winter-Spring 1996), pp. 40- 46; S.T. Newmyer, *Speaking of Beasts: the Stoics and Plutarchan Animal Reason and the Modern Case Against Animals*, «*QUCC*» 63 (1999), pp. 99-110; K. J. Pratt, *Plutarch's Formal and Animal Psychology*, in K. J. Pratt (cura di), *Essays in Ancient History and Historiography in honor of Truesdell S. Brown*, La Coronado Press, 1980, pp. 171-186; G. Santese, *Animali e razionalità in Plutarco*, in a cura di S. Castignone - G. Lanata, *Filosofi e Animali nel Mondo Antico*, Centro di Boetica Genova, ETS, Pisa, 1998, pp. 139-170; F. J. Tovar Paz, *Aprender de los animales y jugar con las palabras. Cabras y golondrinas en Plutarco de Queronea y Paciano de Barcelona*, in F. Lisi - J. Ureña - J. C. Iglasis Zoido (eds.), *Didáctica del Griego y de la Cultura Clásica*, Madrid, 1996, pp. 163-69. Il dibattito sugli animali, come ho potuto dedurre dai contributi su citati, si articola su alcuni punti fondamentali: l'attribuzione di qualità intellettive agli animali, ovvero se e quanto gli animali siano dotati d'intelligenza, il senso della giustizia dell'uomo verso l'animale, il senso di giustizia dell'animale verso i propri simili, la filantropia dell'animale, considerato come un modello di comportamento, valido per l'uomo stesso.

³²Cfr. U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, (Studien zur Antiken Philosophie 6), Amsterdam, 1977.

³³Cfr. L. Bodson, *Aspects of Pliny's zoology*, in R. French - F. Greenaway (eds.), *Science in the Early roman Empire. Pliny the elder, his sources and influence*, Londra, pp. 98-110. Cfr. sullo sviluppo degli studi zoologici dopo Plinio, L. Bodson, *La zoologie*

estranea alla linea della razionalità scientifica. Spesso in questi autori i rilevamenti zoologici e le descrizioni etologiche si alternano ad aneddoti, favole, fantasie bizzarre e leggendarie tradizioni: un caso paradigmatico in tal senso è, tra i trattati sugli animali di Plutarco, il *De sollertia animalium*.³⁴ L'animale diviene portavoce di valori e simbolo di virtù³⁵: oltre ad essergli riconosciuta una sua tecnicità, gli verrà attribuito un rigore razionale che si esplicherà nell'abilità tecniche,³⁶ nelle capacità di apprendimento e di insegnamento,³⁷ nel vivere in comunità³⁸ ed operare per il bene della collettività, nell'abilità nell'automedicazione e nell'utilizzo di rimedi naturali per scopi terapeutici,³⁹ nell'esercizio della temperanza⁴⁰ e della moderazione, nella dedizione verso la prole,⁴¹ nelle manifestazioni d'amore verso l'uomo.⁴² Si riattiva il collegamento tra l'uomo e l'animale che la scienza, con il suo rigore razionale, aveva interrotto. Teofrasto, discepolo di Aristotele, sarà paradossalmente il fondatore di una tradizione che si allontana dal rigore razionale e scientifico voluto dallo Stagirita e sarà l'iniziatore di una tradizione zoologica diversa, che rivolge i suoi interessi alla psicologia animale, ai *mirabilia*, ai fenomeni portentosi della natura. Si può ipotizzare, tra IV e III secolo, una scissione tra il sapere cittadino (che ha il suo fulcro in Atene), voluto da un pubblico che desidera una cultura urbana e lontana dalla tradizione scientifica (poco spendibile nella società delle *poleis* ellenistiche) ed il sapere razionale, la cui tradizione scientifica

romaine d'après les Histoires Naturelle de Pline, «Helmantica» 37 (1986), pp. 107-117. Cfr. inoltre L. Bodson, *La témoignage de Pline l'Ancien sur la conception romaine de l'animal*, in B. Cassin - J. L. Labarrière (eds.), *L'animal dans l'antiquité*, Parigi, 1997, pp. 325-354. Inoltre per la zoologia in Aristotele e Plinio, cfr. A. Steier, *Aristoteles und Plinius*, *Studien zur Geschichte der Zoologie*, Curt Kabitzsch, Wirzburg, 1913.

³⁴Cfr. Plutarco. *Del mangiar carne*. Trattati sugli animali (a cura di Magnini), Adelphi, Milano 2001, p. 27.

³⁵Cfr. per la tematica della virtù nel mondo animale, C. Marx, *Griechische Märchen von dankbaren Tieren und Verwandtes*, Kohlhammer, Stoccarda, 1889, in cui sono incluse, tra l'altro, storie sul delfino, l'aquila, la cicogna, il cane, il leone, l'elefante e alcuni animali più piccoli.

³⁶Sull'abilità tecnica della rondine nel nidificare cfr. HA.612b21 sgg. Inoltre cfr. *soll. anim.* 966 D e 974 A.

³⁷Cfr. HA.608a13 sgg: lo Stagirita si riferisce alle forme d'apprendimento e d'insegnamento tra animali, ma anche a quelle tra uomini ed animali; cfr. *soll. anim.* 968 C-D in cui sono elencati *exempla* attestanti la presenza d'intelligenza tra gli animali: l'elefante spicca per capacità di apprendimento, la capacità di assimilazione e la memoria. La capacità di apprendere dagli uomini, non è, tuttavia, una esplicita attestazione d'intelligenza: la σύνεσις si manifesta attraverso movimenti spontanei e comportamenti schietti e puri, che nulla hanno a che fare con l'addestramento. Cfr. inoltre la storia della ghiandaia in *soll. anim.* 973 D che è completamente incentrata sul tema dell'istruzione interiore. È noto che anche l'uomo apprende dagli animali: in *soll. anim.* 974 A Plutarco afferma che l'uomo ha imparato dal ragno l'arte della tessitura, dalla rondine l'architettura, dal cigno e dall'usignolo il canto per imitazione. Molti sono gli *exempla* di animali che insegnano un'arte ai propri simili, ad esempio l'usignolo insegna l'arte del canto ai propri piccoli, cfr. *soll. anim.* 973 B.

³⁸Cfr. sulla κοινωνία nel mondo degli animali plutarchei cfr. *soll. anim.* 962 A; 962 D; 963A; 966 B; 975 E; 977 E; 980 A; 980 D; 981B.

³⁹Cfr. *soll. anim.* 974 C in cui si descrivono pratiche di automedicazione di animali: alcuni si curano astenendosi dal cibo, come i lupi ed i leoni che, quando sono sazi di carne, se ne stanno sdraiati a riposare, riscaldandosi ai raggi del sole. La tigre, inoltre, quando le viene dato un capretto vivo, sta a dieta senza toccare cibo per due giorni, ma il terzo giorno, se le viene fame, cerca qualcos'altro da mangiare e risparmia il capretto, che considera ormai suo compagno e vicino. Sull'arte chirurgica e gli animali, Plutarco riporta numerosi *exempla* in *soll. anim.* 974 D: gli elefanti soccorrono i compagni feriti estraendo dal loro corpo le aste, giavellotti e frecce; le capre cretesi mangiano dittamo per espellere con facilità le frecce confitte nel loro corpo.

⁴⁰Sull'ἐγκράτεια nel modo animale in Plutarco è possibile rinvenire numerose attestazioni: *soll. anim.* 966 B, 967 D, 969 C; inoltre cfr. *bruta anim.* 988 F per il rapporto σωφροσύνη - ἐγκράτεια nel mondo animale.

⁴¹Sulla τεκνοτροφία cfr. HA. 562 b 23 sgg. in cui si parla della cura della περιστέρα per la propria prole: il maschio della specie si occupa della cura dei piccoli più della femmina. Il lemma è attestato in riferimento al mondo animale solo in Aristotele e Plutarco, *am. prol.* 495 B.

⁴²Cfr. *soll. anim.* 972 D e 972 E: nel primo passo è narrata la contesa tra un elefante ed il grammatico Aristofane per una fioraia di Alessandria; nel secondo la storia d'amore tenera ed appassionata tra un serpente ed una fanciulla dell'Etolia; cfr. anche Ael., *N.A.*, VI, 17 sulla storia d'amore tra il serpente e la fanciulla, narrata con delle differenze rispetto a Plutarco. Inoltre Plutarco (*soll. anim.* 973 F), Plinio (*N.H.*, X, 51), Eliano (*N.A.*, V, 29) raccontano la storia dell'oca di Egio, innamorata di un fanciullo di nome Anfilocco. Quanto a Glauce di Chio, citareda vissuta all'epoca di Tolomeo Filadelfo, di lei si sarebbero innamorati un ariete, un'oca e/o un cane; cfr. per questa storia Plin., *N.H.*, X, 51; Ael., *N.A.*, I, 6; V, 29; vedi anche in Plutarco *soll. anim.* 972 F.

sarà continuata nel Museo di Alessandria. Tornano, con Teofrasto, Antigono, Plutarco, Plinio,⁴³ Eliano, a delinearsi una tassonomia animale⁴⁴ esterna alla grande scienza, che confluiranno in bestiari come il *Physiologos*,⁴⁵ dominatore assoluto della zoologia medievale, e in opere di carattere didascalico, tra cui il *De proprietate animalium* di Manuele File. Quest'ultimo utilizzerà probabilmente come fonte Claudio Eliano,⁴⁶ rivelando, rispetto al Prenestino, una maggiore tendenza alla sintesi e alla genericità delle descrizioni zoologiche, non soffermandosi, come fa il sofista, su dettagli fisici e comportamentali degli animali.⁴⁷ Manuele File desume da Eliano i contenuti fantastici, i *mirabilia*, ricreando una zoologia empirica, fatta di digressioni e curiosità, utili per costruire i suoi *excursus* poetici, le descrizioni tipiche della poesia didascalica, per dare sfoggio della sua abilità retorica. Il poema di File, più che una parafrasi del testo eliano, è un'epitome poetica, in cui convergono la letteratura zoologica, esamereale e paradossografica antica. Oltre Eliano, in File è possibile riconoscere tra le fonti Plutarco (in particolar modo il *De sollertia animalium*), da cui riprende talora racconti leggendari (si pensi al racconto sulle oche che attraversano il monte Tauro con un sasso in bocca, per evitare che l'aquila le possa sentire, narrato in *garr.* 510 A e in *soll. anim.* 967 C come *exemplum* della *σύβεσις* nel mondo animale, è ripreso da Manuele File in vv. 374 sgg.). Nel *De proprietate animalium* converge tutto il sapere zoologico greco, in cui si evidenzia un gusto enciclopedico nell'accostare notizie scientifiche a racconti assurdi e bizzarri che fanno parte del patrimonio comune. Né Manuele File, né Eliano consultarono direttamente le opere di zoologia di Aristotele, ma, probabilmente, l'epitome di Aristofane di Bisanzio (III-II a.C.), ed accolsero dalla *Historia animalium* descrizioni anatomiche, *excursus* sull'inimicizia di animali, precisazioni sul meteorismo animale, sul modo di mangiare delle bestie, sui metodi di caccia, digressioni sulle modalità di accoppiamento, sulla cura della prole e tant'altro.

⁴³Sul confronto tra la zoologia di Aristotele e quella di Plinio, cfr. C. Kabitzsch, *Aristoteles und Plinius. Studien zur geschichte der zoologie*, Würzburg, 1913.

⁴⁴Una nuova interpretazione simbolica dell'animale è data dalla tradizione onirocritica di Artemidoro. Per le osservazioni sulla simbologia animale legata al sogno cfr. Artem., *Oneirocr.*, IV, 56 sgg.

⁴⁵Cfr. F. Sbordone (ed.), *Physiologos*, Milano, 1936

⁴⁶Due studiosi moderni, J. F. Kindstrand e F. Capponi si sono espressi diversamente sulla tematica: il primo sostiene che l'opera di Eliano va considerata fonte prima di File: cfr. J. F. Kindstrand, *Manuel Phile's use of Aelian's De natura animalium in his De animalium proprietate*, «St. It. Fil. Class.» 79 (1986), pp. 119-39, il secondo respinge più cautamente tale ipotesi, poiché Eliano non è mai citato da File, cfr. F. Capponi, *Eliano fonte di File*, «Riv. Cult. Class.Med.» 34 (1992), pp. 223-261. File tuttavia non cita nessuna delle sue fonti: questa sorta di "anonimato" sembra essere una tendenza tipica degli autori antichi in generale.

⁴⁷Cfr. per alcuni esempi di descrizioni zoologiche tratti da Eliano e da Manuele File A. Caramico, *Manuele File. Le proprietà degli animali II. Introduzione, Traduzione e Commentario*, in *Quaderni dell'Accademia Pontaniana*, Napoli, 2006, pp. 23-29.

2) Aristotele, creatore della scienza zoologica.⁴⁸

Aristotele non ha certamente inventato la zoologia⁴⁹, ragion per cui è lecito chiedersi quali siano state le fonti dello Stagirita. Le osservazioni dirette, impiantate sulla vivisezione d'insetti, molluschi, ricci, sull'osservazione accurata dello sviluppo dell'embrione di pollo, sulla dissezione di quadrupedi, costituiscono una parte limitata del repertorio di conoscenze, da cui lo Stagirita attinge per elaborare le proprie teorie.⁵⁰ Le fonti letterarie inoltre potevano offrirgli poco materiale in proposito, poiché mancavano vere e proprie informazioni zoologiche, anatomiche, fisiologiche, ecologiche e tassonomiche. Più ampi sono i prestiti aristotelici da storici come Ctesia ed Erodoto: Aristotele stesso mette in dubbio la scarsa veridicità di certe informazioni e dichiara che Erodoto «racconta favole» (*HA*. 579b2) e che Ctesia «non è degno di fede» (*HA*. 606a8). Nel capitolo di apertura del *De partibus animalium* Aristotele definisce nettamente la propria posizione nel quadro della storia del pensiero filosofico-scientifico greco. Dopo aver ampiamente discusso i limiti della filosofia della natura del V secolo, in particolare di quella empedoclea, alla luce delle proprie assunzioni metodiche, Aristotele scrive: «La ragione per la quale i nostri predecessori non sono pervenuti a questo modo di spiegazione è che non conoscevano l'essenza, cioè il modo di definire l'essenza della cosa. Toccò per primo la questione Democrito, non perché lo ritenesse necessario alla scienza naturale, ma perché vi era spinto dalle cose stesse. Al tempo di Socrate questa ricerca progredì, ma furono trascurate le indagini sulla natura, e i filosofi rivolsero i loro studi alla virtù pratica e alla politica». Aristotele si ricollega alla tradizione naturalistica presocratica, ma ad essa aggiunge la complessità logico-concettuale acquisita grazie a Socrate e a Platone.⁵¹ Egli volse la propria attenzione alle *technai* più umili, mai considerate fino a quel momento dalla scienza ufficiale, le tecniche dei pescatori, degli allevatori, dei cacciatori, delle levatrici, attraverso un lavoro di ricerca mirante a raccogliere i dati relativi ai quei linguaggi semi-specializzati e a quei metodi osservativi ed euristici, sui quali fu impiantata la *Historia*.⁵² Altro rilevante problema concerne il disegno aristotelico di unificazione delle scienze, che non poteva più assumere l'assetto del sistema, bensì quello di un'enciclopedia che ordinasse i vari settori del sapere naturalistico, che

⁴⁸Cfr. sull'argomento Lanza -Vegetti *Opere cit., Introduzione*, p. 87 sgg.

⁴⁹Per questo il problema delle fonti della *Historia Animalium* acquista un eccezionale interesse storico-critico, trattandosi della possibilità, raramente concessa, di gettar luce sull'*humus* da cui nasce, con i necessari innesti teorico-metodici, una nuova scienza.

⁵⁰Tutto ciò ha quasi sempre l'aspetto di un controllo e di una integrazione di un sapere altrimenti acquisito, ed è comunque ben lontano dallo spiegare l'estensione e la ricchezza di tale sapere.

⁵¹Di quella eredità Aristotele coglie innanzitutto la concezione della natura (*physis*) come un insieme di realtà dotate non solo di piena ed autonoma esistenza, ma anche di una intrinseca capacità di dar luogo a processi finalizzati alla realizzazione di un ordine, al mantenimento e al compimento di un «piano del mondo» che non ha nulla di provvidenziale ma che si identifica, appunto, con la stessa *physis* delle cose.

⁵²Già Platone aveva fatto lo stesso esperimento per una *technē* più illustre e accreditata, la medicina, in dialoghi come il *Carmide*, il *Fedro*, il *Timeo*.

non seguisse criteri gerarchici o riduttivi.⁵³ Perché il progetto di unificazione delle scienze non poteva più assumere l'assetto del sistema? La volontà di Platone di ricondurre le scienze e la filosofia – che nel V secolo avevano rotto l'unità indifferenziata dell'arcaico sapere naturalistico – all'unità di un sistema, di cui il *Timeo* costituiva il modello, era per taluni aspetti fallito. Dando rilievo al procedimento logico-dialettico, Platone mirava alla costruzione di sistema unitario le cui strutture portanti sulle quali esso si reggeva erano fornite dai metodi e dai paradigmi della matematica, determinando un assetto fortemente riduttivistico, o, da un altro punto di vista, deduttivo.⁵⁴ La crisi di questo tentativo platonico di unificazione sistematica delle scienze, crisi di cui Aristotele era stato diretto testimone, derivò da un lato, dall'irrigidimento del sistema del *Timeo*, ad opera degli Accademici quali Speusippo e Senocrate, in uno schema metafisico non scevro da implicanze teologiche, d'altro lato, dallo sviluppo autonomo di vecchie scienze, come la matematica e la medicina, e dalla comparsa di nuove, fra cui la zoologia, ad opera di Aristotele medesimo, che non potevano ricondursi in nessun modo all'unità sistematica di tipo riduttivistico.⁵⁵ Aristotele, riconoscendo l'effettiva molteplicità delle scienze e l'autonomia, comprende l'impossibilità di creare una qualsiasi gerarchia tra le scienze e l'impossibilità di applicare una discriminazione fra scienze « nobili » (matematica, astronomia) e scienze « empiriche » (fisica, zoologia, meteorologia). L'impianto enciclopedico rappresenta, per lo Stagirita, una valida alternativa all'assetto del sistema platonico. L'enciclopedia aristotelica delle scienze, a matrice prevalentemente linguistico-concettuale, partiva da un livello generalissimo (la teoria della causa, la potenza e l'atto e così via) per giungere a livelli sempre meno estesi e più comprensivi mano a mano che le scienze da porre in rapporto riguardavano settori di realtà più affini. Essa è organizzata con criteri analogici di unificazione⁵⁶: le discipline biologiche (zoologia, anatomo-fisiologia comparata, genetica, psicofisiologia, botanica) non possono occupare una posizione privilegiata nel quadro dell'enciclopedia aristotelica, proprio perché a nessuna scienza è concessa tale posizione.

⁵³Da ciò derivano due importanti conseguenze: le scienze relative a diversi generi dell'essere non sono riducibili l'una all'altra, né derivabili l'una dall'altra; inoltre, il linguaggio con cui noi parliamo della realtà, spontaneamente articolatosi nell'uso per adeguarsi alle dimensioni dell'essere, non è riducibile a nessun linguaggio speciale di tipo logico-matematico oppure fisico (come vorrebbero rispettivamente gli Accademici e Democrito).

⁵⁴L'adozione di una *clavis universalis* di tipo logico-matematico comportava, per il sistema delle scienze abbozzato nel *Timeo*, che le proprietà complesse dei corpi venissero ridotte ad una elementare struttura spaziale (e questa veniva a sua volta ridotta ad una matrice numerica). Mutando punto di vista, il sistema sembrava prestarsi ad una « generazione » del mondo, in tutta la sua varietà e complessità, derivandolo a partire da semplici matrici ontologiche e matematiche, mediante la successiva aggiunta di sempre più ricche determinazioni.

⁵⁵Di fronte al fallimento del disegno accademico, non si trattava certo per Aristotele di rinunciare ad ogni progetto di unificazione del sapere scientifico, e in particolare naturalistico, unificazione che era ancora sentita, attorno alla metà del IV secolo, come esigenza di pensiero imprescindibile e come compito primario della riflessione filosofica.

⁵⁶Aristotele non assegnava alla sua logica il compito di elaborare in modo autonomo i concetti analogici di unificazione delle scienze. Tale logica, largamente modellata sui procedimenti matematici, ne deriva una forte tensione sistematica che forse la rendeva, secondo Aristotele, inadatta per questo compito, e d'altro canto essa si veniva configurando, nelle elaborazioni più avanzate, come una scienza a sé tra le altre.

3) La nascita della zoologia: cenni sulle opere zoologiche di Aristotele.

a) La *Historia animalium*.

La *Historia animalium* fu concepita e scritta da Aristotele subito dopo la morte di Platone e l'abbandono dell'Accademia. La *Historia* non incorpora la teoria delle cause se non marginalmente e solo come elemento di connessione con gli *Analitici*, soprattutto essa ignora totalmente la teoria della *ousia* che diventerà dominante nella più tarda biologia aristotelica. L'opera, segna, nella storia del pensiero scientifico, una data fondamentale, quella della nascita di una scienza inesistente, la zoologia, che per circa venti secoli non compirà passi rilevanti, almeno quanto al suo contenuto scientifico.⁵⁷ Le specie animali citate sono circa 450, un numero esiguo rispetto al numero di specie oggi note, ma che è indicativo delle specie cui veniva conferita un'effettiva rilevanza pratico-conoscitiva nel mondo greco della prima metà del IV secolo. Nella *Historia* è dedicata particolare attenzione alla distinzione fra parti omogenee (tessuti) e parti non omogenee (organi), per giungere alla deduzione che tutte le parti non omogenee sono composte da quelle omogenee: la mano, ad esempio, è composta di carne, tendini, ossa (I, 1). Talora, l'Aristotele della *Historia* appare più vicino al *Timeo* platonico che al posteriore *De partibus*: per esempio, se nell'*Historia* il cervello è centro della percezione, nel *De partibus* l'individuazione del cuore, come centro della percezione, appare un elemento di significativa conferma della collocazione culturale della *Historia*, in cui, tra l'altro, vi sono capitoli di zoologia generale che non avrebbero trovato posto nei più rigidi schemi teorici delle opere posteriori e il cui contenuto scientifico è, tuttavia, estremamente ricco.

b) Il *De partibus animalium*.

Nel I libro del *De partibus animalium* Aristotele realizza un'introduzione teorica in cui particolare importanza assume la critica alla dicotomia (che però non si presenta certo come autocritica), che occupa una buona parte del libro I.⁵⁸ Si assiste nel *De partibus* al passaggio dal livello empirico⁵⁹ a quello teorico e all'affermarsi di un'articolazione più critica del rapporto *phainomenon-aisthesis*

⁵⁷Sul tronco della *Historia* Aristotele innesta la sua posteriore teorizzazione del *De Partibus* e del *De generatione*; è ad essa che fanno capo sia le compilazioni peripatetiche sia la *Naturalis Historia* di Plinio; è dalla *Historia* che deriva il sapere zoologico del Medioevo sia arabo sia cristiano, come testimoniano i commentari arabi e quello di Alberto Magno; e ancora nel Cinquecento, da Fabrizio di Acquapendente a Gesnerus, ci si richiama a quest'opera come alla fonte principale di informazioni sugli animali.

⁵⁸Occorreva per contro giustificare un'importante conquista della *Historia*, il metodo comparativo in zoologia, che veniva messo in crisi dalla concezione della specie come nucleo ontologico chiuso e come oggetto privilegiato del discorso scientifico: come comparare fra loro le specie senza creare un altro e fittizio livello di realtà (p. es. il genere, oppure i componenti materiali dell'organismo e così via)? La soluzione, come vedremo, consisterà da un lato in un approccio metalinguistico, dall'altro nella messa in opera di complesse procedure analogiche.

⁵⁹Non si può propriamente parlare di empirismo, cfr. Lanza-Vegetti, *Opere cit.*, *Introduzione metodologica* relativa al *De partibus animalium*.

che viene attuandosi nelle più tarde opere psicologiche. Nel *De partibus* gli animali sono divisi in due grandi gruppi, definiti dalla presenza o dall'assenza del sangue: il gruppo degli animali sanguigni corrisponde al nostro tipo dei vertebrati, quello dei non sanguigni agli invertebrati. Il primo gruppo comprende l'uomo, che sta a sé, la scimmia, che è considerata una forma intermedia fra l'uomo e i quadrupedi (689b31 sgg.), i quadrupedi vivipari (Mammiferi), gli ovipari di ambiente terrestre (rettili e anfibi, che non vengono distinti), gli uccelli e i pesci. I criteri scelti sono basati in parte sulla riproduzione, in parte sulla locomozione. Le ulteriori distinzioni all'interno dei quadrupedi vivipari (polidattili, artiodattili, perissodattili) sono prevalentemente basate sulla morfologia del piede. Tenendo invece presente il tipo di respirazione, Aristotele può distinguere i cetacei e le foche dai pesci ed accostarli ai quadrupedi terrestri (ai mammiferi) (697a16 e sgg.). Per varie ragioni morfologiche, i pipistrelli e lo struzzo sono, a loro volta, considerati intermedi fra gli uccelli e i quadrupedi. Gli animali non sanguigni, o invertebrati, sono divisi in quattro gruppi principali: gli insetti (fra i quali Aristotele comprende anche tutti i gruppi dei vermi), i crostacei, i cefalopodi (o molluschi molli) e i gasteropodi (gruppo assai composito che raccoglie tutti i molluschi con conchiglia). I tre ultimi gruppi sono distinti prevalentemente in base alla morfologia del tegumento. Questi quattro grandi gruppi sono, a loro volta, suddivisi in numerosi sottogruppi; c'è infine un gruppo di viventi che, in base al principio della continuità della natura, hanno carattere intermedio fra l'animale e la pianta: si tratta delle ascidie, delle spugne, delle oloturie.⁶⁰

c) Il *De generatione animalium*.

Il trattato sulla riproduzione degli animali esplora il problema dell'attività sessuale e della riproduzione: seppure esso sia considerato il completamento del *De partibus*, rappresenta per lo Stagirita un'occasione per riesaminare e far maturare tutto il problema dell'anatomo-fisiologia, in cui vengono riproposte molte questioni già trattate nella *Historia*. Mentre nel *De partibus* la trattazione della validità della struttura causale in biologia è affrontata e svolta da Aristotele preliminarmente in un discorso esplicitamente teorico, nel *De generatione* mancano capitoli espressamente metodici.

⁶⁰La scienza moderna ha spostato assai più in basso il limite dello zoofitismo, ma naturalmente mancavano ad Aristotele gli strumenti necessari all'osservazione dei Protozoi, che sono di norma microscopici. La sistematica del *de Partibus* si dimostra, nel concreto dell'indagine comparativa, uno strumento quasi sempre sufficientemente articolato, duttile e preciso; del resto Aristotele non esita mai, di fronte ai risultati dell'osservazione, a spezzare quei raggruppamenti che gli appaiono artificiosi o troppo rigidi.

4) Il lessico zoologico aristotelico:⁶¹cenni.

Il linguaggio di Aristotele non è mai un linguaggio speciale o tecnico, inoltre non sono mai attestati neologismi, in quanto il conio di una parola nuova non appartiene alla riflessione biologica aristotelica. Il lessico aristotelico riproduce la terminologia popolare: se quindi c'è sempre un nome per ogni specie (o anche più di un nome), non c'è sempre il nome che indichi i raggruppamenti di più specie. Quando la lingua gli offre il termine, Aristotele lo adopera; talvolta, però, egli giunge ad individuare un'affinità tra specie, cui dovrebbe corrispondere un gruppo intermedio (ordine, famiglia, etc) che resta, però, senza indicazione. La classificazione delle specie non rappresenta per Aristotele un obiettivo primario: egli non impianta alcuna parte delle sue opere sulla base dell'esposizione sistematica delle informazioni acquisite. Aristotele si serve di termini correnti del linguaggio comune, così come i termini specifici delle diverse *technai* (linguaggio dei pescatori, degli allevatori, dei macellai, ecc.). Si serve spesso di termini popolari come γράυς (vecchia) per indicare la pellicola che si forma sul latte in ebollizione e la pelle che alcuni animali perdono nella muta: per introdurre questi termini egli fa uso dell'espressione ὁ καλούμενος (il cosiddetto). Il tipo di parole, tratte dalla pratica quotidiana e da quella delle arti, costituisce un primo livello lessicale, che non presenta eccessive difficoltà di interpretazione. Un secondo livello è costituito da termini che possiedono un ampio spazio semantico, dovuto alla mancanza di opposizioni operanti in questi casi nella lingua greca del tempo. Sono questi termini come λόγος (ragione, espressione, discorso, parola, ecc.), γένεσις (nascita, sviluppo), εἶδος (forma, essenza, specie) ecc. Si tratta dei termini la cui molteplicità di significato (διχῶς / πολλαχῶς / λέγεται) è riconosciuta dallo stesso Aristotele. La terminologia classificatoria aristotelica dipende largamente da tali linguaggi: si pensi ai termini *genos* ed *eidos* che non sono in realtà, per Aristotele, vere chiavi tassonomiche, ma indicano semplicemente livelli di organizzazione e di raggruppamento degli animali, che possono essere variati con estrema elasticità e tendono ad essere intercambiabili tra loro; come si è osservato, l'unico effettivo supporto per tali raggruppamenti è la disponibilità, nel linguaggio comune, di denominazioni collettive («insetto», «equidi», «leone») rispetto alle quali *genos* ed *eidos* fungono, si potrebbe dire, da quantificatori. Specie e genere non avevano in sede tassonomica alcun valore fisso e determinato e vengono così 'ricostituiti', dalle operazioni dicotomiche, come àmbiti relativamente stabili, entro i quali quelle operazioni hanno luogo; solo in questo senso, e solo in funzione delle « similarità » e delle « differenze », può ristabilirsi una gerarchia tra generi.

⁶¹ Cfr. Lanza –Vegetti, *Opere cit.*, *Introduzione* p. 87 sgg.

Capitolo II

a) La zoologia in Plutarco.

L'atteggiamento di Plutarco nei confronti degli animali è contraddistinto da un profondo sentimento di pietà e compassione:⁶² il provare rispetto verso gli animali, secondo il Cherone, educa l'uomo al rispetto e all'amore verso i propri simili.⁶³ Da questa radicata convinzione, che conferisce al sentimento di pietà verso l'animale una funzione paideutica,⁶⁴ scaturisce la condanna della "liceità dell'uccisione" degli animali e l'esclusiva accettazione dell'uccisione intesa come forma di difesa nei confronti di animali aggressivi.⁶⁵ Ne consegue inoltre la condanna della caccia, originata dalla necessità di difendersi, che è divenuta attività degradante, che imbarbarisce l'indole umana, poiché induce al gusto di atti sanguinari e violenti, persino nei confronti di animali deboli ed indifesi.⁶⁶

L'alimentazione a base di carne danneggia il corpo dell'uomo, che non è naturalmente dotato di un organismo capace di digerirla ed assimilarla.⁶⁷ Danneggia inoltre la mente umana, rendendola impura, alterata da elementi da cui deve tendere a liberarsi (se mira ad un processo di purificazione).⁶⁸ In *es. carn.* 994 A Plutarco afferma: «Τί τὴν θεσμοφόρον⁶⁹ ἀσεβεῖτε Δήμητραν καὶ τὸν ἡμερίδην⁷⁰ καὶ μειλίχιον⁷¹ αἰσχύνετε Διόνυσον, ὧν οὐκ ἴκανὰ παρὰ τούτων

⁶²L'esortazione alla pietà è espressa chiaramente dall'autore in *es. carn.* 994 D-E, 996 A, 996 F, 997 A.

⁶³In *soll. anim.* 959 F Plutarco afferma che i Pitagorici praticarono la mansuetudine verso gli animali per sviluppare il proprio sentimento di umanità e compassione: la pietà verso gli animali serve pertanto a corroborare il sentimento della filantropia.

⁶⁴Osserva S. Newmyer a tal proposito: «If Plutarch's zoological observations are judged solely by their scientific acumen, it becomes difficult to disagree with Dyroff and Schuster. Almost a century ago, Sherwood Dickerman showed that Cicero, Philo, Pliny the Elder, Plutarch, Galen and Aelian cite identical instances of animals' behaviors as evidence for the presence of such traits as prudence, wisdom, courage and justice in animals. Ants, for example, are universally cited as creatures remarkable for their strong sense of social responsibility and foresight, while swallows are seen as prudent and tender parents. Virtually no anecdote on animal behavior that Plutarch retails is found uniquely in his work. Yet Plutarch's interest in such lore is less in its scientific validity than in the moral lessons that he can extract from it, for the synkrisis allows him to provide specific examples of rational behavior in animals and, more importantly to his purposes, to suggest from these examples that animal excellences may have consequences for human behavior toward other species». S.T. Newmyer, *Animals, Rights and Reason in Plutarch and Modern Ethics*, Routledge, New York, 2005, p. 41 sgg.

⁶⁵In *soll. anim.* 964 F ricollegandosi ai principi pitagorici, il Cherone afferma che non commettono un'ingiustizia coloro che puniscono ed ammazzano gli animali selvatici e dannosi per l'uomo.

⁶⁶È paradigmatico, in tal senso, l'*exemplum* della περιστέρα in *soll. anim.* 959 E: l'autore riporta una citazione di Sofocle, tratta da una tragedia ignota, in cui la colomba è definita « ἐφέστιον οἰκέτιν » (F 866 E Radt). Dopo l'encomio della caccia da parte di Soclaro, Autobulo replica che la caccia ha accresciuto negli uomini la brama di spargimento di sangue, privandoli di ogni sentimento di pietà verso i propri simili. Inizialmente gli uomini cacciarono per difendersi da animali feroci, in seguito, spinti dalla sola avidità, iniziarono ad uccidere gli animali più docili ed indifesi, solo per il gusto di procurarsi cibo prelibato (ὄψιον). Plutarco cita in modo conciso: la citazione diviene una formula breve, efficace, facile da ricordare ed avente funzione di condensare un pensiero complesso.

⁶⁷Cfr. *es. carn.* 995 C, 997 B, 998 C. Cfr. inoltre *bruta anim.* 991 B. Nel *de esu carni* colpisce il racconto in prima persona che gli uomini dei primordi fanno della loro vita di stenti, quando non avevano ancora appreso le arti dell'agricoltura. In un panorama di buie nebbie e di fiumi straripanti, in mezzo a paludi e sterpeti, essi si aggiravano in cerca di radici e di cortecce, per calmare la furia della fame: ed era una festa trovare un albero ricco di ghiande. Allora l'uomo apprese a cibarsi di carne di animale: poiché fu la necessità a dare il primo impulso a un costume che la civiltà ha tramutato in empio lusso. Cfr. Del Corno, *Trattati* cit., pp. 36-43

⁶⁸Cfr. *es. carn.* 995 D-996 A.

⁶⁹È epiteto di Demetra; in Plutarco è attestato anche al plurale in forma sostantivata in *Dio* 56, 5 per indicare Demetra e Proserpina.

⁷⁰L'aggettivo ἡμερίδης, attestato solo in Plutarco, è usato in riferimento al vino o a Dioniso; in *virt. mor.* 451 C, in riferimento a Dioniso, è attestato nel significato di «protettore delle viti»; in *quaest. conv.* 663 D e in *quaest. conv.* 692 E significa «dolce» in riferimento al vino. Dioniso è il signore della vite coltivata (ἡμερίς indica la «vite coltivata», in contrapposizione ad ἄγριός la «vite selvatica»). Il lemma ἡμερίδης appartiene al gruppo delle neoformazioni, che in Plutarco è alquanto vasto. Cfr. sulla vite selvatica e le sue funzioni terapeutiche F. Skoda, *Médecine ancienne et métaphore. Le vocabulaire de l'anatomie et de la pathologie en grec ancien*, Paris, 1988, p. 225.

λαμβάνοντες, οὐκ αἰδέεσθε τοῦ ἡμέρου καρποῦ αἵματι καὶ φόνῳ μὴ γνύοντες, ἀλλὰ δράκοντας ἀγρίους⁷² καλεῖτε καὶ παρδάλεις καὶ λέοντας, αὐτοὶ δὲ μαιφονεῖτε εἰς ὤμότητα καταλιπόντες ἐκείνοις οὐδέν». Il passo affronta uno dei temi più trattati da Plutarco nei *Moralia*, ovvero se il cibarsi di carne sia giusto o ingiusto da parte dell'uomo. Plutarco ribadisce la legittimità del nutrirsi di carne, pur se in condizioni di vita ben differenti da quelle in cui l'umanità viveva al suo tempo: quando all'uomo mancava nutrimento e l'unico sostentamento erano gli animali, il cibarsi di carne poteva essere giustificato per la sopravvivenza dell'individuo stesso, così come per il perpetuarsi del genere umano. Ma, nella sua epoca, il cibarsi di carne è un atto empio; l'uomo infatti ha a disposizione altri alimenti, che sono dono degli dèi: disprezzare i cibi della terra è manifestazione di empietà verso la divinità. Plutarco definisce “rabbia” e “furore” i sentimenti che spingono all'uccisione di esseri indifesi ed evidenzia l'incapacità dell'uomo di cogliere e correggere la propria crudeltà. L'uomo chiama “feroci” i serpenti, le pantere ed i leoni, ma in quanto a crudeltà non è inferiore a tali bestie: inoltre, se per gli animali l'uccisione di altri animali è fonte di nutrimento, per gli uomini tale strage soddisfa solo un capriccio. Impossibile per il Cheronese non entrare in polemica con gli Stoici, secondo i quali la sarcofagia sarebbe un comportamento “κατὰ φύσιν”, perché la Natura avrebbe posto l'uomo, essere vivente razionale, al centro dell'universo e gli animali a servizio dei suoi bisogni.⁷³ Plutarco riconosce alla natura umana alcuni bisogni primari:⁷⁴ tuttavia il cibarsi di carne costituisce, per l'uomo, un'abitudine tanto superflua quanto difficilmente sradicabile.⁷⁵ L'animale, ribadisce il Cheronese, non può essere considerato uno strumento a disposizione dell'uomo: in *soll. anim.* 965A,⁷⁶ Plutarco, per mezzo di

⁷¹Μελίχιος significa «dolce, soave, piacevole» ed è riferito spesso a divinità, ad esempio a Zeus, che ad Atene prende il soprannome di Milichio, «benevolo», in quanto protettore di coloro che effettuavano riti propiziatori (Tuc. I, 126).

⁷²La scelta di tale aggettivazione è funzionale rispetto alla finalità insita nel passo, dimostrare che gli uomini sono più selvaggi degli animali attraverso la contestazione di una *opinio communis*: l'attribuzione al serpente, alla pantera ed al leone di qualità negative, quale l'aggressività. Per gli animali feroci la strage di altri animali è cibo per la sopravvivenza, essi pertanto non peccano e non commettono ingiustizia quando uccidono. In *DELG* s.v. p.15, è precisato che talora ἀγριος ha il significato di «feroce»: il concetto di ferocia è affine alla μαιφονία, la «strage crudele», che è il tema centrale del passo.

⁷³Cfr. *soll. anim.* 963 F-964 A; *bruta anim.* 991 C.

⁷⁴Cfr. *es. carn.* 993 C; *es. carn.* 997 B.

⁷⁵Cfr. *es. carn.* 996 E.

⁷⁶Plutarco per esprimere tale concetto utilizza una citazione di Eschilo (F 189 Radt). Il titolo della tragedia non è citato ma è introdotto dall'espressione ὁ Αἰσχύλου Προμηθεύς. I versi sono riportati anche in *fort.* 98 C, là dove sono introdotti dal nome di Prometeo e si concludono con κατ' Αἰσχύλου, espressione attribuibile ad una conoscenza generica del testo, cioè «per dirla alla Eschilo». Tanto nel *De sollertia* che nel *De fortuna* i versi afferiscono ad un contesto tipicamente stoico: il raffronto tra la natura dell'uomo e quella dell'animale e la superiorità dell'uomo rispetto agli animali per l'uso della ragione. Il contenuto marcatamente filosofico della citazione e dei due contesti, la presenza del luogo comune della superiorità degli uomini sugli animali grazie alla ragione, fanno collegare le fonti utilizzate da Plutarco a raccolte antologizzate o raccolte gnomologiche. Nel *De fortuna* e nel *De sollertia*, l'autore ha realizzato delle variazioni, spinto da necessità legate al contesto letterario: nella citazione del *De sollertia* l'autore mira ad un coinvolgimento emotivo maggiore del lettore, oltre che di se stesso (ἡμῶν). La citazione si inserisce nel progetto creativo dell'autore, che mira ad un effetto emozionale, come ogni abile oratore, al fine di *delectare* (τέρπειν) e *placere* (ψυχαγωγεῖν), per ottenere *benevolentia* da parte di chi legge o ascolta. Se è vero che la ψυχαγωγία va funzionalmente attribuita alla poesia, risulta allora più chiara anche la funzione della citazione poetica in un'opera che non appartiene in senso stretto al genere poetico, retorico, filosofico, ma che si inserisce almeno formalmente nel genere scientifico. La citazione è uno degli strumenti intellettuali di cui Plutarco si serve per persuadere l'arbitro della situazione, ovvero il suo pubblico della giustezza del suo punto di vista. Cfr. per il tema delle citazioni in Plutarco L. Di Gregorio, *Lettura diretta e utilizzazione di fonti intermedie nelle citazioni plutarchee dei tre grandi tragici*, «Aevum» 53 (1979), pp. 11-50. Cfr. inoltre A. Meriani, *Citazioni e strategia argomentativa nel* “Maxime cum principibus philosopho esse disserendum,” in G. D'Ippolito - I. Gallo (a cura di), *Strutture Formali dei* “Moralia” di

Autobulo, sostiene che servirsi degli animali in modo conveniente non è ingiustizia e che i cavalli, gli asini ed i tori, furono dati a noi perché fungano da schiavi e si assumano le nostre fatiche; va pertanto condannato chi se ne serve facendo loro del male con disprezzo e crudeltà. La condanna dell'ingordigia, degli eccessi alimentari, della brama di piacere, della strage cruenta di altri esseri viventi, induce il Cheronese a proporre il principio etico della "misura",⁷⁷ che regola sia i rapporti tra esseri umani sia quelli tra uomini ed animali. Osserva a tal proposito Indelli⁷⁸: «Plutarco fa parte del gran numero di autori antichi che ha scritto sugli animali, mantenendo nei loro confronti un atteggiamento, almeno apparentemente, oscillante fra le simpatie, più volte dichiarate, nei riguardi della peculiarità e anche della superiorità animale, e le tentazioni ricorrenti dell'antropocentrismo». Ciò che soprattutto ferisce Plutarco è l'offesa alla dignità che per natura appartiene ad ogni essere vivente: alla gravità morale di questa constatazione, si aggiunge, secondo uno stile di pensiero tipicamente greco, il senso di un insulto estetico. Alla bellezza rigogliosa del corpo vivo dell'animale, alla fremente armonia della sua voce, si contrappongono le immagini di un sanguinolento carname, da cui emana il disgustoso lezzo della putrefazione; per rendere commestibili questi cadaveri, occorrono spezie ed elaborati intingoli, come si apprestano i morti per la sepoltura. Da questa "materia infetta" non possono non derivare danni per il ventre che la divora e per la mente, intorbidata dai fumi della faticosa digestione. Ma in una sorta di processo circolare, il buio della ragione recupera una dimensione etica: la *hybris* alimentare si unisce ad ogni altra viziosa intemperanza, e tutte si coordinano nel quadro di una società ormai sprovvista della misura, che appartiene all'ordine naturale delle cose.⁷⁹ I tre opuscoli filo-animalistici dei *Moralia* affrontano, diversamente, il tema dell'intelligenza degli animali: il comune sostrato è rappresentato da un'appassionata difesa del più debole, dalla pietà per la sofferenza incolpevole e dal senso di una giustizia autentica e non forzata negli schemi dell'utile. Dall'analisi di questi aspetti fortemente innovativi della sua opera, appare evidente che Plutarco anticipa temi destinati a riemergere dopo millenni.⁸⁰

Plutarco, Atti del III Convegno plutarco (Palermo, 3-5 maggio 1989), pp. 225-234. Inoltre cfr. A. Meriani, *Il discorso laconico in Plutarco. Un caso di elaborazione retorica delle fonti* (Plut. *Lys.* 23, 12-13; Xen. *H.G.* 3, 4, 9), in L. Van der Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Acta of the IV International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996, Éditions Peeters, Société Des Études Classiques, Louvain, 2000, pp. 281 - 290. Cfr. inoltre C. B. R. Pelling, *Rhetoric, paideia, and psychology in Plutarch's "Lives"*, in L. Vander Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Acta of the IV International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996, Éditions Peeters, Société Des Études Classiques, Louvain, 2000, pp. 331-340. G. D'Ippolito, *Plutarco e la retorica della intertestualità*, in L. Van der Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Acta of the IV International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996. Éditions Peeters, Société Des Études Classiques, Louvain, 2000, pp. 543-562.

⁷⁷Cfr. le osservazioni nell'introduzione di L. Inglese - G. Santese, *Il cibarsi* cit., p. 40 e sgg.

⁷⁸Indelli, *Le bestie* cit., p. 19 e sgg.

⁷⁹Del Corno *Trattati* cit., pp.18-19

⁸⁰Indelli, *Le bestie* cit., p. 20.

b) La superiorità etica e morale degli animali nel *Bruta animalia ratione uti*.

Quest'operetta, scritta in forma di dialogo diretto, si fonda su un enunciato paradossale, trovando il proprio obiettivo nel gusto di dimostrare la verità dell'assurdo.⁸¹La materia è offerta dal famoso episodio dell'*Odissea* (X, vv. 135-399), in cui, la maga Circe, dapprima trasforma i compagni di Odisseo in maiali, poi li libera dall'incantesimo, cedendo alla preghiera dell'eroe: Plutarco rielabora il racconto in modo totalmente libero e autonomo. Nel dialogo si presuppone che la riconversione dei compagni di Odisseo in forma umana sia già avvenuta; ora la maga confuta la sua insensata smania di reintegrare nello stato di uomini anche gli altri Greci del branco e invita Odisseo a saggiare la loro disponibilità, discutendo con uno di loro. Grillo, attraverso l'uso della parola, dimostra ad Odisseo la superiorità della ragione, della morale e della vita degli animali. Nell'opuscolo gli animali sono paradossalmente considerati superiori agli uomini, sia per eticità sia per razionalità, essi rappresentano un *instrumentum* di cui l'autore si serve per ribaltare la tradizionale concezione antropocentrica, per condannare la stoltezza ed i vizi degli uomini, per polemizzare contro gli Stoici, che si ostinano a negare agli animali virtù e capacità.

In *bruta anim.* 986 E, la polemica all'antropocentrismo⁸² è quanto mai evidente: Grillo dichiara di non voler abbandonare la condizione beata di animale per ritornare a vivere da uomo, l'animale che fatica e pena di più al mondo. Di fronte alle perplessità di Odisseo, Grillo elenca una serie di motivazioni miranti a dimostrare la veridicità della sua *opinio* (*bruta anim.* 987 A); il presupposto da cui Grillo attua la sua *persuasio* risiede nella radicata convinzione che gli animali siano naturalmente più virtuosi degli uomini per il fatto che la loro virtù è innata ed istintiva, non generata dall'educazione (*bruta anim.* 987B). Se i dubbi di Odisseo divengono, alla luce di tali affermazioni, ancor più consistenti, Grillo, dal canto suo, attraverso *exempla* delle virtù degli animali, rende la sua *persuasio* più incisiva: nell'*argumentatio*, l'ex umano, attraverso prove e spiegazioni obiettive, scientifiche, filosofiche, etiche, caricando di *pathos* e commozione le sue motivazioni, tenta di coinvolgere emozionalmente il lettore. La prima virtù riconosciuta agli animali è l' *ἀνδρεία*, che

⁸¹«La singolarità di tale impianto rende particolarmente difficile inquadrare l'operetta in un sistema di influssi e di fonti, e collocarla entro il tracciato di un genere letterario. Un'ipotesi corrente nella critica moderna collega il *Bruta animalia* con il modello della Satira Menippea. Altri preferiscono riconoscervi la prevalente suggestione della retorica di stampo sofisticato, riversata in un inconsueto schema strutturale. Nel dialogo si individuano comunque tipici motivi della polemica filosofica, nella chiave antistoica che è consueta a Plutarco; mentre meno agevole riesce classificare il suo rapporto con la dottrina di Epicuro, data la presenza tanto di materiali epicurei quanto di venature anti-epicuree. Ma in generale il tono dell'argomentazione denuncia l'influsso delle teorie e delle maniere espressive della scuola cinica, mediate attraverso l'eclettismo tipico di Plutarco e stemperate in una trattazione che risponde soprattutto a un intento letterario», Indelli, *Le bestie* cit., p. 21. Cfr. inoltre A. Casanova, *Il "Grillo" di Plutarco e Omero*, in J. Boulogne (a cura), *Les Grecs de l'antiquité et les animaux. Le cas remarquable de Plutarque*, Presses de l'Université Charles-de-Gaulle, Lille, 2005, pp. 97-109. Cfr. inoltre A. Casanova, *Il Grillo di Plutarco e la tradizione della figura di Ulisse*, «Ploutarchos» 4 (2006/7), pp. 19-28.

⁸²Sulla tematica dell'antropocentrismo cfr. G. Lanata, *Antropocentrismo e cosmocentrismo nel pensiero antico*, in *Filosofi* cit., pp. 17-49.

Ulisse identifica, erroneamente, con l'astuzia. Gli animali che lottano tra loro, lo fanno strenuamente, senza ricorrere ad inganni né ad espedienti; la lotta finisce solo quando uno dei contendenti muore: essi, inoltre, non ricorrono a richieste di pietà o alle suppliche per aver salva la vita, a differenza dell'uomo, che, spinto dalla δειλία, non esita a divenire schiavo del nemico (*bruta anim.* 987D). Il coraggio negli animali è prova di una forza innata e naturale⁸³, che è estranea all'essere umano: Grillo, per rafforzare la sua *opinio*, afferma che nelle femmine di animali la forza è pari a quella del maschio, poiché la natura ha assegnato ai due sessi lo stesso vigore, a differenza di quanto si riscontra nel genere umano, là dove le donne non dimostrano lo stesso coraggio degli uomini. Cinque *exempla* di coraggio e forza al femminile, tratti dal mondo animale, rendono più credibile quanto detto⁸⁴: di fronte ad essi appare vile persino Penelope, che “si difende meno delle rondini da coloro che insidiano lei ed il patrimonio”. Grillo rende più persuasiva la sua opinione, affermando che le prove di coraggio negli uomini sono determinate dalla paura, dalle convenzioni, dalla consuetudini, non da una volontà spontanea. Il coraggio per l'uomo è, secondo Grillo, “una paura accorta nell'evitare alcune prove per affrontarne altre” (*bruta anim.* 988C- D). La *persuasio* di Grillo acquista ulteriore vigore con gli *exempla* di temperanza nel mondo animale: in *brut. anim.* 988 F Grillo discute con Ulisse della sua capacità di resistere alla passione per Circe e definisce tale resistenza σωφροσύνη (*bruta anim.* 988F: σὺ δὲ σπεύδεις ἀκοῦσαι τὸ περὶ τῆς σωφροσύνης, ἐπεὶ σωφρονεστάτης μὲν ἀνὴρ εἶ γυναικός, ἀπόδειξις δὲ σωφροσύνης αὐτὸς οἶε δεδωκέναι, τῶν Κίρκης ἀφροδισίων περιφρονήσας⁸⁵: «Tu però hai fretta di sentire il mio discorso sulla temperanza, perchè sei marito di una donna estremamente temperante e credi di aver personalmente dato prova di temperanza disprezzando i piaceri d'amore che potevi provare con Circe»). [Trad. G. Indelli]. La stessa resistenza è riconosciuta agli animali ma è indicata con il termine ἐγκράτεια (*bruta anim.* 989 A: καὶ τοῦτω μὲν οὐδενὸς τῶν θηρίων διαφέρεις πρὸς

⁸³A introdurre la sua serrata confutazione del giudizio corrente è l'asserto che l'anima delle bestie non ha bisogno di ordini o insegnamenti per volgersi alla virtù, in quanto la possiede spontaneamente. Tutti gli animali sono per natura coraggiosi, le femmine quanto i maschi, e temperanti nel sesso e nell'alimentazione; inoltre rifuggono dai piaceri smodati, dalle perversioni e dalla ferocia gratuita – insomma da tutti i vizi che sono un'esclusiva della razza umana.

⁸⁴Discutendo del coraggio negli uomini e nelle bestie, Grillo osserva: «Nelle bestie la forza è, per natura, equilibrata e la femmina per nulla è inferiore al maschio nel sopportare travagli per la necessità della vita e nel combattere in difesa dei figli», mentre «gli uomini, per natura, non hanno coraggio: infatti dovrebbero avere la stessa forza anche le donne». Per suffragare quest'asserzione egli non solo invita Odisseo a riconoscere che «pantere femmine e leonesse non cedono assolutamente ai loro maschi per impeto e forza», ma gli ricorda animali favolosi, quali la scrofa crommionia, «che pur essendo una femmina, procurò molti problemi a Teseo»; la Sfinge, «che se ne stava seduta a ordire enigmi e indovinelli», alla quale «la saggezza non avrebbe giovato se non fosse stata molto superiore ai Tebani per forza e coraggio»; la volpe teumesia, «creatura astuta»; il serpente femmina, «che combatté a Delfi con Apollo per l'oracolo»; la cavalla Ete, «valente e focosa»: sono tutti animali mitici abbastanza noti, dei quali parlano più volte lo stesso Plutarco e altri scrittori e poeti di epoche diverse. In confronto con questi animali fa una pessima figura la stessa Penelope, la quale, pur essendo una Spartana, è rimasta seduta presso il focolare mentre Odisseo combatteva, e non ha respinto quelli che cercavano di far violenza a lei e alla casa.

⁸⁵Osserva Indelli: «A proposito della temperanza, Grillo paragona Odisseo, che ha rifiutato l'amore di Circe, al caprone di Mendes (esempio favoloso), e lala sua castissima moglie Penelope, rimastagli fedele, alle cornacchie (988F-989 B). Come Odisseo ha disprezzato i piaceri d'amore che avrebbe potuto provare con Circe, secondo Grillo, non per temperanza, ma solo perché, essendo uomo, non ha voluto unirsi con una dea (cioè un essere superiore) così si racconta che in Egitto, il caprone di Mendes, pur rinchiuso insieme con molte e belle donne, non vuole unirsi con loro ma è molto più attratto dalle capre (989A); e la temperanza di Penelope è ben poca cosa rispetto al comportamento delle cornacchie, le quali, quando muore il loro maschio, restano vedove per nove generazioni di uomini». G. Indelli, *Le bestie* cit., p. 22.

ἐγκράτειαν· οὐδὲ γὰρ ἐκεῖνα τοῖς κρείττοσιν ἐπιθυμεῖ πλησιάζειν ἀλλὰ καὶ τὰς ἡδονὰς καὶ τοὺς ἔρωτας πρὸς τὰ ὁμόφυλα ποιεῖ: «Ma anche in questo non differisci per niente dalle bestie quanto ad autocontrollo: infatti nemmeno quelle desiderano avere relazioni intime con chi è loro superiore, ma si procurano i piaceri e gli amori con esseri della stessa razza».) [Trad. G. Indelli]. Grillo utilizza due termini differenti, ἐγκράτεια e σωφροσύνη, per esprimere l'idea dell'autocontrollo, il primo in riferimento agli animali, il secondo agli uomini.⁸⁶ Va rilevato tuttavia che, a partire da 988F, Grillo attribuirà la σωφροσύνη anche agli animali,⁸⁷ riconoscendo una virtù tipicamente umana alle bestie.⁸⁸ La *argumentatio* procede nuovamente per *exempla*: Grillo paragona ad Odisseo il caprone di Mendes e a Penelope le cornacchie (*bruta anim.* 988 F - 989 B). Se Odisseo ha disprezzato i piaceri d'amore con Circe, non per temperanza, ma per il timore di unirsi a una dea, il caprone di Mendes, appare molto più virtuoso dell'eroe greco: pur rinchiuso in una stanza insieme con molte e belle donne, non vuole unirsi con loro, ma è molto più attratto dalle capre (989 A); e la temperanza di Penelope è ben poca cosa rispetto al comportamento delle cornacchie, le quali, quando muore il loro maschio, restano vedove per nove generazioni. Gli animali, diversamente dall'uomo, non amano che al momento giusto, poiché il desiderio sessuale e il piacere che si prova nel suo soddisfacimento, sono strettamente collegati alla riproduzione e non esistono piaceri sessuali fini a se stessi: ἰᾶξ, ἰσῦς, ἰκάπρος, ἰτράγος diventano simboli della purezza e della spontaneità dell'amore tra gli animali, che è scevro da lascivia, inganni e frode, vizi presenti nell'amore tra esseri umani⁸⁹ (*bruta anim.* 990 A - D). La rilevanza della componente olfattiva, nel processo attrattivo tra animali, è tematica su cui Grillo si sofferma in 990 A, là dove evidenzia quanto negli uomini, a differenze delle bestie, si sia progressivamente ridotta la funzione dell'olfatto. In 990 E-F Grillo, procedendo nel suo discorso sui piaceri sessuali, rileva quanto l'uomo sia vizioso e smodato, sia perché non esita ad accoppiarsi con individui dello stesso sesso, violando i principi della natura, che inducono ad associare l'atto sessuale al fine della

⁸⁶Sulle contraddizioni negli scritti di Plutarco cfr. Newmeyer, *Animals* cit., p. 6 e sgg. Newmeyer a tal proposito afferma: «Recent scholars have downplayed such contradictions either as largely illusory or as arising from the philosophical school or literary genre which was following in the given treatise, but they remain troubling to the investigator who seeks to gain a picture of Plutarch's animal philosophy». Sull'argomento inoltre Newmeyer indica gli studi di J. Bergua Caverio, *Cinismo, ironía y retórica en el Bruta razione uti de Plutarco*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1991, pp.13-19 e Inglese-Santese, *Il cibarsi* cit., pp. 50-51, pp. 59-61; cfr. inoltre G. Santese, *Animali* cit., pp. 165-168.

⁸⁷Plutarco usa il termine σωφροσύνη o in alternativa l'infinito semplice o sostantivato del verbo σωφρονέω (989 C: τὸ δὲ σωφρονεῖν καὶ μᾶλλον εὐνομεῖσθαι ταῖς ἐπιθυμίαις, οὔτε πολλαῖς συνοικουσαῖς οὔτ' ἄλλοτρίαις, σφόδρα διαφυλάττεται; 990 F: ὅτι μᾶλλον τοῖς θηρίοις σωφρονεῖν προσήκει καὶ μὴ παραβιάζεσθαι ταῖς ἡδοναῖς τὴν φύσιν; 991A: οὕτω δὲ φαῦλοι καὶ ἀκρατεῖς περὶ τὰς εἰρημένας ἐπιθυμίας ὄντες ἔτι μᾶλλον ἐν ταῖς ἀναγκαίαις ἐλέγχονται πολὺ τῶ σωφρονεῖν ἀπολειπόμενοι τῶν θηρίων).

⁸⁸Nel *De sollertia animalium* Plutarco non attribuisce mai la σωφροσύνη agli animali, ma ad essi riconosce esclusivamente l'ἐγκράτεια: la σωφροσύνη non si configura pertanto come virtù "bestiale" *stricto sensu*, sia perché nelle opere zoologiche non è mai attribuita agli animali, sia perché nel *Bruta animalia ratione uti* la *persuasio* di Grillo ha finalità precise: dimostrare la superiorità etica e razionale degli animali. Tale obiettivo non può essere raggiunto se non attraverso l'attribuzione all'animale di una virtù tipicamente umana.

⁸⁹In *am. prol.* 493 F-494 A sono espresse considerazioni analoghe sull'ἐγκράτεια nel mondo animale.

riproduzione,⁹⁰ sia perché non esita ad abusare sessualmente degli animali. Per rendere la sua *opinio* più persuasiva, Grillo decide di *commovere* il suo pubblico attraverso *exempla* che attestino l'ingiustizia dell'uomo verso l'animale. Il discorso di Grillo mira a generare compassione e vergogna per la sorte degli animali, a cui è negato un trattamento moralmente ed eticamente corretto; non si tratta qui di semplici esempi che possano *persuadere*: Grillo mira a generare nel pubblico un grado di emozione più violento, sconvolgente, denso di *pathos*, contrapponendo all'eticità dell'animale l'immoralità dell'uomo. Nell'interesse dell'*utilitas causae*, Plutarco sembra voler attuare un processo d'ingrandimento di un dato naturale, un'*amplificatio* che agisca non tanto sul livello intellettuale, quanto sul livello emozionale. In 991 A - F la *probatio* di Grillo è incentrata sul dibattito relativo ai piaceri del palato: l'uccisione degli animali da parte di serpenti, lupi, nibbi, è una necessità poiché le prede sono «σίπιον οἰκέλον»: per l'uomo invece rappresentano solo una pietanza prelibata. La natura feroce ed aggressiva di taluni animali è, pertanto, giustificata da una necessità naturale, che non riguarda l'uomo, il quale è ἀγριος senza necessità. In 991 E - 992 B Grillo, attraverso una *enumeratio* delle capacità degli animali, dimostra la superiorità delle bestie sugli uomini: esse sanno curarsi da sole, sanno cosa mangiare, come essere in forze, come cacciare, difendersi e quanto di musica gli spetta di conoscere per natura. Per ciascuna qualità Grillo riporta degli *exempla*, al fine di rendere più persuasiva la sua *probatio*: per le capacità terapeutiche e di automedicazione, Grillo menziona la testuggine che, se ingurgita un pezzo del corpo del serpente, si purifica mangiando maggiorana; i porci che si curano mangiando granchi; le capre cretesi, che, mangiando il dittamo,⁹¹ espellono con facilità le frecce confitte nel loro corpo.⁹² La virtù naturale, una forza autodidatta ed autosufficiente, secondo Grillo, è alla base della superiorità degli animali: essi, grazie alla loro intelligenza, sanno facilmente apprendere né disdegnano l'ammaestramento. Il puledro addestrato ad andare al passo e al trotto, i corvi che parlano, i cani che saltano attraverso i cerchi, i cavalli ed i buoi che si esibiscono negli spettacoli danno prova delle grandi capacità di apprendimento degli animali.⁹³ L'abilità nell'impartire insegnamenti in 992 B - C costituisce l'ultimo nucleo argomentativo, su cui Grillo costruisce la sua *probatio*; gli *exempla* sono desunti dal mondo dei volatili: le pernici, che educano i loro piccoli a gettarsi sul suolo e a coprirsi con uno strato di terra se sono in pericolo⁹⁴; le cicogne, che insegnano

⁹⁰Gli animali considerano, al contrario dell'uomo, la sessualità inseparabile dalla riproduzione: tuttavia vi sono esempi di omosessualità nel mondo animale, quale il gallo che monta un altro gallo, in assenza di galline. Il gallo in tale situazione viene bruciato vivo, poiché gli indovini interpretano l'evento come presagio funesto.

⁹¹In Plin., *N. H.*, XI, 283 i cervi espellono col dittamo la freccia conficcata nel loro corpo.

⁹²In *soll. anim.* 974 D si discute sulla capacità degli animali di ricorrere all'arte chirurgica: Plutarco riferisce gli stessi esempi del *Bruta*, ad eccezione della storia dei maiali e dei granchi.

⁹³In *soll. anim.* 968 C l'intelligenza dell'elefante è attestata dalla capacità con cui l'animale memorizza gli insegnamenti degli uomini, esibendosi in spettacoli in cui dà prova di memoria e destrezza. Tuttavia Plutarco afferma che l'intelligenza si esplica negli animali per mezzo di manifestazioni spontanee e pure (πάθεισι καὶ κινήμασιν ἀκράτοις καὶ ἀπαραχύτοις), piuttosto che nell'esecuzione di copioni prestabiliti.

⁹⁴*Soll. anim.* 971 C.

il volo ai loro piccoli e gli usignoli, che insegnano il canto ai loro pulcini⁹⁵. A riprova dell'importanza dell'insegnamento nel mondo degli animali, Plutarco riferisce un'altra curiosità: i piccoli usignoli allevati dagli uomini non hanno le stesse capacità canore di quelli allevati direttamente dalla madre, perché allontanati prematuramente dal "loro maestro".⁹⁶La ragione ammaestra gli animali a scegliere e praticare le attività necessarie alla loro vita e sicurezza ed essi apprendono dagli uomini anche arti estranee alla loro natura. Nel mondo animale esistono differenze di attitudine e abilità fra specie e specie; ma ciò si verifica anche per gli uomini, come per i singoli individui. Sopraffatto dall'implacabile dialettica dell'avversario, Odisseo non riesce a opporgli altro che stentate repliche; ricorrendo, alla fine, all'argomento che reputa decisivo, denunciando l'assurdità di attribuire la ragione a esseri che ignorano l'idea della divinità – ma Grillo stronca il suo attacco con un'ironica battuta, su cui si chiude il dialogo (992 D-E). Nelle osservazioni relative all'operetta, due aspetti hanno destato particolare interesse: l'attribuzione di capacità umane (in particolar modo la parola) ad un animale e la tesi, fortemente sostenuta da Plutarco, della superiorità degli animali sugli uomini. Che la parola sia prerogativa umana e che la sua attribuzione agli animali sia artificio metaforico, è sostenuto, tra gli altri, da J. Heath⁹⁷ ed è evidenziato dalla Bodson⁹⁸: «Pour définir l'être humain et le situer au sein des vivants animés terrestres, les Grecs ont eu recours, petit à petit, à des critères variés. Le plus anciennement attesté aujourd'hui est la parole. Ce fait de nature qui différencie objectivement l'homme de l'animal (le mot étant pris au sens commun actuel) est resté prépondérant dans la réflexion antique, même quand il y a été associé a d'autres facteurs d'appréciation. Il a aussi, de bonne heure, suscité une utilisation métaphorique aux conséquences multiples et durables. Le droit à s'exprimer avec autorité dans toutes les circonstances de la vie est en effet devenu un des paramètres-clés pour discriminer les catégories à l'intérieur du groupe humain, les fixer dans la hiérarchie sociale et leur octroyer ou leur refuser la participation à l'exercice du pouvoir. Pourvu qu'ils soient normalement conformés, tous, hommes et femmes, libres et esclaves, Grecs et barbares, ont la capacité de se faire entendre, celle de se faire écouter n'est reconnue qu'à une fraction d'entre eux». Innovativa è la posizione plutarca: il Cheronese conferisce una proprietà distintiva del genere umano ad una bestia che nell'opuscolo non rappresenta una proiezione metaforica ma un animale nella sua reale essenza,

⁹⁵In *soll. anim.* 973 A-B si fa riferimento alla capacità di insegnare nel modo animale: non è raro vedere un usignolo insegnare l'arte del canto ai suoi pulcini (ὀφθῆναι γὰρ ἀηδόνα νεοσσὸν ἄδειν προδιδάσκουσιν. μαρτυρεῖ δ' αὐτῶ τὸ φαυλότερον ἄδειν ὄσαις συμβέβηκε μικραῖς ἀλούσαις ἀπο τρώφοις τῶν μητέρων γενέσθαι).

⁹⁶Sono esempi canonici, dal momento che sono rinvenibili anche in altri scrittori che si occupano di animali (Aristotele, Eliano, Plinio il Vecchio): era noto agli antichi che i maiali, quando sono malati, si cibano di granchi; le tartarughe mangiano origano, dopo aver divorato una vipera; le capre cretesi si cibano di dittamo, quando vengono colpite da frecce, per farne cadere le punte; le pernici insegnano ai loro piccoli a nascondersi tenendo dinanzi a sé una zolla e standosene supini; le cicogne mostrano ai cicognini come si vola, stando loro vicine sui tetti mentre essi fanno i primi tentativi; gli usignoli insegnano ai loro piccoli a cantare.

⁹⁷J. Heath, *The Talking Greeks: Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

⁹⁸L. Bodson, J. Heath, *The Talking Greeks: Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato*, Cambridge University Press, 2005 (*Comptes rendus*), «L'Antiquité classique» 76 (2007), pp. 238-239.

persino fiero della propria “bestialità”, convinto della netta superiorità dell’animale sull’uomo. Osserva a tal proposito Indelli⁹⁹: «Nel dialogo *Bruta animalia ratione uti*, di fronte ad un Odisseo sempre più frastornato sta un maiale, che fu un uomo greco a nome Grillo: costui rifiuta la proposta di rientrare fra gli uomini, ed espone al suo velleitario soccorritore le ragioni che lo inducono a rimanere bestia tra le bestie. Pensa e parla da uomo, ma la sua nuova natura gli permette di entrare nella prospettiva degli animali e di rovesciare con gli argomenti della loro presuntiva apologia le fumose e interessate vanaglorie, con cui la cultura umana rivendica la propria egemonia». La conclusione dell’operetta convalida quanto Grillo afferma sin dal suo ingresso in scena: il rifiuto categorico di ritornare ad essere uomo. Oltretutto la figura di Grillo, animale che ragiona con la mente umana, porta alla ribalta una serie di riflessioni sull’incrocio tra uomo ed animale e sulle “violazioni” possibili in natura. Bisogna prendere in considerazione, a tal proposito, alcune riflessioni sulla tematica dell’ibridazione¹⁰⁰ e dell’antropoiesi in Plutarco.¹⁰¹ Quando Plutarco fa parlare gli animali o parla di animali, il suo punto di vista non è quasi mai antropocentrico, come succede nelle favole esopiche, dove gli animali sono usati solo come prototipo di maschere per riflettere su alcuni tratti peculiari dell’umanità: gli animali plutarchei potrebbero fungere da modelli etici, cui fare riferimento per guardare ai vizi e alle virtù umane, ma a differenza della favola

⁹⁹Indelli, *Le bestie* cit., p. 24 sgg.

¹⁰⁰Cfr. sull’argomento P. Li Causi, *Pensare gli ibridi nella cultura greca: caselle opache, animali antonomastici, metafore*, «Annali online di Ferrara - Lettere» Speciale 1 (2007), pp. 91-110, il quale afferma: «La nozione di ibrido nel mondo Greco risulta quindi oltremodo opaca. Pur essendo consapevoli dell’esistenza di processi di ibridazione, infatti, i Greci dovevano attivare dispositivi linguistici composti e tendenzialmente non marcati per poterne parlare. Molto più comune, invece, era il ricorso ad animali che occupavano – per così dire – antonomasticamente quella che si presentava come una casella vuota o comunque – come si è già notato – tendenzialmente implicita. Gli animali che venivano usati in tal senso erano – solo per citarne alcuni – i cani-tigre dell’India, gli uccelli (che secondo una credenza di cui viene fatta menzione in Aristotele erano frutto di ripetuti accoppiamenti interspecifici), gli ibridi di cane e di volpe, ma soprattutto il mulo. Abbiamo visto, ad esempio, che Platone per potere spiegare cosa sia un animale *koinogenes* è costretto a citare il mulo. Allo stesso modo – per fare un altro esempio che a mio avviso è illuminante – Erodoto nel primo libro delle *Storie* racconta che, per profetizzare la nascita di Ciro, che sarebbe stato il frutto di un “incrocio” di due stirpi diverse, Apollo aveva alluso, per l’appunto, alla futura comparsa di un re-mulo. Se dunque, là dove ci aspetteremmo di trovare la categoria esplicita dell’ibrido, troviamo il riferimento concreto a singoli speciemmi-generici, che funzionano in maniera antonomastica, sarebbe opportuno cercare di analizzare in profondità gli atteggiamenti culturali che emergono dalle rappresentazioni e dalle credenze che a tali speciemmi-generici sono associate. A tal fine, in questa sede, prenderò in esame un passo tratto dal *De natura animalium* di Eliano, in cui si riportano le parole di Democrito a proposito della nascita del primo mulo. In altri termini, laddove noi siamo portati a pensare banalmente l’ibrido – in senso lato – come un miscuglio generico di oggetti eterogenei, nella rappresentazione greca si attiverebbe invece uno schema secondo cui l’ibrido non sarebbe da leggere semplicemente come un animale dalla doppia natura, bensì come il frutto di un processo secondo cui la stirpe di un essere classificato come “nobile” viene “sminuita” e svalutata attraverso il contatto con il liquido impuro (il seme-urina) proveniente da un esponente di una stirpe meno nobile. Idea, questa, che – è bene precisarlo – non potrebbe esistere se non esistesse contemporaneamente una rappresentazione della natura vista ora come un insieme di opposte polarità (che esprimono un’opposizione fra semplice e complesso o, altrimenti, fra positivo e negativo, buono e cattivo), ora – soprattutto a partire dall’elaborazione filosofica del V sec. a.C. – come una vera e propria scala gerarchicamente strutturata in cui ci si sposta gradualmente dall’inferiore al superiore».

¹⁰¹P. Li Causi afferma: «Gryllos suggests that men and animals can crossbreed and easily generate composite creatures. One thing, however, is certain: behind the veil of fiction, the idea that Plutarch wants to convey here and elsewhere is that there is a threshold, rather than clear biological boundaries between anthroposphere and zoosphere, and that the differences between men and animals are of degree rather than of quality. Animals, in other words, are incorporated into the sphere of humanity, and have somehow become, because of their *simplicitas* and proximity to the status *naturae*, the ideal model to be observed by every human..... This means – as Newmyer and Becchi have pointed out – that the differences are only of degree and not of quality, and that animals seem to present an ontological status extremely contiguous to that of humans. In particular, the last is never the case in Plutarch’s zoopsichology, whose point of view on animals is never completely anthropomorphic (and anthropocentric). As it happens in the Aesopic fables, where animals are only used as prototypical masks for thinking some peculiar traits of humanity the Plutarchean accounts on animals might also act as moral models good to refer to human vices and virtues. However, unlike the Aesopic fable, this modelling process always takes into account the specific traits of difference between human and animal condition». Cfr. P. Li Causi, *Strange Animals: Extremely Interspecific Hybridization (and Anthropoiesis)*, «Ploutarchos» 7 (2009/2010), pp. 47-60.

esopica, questo processo di modellizzazione tiene sempre in considerazione i tratti specifici della differenza tra condizione umana e animale. Inoltre, in Plutarco, non c'è reale intenzione di affermare la superiorità intellettuale e morale di animali su esseri umani, in quanto il divario tra le capacità intellettuali umane e la condizione degli animali è fuori discussione. Santese nota: «Ci troviamo in presenza di una chiara, decisa affermazione della superiorità etica e razionale dell'animale, tesi che però non trova riscontro altrove nell'opera plutarchea»; in altri suoi scritti Plutarco infatti ritiene le bestie inferiori agli uomini per intelligenza e virtù. Dunque, essere in possesso della ragione può permettere o impedire di conformarsi all'ordine naturale e di essere virtuosi; aggiunge ancora Santese: «La convinzione di Plutarco è che vi siano alcuni comportamenti degli esseri viventi che sono più vicini all'ordine naturale di altri; e coloro che più e meglio vi si conformano, siano essi uomini o animali, esseri *aloga* o *loghikoi*, sono, in quei comportamenti medesimi, superiori a quelli che se ne allontanano»¹⁰². L'inferiorità dell'uomo risiede in ciò che in origine determina la sua superiorità, il possesso della ragione, che, degenerando ed allontanando l'uomo dallo stato naturale, lo rende inferiore agli animali: non stupisce che nel *Bruta animalia*, in cui il fine è dimostrare la superiorità dell'animale sull'uomo, Plutarco attribuisca una virtù umana, la σοφροσύνη, all'animale. Parlare in senso assoluto di una superiorità degli animali nell'esercitare l'ἐγκράτεια e la σοφροσύνη sarebbe fuori luogo. A tal proposito osserva Becchi: ¹⁰³«Plutarque soutiendrait la thèse de l'infériorité animale et de la supériorité de l'homme grâce à la raison et la thèse contraire: celle de la supériorité animale et de l'infériorité de l'homme. Il aboutirait ainsi sur le même sujet à des conclusions opposées et en contradictoires car la perversion qui écarte l'homme de la nature et le rend inférieur à l'animal serait la rationalité même qui par ailleurs fait la grandeur de l'homme et sa supériorité sur l'animal». Becchi sottolinea la contraddizione plutarchea nel risolvere la *querelle* sulla superiorità intellettuale degli uomini o degli animali (*querelle* che lascia il tempo che trova, se volessimo ricostruirne capillarmente il filo rifacendoci alle testimonianze plutarchee) ed individua le motivazioni della superiorità animale nella presenza di alcuni difetti nell'indole umana ed assenti nel mondo animale: «La cause première de cette infériorité de l'homme c'est pour Plutarque l'ἀσθένεια e l'ἀτοιμία de raison qui oblige à exalter la force de la vertu naturelle des bêtes en face de faiblesse de la raison humaine».¹⁰⁴ La capacità dell'animale di obbedire alla natura, come ad una madre, lo allontana dalla corruzione della ragione ed agevola lo sviluppo di quelle virtù che nell'uomo sovente sono offuscate dalla κακία λογική (*soll. anim.* 962 B-C). La superiorità dell'animale si manifesta nel vivere e comportarsi κατὰ φύσιν; non si può tuttavia ipotizzare la

¹⁰²Le riflessioni della Santese sono in *Animali* cit., pp. 130-170, in particolare per la superiorità degli animali, p. 160 sgg.

¹⁰³F. Becchi, *Lignes directrices de la doctrine zoopsychologique de Plutarque*, «Myrtia» 17 (2002), pp. 159-174, in particolare p.161.

¹⁰⁴Becchi cit. *Lignes*, p. 162

superiorità delle facoltà razionali, di cui l'uomo sarebbe detentore privilegiato: il λόγος dell'animale infatti è privo della facoltà di riflettere e giudicare.¹⁰⁵

Va pertanto sottolineata, nel *Bruta animalia*, la scelta programmatica e strettamente connessa a motivi letterari, che rende necessaria l'accentuazione dell'intelligenza nel mondo animale (là dove sia conveniente e necessario per finalità retoriche o per la dimostrazione di un'opinione).¹⁰⁶

c) *De esu carnium.*

L'operetta si apre con un'affermazione che non lascia dubbi al lettore: è cosa mostruosa desiderare di cibarsi di un essere che ancora sta muggendo e designare gli animali di cui nutrirsi mentre ancora emettono suoni, predisponendo i modi di condirli, arrostirli, servirli; si dovrebbe cercare colui che, per primo, ha dato inizio a tutto questo, e non chi, più tardi, se ne sia astenuto (il riferimento è a Pitagora,¹⁰⁷ primo personaggio ad essere citato nel *De esu*). Plutarco mostra, poi, come la benevolenza verso gli animali sia vantaggiosa: dalla pratica di questa virtù nei confronti di tutti i viventi, l'uomo acquisirà la virtù della filantropia. Richiama la teoria senocratea del divieto assoluto e generalizzato di uccidere, di 'strappare la vita' a qualsivoglia essere vivente. Osserva quindi che, mentre la dottrina pitagorica impone un cambiamento nelle abitudini alimentari dell'uomo, quella senocratea vieta di infrangere la norma, ben più importante, posta dalla natura, del divieto di uccidere. Passa poi a riflettere sull'esigenza di affrontare il tema della sarcofagia, sotto l'aspetto più propriamente concettuale, e si interroga sull'opportunità di ricorrere alla dottrina pitagorico-empedoclea della metensomatosi. Essa è introdotta con una citazione da Platone ed è definita 'difficile e misteriosa', a tal punto che le sue origini si perdono in un mito, quello di Dioniso, nel quale l'autore coglie simbolicamente la

¹⁰⁵Al di là del dato evidente che ciascuno scritto tratta e approfondisce aspetti particolari del proprio tema specifico, la ricerca intorno ai presumibili referenti teorici e culturali dell'autore autorizza la seguente conclusione: divergenze e contraddizioni sono nel complesso e molto spesso più apparenti che reali, nel senso che somiglianze e addirittura luoghi paralleli, reperibili nel *corpus* plutarcheo, sottendono una concezione zoologica sostanzialmente unitaria. Queste sono le conclusioni di Becchi in cit. *Lignes*, p. 159-174.

¹⁰⁶Secondo Santese, è la tendenza tipica dei trattati zoologici plutarchei, in cui l'autore sembra concedere più spazio al λόγος degli animali, a differenza di quelle opere dove oggetto di indagine è l'uomo, in cui la differenza tra uomini ed animali si accentua e φρόνησις e λόγος diventano suo esclusivo privilegio. Negli scritti zoologici, l'animale è protagonista indiscusso e la sua superiorità rispetto all'uomo emerge ogni qualvolta c'è un raffronto con l'universo umano. G. Santese, *Animali* cit., p. 160 sgg.

¹⁰⁷Uno dei tratti distintivi del Pitagorismo antico è quello di obbedire a una stretta regolamentazione del nutrimento. Come è noto, Pitagora formulò in proposito una precettistica ricca, sempre finalizzata al reperimento di regole morali e soprattutto religiose. Ma le testimonianze relative all'astensione da cibo a base di carne sono spesso divergenti, giacché talune parlano di astensione da alcuni animali, altre solo da alcune parti di essi, altre ancora ne suggeriscono una astensione generalizzata. Esse investono sostanzialmente il problema della purificazione dell'anima dalle passioni, della non-contaminazione, del rispetto degli altari, del rapporto con la divinità. Un tentativo di razionalizzazione tardiva del vegetarianesimo pitagorico si può forse ravvisare nella tradizione che fa risalire al filosofo di Samo l'attribuzione del λόγος agli animali, attestata dalla testimonianza tarda di Porfirio. Sembra che la dottrina non possa ragionevolmente farsi risalire a Pitagora, ma piuttosto all'Accademia: Platone e l'Accademia assimilarono dottrine pitagoriche al punto che oggi non è possibile distinguerle con sicurezza. Il quadro relativo al pitagorismo antico è dunque quanto mai confuso e incerto e non abbiamo notizie sicure. Abbiamo invece notizie più attendibili sulle teorie formatesi nel IV sec. a.C. in ambito accademico-peripatetico; e sebbene Plutarco non dichiarò quasi mai la provenienza delle proprie dottrine, è a quelle di Senocrate e di Teofrasto che dobbiamo far risalire, con ragionevole certezza, le sue argomentazioni. Cfr. Inglese-Santese, *Il cibarsi* cit., p. 62-65.

duplicità della natura umana. I primi che si dettero alla sarcofagia, afferma Plutarco, lo fecero per la mancanza di risorse; e in effetti essi non giunsero a queste pratiche eccedendo in piaceri anomali, contro natura, né indulgendo a desideri illegittimi o godendo di una certa abbondanza di cose necessarie. A quell'epoca l'aria, mischiata a torbida e instabile umidità, al fuoco e alla furia dei venti, ancora celava il cielo e gli astri, non c'era il sole e il mondo era sconvolto dagli straripamenti disordinati dei fiumi ed era informe per il fango; la terra era resa selvaggia da profonde paludi, boscaglie e macchie infruttifere; non vi era raccolto di dolci frutti, nessuno strumento di produzione né espedienti derivati dall'abilità. La fame non dava tregua e la semina degli uomini di allora non aspettava le stagioni dell'anno. Contro natura questi uomini hanno fatto uso della carne degli animali, quando si mangiava il fango e si divorava la corteccia del legno ed era considerata una fortuna trovare una gramigna vigorosa o una qualche radice di giunco. Quando si gustava una ghianda, si danzava per la gioia attorno a un faggio o a una quercia, chiamandoli "donatore di vita", "madre", "nutrice": la vita, allora, conosceva solo questa gioia mentre tutto il resto era pieno di turbamento e dolore.¹⁰⁸ La rabbia ed il furore spingono gli uomini a commettere stragi scellerate, insultando la terra come se non fosse in grado di nutrire, commettendo empietà nei confronti di Demetra, dispensatrice di leggi, disonorando l'amorevole Dioniso, il signore dei vigneti, come se da essi non l'uomo non ricevesse quanto basta. Gli uomini inoltre, osano chiamare selvaggi i serpenti, le pantere e i leoni, quando essi stessi uccidono con ferocia: ma se per le bestie feroci l'animale ucciso è nutrimento, per gli uomini è solo un manicaretto (993B - 994B). Il Cheronese, per rendere più incisivo quanto affermato, ricorre ad una similitudine: «Noi non mangiamo leoni o lupi per nostra difesa, ma li lasciamo andare, mentre uccidiamo, dopo averli fatti nostri, esseri innocenti, innocui, privi di artigli e di denti per mordere, che, per Zeus, la natura sembra aver generato per la bellezza e per la grazia. E come se qualcuno, guardando il Nilo che straripa ed inonda la regione di un flusso fertile e ferace, non si meravigliasse di ciò che esso apporta, del fatto che è fonte di vita e fecondo di dolci frutti, utili alla vita; ma vedendo in qualche luogo un coccodrillo che nuota, un serpente che striscia e alcuni topi- animali selvaggi ed immondi - adducesse questi come ragione del suo biasimo e della necessità dell'accaduto». Plutarco fa un confronto tra

¹⁰⁸Osserva Del Corno *Trattati* cit., p. 19: «Al sistema della natura si collega il passo più suggestivo del *De esu carniū*: il racconto in prima persona che gli uomini dei primordi fanno della loro vita di stenti, quando non avevano ancora appreso le arti dell'agricoltura. In un panorama di buie nebbie e di fiumi straripanti, in mezzo a paludi e sterpeti essi si aggiravano in cerca di radici e di cortecce per calmare la furia della fame: ed era una festa trovare un albero ricco di ghiande. Allora l'uomo apprese a cibarsi di carne di animale: poiché fu la necessità a dare il primo impulso a un costume che la civiltà ha tramutato in empio lusso, ora che è possibile disporre di ogni prodotto della terra. Errano dunque quei filosofi che propugnano il mangiar carne come un bisogno perenne, e necessario alla sopravvivenza del genere umano: poiché la natura stessa si è trasformata; in un processo parallelo all'incivilimento dell'uomo. Nell'ardua sintesi dei concetti di natura e civiltà trapelano incongruenti ellissi: e tuttavia l'operazione di Plutarco offre un lancinante documento del *pathos* della mente greca nell'età dell'ansia, quando la complessità del reale pareva definitivamente sottrarsi all'indagine sistematica della ragione».

l'incapacità degli uomini di comprendere la bellezza della natura e la delicatezza di alcuni animali, generati per essere ammirati nella loro magnificenza: essi sono divorati dagli uomini, che non ne comprendono la grazia, così come non comprendono la fecondità del Nilo, il quale, straripando, genera dolci e fecondi frutti; tali benefici, spesso, non sono colti dall'uomo, il quale individua nei coccodrilli, nei serpenti, nei topi, la causa di ciò. In *soll. anim.* 995 A-B si ribadisce l'assurdità della convinzione di quanti affermano che l'uso di mangiare la carne abbia un'origine naturale. Che l'uomo non sia carnivoro per natura, è provato in primo luogo dalla sua struttura fisica. Il corpo umano infatti non ha affinità con alcuna creatura formata per mangiare la carne: non possiede becco ricurvo, né artigli affilati, né denti aguzzi, né viscere resistenti e umori caldi in grado di digerire e assimilare un pesante pasto a base di carne. Invece, proprio per la levigatezza dei denti, per le dimensioni ridotte della bocca, per la lingua molle e per la debolezza degli umori destinati alla digestione, la natura esclude la nostra disposizione a mangiare la carne. Se però si è convinti di essere naturalmente predisposti a tale alimentazione, bisogna darne prova, uccidendo con le proprie mani l'animale che si vuol mangiare. A questo punto dell'operetta, il Cheronese colpisce emotivamente l'uditorio, mirando a *commovere*: «Ma ammazzalo tu in persona, con le tue mani, senza ricorrere a un coltello, a un bastone o a una scure. Fa' come i lupi, gli orsi e i leoni, che ammazzano da sé quanto mangiano: uccidi un bue a morsi o un porco con la bocca, oppure dilania un agnello o una lepre, e divorali dopo averli aggrediti mentre sono ancora vivi, come fanno le bestie. Ma se aspetti che il tuo cibo sia morto e se la vita presente in quelle creature ti fa vergognare di goderne la carne, perché continui a mangiare contro natura gli esseri dotati di vita? Eppure, neanche quando l'animale è morto lo si potrebbe mangiare così come si trova, ma si lessa, si arrostisce, si modifica la sua carne per mezzo del fuoco e delle spezie, alterando, trasformando e mitigando con innumerevoli condimenti il sapore del sangue, affinché il senso del gusto, tratto in inganno, possa accettare quanto gli è estraneo». Procedendo per *exempla*, l'autore rende più intensa la *persuasio*: l'aneddoto dello Spartano mira a dimostrare quanto complesso sia il palato dell'uomo, che mescola alla carne olio, vino, miele, pasta di pesce, aceto, spezie, come se fosse un imbalsamazione di cadaveri, poiché la carne così ammorbidita previene le indigestioni. Il secondo aneddoto riguarda Diogene, che osò mangiare un polpo crudo per porre fine al disagio di preparare il cibo cotto. Plutarco paragona ironicamente Pelopida (che lottò per la libertà dei Tebani), Armodio e Aristogitone (che lottarono per la libertà degli Ateniesi) al filosofo cinico, che ha rischiato la sua vita, alle prese con un polpo crudo. Inoltre il consumo di carne non è solo fisicamente contro la natura, ma rovina l'uomo, a causa del senso di sazietà e pienezza che provoca. Quando si esamina il sole attraverso l'atmosfera umida e una nebbia di vapori densi, esso non appare ai nostri occhi chiaro e luminoso, ma è

fosco, con raggi tremanti. Allo stesso modo, quando il corpo è sazio e carico di cibo improprio, lo splendore e la luce dell'anima sono inevitabilmente sfocati ed offuscati, poiché l'anima non ha la forza di penetrare attraverso la densa materia. L'astenersi dal cibarsi di carne è, oltretutto, atto socialmente importante: nessun essere umano che si comporti gentilmente e umanamente verso creature diverse dalla propria specie non avrà solidarietà e rispetto da parte dei propri simili. Il secondo discorso si apre con l'esposizione della motivazione che induce l'uomo a cibarsi di carne: non è facile, afferma il Cheronese, estrarre "l'amo" del mangiare carne, impigliato com'è nella brama del piacere. Analogamente agli Egizi, che estrarono le viscere dei morti ed, esposte al sole, le gettano via, come se fossero la causa di ogni peccato che l'uomo aveva commesso, sarebbe bene, per gli uomini, dare un taglio alla propria ingordigia e alla propria brama di uccidere, così da diventare puri per il resto della vita, dal momento che non è il ventre umano ad essere sanguinario, ma esso è contaminato di sangue dalla umana incontinenza. Se in 996 E l'autore ipotizza l'astensione da ogni tipo di cibo, impossibile per l'uomo, alla fine ipotizza un uso moderato di esso, ivi compresa la carne, il cui uso sarà consentito solo in caso di necessità reale (996 F, 993 C, 994 E). A giudizio di Plutarco, dunque, il vegetarianesimo¹⁰⁹ pitagorico non ha alcuna funzione determinante nella definizione del rapporto uomo - animale; può rivelarsi tuttavia utile (ma anche questa convinzione è espressa dubitativamente) per perseguire il fine primario di bandire la sarcofagia. Ma soprattutto esso gli appare funzionale a combattere la visione radicalmente antropocentrica degli Stoici, che si spingeva tanto lontano da non rifuggire neppure dall'accettazione dell'antropofagia (997 E - F). Dal confronto tra Pitagora e Crisippo, valutando i rischi che ciascuna delle due dottrine comporta, Plutarco suggerisce, in ultima istanza, di attenersi, nel dubbio, alla dottrina di Pitagora, che è, almeno, eticamente utile. Conscio del fatto che per l'uomo è impossibile stare lontano dall'errore, Plutarco offre al genere umano una soluzione: gli uomini mangeranno carne, ma spinti dalla fame, non per lusso; uccideranno gli animali, ma provando pietà e dolore, non piacere nel torturarli; trafiggere la gola del suino con uno spiedo caldo e cibarsene, mentre è ancora sanguinante, per rendere la carne tenera e delicata, uccidere le scrofe mentre partoriscono, cosicché il sangue e il latte si fondano e rendano la carne più gustosa, cucire gli occhi di tacchini e cigni, per farli ingrassare nelle tenebre, rendere appetibile la carne con strani composti e miscele di spezie, sono pratiche disumane. Da queste usanze appare evidente che il nutrirsi di carne non è né un bisogno né una necessità, ma una tendenza a ricercare la sazietà: è il lusso che ha reso questa consuetudine senza legge un piacere (997 A - B). Come le donne sono insaziabili nella ricerca del piacere, tant'è che la loro lussuria e dissolutezza le inducono a pratiche indicibili, così l'intemperanza nel mangiare

¹⁰⁹ Cfr. S.T. Newmyer, *Plutarch and Shelley's Vegetarianism*, «CO» 77 (2000), pp. 145-148. Cfr. inoltre S. T. Newmyer, *Plutarch on the Moral Grounds for Vegetarianism*, «CO» 72 (1995), pp. 41-43.

travalica ogni limite della crudeltà per soddisfare il palato. Non è l'odio, la rabbia, la legittima difesa o la paura per noi stessi, che induce all'omicidio, osserva il Cheronese, bensì la ricerca del piacere. Plutarco si mostra lucidamente consapevole della impossibilità, per l'uomo, di estirpare radicalmente l'*habitus* della sarcofagia e perciò suggerisce di attenersi ad un uso moderato della carne, limitandosi a soddisfare il bisogno primario della fame, senza infliggere inutili sevizie ai poveri animali. Condanna, ancora una volta, l'incontinenza e la lussuria e spiega che nella sarcofagia è da ricercarsi l'origine della degenerazione degli organi di senso dell'uomo e di ogni dissolutezza. Fa seguire a queste considerazioni un breve elogio della morigeratezza dei costumi spartani, precisando che l'origine della lussuria sta nel cibarsi di carne, in ragione del fatto che questo presuppone un atto violento contro la vita; l'uccisione degli animali è da rifuggirsi e non per le ragioni indicate da Empedocle e Pitagora, ma perché sussiste, tra uomini e animali, una parentela originaria, fondata su una comune struttura psicologica. Però, se paragonata a quella stoica – che si spinge fino a prescrivere l'antropofagia – la teoria pitagorica ha il vantaggio pratico di renderci più umani, e poggia sull'autorità degli antichi sapienti. Inoltre Plutarco ripropone quanto affermato all'inizio della trattazione: «Si deve ricercare chi per primo abbia dato inizio a tutto questo e non chi, più tardi, se ne sia astenuto» (*es. carn.* 993C). All'origine della sarcofagia e dei peggiori mali, quali le stragi e le guerre, sta l'atto di uccidere; colui che, per la prima volta, ha versato il sangue di un animale, ha dato inizio a quella pratica sanguinaria, che, rafforzatasi nel tempo, ha condotto l'uomo ai delitti più efferati. Plutarco torna poi a riflettere sulla dottrina della metempsychosi, osservando che, anche se, per ipotesi, si riuscisse a provarne la verità, neppure essa potrebbe aver ragione dell'elemento selvaggio e sfrenato che ormai prevale nell'uomo. La dottrina pitagorica è utile a tenere a freno la cupidigia umana; nel dubbio che sia vera, converrà comportarsi come se fosse tale. Tale riflessione offre lo spunto per polemizzare esplicitamente con gli Stoici che, pur fingendo di combattere e rifuggire il piacere, non si astengono dal mangiare la carne, la radice prima del piacere stesso. Il trattato si interrompe sul tema del rapporto giuridico uomo-animale. Si rileva nell'Introduzione al *De esu carnium*¹¹⁰: «Generalmente la critica tende a spiegare il vegetarianesimo di Plutarco sulla base della sua adesione, specie nella giovinezza, alle dottrine pitagoriche. Il rispetto di quest'ultimo è basato non tanto su considerazioni per l'animale in sé, quanto piuttosto sul proposito di salvaguardare l'anima dell'uomo che si è trasferita in esso. Appare preminente il problema della purificazione umana attraverso il passaggio in molteplici forme corporee, mentre mancano considerazioni specifiche sulla vita dell'animale, diverso per natura dall'uomo. Troviamo, invece, attenzione per l'animale in sé in Plutarco, che appare assai scarsamente legato ai temi

¹¹⁰Inglese-Santese, *Il Cibarsi* cit., pp. 61-62.

religiosi della metensomatosi. Egli affronta più volte, nelle sue opere, la dottrina, ma riferendola ad altri, senza mai mostrare di aderirvi o dividerla».

d) *De sollertia animalium*.

L'operetta si apre paradossalmente¹¹¹ con l'elogio della caccia.¹¹² Una citazione di Euripide¹¹³ serve a rendere più pregnante il contenuto della *persuasio* (959B). Se i versi euripidei descrivono Fedra consumata da un amore per il quale provava una profonda vergogna, ma contro il quale non poteva lottare, nel *De sollertia*, Soclaro, amante della caccia, afferma come, dopo aver letto l'*Encomio della caccia*, opera di un autore ignoto, si sia risvegliata in lui la passione per tale pratica, a tal punto che egli brama "di gridare ai cani dando la caccia a cervi screziati" come la Fedra di Euripide. L'*Encomio della caccia*, continua Soclaro, ha prodotto in lui lo stesso effetto che i versi di Tirteo¹¹⁴ produssero sui combattenti Spartani prima di affrontare la battaglia contro i Messeni, risvegliando in loro l'ardore di agire.¹¹⁵ In *soll. anim.* 959 D Soclaro ancora continua ad elogiare la caccia, perché, grazie ad essa, gli uomini hanno abbandonato i combattimenti armati,¹¹⁶

¹¹¹Cfr. K. Jazdzewska, *Not an innocent spectacle! Hunting and venationes in Plutarch's "De sollertia animalium"*, «Ploutarchos» 7 (2009-2010), p. 44. Cfr. inoltre Barigazzi, *Implicanze* cit., pp. 297-316.

¹¹²«C'è una brigata di giovani cacciatori, divisi dalla loro passione in due gruppi, a seconda se preferiscano esercitarla per terra o nel mare; e appunto costoro vengono scatenati dall'autore a dibattere, attraverso un portavoce per ciascun partito, se siano più intelligenti gli animali terrestri o quelli acquatici. Ma tale situazione comporta uno sviluppo paradossale: la contesa non serve a valorizzare la superiore abilità richiesta dall'uno o dall'altro tipo di caccia nel confronto con l'astuzia animalesca. Questa plausibile attesa viene del tutto accantonata – poiché l'unico obiettivo è dimostrare che gli animali di entrambi gli ambienti possiedono le medesime qualità della mente umana». Cfr. Del Corno, *Trattati* cit., p. 25.

¹¹³*Hipp.* 218 sgg. I versi della tragedia vengono citati in modo invertito rispetto alla tradizione dei manoscritti euripidei. Si tratta di una citazione letterale, ovvero una citazione in cui l'autore rimane fedele al testo originale, apportando la modifica nell'ordine dei termini. Nel *De sollertia* le citazioni assumono carattere strumentale ed accidentale, perché non sono direttamente collegabili al tema trattato, ma, attraverso il principio della polifunzionalità, esse coprono un vastissimo ventaglio di funzioni e, attraverso un processo di transcodificazione, assumono un significato completamente diverso, in base al contesto in cui esse sono inserite. Il ri-uso della fonte pone svariati e particolari problemi, non solo dal punto di vista formale, ma anche contenutistico, non soltanto per l'assemblaggio intero dell'operetta in sé, quanto per le ragioni ed i moventi culturali, filosofici, etici, psicologici, antropologici, emotivi e persuasivi che sottendono una tale scelta. Innanzitutto è rilevante la *voluntas* plutarchea nel ri-uso della fonte, indi quanto questa *voluntas* modifichi ed adatti tanto l'*inventio* plutarchea, quanto il significato originario della fonte, nel suo proprio contesto e quanto tutto ciò incida sul contesto dell'operetta, generando un nuovo tipo di discorso. Ciò impone una forma euristica ed ermeneutica che, applicata sia ai singoli paragrafi sia all'intera operetta, sia in rapporto osmotico tra le parti ed il tutto. L'universalità della citazione plutarchea va di pari passo con l'attualizzazione e la contemporaneizzazione delle fonti stesse. Più sono o sembrano impersonali, più danno o seguono il criterio dell'oggettività e della verità. Nel *De sollertia* le citazioni poetiche sono continue e tendono spesso a spezzare la narrazione, conferendo al testo un'articolazione asimmetrica. Le citazioni letterali possono essere variate sulla base di variazioni flessionali, omissioni, aggiunte o trasposizioni di parole. Le variazioni involontarie risalgono o ad errori di memoria o ad adattamenti tradizionali (di tradizioni precedenti). A volte le *variationes* sono determinate dal riadattamento della fonte al mutato contesto socio-culturale-ideologico, o al mutato contesto dell'opera rispetto all'originale. Cfr. sull'uso delle citazioni dei tragici in Plutarco, Di Gregorio, *Lettura* cit., pp. 11-50. Cfr. inoltre sulle tecniche di citazione G. Bona, *Citazioni omeriche in Plutarco*, in G. D'Ippolito - I. Gallo (a cura di), *Strutture formali dei "Moralia" di Plutarco*, Napoli, 1991, pp. 151-162.

¹¹⁴La *similitudo* plutarchea consiste in un confronto tra gli effetti dei versi di Tirteo e le parole dell'encomio della caccia. Tirteo diviene il παράδειγμα su cui impostare il raffronto.

¹¹⁵Il *tertium comparationis* è rappresentato dal verbo «κακκονηῖν» «infiammare». L'autore utilizza lo stesso verbo nella forma «κακκωνῆν» in *Cleom.* 23, 5. È un verbo di difficile interpretazione, è un infinito ricollegabile ad una desinenza laconica, accostabile a κατακονάω con relativa apocope ed è attestato solo in Plutarco.

¹¹⁶Plutarco riporta una citazione introdotta dall'espressione «ὁ Εὐρυπίδειον» (fr. 24 b Kannicht), ma omette il nome della tragedia, così come nel *De fortuna* (98 E), in cui la citazione è anche anonima. Nel *De fortuna* il frammento è inserito nell'ambito di un discorso sull'uso della ragione e sul valore della τύχη. La ragione è alla base di tutte le attività umane e di tutti i sensi, grazie ad essa l'uomo supera gli animali, meglio provvisti di τύχη. Plutarco riconosce agli animali una loro superiorità, per le doti concesse dalla natura al momento della nascita, ma riconosce che l'uomo, attraverso la ποικιλία, riesce a superare i propri limiti ed a sottomettere le terribili creature del mare, della terra del cielo. Riconosce inoltre un'effettiva superiorità dell'uomo sull'animale ed ammette che gli

concentrandosi su tale attività, che offre uno spettacolo di coraggio intelligente (τόλμη ἔχουσα νοῦν) e che si contrappone alla forza bruta e alla violenza: la caccia, che per Soclaro è uno spettacolo puro di arte, per Autobulo è la causa del diffondersi della violenza tra gli uomini, che traggono godimento dalla visione del sangue e dalla morte violenta.¹¹⁷ La tendenza a nutrirsi di animali non è ingiustizia, mentre è ingiusto servirsene in modo cattivo, crudele, incurante: tale è la conclusione della prima parte dell'opera, conclusione dedotta attraverso un susseguirsi incalzante di *argumentationes* e *confutationes* (*soll. anim.* 959 E).¹¹⁸ In *soll. anim.* 959 E, dopo l'encomio della caccia da parte di Soclaro, Autobulo replica che la caccia ha accresciuto negli uomini la brama di spargimento di sangue, privandoli di ogni sentimento di pietà. Inizialmente gli uomini cacciarono per difendersi da animali feroci, in seguito, spinti dalla sola avidità, iniziarono ad uccidere gli animali più docili ed indifesi, per il gusto di procurarsi cibo prelibato (ὄψον)¹¹⁹.

A questo punto dell'operetta, Plutarco cita in modo breve e conciso: la colomba è definita, secondo una citazione eschilea «ἐφέστιον οἰκέτιν»; la citazione diviene una formula breve, efficace, facile da ricordare ed avente funzione di condensare un pensiero complesso.¹²⁰ La colomba “custode del focolare” diviene emblema della crudeltà degli uomini. Facendo riferimento al pensiero stoico¹²¹

animali siano stati creati per utilità dell'uomo. Nel *De sollertia*, pur avendo utilizzato lo stesso frammento, l'autore arriva a conclusioni opposte, superando la visione utilitaristica del *De fortuna*.

¹¹⁷Nel *De sollertia animalium* troviamo un'interessante presa di distanza dalla caccia, dove emerge un motivo teorico che è centrale nelle argomentazioni in difesa degli animali. Soclaro difende l'attività venatoria in base alla considerazione che essa distoglie gli uomini dal piacere – naturale o acquisito – di versare sangue e di combattersi vicendevolmente, mentre offre uno spettacolo innocente di destrezza e di coraggio, impiegati contro la forza cieca e violenta. Autobulo, il portavoce di Plutarco, replica, al contrario, che la caccia, originatasi dalla necessità di difendersi, ha in seguito imbarbarito gli uomini, per averne rafforzato il gusto sanguinario e violento. Inoltre, se si comincia col giustificare l'uccisione, sia pure di uomini scellerati o di animali feroci, si mette in moto un processo inarrestabile che porta, alla fine, a legittimare anche quella dei migliori cittadini e degli animali più mansueti. Plutarco riprende qui un principio di grande rilievo teorico: quello dell'assoluta “non liceità” dell'uccisione, che non deve limitarsi alla sola comunità degli uomini ma essere esteso anche agli animali. Il tema della razionalità animale costituisce il nucleo centrale della dottrina zoologica plutarca e il punto fondamentale di opposizione alla teoria stoica dei viventi». Cfr. Inglese - Santese, *Il cibarsi* cit., p. 22.

¹¹⁸«*De Sollertia Animalium* consta en un primer nivel compositivo de dos partes; éstas consisten, por un lado, en un diálogo entre maestro y discípulo recogido mediante las intervenciones, no exentas de mayéutica platónica, de Autóbulo y Sóclaro; y, por otro, de unos monólogos discursivos que, aparentemente, ejemplifican la discusión teórica precedente, y que son presentados como un ejercicio escolar¹¹⁸. La discusión teórica del la primera parte ha despertado la atención de la crítica que se ha ocupado de Plutarco, debido a las referencias que recoge, útiles para discernir el pensamiento ético-filosófico del autor; no así la segunda mitad del diálogo, considerada, en líneas generales, como un mero depósito de argumentos anecdóticos, propios del acopio de conocimientos enciclopédicos que caracterizó la actividad literaria de Plutarco. Sin embargo, la posibilidades de interpretación y os recursos del elaboración del autor son bastante más ricos que lo que esta primera aproximación dicotómica permite entrever». Cfr. T. Paz, *Motivos de ambientación geográfica en 'De sollertia animalium' de Plutarco*, «EClás» 105 (1994), p. 83. Sulla struttura bipartita del *De sollertia* osserva Babut: «Ce dialogue se divise en deux parties fort inégales: 1) Une discussion théorique, entre Autobule et Soclaros sur le probleme de l'intelligence animal; 2) Un debat (agón) opposant deux jeunes gents (...) sur la question de savoir quelle categorie d'animaux les terrestres ou les acuatiques l'emporte par l'intelligence». Cfr. D. Babut, *Plutarque et le stoicisme*, PUF, Paris 1969, pp. 55-59, in particolare p. 54.

¹¹⁹*Soll. anim.* 959 E: τιθασὸν δὲ χῆνα καὶ περιστερὰν, ἐφέστιον οἰκέτιν τὸ Σοφοκλέους (fr. 782), οὐχ ὡς γαλαῖ καὶ αἰλουροὶ τροφῆς ἔνεκα διὰ λιμόν, ἀλλ' ἐφ' ἡδονῆ καὶ ὄψω διασπῶντες καὶ κατακόπτοντες ὄσον <ἐν>εστι τῇ φύσει φονικὸν καὶ θηριώδες ἐρρωσαν καὶ πρὸς οἶκτον ἀκαμπὲς ἀπειργάσαντο, τοῦ δ' ἡμέρου τὸ πλεῖστον ἀπήμβλυναν

¹²⁰Tale condensazione dona al discorso maggiore forza pur esplicandosi attraverso una modalità espressiva brachilogica. La citazione di Plutarco, in questo caso, potrebbe essere anche mera esibizione della dottrina o elemento decorativo, con una funzione estetico-edonistica ed erudita. L'espressione «Τὸ Σοφοκλέου» significa «per dirla alla Sofocle». La genericità dell'espressione delinea un contenuto sentenzioso, gnomico e probabilmente, la mancanza di una specificazione dell'opera, da cui è tratta la citazione, potrebbe essere indicativa di un riutilizzo di fonti provenienti dalla tradizione indiretta.

¹²¹Cfr. M. Schuster, *Untersuchungen zu Plutarchs Dialog "De sollertia animalium" mit besonderer Berücksichtigung der Lehrtätigkeit Plutarchs*, Diss. Munich, Augsburg, 1917. Schuster dedica alcune osservazioni alla polemica contro lo Stoicismo, che attraversa, talora apertamente, talora velatamente, il *De sollertia*. Lo studioso sottolinea che riconoscere sentimenti agli animali equivale ad attribuire ad essi capacità razionali; questa convinzione cozza chiaramente con quanto sostengono gli Stoici, i quali

Plutarco altrove ammette una distinzione tra uomini (razionali) ed animali (irrazionali) ed ammette la possibilità dell'uomo di servirsi dell'animale, senza per questo commettere ingiustizia alcuna; nel *De sollertia* Soclaro, portavoce del pensiero stoico,¹²² viene smentito da Autobulo (il quale sostiene che l'animale, dotato di sensibilità, è dotato anche di ragione, ma che la sua capacità razionale è imperfetta ed offuscata): la ragione infatti ha, secondo Autobulo, delle gradazioni. Poiché l'animale è dotato di sensibilità e di ragione, se pur imperfetta, di conseguenza è dotato di ἀρετή, anch'essa imperfetta (perché essa procede di pari passo con la ragione) e di vizi: uccidere un animale, alla luce di tali riflessioni, diviene atto ingiusto e riprovevole. Rifiutare di cibarsi di carne animale, rinunciare ad aizzare gli animali allo scopo di divertire il pubblico assetato di sangue, rinunciare ad ogni forma di crudeltà è la *peroratio* plutarchea, posta a conclusione della prima parte dell'opera. Oltre alla funzione euristica ed ermeneutica, la funzione pedagogica svela come il testo sia composto secondo un progetto e come gli argomenti siano concatenati in modo coerente ed efficace.¹²³ Plutarco cerca di πείθειν, di conquistare il suo pubblico attraverso la *persuasio*, così come i protagonisti della parte iniziale dell'opera: essi discutono sul tema se e quanto gli animali siano forniti d'intelligenza e raziocinio, in termini di *persuasio*.

In 960 A¹²⁴ compare per la prima volta nel *De sollertia* il concetto di σύνεσις in riferimento agli animali: la σύνεσις¹²⁵ è al centro di una disputa riguardante l'intelligenza degli animali terrestri e

pongono una netta distinzione, nel mondo animato, tra razionale (uomo) ed irrazionale (animale). Chi nega che il sentimento, così come la follia, la malinconia ed altri atteggiamenti degli animali, siano manifestazioni del λόγος sbaglia e, secondo Plutarco, vuole lottare contro la verità (*soll. anim.* 963 E - F: οὗτος ὁ τοὺς λυττῶντας κύνας ἄλλο τι πεπονθέναι νομίζων ἄλλ' οὐχὶ τοῦ φρονεῖν πεφυκότος καὶ λογίζεσθαι καὶ μνημονεύειν ἀναπεπλησμένου ταραχῆς καὶ παραπεπαικότος ἀγνοεῖν τὰ φίλτατα πρόσωπα καὶ φεύγειν τὰς συντρόφους διαίτας, ἢ παρορᾶν τὸ φαινόμενον ἔοικεν ἢ συνορῶν τὸ γινόμενον ἐξ αὐτοῦ φιλονεικεῖν πρὸς τὴν ἀλήθειαν).

¹²²Il tema della razionalità animale costituisce il nucleo centrale della dottrina zoologica plutarchea e il punto fondamentale di opposizione alla teoria stoica dei viventi. La trattazione più completa ed esaustiva dell'argomento è contenuta nei primi sette capitoli del *De sollertia animalium*, dove l'autore si propone di mostrare, con sistematicità, le contraddizioni insite nelle teorie stoiche, che negano la razionalità animale, soprattutto nella configurazione che a esse ha dato Crisippo. Il metodo è quello abitualmente utilizzato da Plutarco nelle controversie con il Portico: partire dalle premesse degli avversari – dando l'impressione di accettarle – solo per dimostrare le assurdità cui conduce il loro sviluppo. Gli Stoici, nell'ambito di una concezione gradualistica dell'essere che va dalle forme inorganiche fino alle forme superiori, concepivano l'animale come dotato di facoltà percettiva, capacità rappresentativa, istinto e anima, mentre lo escludevano dalla partecipazione al λόγος. L'autore conclude la sua confutazione osservando che – anche se si concedesse agli Stoici che la sensazione non rinvia necessariamente alla ragione – non si può non riconoscere come nell'atto del sentire si attivino negli animali le capacità di ricordare, di agire, di prevedere il futuro, tutti atti che, per ammissione degli Stoici stessi, richiedono, per compiersi, il soccorso della ragione. Del tutto illogici e inadeguati giudica, infine, i numerosi tentativi avanzati dal Portico per spiegare le incongruenze della teoria. Cfr. *soll. anim.* 959 F - 963 F; cfr. anche *bruta anim.* 991 D - 992 A - 992 C; *es. carn.* 994E, 997E. Che questa dottrina fosse particolarmente associata al nome di Plutarco si evince anche dal fatto che Porfirio, anch'egli impegnato nella dimostrazione della razionalità animale, riprenda per intero (in *De abst.* III, 21 - 24) il lungo estratto del *De sollertia animalium* che, nell'opuscolo plutarcheo, costituisce la parte centrale e sostanziale dell'argomento. Anche Celso, l'avversario dei Cristiani, in polemica con gli Stoici, attribui la razionalità agli animali, per procedere poi alla confutazione dell'antropocentrismo tanto dei Cristiani che degli Stoici: cfr. Origen. *C. Cels.* IV, 74 - 99, in part. il cap. 84.

¹²³Osserva Del Corno *Trattati* cit., pp. 25-26: «Dalla constatazione risulta una conseguenza di grave peso per gli appassionati della caccia: non risponde a giustizia che esseri dotati di ragione procurino dolore e morte ad altre vite pure provviste di ragione, anche se di carattere diverso – o come Plutarco preferisce, a un livello inferiore di sviluppo. Tutt'al più, sarà lecito sterminare i selvatici dannosi o feroci – e dalla grazia inerme di un cervo o di una lepore quale rischio può venire alla vita dell'uomo? Ma la sottigliezza compositiva di Plutarco evita di porre i giovani cacciatori davanti a tanto drastica condanna del loro sport preferito; ed egli anticipa questo ragionamento nel colloquio fra i due anziani, che fa da lungo proemio all'agone di discorsi – prima che i giovanotti irrompano sulla scena. Questa calcolata dislocazione libera il centro concettuale della polemica plutarchea, la parità di diritti fra la specie umana e quella animale, da ogni interferenza con la dimostrazione concreta della peculiare razionalità che indirizza il comportamento di ogni bestia».

¹²⁴«Two points of preliminary clarification. First, in my view *De soll. anim.* is manifestly a dramatic essay, not a record of a historical event; and, while it obviously reflects the habits and interests of Plutarch and of the society in which he moved, still there is no general method or formula for ferreting out whatever factual details Plutarch has incorporated into the work. Second, as will become

marini: ἀποφηνάμενοι γὰρ ἐχθές, ὡς οἴσθα, μετέχειν ἀμωσγέπως πάντα τὰ ζῷα διανοίας καὶ λογισμοῦ παρέσχομεν οὐκ ἄμουσον οὐδ' ἄχαριν τοῖς θηρατικοῖς νεανίσκοις περὶ συνέσεως θηρίων ἐνάλων τε καὶ πεζῶν ἄμιλλαν.¹²⁶Plutarco utilizza una litote (οὐκ ἄμουσον οὐδ' ἄχαριν) per qualificare il valore di tale disputa, che è, a suo dire, istruttiva e piacevole. L'utilizzo di tale artificio retorico è frequentemente applicato nella *dissimulatio* per esprimere ironia. Una sottile ironia da parte dell'autore avrebbe una sua giustificazione: Autobulo, *alter ego* di Plutarco in 960 D, afferma che tutti gli animali indistintamente sono dotati d'intelligenza. Che senso avrebbe allora l'ἄμιλλα? In 960 D Plutarco approfondisce la questione dell'intelligenza degli animali e fa parlare Autobulo: εἰ δ' ἄτοπος ὁ ζητῶν τοῦ ἐμψύχου τὸ μὲν αἰσθητικὸν τὸ δ' ἀναίσθητον εἶναι, καὶ τὸ μὲν φαντασιούμενον τὸ δ' ἀφαντασίωτον, ὅτι πᾶν τὸ ἔμψυχον αἰσθητικὸν εὐθύς εἶναι καὶ φανταστικὸν πέφυκεν, οὐδ' οὗτος ἐπιεικῶς ἀπαιτήσῃ τὸ μὲν λογικὸν εἶναι τοῦ ἐμψύχου τὸ δ' ἄλογον, πρὸς ἀνθρώπους διαλεγόμενος μηδὲ ἐν οἰομένους αἰσθήσεως μετέχειν ὃ μὴ καὶ συνέσεως, μηδ' εἶναι ζῶον ᾧ μὴ δόξα τις καὶ λογισμὸς ὥσπερ αἴσθησις καὶ ὁρμὴ κατὰ φύσιν πάρεστιν.

Il tema di questo passo rappresenta un superamento, in chiave antitetica, di quanto precedentemente affermato sulla σύνεσις. Le due testimonianze (960 A-960 D) si potrebbero valutare in virtù di una bipartizione, che ne accentua la tensione e la forza. Da una parte, si afferma la necessità di una contesa sulla σύνεσις nel mondo marino e terrestre, dall'altra, Autobulo ribadisce che tutti gli esseri animati, dotati di percezione, hanno intelligenza. Egli smantella, seppur non dichiaratamente, la credibilità,¹²⁷ oltre che la necessità di portare avanti l'ἄμιλλα, rilevando l'inutilità della disputa

clear in the following pages, in *De soll. anim.* Plutarch by assumption treats intelligence (that is, the ability to reason) as an attribute necessarily entailing the capacity for virtue, and undertakes to demonstrate that all animate nature (the ἐμψυχος φύσις of 960 C-D) is endowed with such intelligence». H. Martin, *Plutarch's 'de Sollertia animalium 959 BC*, «AJP» 100 (1979), 101.

¹²⁵Col termine σύνεσις si può indicare la *coitio*, «la riunione», «l'accordo», connesso ad aspetti politici. Si indica inoltre l'*intelligentia*, intesa come *perspicax animi facultas*, che si esplica nella capacità di collegare i fatti e distinguere gli eventi, oltre che la perspicacia e prudenza nel produrre giudizi. Nell'*Eth. Nic.* 6, 10 Aristotele chiarisce il concetto di σύνεσις distinguendola dalla φρόνησις. Egli definisce la σύνεσις «κριτικὴ μόνον», «solo capacità critica», inscindibile dal concetto di εὐσυνεσία, «perspicacia»; sottolinea, inoltre, che la σύνεσις non consiste né nel possedere né nell'acquistare la saggezza (ἔστι δ' οὐτε τὸ ἔχειν τὴν φρόνησιν οὐτε τὸ λαμβάνειν ἢ σύνεσις), che spesso “apprendere” (τὸ μαθάνειν) si dice “comprendere” (συνιέναι), quando si fa uso della scienza, così come si dice “comprendere” quando si fa uso dell'opinione nel giudicare sulle cose che sono oggetto della saggezza (ἢ φρόνησις) quando ne parla un altro e nel giudicare adeguatamente (giacché “bene” e “adeguatamente” qui significano la stessa cosa). La σύνεσις è pertanto la capacità di giudicare legata anche al giudizio di cui ci si avvale nell'apprendere (ἐντεῦθεν ἐλήλυθε τοῦνομα ἢ σύνεσις, καθ' ἣν εὐσύνετοι, ἐκ τῆς ἐν τῷ μαθάνειν); spesso si usa per “comprendere” l'apprendere λέγομεν γὰρ τὸ μαθάνειν συνιέναι πολλάκις); la φρόνησις è la saggezza, ovvero l'insieme degli elementi oggetto del processo dell'apprendimento (τὸ μαθάνειν). Il termine in Plutarco ricorre 72 volte ed assume significati diverse accezioni. La σύνεσις può essere intesa negli scritti plutarchei come unione politica (*Rom.*, 6, 3; *Them.* 2,6); intelligenza (*Them.*2, 6) ovvero capacità di riflessione in relazione contrappositiva rispetto alla πράξις, la capacità di azione; in Alcibiade le qualità ammirate dai suoi soldati sono la σύνεσις e la δεινότης (*Alc.* 14, 11; *Arat.*, 10,4); compare unita all'ἀνδρεία come virtù militare (*Tim.* 3,5; *Eum.*16, 2); può inoltre indicare la capacità di comprendere gli eventi e saggezza (*Per.*, 4, 6).

¹²⁶«L'opposizione fra le due categorie di animali non risulta altro che un pretesto: la cornice di una mirabolante enciclopedia in forma di compendio, dove si raccoglie una casistica sterminata di esempi che confluiscono nella dimostrazione e nell'elogio della razionalità animale. Rilevamenti zoologici e descrizioni etologiche si alternano ad aneddoti, favole, fantasie bizzarre e leggendarie tradizioni: e il risultato è un fantasmagorico bestiario, intessuto di tenerezza, devozione, fedeltà, previdenza, astuzia, calcolo, solidarietà, giustizia. Tutte queste qualità hanno per fine sia il vantaggio e la salvezza dell'individuo, sia la conservazione della specie, ma non di rado è l'uomo stesso a trarne beneficio». Cfr. Corno, *Trattati* cit., p. 26.

stessa. La disputa allora non verterà più sull'intelligenza degli animali, ma sulle differenze intellettive tra animali marini e terrestri: οἱ μὲν τὰ χερσαῖά φασιν οἱ δὲ τὰ θαλάσσια μᾶλλον προῆχθαι φύσει πρὸς ἀρετὴν (962 E). Autobulo in 960 D accresce abilmente la credibilità della sua *opinio* attraverso le *argumentationes* (εἰ δ' ἄτοπος ὁ ζητῶν τοῦ ἐμψύχου τὸ μὲν αἰσθητικὸν τὸ δ' ἀναίσθητον εἶναι, καὶ τὸ μὲν φαντασιούμενον τὸ δ' ἀφαντασίωτον, ὅτι πᾶν τὸ ἐμψυχον αἰσθητικὸν εὐθύς εἶναι καὶ φανταστικὸν πέφυκεν). Il passo si conclude con la *peroratio*, che corrisponde alla *conclusio*, l'accettazione come certo del dato provato nell'*argumentatio* (οὐδ' οὗτος ἐπιεικῶς ἀπαιτήσῃ τὸ μὲν λογικὸν εἶναι τοῦ ἐμψύχου τὸ δ' ἄλογον, πρὸς ἀνθρώπους διαλεγόμενος μηδὲ ἐν οἰομένους αἰσθήσεως μετέχειν ὃ μὴ καὶ συνέσεως, μηδ' εἶναι ζῶον ᾧ μὴ δόξα τις καὶ λογισμὸς ὥσπερ αἴσθησις καὶ ὁρμὴ κατὰ φύσιν πάρεστιν). L'*argumentatio* procede attraverso una *enumeratio*, in cui lo schema di rapporto è dettato dall'accumulazione di singole parole coordinate e tra loro antitetiche (τὸ μὲν αἰσθητικὸν τὸ δ' ἀναίσθητον, τὸ μὲν φαντασιούμενον τὸ δ' ἀφαντασίωτον, τὸ μὲν λογικὸν τὸ δ' ἄλογον).

Le antitesi di parole rappresentano, dal punto di vista stilistico, sintagmi di natura oppositiva, fatto di coppie i cui elementi potrebbero considerarsi disposti in *climax* ascendente, là dove il primo gradino è occupato dalla percezione (τὸ αἰσθητικόν), il secondo dall'immaginazione (τὸ φαντασιούμενον), il terzo dalla razionalità (τὸ λογικόν) e dai rispettivi contrari. Tale disposizione potrebbe indicare una *gradatio*,¹²⁸ che poco prima l'autore aveva disposto nello stesso ordine, ma in una sorta di *climax* discendente. L'argomento affrontato è quello dei "contrari"; esso prevede che l'ordine proprio della natura imponga un equilibrio tra tutti gli esseri dell'universo; a ogni realtà ne deve corrispondere un'altra contraria, al mortale l'immortale, al corruttibile l'incorruttibile: giacché esiste il razionale, occorre che l'irrazionale gli si contrapponga ed esista.¹²⁹ Plutarco condivide la validità del principio e riconosce, del pari, l'esistenza, nell'universo, di una grande quantità di esseri irrazionali, ma li individua negli esseri inanimati ed afferma che ogni essere inanimato, per il fatto stesso che è privo di ragione e di pensiero, si oppone a quell'essere che possiede, insieme con l'anima, anche la ragione e il pensiero.¹³⁰ Il Cheronese pone l'accento su un'ulteriore aporia dei filosofi del Portico, mostrando come accordare l'αἴσθησις agli animali e non dotarli, nel contempo, della ragione e del giudizio, contraddicendo palesemente il loro finalismo. L'autore conclude la sua confutazione osservando che, anche se si concedesse agli Stoici che la sensazione non rinvia necessariamente alla ragione – non si può non riconoscere come, nell'atto del sentire, si attivino negli animali le capacità di ricordare, di agire, di prevedere il futuro, tutti atti che, per ammissione

¹²⁸ *Soll. anim.* 960 D: δέ τις ἀξιοῖ μὴ κολοβὸν εἶναι τὴν φύσιν ἀλλὰ τὴν ἐμψυχον φύσιν ἔχειν τὸ μὲν λογικὸν τὸ δ' ἄλογον, ἕτερος ἀξιῶσει τὴν ἐμψυχον φύσιν ἔχειν τὸ μὲν φανταστικὸν τὸ δ' ἀφαντασίωτον, καὶ τὸ μὲν αἰσθητικὸν τὸ δ' ἀναίσθητον· ἵνα δὴ τὰς ἀντιζύγους ταύτας καὶ ἀντιθέτους ἕξεις καὶ στερήσεις περὶ ταῦτόν ἢ φύσις ἔχη γένος οἷον ἰσορροπούσας.

¹²⁹ Cfr. *soll. anim.* 960 B -961 C.

¹³⁰ Cfr. *soll. anim.* 960 C.

degli Stoici stessi, richiedono, per compiersi, il soccorso della ragione. Del tutto illogici e inadeguati giudica, infine, i numerosi tentativi avanzati dal Portico per spiegare le incongruenze della teoria. Plutarco riferisce infine un'ultima argomentazione del Portico contro la razionalità animale: nelle bestie è assente quell'ἀρχή, quel principio, che costituisce il τέλος, lo scopo finale della ragione stessa, cioè l'aspirazione alla perfezione. Esse mostrano, cioè, di non perseguire né di desiderare la virtù. È dunque assurdo pensare che la natura provvidenziale abbia inutilmente accordato loro la razionalità, cioè il principio preposto al conseguimento della virtù stessa.¹³¹ Il Nostro non confuta direttamente la dottrina, ma ad essa contrappone le altre teorie del Portico. Rileva come gli Stoici pongano a fondamento della vita sociale e della giustizia il principio dell'affezione per i propri nati; ma pur riconoscendo anche negli animali la presenza “grande e forte” di questa componente originaria, non riconoscono loro la capacità di conseguire il fine cui essa tende, cioè la giustizia, il vero scopo dell'amore per la prole.¹³² In realtà, la causa del minore attaccamento degli animali alla virtù è da ricercarsi in una deficienza piuttosto che in una assenza totale della ragione. Non è corretto far derivare dall'imperfezione della ragione animale la sua non-esistenza: è del tutto evidente, infatti, che il λόγος scaturisce dalla natura, mentre il λόγος pieno e perfetto deriva dalle cure e dall'insegnamento¹³³. Semplicemente gli animali ne partecipano in misura diversa rispetto all'uomo, come diversa è la partecipazione di ogni essere vivente a tutte le altre facoltà, virtù e vizi. Le differenze che si possono riscontrare tra i viventi dipendono, dunque, dal maggiore o minore grado di partecipazione al λόγος, mentre ciò che distingue la razionalità umana da quella animale non è di sostanza ma di grado, non è qualitativa ma quantitativa. Nel discorso sulle diverse capacità intellettive degli animali in *soll. anim.* 962 D, Autobulo procede per *exempla*: l'aquila viene paragonata alla pernice per le differenze relative al volo; si ribadisce che gli animali non vedono tutti allo stesso modo, né volano allo stesso modo, né tutti sono dotati di virtù; la diversità delle facoltà razionali negli animali non deve stupire così come non stupiscono le molteplici manifestazioni di “diversità” sia in attitudini fisiche sia nell'esercizio di qualità morali presenti nel mondo animale. La femmina è, spesso, superiore al maschio, non solo per quel che concerne la φιλοστοργία, ma anche per forza, astuzia, intelligenza¹³⁴. Alcuni animali (i maschi delle colombe ad esempio) hanno un amore viscerale per la propria prole, tale che, per primi, essi imboccano i cuccioli e colpiscono le femmine con il becco, se quest'ultime si allontanano dal nido più tempo del dovuto (*soll. anim.* 962 E). Al contrario dei maschi delle colombe, i maschi delle pernici distruggono le uova perché le femmine rifiutano l'accoppiamento al momento della cova (*soll. anim.* 962 E): ὁ δὲ καὶ δῆλόν ἐστι, παραβαλλομένων πελαργοῖς ἵππων ποταμίων (οἱ μὲν γὰρ

¹³¹Cfr. *soll. anim.* 962 A.

¹³²Cfr. *soll. anim.* 962 A-B; *am. prol.* 495 B - C.

¹³³Cfr. *soll. anim.* 962 C.

¹³⁴Cfr. *bruta anim.* 988 C- D.

τρέφουσι τοὺς πατέρας οἱ δ' ἀποκτινύουσιν ἵνα τὰς μητέρας ὀχεύωσι) καὶ περιστέραῖς περδίκων· οἱ μὲν γὰρ ἀφανίζουσι τὰ φᾶ ὅταν ἐπφάζη¹³⁵, μὴ προσδεχομένης τὴν ὀχείαν, οἱ δὲ καὶ διαδέχονται τὴν ἐπιμέλειαν, ἐν μέρει θάλποντες¹³⁶ καὶ ψωμίζουσι πρότεροι τὰ νεόττια, καὶ τὴν θήλειαν, ἂν πλείονα χρόνον ἀποπλανηθῆ, κόπτων ὁ ἄρρην εἰσελαύνει πρὸς τὰ φᾶ καὶ τοὺς νεοττοὺς. In 962 D Autobulo cerca di persuadere gli uditori sull'intelligenza degli animali: prove d'intelligenza e virtù sono la κοινωνία, «la socievolezza»,¹³⁷ oltre che la φιλοστοργία, l'amore che si manifesta nella sfera della famiglia e che si esplica nella cura della propria prole. La κοινωνία, intesa come capacità di vivere in associazioni, e la pratica della giustizia sono infatti derivanti, secondo Autobulo, dall'amore verso la propria prole, visto come ἀρχή di ogni ordine, sia nel mondo umano sia in quello degli animali. La τεκνοτροφία, la capacità dell'animale di nutrire la propria prole, è qualità attribuita eccezionalmente al maschio della colomba.¹³⁸ Plutarco aveva espresso la propria opinione sulla τεκνοτροφία in *am. prol.* 495 B, là dove contestava l'idea che i genitori amassero i figli in modo interessato (così come i figli i genitori); ma nel *De sollertia*, superata la concezione naturalistica della τεκνοτροφία, la sua finalità è dimostrare che tale qualità sia connessa non tanto all'agire secondo natura, quanto al possesso dell'ἀρετή (che gli Stoici negano all'animale). La φιλοστοργία (come la τεκνοτροφία) non è una manifestazione istintiva dell'animale, ma un prodotto della ragione e della sfera etica.¹³⁹ In *soll. anim.* 963 D si discute delle capacità intellettive degli animali: se è vero che esistono cani rabbiosi, cavalli pazzi, buoi e volpi in preda alla follia, non si può non ammettere che il delirio e la mancanza di senno esistono, là dove sono presenti le opposte facoltà, il

¹³⁵Il significato è «covare». È attestato in 962 E e in 982 B, in cui Plutarco riferisce dell'inabilità delle tartarughe a covare, ragion per cui nascondono le loro uova nella sabbia.

¹³⁶Tale verbo semanticamente può collegarsi a più significati: «ardere di passione» e «riscaldare». In *soll. anim.* 962 E il significato è «covare».

¹³⁷Plutarco contesta il pensiero degli Stoici che attribuiscono agli animali la φιλοστοργία ma negano ad essi il senso di giustizia. In *soll. anim.* 963 A Plutarco afferma per bocca di Soclaro che la κοινωνία e la δικαιοσύνη rappresentano comportamenti tipici dell'uomo, attestanti la superiorità di quest'ultimo sull'animale.

¹³⁸Le attestazioni plutarchee riguardanti la colomba sono alquanto esigue: *soll. anim.* 959 E; 962 E; 968 F; *Is. et Os.* 379 D; *stoic. rep.* 1044 D. La tipologia di colomba descritta è la περιστέρα. Nell'*Etymologicum Magnum* la περιστέρα è così definita: Παρὰ τὸ πέτεσθαι στερρῶς· ἢ παρὰ τὸ περισσῶς ἐρᾶν· θερμόταται γὰρ κατὰ συνουσίαν εἰσι· διὸ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ ἀνάκεινται· καὶ πολλάκις τίκτουσιν ἐν τῷ ἐνιαυτῷ, τῶν ἄλλων ὀρνέων μὴ ποιούντων τοῦτο. Nell'*Etymologicum Gudianum* la definizione è molto simile a quella del *Magnum*: Περιστέρα, ἢ διὰ τὸ πέτεσθαι στερρῶς, ἢ διὰ τὸ πέτεσθαι ῥᾶον· ἢ διὰ τὸ περιστατικὸν τοῦ ἐρᾶσθαι· ἢ αἰρεσθαι τὰ νοοσία ἐαντιῆς. Emergono chiare le caratteristiche della περιστέρα dalla paretimologia del *Magnum*: è detta περιστέρα perché sa volare con fermezza (τερρῶς), oppure perché ama veementemente (περισσῶς). La seconda qualità chiarisce anche il nesso tra Afrodite e l'animale, noto allo stesso Plutarco (*Is. et Os.* 379 D). Il *Magnum* fornisce un'altra informazione assente nel *Gudianum*: la περιστέρα genera in tutte le stagioni dell'anno, differendo, anche per questa caratteristica, dagli altri uccelli. Il *Gudianum* rispetto al *Magnum* aggiunge un'ulteriore caratteristica della περιστέρα: τὸ πέτεσθαι ῥᾶον. L'*Etymologicum Magnum* presenta due alternative all'etimologia della περιστέρα, il cui nome deriva o da qualità connesse al volo dell'animale o da una qualità legata alle modalità di accoppiamento; il *Gudianum* ne presenta quattro: due inerenti al volo, una connessa all'accoppiamento, un'altra al modo di occuparsi della propria prole. Plutarco non fornisce nessuna indicazione sulla tipologia di colomba corrispondente alla περιστέρα, né dà informazioni zoologiche *stricto sensu*; la tassonomia zoologica non è funzionale in questo passo, in quanto l'obiettivo dell'autore è altro: dare prove dell'intelligenza degli animali. Da *DELG*, s.v. περιστέρα, p. 887 si evince che, con tale lemma, si indica il comune piccione, distinto da πέλεια, che indica il «piccione selvatico» (detto anche φάττα), da τρυγῶν «la tortora» e da οἰνάς, «il colombo selvatico». I termini, abbondantemente utilizzati da Aristotele (*HA.* 508b; 544a-b7; 558b; 559a-b; 560b; 562b; 563 a-b; 593a; 597b; 612b; 613a; 620a; 633b; 657b; *PA.* 670a) sono quasi del tutto assenti in Plutarco. La forma maschile περιστερὸς è attestata più raramente negli autori greci ed in Plutarco è assente. Anche in latino la distinzione *columbus* - *columba* è trascurata poiché, comunemente, con il termine *columba* si definiscono entrambi i sessi.

¹³⁹Vi sono nel mondo animale delle dimostrazioni di amore per la prole che costituiscono un evidente indizio di virtù: le τέκνων ἐπιμέλεια e la φιλοστοργία rappresentano il seme da cui nasceranno la giustizia e la civilizzazione. Il genere umano oltre ad essere inferiore all'animale nella pratica della φιλοστοργία, è anche debitore verso le bestie: dal mondo animale sono germogliati i più importanti valori della società.

senno, l'intelligenza, la ragione, la capacità di riflettere. Ne consegue che gli animali sono dotati di facoltà razionali e possono patire eventuali deficienze, mutilazioni e menomazioni delle stesse. Il dialogo tra Autobulo e Soclaro si interrompe, marcando in modo inconfondibile i lineamenti della duplicità strutturale del *De sollertia*, che si riflette anche nella diversità dei temi e dell'argomentazione fra l'una e l'altra parte¹⁴⁰. Esso ha avuto, fino a questo punto, un tono marcatamente teorico, impostato a sua volta su due nuclei principali. Dapprima i due amici constatacono la presenza di memoria, emozioni e passioni negli animali e discutono se occorra riconoscere in loro anche una forma di razionalità, contro le dottrine filosofiche che pretendono di negarla. Essi convengono che, se la ragione degli animali appare imperfetta rispetto a quella degli uomini, tuttavia tra gli uni e gli altri non esiste che una differenza di grado – così come gli animali superano gli uomini per altre prerogative, quali la velocità e la forza, o l'acutezza della vista e dell'udito. Da questa considerazione ha origine il secondo problema, che riguarda la legittimità del comportamento umano verso esseri provvisti di ragione. È soprattutto Autobulo a denunciare lo sfruttamento utilitaristico degli animali, che troppo spesso tende a convertirsi in crudeltà e ingiustizia. È lecito servirsi della loro collaborazione nelle necessità della vita, oltre che uccidere le bestie dannose; ma gli altri animali vanno trattati con rispetto: gli uomini devono relazionarsi ad essi senza provocargli dolore e morte violenta e si dovranno bandire l'uso alimentare della carne, gli spettacoli cruenti del circo, la caccia e la pesca. Sembra, osserva Plutarco (*soll. anim.* 964 E), che gli Stoici neghino la ragione alle bestie, per non rendere l'uomo ingiusto verso di esse, e si comportino come le donne che hanno un parto difficile: si cingono il collo con un amuleto per riuscire a partorire facilmente. Ma l'ingiusto non può nascere da un'offesa alla verità e all'evidenza. Da una parte è innegabile che le bestie possiedono la ragione, seppur in grado inferiore rispetto all'uomo e diverso fra loro come appunto avviene fra gli uomini; d'altra parte questi sono costretti, per legge di natura, a nutrirsi, pena la morte.¹⁴¹ Bisognerebbe eliminare l'ingiustizia, tagliar via il ventre, lo stomaco e il fegato, che sono come i coltelli da macello e le caldaie e gli utensili del cuoco, mentre l'animo è immerso nelle tenebre del corpo, come in un mulino, intento solo a cercare cibo. Che l'uomo non sia del tutto immune da ingiustizia nel trattare gli animali, si osserva ancora in *soll. anim.* 964 D-E, lo riconoscono anche Empedocle ed Eraclito, i quali si lamentano della natura

¹⁴⁰Gli *exempla mirabilia* che occupano la seconda parte del trattato sono strategie retoriche che l'autore utilizza per conferire credibilità ad argomentazioni particolari e per convincere il suo auditorio. L'autore utilizza mezzi intellettuali, tra cui il *paradoxum*, per cercare di persuadere il lettore della giustezza del suo punto di vista, ricorrendo sovente anche ad arguzie di linguaggio. L'impostazione retorica e la finalità di persuadere il suo pubblico tuttavia non possono giustificare la complessità del testo, come afferma Tovar Paz: «La lectura retorica es un mas dentro de un conjuncto multiple, que se subordina a la resolucìon des las aporias que planteant los titulos latino y griecos del dialogo; solucìon que otre par es acorde co la personalidad filantropica y religiosa de nuestro autor», cfr. T. Paz, *Motivos* cit., pp. 81-92.

¹⁴¹«The dilemma posed by Soclarus is shown up as being, in the final analysis, illusory. It is not impossible for humans to live without mistreating animals, and humans cannot take refuge in the arguments of the Stoics that we cannot act unjustly toward creatures that do not understand justice (*De sollertia animalium* 964 B), as Hesiod had contended was true of animals. Plutarch has provided ample examples of reciprocal justice in animals, proving that they understand the concept of justice after all and have been known to act justly toward humans. We cannot therefore, in Plutarch's estimation, do less toward them». Newmyer, *Animals* cit., p. 65 sgg.

perché, a loro parere, comporta necessità e guerra e procede attraverso molte ingiustizie e sofferenze, quando la nascita stessa, essi dicono, avviene per effetto di un'ingiustizia con l'unione di ciò che è immortale con ciò che è mortale e con la lacerazione delle membra di chi genera per nutrire chi è generato. Dal tono etico di questa sezione si passa all'andamento catalogico e descrittivo, che caratterizza i due discorsi di Aristotimo e Fedimo. Questi si fondano in prevalenza su una casistica analitica, che si serve di una copiosa e concreta esemplificazione, per dimostrare le attitudini degli animali di terra e di mare alla vita familiare e sociale, l'intensità dei loro sentimenti, e la capacità di valersi della ragione per il raggiungimento degli obiettivi che l'ordine della natura ha imposto a ogni singola specie. In entrambi i gruppi, si annoverano, in pari misura, fatti mirabili e toccanti che confermano l'ipotesi di partenza; e anche quest'equilibrio conferma l'impossibilità, o quanto meno l'inutilità, di una sentenza che facesse prevalere l'una o l'altra parte.¹⁴² In *soll. anim.* 966 B¹⁴³ una lunga e convincente *peroratio* rende le motivazioni di Aristotimo fortemente attendibili: Καθόλου δ', ἐπεὶ δι' ὧν οἱ φιλόσοφοι δεικνύουσι τὸ [τε] μετέχειν λόγου τὰ ζῶα, προθέσεις εἰσὶ καὶ παρασκευαὶ καὶ μνήμαι καὶ πάθη καὶ τέκνων ἐπιμέλεια καὶ χάριτες εὖ παθόντων καὶ μνησικακίαι πρὸς τὸ λυπήσαν, ἔτι δ' εὐρέσεις τῶν ἀναγκαίων, ἐμφάσεις ἀρετῆς, οἷον ἀνδρείας κοινωνίας ἐγκρατείας μεγαλοφροσύνης.¹⁴⁴

Aristotimo riporta un serie di *exempla* attestanti attitudini e capacità degli animali terrestri: la πρόθεσις, «l'intenzione», di cui il toro ed il cinghiale danno prova prima di combattere (966 C: πρῶτον οὖν ὄρα προθέσεις καὶ παρασκευὰς ταύρων ἐπὶ μάχῃ κονιομένων καὶ κάπρων θηγόντων ὀδόντας; «Vedi dunque come i tori manifestano le loro intenzioni e preparativi, sollevando la polvere quando vogliono combattere e i cinghiali affilando le zanne?»); la παρασκευή, «l'azione anteriore ad un'azione»,¹⁴⁵ tipica attitudine del toro, del cinghiale e della rondine;¹⁴⁶ la capacità di ricordare (μνήμαι), che consente all'animale di avere la percezione del

¹⁴²Del Corno, *Trattati* cit., p. 48.

¹⁴³Cfr. sull'argomento G. Steiner, *Plutarch on the Question of Justice for Animals*, «Ploutarchos» 7 (2009/2010), pp. 73-82.

¹⁴⁴In *soll. anim.* 966 B Plutarco procede per mezzo dell'*enumeratio*, un'elencazione delle qualità, che sembrerebbe fatta in forma caotica (προθέσεις δεικνύουσι εἰσὶ καὶ παρασκευαὶ καὶ μνήμαι καὶ πάθη καὶ τέκνων ἐπιμέλεια καὶ χάριτες εὖ παθόντων καὶ μνησικακίαι πρὸς τὸ λυπήσαν); le qualità potrebbero essere state disposte dall'autore in base all'appartenenza ad una precisa sfera semantica, ovvero προθέσεις, παρασκευαὶ καὶ μνήμαι alla sfera cognitiva e razionale dell'animale, πάθη καὶ τέκνων ἐπιμέλεια alla sfera affettiva ed emotiva, in contrapposizione tra loro, ma allo stesso tempo complementari nella dimostrazione dell'intelligenza animale (δεικνύουσι τὸ [τε] μετέχειν λόγου τὰ ζῶα). Due sintagmi palesemente contrapposti sono χάριτες εὖ παθόντων e μνησικακίαι πρὸς τὸ λυπήσαν, secondo la struttura dell'antitesi verbale. Il rapporto d'antitesi è determinato dall'utilizzo di parole diversivoche o antonimi (χάριτες- μνησικακίαι). Gli elementi costitutivi di due sintagmi sono disposti in successione parallela (antitetica), secondo questo schema: sostantivo (χάριτες- μνησικακίαι), preposizione o avverbio (εὖ-πρὸς) e verbo (παθόντων-τὸ λυπήσαν) e costituiscono un isocolo (o piccolo parallelismo), per la corrispondenza della sequenza lineare delle parole, che si corrispondono sintatticamente e si contrappongono semanticamente. L'espressione εὐρέσεις τῶν ἀναγκαίων ed ἐμφάσεις ἀρετῆς sembra costituirsi di due sintagmi tra loro indipendenti, benché sia evidente la corrispondenza sintattica della sequenza sostantivo-complemento di specificazione. Potrebbe celarsi una antitesi semantica nei sintagmi εὐρέσεις τῶν ἀναγκαίων e ἐμφάσεις ἀρετῆς se si circoscrive il primo alla sfera della concretezza, il secondo a quella dell'astrattezza, attraverso la quale all'animale si attribuiscono parimenti atteggiamenti pragmatici e virtù. Plutarco, infine, elenca le virtù riconosciute agli animali (ἀνδρεία, κοινωνία, ἐγκράτεια, μεγαλοφροσύνη), procedendo per *enumeratio* caotica, a meno che non si considerino ἀνδρεία e κοινωνία virtù ascrivibili alle relazioni dell'animale con l'esterno, ἐγκράτεια e μεγαλοφροσύνη virtù ascrivibili all'evoluzione dell'interiorità.

¹⁴⁵*Soll. anim.* 961 C.

¹⁴⁶In *soll. anim.* 966 D le rondini realizzano con cura il proprio nido, dando ad esso un forma sferica che garantisce stabilità e capienza (μόνιμον καὶ χωρητικὸν τὸ τοιοῦτο) e che impedisce attacchi degli animali (καὶ τοῖς ἐπιβουλευούσι θηρίοις ἔξωθεν

pericolo e dell'utile (*soll. anim.* 966 E: ἀλλ' ὄντων μὲν οἰκείων πρὸς αὐτὸ πολλῶν ὄντων δ' ἄλλοτριῶν, οὐδ' ἀκαρῆς ἦν περιεῖναι μὴ μαθόντι τὰ μὲν φυλάττεσθαι τοῖς δὲ συμφέρεσθαι; «Ma siccome esistono molte cose ad esso convenienti e molte, al contrario, ostili, l'essere vivente non potrebbe sopravvivere neppure per poco se non avesse imparato a guardarsi dalle une e a giovare delle altre»¹⁴⁷) ed attesta la capacità di ragionare; l'ἐπιμέλεια,¹⁴⁸ «la cura, la dedizione», tipica del colombo, che cova le uova e nutre i propri cuccioli (*soll. anim.* 962 E: διαδέχονται τὴν ἐπιμέλειαν, ἐν μέρει θάλποντες τὰ φά, καὶ ψωμίζουσι πρότεροι τὰ νεόττια)¹⁴⁹ e delle tartarughe, che prestano attenzione nella scelta di un luogo sicuro dove depositare le uova (*soll. anim.* 982 B: θαυμαστή δὲ καὶ ἡ τῆς χελώνης περὶ τὴν γένεσιν καὶ σωτηρίαν τῶν γεννωμένων ἐπιμέλεια);¹⁵⁰ l'animale, inoltre, non è scevro dal provare sentimenti negativi quale la μνησικακία,¹⁵¹ «il risentimento».¹⁵² Alla luce delle tante capacità attribuite agli animali, si evince che non esistono esseri in natura capaci di ragionare, giudicare, ricordare e prestare attenzione che non abbiano la capacità di ricercare l'utile, di conseguirlo e di sfuggire il pericolo (*soll. anim.* 966 F: οὐδεμία μηχανὴ <παρεῖναι> τοῖς μὴ λογίζεσθαι τι καὶ κρίνειν καὶ μνημονεύειν καὶ προσέχειν πεφυκόσιν); tra gli *exempla* di abilità, Aristotimo si sofferma sul ragno. In *soll. anim.* 966 F ne descrive la tela, esaltandone precisione nella tessitura, la colorazione, nonché l'efficacia nel catturare la preda. Essa è simile a quella lavorata dalle donne e alle reti dei pescatori (τὰ δ' ἀράχνης ἔργα, κοινὸν ἰστῶν γυναιξὶ καὶ θήρας σαγηνευταῖς ἀρχέτυπον, οὐ καθ' ἐν ἅν τις θαυμάσειε) e si contraddistingue per la precisione (καὶ γὰρ ἡ τοῦ νήματος ἀκρίβεια), per la continuità e per l'assenza di eccesso nell'ordito della tela (καὶ τῆς ὑφῆς τὸ μὴ διεχῆς μηδὲ στημονῶδες), che è compatto ed uniforme grazie ad una sostanza vischiosa, invisibilmente mescolata (ἀλλὰ λείου συνέχειαν ὑμένοσ καὶ κόλλησιν ὑπὸ τινος ἀδήλως παραμειγμένης γλισχρότητος ἀπειρασμένον); inoltre il colore della tela è a tal punto tenue da renderla quasi trasparente (ἢ τε βαφὴ τῆς χροᾶς

ἀντλήψεις οὐ πάνυ δίδωσι). La παρασκευὴ è la capacità di prevenire il pericolo ed è manifestazione di φιλοστοργία: l'amore per la prole induce la rondine ad adottare delle precauzioni nel costruire il proprio nido.

¹⁴⁷È qui richiamato l'istinto di conservazione (οἰκείωσις), che induce l'animale ad appropriarsi di ciò che è favorevole ed evitare ciò che può nuocergli. Sull'argomento cfr. R. Caballero Sánchez, οἰκείωσις *en Plutarco*, in G. Montes Cala - M. Sánchez Ortiz De Landaluce - R. J. Gallé Cejudo (eds.), *Plutarco, Dioniso y El Vino*, Actas Del VI Simposio Español Sobre Plutarco, Cádiz, 14-16 De Mayo De 1998, Sociedad Española De Plutarquistas (Sección De La International Plutarch Society), Ediciones Clásicas, Madrid, 1999, pp. 105-118.

¹⁴⁸L'ἐπιμέλεια ἀλλήλων tra animali è trattata in *soll. anim.* 981 B.

¹⁴⁹Cfr. *soll. anim.* 962 E: δὴ καὶ δῆλόν ἐστι, παραβαλλομένων πελαργοῖς ἵππων ποταμίων (οἱ μὲν γὰρ τρέφουσι τοὺς πατέρας οἱ δ' ἀποκτινύουσιν ἵνα τὰς μητέρας ὀχεύωσι) καὶ περιστεραῖς περδίκων· οἱ μὲν καὶ διαφθεῖρουσι, τῆς θηλείας, ὅταν ἐπώαζῃ, μὴ προσεχομένης τὴν ὀχείαν, οἱ δὲ καὶ διαδέχονται τὴν ἐπιμέλειαν, ἐν μέρει θάλποντες τὰ φά, καὶ ψωμίζουσι πρότεροι τὰ νεόττια, καὶ τὴν θήλειαν, ἂν πλείονα χρόνον ἀποπλα-νηθῇ, κόπτων ὁ ἄρρην εἰσελαύνει πρὸς τὰ φά καὶ τοὺς νεοττοὺς.

¹⁵⁰*Soll. anim.* 982 B: θαυμαστή δὲ καὶ ἡ τῆς χελώνης περὶ τὴν γένεσιν καὶ σωτηρίαν τῶν ἐπιμέλειαν· τίκει μὲν γὰρ ἐκβαίνουσα τῆς θαλάττης πλησίον, ἐπώαζειν δὲ μὴ δυναμένη μηδὲ χερσεύειν πολὺν χρόνον ἐντίθησι τῇ ψάμμῳ τὰ φά καὶ τὸ λειότατον ἐπα-μᾶται τῆς θινὸς αὐτοῖς καὶ μαλακώτατον·

¹⁵¹Il vizio è difetto della ragione: cfr. *soll. anim.* 962 C. Il termine reso da Xylander con la perifrasi *meditatio ultionis in eos qui laeserunt*, ovvero la capacità di premeditare la vendetta.

¹⁵²Cfr. sul passo Dyroff, *Die Tierpsychologie* cit., p. 8: «Auch für die Aufzählung der einzelnen Seelenfunktionen kann die Schrift über den Tierverstand nicht den Leitfaden abgeben. Plutarchos richtet sich selbst, wie er wohl fühlt, nicht nach der von ihm gegebenen Disposition und führt nur den ersten (προθέσεις καὶ παρασκευαί), den letzten (ἐμφάσεις ἀρετῆς) und etwa noch den dritten (πάθη) Punkte nur hie und da streift. Wir halten uns daher in letzterer Hinsicht an eine anderwärts sich findende Weisung, wonach Plutarchos an der Seele hauptsächlich Wahrnehmung, Vorstellung und Einsicht unterscheidet».

ένάερν καὶ ἀγλυώδη ποιούσα τὴν ἐπιφάνειαν ὑπὲρ τοῦ λαθεῖν) e tale caratteristica consente al ragno il controllo del proprio artificio, nonché un'estrema abilità e prontezza nel catturare la preda che resta impigliata nella rete; il ragno è come un astuto pescatore, che, quando si accorge di essere in procinto di catturare la preda, serra in maniera ermetica la rete sul malcapitato (αὐτὴ τε μάλιστα πάντων ἢ τῆς μηχανῆς αὐτῆς ἠνιοχία καὶ κυβέρνησις ταν ἐνσχεθῆ τι τῶν ἀλωσίμων, ὥσπερ δεινοῦ σαγηνευτοῦ ταχὺ συναιρεῖν εἰς ταῦτό καὶ συνάγειν τὸ θήρατρον). La narrazione procede ancora per *exempla*: le api, le oche, le gru, l'airone, spiccano per l'abilità con cui prevedono il pericolo ed escogitano sistemi ed astuzie per evitarlo (967 B- C). In *soll. anim.* 967 D Plutarco elenca le virtù delle formiche: Τὰς δὲ μυρμηκῶν οἰκονομία¹⁵³ καὶ παρασκευὰς ἐκφράσαι μὲν ἀκριβῶς ἀμήχανον¹⁵⁴, ὑπερβῆναι δὲ παντελῶς ὀλίγων¹⁵⁵ οὐδὲν γὰρ οὕτω μικρὸν ἢ φύσις ἔχει μειζόνων καὶ καλλιόνων¹⁵⁶ κάτοπτρον, ἀλλ' ὥσπερ ἐν σταγόνι καθαρᾷ πάσης ἔνεστιν ἀρετῆς ἔμφασις· ἔνθ' ἔνι μὲν φιλότης¹⁵⁷ τὸ κοινωνικόν¹⁵⁸, ἔνι δ' ἀνδρείας εἰκῶν¹⁵⁹ τὸ φιλόπονον¹⁶⁰, ἔνεστι δὲ πολλὰ μὲν ἐγκρατείας σπέρματα πολλὰ δὲ φρονήσεως¹⁶¹ καὶ δικαιοσύνης.¹⁶² Da un lato, sarebbe impossibile descrivere esattamente i preparativi e gli allestimenti delle formiche, afferma Aristotimo, dall'altro sarebbe negligente tralasciare completamente l'argomento. Nulla, infatti, possiede la natura di tanto piccolo, che sia specchio delle cose più grandi e belle: come in una goccia pura si ha la prova di tutte le virtù, così nelle formiche c'è l'amicizia, che è la socievolezza, c'è la forza, che è la sopportazione delle fatiche, ci sono, inoltre, molti semi di tolleranza, di prudenza e di giustizia. Il passo è costruito su un *paradoxum*¹⁶³ e la similitudine ὥσπερ ἐν σταγόνι

¹⁵³Sull'οἰκονομία nel mondo animale cfr. *am. prol.* 495 D, *soll. anim.* 962 D.

¹⁵⁴L'aggettivo ἀμήχανος attestato in Plutarco in quattro passi appartenenti alle descrizioni zoologiche, assume diverse sfumature (966 A, 967D, 971 F, 993 D). In 966 A è usato in riferimento alla pesca, considerata pratica poco ingegnosa, perché non necessita di alcuna strategia (*soll. anim.* 966 A: τὸ γὰρ ἀγεννὲς καὶ ἀμήχανον ὄλωσ καὶ ἀπάνουργον αὐτῶν αἰσχροὺν καὶ ἄζηλον καὶ ἀνελεύθερον τὴν ἄγραν πεποίηκε). In 971 F lo strobilo è definito ἀμήχανος, «riluttante» a farsi toccare e mordere (*soll. anim.* 971 F: κείται θιγεῖν τε καὶ δακεῖν ἀμήχανος). Nel passo 967 D l'aggettivo esprime l'idea dell'impossibilità (Τὰς δὲ μυρμηκῶν οἰκονομίας καὶ παρασκευὰς ἐκφράσαι μὲν ἀκριβῶς ἀμήχανον, è impossibile narrare i preparativi e le disposizioni delle formiche).

¹⁵⁵Stilisticamente gli elementi costitutivi dei due sintagmi ἐκφράσαι μὲν ἀκριβῶς ἀμήχανον e ὑπερβῆναι δὲ παντελῶς ὀλίγων sono disposti in successione parallela secondo questo schema: verbo all'infinito (ἐκφράσαι-ὑπερβῆναι) avverbio (ἀκριβῶς- παντελῶς) e verbo (ἀμήχανον-ὀλίγων): essi costituiscono un *isocolo* (o piccolo parallelismo) per la corrispondenza della sequenza lineare delle parole, che si corrispondono sintatticamente, ma si contrappongono semanticamente; all'azione del descrivere (ἐκφράσαι) si contrappone il sorvolare (ὑπερβῆναι); inoltre all'impossibilità di essere precisi nel narrare (μὲν ἀκριβῶς ἀμήχανον), si contrappone la necessità di non essere negligenti tralasciando gli *exempla* (δὲ παντελῶς ὀλίγων).

¹⁵⁶Il *paradoxum* è realizzato attraverso la contrapposizione piccolo-grande, rilevabile dalla scelta della coppia di aggettivi. Plutarco fa seguire a κάλλιον l'aggettivo μειζον per attuare un'*amplificatio* semantica, per dilatare lo spazio espressivo.

¹⁵⁷I due sintagmi ἔνθ' ἔνι μὲν φιλότης' τὸ κοινωνικόν e ἔνι δ' ἀνδρείας εἰκῶν τὸ φιλόπονον sono disposti in successione parallela secondo questo schema: verbo (ἔνι) il genitivo (φιλότης e ἀνδρείας) retto da εἰκῶν e l'aggettivo sostantivato neutro (τὸ κοινωνικόν - τὸ φιλόπονον). Plutarco ripropone la struttura dell'*isocolo*.

¹⁵⁸In un altro passo (783F) l'autore afferma che la κοινωνία appartiene alle formiche e alle api: ἀλλὰ μᾶλλον τὸ κοινωνικόν καὶ πολιτικόν, ὃ καὶ μύμηξιν ἄχρι τέλους παραμένει καὶ μελίτταις.

¹⁵⁹I lemmi κάτοπτρον, ἔμφασις, εἰκῶν sono disposti in *climax* ascendente: Plutarco rafforza l'opinione da dimostrare, giocando con la sinonimia. Sull'uso dei sinonimi S.T., Teodorsson, *Plutarch's use of synonyms: a typical feature of his style*, in Van der Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Acta of the IV International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996, Éditions Peeters, Société Des Études Classiques, Louvain, Namur 2000, pp. 511-518.

¹⁶⁰L'aggettivo è attestato in nove passi plutarchei, ma in riferimento agli animali solo in 966 A e 967 D.

¹⁶¹La φρόνησις quale virtù animale è attestata in 986 F.

¹⁶²Sulla δικαιοσύνη nel mondo animale cfr. 493 B, 495 B, 962 A, 963 A, 963F, 964 B, 964 C, 967 E, 986 F.

¹⁶³Silva Sanchez sottolinea l'influenza della tradizione della paradossografia nella struttura narrativa del *De sollertia animalium* e rileva come, nella seconda parte, la tendenza al sorprendente, al paradosso, all'utilizzo di racconti eccezionali sul mondo animale siano evidenti prove dell'influenza della paradossografia zoologica sul trattato plutarcheo. Sottolinea la Sacher che l'uso del *paradoxum*

καθαρᾶ πάσης ἔνεστιν ἀρετῆς ἔμφασις si realizza sull'*absurdum* (come possono le formiche, esseri minuscoli, dare prova di tanta forza?): le prove della grandezza e della bellezza si ritrovano in natura proprio nelle cose apparentemente più piccole. L'autore gioca con l'*enumeratio* delle virtù, disposte in modo caotico: ἐγκράτεια, φρόνησις, δικαιοσύνη.¹⁶⁴ Altre virtù delle formiche sono la φιλοπονία (che sovente è manifestazione della φιλοστοργία) e l'εὐγνωμοσύνη, termine con il quale si indica un atteggiamento cortese e premuroso, che appartiene solo alla loro specie.¹⁶⁵ Aristotimo dedica un lungo discorso alle mirabili imprese delle formiche (*soll. anim.* 967 D - 968 B), ricordando quanto esse spicchino per astuzia, raccontando come esse rodano e riducano in pezzi gli oggetti pesanti da trasportare per agevolare il loro lavoro,¹⁶⁶ e di come dispongano le uova all'aperto, in procinto di piogge, affinché si rinfreschino.¹⁶⁷ Plutarco, inoltre, per sottolineare l'astuzia degli insetti, riferisce che taluni indicherebbero non le uova, ma le provviste,¹⁶⁸ che le formiche espongono all'aria aperta, accortesi del pericolo di putrefazione.¹⁶⁹ Esse, inoltre, prevedendo la germinazione del grano, rosicchiano la punta dei chicchi, da cui il frumento emette il germoglio, impedendo così che il grano si trasformi in germe.¹⁷⁰ Infine, Aristotimo critica chi studia i formicai come se li stesse dissezionando;¹⁷¹ pur polemizzando contro questi "studiosi", Aristotimo si compiace nel descrivere accuratamente i formicai, che si compongono di tre zone, una preposta al dormire, la seconda alle provviste, la terza usata come deposito delle formiche morenti. Il lungo elenco sulle virtù delle formiche termina con la descrizione del formicaio e con l'elogio della devozione delle formiche nei confronti del culto dei morti e dei cadaveri¹⁷². Aristotimo in 968 A afferma: «ὑπερβάλλει δὲ πᾶσαν ἐπίνοιαν συνέσεως ἢ τοῦ πυροῦ τῆς βλαστήσεως προκατάληψις¹⁷³. οὐ γὰρ δὴ παραμένει ξηρὸς οὐδ' ἄσηπτος ἀλλὰ διαχεῖται καὶ γαλακτοῦται

nell'operetta non è finalizzato a se stesso, ma è "un instrumento subordinado a un fin superior, la demostración de un doctrina filosofica". La Sanchez rileva anche le tecniche usate da Plutarco per intensificare la stranezza e la particolarità di un θαῦμα, al fine di renderlo ancora più sorprendente: indicare i luoghi geografici dove avvengono gli eventi eccezionali, indicare personaggi celebri protagonisti insieme ad animali di fatti incredibili contribuiscono, a detta della studiosa, a suscitare ancor più stupore nel pubblico. Cfr. Sánchez, *Ribetes paradoxográficos en De soll.an. de Plutarco*, in G. Montes Cala- M. Sánchez Ortiz De Landaluce - R. J. Gallé Cejudo (eds.), *Plutarco, Dioniso y El Vino*, Actas Del VI Simposio Español Sobre Plutarco, Cádiz, 14-16 De Mayo De 1998, Sociedad Española De Plutarquistas (Sección De La International Plutarch Society), Ediciones Clásicas, Madrid, 1999, pp. 472-473. A tal proposito cfr. A. Giannini, *Studi sulla paradossografia greca da Callimaco all'età imperiale: la letteratura paradosso grafica*, «Acme» 17 (1964), pp. 258-263.

¹⁶⁴Esse sono rette dal sostantivo σπέρματα in cui può essere colta una ripresa semantica dell'idea del μικρόν, a cui contrapporre idealmente la grandezza delle virtù elencate, in una sorta di ossimoro semantico.

¹⁶⁵Cfr. *soll. anim.* 967 F: τῶν δὲ πᾶσιν ἐμφανῶν ἢ τε περὶ τὰς ἀπαντήσεις ἐστὶν εὐγνωμοσύνη, τῶν μὴδὲν φερόντων τοῖς φέρουσιν ἐξισταμένων ὁδοῦ καὶ παρελθεῖν διδόντων.

¹⁶⁶Cfr. *soll. anim.* 967 F.

¹⁶⁷Del Corno, *Trattati cit.*, p. 255, nota 127.

¹⁶⁸Del Corno, *Trattati cit.*, p. 255, nota 128.

¹⁶⁹Cfr. *soll. anim.* 967 F.

¹⁷⁰Cfr. *soll. anim.* 968 A.

¹⁷¹Cfr. *soll. anim.* 968 A-B.

¹⁷²Cfr. *soll. anim.* 967 E.

¹⁷³Il termine προκατάληψις è coniato da Plutarco ed utilizzato solo in questo passo del suo *corpus* per indicare «l'intelligenza preventiva». La traduzione latina di προκατάληψις di Xilander è *presentio*, termine con cui si indica l'istinto o la sagacia nel prevenire.

μεταβάλλον εἰς τὸ φύειν¹⁷⁴: infine riconosce la προκατάληψις alle formiche¹⁷⁵, ovvero «l'intelligenza preventiva».

In 968 C la narrazione continua con l'elogio dell'elefante: Μὲν οὖν ἄλλοι θαυμάζουσι τοῦ ἐλέφαντος ὅσα μανθάνων καὶ διδασκόμενος ἐν θεάτροις ἐπιδείκνυται σχημάτων εἶδη καὶ μεταβολάς, ὧν οὐδ' ἀνθρωπίναις μελέταις τὸ ποικίλον καὶ περιττὸν ἐν μνήμη καὶ καθέξει γενέσθαι πάνυ ῥάδιόν ἐστιν· ἐγὼ δὲ μᾶλλον ἐν τοῖς ἀφ' αὐτοῦ καὶ ἀδιδάκτοις¹⁷⁶ τοῦ θηρίου πάθει καὶ κινήμασιν, ὡσπερ ἀκράτοις¹⁷⁷ καὶ ἀπαραχύτοις¹⁷⁸, ἐμφαινομένην ὁρῶ τὴν σύνεσιν.¹⁷⁹ La μνήμη e la κάθειξις dell'elefante rappresentano qualità importanti: tuttavia Plutarco ribadisce che l'intelligenza degli animali si esplica per mezzo di manifestazioni spontanee e pure (πάθει καὶ κινήμασιν ἀκράτοις καὶ ἀπαραχύτοις) piuttosto che nell'esecuzione di copioni prestabiliti. In *soll. anim.* 968 B Aristotimo afferma: «Οἷμαι δὲ μὴ ἄκαιρος ὑμῖν φανεῖσθαι τοῖς μύρμηξιν ἐπεισάγων τοὺς ἐλέφαντας, ἵνα τοῦ νοῦ τὴν φύσιν ἐν τε τοῖς μικροτάτοις ἅμα καὶ μεγίστοις σώμασι κατανοήσωμεν, μήτε τούτοις ἐναφανίζομένην μήτ' ἐκείνοις ἐνδέουσιν».

L'elefante è animale virtuoso; la categoria semica binaria μικρότατον-μέγιστον, alla base dei passi sulla formica (utilizzata dall'autore per dimostrare che il piccolo non sempre è insignificante ed inutile) è riutilizzata per dimostrare la tesi opposta, ovvero che la grandezza fisica dell'animale non necessariamente è associabile alla goffaggine, all'incapacità e all'assenza di virtù, tesi che l'autore dimostra con i mirabili *exempla* sugli elefanti.

In *soll. anim.* 969 B protagonista è il cane: δι' ἄλλων δὲ πολλῶν ἔργων καὶ παθῶν καὶ καθηκόντων οὐτ' ὀσφραντῶν οὐθ' ὄρατῶν ἀλλὰ διανοία καὶ λόγῳ μόνον πρακτῶν καὶ θεατῶν ὄντων κατιδεῖν ἔστι τὴν κυνὸς φύσιν. οὗ τὰς μὲν ἐν ἄγραις ἐγκρατείας καὶ πειθαρχίας καὶ ἀγχινοίας γελοῖος ἔσομαι λέγων πρὸς ὑμᾶς τοὺς ὀρῶντας αὐτὰ καθ' ἡμέραν καὶ μεταχειριζομένους.¹⁸⁰ È possibile individuare

¹⁷⁴La scelta stilistica di introdurre il passo con un' espressione iperbolica (ὑπερβάλλει δὲ πᾶσαν ἐπίνοιαν συνέσεως), accresce in chi ascolta l'idea dell'incredibile, che tanto più è assurda tanto più serve a conferire credibilità all'*opinio* di Aristotimo.

¹⁷⁵Cfr. *soll. anim.* 968 A: οὐ γὰρ δὴ παραμένει ξηρὸς οὐδ' ἄσηπτος ἀλλὰ διαχεῖται καὶ γαλακτοῦται μεταβάλλον εἰς τὸ φύειν· ἴν' οὖν μὴ γενόμενος σπέρμα τὴν στίου χρεῖαν διαφθεῖρη παραμένη δ' αὐτοῖς ἐδώδιμος, ἐξεσθίουσι τὴν ἀρχήν, ἀφ' ἧς τὸν βλαστὸν ὁ πυρὸς ἀφήσιν. τοὺς δὲ τὰς μυρμηκίας αὐτῶν ἐπὶ τῷ καταμαθεῖν ὡσπερ ἐξ ἀνατομῆς πληροῦντας οὐκ ἀποδέχομαι· λέγουσι δ' οὖν οὐκ εὐθεῖαν εἶναι τὴν ἀπὸ τῆς ὀπῆς κάθοδον οὐδ' εὐπορον ἄλλω θηρίῳ διεξελεῖν, ἀλλὰ καμπαῖς καὶ στρεβλότησι κεκλασμένας ὑποπορεύσεις καὶ ἀνατρήσεις ἐχούσας εἰς τρεῖς κοιλότητας ἀποτελεῦσάν, ὧν τὴν μὲν ἐνδιαίτημα κοινὸν αὐτοῖς εἶναι, τὴν δὲ τῶν ἐδώδιμων ταμείον, εἰς δὲ τὴν τρίτην ἀποτίθεσθαι τοὺς θνήσκοντας.

¹⁷⁶L'aggettivo ἀδίδακτος propriamente significa «privo di istruzione, ignorante». Plutarco lo utilizza in riferimento al modo animale col significato di «spontaneo, naturale», riferendosi ai movimenti e ai sentimenti degli animali. In 972 F l'aggettivo è utilizzato ancora col significato di «spontaneo» in riferimento alle grida di animali (τοῖς ἀδιδάκτοις γηρύμασιν). In 987 A l'espressione ἀνεπίτακτος καὶ ἀδίδακτος indica «indipendente e spontaneo» in riferimento alla ψυχή. Il concetto di spontaneità espresso da ἀδίδακτος è amplificato e rafforzato semanticamente dai due aggettivi ἀκρατος e ἀπαραχύτος.

¹⁷⁷L'aggettivo ἀκρατος è sinonimo di ἀπαραχύτος, che è attestato in riferimento al mondo animale anche in 975 D ed è rafforzato semanticamente dall'aggettivo αὐθιγενής, per indicare il vivere secondo natura e selvaggio tipico degli animali. La sinonimia con amplificazione nel corpo della parola produce un accrescimento dell'intensità semantica.

¹⁷⁸L'aggettivo ἀπαραχύτος significa «non miscelato» quindi «puro». Nella traduzione di Xilander ἀπαραχύτος è reso con l'aggettivo *merus* «semplice».

¹⁷⁹Il termine σύνεσις è tradotto qui da Xilander con *intellectum*.

¹⁸⁰Stilisticamente va rilevata l'antitesi di termini nell'espressione ἔργων καὶ παθῶν, con cui entrano in gioco due sistemi semantici opposti: azione / sentimento. Questa opposizione mette in rilievo come l'intelligenza dell'animale sia presente sia nelle situazioni pratiche sia in ragionamenti e manifestazioni affettive. La coppia οὐτ' ὀσφραντῶν οὐθ' ὄρατῶν serve ad attuare, attraverso l'*accumulatio*, un'amplificazione per conferire maggiore pregnanza alla *persuasio*. La formula γελοῖος ἔσομαι è usata dall'autore per creare un effetto di stupore sul pubblico.

la natura del cane attraverso molte altre azioni, le manifestazioni affettive e il compimento di doveri, che non possono essere concepiti né col fiuto né con la vista, ma che possono essere esplicitati soltanto attraverso l'uso dell' intelletto e della ragione. La natura non ha creato l'essere vivente solo per percepire, ma attraverso la sensazione l'animale conosce e discerne il bene ed il male per sé; né senza ragione, giudizio, ricordo, attenzione, prevenzione, l'animale potrebbe prendere decisioni, fuggire il pericolo e cercare l'utile. A questo punto dell'operetta, Plutarco introduce gli *exempla* sulla *virtus* del cane. Il cane è guardiano e difensore fedele al padrone,¹⁸¹ tanto fedele da restargli vicino anche nella morte; è animale tanto perspicace da riconoscere gli assassini¹⁸² del proprio padrone, è dotato, oltre che di fiuto, di un tal senso di giustizia, che riconosce i criminali, i ladri, i sacrileghi e li perseguita fino a che essi non abbiano avuto la giusta punizione.¹⁸³ Il cane inoltre conosce il sentimento della pietà, tant'è che lascia in vita l'avversario che gli si rivolge con sottomissione.¹⁸⁴ Inoltre, il desiderio di vittoria ed il gusto della competizione rendono il cane clemente verso la propria preda, qualora essa muoia prima di essere catturata, cosicché non ne dilania il corpo. Tuttavia ama la vittoria: se la cattura nella caccia prova piacere a dilaniarla, perché è il suo trofeo nella contesa.¹⁸⁵ In *soll. anim.* 969 C Aristotimo definisce tre peculiari qualità del cane: ἐγκράτεια, πειθαρχία¹⁸⁶ ed ἀγχίνοια,¹⁸⁷ elencate con un'*accumulatio* caotica. Mentre gli animali marini sono sgradevoli, insensibili e sprovvisti di ogni forma di dolcezza d'animo (970 B), al contrario, gli animali terrestri dimostrano liberalità nell'affetto che nutrono verso la propria prole, docilità, che si manifesta nella nobiltà d'animo, nell'astuzia e nell'intelligenza, inscindibili dall'ardore e dal coraggio (970 E). In 971 B-D Aristotimo elenca i comportamenti degli animali considerati astuti, attraverso *exempla*: l'aneddoto del mulo e di Talete, l'accortezza delle pernici nell'insegnare alla prole come ingannare il nemico, l'astuzia delle lepri nel disporre i propri cuccioli quando dormono, i preparativi dell'orsa prima del letargo, l'astuzia delle cerva nel parto, il sistema di autodifesa e la previdenza dei porcospini, l'abilità degli elefanti nel salvare un compagno catturato e la loro abilità nel pregare, le astuzie del leone nella caccia. In 971 D-F Aristotimo, poi, affronta la tematica dell'amore nel mondo animale. Il serpente invaghitosi di una fanciulla dell' Etolia¹⁸⁸ ha caratteristiche e sentimenti tutt'altro che bestiali¹⁸⁹:

¹⁸¹ *Soll. anim.* 969 C.

¹⁸² *Soll. anim.* 969 C-D-E.

¹⁸³ *Soll. anim.* 969 F.

¹⁸⁴ *Soll. anim.* 970 F.

¹⁸⁵ *Soll. anim.* 971 A.

¹⁸⁶ La πειθαρχία indica «l'obbedienza»: Plutarco utilizza il lemma in sei attestazioni in riferimento agli uomini ed una sola volta all'animale. L'importanza di tale virtù, secondo il Cheronese, è determinata dal fatto che essa appartiene a chi comanda, tant'è che in *Lyc.* 30, 4 si afferma: ἡ πειθαρχία μάθημα μὲν ἔστιν τοῦ ἄρχοντος.

¹⁸⁷ L'ἀγχίνοια è la «perspicacia», su cui si era pronunciato Soclaro in 963 A, là dove afferma che gli uomini di gran lunga superano gli animali in capacità d'apprendimento, perspicacia, senso della giustizia e socievolezza (Ἀλλὰ θαυμαστὸν ὅσον ἄνθρωπος εὐμαθεία καὶ ἀγχίνοια καὶ τοῖς περὶ δικαιοσύνην καὶ κοινωνίαν διαφέρει τῶν ζώων).

¹⁸⁸ Se alcuni amori degli animali possono apparire ἀγριοὶ e περιμανεῖς, altri hanno, invece, una gentilezza superiore a quella umana. L'aneddoto del serpente non sembra avere antecedenti nella tradizione letteraria greca, ma è stato ripreso da Eliano in *H.A.*, VI, 17 con delle leggere variazioni (la donna non era dell'Etolia ma ebrea e si era allontanata volontariamente impaurita

esso è ἐρασθεὶς «innamorato» come un uomo, e vive passionalmente e con tenerezza questo sentimento. All'alba il serpente abbandona la sua amata per ritornare da lei ogni notte, finché i genitori della donna decidono di allontanarla da quel luogo. Il serpente, dopo averla cercata invano per alcuni giorni, la trova e la cinge, non con la solita dolcezza, ma con forza, mostrando una rabbia che sa più di indulgenza che di punizione (ἐλαφράν τινα καὶ φιλόστοργον καὶ πλεον ἔχουσιν τοῦ κολάζοντος τὸ φειδόμενον ὀργὴν ἀποδεικνύμενος). Altre due storie d'amore sono narrate da Aristotimo: l'oca di Egio innamorata di un fanciullo, l'ariete invaghito della citareda Glauce (972 F).

In 973 A - F sono elencati *exempla* di animali che spiccano per capacità di apprendere e di insegnare: gli storni, i corvi, i pappagalli, gli usignoli, la ghiandaia, il cane sono protagonisti di aneddoti miranti ad attestare la veridicità della *persuasio*. La discussione potrebbe generare ilarità, afferma Fedimo, se si dà credito a Democrito, il quale afferma che gli uomini hanno imparato dagli animali e non viceversa (Γελοῖοι δ' ἴσως ἐσμὲν ἐπὶ τῷ μαθάνειν τὰ ζῷα σεμνύοντες, ὧν ὁ Δημόκριτος ἀποφαίνει μαθητὰς ἐν τοῖς μεγίστοις γεγονότας ἡμᾶς). Nelle attività più importanti l'uomo è stato discepolo dell'animale, basta pensare all'arte della tessitura e del rammendo (ἀράχνης <ἐν> ὑφαντικῇ καὶ ἀκεστικῇ), di cui il ragno è stato maestro per l'umanità.

In 974 A- F sono elencati gli *exempla* di animali che dimostrano abilità mediche, terapeutiche e curative: le tartarughe e le donnole mangiano origano e ruta per purificarsi, qualora abbiano divorato un serpente; i cani si purgano con un'erba speciale, se hanno il colera; il serpente rende acuta la propria vista col finocchio; l'orso mangia aro selvatico per curare l'intestino, dopo il letargo; l'orsa mangia formiche per curare la nausea; l'ibis immette nel proprio corpo acqua salmastra per purgarsi; leoni e lupi si astengono dal cibo per purificarsi. Taluni animali conoscono, inoltre, la chirurgia: l'elefante sa estrarre giavellotti dal corpo; le capre cretesi mangiano dittamo per espellere le frecce conficcate nel proprio corpo. Altri animali sembrano avere cognizioni numeriche e capacità aritmetiche: le vacche di Susa sollevano con estrema precisione cento secchi d'acqua al giorno; l'orice emette un grido nel giorno e nell'ora in cui si leva Sothis; le capre si volgono ad Oriente per preannunciare il levarsi dell'astro Sothis ed il ritorno periodico dell'astro.¹⁹⁰In 975 A-C Aristotimo parla di “oionistica” e della divinazione legata al volo degli uccelli: i volatili da sempre furono considerati araldi degli dèi e per questo Socrate si definì “compagno di servitù dei cigni”, Pirro si fece chiamare “Aquila”, Antioco “Falco”.

dall'innocuo animale, mentre al ritorno sarebbe stata accolta dall'animale in maniera teneramente appassionata, come descrive Plutarco).

¹⁸⁹L. D'Agostino ha dimostrato che vi è poca originalità nel campo della psicologia animale di Plutarco, pur non negando al nostro autore notevole vivacità nella presentazione. Cfr. *Sulla zoopsicologia di Plutarco*, «Archivio Italiano di Psicologia» 11 (1933), pp. 21-42.

¹⁹⁰HA. 611a2 sgg.

Conclusa la parte dedicata alla superiorità degli animali terrestri, prende la parola Fedimo, sostenitore della superiorità degli animali marini.¹⁹¹ In 975 E Fedimo afferma: «ἡ δὲ θάλασσα μικρὰ κατιδεῖν καὶ γλίσχρα δίδωσι¹⁹², τῶν δὲ πλείστων κατακαλύπτει γενέσεις καὶ τροφὰς ἐπιθέσεις¹⁹³ τε καὶ φυλακὰς ἀλλήλων, ἐν αἷς οὐκ ὀλίγα¹⁹⁴ καὶ συνέσεως ἔργα καὶ μνήμης καὶ κοινωνίας ἀγνοούμενα¹⁹⁵ βλέπει τὸν λόγον»¹⁹⁶. La vita degli animali marini, secondo Fedimo, resta prevalentemente sconosciuta agli uomini, a causa delle difficoltà determinate dall'*habitat* naturale, che rende impossibile agli uomini valutare la presenza di σύνεσις negli animali marini in modo diretto come può farlo per i terrestri. L'anguilla addomesticata nella fonte Aretusa, la murena amata da Crasso, i cocodrilli allevati dai sacerdoti dimostrano, tuttavia, che gli animali di mare hanno capacità intellettive pari agli animali di terra (976 A - B). Agli animali di mare inoltre possono essere parimenti attribuite capacità mantiche (il cocodrillo di Tolomeo, col suo disubbidire agli ordini del suo padrone, manifestò un presagio funesto e ne preannunciò la morte, secondo l'interpretazione dei sacerdoti).

In 976 C - F Fedimo continua il suo ragionamento: «ᾧν δὲ θαλαττίων ὁμοῦ τι πάντων ἡ προαίσθησις ὑποπτος οὔσα καὶ πεφυλαγμένη πρὸς τὰς ἐπιθέσεις ὑπὸ συνέσεως, οὐχ ἀπλοῦν τὸ τῆς ἄγρας ἔργον οὐδὲ φαῦλον ἀλλ' ὀργάνων τε παντοδαπῶν καὶ σοφισμάτων ἐπ' αὐτὰ δεινῶν καὶ ἀπατηλῶν δεόμενον ἀπείργασται». L'intelligenza degli animali marini è determinata dalla προαίσθησις,¹⁹⁷ dal «presentimento», un atteggiamento estremamente prudente da parte degli abitanti degli abissi, che consente di difendersi dagli attacchi dell'uomo; la pesca è, per tal motivo, una pratica molto ingegnosa e necessita di strategie ed espedienti ingannevoli.¹⁹⁸ In 977 A - C Fedimo riferisce una serie di *exempla* miranti a dimostrare l'astuzia degli animali acquatici: i pescatori, per catturare palamiti e muggini, che hanno la bocca piccola, hanno creato ami ricurvi

¹⁹¹Il passo si ricollega al *De sollertia animalium* 960 A per la ripresa della tematica, la disputa sull'intelligenza degli animali terrestri e marini. L'ἄμιλλα è però tutt'altro che risolta, ma è riproposta ed è supportata da motivazioni che sembrano convalidare la superiorità degli animali di terra rispetto a quelli di mare.

¹⁹²La formula μικρὰ καὶ γλίσχρα rappresenta un'*accumulatio* coordinante con amplificazione nel contenuto della parola, che sposta l'asse semantico dall'aspetto quantitativo a quello qualitativo, in chiave non tanto oppositiva quanto in un'ottica di complementarità.

¹⁹³Anche la scelta della coppia di verbi κατοράω «mostrare» e κατακαλύπτω «nascondere» serve a creare una struttura isocolica antitetica: ἡ δὲ θάλασσα da una parte μικρὰ κατιδεῖν καὶ γλίσχρα δίδωσι e dall'altra τῶν δὲ πλείστων κατακαλύπτει γενέσεις. L'espressione κατιδεῖν καὶ γλίσχρα δίδωσι dà l'idea della personificazione del mare, che offre all'uomo solo ciò che vuole far vedere ed occulta ciò che è importante.

¹⁹⁴La litote οὐκ ὀλίγα mira ad un'attenuazione-diminuzione semantica e del pensiero. Infatti l'autore ha precedentemente affermato che il mare occulta (κατακαλύπτει), lasciando intendere che agli uomini è completamente sconosciuta la vita marina.

¹⁹⁵L'espressione ἀγνοούμενα βλέπει τὸν λόγον intensifica l'idea. Il verbo ἀγνοέω, usato con funzione di participio appositivo riferito ad ἔργα, esplicita la totale ignoranza e mancanza di conoscenza da parte dell'uomo.

¹⁹⁶L'*accumulatio* di termini legati alle qualità degli animali non sembra avere una disposizione climatica, a meno che non si ipotizzi che per Plutarco la μνήμη vada considerata virtù da posporre, in un'ipotetica scala di valori, alla σύνεσις e da anteporre alla κοινωνία.

¹⁹⁷Il termine προαίσθησις non è mai collegato da Plutarco al mondo animale, ad eccezione di questo passo. Esso è un neologismo dell'autore. La προαίσθησις assume in Plutarco una sfumatura negativa, accompagnandosi sovente a termini collegati alla sfera semantica del male, come ἐπιβουλή ο ὑποψία, che indicano il «presentimento insidioso, nefasto», il «sospetto». Anche in questo passo si accompagna all'aggettivo ὑποπτος, per indicare il presentimento del pericolo. Sulla funzione dei neologismi cfr. J. A. Fernández Delgado, *Carácter y función de los neologismos de Plutarco en "Moralia"*, in A. Pérez Jiménez - G. Del Cerro Calderón (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Obra y Tradición*, Fuengirola, 1988, Málaga, 1990, pp. 141-154.

¹⁹⁸In *soll. anim.* 966 A si afferma il contrario: τὸ γὰρ ἀγεννὲς καὶ ἀμήχανον ὄλωσ καὶ ἀπάνουργον αὐτῶν αἰσχροὺν καὶ ἄζηλον καὶ ἀνελεύθερον τὴν ἄγραν πεποίηκε.

(τῶν δ' ἀγκίστρων τοῖς μὲν στρογγύλοις ἐπὶ κεστρέας καὶ ἀμίας χρῶνται μικροστόμους ὄντας), con cui agganciano la preda facilmente (questi pesci infatti diffidano dell'amo dritto). La spigola, quando ha abboccato, estrae dalla ferita l'amo e tollera coraggiosamente il dolore della lacerazione. Lo squalo volpe, noto per la sua astuzia e per la capacità di evitare l'amo, consapevole dell'inganno, qualora venga catturato, rivoltando il proprio corpo e distorcendolo grazie alla sua elasticità e all'agilità, riesce a sganciare l'amo e a liberarsi.¹⁹⁹ Il pesce pappagallo, le antie e gli scari dimostrano grandi qualità affettive (φιλαλληλία): essi soccorrono il proprio simile in difficoltà, mettendo a rischio la propria vita.²⁰⁰ Nei tonni la φιλαλληλία²⁰¹ è collegata all'aritmetica: per dimostrare l'affezione reciproca, i tonni imprimevano sempre al loro banco la forma di cubo e lo rendono saldo da ogni parte, circondandolo con sei superfici piane uguali.²⁰² La φιλαλληλία è virtù tipica degli animali marini, poiché essi soltanto danno prova di coraggio nell'affrontare i pericoli, in difesa di un proprio simile.²⁰³ La φιλαλληλία, osserva Fedimo, paradossalmente non appartiene agli animali feroci e forti (si pensi all'ἄρκτος, al σῦς, alla λέαινα, alla πάρδαλις), ma agli animali d'acqua, che Aristotimo aveva definito molli e vili (*soll. anim.* 966 B: τὸ γὰρ ἀγεννὲς καὶ ἀμήχανον ὄλως καὶ ἀπάνουργον αὐτῶν αἰσχροὺν καὶ ἄζηλον καὶ ἀνελεύθερον τὴν ἄγραν πεποίηκε).²⁰⁴ In *soll. anim.* 978 B - C sono elencati esempi ingegnosi di abilità nell'attacco e nella caccia. La stella marina, ad esempio, consapevole che tutto quanto essa tocca si dissolve interamente, espone il proprio corpo e non si cura che venga sfiorato da chi le è accanto o le si accosta (Τῆς δ' ἐπιχειρητικῆς καὶ θηρευτικῆς δεινότητος αὐτῶν ἐν πολλοῖς σοφίσματα κατιδεῖν ἔστιν. ὁ μὲν γὰρ ἀστὴρ, ὧν ἂν ἄψηται, πάντα διαλυόμενα καὶ διατηκόμενα γιγνώσκων ἐνδίδωσι τὸ σῶμα καὶ περιορᾷ ψαυόμενον ὑπὸ τῶν παρατρεχόντων ἢ προσπελαζόντων).²⁰⁵ La torpedine, attraverso la sagena, produce uno stato di gravezza e di torpore nelle mani dei pescatori. Inoltre avvelena l'acqua con i suoi effluvi: chiunque venga a contatto con essa resta paralizzato e come trattenuto da catene.

¹⁹⁹Si parla dell'ἀλώπηξ ο ἀλωπεκίας, detto «squalo volpe». La reazione descritta da Plutarco, l'estromissione dell'amo dal corpo, tuttavia, non apparterebbe a questo pesce, sebbene un comportamento simile gli sia attribuito anche da Eliano (*N.A.*, IX, 12).

²⁰⁰*Soll. anim.* 977C: σκάρου μὲν γὰρ ἄγκιστρον καταπιόντος, οἱ παρόντες σκάρου προσαλλόμενοι τὴν ὀρμίαν ἀποτρώγουσιν· οὗτοι δὲ καὶ τοῖς εἰς κύρτον ἐμπεσοῦσι τὰς οὐράς παραδόντες ἔξωθεν ἔλκουσι δάκνοντας προθύμως καὶ συνεξάγουσιν. οἱ δ' ἀνθίαι τῷ συμφύλῳ βοηθοῦσιν ἰταμώτερον. οἱ δ' ἀνθίαι τῷ συμφύλῳ βοηθοῦσιν ἰταμώτερον· τὴν γὰρ ὀρμίαν ἀναθέμενοι κατὰ τὴν ῥάχιν καὶ στήσαντες ὀρθὴν τὴν ἄκανθαν ἐπιχειροῦσι διαπρίειν τῇ τραχύτητι καὶ διακόπτειν.

²⁰¹Se la κοινωνία è il senso della socievolezza, che induce l'animale a preoccuparsi della prole, a vivere in società organizzate, a stringere amicizie o alleanze più o meno interessate, la φιλαλληλία è un sentimento per taluni aspetti più profondo, è lo scambio affettivo, il sentimento di mutuo e reciproco amore, che può comportare dolore e sacrificio, che induce l'animale a soccorrere senza timori il proprio simile in pericolo. Plutarco lo riferisce solo ed esclusivamente al mondo animale, come si rileva dalle tre attestazioni del *corpus* plutarcheo. In *soll. anim.* 977 C l'autore associa τὸ φιλάλληλον a τὸ κοινωνικόν, virtù affini e rinvenibili nel mondo degli animali acquatici (δ' ἐπιδείκνυται μετὰ τοῦ συνετοῦ τὸ κοινωνικόν καὶ τὸ φιλάλληλον, ὥσπερ ἀνθίαι καὶ σκάρου).

²⁰²*Soll. anim.* 979 F: ἀριθμητικῆς δὲ διὰ τὴν κοινωνικὴν, ὡς ἔοικε, καὶ φιλάλληλον ἀγάπησιν ἑαυτῶν δεηθέντες οὕτως ἐπ' κρον ἤκουσι τοῦ μαθήματος, ὥστ', ἐπεὶ πάνυ χαίρουσι τῷ συντρέφεσθαι καὶ συναγελάζεσθαι μετ' ἀλλήλων, αἰεὶ τὸ πλῆθος τῷ σχήματι κυβίζουσι καὶ στερεὸν ἐκ πάντων ποιοῦσιν, ἔξ ἴσοις ἐπιπέδοις περιεχόμενον· εἶτα νήχονται κατὰ τάξιν οὕτως τὸ πλάσιον ἀμφίστομον.

²⁰³*Soll. anim.* 977 D: καίτοι χερσαῖον οὐδὲν ἴσμεν ἐτέρῳ κινδυνεύοντι τολμῶν ἀμύνειν, οὐκ ἄρκτον οὐ σὺν οὐδὲ λέαιναν οὐδὲ πάρδαλιν· ἀλλὰ συγχωρεῖ μὲν εἰς ταῦτον ἐν τοῖς θεάτροις τὰ ὁμόφυλα καὶ κύκλω μετ' ἀλλήλων περιεῖσιν, ἐτέρῳ δ' ἕτερον οὐκ οἶδεν οὐδὲ φρονεῖ βοηθεῖν, ἀλλὰ φεύγει καὶ ἀποπηδᾷ πορρωτάτω γιγνώμενα τοῦ τετρωμένου καὶ θνήσκοντος.

²⁰⁴Solo un animale terrestre, a detta di Fedimo, dà dimostrazioni di φιλαλληλία, l'elefante, ma egli stesso dubita della veridicità di questa notizia (*soll. anim.* 977 D).

²⁰⁵Secondo Arist. *HA.* 548 a7 sgg.; Plin., *N.H.*, IX, 183, ciò avverrebbe a causa dell'eccezionale calore che emana.

L'ultimo tra gli *exempla* è la rana pescatrice, il cui nome deriva dal suo comportamento. È un piccolo pesce che dispone, accanto agli occhi, di lunghe propaggini filamentose, dotate di una piccola sfera all'estremità, a guisa di esca: dopo essersi occultato, il pesce protende tali appendici per attirare la preda, quindi le ritrae nuovamente per catturarla.²⁰⁶ In 979 A Fedimo descrive il polpo, che soccombe all'aragosta, se è da quest'ultima agguantato. Ma se esso riesce a penetrare l'aragosta con i suoi tentacoli, quest'ultima non ha scampo. La *σύνεσις* si manifesta nella modalità con cui lottano le due specie, lotta caratterizzata da un alternarsi di prove d'intelligenza ed abilità (καὶ τὸν κύκλον τοῦτον καὶ τὴν περίοδον ταῖς κατ' ἀλλήλων διώξει καὶ φυγαῖς γύμνασμα²⁰⁷ καὶ μελέτην ἢ φύσις αὐτοῖς ἐναγώνιον πεποίηκε δεινότητος καὶ συνέσεως.). In *soll. anim.* 979 E - F protagonista è il tonno; attraverso una citazione eschilea si rafforza la *persuasio*. Si fa riferimento ad un luogo comune usato per illustrare un particolare fisico del tonno: la debolezza del suo occhio sinistro²⁰⁸. Il frammento è inserito in un discorso propriamente filosofico, di cui le tesi aristoteliche rappresentano il fulcro. Plutarco, poco prima di inserire il frammento, sostiene che Aristotele è testimone²⁰⁹ della capacità dei tonni di prevedere il mutamento solare e delle loro capacità aritmetiche: dopo l'inserimento del frammento, riporta ancora teorie aristoteliche, secondo cui i tonni affidano con grande intelligenza ed accortezza la propria difesa all'occhio migliore, che vivono in banchi, che imprimono al loro banco la forma di un cubo, rendendolo saldo da ogni parte. In 980 A Fedimo analizza una particolare forma di *κοινωνία*²¹⁰ nel mondo acquatico, la *συμβίωσις*, riportando il caso del guardiano della pinna, animale simile al granchio, che vive con la pinna, ne custodisce l'ingresso, rimanendo acquattato davanti alla conchiglia. Esso fa sì che la conchiglia rimanga aperta e spalancata, finché non capita qualche pesciolino facilmente catturabile; allora, addentata la carne nella pinna, si ritira al suo interno, mentre la pinna serra la conchiglia, e poi mangiano insieme la preda che è capitata nella trappola. In 980 D Fedimo dimostra che la *κοινωνία* non appartiene solo ad animali docili e non violenti: anche il cocodrillo è particolarmente socievole, così come il piviere, un uccello palustre e fluviale che lo protegge, segnalando al rettile, con un suono, l'attacco dell'icneumone e che da lui è ricambiato con gli avanzi del suo pasto. In 981 D - E Fedimo accenna alla sacralità di alcuni pesci; l'antìa e lo storione sono considerati animali sacri: ovunque sia avvistata un'antìa non vi sono mostri marini, ma i pescatori di spugne si immergono fiduciosamente e con altrettanta fiducia i pesci depongono le uova; lo storione inoltre è

²⁰⁶HA. 620b12 sgg.; Plin., *N.H.*, IX, 143; Ael., *N.A.*, IX, 24.

²⁰⁷Il termine con cui Plutarco indica «la gara» è γύμνασμα. Tale lemma è di creazione plutarchea e ricorre nell'autore per indicare l'esercizio e la competizione sia fisica sia intellettuale. In questo passo l'aggettivo ἐναγώνιον qualifica il lemma γύμνασμα, per indicare la gara fisica.

²⁰⁸F 308 Radt.

²⁰⁹La citazione di Aristotele quale μάρτυς di queste notizie sui tonni potrebbe rendere ancora più probabile l'ipotesi che la fonte sia di seconda mano e risalente ad una fonte peripatetica.

²¹⁰In *De sollertia animalium* 981 B la *κοινωνία* è intesa come un'alleanza contro un nemico comune: è il caso del serpente e della volpe, che si alleano contro il nemico comune rappresentato dall'aquila. L'analisi delle fonti plutarchee sul termine *κοινωνία* in relazione al mondo animale, ha fatto emergere che la socialità è una delle prove più evidenti dell'ἀρετή degli animali.

considerato sacro, perché animale raro e difficile da pescare. In 982 A - F Fedimo affronta il tema della φιλοστοργία nel mondo degli acquatici: l'amore degli squali verso i propri cuccioli è tale che essi li allevano e li custodiscono nel proprio corpo, offrendogli riparo finché i piccoli non divengano forti; le tartarughe, i coccodrilli, le foche, le rane, gli alcioni, rappresentano esempi di affettività parentale. Ultimo tra gli animali citati è il delfino: giocando ancora una volta col *paradoxum*, Plutarco colloca alla fine dell'operetta la descrizione dell'animale che possiede la virtù più benefica per l'uomo: la filantropia.²¹¹In *soll. anim.* 985 C ²¹² ci si appresta alla conclusione; i protagonisti, tirando le somme del loro discorso, giungono alla consapevolezza che la contesa si risolve con esito di totale parità: tutti gli animali, sia terrestri che marini sono dotati di ragione e di intelligenza. La struttura sincritica, dialettica del *De sollertia*, fa emergere la volontà da parte di Plutarco di creare un gioco di ruoli all'interno dell'operetta, ma fa rilevare anche l'impossibilità o la reticenza di chi scrive a voler imporre al suo pubblico ed a se stesso sentenze definitive che cozzano con la realtà sfaccettata, possibilistica che l'uomo vive. Attraverso le συγκρίσεις, Plutarco apre se stesso alle tante possibilità interpretative, non esitando ad accogliere l'una o l'altra opinione, pur conservando una visione unitaria e compatta della realtà e dei valori universali.²¹³

²¹¹Newmyer dedica un capitolo alle doti morali ed etiche degli animali in Plutarco, concedendo grande spazio all'elogio del delfino e dell'elefante, che sono considerati da Plutarco gli animali più filantropici e devoti all'uomo. Cfr. Newmyer, *Animals* cit., 76 sgg. Cfr. inoltre S. T. Newmyer, *Animal Philanthropia in the "Convivium Septem Sapientium"* in J. Ribeiro Ferreira - D. Leão - M. Tröster - P. Barata Dias (eds.), *Symposion and Philanthropia in Plutarch*, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2009, pp. 497 - 504.

²¹²Il frammento F 866 Radt) è tratto da una tragedia ignota di Sofocle ed è introdotto dalla formula «ὁ τοῦ Σοφοκλέους δεδομένον ἔστιν». La citazione letteraria risulta assai efficace per impressionare e convincere il pubblico, tuttavia va rilevato come Plutarco mai voglia trarre conclusioni affrettate, né imporre verità assolute agli uomini: egli è cosciente della limitatezza dell'essere umano, del possibilismo gnoseologico che grava sul mondo e che rende complessa, se non irrealistica l'eventualità di giungere a certezze definitive.

²¹³«Maestro della struttura letteraria anche in un'opera che non è tra le sue maggiori, Plutarco elabora un sistema di blocchi distinti e intercomunicanti, dove ognuno dei due dà funzione e significato all'altro – e tuttavia ciascuno è organizzato secondo proprie caratteristiche formali e tematiche. Questo programma si realizza mediante un gioco raffinato di allusioni, la cui scoperta compete all'intuizione del lettore; e l'elusivo sviluppo del dialogo, con la sua enigmatica chiusa che sembra annullare la speciosa distinzione del quesito proposto ai cacciatori, lascia in sospenso se dai loro stessi elenchi di animalesche virtù costoro saranno convinti a rinunciare al cruento esercizio che prediligono... può darsi che la conclusione "aperta" non sia altro che una forma del lieve umorismo plutarco; lo stesso che affida l'elogio della vita animale ai sodali della confraternita venatoria, e che imposta lo stravagante tema della contesa». Cfr. Del Corno, *Trattati* cit., p. 25.

d) *De amore prolis.*

1) Il concetto di φιλοστοργία in Plutarco.

In *Ag. et Cleom.* 17, 4, la φιλοστοργία è il «sentimento di affetto» che induce Chilonide, figlia di Leonida e moglie di Cleombroto, a chiedere pietà, per suo marito, al cospetto del padre.²¹⁴ In *virt. mor.* 451 E²¹⁵ la φιλοστοργία è la «carità naturale», inscindibile dall'amicizia. In *frat. am.* 498 C è «l'amore tenero» dell'allevatore verso il proprio cavallo.²¹⁶ In *frat. am.* 489 C è «l'amore compassionevole», fatto d'indulgenza, che spinge l'uomo a perdonare il proprio fratello per una qualsivoglia colpa, prima ancora di ricevere le scuse.²¹⁷ In *soll. anim.* 962 A - B si confrontano le abitudini degli uomini con quelle degli animali: Soclaro rileva l'assenza di un'esplicita volontà degli animali che sia rivolta alla virtù (in vista della quale la ragione stessa esiste), nonché la mancanza di un progresso nella virtù e di un'inclinazione alla medesima. Perché la natura ha fornito agli animali del principio razionale, se essi non possono raggiungere il fine di quest'ultimo? Il dubbio di Soclaro sembra trovare una soluzione nelle parole di Autobulo, il quale, confutando la convinzione stoica che gli animali non possiedono la ragione, sostenendo che gli animali hanno una virtù imperfetta e impura (dovuta alla debolezza della loro ragione), afferma che esistono diversi gradi di intelligenza fra gli esseri animati. Gli Stoici considerano la φιλοστοργία il principio della vita associata e della pratica della giustizia, ma, sebbene vedano che tale amore è presente negli animali in maniera assai spiccata, negano che gli animali conoscano la giustizia. A questo punto dell'operetta l'autore procede per *exempla*, miranti ad attestare la veridicità della sua *opinio*: il fine della *persuasio* plutarchea è mettere in evidenza come gli Stoici contraddicano se stessi, riconoscendo agli animali il principio dell'affetto parentale, pur negando che esso abbia un fine, la giustizia. La natura mostra nei muli come possa esistere un principio (gli organi sessuali) senza che esso realizzi il proprio fine (la procreazione). Analogamente può esistere la ragione senza che essa raggiunga il proprio fine, ossia la virtù.²¹⁸ In *soll. anim.* 970 E Autobulo elenca alcune fondamentali virtù degli animali: egli ribadisce che la liberalità degli animali emerge in modo chiaro dall'affetto

²¹⁴Θαυμαζόντων δὲ πάντων καὶ δακρύνοντων ἐπὶ τῇ χρηστότητι καὶ φιλοστοργίᾳ τῆς γυναικός, ἀψαμένη τῶν πέπλων καὶ τῆς κόμης ἀτημελῶς ἔχόντων, "τοῦτο" εἶπεν "ὦ πάτερ ἐμοὶ τὸ σχῆμα καὶ τὴν ὄψιν οὐχ ὁ Κλεομβρότου περιτέθεικεν ἔλεος, ἀλλ' ἀπὸ τῶν σῶν κακῶν καὶ τῆς σῆς φυγῆς μεμένηκέ μοι σύντροφον καὶ σύνοικον τὸ πένθος.

²¹⁵Χρησιμώτερα τὰ τῶν παθῶν θρέμματα τῷ λογισμῷ συμπαρόντα καὶ συνεντεύοντα ταῖς ἀρεταῖς, ὁ θυμὸς τῇ ἀνδρείᾳ, μέτριος ὢν, ἡ μισοπονηρία τῇ δικαιοσύνῃ καὶ ἡ νέμεισι ἐπὶ τοῖς παρ' ἄξιαν εὐτυχοῦντας, ὅταν ἄμ' ἀνοῖα καὶ ὕβρει φλεγόμενοι τὴν ψυχὴν ἐπισχέσεως δέωνται. φιλίας δὲ φιλοστοργίαν ἢ φιλανθρωπίαν ἔλεον ἢ τὸ συγχαίρειν καὶ συναλγεῖν εὐνοίας ἀληθινῆς οὐδὲ βουλόμενος ἂν τις ἀποσπάσειεν οὐδ' ἀποτήξειεν.

²¹⁶Οὐχ ἦττον δὲ τοῦ διδόναι συγγνώμην ἀμαρτοῦσι τὸ αἰτεῖσθαι καὶ λαμβάνειν αὐτοὺς ἀμαρτόντας εὐνοίαν ἐμφαίνει καὶ φιλοστοργίαν.

²¹⁷Τὰρ μάτην καὶ πρὸς οὐθὲν ἢ φύσις ἡμῖν ἔδωκε πραότητα καὶ μετριοπαθείας ἔκγονον ἀνεξικακίαν, ἢ μάλιστα χρηστότεον τοῦ τοις πρὸς συγγενεῖς καὶ οἰκείους. οὐχ ἦττον δὲ τοῦ διδόναι συγγνώμην ἀμαρτοῦσι τὸ αἰτεῖσθαι καὶ λαμβάνειν αὐτοὺς ἀμαρτόντας εὐνοίαν ἐμφαίνει καὶ φιλοστοργίαν.

²¹⁸Ἀλλὰ τοῦτο μὲν οὐδ' αὐτοῖς ἐκείνοις, ὦ Σώκλαρε, τοῖς ἀνδράσιιν ἄτοπον εἶναι δοκεῖ· τὴν γοῦν πρὸς τὰ ἔγγονα φιλοστοργίαν ἀρχὴν μὲν ἡμῖν κοινωνίας καὶ δικαιοσύνης τιθέμενοι, πολλὴν δὲ τοῖς ζώοις καὶ ἰσχυρὰν ὀρῶντες παροῦσαν, οὐ φασι αὐτοῖς οὐδ' ἀξιοῦσι μετεῖναι δικαιοσύνης.

che nutrono per la prole, mentre la docilità si manifesta nella nobiltà d'animo; inoltre, rileva Autobulo, l'astuzia e l'intelligenza sono inscindibili dall'ardore e dal coraggio.²¹⁹ Non è possibile, afferma Autobulo, reperire con facilità un'azione degli animali, naturalmente dotati d'ingegno, che riveli in loro soltanto una virtù; si pensi alle virtù descritte in *soll. anim.* 971 C, la δειλία e l'ἀνδρεία, prove inconfutabili di φιλοστοργία degli animali verso la prole. L'autore, attraverso quattro *exempla* di φιλοστοργία, rende la sua *persuasio* più incisiva.

- a) La φιλοστοργία e la πέρδιξ²²⁰: le Pernici avvezzano i piccoli, che non sono in grado di fuggire, a buttarsi a terra supini quando vengono inseguiti, e a mettere sul proprio corpo una zolla e dei rifiuti come copertura. Le madri poi depistano gli inseguitori e li distraggono, facendo convergere l'attenzione su se stesse: svolazzano fra i loro piedi e si levano in volo di poco, finché, dando l'impressione di poter essere catturate, non li riescono a trascinare lontano dai piccoli.
- b) La φιλοστοργία e la λαγώς²²¹: le Lepri, quando tornano alla tana per riposarsi, mettono a dormire i leprotti in ordine sparso, spesso anche alla distanza di cento piedi l'uno dall'altro, in modo tale che non corrano pericolo tutti insieme, nel caso in cui si avvicinino un uomo o un cane. Esse stesse, poi, lasciano le proprie tracce in più posti, correndo qua e là, e alla fine, con un grande balzo, si portano molto distanti dalle impronte e così si mettono a dormire.
- c) La φιλοστοργία e l'έλαφος: le femmine dei cervi danno preferibilmente alla luce i propri piccoli accanto alla strada, dove gli animali carnivori non si avvicinano.²²²
- d) La φιλοστοργία e l'έχινος: ingegnosa è la previdenza del porcospino nei confronti dei suoi piccoli. Durante l'autunno, esso si introduce sotto le viti, scuote con le zampe gli acini d'uva e vi si avvolge, raccogliendoli sugli aculei. Il porcospino si introduce nella tana e consegna il carico ai suoi piccoli, perché possano goderne e lo ricevano staccandolo dal suo stesso corpo.

La φιλοστοργία non designa esclusivamente l'amore per la prole: si pensi alla storia narrata in *soll. anim.* 972 F in cui indica «l'amore passionale» di un serpente per una donna.²²³ In *soll. anim.* 982 A Plutarco rende la sua *persuasio* più incisiva presentando al lettore l'*exemplum* dello squalo amorevole verso la prole. È evidente che quanto più l'esempio è paradossale, tanto più esso genera

²¹⁹Οὐκ ἄγνωῶ δ' ὅτι <τὸ> τῶν παραδειγμάτων ὑμῖν φανεῖται τι ποικίλον· οὐκ ἔστι δὲ ῥαδίως τῶν εὐφυῶν ζῴων πράξιν εὐρεῖν μῖς ἔμφασιν ἀρετῆς ἔχουσαν· ἀλλ' ἐμφαίνεται καὶ τῶ φιλοστόργῳ τὸ φιλότιμον αὐτῶν καὶ τῶ γενναίῳ τὸ θυμόσοφον, ἢ τε πανουργία καὶ τὸ συνετὸν οὐκ ἀπήλλακται τοῦ θυμοειδοῦς καὶ ἀνδρώδους.

²²⁰Cfr. *am. prol.* 494 E; Arist. *HA.* 613a7; Plin. *N.H.*, X, 103; Ael. *N.A.*, III, 16; XI, 36.

²²¹Cfr. Ael. *N.A.*, XIII, 11; inoltre sull'abitudine delle lepri di confondere le proprie tracce prima di ritirarsi nella tana, cfr. Ael. *N.A.*, VI, 47.

²²²Arist. *HA.* 611a15; Ael. *N.A.*, VI, 3.

²²³Οὐκ ἦλθεν ἀλλ' ὡς ἔοικε περιῆει ζητῶν καὶ πλανώμενος· μόλις δὲ πῶς ἐξευερῶν καὶ περιπεσῶν οὐ πράως ὥσπερ εἰώθει ἀλλὰ τραχύτερον τῶ μὲν ἄλλῳ σπειράματι τὰς χεῖρας αὐτῆς ἔδρασε πρὸς τὸ σῶμα, τῶ δ' ἀπολήγοντι τῆς οὐρᾶς ἐμαστίγου τὰς κνήμας, ἐλαφρὰν τινα καὶ φιλόστοργον καὶ πλέον ἔχουσαν τοῦ κολάζοντος τὸ φειδόμενον ὀργῆν ἀποδεικνύμενος.

nel lettore un grado maggiore di stupore e di *pathos*: il fine dell'autore è, attraverso la descrizione dell'*absurdum*, commovere il pubblico; la narrazione dell'aneddoto si apre con un'affermazione rilevante: l'amore degli squali per i propri piccoli non è inferiore a quello degli animali più mansueti, quanto all'intensità dell'affetto e della tenerezza. Essi depongono un uovo, quindi allevano il piccolo e lo portano non all'esterno ma all'interno del proprio corpo, come dovesse nascere una seconda volta. Quando esso è diventato più grande, lo lasciano uscire e gli insegnano a nuotare nelle loro vicinanze; poi lo accolgono nuovamente attraverso la bocca e gli offrono il proprio corpo come luogo da abitare, assicurando al tempo stesso nutrimento e riparo, finché i piccoli non divengono sufficientemente forti per potersi soccorrere da soli.²²⁴

Entrambi gli aneddoti (*soll. anim.* 972 F e 982 A) sono incentrati sulle storie di animali comunemente temuti per la loro ἀγριότης; la *persuasio* dell'autore si attua attraverso la contestazione di un'*opinio communis* ed attraverso l'eccezionale e paradossale attribuzione ad animali feroci di qualità e virtù comunemente incompatibili con la loro indole.

2) Gli animali virtuosi nel *De amore prolis*.

Le riflessioni di Plutarco sulle virtù degli animali occupano una sezione alquanto ampia del *De amore prolis* (493E - 495A): proprio per il grande interesse dedicato al mondo animale, Ziegler colloca il *De amore prolis* nel gruppo degli scritti sulla psicologia degli animali²²⁵.

Innanzitutto, si riflette sulle modalità di accoppiamento nel mondo animale che, secondo il Cherone, sembrano essere caratterizzate da una profonda conformità alla natura, a differenza di quanto avviene tra esseri umani, là dove vigono leggi sul celibato e sul matrimonio differito oltre l'età legale; inoltre negli animali la procreazione è atto naturale non destinato a scopi altri, a differenza di quanto accade per gli uomini, i quali procreano perché temono la perdita di diritti civili per la mancanza di figli o per ottenere benefici economici.²²⁶ Poiché il fine dell'accoppiamento nel mondo animale è la procreazione, il maschio non si unisce con la femmina in ogni

²²⁴Τοῦ δὲ γαλεοῦ τὸ φιλόστοργον οὐδενὶ τῶν ἡμερωτάτων ζώων ὑπερβολὴν γλυκυθυμίας πρὸς τὰ ἔγγονα καὶ χρηστότητος ἀπολέλοιπε· τίκτουσι μὲν γὰρ ῥόν, εἶτα <τὸ> ζῶον οὐκ ἔκτος ἄλλ' ἐντὸς ἐν ἑαυτοῖς [καὶ] τρέφουσιν οὕτω καὶ φέρουσιν ὡσπερ ἐκ δευτέρας γενέσεως· ὅταν δὲ μείζονα γένηται, μεθ'ἃσι θύραζε καὶ διδάσκουσι νήχεσθαι πλησίον· εἶτα πάλιν εἰς ἑαυτοὺς διὰ τοῦ στόματος ἐπαναλαμβάνουσι καὶ παρέχουσιν ἐνδιαιτᾶσθαι τὸ σῶμα χῶραν ἅμα καὶ τροφὴν καὶ καταφυγὴν, ἄχρις ἂν ἐν δυνάμει τοῦ βοηθεῖν αὐτοῖς γένηται. θαυμαστὴ δὲ καὶ ἡ τῆς χελώνης περὶ τὴν γένεσιν καὶ σωτηρίαν τῶν γεννωμένων ἐπιμέλεια· τίκτει μὲν γὰρ ἐκβαίνουσα τῆς θαλάττης πλησίον, ἐπαράζει δὲ μὴ δυναμένη μηδὲ χερσεύειν πολὺν χρόνον ἐντίθησι τῇ ψάμμῳ τὰ ῥά καὶ τὸ λειότατον ἐπαμάται τῆς θινὸς αὐτοῖς καὶ μαλακώτατον· ὅταν δὲ καταχῶση καὶ ἀποκρύψη βεβαίως, οἱ μὲν λέγουσι τοῖς ποσὶν ἀμύττειν καὶ καταστίζειν τὸν τόπον, εὖσημον ἑαυτῇ ποιοῦσαν, οἱ δὲ τὴν θήλειαν ὑπὸ τοῦ ἄρρενος στρεφομένην τύπους ἰδίους καὶ σφραγίδας ἐναπολείπειν· ὃ δὲ τούτου θαυμασιώτερον ἔστιν, ἡμέραν ἐκφυλάξασα τεσσαρακοστὴν (ἐν τοσαύταις γὰρ ἐκπέττεται καὶ περιρρήγνυται τὰ ῥά) πρόσεισι, καὶ γνωρίσασα τὸν ἑαυτῆς ἐκάστη θησαυρόν, ὡς οὐδεὶς χρυσοῦ θήκην ἄνθρωπος, ἀσμένως ἀνοίγει καὶ προθύμως.

²²⁵K. Ziegler, *Plutarco*, a cura di B. Zucchelli, trad. it. di M. R. Zancan Rinaldini, Brescia 1965, pp. 122-134.

²²⁶*Am. prol.* 493 E: "Ὅρα περὶ τοὺς γάμους ὅσον ἔστιν ἐν τοῖς ζώοις τὸ κατὰ φύσιν. πρῶτον οὐκ ἀναμένει νόμους ἀγαμίου καὶ ὀψιγαμίου, καθάπερ οἱ Λυκούργου πολῖται καὶ Σόλωνος, οὐδ' ἀτιμίας ἀτέκνων δέδοικεν, οὐδὲ τιμὰς διώκει τριπαιδίας, ὡς Ῥωμαίων πολλοὶ γαμοῦσι καὶ γεννώσιν, οὐχ ἵνα κληρονόμους ἔχωσιν ἀλλ' ἵνα κληρονομεῖν δύνωνται.

tempo.²²⁷ Nella stagione dell'anno in cui spirano venti fecondatori e c'è una temperie propizia agli accoppiamenti, la femmina si accosta mansueta al maschio, esultante per l'odore soave della sua pelle, sazia di rugiada e di erba fresca. Quando si accorge che ha concepito ed è pregna, si ritira compostamente e incomincia a pensare alla gravidanza e all'incolumità della prole. Il comportamento dell'animale nel generare ed allevare la prole si basa sulla previdenza, sulla costanza, sulla padronanza di sé. Tali abilità, afferma il Cheronese, non appartengono esclusivamente ad animali noti per la loro industriosità, come l'ape, di cui si apprezza la squisita dolcezza del miele che solletica il palato degli uomini: molte altre specie animali, infatti, sono ugualmente virtuose, abili e sapienti. In *am. prol.* 494 A-B si descrive l'astuzia dell'alcione: esso costruisce il proprio nido in modo così preciso che nessun animale più piccolo o più grande possa accedervi²²⁸.

La femmina dell'alcione, dopo aver concepito, costruisce il nido raccogliendo le lische dell'aguglia marina e, intrecciandole e legandole insieme, gli dà una forma rotonda ed allungata come quella di una nassa per la pesca. Poi, dopo aver accuratamente congiunto le lische con simmetria e compattezza, lo espone al flusso delle onde, affinché il tessuto felpato della superficie, battuto piano ed indurito, diventi impermeabile. Ammirabile è il modo in cui l'alcione costruisce il suo nido: la precisione è tale che nessun altro animale più grande o più piccolo dell'άλκυών possa entrarvi; inoltre né il mare né cose più minute possono penetrarvi; in tal modo il volatile protegge la prole da attacchi di altri uccelli.²²⁹

La φιλοστοργία può manifestarsi attraverso la συμβίωσις. L'esempio più mirabile di φιλοστοργία è fornito dai pescecani: essi generano dentro di sé esseri viventi, permettono ai figli di uscire fuori a nutrirsi e poi di nuovo li riprendono e li stringono nelle loro viscere per il sonno.²³⁰ La φιλοστοργία appartiene anche alle bestie feroci: l'orsa, che è la bestia più selvaggia, partorisce creature senza forma e senza giunture e, modellando le membrane con la lingua come con un arnese, dà l'impressione non solo di generare ma anche di foggiare gli orsacchiotti.²³¹

La φιλοστοργία va identificata sovente con l'ἀνδρεία. Il leone, per amore dei suoi cuccioli, non esita a scendere a patto con i cacciatori; gli uccelli cedono volentieri il proprio pasto ai pulcini,

²²⁷*Am. prol.* 493 F: ἔπειτα μίγνυται τῷ θήλει τὸ ἄρρεν οὐχ ἅπαντα χρόνον· ἡδονὴν γὰρ οὐκ ἔχει τέλος ἀλλὰ γέννησιν καὶ τέκνωσιν· διὰ τοῦτ' ἔτους ὥρα, ἢ πνοάς τε γονίμους ἔχει καὶ πρὸς φρον ὀχευομένοις κρᾶσιν, ἤλθεν εἰς τὸ αὐτὸ τῷ ἄρρενι τὸ θῆλυ χειρόηθες καὶ ποθεινόν, ἡδεία μὲν ὁσμῆ χρωτὸς ἰδίῳ δὲ κόσμῳ σώματος ἀγαλλόμενον, δρόσου καὶ βοτάνης ἀνάπλεων καθαρᾶς.

²²⁸*Am. prol.* 494 A: ὁ δ' ἐστὶ θαυμασιώτερον, οὕτω τὸ στόμα τῆς νεοττιᾶς συμμετρῶς πεπλάσθαι πρὸς τὸ μέγεθος καὶ τὸ μέτρον τῆς ἄλκυόνος, ὥστε μήτε μείζον ἄλλο μήτε μικρότερον ἐνδύεσθαι ζῶον.

²²⁹*Am. prol.* B: ἐστὶ θαυμασιώτερον, οὕτω τὸ στόμα τῆς νεοττιᾶς συμμετρῶς πεπλάσθαι πρὸς τὸ μέγεθος καὶ τὸ μέτρον τῆς ἄλκυόνος, ὥστε μήτε μείζον ἄλλο μήτε μικρότερον ἐνδύεσθαι ζῶον, ὡς δὲ φασί, μηδὲ θαλάττης παραδέχεσθαι μηδὲ τὰ ἐλάχιστα.

²³⁰Μάλιστα δ' οἱ γαλεοὶ ζωογονοῦσι μὲν ἐν ἑαυτοῖς, ἐκβαίνειν δὲ παρέχουσι ἐκτὸς καὶ νέμεσθαι τοῖς σκυμνίοις, εἴτα πάλιν ἀναλαμβάνουσι καὶ περιπτύσσουσιν ἐγκοιμώμενα τοῖς σπλάγχνοις.

²³¹*Aet. phys.* 918C: ἡ δ' ἄρκτος, ἀγριώτατον καὶ σκυθρωπότατον θηρίον, ἄμορφα καὶ ἀναρθρα τίκτει, τῇ δὲ γλώττῃ καθάπερ ἐργαλείῳ διατυποῖσα τοὺς ὑμένας οὐ δοκεῖ γεννᾶν μόνον ἀλλὰ καὶ δημιουργεῖν τὸ τέκνον.

trattenendo il cibo (che quasi raggiunge lo stomaco) e comprimendolo col becco, nel timore di inghiottirlo senza accorgersene.²³² La cagna, mettendosi attorno ai cuccioli malfermi sulle gambe, abbaia, se non riconosce l'uomo, bramosa di combattere per difendere la prole: la paura per i figli fa aumentare il suo coraggio. Le pernici, quando sono inquisite insieme con i figli, li lasciano volare innanzi e fuggire; cercano di attirare su di sé l'attenzione dei cacciatori volandogli intorno; quando sono sul punto di essere prese, corrono via per un breve tratto; poi si fermano e fanno credere che, là dove si posano, possono essere raggiunte, esponendosi al pericolo per la salvezza dei loro uccellini, finché non abbiano allontanato i cacciatori. Persino animali notoriamente vili come le galline diventano coraggiose per difendere la prole: nota è la premura con cui si occupano dei pulcini; il Cheronese descrive con dovizia di dettagli il modo in cui le galline proteggono i piccoli: o allargano le ali affinché i pulcini vi si riparino sotto, o accolgono i piccoli sul dorso, chiocciando con gioia e tenerezza. Le galline, inoltre, temono cani e serpenti, a tal punto da darsi senza indugio alla fuga alla loro vista. Ma se hanno paura per i figli, esse combattono con tutte le loro forze.

Dopo l'*enumeratio* degli *exempla* di φιλοστοργία, il Cheronese, per rendere più convincente la sua *persuasio*, cerca di *commovere* il suo pubblico attraverso una domanda provocatoria: «Crediamo dunque che la natura abbia infuso negli animali questi sentimenti per provvedere alla riproduzione di galline, cani ed orsi?». La risposta è negativa: la natura, attribuendo tali virtù agli animali, ha voluto ridicolizzare e ferire gli uomini, i quali non hanno la capacità di amare disinteressatamente e naturalmente la propria prole. Attraverso tale risposta, il Cheronese sembra voler sostenere la tesi di Epicuro, secondo il quale l'amore parentale non è un fatto naturale né un dono gratuito, ma un sentimento che nasce dietro compenso: è per interesse che il padre ama il figlio, la madre la sua creatura, i figli i propri genitori.

In realtà la posizione del Cheronese è diversa: la natura ha concesso agli animali, esseri privi di ragione, un amore per la prole imperfetto, incapace di andare oltre l'utile (per raggiungere la giustizia). All'uomo invece, animale socievole e ragionevole, per indurlo a praticare il diritto e la legge, onorare gli dèi, costruire città, coltivare l'amicizia, ha dato di tutto ciò i germi fecondi, tuttavia l'amore per la prole e molti altri sentimenti sono oscurati dalla malvagità, che germoglia come una boscaglia tra i semi coltivati. Negli animali la φιλοστοργία è basata sull'istinto, pertanto è imperfetta e non coinvolge la sfera etica; negli uomini, invece, dotati di ragione e dediti alla κοινωνία, la φιλοστοργία costituisce le fondamenta delle virtù umane e sociali.

Come vi sono genitori malvagi che uccidono i figli, così vi sono animali che sbranano i propri cuccioli: a detta del Cheronese, questi eventi rappresentano fatti eccezionali, in contraddizione

evidente con il principio universale della φιλοστοργία.²³³ L'opuscolo termina con un'affermazione che dissolve ogni dubbio sulla posizione del Cheronese: gli uomini sono portati ad amare disinteressatamente la propria prole. Un genitore, osserva Plutarco, ignora il principio naturale della φιλοστοργία, solo se spinto da reali necessità: i poveri che abbandonano i figli, ad esempio, vi sono costretti dalla miseria e lo fanno per risparmiare loro una vita di stenti, dimostrando, con questa dolorosa scelta, il proprio amore per la prole.

²³³ *Am. prol.* 497 E

e) Uso e ri-uso del repertorio zoologico in Plutarco.

L'*imaginaire* zoologico in Plutarco è particolarmente ricco. Ricollegandosi ad una tradizione fortemente radicata nella cultura greca, che promuove il mondo animale quale specchio dei comportamenti, delle attitudini, dei caratteri degli esseri umani, il Cheroneo non esita a servirsi del paragone etologico tra uomo ed animale, per giustificare, valorizzare, condannare una tipologia di comportamento. Come per i suoi predecessori, la riflessione plutarchea sugli animali non proviene quasi certamente o quasi mai da una conoscenza diretta, ma da un retroterra di credenze, da un insieme di rappresentazioni, che ha saputo osservare e catturare i movimenti degli animali cristallizzandoli in un sistema semantico.²³⁴ La polifunzionalità dell'animale nell'uso plutarcheo è dato inconfutabile: l'animale in Plutarco può essere al centro di studi di matrice pseudo-scientifica ed etologica; può essere un simbolo, una metafora, l'oggetto di una similitudine, un *instrumentum* di cui l'autore si serve per confutare le proprie idee e per attuare la *persuasio* sul suo pubblico, l'oggetto di riflessioni in chiave zoo-psicologica e filo-animalistica.

L'animale, nelle descrizioni pseudo-scientifiche, è sovente oggetto di osservazioni e al centro di quesiti: in *aet. phys.* 918 F Plutarco si chiede perché, tra le bestie, l'orso consumi meno le reti con i denti, a differenza di lupi e volpi, che le consumano facilmente. La differenza tra orsi, lupi e volpi, osserva il Cheroneo, sta nella diversa disposizione della dentatura nella cavità orale: negli orsi, infatti, i denti sono collocati nella parte più interna delle fauci e non giungono quasi mai ad afferrare le cordicelle della rete. Nelle descrizioni pseudo-scientifiche, l'animale è spesso al centro di aneddoti e curiosità, in cui si dà rilievo ad una peculiare caratteristica: si pensi all'abitudine di ritrarre gli artigli (per non smussarne le punte) attribuita al leone, di cui l'autore parla in *soll. anim.* 966 D;²³⁵ tale accorgimento, inoltre, serve al felino per non lasciare una pista evidente a chi ne segue le tracce: non è infatti facilmente reperibile l'impronta lasciata dalle unghie di un leone, ma imbattendosi in tracce indistinte ed oscure, gli inseguitori rimangono depistati e non riescono a raggiungere la preda. Nelle rappresentazioni pseudo-scientifiche, l'autore rimarca volontariamente alcune qualità degli animali, esplicitando sovente paragoni con gli esseri umani: in *soll. anim.* 966 D Plutarco afferma che l'icneumone non ha nulla da invidiare ad un oplita che si armi in battaglia, per la quantità di fango di cui si riveste e che fa rapprendere attorno al proprio corpo, come una tunica militare, quando ha intenzione di attaccare il cocodrillo. Talora Plutarco volutamente mette in rilievo quanto l'abilità dell'animale si riveli utile per l'uomo stesso. La descrizione scientifica del comportamento della volpe è esemplificativa in tal senso: in *pr. frig.* 949 D e in *soll. anim.* 968 F si

²³⁴Cfr. P. Pinotti, *Gli animali in Platone: metafore e tassonomie*, in S. Castiglione - G. Lanata (a cura di), *Filosofi e animali nel mondo antico*, Pisa, ETS, 1994, p. 101-122.

²³⁵Cfr. inoltre *curios.* 520 F

racconta che i Traci²³⁶, quando si accingono ad attraversare un fiume ghiacciato, usano la volpe per attestare la solidità del ghiaccio. Essa avanza lentamente e, con l'orecchio accostato alla superficie ghiacciata, se si accorge dal rumore che il flusso sotterraneo della corrente è vicino, capendo che la parte solida non è dotata di grande spessore, si ferma e cerca di tornare indietro. Se però è tranquillizzata dall'assenza di rumore, attraversa il fiume.

L'utilità dell'ibis si manifesta nella sfera sacra: l'ibis uccide i rettili dal veleno mortale ed i sacerdoti attingono la loro acqua lustrale, per purificarsi, proprio dove ha bevuto l'ibis, poiché tale animale non beve l'acqua che sia infetta e contaminata. Le notizie pseudo - scientifiche servono a dare rilievo a capacità eccezionali che mai si attribuirebbero ad animali; si pensi alle descrizioni relative alla dietologia: i lupi ed i leoni si curano astenendosi dal cibo;²³⁷ la tigre, se le viene dato un capretto vivo, sta a dieta senza toccare cibo per due giorni, ma al terzo giorno, affamata, cerca qualcos'altro da mangiare e fa a pezzi la gabbia, risparmiando il capretto, che ormai considera un suo compagno e vicino.²³⁸ Notizie sulla conoscenza dell'arte chirurgica da parte degli animali contribuiscono anch'esse ad arricchire il repertorio di aneddoti pseudo-scientifici: gli elefanti soccorrono i compagni feriti estraendo dal loro corpo le aste, giavellotti e frecce, abilmente e senza farli soffrire, evitando di produrre lacerazioni. Le capre cretesi, quando mangiano il dittamo, espellono con facilità le frecce confitte nel loro corpo.²³⁹ L'arte farmaceutica, alla quale Plutarco dedica particolare attenzione nel *De sollertia*, è altra qualità riconosciuta agli animali: le donnole e le tartarughe, mangiando rispettivamente origano e ruta, qualora abbiano divorato un serpente, si purgano, così come i cani, mangiando erbe particolari, si curano dal colera. Il serpente rende acuta la propria vista mangiando il finocchio; l'orsa si purga dopo il letargo, mangiando aro selvatico.

Nell'uso plutarco non è insolito che l'animale possa racchiudere nello stesso passo le diverse funzioni elencate: nel *De sollertia animalium* infatti curiosità pseudo-scientifiche si uniscono a spunti etologici, a spunti filo-animalistici, al metaforismo zoologico: l'elefante, oltre ad essere oggetto di osservazioni scientifiche per le sue indiscutibili capacità mnemoniche, è simbolo di σύνεσις²⁴⁰, di φιλανθρωπία (come dimostra la storia di profonda amicizia tra il re Poro e il suo elefante)²⁴¹, di εὐσέβεια²⁴² e di ἀνδρεία²⁴³.

²³⁶ In *De primo frigido* l'autore accenna più genericamente ai Barbari e non cita mai i Traci.

²³⁷ *Soll. anim.* 974 C.

²³⁸ *Soll. anim.* 974 D.

²³⁹ *Soll. anim.* 974 D.

²⁴⁰ Cfr. *soll. anim.* 968 B: Οἶμαι δὲ μὴ ἄκαιρος ὑμῖν φανεῖσθαι τοῖς μύρμηξιν ἐπεισάγων τοὺς ἐλέφαντας, ἵνα τοῦ νοῦ τὴν φύσιν ἐν τε τοῖς μικροτάτοις ἅμα καὶ μεγίστοις σώμασι κατανοήσωμεν, μήτε τούτοις ἐναφανιζομένην μήτ' ἐκείνοις ἐνδέουσαν. Cfr. inoltre sull' astuzia dell' elefante *soll. anim.* 968 D e *soll. anim.* 972 B: Τό γε μὴν κοινωνικὸν μετὰ τοῦ συνετοῦ τοὺς ἐλέφαντας ἀποδείκνυσθαι φησὶν ὁ Ἰόβας.

²⁴¹ Cfr. *soll. anim.* 970 C: Πύρου δὲ τοῦ βασιλέως ὁ ἐλέφας, ἐν τῇ πρὸς Ἀλέξανδρον μάχῃ κατατετρωμένου, πολλὰ τῶν ἀκοντισμάτων ἀτρέμα καὶ φειδόμενος ἐξήρει τῇ προβοσκίδι, καὶ κακῶς ἤδη διακείμενος αὐτὸς οὐ πρότερον ἐνέδωκεν ἢ τοῦ βασιλέως ἐξαίμου γενομένου καὶ περιρρέοντος αἰσθόμενος καὶ φοβηθεὶς μὴ πέση πρῶως ὑφῆκε, παρέχων ἐκείνῳ τὴν ἀπόκλιον ἄλυπον. Tuttavia la filantropia dell' elefante non è, secondo il Cheronese, disinteressata, a differenza di quella del delfino, secondo quanto afferma in *soll. anim.* 984 C: τῶν δὲ χερσαίων τὰ μὲν οὐδένα τὰ δ' ἡμερώτατα μόνους

La zoologia di Plutarco rappresenta, inoltre, un ricco repertorio da cui attingere riflessioni sull'etologia e sui comportamenti degli animali nei rapporti reciproci e con l'ambiente naturale. L'analogia con l'etologia animale può avere come scopo ed effetto quello di palesare all'ascoltatore la realtà psicologica ed etologica dei personaggi in azione sotto forma di un'immagine naturale concreta. Da Omero a Plutarco, attraverso Esiodo, Esopo, Platone ed Aristotele, il metaforismo zoologico si delinea come un modello esemplificativo ed un modello fondativo, adatto ad essere utilizzato per giustificare o condannare una tipologia di comportamento²⁴⁴.

Le descrizioni zoologiche plutarchee mirano ad attestare sovente la presenza di σύνεσις, di ἐγκράτεια, di φιλοστοργία nel mondo animale: talora, per attuare la *persuasio*, l'autore ricorre all'espedito retorico della *oppositio*, contrapponendo animali "virtuosi" ad animali "non virtuosi": in *soll. anim.* 962 E il confronto tra animali si esplica mediante un sistema semantico oppositivo; l'autore, per mettere in rilievo l'ἀρετή delle colombe e delle cicogne, le paragona alle pernici²⁴⁵ e agli ippopotami, insistendo sulla loro incapacità di praticare la φιλοστοργία.²⁴⁶ L'ippopotamo e la pernice sono metafore dell'empietà, per i loro comportamenti irrispettosi sia verso la prole sia verso i loro procreatori. Il fine dell'autore, che insiste sulla crudeltà di taluni animali e la bontà di altri, è *commovere* il suo pubblico che, sconvolto ed inorridito dalle nefandezze delle pernici e degli ippopotami, è indotto a provare simpatia per le colombe e le cicogne. Talora l'autore, per rendere più convincente il suo discorso, conferisce agli animali una indiscutibile superiorità etica rispetto all'uomo, attraverso l'attribuzione di virtù mai riconosciute agli animali, come la σωφροσύνη. Nel *Bruta animalia ratione uti* a parlare è un animale, Grillo, ex uomo, che affronta la discussione con la mente umana calata in un corpo animale e dopo aver sperimentato vita umana ed animale;²⁴⁷ il suo obiettivo è far cambiare opinione ad Odisseo, convincendolo della superiorità degli animali sugli uomini. Non stupisce che nella *persuasio* di Grillo vi siano riferimenti a virtù tipicamente umane come la σωφροσύνη, attribuite occasionalmente e strumentalmente alle bestie: l'animale, per essere considerato superiore all'uomo, non può essere difettoso di virtù normalmente attribuite all'uomo. Negli scritti zoologici (ad eccezione del *Bruta*), l'autore attribuisce agli animali

περιέπει τοὺς τρέφοντας ὑπὸ χρείας, καὶ τοὺς συνήθεις ὁ κύων ὁ ἵππος ὁ ἐλέφας· αἱ δὲ χελιδόνες ὄσων μὲν δέονται τυγχάνουσιν εἰσοικισάμεναι, σκιᾶς καὶ ἀναγκαίας ἀσφαλείας, φεύγουσι δὲ καὶ φοβοῦνται τὸν ἄνθρωπον ὡσπερ θηρίον”.

²⁴²Cfr. *soll. anim.* 972 B : ἱστορεῖ δὲ καὶ εὐχὴ χρησθαι θεῶν τοὺς ἐλέφαντας ἀδιδάκτως, ἀγνιζομένους τε τῇ θαλάσῃ καὶ τὸν ἥλιον ἐκφανέντα προσκυνοῦντας ὡσπερ χειρὸς ἀνασχέσει τῆς προβοσκίδος.

²⁴³Cfr. *soll. anim.* 977 D: ἡ δὲ τῶν ἐλεφάντων ἱστορία, φίλε, τῶν εἰς τὰ ὀρύγματα φορούντων καὶ τὸν ὀλισθόντα διὰ χώματος ἀναβιβάζοντων ἔκτοπος ἐστὶ δεινῶς καὶ ἀλλοδαπῆ καὶ καθάπερ ἐκ βασιλικοῦ διαγράμματος ἐπιτάττουσα πιστεύειν αὐτῇ τῶν ἴσβα βιβλίων· ἀληθὴς δ' οὕσα πολλὰ δείκνυσι τῶν ἐνάλων μὴδὲν ἀπολειπόμενα τῷ κοινωνικῷ καὶ συνετῷ τοῦ σοφωτάτου τῶν χερσαίων.

²⁴⁴Franco, *Questioni cit.*, pp. 73-94.

²⁴⁵In *soll. anim.* 971C la pernice è, invece, φιλόστοργος.

²⁴⁶Afferma Plutarco: καὶ μαρτυρεῖ τὸ νυνὶ πεποιηκὸς ἐν τοῖς νεανίσκοις τὴν ἀμίλλαν· ὡς γὰρ οὐσης τινὸς διαφορᾶς, οἱ μὲν τὰ χερσαῖα φασιν οἱ δὲ τὰ θαλάσσια μᾶλλον προῆχθαι φύσει πρὸς ἀρετὴν· ὁ δὲ καὶ δῆλόν ἐστι, παραβαλλομένων πελαργῶν ἵππων ποταμίων (οἱ μὲν γὰρ τρέφουσι τοὺς πατέρας οἱ δ' ἀποκτινύουσιν ἵνα τὰς μητέρας ὀχεύωσι) καὶ περιστεραῖς περδικῶν· οἱ μὲν γὰρ ἀφανίζουσι τὰ ζῶα καὶ διαφθείρουσι, τῆς θηλείας, ὅταν ἐπωράζη, μὴ προσδεχομένης τὴν ὀχείαν, οἱ δὲ καὶ διαδέχονται τὴν ἐπιμέλειαν, ἐν μέρει θάλποντες τὰ ζῶα, καὶ ψωμίζουσι πρότεροι τὰ νεόττια, καὶ τὴν θήλειαν, ἂν πλείονα χρόνον ἀποπλανηθῇ, κόπτων ὁ ἄρρην εἰσελεύει πρὸς τὰ ζῶα καὶ τοὺς νεοττούς.

²⁴⁷*Bruta anim.* 986 E.

l'ἐγκράτεια,²⁴⁸ mai la σωφροσύνη.²⁴⁹ Nel *De sollertia* il Cheronese non confronta mai l' intelligenza umana con quella animale, se non in due passi in cui evidenzia o la superiorità intellettuale degli uomini²⁵⁰ o la razionalità imperfetta ed offuscata degli animali.²⁵¹ Pur attribuendo agli animali infinite virtù, nel *De sollertia* vi sono qualità che rappresentano una prerogativa esclusivamente umana ed assenti negli animali, tra cui la σωφροσύνη: la superiorità degli animali è determinata solo da qualità fisiche, grandezza, velocità, da acutezza visiva e sottigliezza dell'udito, nulla di ciò è collegabile direttamente al λόγος.²⁵²

L'obiettivo dell'autore nel *De sollertia* è offrire dimostrazioni e prove delle virtù degli animali e stabilire se siano più intelligenti gli animali terrestri o marini,²⁵³ non dimostrare la superiorità degli animali sugli uomini. Quando Plutarco, per bocca di Autobulo, parla d'intelligenza difettosa, non chiarisce le ragioni della debolezza dell'intelletto animale: esso è "come un occhio che non vede bene" e dagli *exempla* trattati dall'autore, dal modo in cui si descrivono le virtù degli animali, se non si conoscessero le premesse alla contesa,²⁵⁴ si potrebbe addirittura intravedere negli animali un modello etico e morale superiore a quello dell'uomo, come accade nel *Bruta*. Che non bastino le facoltà sensoriali degli animali, la percezione, per giustificare ogni comportamento animale (*soll. anim.* 961 B: ὄθεν ἀνάγκη πᾶσιν, οἷς ἂν τὸ αἰσθάνεσθαι, καὶ τὸ νοεῖν ὑπάρχειν, εἰ τῷ νοεῖν αἰσθάνεσθαι πεφύκαμεν) e che la sensazione da sola non basti all'animale per distinguere ciò che gli è conveniente e ciò che non lo è, è dato acquisito. La stessa intelligenza umana²⁵⁵, d'altronde, non è perfetta, perché la ragione eccellente e perfetta è il prodotto di cura ed educazione (*soll. anim.* 962 C: λόγος μὲν γὰρ ἐγγίγνεται φύσει, σπουδαῖος δὲ λόγος καὶ τέλειος ἐξ ἐπιμελείας καὶ διδασκαλίας); se è vero che tutti gli esseri animati partecipano alla ragione (*soll. anim.* 962 C : διὸ

²⁴⁸Am. prol. 494 D: ἀξίως δ'οὐκ ἔστιν εἰπεῖν τὰ δρώμενα, πλὴν † ὅτι γίνεται ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῷ φιλοσόφῳ ταῖς προνοίαις ταῖς καρτερίαις ταῖς ἐγκρατεῖαις.

²⁴⁹Se si volesse individuare la giustificazione plutarchea alla superiorità animale ed alla conseguente inferiorità umana, secondo quanto ha rilevato Becchi, essa andrebbe ricercata e focalizzata nella presenza di alcuni difetti nell'indole umana ed assenti nel mondo animale: «La cause première de cette infériorité de l'homme c'est pour Plutarque l'ἀσθένεια e l'ἀτομία de raison qui oblige à exalter la force de la vertu naturelle des bêtes en face de faiblesse de la raison humaine». La capacità dell'animale di obbedire alla natura, come ad una madre, lo allontana dalla corruzione della ragione ed agevola lo sviluppo di quelle virtù che nell'uomo sono offuscate dalla κακία λογική (*soll. anim.* 962 B - C); scrive ancora Becchi: «Bêtes possèdent naturellement une rationalité et une nature infiniment supérieures à celles de l'homme: il est loin d'admettre la supériorité de la nature et de la rationalité animales qu'il sait bien être instinctives et imparfaites». Cfr. Becchi, *Lignes directrices* cit., p. 162-165. La superiorità dell'animale si manifesta nel vivere e comportarsi κατὰ φύσιν; non si può tuttavia ipotizzare la superiorità delle facoltà razionali, di cui l'uomo sarebbe detentore privilegiato: il λόγος dell'animale è privo della facoltà di riflettere e giudicare. Nel *De sollertia* 960 E Plutarco non nega all'essere vivente opinione e ragione (μηδ' εἶναι ζῶον ᾧ μὴ δόξα τις καὶ λογισμὸς ὅσπερ αἰσθησις καὶ ὁρμηὶ κατὰ φύσιν πάρεστιν) e precisa che la δόξα, il λογισμὸς, l'αἰσθησις e l'ὁρμηὶ sono presenti κατὰ φύσιν in tutti gli esseri viventi. L'attribuzione di tali facoltà non comporta tuttavia l'ammissione della superiorità degli animali sugli uomini: l'imperfezione della ragione animale va cercata nella difettosità e debolezza delle facoltà razionali, ben descritte da Autobulo quando accenna all'intelletto debole e torbido dell'animale, simile per difettosità all'occhio affetto da debolezza visiva ed offuscato. Cfr. sull'argomento Inglese - Santese *Il cibarsi* cit., p.23-33.

²⁵⁰Cfr. *soll. anim.* 962 A. A parlare è Soclaro, il quale, confrontando i costumi degli animali con quelli umani, rileva negli animali l'assenza di un'esplicita volontà rivolta alla virtù, fine ultimo nelle manifestazioni ed esplicazioni del principio razionale.

²⁵¹Cfr. *soll. anim.* 963 B.

²⁵²Cfr. *soll. anim.* 963 B.

²⁵³Cfr. *soll. anim.* 965 E.

²⁵⁴Cfr. *Soll. anim.* 962 A.

²⁵⁵Cfr. sull'argomento in generale anche J.L. Labarrière, *Raison humaine et intelligence animale dans la philosophie grecque*, «Terrain» 34 (2000), pp. 107-22.

τοῦ λογικοῦ πᾶσι τοῖς ἐμψύχοις μέτεστιν), va ribadito, secondo quanto afferma il Cheronese, che la perfezione della ragione non è raggiunta nè dall'animale nè dall'uomo ²⁵⁶(*soll. anim.* 962 C: ἦν δὲ ζητοῦσιν ὀρθότητα καὶ σοφίαν οὐδ' ἄνθρωπον εἰπεῖν κεκτημένον ἔχουσιν). Si comprende, da quanto affermato, come l'animale per Plutarco diventi uno strumento subordinato alle finalità letterarie: se la finalità è il rovesciamento di due sistemi di vita, oltre che la realizzazione del *paradoxum* a scopo meramente retorico e letterario, l'autore non esita ad attribuire virtù esclusivamente umane agli animali, come accade nel *Bruta*; nel *De sollertia* al contrario, all'animale, ridimensionato e ricollocato nella sua condizione tipicamente bestiale, non è necessario attribuire virtù non funzionali a dimostrare la sua superiorità rispetto all'uomo, non essendo questo il fine dell'opera. L'animale in Plutarco può essere un simbolo religioso e sacro, un *instrumentum*, attraverso il quale l'autore mette in rilievo sia qualità positive (fedeltà, devozione, affetto riconoscente) sia qualità negative.

La metafora zoologica è, d'altronde, ben nota alla cultura greca. Se si riflette sulle intersezioni simboliche fra la figura della donna e quella del cane nell'antica Grecia, si comprende come la metafora zoologica contribuisca a costruire un'immagine sociale della donna come creatura altra, ma pericolosamente vicina al uomo: l'associazione della donna col cane mette in rilievo infatti sia qualità positive di entrambi, sia una lunga serie di qualità negative: infedeltà, inganno e furbizia, seduzione, adulazione, sotterfugio. Si tratta delle caratteristiche di subordinazione, fedeltà, affidabilità, capacità di schierarsi completamente dalla parte del padrone che ci si aspetta che donne e cani condividano; allo stesso tempo le aspettative sono inficcate dall'eterno sospetto che cani e donne osino ribellarsi a questo costrutto e mostrare la loro travolgente alterità. ²⁵⁷

Il sistema metaforico zoologico attivo nella cultura greca, secondo la Franco, interveniva nella costruzione della differenza di genere, rimarcando l'opposizione maschile/ femminile e sottolineando per il femminile o un'inferiorità congenita rispetto alla forza maschile, o un'eccedenza pericolosa della femmina, che il maschio doveva controllare e ridimensionare, o una debolezza che necessitava di protezione da parte del maschio. ²⁵⁸

La tradizione culturale antichissima di "forzare" il comportamento animale, le sue abitudini, per adattarlo alle convenzioni umane, per farne esempio e critica, per proiettare sull'animale insicurezze e difetti e la bestialità umana, è un altro aspetto del rapporto uomo-natura.

²⁵⁶Cfr. Del Corno, *Trattati* cit., p. 242, nota 49. La perfezione appartiene solo alle divinità, secondo quanto si afferma in *De Stoicorum repugnantiis* 1048 E; *De communibus notitiis adversus stoicos* 1076 C.

²⁵⁷Cfr. C. Franco, *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, Il Mulino, Bologna, 2003.

²⁵⁸Per la costruzione simbolica dei generi maschile e femminile, e una loro definizione, si rimanda a M. Bettini, *Maschile/ femminile. Genere e ruoli nelle culture antiche*, Laterza, Roma - Bari, 1993, in particolare all'intervento di F. Héritier-Augé, *La costruzione dell'essere sessuato, la costruzione sociale del genere e le ambiguità dell'identità sessuale*, pp. 113-40; per una più ampia e dettagliata panoramica, cfr. F. Héritier-Augé, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Roma - Bari, Laterza, 1997. Sulla definizione del "maschile", F. La Cecla, *Modi bruschi. Antropologia del maschio*, Bruno Mondadori, Milano, 2000, p. 115, in particolare l'interessante osservazione secondo la quale, a discapito della diversificazione semantica tra "maschilità" e "mascolinità", «è assente il vocabolo femminilità, che dovrebbe definire una condizione "stabile" e quasi archetipica, come se le donne fossero donne già nelle loro fluttuazioni di genere».

«Alla radice di questo atteggiamento» - afferma Bettini - «sta un paradosso che già Wittgenstein aveva identificato con chiarezza: *se i leoni fossero capaci di parlare, noi non potremmo capirli*. Gli animali non sono semplicemente muti: sono soprattutto 'altro'». Nel mondo greco e romano le credenze sugli animali sono molto di più di una collezione di notizie esatte, assurde o curiose: sono un modo di pensare il mondo. In questo modo di pensare il mondo, che si perpetua nei secoli successivi, trova un suo ampio spazio la donnola, animale femminile per eccellenza, latrice di una simbologia complessa ed ambigua, destinata ad accompagnare la donna nel momento cruciale della maternità e del parto.²⁵⁹ A prima vista il simbolismo animale sembra assai vago perché troppo diffuso. Sembra di poter rinviare ad avvaloramenti tanto negativi con i rettili, i topi, gli uccelli notturni, quanto positivi, con la colomba, l'agnello, e, in generale, gli animali domestici. Tuttavia, malgrado questa difficoltà, ogni archetipologia deve aprirsi su un Bestiario e iniziare con una riflessione sull'universalità e la banalità del Bestiario²⁶⁰.

Durand rileva, inoltre, come le immagini animali siano le più frequenti e le più comuni e come l'orientamento teriomorfo dell'immaginazione formi uno strato profondo che l'esperienza non potrà mai contraddire, per il fatto che l'immaginario è refrattario alla smentita sperimentale.²⁶¹ «Oltre alla sua significazione archetipa e generale, l'animale» osserva Durand «è suscettibile di essere iperdeterminato da caratteri particolari che non si riferiscono direttamente all'animalità. Per esempio, il serpente e l'uccello non sono, per così dire, animali se non in seconda istanza: ciò che prevale in essi sono qualità non propriamente animali; lo stare sotterra ed il mutamento di pelle che il serpente divide col seme, l'ascensione ed il volo che l'uccello divide con la freccia. Questo esempio ci fa toccare una difficoltà essenziale dell'archetipologia; il groviglio delle motivazioni che provoca sempre una polivalenza semantica a livello dell'oggetto simbolico».²⁶²

Brenk rileva come non sia inusuale che l'animale in Plutarco sia rivestito di una polifunzionalità simbolica: gli animali talora sono simbolo religioso ed al contempo emblema di filantropia e di amore. A tal proposito Brenk cita la duplice funzione che svolsero i corvi nella fase finale della vita di Cicerone: da un lato la loro apparizione fu presagio funesto per Cicerone, dall'altro essi stessi, amorevolmente, lo accompagnarono dai suoi sicari, affinché il gravoso peso della morte fosse, per così dire, alleviato²⁶³.

Si pensi alla simbologia legata all'aquila. Essa è innanzitutto simbolo regale: la sua potenza è attestata già in Omero²⁶⁴ per il quale la visione di un'aquila è un presagio di sconfitta, se scaglia al

²⁵⁹M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Einaudi, Torino, 1998, p. 221 sgg.

²⁶⁰G. Durand, *Strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Dedalo, Bari, 1972 p. 62.

²⁶¹Durand, *Strutture* cit., p. 62.

²⁶²Durand, *Strutture* cit., p. 62.

²⁶³F. E. Brenk, *In Mist Apparell'd: Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Brill, Leiden, 1977, p. 90 e sgg.

²⁶⁴*Il.*, XVIII, 675 - 679.

suolo (nel campo di battaglia) un serpente trafitto dai suoi artigli,²⁶⁵ presagio di vittoria, se poggia sull'altare di Zeus un cerbiatto trafitto;²⁶⁶ è inoltre presagio beneaugurante per gli Achei²⁶⁷ quando sorvola dalla destra l'esercito. Il rapace nell'*Iliade* è sovente impiegato come simbolo della forza, tant'è che Omero paragona l'impeto con cui l'aquila si scaglia sugli uccelli indifesi, per cibarsene, all'impeto con cui Ettore si lancia nella mischia, per uccidere i nemici.²⁶⁸ Omero esalta sia l'acutezza della vista dell'aquila,²⁶⁹ definita "la più acuta a vedere tra gli uccelli del cielo" sia la rapidità²⁷⁰, sia la forza del rapace, così da definirla "il più forte e più rapido tra gli uccelli"²⁷¹.

Nella simbologia zoologica odissiacca la visione dell'aquila è sempre beneaugurante per Ulisse; due aquile inviate da Zeus, sbattendo le ali e dilaniandosi con gli artigli il collo e le gote, rotarono sui Proci riuniti in assemblea: tale visione rappresentò un presagio felice per Telemaco²⁷² ed infausto per i Proci che tramavano contro il sovrano di Itaca; inoltre la visione di un'aquila che dilania una colomba preannuncia ai Proci l'infelice esito della propria impresa.²⁷³ Nella simbologia onirica odissiacca l'aquila che dilania le oche rappresenta Ulisse che massacra i Proci.²⁷⁴ L'identificazione dell'aquila con Odisseo, palesemente incentrata sulla metafora della forza, virtù riconosciuta tanto al rapace quanto all'eroe, è attestata sia in contesti onirici sia in contesti specificatamente letterari.²⁷⁵ Nei Tragici, in particolare in Eschilo, l'aquila esprime la massima pluralità di simboli e per questo motivo sarà forte la sua incidenza sul tessuto drammatico,²⁷⁶ caricandosi di volta in volta di funzione profetica, onirico-mistica, emblematica, araldica e descrittiva.²⁷⁷ Plutarco, ricollegandosi al patrimonio di tradizioni e credenze a lui antecedente, rappresenta l'aquila come un simbolo ambivalente: secondo una simbologia negativa, l'ἀετός è animale usato come metafora di crudeltà

²⁶⁵*Il.*, XII, 201-205: ὄρνις γάρ σφιν ἐπήλθε περησέμεναι μεμαῶσιν αἰετὸς ὑψιπέτης ἐπ' ἀριστερὰ λαὸν ἔεργων φοινήεντα δράκοντα φέρων ὀνύχεσσι πέλωρον ζῶων ἔτ' ἀσπαίροντα, καὶ οὐ πῶ λήθετο χάριμης, κόψε γὰρ αὐτὸν ἔχοντα κατὰ στήθος παρὰ δειρὴν ἰδνωθεὶς ὀπίσω. Cfr. inoltre *Il.* XII, vv. 215 - 220: νῦν αὐτ' ἐξερέω ὥς μοι δοκεῖ εἶναι ἀριστα. μὴ ἴομεν Δαναοῖσι μαχησόμενοι περὶ νηῶν. ὧδε γὰρ ἐκτελέεσθαι οἴομαι, εἰ ἐτέον γε Τρωσὶν ὄδ' ὄρνις ἦλθε περησέμεναι μεμαῶ αἰετὸς ὑψιπέτης ἐπ' ἀριστερὰ λαὸν ἔεργων φοινήεντα δράκοντα φέρων ὀνύχεσσι πέλωρον ζῶων.

²⁶⁶*Il.*, VIII, 247: αὐτίκα δ' αἰετὸν ἦκε τελειότατον πετεηνῶν, νεβρὸν ἔχοντ' ὀνύχεσσι τέκος ἐλάφοιο ταχείης.

²⁶⁷*Il.*, XIII, 882: ὥς ἄρα οἱ εἰπόντι ἐπέπτατο δεξιὸς ὄρνις αἰετὸς ὑψιπέτης.

²⁶⁸*Il.*, XV, 690: ἀλλ' ὥς τ' ὄρνιθων πετεηνῶν αἰετὸς αἰθῶν ἔθνος ἐφορμᾶται ποταμὸν πάρα βοσκομενάων χηνῶν ἢ γεράνων ἢ κύκνων δουλιχοδείρων, ὥς Ἐκτωρ ἴθυσε νεὸς κυανοπάρροιο ἀντίος ἀίξας. Cfr. inoltre *Il.*, XXII, vv. 308 - 309: ὡς ἄρα φωνήσας εἰρύσσατο φάσγανον ὀξύ, τό οἱ ὑπὸ λαπάρην τέτατο μέγα τε στιβαρόν τε, οἴμησεν δὲ ἀλεὶς ὥς τ' αἰετὸς ὑψιπετήης, ὅς τ' εἴσιν πεδίον δὲ διὰ νεφέων ἐρεβεννῶν ἀρπάξων ἢ ἄρν' ἀμαλὴν ἢ πτώκα λαγῶν.

²⁶⁹*Il.*, XVII, vv. 674 - 676: ὥς ἄρα φωνήσας ἀπέβη ξανθὸς Μενέλαος, πάντοσε παπταίνων ὥς τ' αἰετὸς, ὃν ῥά τέ φασιν ὀξύτατον δέρκεσθαι ὑπουρανίων πετεηνῶν, ὃν τε καὶ ὑψόθ' ἐόντα πόδας ταχὺς οὐκ ἔλαθε πτώξ θάμνω ὑπ' ἀμφικόμω κατακείμενος, ἀλλὰ τ' ἐπ' αὐτῷ ἔσσυτο, καὶ τέ μιν ὦκα λαβῶν ἐξείλετο θυμόν. L'acutezza della vista del rapace era nota agli antichi. cfr. Ael., *H.A.*, I, 41 - 42: ἐγεται δὲ μὴ ἑαυτῷ μόνω χρήσιμος, ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπων ὀφθαλμοῖς ὁ αἰετὸς ἀγαθὸς εἶναι. εἰ γοῦν μέλιτι τις Ἀττικῶ τὴν χολὴν αὐτοῦ διαλαβὼν ὑπαλείψαιτο ἀμβλυνομένος, ὄψεται καὶ ὀξυτάτους γοῦν ἰδεῖν ἔξει τοὺς ὀφθαλμοὺς.

²⁷⁰*Il.*, XXIV, v. 315: ἔφατ' εὐχόμενος, τοῦ δ' ἔκλυε μητιέτα Ζεὺς αὐτίκα δ' αἰετὸν ἦκε τελειότατον πετεηνῶν μόρφον θηρητῆρ' ὃν καὶ περκνὸν καλέουσιν.

²⁷¹*Il.* XXI, v. 252: ηλείδης δ' ἀπόρουσεν ὅσον τ' ἐπὶ δουρὸς ἐρωή, αἰετοῦ οἶματ' ἔχων μέλανος τοῦ θηρητῆρος, ὅς θ' ἄμα κάρτιστός τε καὶ ὦκιστος πετεηνῶν.

²⁷²*Od.*, II, v. 146.

²⁷³*Od.*, XX, v. 243: αἰετὸς ὑψιπέτης, ἔχε δὲ τρήρωνα πέλειαν.

²⁷⁴*Od.*, XIX, v. 538.

²⁷⁵*Od.* XXIV, v. 538.

²⁷⁶Cfr. A. Caramico, *L'aquila in Eschilo*, «Filologia antica e moderna», XV 29 (2005), pp. 17-27.

²⁷⁷Cfr. per le osservazioni sul bestiario mitico di Eschilo, Dumont, *Les animaux* cit., p.145 sgg.

e spietatezza (*Rom.* 9, 6), per il fatto che si ciba dei propri simili²⁷⁸ (per questa caratteristica è associato ad altri volatili, quali corvi e civette), ma è sovente collegata ad eventi beneauguranti e propizi in quanto ministra di Zeus²⁷⁹. Inusitata è la simbologia dell'aquila legata al concetto di fedeltà: l'unica attestazione è in *soll. anim.* 970 C, in cui l'autore elogia la fedeltà dell'uccello, attraverso la storia commovente di un'aquila che, avendo perso il suo padrone, decide di uccidersi sul rogo allestito per il suo rito funebre.

La rilevanza della tradizione nell'interpretazione simbolica dell'animale è evidente anche in altre descrizioni plutarchee; si pensi all'usignolo che, nelle metaforica zoologica antica, è simbolo dell'armoniosa e talora mesta melodia: nell'*Odissea* il triste lamento della figlia di Pandareo per l'uccisione del figlio è paragonato al canto malinconico dell'usignolo²⁸⁰. Il canto dell'usignolo è, talora, così straziante,²⁸¹ da essere paragonato al profetico delirio di Cassandra. Inoltre la soavità del canto degli usignoli è tale da essere paragonata al canto delle Sirene definite “ usignoli dalle ginocchia di Arpie”²⁸². L'usignolo è genericamente metafora del canto poeta²⁸³ e in Esiodo è metafora dell'uomo debole che soccombe al più forte.²⁸⁴ Anche il Cheronese attribuisce all'usignolo la dote del canto melodioso: in *soll. anim.* 973 A - B si discute dell'arte del canto, che l'usignolo sa abilmente insegnare ai suoi pulcini (ὄφθῆναι γὰρ ἀηδόνα νεοσσὸν ἄδειν προδιδάσκουσιν. μαρτυρεῖ δ' αὐτῶ τὸ φαυλότερον ἄδειν ὅσαις συμβέβηκε μικραῖς ἀλούσαις ἀπο τροφoῖς τῶν μητέρων γενέσθαι).

Si può rilevare, nella metaforica plutarchea, una polivalenza simbolica: l'ἀλεκτρυών in *Bruta anim.* 990 E - F è simbolo della temperanza che, a detta del Cheronese, si addice più alle bestie che agli uomini.²⁸⁵ Esso è il simbolo del focolare domestico, tant'è che Plutarco lo definisce in *es. carn.* 998 B οἰκουρός, «guardiano della casa». Inoltre il gallo incarna il principio maschile, la virilità e l'aggressività del combattente, come si rileva dall'aneddoto raccontato da Plutarco in *Lyc.* 20, 6: νεανίσκος δὲ πρὸς τὸν ἐπαγγελλόμενον αὐτῶ δώσειν ἀλεκτρυόνας ἀποθνήσκοντας ἐν τῷ μάχεσθαι, “Μὴ σύ γε,” εἶπεν, “ἀλλὰ δός μοι τῶν ἀποκτεινόντων ἐν τῷ μάχεσθαι”²⁸⁶. Il gallo, in quanto latore della simbologia connessa al combattimento e alla forza, è sovente sacrificato agli dèi da chi ha ottenuto una vittoria con la battaglia, come riferisce Plutarco in *Marc.* 22, 10: «θύει γὰρ ἐν Σπάρτη

²⁷⁸Lo stesso racconto è riportato anche in *aet. rom.* 286 B.

²⁷⁹Cfr. N. Douglas, *Birds and beasts of the greek antology*, Londra, 1928, p. 26 sgg.

²⁸⁰*Od.* XIX, v. 518: ὡς δ' ὅτε Πανδαρέου κούρη, χλωρῆς ἀηδῶν, καλὸν ἀείδησιν ἕαρος νέον ἱσταμένοιο, δεινῶν ἐν πετάλοισι καθεζομένη πικνοῖσιν, ἦ τε θαμὰ τραπῶσα χεῖρι πολυδευκέα φωνήν, παῖδ' ὀλοφυρομένη Ἴτυλον φίλον, ὃν ποτε χαλκῶ κτεῖνε δι' ἀφραδίας, κοῦρον Ζήθιοιο ἄνακτος.

²⁸¹*Agamemn.*, vv. 1071-1306

²⁸²*Lyc.* 653.

²⁸³*Anthologia Palatina*, VII, 414.

²⁸⁴*Hes., Op.*, vv. 201-285.

²⁸⁵Plutarco racconta a tal proposito il seguente aneddoto: ἀλεκτρυών δ' ἀλεκτρυόνος ἐπιβαίνων, θηλείας μὴ παρουσίας, καταπίμπραται ζωός, μάντεώς τινος ἢ τερατοσόπου μέγα καὶ δεινὸν ἀποφαίνοντος εἶναι τὸ γιγνόμενον. οὕτω καὶ παρ' αὐτῶν ἀνωμολόγηται τῶν ἀνθρώπων, ὅτι μᾶλλον τοῖς θηρίοις σωφρονεῖν προσήκει καὶ μὴ παραβιάζεσθαι ταῖς ἡδοναῖς τῆν φύσιν.

²⁸⁶Lo stesso racconto è in *apoph.* 191 E.

τῶν ἀποστρατήγων ὁ μὲν δι' ἀπάτης ἢ πειθοῦς ὁ βούλεται διαπραξάμενος βοῦν, ὁ δὲ διὰ μάχης ἀλεκτρυόνα». La simbologia dell'ἀλεκτρυόνων è benefica e salvifica in contesti religiosi: Plutarco racconta come Pirro godesse fama di saper guarire i mali della milza, dopo aver compiuto il sacrificio di un gallo bianco²⁸⁷. Talora l'animale è usato da Plutarco come *exemplum*, utile a dare vigore alla *persuasio*: l'autore, per dimostrare che gli animali sono dotati d'intelligenza, offre al lettore del *De sollertia* una serie di esempi di virtù, procedendo per *enumeratio* e per *gradatio*: il suo fine è *movere* e talora *commovere* il lettore. Gli *exempla* talora sono usuali, talora eccezionali: quanto maggiore sarà il grado di eccezionalità dell'esempio zoologico, tanto più pregnante sarà l'effetto persuasorio sul lettore. Tra gli *exempla* usuali di virtù animali si pensi al delfino, che è, comunemente, un simbolo benefico: Plutarco, confermando tale credenza, lo descrive quale latore di una simbologia fortemente positiva e salvifica, tant'è che in *soll. anim. 977 F* è metafora della σύνεσις la sua natura, incline alla φιλάνθρωπία, lo rende simbolo dell'indissolubile amicizia tra uomo ed animale (*soll. anim. 984 C* e *soll. anim. 985 A - C*); ²⁸⁸ il λέων è metafora del coraggio, abbondantemente usata dai poeti, come rileva il Cheronese, per descrivere, con immagini iperboliche, chi è valente nel combattere.²⁸⁹ Né il Cheronese ignora la generosità del felino, tant'è che ne celebra lo spirito sociale, raccontando come gli esemplari giovani portino a caccia con sé quelli ormai lenti ed anziani; allorché questi sono sfiniti, si accucciano ad aspettare, mentre i giovani continuano la caccia. E se catturano una preda, li richiamano, emettendo un ruggito che ricorda il muggire di un vitello; gli anziani avvertono immediatamente tale richiamo e, giunti sul luogo, consumano la preda insieme agli altri (*soll. anim. 972 C*). Vi sono inoltre *exempla* di animali eccezionalmente virtuosi: l'amore degli squali per i propri piccoli non è inferiore a quello di nessuno degli animali più mansueti, quanto all'intensità dell'affetto e della tenerezza. Essi depongono un uovo, quindi allevano il piccolo e lo portano non all'esterno ma all'interno del proprio corpo, come dovesse nascere una seconda volta. Quando esso è diventato più grande, lo lasciano uscire e gli insegnano a nuotare nelle loro vicinanze; poi lo accolgono nuovamente attraverso la bocca e gli offrono il proprio corpo come luogo da abitare, assicurando al tempo stesso nutrimento e riparo, finché i piccoli non divengono sufficientemente forti per potersi soccorrere da soli.²⁹⁰ Talora l'animale, nelle descrizioni zoologiche plutarchee, può essere latore di una simbologia positiva o negativa, a seconda delle finalità letterarie e persuasive dell'autore. L'ἔλαφος è simbolo

²⁸⁷ *Phyrr. 3, 8*: λεπταῖς ἀμυχαῖς τὰς διαφυὰς ὑπογεγραμμένον τῶν ὀδόντων. τοῖς δὲ σπληνιῶσιν ἐδόκει βοηθεῖν ἀλεκτρυόνα θύων λευκόν, ὑπτίω τε κατακειμένων τῶ δεξιῶ ποδὶ πιέζων ἀτρέμα τὸ σπλάγχχνον. οὐδεὶς δ' ἦν πένης οὐδ' ἄδοξος οὔτως, ὥστε μὴ τυχεῖν τῆς ἰατρείας δεηθεῖς. ἐλάμβανε δὲ καὶ τὸν ἀλεκτρυόνα θύσας, καὶ τὸ γέρας τοῦθ' ἤδιστον ἦν αὐτῶ.

²⁸⁸ *Soll. anim. 972 B*: ἰστορεῖ δὲ καὶ εὐχῆ χρηθῆσθαι θεῶν τοὺς ἐλέφαντας ἀδιδάκτως, ἀγνιζομένους τε τῇ θαλάσῃ καὶ τὸν ἥλιον ἐφανέντα προσκυνοῦντας ὥσπερ χειρὸς ἀνασχέσει τῆς προβοσκίδος.

²⁸⁹ *Bruta anim. 988 D*: ὄλωσ δ', εἰ πρὸς ἀνδρείαν οἴεσθε βελτίους εἶναι τῶν θηρίων, τί ποθ' ὑμῶν οἱ ποιηταὶ τοὺς κράτιστα τοῖς πολεμίοις μαχομένους 'λυκόφρονας' καὶ 'θυμολέοντας' καὶ 'συῖ εἰκέλους ἀλκῆν' προσαγορεύουσιν, ἀλλ' οὐ λέοντά τις αὐτῶν 'ἀνθρωπόθυμον' οὐ σὺν 'ἀνδρὶ εἰκέλον ἀλκῆν' προσαγορεύει;

²⁹⁰ *Soll. anim. 982 A*.

della velocità e dell'agilità in *soll. anim.* 963 B, simbolo della debolezza insieme con le pecore e in contrapposizione a lupi e leoni in *bruta anim.* 991 B.²⁹¹ Λ'ἐχῖνος, riferisce Plutarco, nella religione dei Persiani è metafora del bene, tant'è che è associato a divinità benefiche, come pure i cani e gli uccelli.²⁹² Λ'ἐχῖνος è anche metafora della δειλία: l'astuzia del porcospino è tale da essere ritenuta superiore a quella della volpe.²⁹³ Λ'ἠμίονος è emblema di generosità²⁹⁴ e allo stesso tempo di astuzia.²⁹⁵ Il κροκόδειλος è simbolo sacro nella cultura egizia; esso, afferma il Cheronese, è immagine del dio, poiché è il solo animale privo di lingua: la parola divina infatti non ha bisogno di voce per guidare le cose mortali secondo giustizia.²⁹⁶ Simbolo della preveggenza divinatoria (λογικὴν ἀλλὰ μαντικὴν εἶναι τὴν παρὰ τούτου τοῦ θηρίου πρόγνωσιν)²⁹⁷ sa stabilire con assoluta certezza il luogo giusto in cui deporre le uova, individuando con precisione il luogo in cui il Nilo in piena giungerà con la propria inondazione: coprendo la terra, lì il coccodrillo depone le uova ed effettua i propri calcoli perché le uova non si bagnino e perché di conseguenza non debba covarle bagnate lui stesso. Il coccodrillo è, tuttavia, latore di una simbologia negativa legata alla sua ἀγριότης²⁹⁸: l'aggressività lo rende pericoloso per l'uomo come aspidi e murene.

Si pensi alla polivalenza simbolica della rondine: se si prendono in considerazione le descrizioni della χελιδών nell'intero *corpus* plutarcheo, appare chiaro quanto la simbologia di questo volatile nell'antichità sia alquanto ambigua e ed ambivalente. Nei racconti aneddotici si celebra il coraggio eccezionale dell'aquila che sembra non appartenere ad altre specie. Plutarco cita, a tal proposito, la rondine. In *apophth. Lac.* 223 E - F il discorso verte sul coraggio: il saggio che parla di coraggio, secondo il re Cleomene, suscita ilarità come se a parlarne fosse una rondine. In *quaest. conv.* 727 D -E si discute della necessità di tenere lontane dalle abitazioni le rondini, animali ingrati nei confronti

²⁹¹Il discorso plutarcheo verte sull'intemperanza degli uomini nel mangiare e nel bere, a cui il Cheronese contrappone l'estremo equilibrio nell'alimentazione degli animali.

²⁹²*Is. et Os.* 369 F: καὶ γὰρ τῶν φυτῶν νομίζουσι τὰ μὲν τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ, τὰ δὲ τοῦ κακοῦ δαίμονος εἶναι, καὶ τῶν ζώων ὡσπερ κύνας καὶ ὄρνιθας καὶ χερσαίους ἐχίνους τοῦ ἀγαθοῦ, τοῦ [δὲ] φαύλου μῦς ἐνύδρους εἶναι· διὸ καὶ τὸν κτείναντα πλείστους εὐδαιμονίζουσιν.

²⁹³*Soll. anim.* 971 E. Cfr. sull'intelligenza del porcospino *soll. anim.* 979 A.

²⁹⁴*Soll. anim.* 970 A

²⁹⁵*Soll. anim.* 971 B - C

²⁹⁶*Is. et Os.* 381 B: οὐ μὴν οὐδ' ὁ κροκόδειλος αἰτίας πιθανῆς ἀμοιροῦσαν ἔσχηκε τιμὴν, ἀλλὰ μίμημα θεοῦ λέγεται γεγονέναι μόνος μὲν ἄγλωσσος ὦν· φωνῆς γὰρ ὁ θεῖος λόγος ἀπροσδεῆς ἐστὶ καὶ 'δι' ἀψόφου βαίνων κελεύθου κατὰ δίκην τὰ θνήτ' ἄγει' (*Eur. Tro.* 887/8): μόνου δὲ φασιν ἐν ὑγρῷ διαιτωμένου τὰς ὄψεις ὑμένα λεῖον καὶ διαφανῆ παρακαλύπτειν ἐκ τοῦ μετώπου κατερχόμενον, ὥστε βλέπειν μὴ βλεπόμενον, ὃ τῷ πρώτῳ θεῷ συμβέβηκεν. Cfr. sulla sacralità del coccodrillo *soll. anim.* 976 A.

²⁹⁷*Soll. anim.* 982 C: τῶν δὲ κροκοδείλων τὰ μὲν ἄλλα παραπλήσια, τῆς δὲ χώρας ὁ στοχασμὸς ἐπίνοιαν ἀνθρώπων τῆς αἰτίας οὐ δίδωσιν οὐδὲ συλλογισμὸν· ὅθεν οὐ φασὶ λογικὴν ἀλλὰ μαντικὴν εἶναι τὴν παρὰ τούτου τοῦ θηρίου πρόγνωσιν· οὔτε γὰρ πλέον οὔτ' ἔλαττον ἐκβᾶσ' ἀλλ' ὅσον εἰς ὥραν ἔτους ὁ Νεῖλος αὐξηθεὶς ἐπικλύσει καὶ ἀποκρύψει τῆς γῆς, ἐκεῖ τὰ ὦα τίθησιν· ὥστε τὸν ἐντυχόντα τῶν γεωργῶν αὐτόν <τε> γιγνώσκειν ἐτέροις τε φράζειν, ὅπόσον αὐτοῖς ὁ ποταμὸς πρόεισιν· οὕτω συνεμετρήσατο, μὴ βρεχομένων αὐτὸς βρεχόμενος ἐπὶ φάτῃ.

²⁹⁸*Es. carn.* 994 B. Ὅμοιον ὡς εἴ τις τὸν Νεῖλον ὄρων πλημμυροῦντα καὶ τὴν χώραν ἐμπιπλάντα γονίμου καὶ καρποφόρου ρεύματος μὴ τοῦτο θαυμάζοι τοῦ φερομένου, τὸ φυτάλιον καὶ εὐφορον τῶν ἡμερωτάτων καὶ βιωφελεστάτων καρπῶν, ἀλλ' ἰδὼν που καὶ κροκόδειλον ἐννηχόμενον καὶ ἀσπίδα κατασυρομένην καὶ μύσας, ἄγρια ζῶα καὶ μιάρα, ταύτας λέγοι τὰς αἰτίας τῆς μέμψεως κατὰ τῆς τοῦ πράγατος ἀνάγκης· ἢ νῆ Δία τὴν γῆν ταύτην καὶ τὴν ὄρουραν ἀποβλέψας ἐμπειλησμένην ἡμέρων καρπῶν καὶ βρίθουσαν ἀσταχύων, ἔπειθ' ὑποβλέψας που τοῖς λήϊοις τούτοις καὶ πού τινος αἶρας στάχυν <ἐν>ιδὼν καὶ ὀροβάγῃην, εἴτ' ἀφείς ἐκεῖνα καρποῦσθαι καὶ ληίζεσθαι μέμφοιτο περὶ τούτων.

del genere umano ed incapaci di ricambiare con qualche favore l'ospitalità offerta loro dall'uomo. L'usignolo, pur essendo simile alla rondine, non è né allontanato né scacciato come straniero dalle case degli uomini, in quanto ricambia l'ospitalità ricevuta con il suo canto melodioso. Pur essendo caratterizzata da viltà ed egoismo, è evidente che la rondine in Plutarco diviene anche portavoce di valori e simbolo di virtù: oltre ad essergli riconosciuta una profonda dedizione alla prole, le viene attribuito un rigore razionale che si esplica nell'abilità tecniche.²⁹⁹ L'esaltazione della rondine va interpretata alla luce delle descrizioni filo-animalistiche e zoo-psicologiche, in virtù delle quali anche ad altri animali sono riconosciute varie abilità, la capacità di apprendimento e di insegnamento,³⁰⁰ il vivere in comunità ed operare per il bene della collettività, l'automedicazione e nell'utilizzo di rimedi naturali per scopi terapeutici,³⁰¹ l'esercizio della temperanza³⁰², della moderazione, la dedizione verso la prole,³⁰³ le manifestazioni d'amore verso l'uomo.³⁰⁴ In *soll. anim.* 961 E la rondine è inserita in una *enumeratio* di *exempla* sulle virtù di animali, con cui Plutarco sta cercando di persuadere il pubblico della giustezza del suo punto di vista.³⁰⁵ Nel passo si discute delle capacità sensoriali degli animali e della interdipendenza tra sensazione e ragione. Se la percezione sensoriale non è collegata all'intelligenza, come sostengono gli Stoici, come potrebbero gli animali conservare la memoria della percezione e delle sensazioni ad essa connesse, quali il dolore, il desiderio dell'utile, oltre che sviluppare la capacità di prefiggersi degli obiettivi,³⁰⁶ la capacità di fare preparativi³⁰⁷, le capacità mnemoniche?³⁰⁸ Tutte queste abilità non possono non essere connesse alla ragione, ed è evidente che esse appartengono a tutti gli animali. È altrettanto evidente, afferma il Cheronese, che agli animali appartengano sentimenti quali l'ira, la paura, l'invidia, la gelosia, e che spesso gli uomini li puniscono quando sbagliano, non senza motivo, ma per correggerli, producendo in questi animali il dolore fisico, un senso di afflizione che si può definire "pentimento". Sbagliano quanti affermano stoltamente che gli animali non provano piacere

²⁹⁹Sull'abilità tecnica della rondine nel nidificare cfr. Arist. *HA.* 612b21 sgg. Inoltre cfr. *Plut. soll. anim.* 966 D e 974 A.

³⁰⁰Cfr. *HA.* 608a13 sgg e *soll. anim.* 968 C- D.

³⁰¹Cfr. *soll. anim.* 974 C.

³⁰²Sull'ἐγκράτεια nel modo animale *soll. anim.* 966 B, 967 D, 969 C; inoltre cfr. *bruta anim.* 988F per il rapporto σωφροσύνη-ἐγκράτεια nel mondo animale.

³⁰³Sulla τεκνοτροφία cfr. *HA.* 562b23 sgg.

³⁰⁴Cfr. *soll. anim.* 972 D e 972 E.

³⁰⁵*Soll. anim.* 961 E-F: δὲ περὶ τούτων ἀβελτέρως λέγοντες μήθ' ἤδιστα μήτε θυμοῦσθαι μήτε φοβεῖσθαι μήτε παρασκευάζεσθαι μήτε μνημονεύειν, ἀλλ' ὥσανεὶ μνημονεύειν τὴν μέλιτταν καὶ ὥσανεὶ παρασκευάζεσθαι τὴν χελιδόνα καὶ ὥσανεὶ θυμοῦσθαι τὸν λέοντα καὶ ὥσανεὶ φοβεῖσθαι τὴν ἔλαφον, οὐκ οἶδα τί χρήσονται τοῖς λέγουσι μηδὲ βλέπειν μηδ' ἀκούειν ἀλλ' ὥσανεὶ βλέπειν αὐτὰ καὶ ὥσανεὶ ἀκούειν, μηδὲ φωνεῖν ἀλλ' ὥσανεὶ φωνεῖν, μηδ' ὅλως ζῆν ἀλλ' ὥσανεὶ ζῆν· ταῦτα γὰρ ἐκείνων οὐ μᾶλλον ἐστὶ λεγόμενα παρὰ τὴν ἐνάργειαν, ὡς ἐγὼ πείθομαι.

³⁰⁶L'autore in 960 C definisce la πρόθεσις come σημείωσις ἐπιτελειώσεως, «il proposito» inteso come ciò che deve essere mandato a compimento.

³⁰⁷In *soll. anim.* 967 C Plutarco afferma che la formica è l'animale che meglio amministra i propri beni e fa preparativi. I preparativi della rondine prima di procreare (τὰς δὲ χελιδόνων πρὸ τῆς τεκνοποιίας) descritti in *soll. anim.* 966 D sono tra gli esempi più efficaci di παρασκευαί: le rondini realizzano con cura il proprio nido, dando ad esso una forma sferica, che garantisce stabilità e capienza (μόνιμον καὶ χωρητικὸν τὸ τοιοῦτο) ed impedisce attacchi degli animali (καὶ τοῖς ἐπιβουλεύουσι θηρίοις ἔξωθεν ἀντιλήψεις οὐ πάνυ δίδωσι).

³⁰⁸In *soll. anim.* 961 C la μνήμη è definita κατάληψις ἀξιώματος παρεληλυθότος τὸ παρὸν ἐξ αἰσθήσεως κατελήφθη, «l'apprendimento di un enunciato in forma passata, la cui forma presente è stata acquisita dalla percezione».

né ira, né paura, che non fanno preparativi e non serbano memoria, ma che l'ape “ è come se ricordasse”, la rondine “ è come se preparasse il nido”, il leone “ è come se provasse ira”, il cervo “è come se avesse paura”. La virtù riconosciuta alla χελιδών è la capacità di allestire il nido, di cui Plutarco si occupa nuovamente in *soll. anim.* 966 D, là dove si parla della παρασκευή πρὸ τῆς τεκνοποιίας.

Nelle rappresentazioni pseudo - scientifiche l'autore rimarca volontariamente alcune qualità degli animali, esplicitando sovente paragoni con gli essere umani: in *soll. anim.* 966 D Plutarco afferma che l'icneumone non ha nulla da invidiare ad un oplita che si armi in battaglia, per la quantità di fango di cui si riveste e che fa apprendere attorno al proprio corpo come una tunica militare, quando ha intenzione di attaccare il cocodrillo. Spesso la virtù dell'animale serve al Cherone per evidenziare difetti umani, quali la mancanza di spirito patriottico o l'avidità: metafora della socievolezza³⁰⁹ e dell'operosità³¹⁰, l'ape è per queste virtù paragonato ad un altro piccolo animale: la formica. Con lo stesso spirito collaborativo ed operativo dell'ape, afferma Plutarco, l'uomo dovrebbe occuparsi del bene della patria.³¹¹ L'attaccamento dell'ape al miele è paragonato all'attaccamento dei soldati cretesi alle ricchezze.³¹² L'ape è celebrata dal Cherone per la sua operosità ed è simbolo di δριμύτης,³¹³ ed è contrapposta, per tale virtù all'ὄνος e al πρόβατον.

Plutarco talora ri-usa il repertorio zoologico, estrapolandolo, adattandolo a nuovi discorsi e ricontestualizzandolo, così che esso si adatti di volta in volta alla tesi che vuole dimostrare. In altre parole, il repertorio zoologico viene riusato con un utilizzo altro dalla sua origine e viene forzato ad assumere quelle caratteristiche che l'autore vuole³¹⁴. Si pensi all'aneddoto sulle oche narrato in *soll.*

³⁰⁹*Soll. anim.* 980 C: αἱ δὲ πορφύραι συναγελαζόμεναι τὸ μὲν κηρίον, ὡσπερ αἱ μέλιτται, κοινῇ ποιῶσιν, ἐν ᾧ λέγονται γονεύειν· τὰ δ' ἐδώδιμα τῶν βρῦων καὶ τῶν φυκίων ἀναλαμβάνουσαι προσισχυόμενα τοῖς ὀστράκοις οἷον ἐν περιόδῳ κυκλομένην ἐστίασιν ἀλλήλαις παρέχουσιν, ἕτεραν ἕτερας ἔξωθεν ἐπινημομένης. Cfr. inoltre *soll. anim.* 981 B e *res. pub. ger.* 783 F per il confronto tra api e formiche per quel che concerne la κοινωμία.

³¹⁰*Soll. anim.* 982 F: ποίας γὰρ ἀηδόνας ἄξιον τῷ φιλομούσῳ τῆς ἀλκύνος ἢ τῷ φιλοτέκνῳ χελιδόνας ἢ τῷ φιλάνδρῳ πελειάδας ἢ τῷ τεχνικῷ παραβάλλειν μελίττας;

³¹¹*Lyc.* 25, 3: τὸ δὲ ὄλον εἶθιζε τοὺς πολίτας μὴ βούλεσθαι μηδὲ ἐπίστασθαι κατ' ἰδίαν ζῆν, ἀλλ' ὡσπερ τὰς μελίττας τῷ κοινῷ συμφυεῖς ὄντας αἰεὶ καὶ μετ' ἀλλήλων εἰλουμένους περὶ τὸν ἄρχοντα, μικροῦ δεῖν ἐξεστῶτας ἑαυτῶν ὑπ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ φιλοτιμίας, ὅλους εἶναι τῆς πατρίδος· ὡς ἔστι καὶ φωναῖς τισιν αὐτῶν ἀποθεωρῆσαι τὴν διάνοιαν.

³¹²*Aem.* 23, 8: τῶν δὲ στρατιωτῶν ἐπηκολούθησαν οἱ Κρήτες, οὐ δι' εὐνοίαν, ἀλλὰ τοῖς χρήμασιν ὡσπερ κηρίοις μέλιτται προσλιπαροῦντες.

³¹³*Bruta anim.* 992 D: ἐνόησον δ' ὅτι τὰς ἐνίων ἀβελτερίας καὶ βλακειάς ἐλέγχουσιν ἐτέρων πανουργία καὶ δριμύτητες, ὅταν ἀλώπεκι καὶ λύκῳ καὶ μελίττῃ παραβάλης ὄνον καὶ πρόβατον· ὡσπερ εἰ σαυτῷ τὸν Πολύφημον ἢ τῷ πάππῳ σου τῷ Αὐτολύκῳ τὸν Κορίνθιον ἐκεῖνον Ὀμηρον.

³¹⁴H. Lausberg, *Elementi di retorica*, Pi Mulino, Bologna 1969, pp. 16 -17. Lo studioso rileva: «Il discorso di ri-uso è un discorso che viene tenuto in tipiche situazioni (soleenni, celebrative) periodicamente o irregolarmente dallo stesso oratore o da oratori che cambiano: esso mantiene la sua “usabilità” per dominare una volta per tutte, queste situazioni tipiche (all'interno di un ordine sociale che si presume costante). Ogni società di una certa forza ed intensità conosce questi discorsi di ri-uso che sono strumenti sociali per il mantenimento cosciente della pienezza e della continuità dell'ordine sociale e spesso anche del carattere necessariamente sociale dell'umanità in generale. Il ri-uso rende necessaria la conservazione dei discorsi della memoria di un quadro di funzionari incaricati oppure nella scrittura. Questa conservazione determina una “tradizione di discorsi di ri-uso” che per la letteratura e poesia diventa la “tradizione letteraria”. La tradizione insieme alla conservazione, è il fenomeno proprio della “variazione”, che già si realizza nella diversa articolazione possibile dello stesso suono della parola, per mezzo di diversi oratori e che può assumere numerosi gradi di intensità (per esempio nella modernizzazione del suono della parola in una società che si è trasformata). L'intenzione di provocare un mutamento della situazione nel discorso di ri-uso è resa tipica dalla convenzione in quanto valgono come situazioni tipiche anche le situazioni che devono essere modificate per mezzo del discorso di ri-uso».

anim. 967B: le oche che sorvolano il monte Tauro, temendo di essere scoperte dalle aquile, introducono nel becco una pietra di considerevoli dimensioni, in modo da passare inosservate ed in silenzio: in tale contesto esse sono considerate positivamente dall'autore per la loro σύνεσις e δειλία. La stessa storia, con protagonisti umani, è narrata in *garr.* 510 A-B, in cui i ciarlieri vengono paragonati alle oche: essi dovrebbero zittirsi per evitare problemi e pericoli, come fanno i volatili quando sorvolano il monte Tauro, ricorrendo alla pietra nel becco per evitare di farsi sentire dalle aquile.

Il repertorio zoologico serve, infine, all'autore per dimostrare una radicata convinzione: ogni creatura vivente merita, da parte dell'essere umano, rispetto e giustizia. Tale convinzione emerge chiaramente dalla conclusione del *De sollertia*, che si configura non tanto come un trattato zoologico-naturalistico, ma come un dialogo educativo che si propone un innalzamento della civiltà, attraverso una valutazione attenta e sensibile del rapporto che intercorre tra uomo ed animale.³¹⁵

315 Cfr. Del Corno *Trattati* cit., p. 296.

f) Il lessico zoologico plutarcheo.

I dati emersi dalle schede lessicali dedicate ai singoli animali dimostrano la capacità del Cheronese di coniare nuovi lemmi, di utilizzare talora pedissequamente talora liberamente i tecnicismi zoologici trasmessi dalla tradizione zoologica, di servirsi di termini del linguaggio comune o di tecnicismi di altri settori, adattandoli, attraverso un'abile strategia di ri-uso, a contesti specificatamente zoologici. Da segnalare, inoltre, è la presenza di diversi *hapax*. Il linguaggio di Plutarco, va specificato, non è mai un linguaggio speciale o tecnico: in tal senso il Cheronese sembra seguire le orme del suo illustre predecessore, Aristotele; ma a differenza dello Stagirita, in cui non sono quasi mai attestati neologismi, il conio di una parola nuova sembra appartenere alla riflessione zoologica plutarchea.

Tra i neologismi si segnalano:

1. I diminutivi: τὸ ἀλωπέκιον, «volpacchiotto» in *apoph. Lac.* 234 A; θηρίδιον «bestiola» in *soll. anim.* 966 E.
2. I nomi di mestieri composti da tecnicismi specifici e suffissi usuali (-της): σαγηνευτής «pescatore con la rete» in *soll. anim.* 966 E; i nomi di mestieri composti con nomi di animali: σπογγοθήρας «pescatore di spugne» in *soll. anim.* 981 E; è evidente che, come Aristotele, anche Plutarco si serve di termini specifici delle diverse *technai*.
3. Espressioni tecniche zoologiche utilizzate successivamente in contesti differenti: ἐπιχειρητική (δεινότης), «l'abilità nell'attacco» e³¹⁶ συναγελασμός, «lo stare in banco»³¹⁷ in *soll. anim.* 980 A.

Gli *hapax* individuati sono nove:

1. I termini: συνανάχρωσις, che indica il «contatto infettivo» tra le piume di uccelli in *quaest. conv.* 680 E; περικαρφισμός «il coprirsi con pagliuzze» in *quaest. conv.* 700 D; λαρυγγισμός «gracidio» in *tu. san. praec.* 129 A; περικαλίνδησις «le giravolte dell'orsa», in *aet. phys.* 919 A.
2. L'aggettivo ἰχθυόβρωτος «divorato dai pesci» in *quaest. conv.* 668 A; νυκτουργός «notturno» in *Is. et Os.* 376 D; l'aggettivo στημονῶδης «con troppo ordito» in *soll. anim.* 966 E.

³¹⁶In riferimento ad animali è attestato solo in Plutarco. L'aggettivo, coniato da Plutarco, è usato dopo il Cheronese in riferimento alla διαλεκτική per indicare «l'argomentazione dialettica».

³¹⁷In *Comp. Lyc. et Num.* 4, 2 è riferito ai giovani e in autori successivi indicherà la «riunione».

3. Verbi composti: συγκατασκήπτω «calare in picchiata insieme» in *Brut.* 37,7; συνεπαιωρόομαι «librarsi nell' aria insieme»; γηροφορέω «trasportare l'anziano» in *soll. anim.* 983 A - B.

Il Cheronese sovente sembra rifarsi al lessico zoologico aristotelico: talora usa i lemmi in modo analogo, talora differentemente dallo Stagirita. Va precisato che la classificazione delle specie, per Plutarco, come anche per Aristotele, non rappresenta un obiettivo primario ed egli non impianta alcuna parte delle sue opere sulla base dell'esposizione sistematica delle informazioni acquisite.

Elementi comuni al lessico zoologico aristotelico e plutarco sono:

1. I verbi: κακκαβίζω «stridere» che indica il verso delle pernici e dei gufi. In *Stoic. rep.* 1044 E c'è l'unica attestazione plutarca; il verbo è attestato per la prima volta in Aristotele in *HA.536b2*. Il verbo ὀσμύομαι «fiutare» in *coniug. praec.* 144 C è attestato in Aristotele riferimento alle pernici in *GA.751a15* e al polipo *HA.534b29*. Il verbo ἀμέλω «mungere» è attestato in Aristotele in riferimento all' αἰξ *HA.522a10* e a πρόβατον in *HA.523a7*. L'espressione κόπτειν τῷ στόματι «colpire col becco» attestata in *Thes.* 36, 2 è in Aristotele *HA.541a16* in riferimento ai pesci; ἀλεγιζω «allevare» in *Mar.* 36,10 è attestato in Aristotele *HA.563a 19*; ³¹⁸κατευθύνω «dirigersi in linea retta» riferito all'aquila è usato da Aristotele riferimento all'elefante in *HA.610a28* e in riferimento ad uccelli in *HA.710a2* e *HA.710a15*.
2. Gli aggettivi: l'aggettivo μετέωρος è utilizzato in *soll. anim.* 971 E in riferimento all'orsa per indicare l'incedere paradossalmente leggiadro quando va in letargo. In Aristotele è riferito al volo degli uccelli, in particolare al volo delle rondini in *HA.535b29*; l'aggettivo γνήσιος, attestato in *Amat.* 751 A è usato in modo analogo ad Aristotele in riferimento all'aquila in *HA. 619a8* sgg. L'aggettivo δυσώδης attestato in *aet. rom.* 290 A è usato da Aristotele in riferimento ai pesci in *HA.534a16*; allo scarafaggio in *HA.552b4*; al porcospino *HA.579a10*; alle vespe in *HA.629a7*. L'aggettivo μικρόστομος in *soll. anim.* 977 A è attestato per la prima volta in Aristotele in *HA.502a8*; è attestato in Aristotele in *PA.683b31*; l'aggettivo ποικίλος è usato in riferimento al gatto in *Is. et Os.* 376 D, è attestato in riferimento ai colori della pelle degli animali in Aristotele in *GA. 785b21*.
- I. I sostantivi: il termine νεοσσός designa il «pulcino» e per estensione tutti i cuccioli di animale. In Aristotele indica la «piccola ape» in *HA624a22*. Il lemma πολυφωνία «molteplicità di canti», attestato in *quaest. conv.* 727 D, è usato in riferimento agli uccelli anche da Aristotele in *HA.536a24* e *PA.660a34*; il termine λοχεία indica il «parto»

³¹⁸ Aristotele e Plutarco utilizzano la stessa citazione (Mus., fr. 3 Diehl).

dell'alcione in *soll. anim.* 982 F, mentre in Aristotele è riferito al parto della colomba in *HA.* 613a2; inoltre in Aristotele indica il «periodo di gestazione» in *GA.*777b13; τόκος in Plutarco è riferito al parto dell'alcione in *soll. anim.* 982 F e in Aristotele alla riproduzione dei pesci in *HA.*543a1; il termine γλισχροτής in Plutarco indica la «vischiosità» della tela del ragno in *soll. anim.* 966 E e in Aristotele la «vischiosità» della pelle di alcuni animali in *HA.* 517b30.

Alcuni lemmi sono mutuati dal linguaggio comune e diventano in Plutarco tecnicismi zoologici:

1. I sostantivi: il lemma κλωσμός³¹⁹ indica genericamente lo «schioccare della lingua» ma in Plutarco è usato per indicare «il chiocciare di gallina». L'espressione ἡ τέχνη ἀκεστική che comunemente è riferita all'arte del rammendare è usata da Plutarco in riferimento alla capacità di tessere la tela da parte del ragno; il termine βρόχος generalmente indica il «laccio» ma nel lessico zoologico indica la «rete» per uccelli o per animali in generale. In Plutarco il lemma è attestato in: *Amat.* 757 D e *aet. phys.* 918 F - 919 A per indicare la rete da caccia per catturare l'orso; in *soll. anim.* 976 E indica la rete da pesca.
2. verbi: ναυπηγέω «forgiare a guisa di nave» è usato da Plutarco per indicare le tecniche di costruzione del nido dell'alcione (*soll. anim.* 983 B); ἐκκῦβιστάω «rotolare su se stesso» in *aet. phys.* 918 F - 919 A è usato in riferimento al movimento dell'orso ma indica genericamente «fare un capitombolo» e «fare un salto mortale»;³²⁰ διατυπώω comunemente significa «fissare»³²¹ e in Plutarco significa «modellare gli arti»³²² in *aet. phys.* 918 C; δημιουργέω «esercitare un mestiere manuale» col significato di «forgiare» è usato *aet. phys.* 918 C³²³ in riferimento alla prole; ξενηλατέω³²⁴ «allontanare come straniero» in *quaest. conv.*727 D - E.

³¹⁹Unica attestazione del *corpus* plutarco. Solo in Plutarco il lemma sembra assumere il significato di «chiocciare».

³²⁰Il verbo è usato in riferimento a danzatori ed acrobati in *Xen. An.* 6.1. 9.

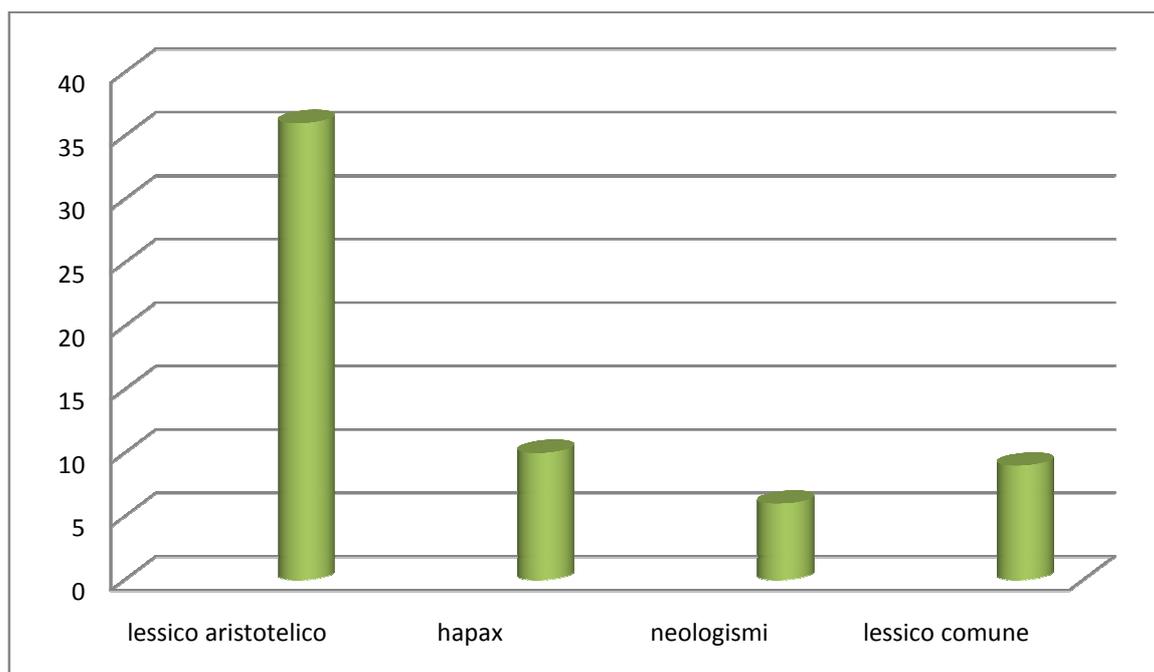
³²¹Riferito sovente alle leggi.

³²²Δ. τοὺς ὑμένας «modellare gli arti dei cuccioli»; il verbo attestato solo in questo passo del *corpus*; il sostantivo διατύπωσις è presente in *Arist. HA.* 551b2

³²³Δ. τὸ τέκνον «forgiare la prole»; cfr. l'espressione aristotelica ἡ δημιουργήσασα φύσις, *PA.* 645a9.

³²⁴Il verbo, attestato solo una volta nel *corpus* plutarco, significa «essere cacciato come uno straniero». Mai attestato in riferimento ad animali, se non in Plutarco, il quale vuol rendere esplicita la diffidenza dell'uomo verso la rondine, animale considerato egoista e poco riconoscente verso l'uomo. In Aristofane è attestato al passivo «essere cacciato o bandito» in *Ar. Av.* 1013.

Il lessico zoologico plutarcheo



Capitolo III

Il lessico zoologico plutarco: lettera α

La scheda

La catalogazione degli animali presenti nel *corpus* plutarco avviene mediante schede fisse.¹Ogni scheda è articolata in tre livelli: 1) analisi testuale 2) analisi zoologica 3) analisi lessicale.

Il **primo livello** comprende:

a) L'analisi del contesto: è propriamente un sunto del passo utile alla decodificazione della funzione svolta dall'animale. Sei sono i macrocontesti: zoologico, religioso, onirico, aneddótico, prodigioso e filosofico. Ciascuno di essi può essere suddiviso in microcontesti: zoo-psicologico (i passi in cui l'autore analizza i comportamenti e le abitudini degli animali), filo-animalistico (i passi in cui l'autore descrive comportamenti, abitudini, qualità fisiche o morali al fine di tessere l'elogio dell'animale) .

b) Funzione dell'animale nel passo: serve ad individuare il motivo per il quale l'animale è citato nel passo. Le funzioni esaminate sono essenzialmente le seguenti :

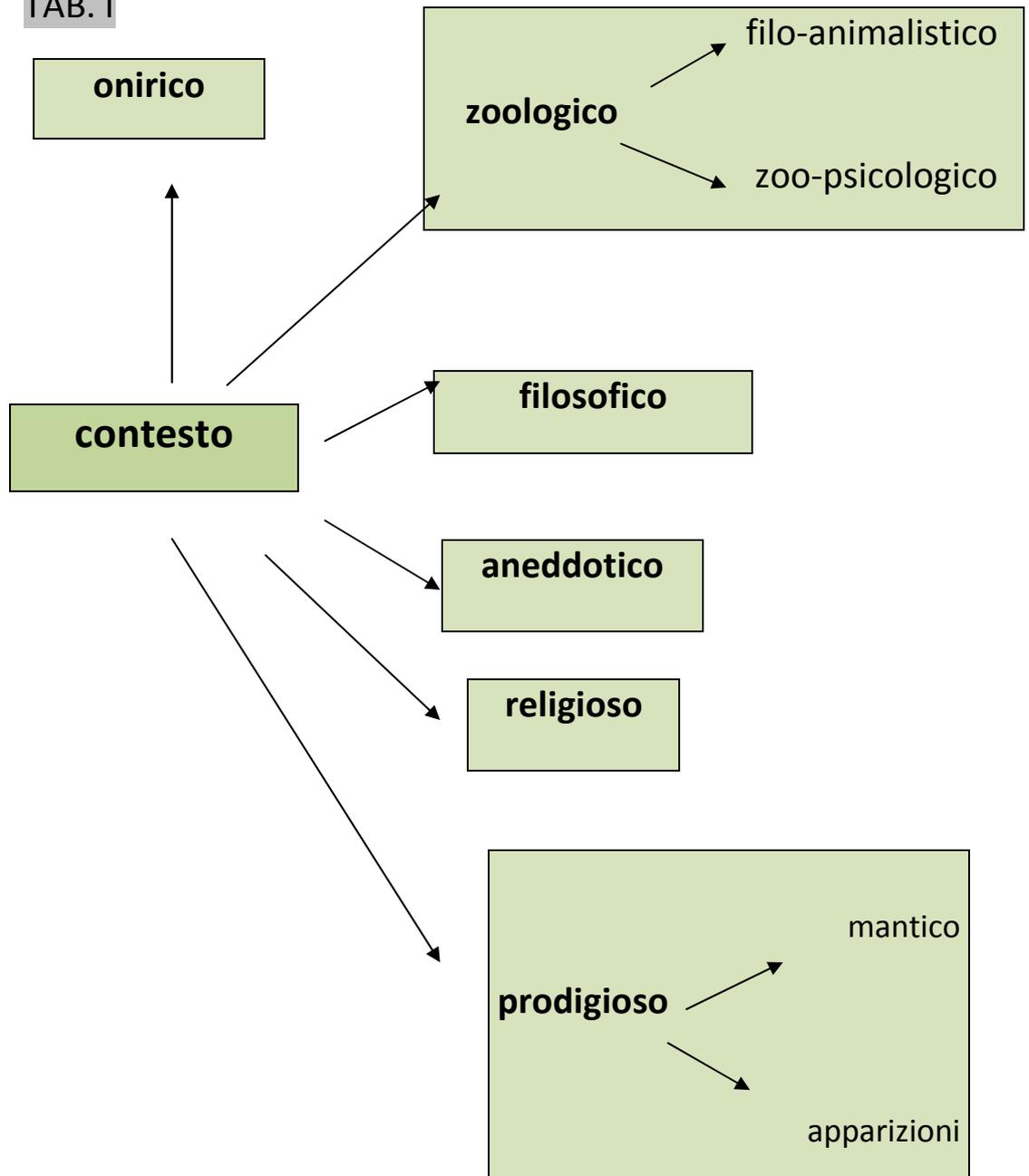
- simbolica distinta in metafora e similitudine
- realistica
- antonomastica
- religiosa

¹ Nelle pagine seguenti si darà un esempio delle schede utilizzate per la catalogazione.

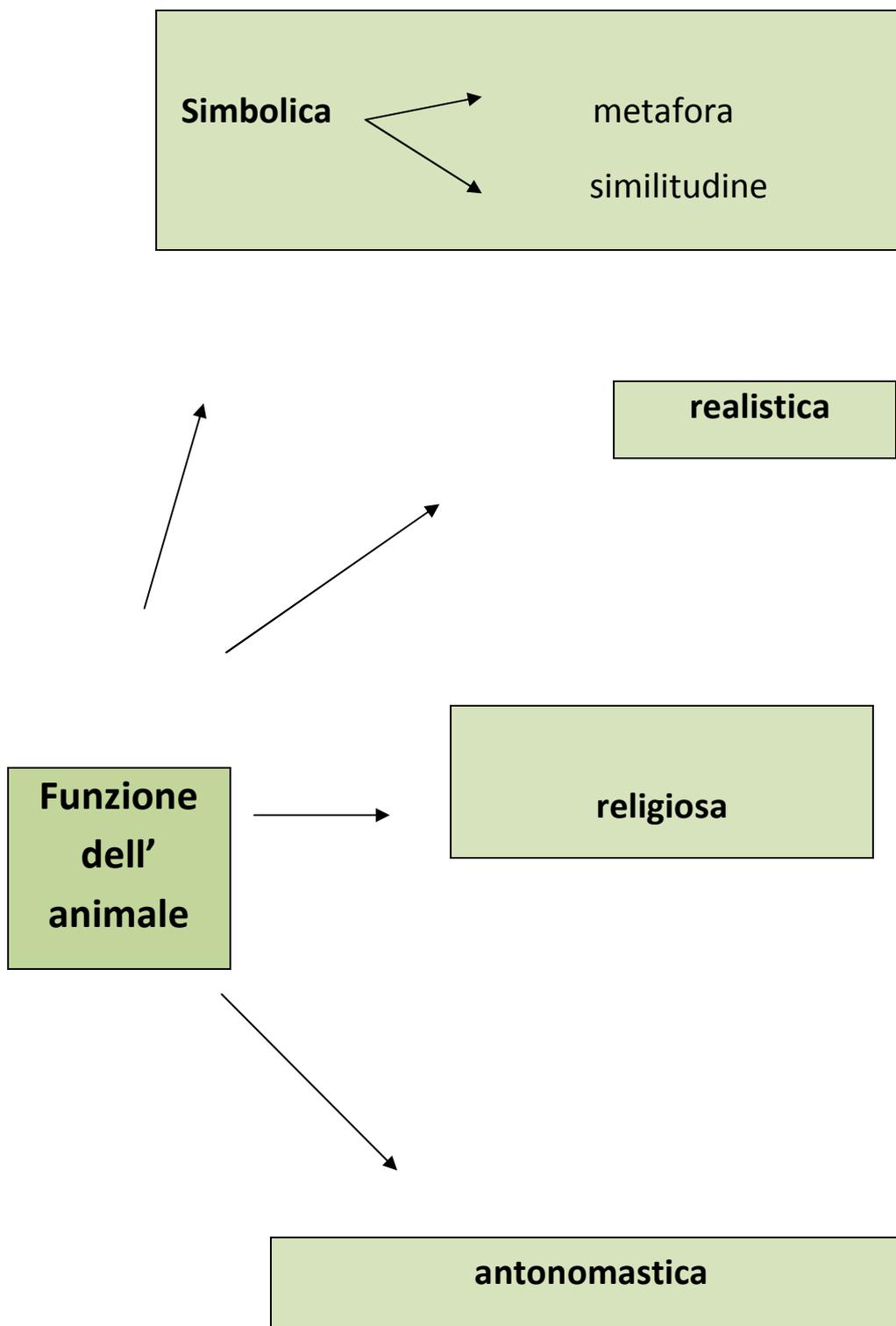
ESEMPIO DI SCHEDA ◀

LIVELLO I: analisi testuale

TAB. I



TAB. II



Il **secondo livello** della scheda include:

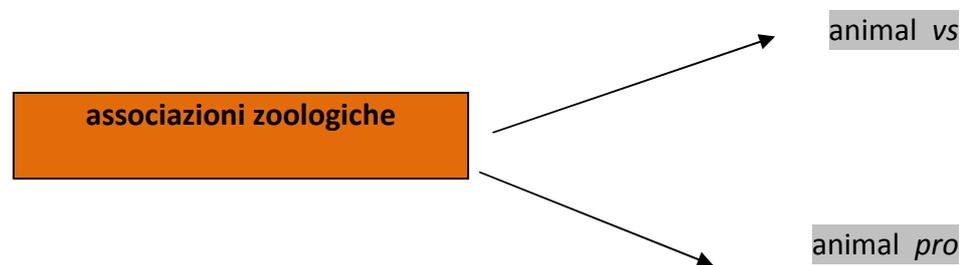
- a) **Classificazione della specie** (serve a classificare le specie presenti nel *corpus* ed eventualmente a rilevare le differenze comportamentali tra animali in base al loro *habitat*).
- b) **Genere dell'animale** (serve a delineare le differenze fisiche, zoo-psicologiche e comportamentali tra i due generi). Tale voce molto più rilevante di quanto possa sembrare nello studio dei testi zoologici plutarcoi. In Plutarco il raffronto maschio/femmina nel mondo animale non sempre fa rilevare il predominio del genere maschile su quello femminile. La femmina è spesso superiore al maschio non solo per quel che concerne la φιλοστοργία ma anche per forza, astuzia, intelligenza.² Alcuni animali (i maschi delle colombe ad esempio) hanno un amore viscerale per la propria prole, tale che per primi essi imboccano i cuccioli e colpiscono le femmine con il becco se esse si allontanano dal nido più tempo del dovuto (*soll. anim.* 962 E). Al contrario dei maschi delle colombe i maschi delle pernici distruggono le uova perché le femmine rifiutano l'accoppiamento al momento della cova (*soll. anim.* 962 E).
- c) **Associazioni zoologiche** (per comprendere le caratteristiche fisiche, comportamentali e zoo-psicologiche che accomunano o distinguono diverse specie animali).
- d) **Affordance**: per identificare comportamenti, qualità fisiche, abitudini dell'animale che ben si prestano a veicolare significati simbolici di un certo tipo. Il concetto è elaborato da Gibson e dalla scuola di psicologia ecologica. Le *affordances* sono le qualità di un oggetto di cui l'uomo si serve. Maurizio Bettini³ suggerisce di applicare l'idea di *affordance* alla zoologia per indicare l'animale che si presta a veicolare un significato simbolico o metaforico.

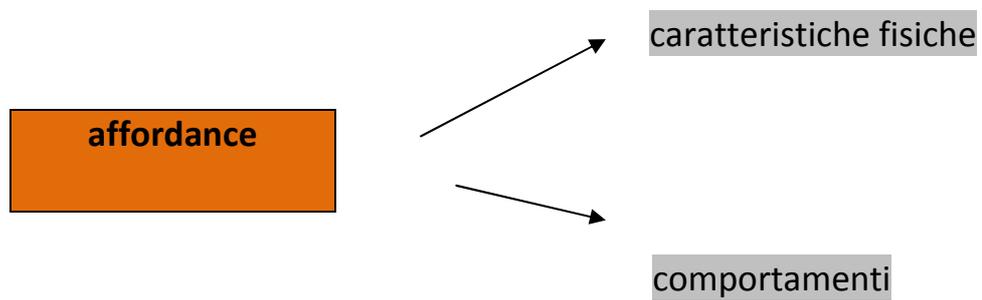
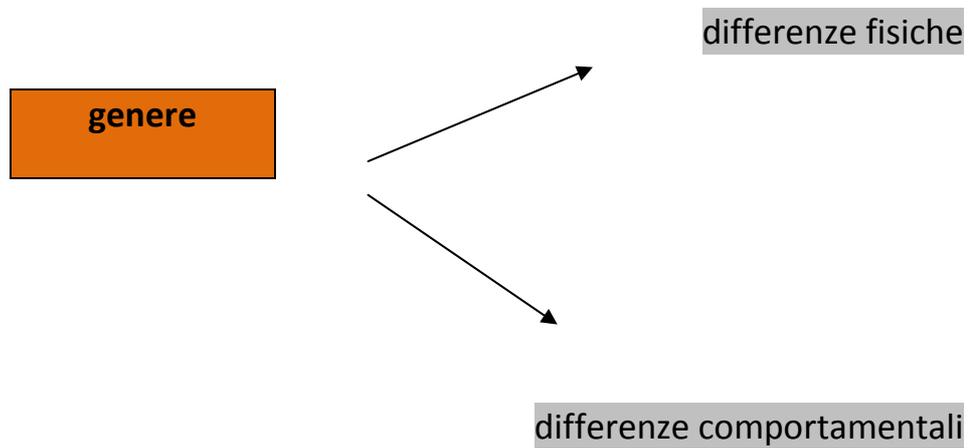
² Nel *Bruta animalia ratione uti* Plutarco, riferendosi al mondo animale, elenca esempi di virtù tutti al femminile (987 F- 988 A - B).

³Cfr. M. Bettini, *Nascere* cit, p. 203 sgg.

ESEMPIO DI SCHEDA ◀ **LIVELLO II: analisi zoologica**

SPECIE	ANIMALE	PASSI
anfibi		
aracnidi		
cnidari		
crostacei		
echinodermi		
insetti		
mammiferi		
molluschi		
pesci		
rettili		
spugne		
uccelli		





Il terzo livello della scheda comprende l'analisi lessicale utile a comprendere in quale modo Plutarco parla degli animali: lo fa attraverso tecnicismi specifici (termini che indicano concetti specifici del settore zoologico) e tecnicismi collaterali (varianti determinate dal settore zoologico)⁴.

Per l'individuazione dei tecnicismi lessicali si ricorre ai seguenti criteri:

- 1) maggiore analiticità richiesta dalla lingua speciale rispetto a termini troppo generici.
- 2) tendenza alla monoreferenzialità (il tecnicismo non ha sinonimi e può essere sostituito solo da una definizione o una perifrasi).
- 3) Indicazioni fornite dai principali dizionari della lingua greca e dizionari etimologici.

Qui di seguito riporto un esempio di griglia usata per la catalogazione:

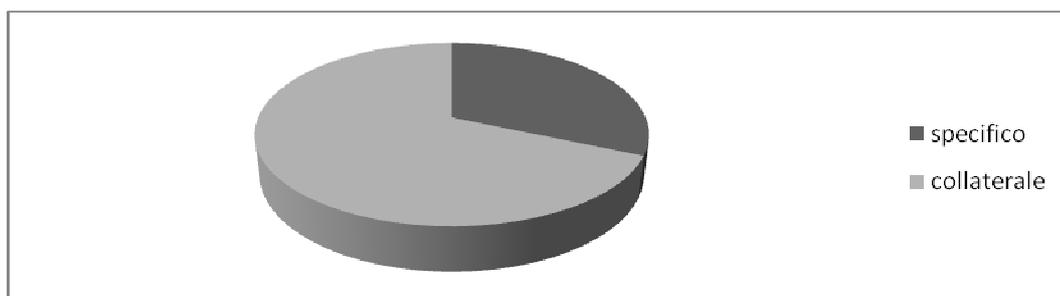
⁴Cfr. sull'argomento: M. Dardano, *I linguaggi scientifici*, in L. Serianni - P. Trifone (a cura di), *Storia della lingua italiana. II. Scritto e parlato*, Torino, 1994, pp. 497-551; G. Nencioni, *Lessico tecnico e difesa della lingua*, «Studi di lessicografia italiana», IX (1995), pp. 5-20. G. Pasquali, *Convenzione linguistica e nomenclature speciali*, «Lingua Nostra» I (1939), pp. 89 - 91. A. A. Sobrero (a cura di), *Lingue speciali*, in *Introduzione all'italiano contemporaneo. Le strutture*, Laterza, Bari - Roma, 1993, pp. 237-277. M. L. Altieri Biagi, *Aspetti e tendenze dei linguaggi della scienza oggi*, in *Italiano d'oggi. Lingua non letteraria e lingue speciali*, Lint, Trieste, 1973, pp. 67-11.

LIVELLO III: analisi lessicale

lemma	Tecnicismo specifico	Tecnicismo collaterale	passo
Aggettivo			
Sostantivo			
Verbo			

Ogni scheda lessicale è completata da un grafico a torta che mostra i dati relativi alla valutazione dell'incidenza del tecnicismo specifico e del tecnicismo collaterale sul lessico zoologico di Plutarco.

Riporto qui di seguito un esempio:



Gli animali inclusi nella schedatura sono quelli iniziati con la lettera α. Sono in tutto diciotto. Riporto qui di seguito l'elenco⁵.

- 1) αετός « aquila »
- 2) ἀηδών « usignolo »
- 3) αίλουρος « gatto »
- 4) αιγίθαλλος « cinciallegra »
- 5) αίξ « capra »
- 6) άκανθυλλίς « cardellino »
- 7) άλέκτωρ, άλεκτορίς « gallo/ina »
- 8) άλιεύς « pesce pescatore, rana pescatrice »
- 9) άλκυών « alcione »
- 10) άλώπηξ « volpe »
- 11) άλώπηξ « squalo volpe »
- 12) άμία « amìa »
- 13) άνθίας « sciarrano »
- 14) άράχνη « ragno »
- 15) άρήν « agnello »
- 16) άρκτος « orso »
- 17) άσπίς « aspide »
- 18) άστήρ « stella marina »

⁵ Seguono nelle pagine successive le schede dei singoli animali del suddetto elenco.

Scheda I

ἀετός

A. Chrysaetus (L.)

LIVELLO I: analisi testuale

prodigioso

apparizioni *Tes.* 36, 2-3; *Rom.* 9, 6; *Num.* 8, 5; *Alex.* 33, 2; *Dio* 24, 6 ; *mul. virt.* 252 E-F

mantico *Tim.* 26, 6; *Pyrrh.* 31, 7; *Mar.* 36, 8; *par. min.* 314 C ; *par. min.* 314 D

bellico *Brut.* 37, 7 ; *Brut.* 48, 3 ; *Cic.* 38, 7-8; *apopht. Lac.* 205 D

contesto

onirico *Them.* 26, 3

aneddotico *Arist.* 6, 2; *Pyrrh.* 10, 1; *apopht.* 184 C- D; *apopht. Lac.* 223 E-F ; *aet. Rom.* 286 B; *Alex. M. fort. aut virt.* 340 C - D; *def. orac.* 409 E

filosofico: *garr.* 510 A ; *quaest. conv.* 680 E ; *Amat.* 750 F ; *praec. ger. reip.* 806 F

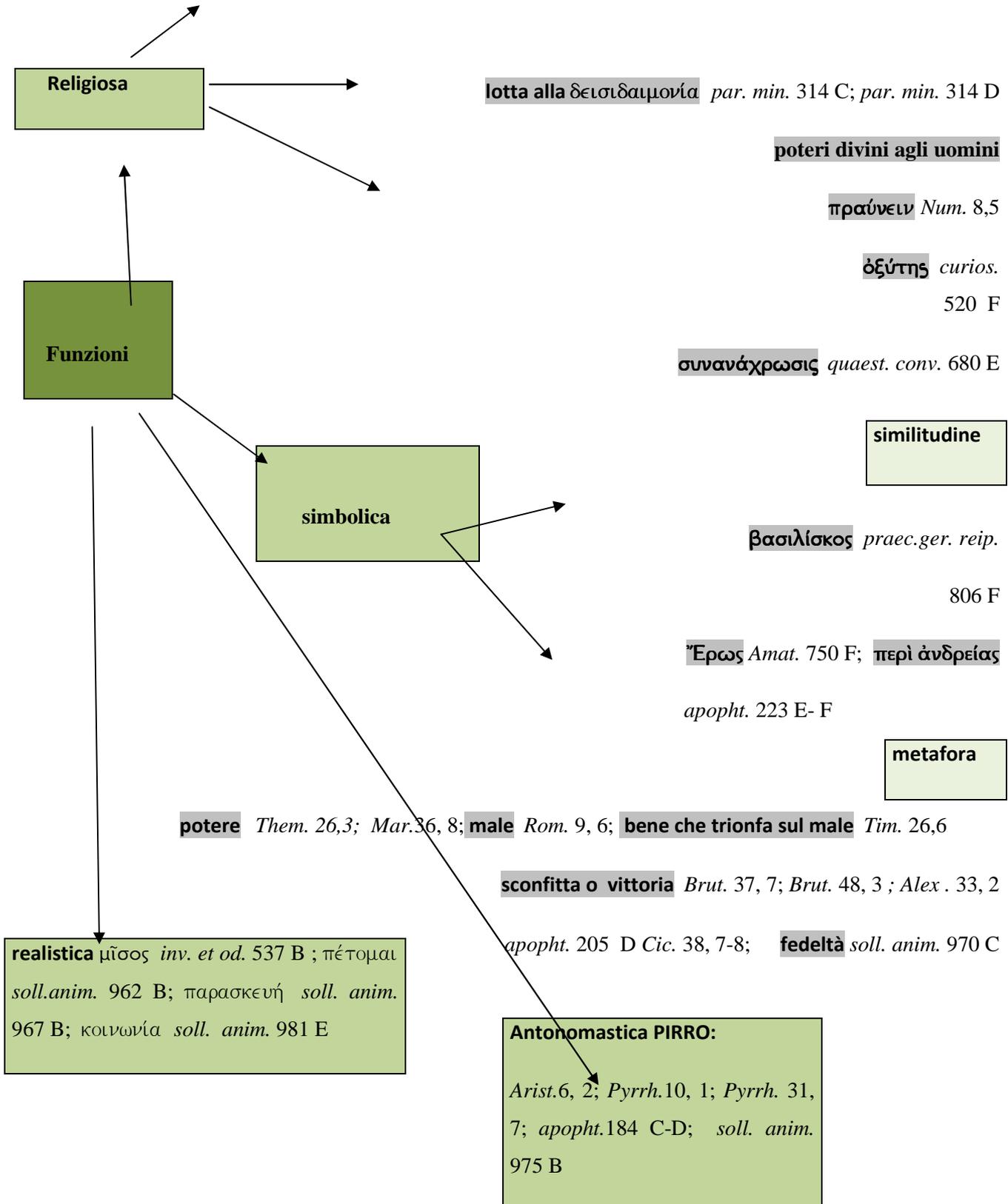
zoologico

zoo-psicologico e comportamentale *inv. et od.* 537 B

soll. anim. 962 D; *soll. anim.* 967 B; *soll. anim.* 981 B

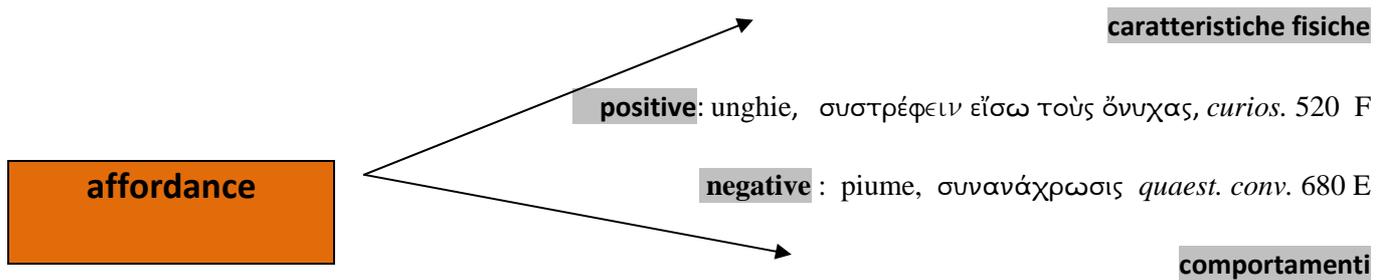
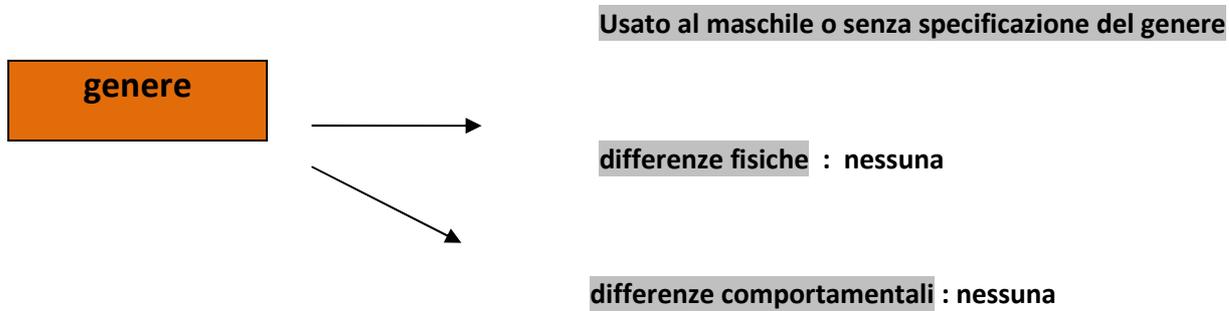
filo- animalistico *soll. anim.* 970 C; *soll. anim.* 975 B

strumento divino guida *Tes.* 36, 2-3; **messaggera di libertà** *Dio* 24, 6; **messaggera di potere** (**Aristotimo**) *mul. virt.* 252 E-F; (**Egone**) *Alex. M. fort. aut virt.* 340 C-D; **fondatrice di città** (**Arma**) *par. min.* 307A; **strumento d'indagine** (**Ombelico**) *def. orac.* 409 E; **comunicazione tra gli uomini e gli dèi**, *soll. anim.* 975 B



LIVELLO II : analisi zoologica

SPECIE	ANIMALE	PASSI
uccelli	ἄετός	35



positivi (φιλία) *pro homine, soll. anim.* 970 C

negativi κόπτειν τὰ ὁμόφυλα καὶ φονεύειν *Rom.* 9, 6 ; *aet. Rom.* 286 B ; πολεμεῖν *inv. et od.* 537 B ; φιλία ἀλωπέκων καὶ ὄφρων *soll. anim.* 981 B

άλωπηξ, ὄφις, *soll. anim.* 981 B (κοινὸς πολέμιος); δράκων, *inv. et od.* 537 B, *Them.* 26, 3; *Tim.* 26, 6 (ἄσπειστος πολέμιος); γύψ, *aet. Rom.* 286 B; *Rom.* 9, 6 (ἀβλαβέστατον ζώων ἀπάντων); κολοιός, *Cic.* 38, 7-8, *apophth.* 205 D (περὶ τῆς βίας); χελιδών, *apophth.* 223 E-F (ἀνδρεία); πέρδιξ, *soll. anim.* 962 D (περὶ τοῦ πείτεσθαι); χήν, *soll. anim.* 967 B (σύνεσις).

vs

**associazioni
zoologiche**

Pro

γλαῦκες, ἰέρακες *Rom.* 9, 6 (ζῶντα κόπτειν τὰ ὁμόφυλα καὶ φονεύειν); Κεραυνοὶ, Νικάτορες, ἰέρακες, *Arist.* 6,2 (βία); ἰέρακες, τὰ νυκτίνομα, *aet. rom.* 286 B (τὰ συγγενῆ διώκειν καὶ κόπτειν); κύκνος *def. orac.* 409 E, *soll. anim.* 975 B (θεῶν κήρυκες); λέοντες, *curios.* 520 F (ὀξύτης τῶν ὀνύχων).

Livello III: analisi lessicale

Lemma	Tecnicismo specifico	passo	Tecnicismo collaterale	passo
Aggettivi			μετέωρος, ον «alto» rif. al volo	<i>mul. virt.</i> 252 E-F ⁶
			γνήσιος, α, ον «nobile»	<i>Amat.</i> 751 A ⁷
			ὄρεινός, ή, όν «di montagna»	<i>Amat.</i> 751 A ⁸
			μέλας, αίνα, αν «scura, bruna» ⁹	<i>Amat.</i> 750 F
			(τὸ) ὁμόφυλον, ου ¹¹ «stessa razza o specie»	<i>Rom.</i> 9, 6; <i>aet. Rom.</i> 286 B

⁶In riferimento all'orsa μετέωρος è utilizzato in *soll. anim.* 971 E per indicare l'incedere paradossalmente leggiadro quando va in letargo. In Aristotele è riferito al volo degli uccelli, in particolare al volo delle rondini, cfr. *HA.* 535b29: χελιδόνες αἰ θαλάττια ὁμοίως· καὶ γὰρ αὗται πέτονται μετέωροι.

⁷*HA.* 619a8-14: τι δ' ἄλλο γένος ἐστὶν ἀετῶν οἱ καλούμενοι γνήσιοι. Φασὶ δὲ τούτους ὄνους καὶ τῶν ἄλλων ὀρνίθων γνήσιους εἶναι· τὰ γὰρ ἄλλα γένη μέμικται καὶ μεμοίχευται ὑπ'ἀλλήλων, καὶ τῶν ἀετῶν καὶ τῶν ἱεράκων καὶ τῶν ἐλαχίστων. Ἔστι δ' οὗτος μέγιστος τῶν ἀετῶν ἀπάντων, μείζων τε τῆς φήνης, τῶν δ' ἀετῶν καὶ ἡμιόλιος, χρῶμα ξανθός. Φαίνεται δ' ὀλιγάκις, ὥσπερ ἡ καλουμένη κύμινδις. Inoltre cfr. R. Fritz, *Les noms des oiseaux en grec ancien. Étude sémantique*, Neuchâtel, 1884.

⁸Aristotele lo usa in riferimento all'αἰγιθαλλός *HA.* 592b19. Ἔστι δὲ τῶν αἰγιθαλῶν εἶδη τρία, ὁ μὲν σπιζίτης μέγιστος (ἔστι γὰρ ὅσον σπίζα), ἕτερος δ' ὄρεινός διὰ τὸ διατρίβειν ἐν τοῖς ὄρεσιν, οὐραῖον μακρὸν ἔχων· ὁ δὲ τρίτος ὁμοῖος μὲν τούτοις, διαφέρει δὲ κατὰ τὸ μέγεθος· ἔστι γὰρ ἐλάχιστος. Inoltre è riferito all'αἰγοθήλας, *caprimulgus europaeus* (L.), *HA.* 618b3.

⁹*Il.*, XXI, v. 252 (αἰετοῦ οἶματ' ἔχων μέλανος τοῦ θηρητῆρος).

¹¹È attestato in tre passi del *corpus* in riferimento agli animali: in *aet. Rom.* 286 B, in *soll. anim.* 977 D, in *Bruta anim.* 989 A. In alternativa è stato rilevato l'uso di τὰ συγγενῆ in *aet. Rom.* 286 B.

Sostantivo	συνανάχρωσις, εως ¹⁰ «contatto infettivo»	<i>quaest.</i> <i>conv.</i> 680 E	ὀξύτης, ητος «acutezza»	<i>curios.</i> 520 F ¹²
Verbo	αἰωρέω «librarsi»	<i>soll.anim.</i> 970 C; <i>mul.virt.</i> 252 F; <i>soll.</i> <i>anim.</i> 962 D	ἐκλέπω «far schiudere»	<i>Mar.</i> 36, 10 ¹³
			διαστέλλω «raspare»	<i>Thes.</i> 36, 2-3 ¹⁴
			κόπτω «colpire»	<i>Thes.</i> 36, 2-3 ¹⁵

¹⁰*Hapax.*

¹²Indica l'acutezza dell'unghia dell'aquila in *curios.* 520 F; in *soll. anim.* 962 D indica l'acutezza dell'intelligenza dell'animale. Paradossalmente Plutarco non usa il lemma in riferimento alla vista dell'aquila, né accenna mai a tale qualità, che era ben nota agli antichi (cfr. *Il.*, XVII, v. 675: ὡς τ' αἰετός, ὄν ῥά τέ φασιν ὀξύτατον δέρκεσθαι ὑπουρανίων πετεηνῶν). In riferimento agli animali in generale e all'acutezza della vista cfr. *HA.* 492a4 (τοῦτο ἦθους βελτίστου σημεῖον καὶ πρὸς ὀξύτητα ὄψεως κράτιστον); in riferimento alla vista del coccodrillo (*HA.* 503a12); inoltre, in Aristotele, è usato in riferimento al pigostilo degli uccelli (*HA.* 525a13) ed è attestato in riferimento alla voce degli animali.

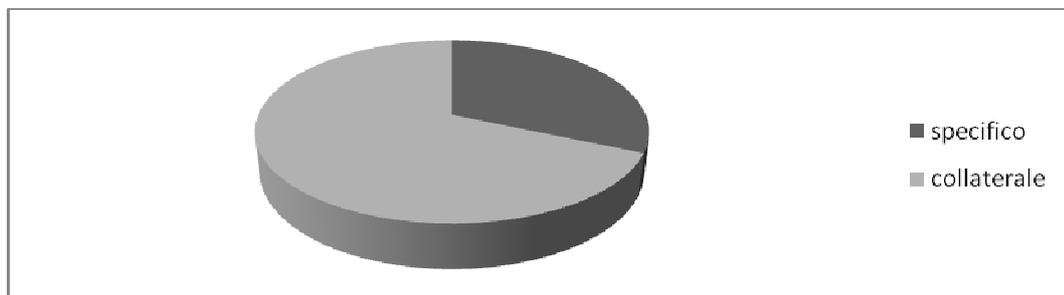
¹³In riferimento ad uova è usato in tre passi del *corpus* sia in riferimento all'aquila sia in riferimento al coccodrillo in *Is. et Os.* 381 C e in *soll. anim.* 982 D; è usato da solo o regge σκύμνος (*soll. anim.* 982 D), con cui si indica il cucciolo di animale.

¹⁴Cfr. δ. τοῖς ὄνυξι «raspare con le unghie».

¹⁵Cfr. κ. τῷ στόματι «colpire col becco». Stessa espressione in Arist. *HA.* 541a16 in riferimento ai pesci: κόπτουσιν ὑπὸ τὴν γαστέρα τοῖς στόμασιν.

συγκατασκήπτω «calare in picchiata insieme» ¹⁶	<i>Brut.</i> 37,7	πραύνω ¹⁹ «addomesticare»	<i>Num.</i> 8, 5 ²⁰
συνεπαιωρέομαι «librarsi nell'aria insieme» ¹⁷	<i>Alex.</i> 33, 2 ¹⁸	συστρέφω «piegare (le unghie)»	<i>curios.</i> 520 F ²¹
ὑπερπέτομαι «volare sopra»	<i>Num.</i> 8, 5	ἀλεγίζω «allevare»	<i>Mar.</i> 36, 10 ²²
καταπέτομαι «abbattersi su»	<i>par. min.</i> 307 A 314 C	διπέω «volteggiare»	<i>mul. virt.</i> 252 E-F ²³
		κατευθύνω «dirigersi in linea retta»	<i>Alex.</i> 33, 2 ²⁴

Incidenza del lessico specifico e del lessico collaterale



¹⁶*Harax.*

¹⁷*Harax.*

¹⁸Un'aquila volava tracciando una linea retta sul capo di Alessandro. Essa era un presagio di vittoria sui nemici.

¹⁹In *coh. ira* 462 E con riferimento generico ad animali: ἄλλ' ἡμεῖς ἀγριαίνοντα τιθασεύομεν ζῶα καὶ πραύνομεν; in *quaest. conv.* 641 C riferito al toro: ἄγριος δὲ ταῦρος ἀτρεμεῖ καὶ πραύνεται.

²⁰Pitagora ebbe la capacità di addomesticare un'aquila, inducendola, con la sua voce, a fermarsi mentre gli volteggiava intorno al capo. Cfr. L. Kákosy, *Egyptian magic in the legend of Pythagoras*, «Oikumene» 4 (1983), pp. 187-189.

²¹Cfr. σ. εἶσω τοὺς ὄνυχας «piegare all'interno le unghie».

²²*Mus.*, fr. 3 Diehl. Il verbo è usato una sola volta nel corpus plutarceo. Stesso frammento citato da Arist. *HA.* 563a19.

²³Si usa per indicare un movimento rotatorio e circolare. Mai riferito ad animali se non in Arist. *HA.* 624a24 nella forma composta ἐπιδιπέω, in riferimento ai fuchi, in Plutarco ricorre per indicare fenomeni naturali legati alla luna.

²⁴Il lemma è attestato in Aristotele in riferimento all'elefante (*HA.* 610a28), in riferimento ad uccelli (*HA.* 710a2 e *HA.* 710a15).

Ἄετός²⁵

a) Funzione religiosa²⁶

La funzione dell'ἄετός è connessa sovente alla religione, si pensi a tal proposito alla sua funzione di strumento della volontà divina (*Thes.* 36, 2-3²⁷; *Dio* 24, 6²⁸; *mul. virt.* 252 E-F²⁹; *par. min.* 314 C³⁰; *Alex. fort. virt.* 340 C-D³¹; *def. orac.* 409 F³²; *soll. anim.* 975 B)³³. L'aquila in qualità di **messaggera degli dèi**, interviene in riti sacrificali per impedire empietà ed inutili stragi; essa è strumento usato da Zeus³⁴ contro la δεισιδαιμονία: in *par. min.* 314 C si narra che un'aquila salvò Elena, destinata ad essere sacrificata per far cessare la peste a Sparta. L'aquila deviò il coltello che avrebbe dovuto colpire la donna verso una giovenca e da quel momento gli Spartani si astennero dal sacrificare vergini. In *par. min.* 314 D si racconta che l'aquila salvò Valeria Luperca, destinata ad essere sacrificata per far cessare la peste nel territorio dei Faleri. L'aquila deviò il coltello che avrebbe dovuto colpire la fanciulla verso una giovenca e sull'altare collocò al posto della fanciulla una verghetta. L'ἄετός è uccello legato alla **fondazione di città** e dunque assume **carattere eziologico** (*par. min.* 307 A).³⁵ Un'aquila strappò l'asta ad Anfiareo e la scagliò a terra nel punto in cui poco dopo apparve un alloro. Il giorno successivo la battaglia si svolse nel

²⁵Ἄετός è un lemma generico poiché varie specie di aquila erano conosciute dagli antichi. Per un approfondimento sulle varie tipologie, per l'elenco degli epiteti e degli aggettivi attribuiti all'ἄετός, per le storie, i miti, le leggende, i proverbi, le favole e le rappresentazioni sul rapace, cfr. Thompson, *Greek birds*, s.v., pp. 1-10.

²⁶Per uno studio completo sulla simbologia dell'aquila legata ai presagi da Archiloco ai tragici cfr. F. Rodríguez Adrados, *El tema del aguila, de la epica acadia a Esquilo*, «Emerita» 32 (1964), pp. 267-282. Inoltre per la figura dell'aquila in Omero e nella poesia lirica cfr. G. Nagy, *Aglaia in Homer [and beyond] for Charlie from Greg.*, «NECJ» 29 (2002), pp. 10-15; J. Mazas - M. Curti, *Leoni, aquile e cani, Odisseo e i suoi doppi nel mondo animale*, «MD» 50 (2003), pp. 9-54.

²⁷Un'aquila indica a Cimone il luogo in cui era sepolto Teseo. Essa beccava e raspava con gli artigli una zolla di terra a forma di bue facendo da guida per volere divino a Cimone.

²⁸Un'aquila rubò l'asta ad uno dei Dorifori e la gettò negli abissi del mare. Il mare per un solo giorno portò acqua dolce e potabile all'Acropoli di Atene. L'acqua dolce fu interpretata dagli indovini come presagio di cambiamento piacevole per la città, determinato dalla fine della tirannide e voluto da Zeus. Il dio aveva inviato l'aquila, sua ministra, per preannunciarlo.

²⁹Un'aquila si poggiò sul tetto della casa di Aristotimo. Essa recava una grande pietra in bocca e la gettò sul tetto della casa in corrispondenza della camera dove l'uomo dormiva. Il fatto fu interpretato come manifestazione della volontà di Zeus, che aveva fatto ruotare sul capo del Aristotimo, tiranno della città, il simbolo del potere divino, l'aquila.

³⁰Elena viene salvata da un sacrificio grazie all'intervento di un'aquila, che ruba la spada e la getta su una giovenca; lo stesso procedimento è usato nel salvataggio di Valeria Luperca. Cfr. *par. min.* 314 D. Sui sacrifici umani cfr. W. Burkert, *Homo necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlino, 1972.

³¹Dopo la caduta degli Eraclidi ad Argo, il popolo chiese un responso all'oracolo su chi avrebbe dovuto regnare da quel momento sulla città. Gli dèi inviarono un'aquila sulla casa di Egone, che fu immediatamente eletto re.

³²Si racconta una leggenda su Delfi: Zeus volendosi accertare su quale fosse il centro della terra, inviò alcune aquile o cigni da poli opposti della terra col compito di trovarsi al centro del mondo. Essi si ritrovarono nel medesimo luogo, a Delfi, chiamato perciò Ombelico.

³³Plutarco discute della divina ispirazione e delle capacità mantiche degli animali ed asserisce che gli uccelli sembrano rivestire un ruolo importante nei rapporti e contatti tra dèi ed uomini: il termine ἄετός è scelto dal re Pirro come suo soprannome.

³⁴Per l'associazione aquila - Zeus cfr. G. E. Mylonas, *The eagle of Zeus*, «CJ» 41 (1945-1946), pp. 203-207. Inoltre cfr. Thompson, *Greek birds*, s.v., p. 3; l'autore, nel paragrafo dedicato agli epiteti dell'aquila, riporta un elenco di passi in cui il rapace è associato a Zeus.

punto dov'era avvenuto il prodigio e si narra che Anfiareo fosse stato, durante la battaglia, inghiottito insieme al suo carro dalla terra. Lì sorse la città di Arma.

b) Funzione simbolica

b1) L' aquila in similitudine.

L'ἀετός è sovente paragonato al genere umano per alcune sue peculiari qualità. Cinque sono le similitudini zoologiche che riguardano l'aquila. 1) Nei racconti aneddotici si celebra il coraggio eccezionale dell'aquila, che sembra non appartenere ad altre specie (Plutarco cita, a tal proposito, la rondine). In *apophth. Lac.* 223 E-F, il saggio che parla di coraggio, secondo il re Cleomene, suscita ilarità come se a parlarne fosse una rondine. 2) Efficace è la similitudine tra l'aquila, che afferra con le unghie la preda, ed il curioso, che non dovrebbe sprecare le proprie energie nell'afferrare "cose inutili", ma che dovrebbe badare alla sostanza delle cose³⁶: l'acutezza degli artigli così come l'acutezza della curiosità vanno preservate e protette. 3) Il contatto tra le piume delle aquile e quelle di altri uccelli risulta nocivo per quest'ultimi; le loro piume si rovinano e cadono, così come dannoso e nocivo può essere il contatto di un uomo con un altro uomo³⁷. 4) L'amore nei confronti dei fanciulli è paragonato per la sua purezza e nobiltà al più nobile e puro degli uccelli, l'aquila di montagna, la nera cacciatrice³⁸; l'amore che unisce l'uomo alla donna mira solo al soddisfacimento del piacere ed è impuro come le aquile che vivono nei pressi delle paludi, che stridono per la fame e si nutrono di pesci palustri ed uccelli lenti³⁹. 5) I giovani che si dedicano alla politica devono imparare prima a obbedire e poi a comandare, acquisendo al momento opportuno la propria autonomia, a differenza del basilisco nella favola narrata da Esopo⁴⁰; esso, trasportato da un'aquila sulle sue ali, volendo giungere al cospetto del sole prima dell'aquila e staccandosi all'improvviso da essa, vola da solo per

³⁶ *Curios.* 520 F: ἀετοὶ καὶ οἱ λέοντες ἐν τῷ περιπατεῖν συστρέφουσιν εἴσω τοὺς ὄνυχας, ἵνα μὴ τὴν ἀκμὴν αὐτῶν καὶ τὴν ὀξύτητα κατατρίβωσιν, οὕτω τὸ πολὺπραγμον τοῦ φιλομαθοῦς ἀκμὴν τινα καὶ στόμωμα νομίζοντες ἔχειν μὴ καταναλίσκωμεν μηδ' ἀπαμβλύνωμεν ἐν τοῖς ἀχρήστοις.

³⁷ *Quaest. conv.* 680 E: l'autore sta parlando del malocchio.

³⁸ La definizione è omerica. Cfr. *Il.* XXI v. 252; *Il.* XXIV v. 315.

³⁹ *Amat.* 750 F.

⁴⁰ La favola non è attestata nel *corpus* esopico ma solo in Plutarco, il quale usa il lemma βασιλίσκος per indicare lo «scricciolo», un piccolo uccello. Cfr. G. J. Van Dijk, *Esopo, Plutarco, Platón y Aristóteles. La función de la fábula y el arte de la alusión*, in A. Pérez Jiménez - J. García López - R. M. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón Y Aristóteles*, Actas Del V Congreso Internacional De La I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 De Mayo De 1999) Madrid, Ediciones Clásicas, 1999, pp. 141-156. Cfr. inoltre C. García Gual, *Esopo en Plutarco*, in M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Actas del III Simposio Español sobre Plutarco, Madrid, 1994.

tentare di superarla: il racconto insegna a non appropriarsi degli onori altrui, mostrando umiltà nell'obbedire, prima di capacità nel comandare.⁴¹

b2) L' aquila in metafora.

In quanto latore di simbologia negativa, l'ἀετός è animale usato come **metafora di crudeltà e spietatezza** (*Rom.* 9, 6: ἀετοὶ δὲ καὶ γλαῦκες καὶ ἰέρακες ζῶντα κόπτουσι τὰ ὀμόφυλα καὶ φονεύουσι) per il fatto che si ciba dei propri simili;⁴² ma la simbologia dell'aquila è legata anche ad eventi beneauguranti e propizi. È protagonista di descrizioni belliche e militari, in cui è presenza premonitrice: se si presenta in lotta col serpente,⁴³ simboleggia la vittoria del bene sul male⁴⁴; preannuncia la vittoria a chi la vede (*Alex.* 33, 2 e *apoph.* *Lac.* 205 D)⁴⁵, accompagna i combattenti nelle spedizioni militari, fungendo da guida benefica e propizia (*Brut.* 37,7). La visione di due aquile in lotta tra di loro e di una vittoriosa sull'altra preannuncia a chi combatte l'esito della battaglia (*Brut.* 48, 3).⁴⁶ È inoltre, protagonista di visioni oniriche benefiche e ben auguranti in cui è simbolo di potere (*Them.* 26, 3)⁴⁷ e premonizione di un destino di potere e gloria (*Mar.* 36, 8)⁴⁸; l'aquila è eccezionalmente descritta da Plutarco quale **simbolo della fedeltà**: in *soll. anim.* 970 C

⁴¹ *Praec. ger. reip.* 806 F

⁴² Lo stesso racconto è riportato anche in *aet. Rom.* 286 B. In *Rom.* 9, 6 si parla di Eracle che, prima di compiere un'impresa, vedeva un avvoltoio, segno premonitore benefico. Tale animale, a differenza dell'aquila, non si ciba di propri simili.

⁴³ Sull'argomento cfr. R. Wittkower, *Aigle and serpent. A study in the migration of symbols*, «JWI» 2 (1938-1939), pp. 293-325. Cfr. R. Thouvenot, *Aigle et serpent*, «BCTH (B)» 9 (1973), pp. 11-16. Inoltre cfr. M. Lurker, *Adler und Schlange. Von der Polarität des Daseins und ihrer Aufhebung in der Symbolsprache des Mythos*, «Antaios» 5 (1963-1964), pp. 344-352.

⁴⁴ *Tim.* 26, 6: due aquile furono viste nell'accampamento. L'una aveva un serpente dilaniato negli artigli, l'altra menava un grido forte ed ardito. Il serpente fu gettato nell'accampamento, generando grande timore tra i soldati.

⁴⁵ Sette aquile furono viste nell'esercito dei Pompeiani. Nonio esortò i soldati a combattere ed incitò gli animi, puntando su questo beneaugurante prodigio.

⁴⁶ Prima della battaglia di Filippi due aquile ingaggiarono una lotta nel campo, sotto lo sguardo atterrito dei soldati, infine l'aquila che lottava nell'ala guidata da Bruto fuggì, preannunciando la sconfitta.

⁴⁷ Di notte Temistocle sognò un serpente, che avvolto intorno al ventre, saliva strisciando sino al collo. Sfiatogli il volto, divenne un'aquila. Essa caricò Temistocle sulle sue ali e, dopo aver percorso molta strada, lo pose su uno scettro d'oro. Per la tematica onirica relative all'aquila cfr. A. Athanassakis, *Penelope's dream in the context of the eagle-against-serpent motif*, «Hellenica» 38 (1987), pp. 260-268. Cfr. N. Apostolos, *The eagle of Penelope's dream through the millennia of the Greek poetic tradition*, «AncW» 25 (1994), pp. 121-134. J. L. Hilton, *The dream of Charikles (4.14.2): intertextuality and irony in the Ethiopian story of Heliodorus*, «AClass» 44 (2001), pp. 77-86.

⁴⁸ Cfr. *Mar.* 36, 8. Il giovane Mario fu travolto, quando ancora non era salito al potere, da un nido di aquilotti. Gli aquilotti, sette di numero, rappresentavano il numero degli anni in cui egli avrebbe detenuto il potere. La simbologia numerica legata al numero sette è presente anche in *Cic.* 38, 7-8. Nei contesti bellici e militari le apparizioni dell'animale avvengono generalmente nel numero di due, cfr. *Brut.* 37, 7; *Brut.* 48, 3. La vicenda prodigiosa di cui fu protagonista Mario è commentata e allo stesso tempo smentita da Plutarco attraverso una annotazione di carattere zoologico posta immediatamente dopo la narrazione dell'aneddoto: ἀετὸς γὰρ οὐ τίκτει πλείονα τῶν θυεῖν, ἀλλὰ καὶ Μουσαῖον (fr. 3 Diels) ἐψεῦσθαι λέγουσιν, εἰπόντα περὶ τοῦ ἀετοῦ ὅς τρία μὲν τίκτει, δύο δ' ἐκλέπει, ἐν δ' ἀλεγιζει. Le aquile, infatti, non generano più di due aquilotti. Secondo quanto tramanda Museo, inoltre, le aquile non generano più di tre uova, non fanno nascere più di due aquilotti e non ne allevano più di uno.

l'autore elogia la fedeltà dell'uccello attraverso la storia commovente di un'aquila che, avendo perso il suo padrone, decide di uccidersi sul rogo allestito per il suo rito funebre.

C) Funzione antonomastica

Ἄετός è usato come soprannome di re e tiranni per indicarne la potenza: Pirro era detto Ἄετός secondo due testimonianze plutarchee (*Pyrrh.* 10, 1; *Pyrrh.* 31, 7⁴⁹). In *Arist.* 6, 2 Plutarco dà la spiegazione di quest'uso. Chiamare un re “Aquila” significa attribuirgli qualità quali la forza e la potenza piuttosto che virtù e fama. In *soll. anim.* 975 B si discute della divina ispirazione e delle capacità mantiche degli animali: gli uccelli in generale hanno un ruolo importante nei rapporti e contatti tra dèi ed uomini, l'aquila in particolare è scelta dal re Pirro come suo soprannome perché cara a Zeus, di cui è “ministra”.

D) Funzione realistica

In *soll. anim.* 967 B l'aquila è citata in una storia mirante ad attestare la previdenza degli animali in caso di pericolo: le oche che sorvolano il monte Tauro, temendo di essere scoperte dalle aquile, introducono nel becco una pietra di considerevoli dimensioni, in modo da passare inosservate ed in silenzio.⁵⁰ Nel discorso sulle diverse capacità intellettive degli animali in *soll. anim.* 962 D l'aquila viene paragonata alla pernice per le differenze relative al volo: gli animali non vedono tutti allo stesso modo, né volano allo stesso modo, né tutti sono dotati di virtù; la diversità delle facoltà razionali negli animali non deve stupire, così come non stupiscono le molteplici manifestazioni di diversità sia in attitudini fisiche sia nell'esercizio di qualità morali presenti nel mondo animale. In *soll. anim.* 981 E discutendo delle forme di alleanza, socievolezza ed amicizia tra gli animali, Plutarco accenna all'amicizia tra serpente e volpe, comuni nemici dell'aquila. Egli vuol dimostrare come la socievolezza sia virtù appartenente agli uomini quanto agli animali: essa infatti è prova evidente dell'esistenza dell'intelligenza nel mondo animale. In *inv. et od.* 537 B si analizzano i comportamenti di alcuni animali tra cui l'aquila: il dato che emerge è che il volatile incarna sentimenti negativi, quale l'odio, in particolare verso il serpente, considerato suo acerrimo nemico.

⁴⁹Nella città di Argo, la profetessa di Apollo Liceo uscì fuori dal tempio gridando. Diceva di vedere la città piena di cadaveri e cosparsa di sangue e vedeva, inoltre, un'aquila avvicinarsi per combattere e poi scomparire. L'aquila era Pirro.

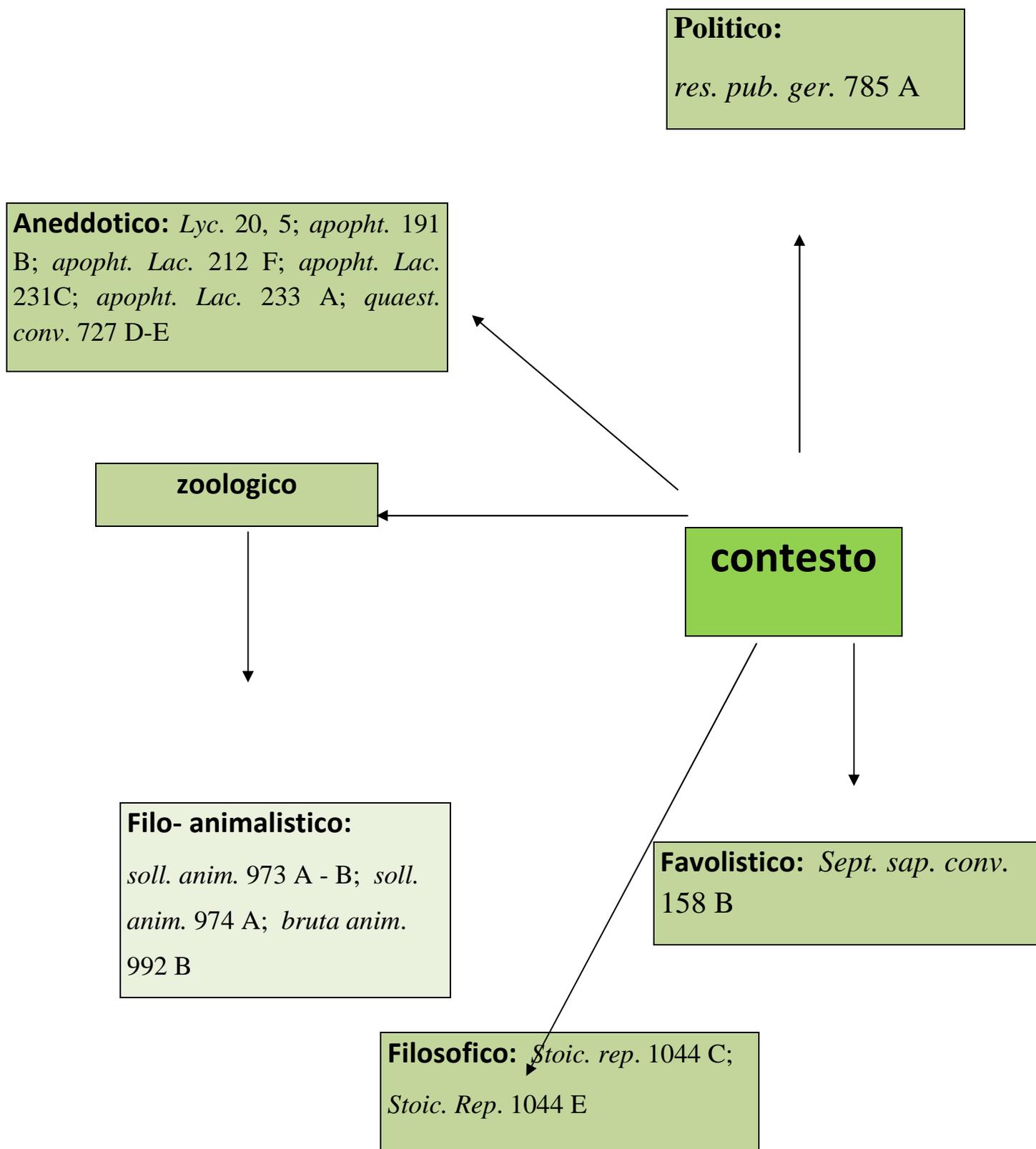
⁵⁰La stessa storia con protagonisti umani è narrata in *garr.* 510 A-B.

Scheda II

ἀηδών

Luscinia megarhynchos (L.)

LIVELLO I: analisi testuale



Realistica: μίμησις, *Lyc.* 20, 5; *apopht.* 191 B; *apopht. Lac.* 212 F; *apopht. Lac.* 231 C, sul valore dell'imitazione e dell'originalità; βραχεῖα σάρξ, *apopht. Lac.* 233 A; χελιδών, confronto con la rondine, *quaest. conv.* 727 D-E; φιλομουσία, *soll. anim.* 982 F; προδιδάσκειν ἄδειν, *Bruta anim.* 992 B

Funzioni

```
graph TD; Funzioni --> Realistica; Funzioni --> Letteraria; Funzioni --> Metafora;
```

Letteraria: ὁ πρὸς τὴν ἀηδόνα λόγος τοῦ ἱέρακος λόγος τοῦ ἱέρακος, *Sept. sap. conv.* 158 B, la favola dello sparviero e dell'usignolo, fonte ispiratrice per Esopo; θαυμαστόν μέλος, *res. pub. ger.* 785 A

Metafora: σύνεσις (τοῦ μαθεῖν τὸ διδάξει λογικώτερον) *soll. anim.* 973 A - B; ᾠδή κατὰ μίμησιν, *soll. anim.* 974 A; ἡδονή, *Stoic. rep.* 1044 D-E

Livello II: analisi zoologica

SPECIE	ANIMALE	PASSI
uccelli	ἄηδών	13

Genere : generalmente femminile; talvolta il genere non è specificato

Affordance

qualità fisiche

φωνή, *apoph.* Lac. 233

comportamenti

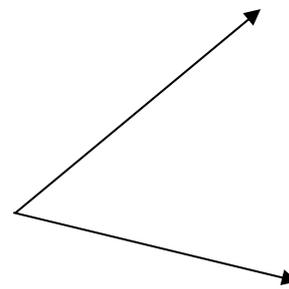
διδάσκειν *soll. anim.* 973 A-B

ἄξιος τῷ φιλομούσῳ, *soll. anim.*
982 F

χελιδών (σαρκοφάγος) *quaest. conv. 727 D - E*

ιέραξ (ὁ πρὸς τὴν ἀηδόνα λόγος) *sept. sap. conv. 158 B*

associazioni zoologiche



animal pro

ἀράχνη (ὕφαντική καὶ ἀκεστική)

χελιδών (οἰκοδομία)

κύκνος (ᾠδὴ κατὰ μίμησιν)

soll. anim. 974 A

άλκυών (φιλομουσία)

χελιδών (φιλοτεκνία)

πελειάς (φιλανδρία)

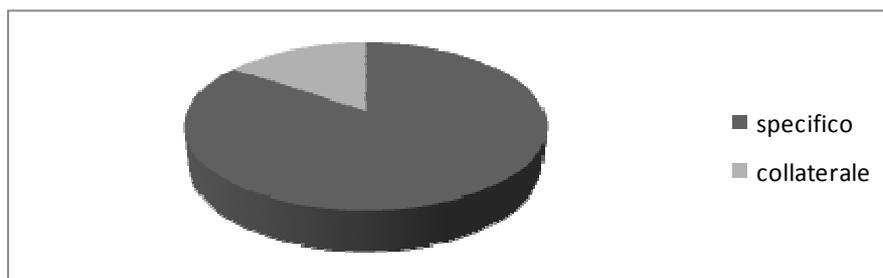
μελίττα (τεχνικόν)

soll. anim. 982 F

LIVELLO III: analisi lessicale

Lemma	Lessico specifico	lessico collaterale	passo
Sostantivi		νεοσσόν, οῦ «pulcino»	<i>soll. anim.</i> 973 A- B
Verbi	κακκαβίζω ⁵¹ «stridere»	ξενηλατέω ⁵² «allontanare come straniero»	<i>Stoic. rep.</i> 1044 E <i>quaest. conv.</i> 727 D-E

Incidenza del lessico specifico e collaterale



⁵¹Il verbo significa «stridere» ed indica il verso delle pernici e dei gufi. Unica attestazione in Plutarco.

⁵²Verbo attestato solo una volta nel *corpus* plutarco, significa «essere cacciato come uno straniero». Mai attestato in riferimento ad animali se non in Plutarco, il quale vuol rendere esplicita la diffidenza dell'uomo verso la rondine, è animale considerato egoista e poco riconoscente.

L'ἀηδών⁵³

1- L'ἀηδών nei contesti aneddotici.

In *apophth. Lac.* 212 F l'ἀηδών è protagonista di un aneddoto relativo a Callippida. Si discute del valore dell'imitazione e si polemizza contro l'eccesso di *mimesis* riscontrabile in alcune espressioni della recitazione volgare. L'aneddoto è attribuito ad Agesilao, il quale rispose ad un imitatore di usignoli che vantava la sua imitazione, di preferire l'originale al suono imitato.⁵⁴ In *apophth. Lac.* 233 A l'usignolo è rappresentato come animale inutile. Un tale, avendo trovato un usignolo, ne mangiò la carne e, notando la scarsità della stessa, affermò l'inutilità dell'uccello, dotato di sola voce ma privo di "sostanza" (Τίλας τις ἀηδόνα καὶ βραχεῖαν πάνυ σάρκα εὐρών εἶπε 'φωνὰ τύ τις ἔσσι καὶ οὐδὲν ἄλλο). In *an seni resp.* 785 A Sofocle, a cui veniva detto sovente di aver perso la capacità di ragionare lucidamente a causa della vecchiaia, recita in un processo alcuni versi dell'*Edipo a Colono*⁵⁵, riscuotendo grande successo e dimostrando a tutti l'estrema acutezza della sua mente. Nella citazione compare l'usignolo, che addolcisce con il suo canto il dolore e le lacrime di Edipo.

2- L'ἀηδών nei contesti filo-animalistici e zoo-psicologici.

In *quaest.conv.*727 D-E si discute della necessità di tenere lontane dalle abitazioni le rondini, animali ingrati nei confronti del genere umano ed incapaci di ricambiare con qualche favore l'ospitalità offerta loro dall'uomo. L'usignolo, pur essendo simile alla rondine, non è né allontanato né scacciato come straniero dalle case degli uomini in quanto ricambia l'ospitalità ricevuta attraverso il suo canto melodioso. In *soll. anim.* 973 A- B si fa riferimento alla capacità di insegnare nel modo animale: non è raro vedere un usignolo insegnare l'arte del canto ai suoi pulcini. Lo stesso comportamento è descritto in *bruta anim.* 992 B, in cui si precisa che gli usignoli allevati dagli uomini non hanno le stesse capacità canore di quelli allevati direttamente dalla madre, poiché vengono allontanati prematuramente dal loro maestro (αἱ δ' ἀηδόνες τοὺς νεοσσούς προδιδάσκουσιν ἄδειν· οἱ δὲ ληφθέντες ἔτι νήπιοι καὶ τραφέντες ἐν χερσὶν ἀνθρώπων χεῖρον ἄδουσιν, ὥσπερ

⁵³Per un approfondimento sulle caratteristiche, per l'elenco degli epiteti e degli aggettivi attribuiti all'usignolo, per le storie, i miti, le leggende, i proverbi, le favole e le rappresentazioni, cfr. Thompson, *Greek birds*, s.v., pp. 10-14.

⁵⁴Inoltre l'aneddoto è riportato in *Lyc.* 20, 5 ove è però attribuito ad un ignoto spartano; in *Ag.* 21, 5 è attribuito ad Agesilao. Lo stesso aneddoto è in *apophth. Lac.* 231 C (Πρὸς δὲ τὸν ἀηδόνα μιμούμενον ἥδιον ἔφη, ὧ ξένε, αὐτῆς ἄκουσα τῆς ἀηδόνας) ed è attribuito a Pleistarco, figlio di Leonida.

⁵⁵Vedasi i vv. 668 - 675.

πρὸ ὥρας ἀπὸ διδασκάλου γεγονότες). L'arte dell'insegnamento è attribuita a molti animali, considerati veri e propri maestri dagli uomini stessi, i quali non possono esimersi dal riconoscere che il ragno ha insegnato all'uomo l'arte del tessere e del rammendare, la rondine l'architettura, il cigno e l'usignolo il canto per imitazione (*soll. anim.* 974 A)⁵⁶ In *soll. anim.* 982 F avviene un confronto tra animali virtuosi: l'alcione è paragonato per specifiche attitudini (il canto, la cura della prole, la fedeltà all'uomo, l'abilità organizzativa) all'usignolo, alla rondine, alla colomba, all'ape. La contesa è vinta dall'alcione ritenuto l'animale più virtuoso ed onorato dagli stessi dèi.

3- L'ἄηδών e la funzione simbolica.

L'ἄηδών simbolo della bellezza della natura: in *Stoic. rep.* 1044 C Plutarco rileva alcune contraddizioni nell'ambito della dottrina stoica. La natura crea taluni animali per un unico fine, la bellezza, amando essa stessa il bello: la coda del pavone rappresenta per l'uomo uno spettacolo degno di ammirazione del quale la natura stessa si rallegra. Tuttavia, lo stesso Crisippo, nella *Repubblica*, afferma che vanno biasimati e condannati gli uomini che si rallegrano nel curare ed ammirare pavoni ed usignoli, animali considerati poco utili nella società. Plutarco sottolinea la contraddittorietà del pensiero crisippeo, che induce a disprezzare gli uomini che nutrono quegli animali poco utili, della creazione dei quali il filosofo ha dato lode alla natura.⁵⁷ In *Stoic. rep.* 1044 E continua la polemica contro Crisippo, che da un lato elogia animali utili alla città, quali cimici e topi, dall'altro ribadisce il suo biasimo verso chi gode della bellezza di animali poco utili e verso chi ama ascoltare il gorgheggiare dei pavoni, delle colombe, delle pernici, degli usignoli e per questo motivo li nutre e li cura (ταῶς καὶ περιστερὰς τρέφουσι καὶ πέρδικας ἵνα κακκαβίζωσιν αὐτοῖς καὶ ἄηδόνας)⁵⁸. Se le cimici sono utili perché destano l'uomo dal sonno, se i topi servono con la loro presenza a sollecitare l'uomo alla pulizia e a prendersi cura della casa, allo stesso modo pavoni, usignoli, pernici, colombe, con la loro bellezza e con l'armonia del loro canto giovano all'uomo, poiché sono per quest'ultimo fonte di diletto e piacere .

^R Dem. 60 B 154 Diels- Kranz

⁵⁷ Il soggetto è Crisippo: γράψας τοίνυν ἐν τοῖς περὶ Φύσεως, [ὡς] ὅτι πολλὰ τῶν ζώων ἔνεκα κάλλους ἢ φύσις ἐνήνοχε φιλοκαλοῦσα καὶ χαίρουσα τῇ ποικιλίᾳ, καὶ λόγον ἐπειπῶν παραλογώτατον ὡς ὁ ταῶς ἔνεκα τῆς οὐρᾶς γέγρονε διὰ τὸ κάλλος αὐτῆς, αὐθις ἐν τῷ περὶ Πολιτείας νεανικῶς ἐπιτετίμηκε τοῖς ταῶς τρέφουσι καὶ ἄηδόνας, ὥσπερ ἀντινομοθετῶν τῷ τοῦ κόσμου νομοθέτῃ καὶ τῆς φύσεως καταγελῶν φιλοκαλοῦσης περὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ζώων, οἷς ὁ σοφὸς ἐν τῇ πόλει τόπον οὐ δίδωσι.

Scheda III

αἴλουρος

felis catus (L.)

LIVELLO I: analisi testuale

religioso: *quaest. conv. 670 A*

contesto

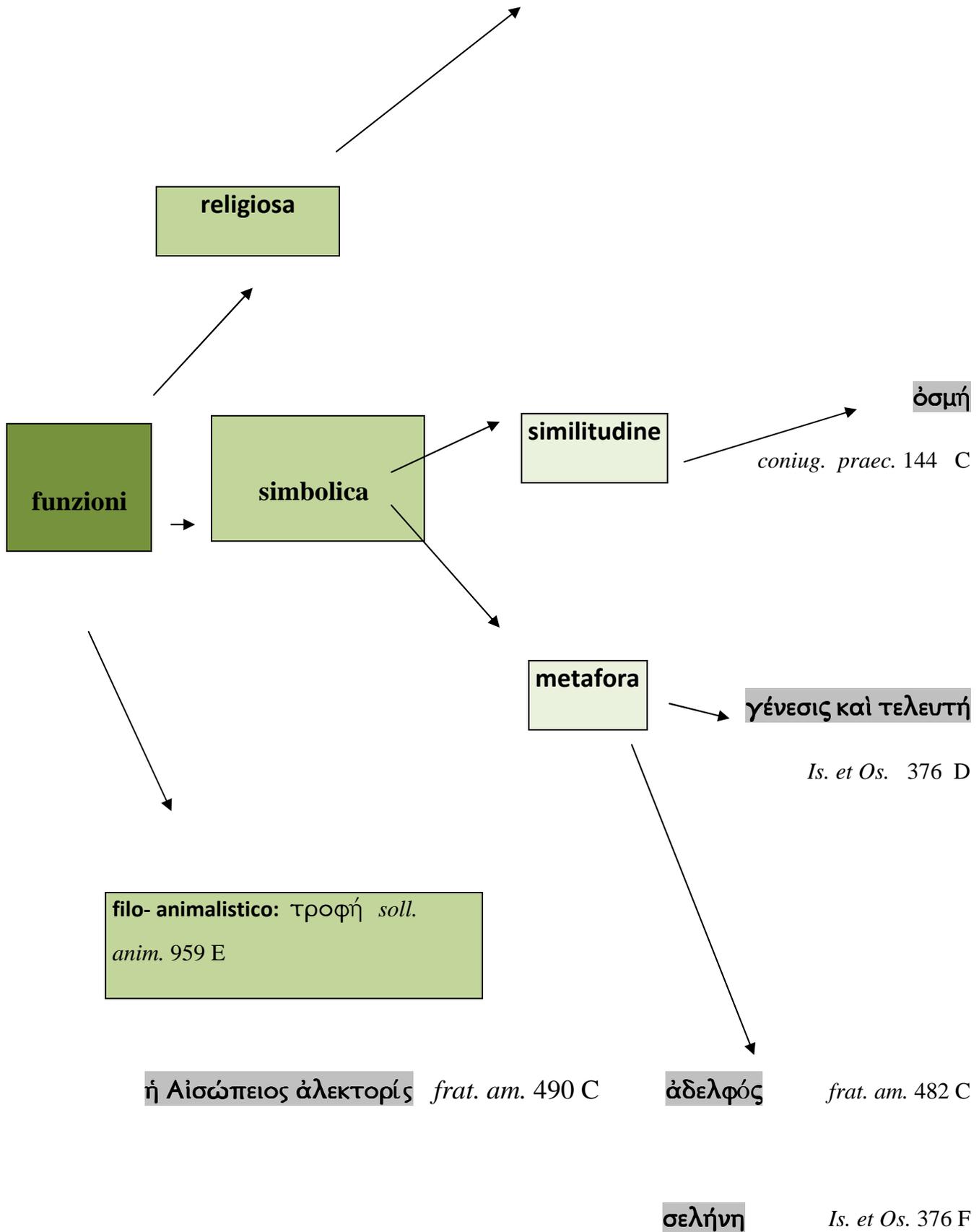
aneddotico: *coniug. praec. 144 C; Is. et Os. 376 D; Is. et Os. 376 F; frat. am. 490 C*

zoologico

zoo-psicologico e comportamentale: *frat. am. 482 C*

filo - animalistico: *soll. anim. 959 E*

τὸ ἔχειν τιμὴν τὸ ζῶον παρὰ τοῖς ἀνδράσιν, *quaest. conv. 670 A*



LIVELLO II : analisi zoologica

SPECIE	ANIMALE	PASSI
mammiferi	αἴλουρος	7

genere

Usato prevalentemente al maschile o genere non specificato. Al femminile in *frat. am. 490 C* nel significato di «donnola».

differenze fisiche : nessuna

differenze comportamentali : nessuna

affordance

caratteristiche fisiche

τὸ ποικίλον *Is. et Os. 376D*

τὸ γόνιμον *Is. et Os. 376 D*

comportamenti

positivi τὸ νυκτουργόν *Is. et Os.*

376D

τὸ νοερόν, τὸ λογικόν *Is. et Os. 376 F*

negativi μανία *coniug.*

praec. 144 C

εὐνοια (Ψευδής) *frat. am. 490*

C

ἀλεκτορίς, *frat. am.* 490 C (εὐνοια Ψευδῆς)



vs

**Associazioni
zoologiche**

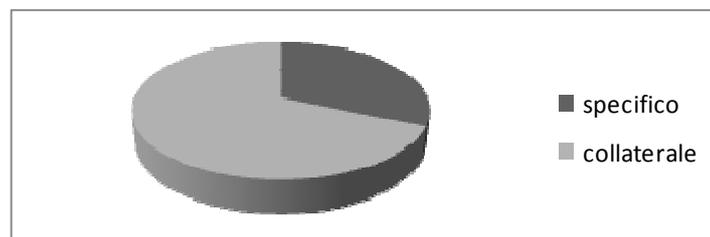


pro

κύων, ἵππος, πίθηκος, λέων, λύγξ, *frat. am.* 482 C (τρέφεσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων); κύνθαρος, κροκόδειλος, *quaest. conv.* 670 A (τινα τιμὴν τὸ ζῶον ἔχειν παρὰ τοῖς ἀνδράσιν); γαλή, *soll. anim.* 959 E (τροφή).

lemma	Tecnicismo specifico	Tecnicismo collaterale	passo
Aggettivo	<p>νυκτουργός, όν⁵⁹</p> <p>«notturmo»</p>	<p>ἄμουσος⁶⁰, ον «immondo»</p> <p>ποικίλος, η, ον⁶¹</p> <p>«screziato»</p> <p>γόνιμος, η, ον⁶²</p> <p>«produttivo»</p>	<p><i>quaest. conv.</i> 670 A</p> <p><i>Is. et Os.</i> 376 D</p> <p><i>Is. et Os.</i> 376 D</p> <p><i>Is. et Os.</i> 376 D</p>
Verbo		<p>ὄσμάομαι, «fiutare»</p>	<p><i>coniug. praec.</i> 144 C⁶³</p>

Incidenza del lessico specifico e collaterale



⁵⁹*Hapax.*

⁶⁰Unica attestazione dell'aggettivo in riferimento ad animali in Plutarco.

⁶¹In riferimento al serpente in *Them.* 29, 2 nel significato di «astuto» (ὄφης Ἕλλην ὁ ποικίλος). In riferimento ai colori della pelle degli animali, cfr. Arist. *GA.* 785b21: τὰ δὲ ποικίλα τοῦτο δὲ διχῶς, τὰ μὲν τῷ γένει, ὡσπερ πάρδαλις καὶ ταῶς καὶ τῶν ἰχθύων ἔνιοι οἷον αἱ καλούμεναι θράτται, τῶν δὲ τὸ μὲν γένος ἅπαν οὐ ποικίλον, γίνονται δὲ ποικίλοι οἷον βόες καὶ αἴγες, καὶ ἐν τοῖς ὄρνισιν οἷον αἱ περιστεραί. Inoltre secondo Aristotele, la ποικιλία appartiene alla murena, (*HA.* 543a25) e alle api (*HA.* 553b8).

⁶²Unica attestazione dell'aggettivo in riferimento ad animali presente in Plutarco.

⁶³Aristotele lo usa in riferimento alle pernici in *GA.* 751a15; al polipo *HA.* 534b29.

L'αἴλουρος⁶⁴

1) L'αἴλουρος nella similitudine.

In *coniug. praec.* 144 C- D Plutarco affronta il tema dell'infedeltà. Egli confronta la donna con il gatto: come il felino è eccitato alla follia dai profumi, così la donna esce fuori di sé quando sente odori di unguenti profumati sul suo uomo. Tuttavia, secondo Plutarco, la donna impazzisce non per il profumo del proprio uomo, ma qualora si accorga che quest'ultimo ha rapporti con altre donne. Bisogna avvicinarsi alle donne, conclude il Cherone, come ci si avvicina alle api,⁶⁵ puri ed incontaminati.⁶⁶ In *frat. am.* 482 C Plutarco descrive il conflittuale rapporto tra fratelli ed afferma che molti uomini amano ed allevano cani feroci, linci, gatti, scimmie e leoni, ma non sopportano l'ira, l'ignoranza e l'ambizione dei propri fratelli. L'uomo paradossalmente preferisce offrire le proprie cure agli animali, piuttosto che coltivare il rapporto affettivo che lo lega ad un proprio parente, verso il quale non esita a dimostrarsi intollerante. In *frat. am.* 490 C Plutarco riporta l'esempio della favola esopica sulla gallina ammalata che allontana la donnola, quando quest'ultima, con falsa premura, le si avvicina per chiedere come si senta. La falsità deve essere in ogni modo scansata, perché essa genera discordie e zizzanie persino tra fratelli. In questo passo il gatto è animale insidioso, simbolo della falsa premura. In *soll. anim.* 959 E Plutarco confronta uomini ed animali per quel che concerne le abitudini alimentari: gli uomini si nutrono di animali spinti non dalla necessità come fanno donnole e gatti, ma per puro diletto, per ricercare pietanze gustose per il palato. Gli animali pertanto sono per le loro scelte alimentari superiori agli uomini. Il passo è incentrato su uno dei temi più importanti trattati da Plutarco nei *Moralia*, ovvero se il cibarsi di carne sia giusto o ingiusto da parte dell'uomo. Altrove l'autore ribadisce la legittimità del nutrirsi di carne⁶⁷: quando

⁶⁴Riflessioni sul gatto sono presenti in A. Philippson, *Die Verbreitung einiger Kulturtiere im Altertum*, «Petermanns Geographische Mitteilungen», 28 (1933), pp. 287-288. Cfr. anche L. Bodson, *Les débuts en Europe du chat domestique*, «Ethnozootechnie» 40 (1989), pp. 13-38, in cui si riflette sul fatto che il felino, introdotto in Europa dai Greci (che avevano imparato a conoscerlo in Egitto), non ha davvero conquistato i Greci e i Romani, anche se il suo uso come un animale domestico e come un predatore di piccoli roditori è ben documentato. Cfr. H. Limet, *Le chat, les poules et les autres: le relais mésopotamien vers l'Occident ?*, in L. Bodson (ed.), *Des animaux introduits par l'homme dans la faune de l'Europe*, Journée d'étude, Université de Liège, 20 mars 1993, Liège, 1994, pp. 39-54. Sull'etimologia del nome greco αἴλουρος, cfr. M. Fritz, *Von Katzen und Griechen, Wieseln und Germanen*, in M. Fritz - S. Zeilfelder (eds.), *Novalis Indogermanica. Festschrift für Günter Neumann zum 80. Geburtstag*, Graz, 2002, pp. 169-182.

⁶⁵Cfr. F. Roscalla, *Presenze simboliche dell'ape nella Grecia antica*, Firenze, 1998.

⁶⁶È una credenza molto diffusa nell'antichità quella delle api che si accaniscono contro chi è andato a donne, in virtù della loro predilezione verso l'uomo puro e non contaminato da relazioni adulterine. Alcuni riferimenti a tale credenza possono essere rinvenuti in A. F. Magerstedt, *Die Bienenzucht der Völker des Alterthums*, Sondershausen, 1851.

⁶⁷In *es. carn.* 994 A il tema è ampiamente dibattuto: Plutarco definisce rabbia e furore i sentimenti che spingono all'uccisione di esseri indifesi (τίς λύσσα καὶ τίς ὄστρος ἄγει πρὸς μαιφουίαν) ed evidenzia l'incapacità dell'uomo di cogliere e correggere la propria crudeltà. L'essere umano definisce selvaggi i serpenti, le pantere ed i leoni (δράκοντας ἀγρίους καλεῖτε καὶ παρδάλεις καὶ λέοντας) pur macchiandosi egli stesso di atti empì (αὐτοὶ δὲ

all'uomo mancava nutrimento e l'unico sostentamento erano gli animali, il cibarsi di carne poteva essere giustificato sia per la sopravvivenza dell'individuo sia per il perpetuarsi del genere umano. Ma nella sua epoca il cibarsi di carne è solo empietà e capriccio.

2) L'αἴλουρος come animale simbolico.

In *Is. et Os.* 376 D Plutarco introduce il culto egiziano del gatto⁶⁸. Egli spiega che alla cima della circonferenza del sistro gli Egiziani intagliano la figura di un gatto con faccia umana. Essi alludono, mediante i visi, al processo del nascere e morire e, mediante il gatto, alla luna, perché questo animale è cangiante, notturno e fecondo. Plutarco, per dimostrare il nesso tra luna ed αἴλουρος, racconta che un gatto generò prima un solo gattino; in seguito due, tre, quattro e cinque gattini, fino ad arrivare a sette⁶⁹. Alla fine generò ventotto gatti, quante sono le luci lunari. Il Cheronese, pur rilevando la leggendarietà del fatto, ribadisce il nesso tra gatto e luna, descrivendo un fenomeno che realmente si verifica: la pupilla, negli occhi del gatto, sembra crescere larga e tonda nel plenilunio ed assottigliarsi ed offuscarsi al calar della luna. In *Is. et Os.* 376 F Plutarco chiarisce che gli Egizi, con l'aspetto umano del gatto, vogliono indicare l'intelligenza e la ragione, che guidano i cambiamenti della luna. In *quaest. conv.* 670 A inoltre si parla della venerazione dei Giudei per il maiale. Plutarco osserva che anche gli Egizi hanno una profonda venerazione per animali sozzi ed immondi come il gatto o il coccodrillo⁷⁰.

μιαυφονεῖτ' εἰς ὠμότητα καταλιπόντες ἐκείνοις οὐδέν ἐκείνοι. Cfr. *Bruta anim.* 991 D in cui l'uccisione degli animali da parte di serpenti, lupi e nibbi è necessaria perché costituisce σιτίον οἰκείου, mentre per l'uomo rappresenta solo una pietanza prelibata (φόνος καὶ σάρκες ἰκτίω καὶ λύκω καὶ δράκοντι σιτίον οἰκείου, ἀνθρώπων δ' ὄψον ἐστίν).

⁶⁸Per il culto egizio del gatto, cfr. E. Brunner - Traut, *Altägyptische tiergeschichte und fabel, gestalt und strahlkraft*, Darmstadt, 1977.

⁶⁹Cfr. Phot., *Bibl.*, 242-343a5: τὰς δώδεκα ὥρας ἢ αἴλουρος διακρίνει, νύκτας καὶ ἡμέρας οὐροῦσα καθ' ἐκάστην ἀεί, δίκην ὀργάνου τινὸς ὠρογνωμονοῦσα. Ἀλλὰ καὶ τῆς σελήνης, φησίν, ἀπαιθεῖται τὰ φῶτα τοῖς οἰκείοις γεννήμασι. Καὶ γάρ τὴν αἴλουρον μὲν τὸν πρῶτον, δὲ τὸν δεῦτερον τόκον, τὸν τρίτον, καὶ τὸν τέταρτον, καὶ τὸν πέμπτον, ἐφ' οἷς δύο τὸν ἕκτον καὶ ἓνα ἐπὶ πᾶσι τὸν ἑβδομον· καὶ εἶναι τοσαῦτα γεννήματα τῆς αἰλούρου, ὅσα καὶ τὰ τῆς σελήνης φῶτα.

⁷⁰In realtà il testo è corrotto. La congettura di Wittebach accettata da Fuhrmann è γρυπός non αἴλουρος, ragion per cui si parlerebbe dell'avvoltoio, non del gatto.

Scheda IV

αἰγίθαλλος

Parus major (L.)

ἀκανθουλίς

Carduelis carduelis (L.)

I LIVELLO: analisi testuale

contesto



Zoo-psicologico

inv. et od. 537 B

funzione



Realistica περί τοῦ μισεῖν ἄλληλα
καὶ τοῦ πολεμεῖν, *inv. et od. 537 B*

II LIVELLO: analisi zoologica

SPECIE	ANIMALE	PASSI
uccelli	αἰγίθαλλος ἀκανθυλλίς	1

genere



Genere non specificato



differenze fisiche: nessuna

differenze comportamentali: nessuna

affordance



caratteristiche fisiche

nessuna

comportamenti

negativi

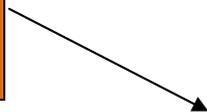
μισεῖν ἄλληλα καὶ πολεμεῖν *inv. et od. 537 B*

nessuna

VS



Associazioni
zoologiche



Pro

ἄετοὶ καὶ δράκοντες, κορῶναι καὶ γλαῦκες, *inv. et od. 537 B*

(περὶ τοῦ μισεῖν ἄλληλα καὶ τοῦ πολεμεῖν)

LIVELLO III: analisi lessicale

NESSUN TECNICISMO DA SEGNALARE

L'αἰγίθαλλος⁷¹ e ἀκανθυλλίς⁷² .

In *inv. et od.* 537 B si affronta il tema dell'odio e dell'invidia nel mondo animale. Gli animali si odiano, combattono e si uccidono (μισοῦσι δ' ἄλληλα καὶ ἀπεχθάνονται καὶ πολεμοῦσιν ὥσπερ ἀσπείστους τινὰς πολέμους ἀετοὶ καὶ δράκοντες⁷³, κορώναι⁷⁴ καὶ γλαῦκες, αἰγίθαλλοὶ καὶ ἀκανθυλλίδες, ὥστε τούτων γέ φασι μηδὲ τὸ αἶμα κίρνασθαι σφαττομένων, ἀλλὰ κἄν μίξις, ἰδίᾳ πάλιν ἀπορρεῖν διακρινόμενον), essi tuttavia sono scevri dal provare il sentimento dell'invidia, attribuibile esclusivamente al genere umano. Sono citati, tra gli animali, l'aquila ed il serpente, le cornacchie e le civette, le cinciallegre e i cardellini, specie considerate in eterna rivalità tra di loro, tanto da essere definiti “ἀσπείστοι πόλεμοι”.

⁷¹L'etimologia di αἰγίθαλλος è incerta: il termine è attestato anche nella forma αἰγίθαλός. Cfr. Thompson, *Greek birds*, s.v. p.14.

⁷²È il diminutivo di ἀκανθίς, forma non attestata in Plutarco. Cfr. Thompson, *Greek birds*, s.v. 18-19.

⁷³È equivalente ad ὄφις. Il termine δράκων è probabilmente collegato al verbo δέρομαι «guardare» ed indica il potere di fascinazione e la capacità di ammaliamento dello sguardo del serpente. Cfr. Chantraine, *DELG*, s.v. δέρομαι, pp. 264-265.

⁷⁴Per notizie zoologiche sulla κορώνη cfr. *bruta anim.* 989 A, in cui Plutarco confronta la fedeltà della cornacchia a quella di Penelope: la cornacchia, quando perde il compagno, gli resta fedele per nove generazioni. Per ulteriori notizie sulla cornacchia cfr. *GA.* 774 b 2; *HA.* 509 a 1; *HA.* 563b; *HA.* 564 a; *HA.* 593 b; *HA.* 606 a ; *HA.* 609 a 8-26; *HA.* 610a8; *HA.* 617b13-17.

Scheda V

αἶξ

Capra hircus (L.)

LIVELLO I: analisi testuale

aneddotico: *aud. poet.* 30D ; *aud. poet.* 27 B; *aet. Rom.* 290 A; *quaest. conv.*662D; *quaest. conv.*700 D; *cum princ. philos.* 776 F; *vit. aer. al.* 830 A; *Publ.* 11, 7

contesto

religioso: *Thes.*18, 3;
Fab 4, 6; *ser. num. vind.* 558
E

Zoologico: *soll. anim.* 965 A;
soll. anim. 974 D - E; *bruta anim.* 989A

Religiosa: sull'epiteto Ἐπιτραγία *Thes.* 18, 3; εὐχή (τοῖς θεοῖς) *Fab.* 4, 6; τὸ ἀκόλαστον καὶ δυσῶδες, *aet. Rom* 290 A; ὄσμῃ, *bruta anim.* 990 C- D

Realistica: τροφή, *quaest. conv.* 662 D; τὸ αἰπόλιον, *quaest. conv.* 700 D; τὸ βοτάνιον, *cum princ. philos.* 776 F; ἀντίδουλα, *soll. anim.* 965 A; τὸ δίκταμνον, *soll. anim.* 974 D; τὸ ἄστρον, *soll. anim.* 974E; ὁ Μενδήσιος τράγος, *bruta anim.* 989A; τὸ δίκταμνον, *bruta anim.* 991 F; πενία *vit. aer. al.* 830 A

funzioni

simbolica

metafora

πλεονεξία *aud. poet.* 27 B

πενία *vit. aer. al.* 830 A

similitudine

ἠρυγγίτης

ser. num. vind. 558 E

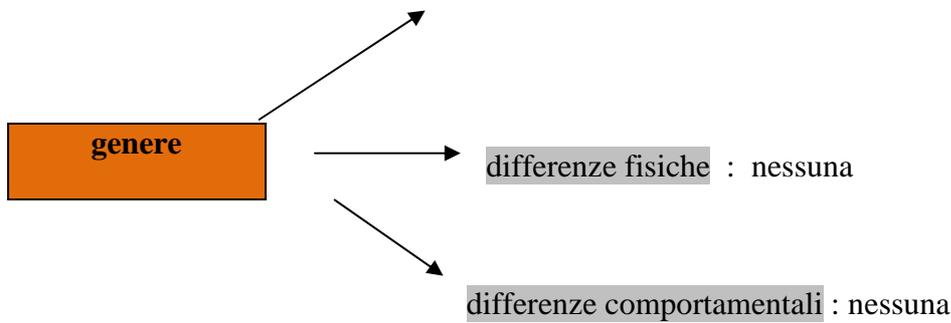
θαλλός *aud. poet.* 30 D

Antonomastica: Σύλλος, Βουβοῦλκος, Καρπάριος, Πόρκιος, *Publ.* 11, 7

LIVELLO II: analisi zoologica

SPECIE	ANIMALE	PASSI
mammiferi	αίξ	17

Usato prevalentemente al maschile o genere non specificato



caratteristiche

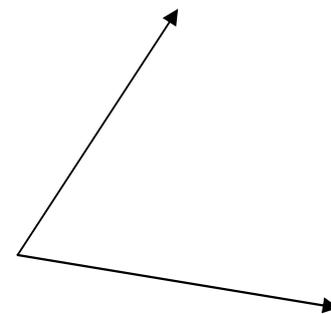
negative

τὸ ἀκόλαστον καὶ δυσῶδες, *aet. rom* 290 A

positive

δίκτημνον, *soll. anim.* 974 D, *bruta anim.* 991 F

affordance



ἠρυγγίτης, *ser. num. vind.* 558 E; τὸ βοτάνιον, *cum princ. philos.* 776 F; τὸ ἄστρον, *soll. anim.* 974 E

nessuna

vs

Associazioni zoologiche

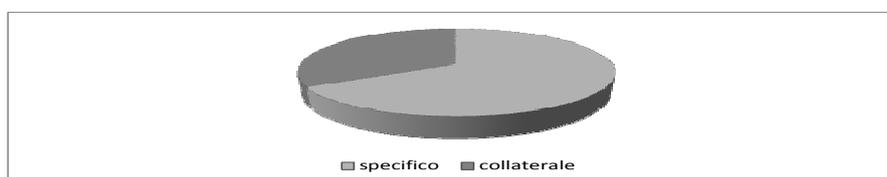
Pro

μέλιττα, σῦς, *aud. poet.* 30 D (διώκειν); πόρκος, χοίρος, βοῦς, πρόβατον, σῦς, κάπρα, *Publ.* 11, 7 (ὀνόματα); σῦς, βοῦς, πρόβατον, *Fab.* 4, 6 (θεοί); κύων, *aet. Rom.* 290 A (ἀπέχεσθαι τὸν ἱερέα); κύων, αἶξ, ὄϊς, *soll. anim.* 965 A (ἐκδέκτωρ); τράγος *bruta anim.* 989 A (ἐγκράτεια); κάπρος, σῦς, τράγος, *bruta anim.* 990 C-D (ἐπιθυμία).

LIVELLO III: analisi lessicale

lemma	Tecnicismo specifico	Tecnicismo collaterale	Passo
sostantivo	τὸ αἰπόλιον, ου « gregge di capre» αἰπόλος, ου, «capraio»		<i>ser. num. vind.</i> 558 E <i>ser. num. vind.</i> 558 E
aggettivo		δυσώδης, ες, «fetido» ⁷⁵	<i>aet. rom.</i> 290 A
verbo	ἀμέλω ⁷⁶ , «mungere»	κείρω, «tosare»	<i>aud. poet.</i> 27 B <i>aud. poet.</i> 27 B

Incidenza del tecnicismo specifico e collaterale



⁷⁵Aristotele lo usa in riferimento ai pesci, *HA.* 534 a16; allo scarafaggio *HA.* 552b4; al porcospino *HA.* 579 a10; alle vespe, *HA.* 629a7.

⁷⁶In *Art.* 22, 9 in rif. a βούς, cfr. anche *Prov. Alex.* 10, 23; *soll. anim.* 965 A in rif. a ὄϊς. Attestato in Aristotele in riferimento all' αἶξ *HA.* 522a10 e a πρόβατον in *HA.* 523a7.

L'αἶξ⁷⁷.

1) L'αἶξ nelle similitudini .

Nel trattato *aud. poet.* 30 D Plutarco afferma che, nella lettura di opere e componimenti, ognuno è attratto da un particolare elemento (ὁ μὲν ἀπανθίζεται τὴν ἱστορίαν, ὁ δ' ἐμφύεται τῷ κάλλει καὶ τῇ κατασκευῇ τῶν ὀνομάτων), dalla storia come dall'ornamento delle parole usate, così come in natura ogni animale è attratto da cibi diversi e si nutre di prodotti variegati (ἐν ταῖς νομαῖς ἢ μὲν μέλιττα διώκει τὸ ἄνθος, ἢ δ' αἶξ τὸν θαλλόν, ἢ δ' σῦς τὴν ῥίζαν); l'ape⁷⁸ ad esempio si volge al fiore, la capra ai virgulti, il maiale alle radici. In *cum princ. philos.* 776F si discute della validità e dell'efficacia delle orazioni dei filosofi nell'operato di un uomo pubblico: come l'erba chiamata eringio ha il potere di bloccare prima la capra che la mangia ed in seguito tutto il gregge (che si arresta come se fosse ammaliato, come se si diffondesse all'improvviso un male paralizzante e persistente, finché non interviene il capraio che sottrae l'erba dalla bocca della capra, consentendo al gregge ripartire: τὸ ἡρύγγιον τὸ βοτάνιον λέγουσι μιᾶς αἰγὸς εἰς τὸ στόμα λαβούσης, αὐτὴν τε πρώτην ἐκείνην καὶ τὸ λοιπὸν αἰπόλιον ἴστασθαι, μέχρι ἂν ὁ αἰπόλος ἐξέλῃ προσελθών), così l'orazione del filosofo rivolta al privato cittadino porterebbe danno non solo al singolo individuo ma all'intera comunità: diverso sarebbe se il suo utilizzo toccasse all'uomo pubblico. In *ser. num. vind.* 558 E la storia dell' ἡρυγγίτης che ammalia il gregge è inserita da Plutarco al fine di dimostrare l'esistenza di alcuni fenomeni inspiegabili, a cui egli contrappone eventi altrettanto straordinari ed incredibili, che trovano una plausibile giustificazione nella logica divina (a tal proposito egli cita la peste di Atene). Non tutto ciò che è straordinario è fuori dalla logica: esistono eventi incomprensibili alla logica umana perché frutto di un disegno superiore.

⁷⁷ Un accurato esame etimologico in G. Porru, *I nomi della capra nelle lingue indoeuropee*, «AIV» 102 (1942-1943) pp. 177-230. Thompson precisa che con il lemma αἶξ si indicava anche un volatile la cui identificazione è ancora oggi incerta, ma che è attestato in Aristotele, *HA.* 595b3. Cfr. Thompson, *Greek birds*, s.v., p. 18.

⁷⁸ Cfr. Sulle api J. H. Waszink, *Biene und Honig als Symbol des Dichters und der Dichtung in der griechische Literatur*, Opladen, Westdeutscher, 1974.

2) L'αἶξ e la religione.⁷⁹

In *Fab* 4, 6 Plutarco racconta che Quinto Fabio Massimo indirizzò lo spirito della gente verso la religione. Egli decise di sacrificare agli dèi capre, maiali, pecore, buoi e tutto ciò che sarebbe stato prodotto nel suolo italico, per propiziarsene il favore. In *Thes.*18, 3 Plutarco spiega l'origine dell'epiteto Ἐπιτραγία attribuito ad Afrodite. Si racconta che Teseo, interrogato dall'oracolo di Delfi, avesse richiesto che la dea Afrodite fosse al suo fianco come guida e compagna di viaggio e che, mentre faceva sacrifici sulla spiaggia, la capra da sacrificare⁸⁰ si fosse trasformata improvvisamente in caprone.

3) L'αἶξ in metafora.

- a) **L'αἶξ metafora della brama di ricchezze:** in *aud. poet.* 27 B Plutarco spiega che la poesia non sempre è portavoce di modelli di perfezione etica e morale. Spesso, infatti, la poesia è specchio della realtà e come tale riflette i costumi corrotti della società, le passioni ed i sentimenti più riprovevoli e bassi che appartengono agli uomini. Per supportare la propria *opinio*, il Cheronese continua la narrazione con una serie di *exempla* tratti da Omero e da altri poeti: Ulisse, vedendo i ricchi doni dei Proci per la bella Penelope, non fa altro che rallegrarsi del guadagno⁸¹, rivelando un'indole più avida di ricchezze di quella di Poliagro, che allevò la capra Amaltea, fonte di immensi beni e di guadagni.
- b) **L' αἶξ come metafora della dignità degli animali:** in *soll. anim.* 965 A si ribadisce che la difesa della vita e della dignità dell'animale inizia con l'eliminazione del pregiudizio, tutto umano, secondo il quale gli animali sono schiavi degli uomini.
- c) **L'αἶξ e la metafora dell'ἐγκράτεια nel mondo animale:** in *Bruta anim.* 989 A, per dimostrare quanto la temperanza nei comportamenti sessuali degli animali sia

⁷⁹L. Bodson (a cura di), *La prière pour les animaux*, in L. Bodson, *L'expérience religieuse dans les grandes religions*, Actes du colloque de Liège-Louvain-la-Neuve, 22-23 novembre 1978, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1980, pp. 149-172.

⁸⁰ Cfr. J. N. Bremmer, *Scapegoat Rituals in Ancient Greece*, in R. Buxton (ed.), *Greek Religion*, Oxford, OUP, 2000, pp. 271-293. Uno studio approfondito sulla simbologia del sacrificio della capra in W. Burkert, *Greek tragedy and sacrificial ritual*, «GRBS» 7 (1966), pp. 87-121. Cfr. inoltre W. Burkert, *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, Monaco, 1984. Cfr. inoltre sul tema del sacrificio. W. Burkert, *Wilder ursprung. Opferritual und mythos bei den griechen*, Berlino, 1990 ed anche W. Burkert, *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Mass, Cambridge, 1996.

⁸¹ *Od.* XVIII v. 284.

superiore a quella umana si riporta l'esempio del caprone di Mendes,⁸² che rifiuta di unirsi ad esseri viventi che non appartengono alla propria specie. Rinchiuso insieme con molte belle donne, non è disposto ad unirsi a loro, ma è preso da un desiderio ardente per le capre, così come Ulisse ha goduto dei piaceri d'amore, rifiutando di unirsi ad una dea. In *Bruta anim.* 990 C-D si ritorna sul tema dell'ἐγκράτεια nel mondo animale: l'ἄλιξ (così come altri animali) diventa simbolo della purezza e della spontaneità dell'amore tra gli animali, che è scevro da lascivia, inganni e frode, fortemente presenti nell'amore tra esseri umani⁸³.

- d) **L'ἄλιξ e la metafora della σύνεσις**: in *soll. anim.* 974 D si discute sulla capacità degli animali di ricorrere all'arte chirurgica. Si racconta che le capre cretesi, mangiando il dittamo⁸⁴ espellono con facilità le frecce confitte nel loro corpo. In *Bruta anim.* 991 F, per dimostrare l'intelligenza degli animali, Plutarco riporta l'esempio della testuggine, che si purga con l'origano se ha mangiato una vipera e delle capre cretesi che, se colpite da frecce, mangiano dittamo per espellerne le punte⁸⁵.
- e) **L'ἄλιξ come metafora della παρασκευή nel mondo animale**: in *soll. anim.* 974 F si discute sulle capacità aritmetiche e delle cognizioni astronomiche degli animali. Le capre si volgono ad Oriente per preannunciare il levarsi dell'astro Sothis ed il suo ritorno periodico⁸⁶.
- f) **L'ἄλιξ metafora del fardello della povertà**: in *vit. aer. al.* 830 A⁸⁷ si discute della povertà e di come contrarre debiti possa ulteriormente aggravare la posizione del povero. Per rendere più efficace il concetto Plutarco utilizza ironicamente la metafora dell'uomo che, dopo aver caricato sulle spalle una capra, afferma di non aver difficoltà a caricare anche un bue. La capra rappresenta il fardello della povertà.
- g) **L'ἄλιξ e la funzione antonomastica**: per l'importanza che ebbero greggi ed armenti nella loro società, i Romani chiamarono il loro patrimonio *peculio*, da *pecus* e diedero ai loro figli nomi di animali quali Suillio, Bubulco, Caprario e Porcio.

⁸²Del caprone di Mendes parlano svariati scrittori, tuttavia solo Plutarco accenna alla sua ἐγκράτεια ed alla naturale predilezione per le capre. Cfr. anche E. Meyer, *Lexicon der Mythologie*, vol. II, pp. 2770 - 2775, per gli studi sul caprone venerato come divinità.

⁸³In *am. prol.* 493 F - 494 A sono espresse considerazioni analoghe sull'ἐγκράτεια nel mondo animale.

⁸⁴In Plin. *N. H.*, XI, 283, i cervi espellono col dittamo la freccia conficcata nel loro corpo.

⁸⁵Arist., *HA.* 612 a 3 sgg.; Plin., *N. H.*, XXV, 92.

⁸⁶Arist., *HA.* 611 a2; Plin., *N. H.*, VIII, 203.

⁸⁷Arsen., *Apophth.* XIII 61C 1 (Von Leutsch, vol. II p. 592).

h) L'αἶξ e la funzione realistica: in *aet. rom.* 290 A-B Plutarco affronta il seguente quesito: διὰ τί δὲ καὶ κυνὸς καὶ αἰγὸς ἐκέλευον ἀπέχεσθαι τὸν ἱερέα, μὴθ' ἀπτόμενον μὴτ' ὀνομάζοντα; Ci si chiede perché il sacerdote venga tenuto lontano dal cane e dalla capra. Le risposte al quesito sono varie: forse per la natura intemperante ed immonda della capra (πότερον τῆς μὲν αἰγὸς βδελυττόμενοι τὸ ἀκόλαστον καὶ δυσῶδες) o perché essa è fonte di malattie (ἢ φοβούμενοι τὸ νοσηματικόν); sembra infatti che la capra trasmetta l'epilessia sia a chi ne mangia la carne sia a chi la tocca (δοκεῖ γὰρ ἐπιληψία καταλαμβάνεσθαι μάλιστα τῶν ζώων καὶ προσαναχρώννυσθαι τοῖς φαγοῦσιν ἢ θιγοῦσιν). Sull'associazione epilessia-capra si dà una spiegazione paradossale: essa sarebbe determinata dal fatto che gli uomini affetti da epilessia emettano una voce simile al belare delle capre (καὶ γὰρ ἀνθρώπων ὅσοις ἐπιληπτίζουσι συμβαίνει φθέγγεσθαι μηκασμῶ παραπλησίαν φωνὴν ἀφιᾶσι).⁸⁸ In *quaest. conv.* 662 D si discute sulla scelta di prediligere un'alimentazione variegata rispetto ad un'alimentazione basata sull'assunzione di un unico cibo. Si riflette sul fatto che gli animali, mangiando in modo più semplice e meno vario, siano apparentemente più sani degli uomini, che, al contrario, hanno una dieta varia e ricca. Tuttavia tale opinione, di cui è portavoce Filino, è smantellata da Plutarco (εὐθύς οὖν περὶ τὸ πρῶτον, ὦ Φιλῖνε, τῶν ἐπιχειρημάτων δοκεῖς μοι διεψεῦσθαι, τὰ θηρία τῶν ἀνθρώπων ἀπλουστέραις τροφαῖς χρῆσθαι καὶ μᾶλλον ὑγιαίνειν ὑποτιθέμενος. οὐδέτερον γὰρ ἀληθές ἐστιν) attraverso l'esempio delle capre di Eupoli⁸⁹, le quali hanno una alimentazione mista e varia, costituita da molteplici piante (ἀλλὰ τῶ μὲν αἰ παρ' Εὐπόλιδος αἶγες (fr.14) ἀντιμαρτυροῦσιν, ὑμνοῦσαι τὴν τροφήν ὡς παμμιγῆ καὶ ποικίλην οὔσαν, οὕτως πως λέγουσαι βοσκόμεθ' ὕλης ἀπὸ παντοδαπῆς). In *quaest. conv.* 700 D si parla di fatti eccezionali ed inspiegabili riguardanti il mondo animale: quando una capra mangia l'eringio accade qualcosa di incredibile, tutto il gregge si ferma come ammaliato e riprende il suo percorso solo nel momento in cui il capraio sottrae l'erba dalla bocca dell'animale (τὸ ἡρύγγιον, ὃ μᾶς αἰγὸς εἰς τὸ στόμα λαβούσης ἅπαν ἐφίσταται τὸ αἰπόλιον).

⁸⁸ Plin., *N.H.*, XXVIII, 16 dice al contrario che la carne di capra viene mangiata per curare l'epilessia.

⁸⁹ Fr.14 Kock, Edmonds I 318-320, fr. 13 Kassell- Austin. Macrob. *Sat.* VII 5, 8 riporta il passo plutarcheo.

Scheda VI

ἀλέκτωρ, ἀλεκτορίς

Gallus gallus domesticus o *Gallus sinae* (L.)

I LIVELLO: analisi testuale

aneddotico *Alc.* 4, 3; *Pel.* 29, 11; *tu. san. praec.* 129 A; *quaest. conv.* 674B ;
quaest. conv. 700 D

Zoo-psicologico

am. prol. 494 E ; *am. prol.* 494F; *quaest. conv.* 727 D

contesto

Religioso: *def. orac.* 417F

Filosofico: *Amat.* 762 E ; *frat. am.* 490 C; *quaest. conv.* 637 A;
quaest. conv. 730 A

Similitudine:

εὐνοια *Ψευδης, frat. am. 490 C*
δαιμόνων παθήματα, *def. orac.*
417 F; δουλία, *Alc. 4, 3; Pel. 29,*
11; *Amat. 762 E*; περικαρφισμός
quaest. conv. 700 D

Metafora:

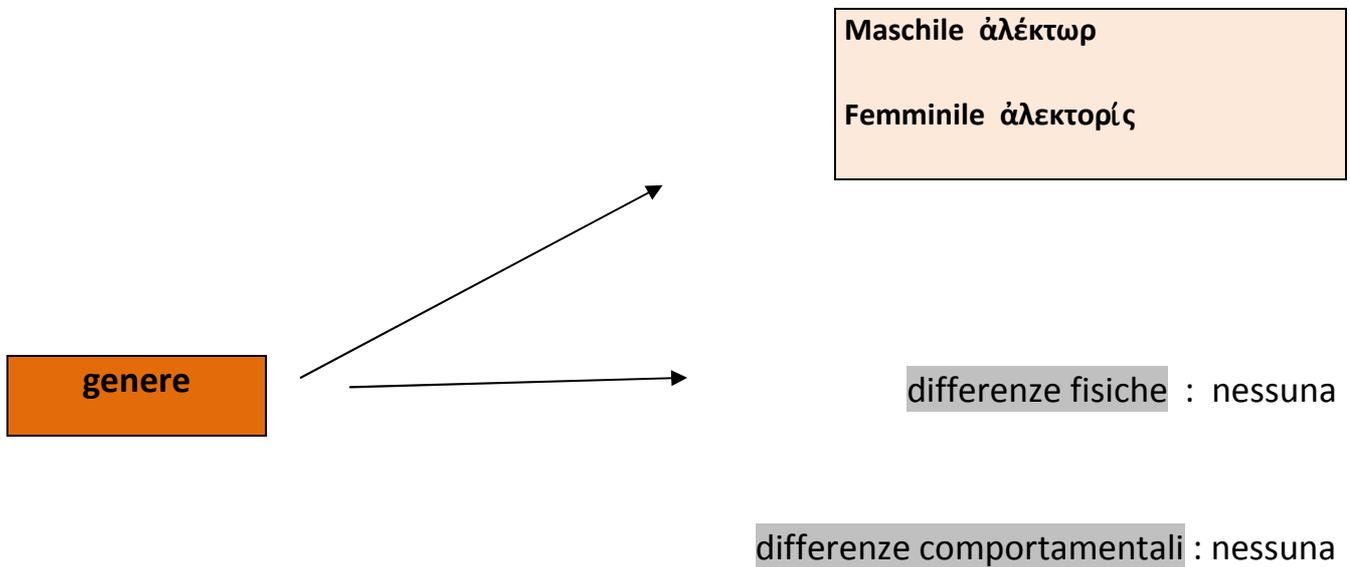
φιλοστοργία, *am. prol. 494 E*;
τὰ πάθη, *am. prol. 494 F*

funzione

Realistico: κλωσμός, *tu. san. praec. 129 A*;
ῥόν, *quaest. conv. 637A*; πολυφωνία, *quaest.*
conv. 727 D; σαρκοφαγία, *quaest. conv. 730 A*;
μίμεσις, *quaest. conv. 674 B*

II LIVELLO: analisi zoologica

SPECIE	ANIMALE	PASSI
uccelli	άλέκτωρ/ άλεκτορίς	12



caratteristiche fisiche

Nessuna

affordance

Comportamenti positivi

Φιλοσοφία *am. prol.* 494 E

τὰ πάθη, *am. prol.* 494 F

κλωσμός, *tu. san. praec.* 129 A

comportamenti negativi

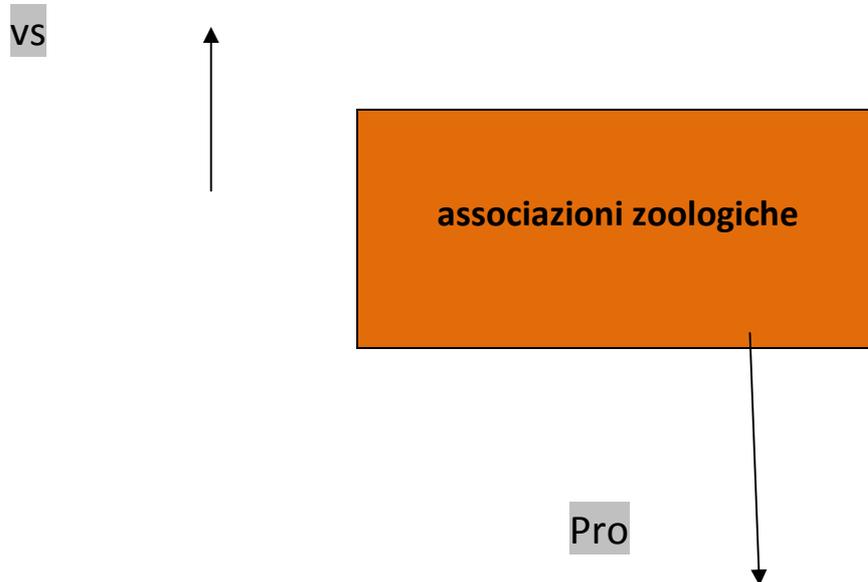
δουλία, *Alc.* 4, 3; *Pel.* 29, 11; *Amat.*

762 E

πολυφωνία, *quaest. conv.* 727D

περικαρφισμός, *quaest. conv.* 700 D

κύων, δράκων, *am. prol.* 494 E (περὶ τῶν τέκνων).



κόραξ, σῶς, *tu. san. praec.* 129 A (σημεῖα πνευμάτων καὶ ὄμβρων)

κύων, ἄρκτος, *am. prol.* 494 F (φιλοστοργία)

κορώνη, *quaest. conv.* 674 B (λυπηρὸν ἄκουσμα καὶ ἀηδές)

φώκη, ἔλαφος, αἶξ, *quaest. conv.* 700 D (αἰτία ἄπορος)

παγχάλεπος, αἴλουρος, *frat. am.* 490 C (εὐνοια)

χελιδών, κίττα, πέρδιξ, *quaest. conv.* 727 D (πολυφωνία)

δασυπόδους, *quaest. conv.* 730 D (σαρκοφαγία)

LIVELLO III: analisi lessicale

lemma	Tecnicismo specifico	Tecnicismo collaterale	passo
sostantivo	αἰπόλιον, ου «gregge di capre»		<i>quaest. conv.</i> 700 D
	κέρας, ως «corno»		<i>quaest. conv.</i> 700 D
	περικαρφισμός, ου ⁹⁰ «il coprirsi con pagliuzze»		<i>quaest.</i> <i>conv.</i> 700 D
	ῥόν, οῦ «uono»		<i>quaest. conv.</i> 727 D
		πολυφωνία, ας ⁹¹ «molteplicità di canti»	<i>quaest. conv.</i> 727 D
	νεόπτιον, ου, «pulcino»		<i>am. prol.</i> 494 E
	λαρυγγισμός, οῦ ⁹² «gracidio»		<i>tu.san.</i> <i>praec.</i> 129 A
	κλωσμός, οῦ ⁹³ «il chiocciare di gallina»		<i>tu.san.</i> <i>praec.</i> 129 A

Incidenza del lessico specifico e collaterale


⁹⁰*Harax*

⁹¹Sulla πολυφωνία cfr. Arist. *HA*. 536a24. Ἔνια μὲν οὖν τὴν αὐτὴν ἀφιᾶσι φωνὴν τὰ τε θήλεα καὶ τὰ ἄρρενα, ἓνια δ' ἐτέραν. Πολύφωνα δ' ἐστὶ καὶ λαλίστερα τὰ ἐλάττω τῶν μεγάλων. Cfr. *PA*. 660a34: Τῶν δ' ὀρνίθων ἔνιοι πολύφωνοι, καὶ πλατυτέραν οἱ γαμψώνυχοι ἔχουσιν. Πολύφωνοι δ' οἱ μικρότεροι.

⁹²*Harax*.

⁹³Unica attestazione del *corpus* plutarcho. Solo in Plutarco il lemma sembra assumere il significato di «chiocciare».

L' ἀλέκτωρ e l' ἀλεκτορίς .

1) L' ἀλέκτωρ⁹⁴ e l' ἀλεκτορίς in similitudine.

In *Alc.* 4, 3 l'ἀλέκτωρ è inserito in una similitudine come simbolo di viltà. Plutarco cita un trimetro giambico attribuito a Frinico⁹⁵ in cui il gallo, descritto con le ali abbassate, sconfitto ed abbattuto, simboleggia chi si arrabbia per qualcosa.⁹⁶ Tale similitudine è inserita dal Cheronese in un contesto anedddotico, in cui racconta il rapporto tra Alcibiade e Socrate. Alcibiade si avvide del valore di Socrate, familiarizzando col filosofo e udendo i suoi discorsi, che non erano di un amante che cercava vani piaceri ma di uno che rivelava i mali dell'anima. Accortosi della sensibilità del filosofo, gli si affidò completamente e “ gli si accucciò dinanzi, come un gallo vinto, con le ali basse ”. In tale contesto la similitudine indica la sottomissione di Alcibiade a Socrate, determinata dalla profonda ammirazione per le virtù riconosciute al filosofo. In *Pel.* 29, 1 la stessa similitudine è utilizzata per indicare la sottomissione di Alessandro ad Epaminonda, condottiero noto per fama, nome e capacità militare (οὗτος μέντοι τὴν δόξαν αὐτὴν καὶ τοῦνομα καὶ τὸ πρόσχημα τῆς Ἐπαμεινώνδου στρατηγίας καταπλαγείς, ἔπτηξ' ἀλέκτωρ δοῦλος ὡς κλίνας πτερόν καὶ τοὺς ἀπολογησομένους ταχὺ πρὸς αὐτὸν ἔπεμπεν). In *Amat.* 762 E la similitudine del gallo che si accuccia ed abbassa le ali è inserita in un contesto filosofico. Si discute di come l'amore riempia di timore e di paura l'innamorato, quando si trova dinanzi l'oggetto del suo desiderio. Il timore fa tremare l'amante così come il gallo, impaurito, abbassa le ali. In *def. orac.* 417 F Plutarco discute delle sofferenze e degli accidenti raccontati nei miti e negli inni, non attribuiti mai agli dèi, bensì a demoni ricordati per la loro forza ed il valore. L'immagine del gallo, che conduce la divinità presso la macina, esplicita un *adynaton*, una situazione irrealizzabile: gli dèi, secondo quanto afferma il Cheronese, non sono mai protagonisti di rapimenti, di peregrinazioni, di nascondimenti, di detenzioni; ciò sta ad indicare, metaforicamente, l'erroneità di talune convinzioni religiose.

2) L' ἀλέκτωρ e l' ἀλεκτορίς nella funzione realistica: In *tu. san. praec.* 129

A si discute sulla possibilità di affidarsi all'interpretazione dei comportamenti degli animali per anticipare fenomeni atmosferici o eventi terrestri. Se un' associazione infatti può esservi tra il modo di chiocciare di una gallina, il modo di gracchiare di una cornacchia o il ruzzare delle scrofe nel brago e la previsione di fenomeni naturali (Ἄτοπον γὰρ ἐστὶ

⁹⁴Cfr. Thompson, *Greek birds* s.v., p. 20-26, per notizie di carattere zoologico oltre che specificatamente letterario.

⁹⁵Fr. 17N²⁹.

⁹⁶Tale interpretazione è proposta da Ael., *N.H.*, XIII, 17.

κοράκων μὲν λαρυγγισμοῖς καὶ κλωσμοῖς ἀλεκτορίδων καὶ “συσὶν ἐπὶ φορυτῶ μαργαινούσαις,” ὡς ἔφη Δημόκριτος, ἐπιμελῶς προσέχειν, σημεῖα ποιουμένους πνευμάτων καὶ ὄμβρων) allo stesso modo i moti, i sussulti ed i sintomi che il nostro corpo manifesta potrebbero essere interpretati come un segnale di una tempesta futura nel nostro corpo (τὰ δὲ τοῦ σώματος κινήματα καὶ σάλους καὶ προπαθείας μὴ προλαμβάνειν μηδὲ προφυλάττειν, μηδ' ἔχειν σημεῖα χειμῶνος ἐν ἑαυτῷ γενησομένου καὶ μέλλοντος). In *am. prol.* 494 E la gallina è annoverata tra gli animali più inclini alla φιλοστοργία: protegge la prole aprendo le ali affinché i pulcini si riparino sotto di esse (τοῖς μὲν ἐνδῦναι χαλῶσαι τὰς πτέρυγας), accoglie i suoi piccoli sul dorso e il suo chiocciare è denso di gioia e tenerezza (τὰ δ' ἐπιβαίνοντα τῶν νώτων καὶ προστρέχοντα πανταχόθεν ἀναδεχόμεναι μετὰ τοῦ γεγηθός τι καὶ προσφιλὲς ἐπιφθέγγεσθαι); combatte per difendere la sua prole contro animali feroci, come cani e serpenti, di fronte ai quali solitamente scappa in preda alla paura (κύνας δὲ καὶ δράκοντας, ἂν περὶ αὐτῶν φοβηθῶσι, φεύγουσιν, ἂν δὲ περὶ τῶν τέκνων, ἀμύνονται καὶ διαμάχονται παρὰ δύναμιν). In *am. prol.* 494 F la φιλοστοργία dell'ἀλεκτορίς è esaltata in quanto prova della superiorità degli animali rispetto agli uomini, i quali non sanno amare disinteressatamente (εἶτα ταῦτ' οἰόμεθα τὰ πάθη τούτοις ἐνειργάσθαι τὴν φύσιν ἀλεκτορίδων ἐπιγονῆς καὶ κυνῶν καὶ ἄρκτων προνοοῦσαν, ἀλλ' οὐχ ἡμᾶς δυσωποῦσαν καὶ τιτρώσκουσαν ἐπιλογιζομένους ὅτι ταῦτα παραδείγματα τοῖς ἐπομένοις τοῖς δ' ἀναλγήτοις ὀνειδὴ περίεστι τῆς ἀπαθείας, δι' ὧν κατηγοροῦσι τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως μόνης μὴ προῖκα τὸ στέργειν ἐχούσης μηδ' ἐπισταμένης φιλεῖν ἄνευ χρείας). In *quaest. conv.* 637 A si discute se sia nato prima l'uovo o la gallina⁹⁷. Sebbene all'uovo sia riconosciuta estrema importanza in qualità di principio creatore, non si sostiene che la gallina sia dell'uovo, così come non si dice che l'uomo sia del seme: al contrario si dice che l'uovo sia della gallina e il seme sia dell'uomo (ὅθεν οὐθεὶς λέγει τοῦ σπέρματος εἶναι τὸν ἀνθρωπον οὐδὲ τοῦ ῥοῦ τὴν ἀλεκτορίδα, τῆς δ' ἀλεκτορίδος τὸ ῥὸν εἶναι καὶ τὸ σπέρμα τοῦ ἀνθρώπου λέγομεν).⁹⁸In *quaest. conv.* 674 B si discute dell'arte dell'imitazione. Ci si chiede perché alcuni suoni, rumori, visioni infastiscano l'uomo e perché tale fastidio svanisca se ascoltiamo l'imitazione dello stesso suono o la riproduzione di una determinata visione. Il verso della gallina come quello della cornacchia infastidisce l'uomo, ma, se ascoltiamo l'imitazione della gallina o della cornacchia, essa

⁹⁷O. Longo, *Ovumne prius extiterit an gallina*, «AAT» 127. 2 (1993), pp. 25-36.

⁹⁸Cfr. F. Ferrari, *È nata prima la gallina o l'uovo? Un problema cosmologico in Plut.* “Quaest. Conv. II 3”, «Sandalion» 18 (1995), 121-132.

suscita divertimento ed ilarità (ἀλεκτορίς γὰρ βοῶσα συνεχῶς καὶ κορώνη λυπηρὸν ἄκουσμα καὶ ἀηδὲς ἐστίν, ὁ δὲ μιμούμενος ἀλεκτορίδα βοῶσαν καὶ κορώνην εὐφραίνει). In *quaest. conv.* 700 D si narra di fatti inspiegabili e straordinari riguardanti il mondo animali: la gallina, fatto l' uovo, razzolando raccoglie intorno ad esso molta paglia; la foca, appena catturata, beve il gaglio; il cervo nasconde sotto la terra il corno; l'eringio fa immobilizzare il gregge.⁹⁹ In *quaest. conv.* 727 D si discute sul perché la rondine vada allontanata dalle abitazioni. La motivazione potrebbe risiedere nel fatto che essa gracchia e cigola: anche le cicale, le galline, le pernici sono animali rumorosi, ma ad essi non è riservato lo stesso trattamento (καὶ γὰρ ὧ μόνω τινὲς τῶν παλαιῶν ἔζοντο λύειν τὸ σύμβολον, ὡς πρὸς τοὺς διαβόλους καὶ ψιθύρους τῶν συνήθων ἠνιγμένον, οὐδ' αὐτὸς ὁ Λεύκιος ἐδοκίμαζεν· ψιθυρισμοῦ μὲν γὰρ ἤκιστα χελιδόνι μέτεστι, λαλιᾶς καὶ πολυφωνίας οὐ μᾶλλον ἢ κίτταις καὶ πέρδιξι καὶ ἀλεκτορίσιν). La rondine, a differenza degli altri animali, alloggia nelle case degli uomini finché le conviene, finché i suoi rondinini ne hanno bisogno: essa è ingrata verso l'uomo e non lo ripaga in alcun modo dell'ospitalità ricevuta, abbandonando la casa al momento opportuno. In *quaest. conv.* 730 A si discute del Pitagorismo e della condanna del cibarsi di carne (σαρκοφαγία). Tuttavia in questo passo sono illustrati i danni derivanti dall'astensione dalla carne: se tutti se astenessero dal mangiare galline e conigli (εἰ μόνον ἀλεκτορίδων ἀπείχοντο πάντες ἢ δασυπόδων), in poco tempo, le città sarebbero invivibili per gli uomini, a causa dell'eccessivo numero di animali in essa presente (οὐκ ἂν ἦν χρόνου βραχέος ὑπὸ πλήθους οὔτε πόλιν οἰκεῖν), né si potrebbe più godere dei frutti (οὔτε καρπῶν ὄνασθαι).

⁹⁹ Cfr. Teoph., *de caus. plant.* IV, 12, 13.

Scheda VII

άλιεύς

Lophius piscatorius (L.)

LIVELLO I: analisi testuale

contesto



Filo-animalistico:

soll. anim. 978 D

funzione



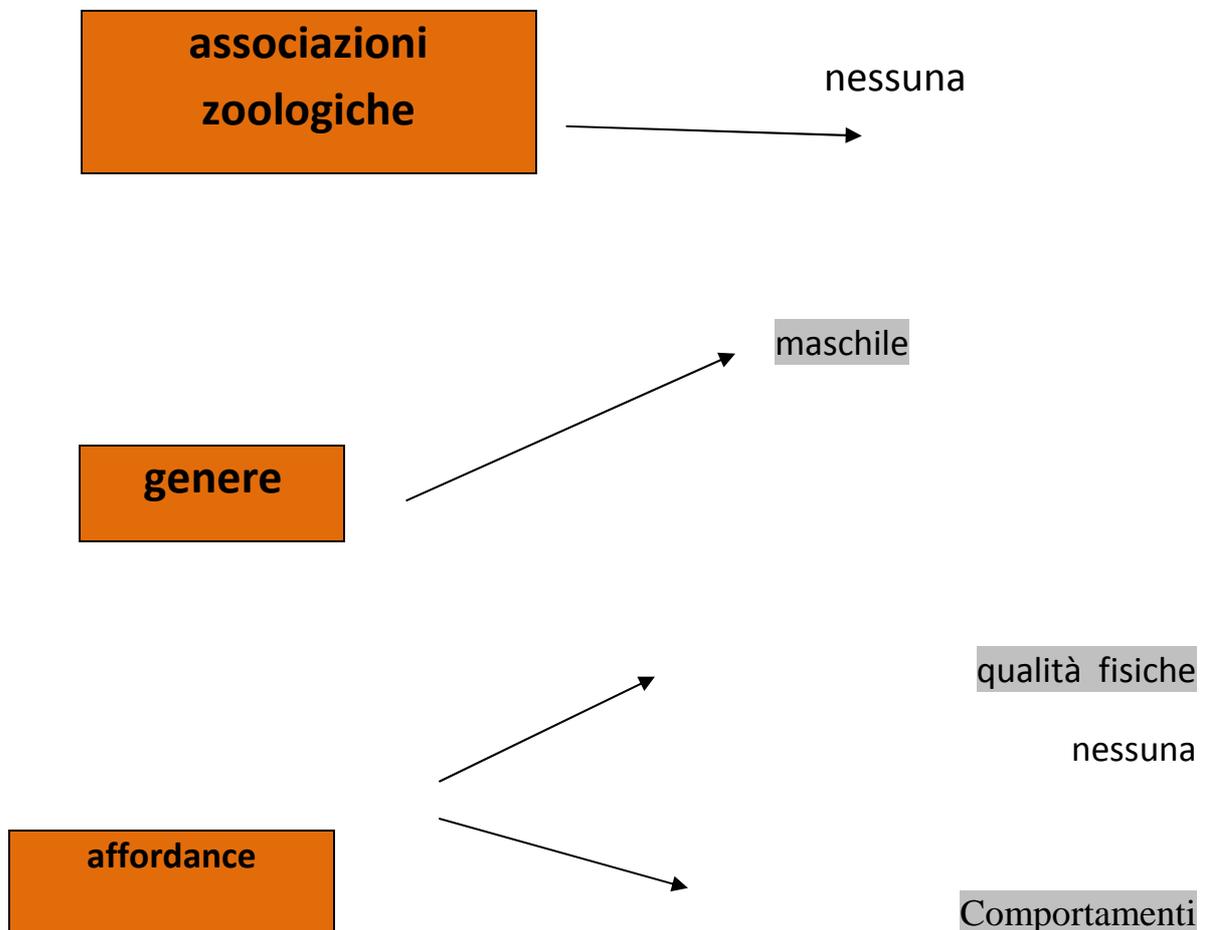
Realistica:

Τῆς ἐπιχειρητικῆς καὶ
θηρευτικῆς σοφίσματα

soll. anim. 978 D

LIVELLO II: analisi zoologica

SPECIE	ANIMALE	PASSO
pesci	ἄλιεύς	1



Τῆς ἐπιχειρητικῆς καὶ θηρευτικῆς σοφίσματα 978 B

LIVELLO III: analisi lessicale nessun tecnicismo da segnalare.

L'άλιεύς: uno tra gli esempi ingenui di abilità nella caccia e nella pesca.

Plutarco in *soll. anim.* 978 C-E elenca le creature marine note per abilità nell'attacco e nella caccia. Il primo animale è la stella marina, poi la torpedine, che attraverso la sagena produce uno stato di gravezza e di torpore nelle mani dei pescatori. Essa inoltre avvelena l'acqua con i suoi effluvi e chiunque ne venga a contatto resta paralizzato e come trattenuto da catene. L'ultimo tra gli *exempla* è la rana pescatrice, il cui nome deriva dal suo comportamento. È un piccolo pesce che dispone, accanto agli occhi, di lunghe propaggini filamentose, dotate di una piccola sfera all'estremità, a guisa di esca: dopo essersi occultato, il pesce protende tali appendici per attirare la preda, quindi le ritrae nuovamente per catturarla.¹⁰⁰

¹⁰⁰ HA. 620b12 sgg.; Plin., *N.H.*, IX, 143; Ael., *N.A.*, IX, 24.

Scheda VIII

άλκυών

Alcedo atthis (L.)

LIVELLO I: analisi testuale

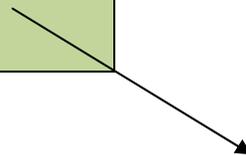
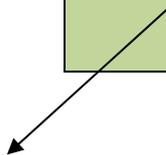
Filosofico
fort. Rom. 321D



contesto

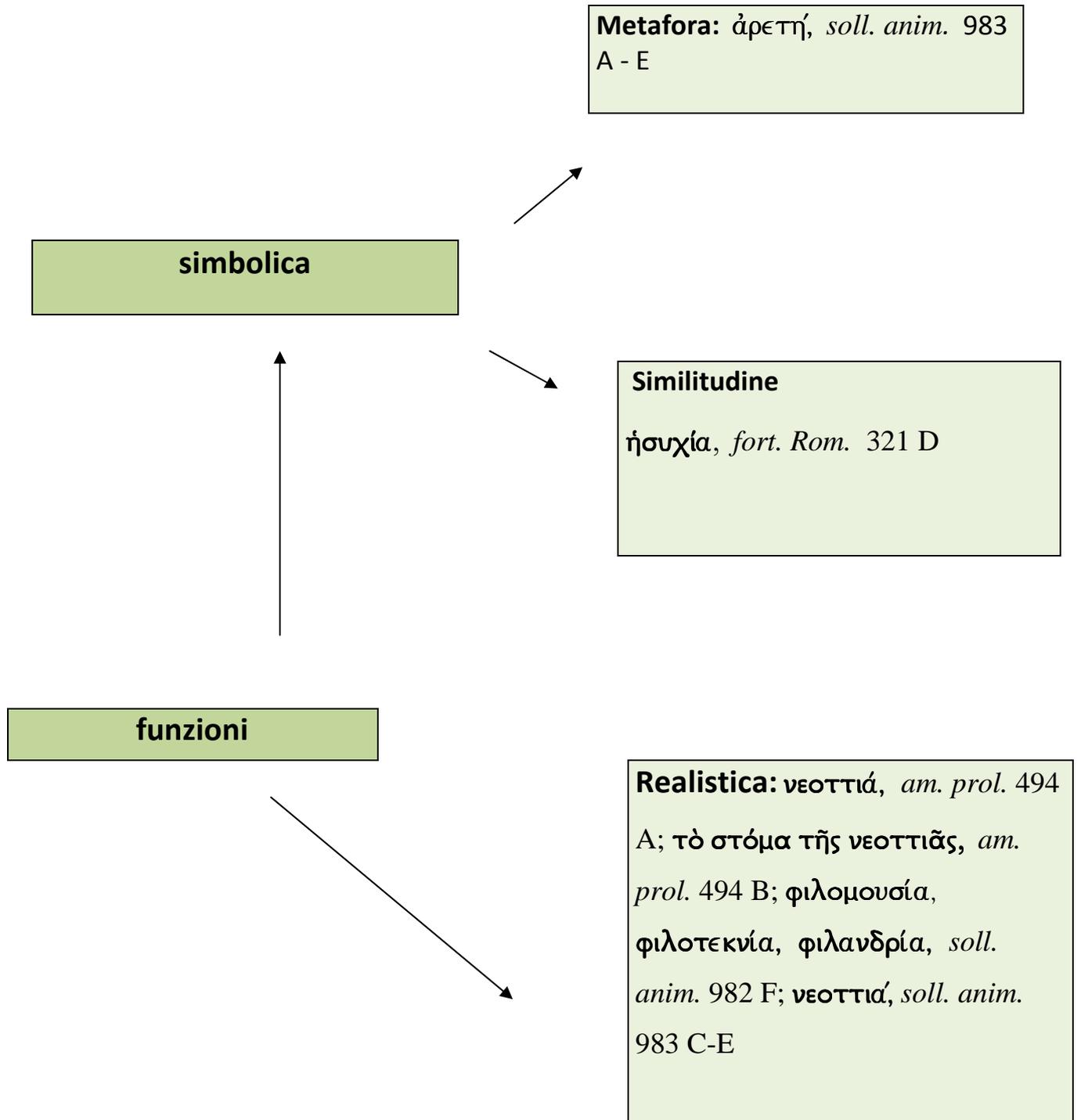


zoologico



Zoo-psicologico
am. prol. 494 B; soll. anim. 983 C-D

Filo-animalistico
soll. anim. 982 F; soll. anim. 983 A-E



LIVELLO II : analisi zoologica

SPECIE	ANIMALE	Numero attestazioni
uccelli	ἄλκυών	7

Usato prevalentemente al maschile o genere non specificato.

Al femminile in *am. prol.* 494 A; *am. prol.* 494 B; *soll. anim.* 983 C

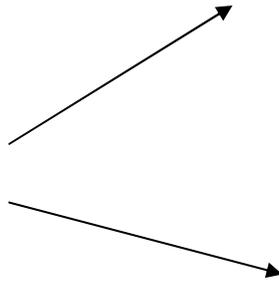
genere

differenze fisiche : nessuna

differenze comportamentali : σοφία, τέχνη (femmine)

am. prol. 494 B

affordance



Nessuna
caratteristica negativa

comportamenti

positivi

φιλομουσία, φιλοτεκνία φιλανδρία

soll. anim. 982 F

νεοσιιά, ᾶς *am. prol.* 494 B

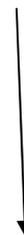
πελειάδες, μέλιτται, *soll. anim.* 983 B, νεοπτιιά

vs



associazioni zoologiche

Pro



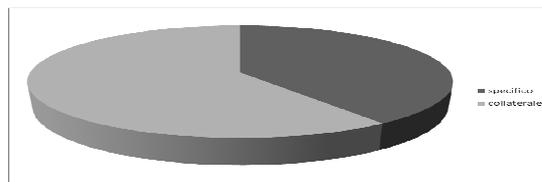
ἀηδόνες, *soll. anim.* 982 F (φιλομουσία); χελιδόνες, *soll. anim.* 982F (φιλοτεκνία);

πελειάς, *soll. anim.* 982 F (φιλανδρία); μελίττα, *soll. anim.* 982 F (τό) τεχνικόν

LIVELLO III:analisi lessicale

Lemma	Tecnicismo specifico	Tecnicismo collaterale	passo
sostantivo	νεοσιιά, ἄς, ¹⁰¹ «nido per uccelli»	λοχεία, ας, «parto» ¹⁰² τόκος, ου, «parto» ¹⁰³ ἄκίς, ἴδος «lisca» ¹⁰⁴	fort. Rom. 321D am. prol. 494 B soll. anim. 982 F soll. anim. 983 C-E
Verbo	γηροφορέω ¹⁰⁵ , «trasportare l'anziano (animale)»	ναυπηγέω «forgiare a guisa di nave».	soll. anim. 983 A - B soll. anim. 983 B
aggettivi	ἄλιευτικός, η, ον ¹⁰⁶ «da pescatore»		soll. anim. 983 C-E

Incidenza del tecnicismo specifico e collaterale



¹⁰¹Cfr. le espressioni «νεοσιιάς ποιεῖσθαι» e «νεοσιιάν ποιεῖν», Arist. HA. 613b6 e 618a8.

¹⁰²Riferito al parto della colomba in HA. 613a2.

¹⁰³In Aristotele indica il «periodo di gestazione» in GA. 777b13; riferito anche alla riproduzione dei pesci HA. 543a14: ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἰχθύων οἱ πλείστοι ἄπαξ, οἷον οἱ χυτοὶ (καλοῦνται δὲ χυτοὶ οἱ τῶν δικτύων περιεχόμενοι), θύννος, πηλαμύς, κεστρεύς, χαλκίδες, κολίαι, χρομίς, ψήττα καὶ τὰ τοιαῦτα, πλὴν ὁ λάβραξ· οὗτος δὲ δις τούτων μόνος, γίνεται δ' ὁ τόκος αὐτῶ ὁ ὕστερος ἀσθενέστερος.

¹⁰⁴Solo in Plutarco il lemma è attestato nel significato di «lisca»; in *bruta anim.* 991 F il lemma indica la punta della freccia che la capra espelle dal corpo ferito mangiando dittamo: τίς δὲ τὰς Κρητικὰς αἴγας, ὅταν περιπέσωσι τοῖς τοξεύμασι, τὸ δίκταμνον διώκειν, οὐ βρωθέντος ἐκβάλλουσι τὰς ἀκίδας.

¹⁰⁵Harax.

¹⁰⁶Aristotele indica con l'aggettivo sostantivato «la popolazione che vive di pesca», Pol. 1291b22; inoltre indica «la canna da pesca» unito a κάλαμος, PA. 693a23.

L' ἄλκυών.

a-L'alcione¹⁰⁷ nelle similitudini.

In *fort. Rom.* 321 D la vita degli alcioni è paragonata alle origini di Roma: il mare dona tranquillità d'inverno agli alcioni affinché essi possano curarsi del proprio nido, come la Fortuna ha donato tranquillità e benessere alla città di Roma nei primi tempi della sua esistenza, affinché potesse gettare le solide basi dell'Impero.

b-L'alcione nelle descrizioni realistiche.

In *am. prol.* 494 A-B si descrive l'astuzia dell'alcione: esso costruisce il proprio nido in modo così preciso che nessun animale più piccolo o più grande possa accedervi (ὁ δ' ἐστὶ θαυμασιώτερον, οὕτω τὸ στόμα τῆς νεοττιᾶς συμμετρῶς πεπλάσθαι πρὸς τὸ μέγεθος καὶ τὸ μέτρον τῆς ἄλκυόνος, ὥστε μήτε μείζον ἄλλο μήτε μικρότερον ἐνδύεσθαι ζῶον). La femmina dell'alcione, dopo aver concepito, costruisce il nido raccogliendo le lische dell'aguglia marina ed intrecciandole e legandole insieme gli dà una forma rotonda ed allungata come quella di una nassa per la pesca. Poi, dopo aver accuratamente congiunto le lische con simmetria e compattezza, lo espone al flusso delle onde, affinché il tessuto felpato della superficie, battuto pian piano ed indurito, diventi impermeabile. In *soll. anim.* 982 F l'elogio dell'alcione si esplica nell'esaltazione del suo amore per la musica, della sua capacità di dimostrare amore verso il compagno, verso la prole e delle sua abilità tecnica nell'arte della costruzione. In *soll. anim.* 983A l'alcione è definito "la creatura più cara agli dèi ed agli uomini". Quando l'alcione depone le uova al solstizio invernale, Poseidone fa sì che l'intera distesa marina sia senza onde e calma. Grazie all'alcione femmina gli uomini navigano senza paura per sette giorni e sette notti nel cuore dell'inverno e in quel periodo il viaggio per mare è più sicuro di quello per terra.¹⁰⁸ Infine in *soll. anim.* 983B¹⁰⁹ è descritta la fedeltà della femmina dell'alcione al proprio compagno: tale sentimento è così profondo che essa non si accoppia con nessun altro maschio e quando il compagno invecchia essa lo carica sulle sue spalle e lo porta ovunque, prendendosene cura fino alla morte. In *soll. anim.* 983 B-E si parla della cura per la prole e dell'istinto di conservazione. Si descrivono le tecniche con cui l'alcione

¹⁰⁷Per uno studio sull'alcione, cfr. Thompson, *Greek birds*, s.v., p. 28-32.; cfr. Plin., *N.H.*, X, 89 ss; Ael., *N.A.*, VII, 17; Teocr., VII, 57.

¹⁰⁸Plutarco si riferisce ai cosiddetti «giorni dell'alcione» che includerebbero la settimana precedente e quella successiva al solstizio invernale. Durante questo periodo il mare è calmo e navigabile. Cfr. Arist., *NA*.542 b 4 sgg.; Plin., *N.H.*, I, 36.

¹⁰⁹La leggenda che Plutarco narra fu raccolta anche da Antigono di Caristo (*Hist. Mir.* 23, p. 8 Keller) che cita il famoso frammento di Alcmane (Alcm. 26 Page, 26 PMG).

costruisce il suo nido e si rilevano le differenti tecniche di costruzione del nido tra ape, alcione e rondine¹¹⁰. L'alcione non impasta il fango, né appoggia il nido a tetti e mura come fanno le rondini, né esercita pressione con tutto il corpo quando entra nel nido, come fanno le api. Servendosi solo del becco costruisce il proprio nido a guisa di nave, in modo che esso sia saldo ed inaffondabile. Raccolte le lische delle aguglie,¹¹¹le intreccia, le curva e le annoda in modo da creare una struttura arrotondata, dalla forma oblunga, simile alla rete di un pescatore. Finito il nido, lo porta vicino al mare e grazie ai colpi delle onde verifica quali parti non siano ben saldate (perché rallentate dagli urti), riuscendo così a rinforzarle. Nel nido dell'alcione nulla può penetrare, nemmeno uno spruzzo di acqua marina¹¹².

¹¹⁰Cfr. *am. prol.* 494 A-B; Arist. *HA.* 616a19 sgg; Ael. *N.A.*, IX, 17.

¹¹¹Βελόνη, il pesce citato nel passo è identificato con «l'aguglia» o con «il pesce ago». Entrambi tuttavia non hanno lische, ragion per cui nel passo tale creatura marina risulta ambigua e indeterminabile. Cfr. Del Corno *Trattati* cit., p. 289, nota 350.

¹¹² Arist. *HA.* 616a19 sgg. sostiene che è l'apertura stretta del nido a garantire che l'acqua non entri.

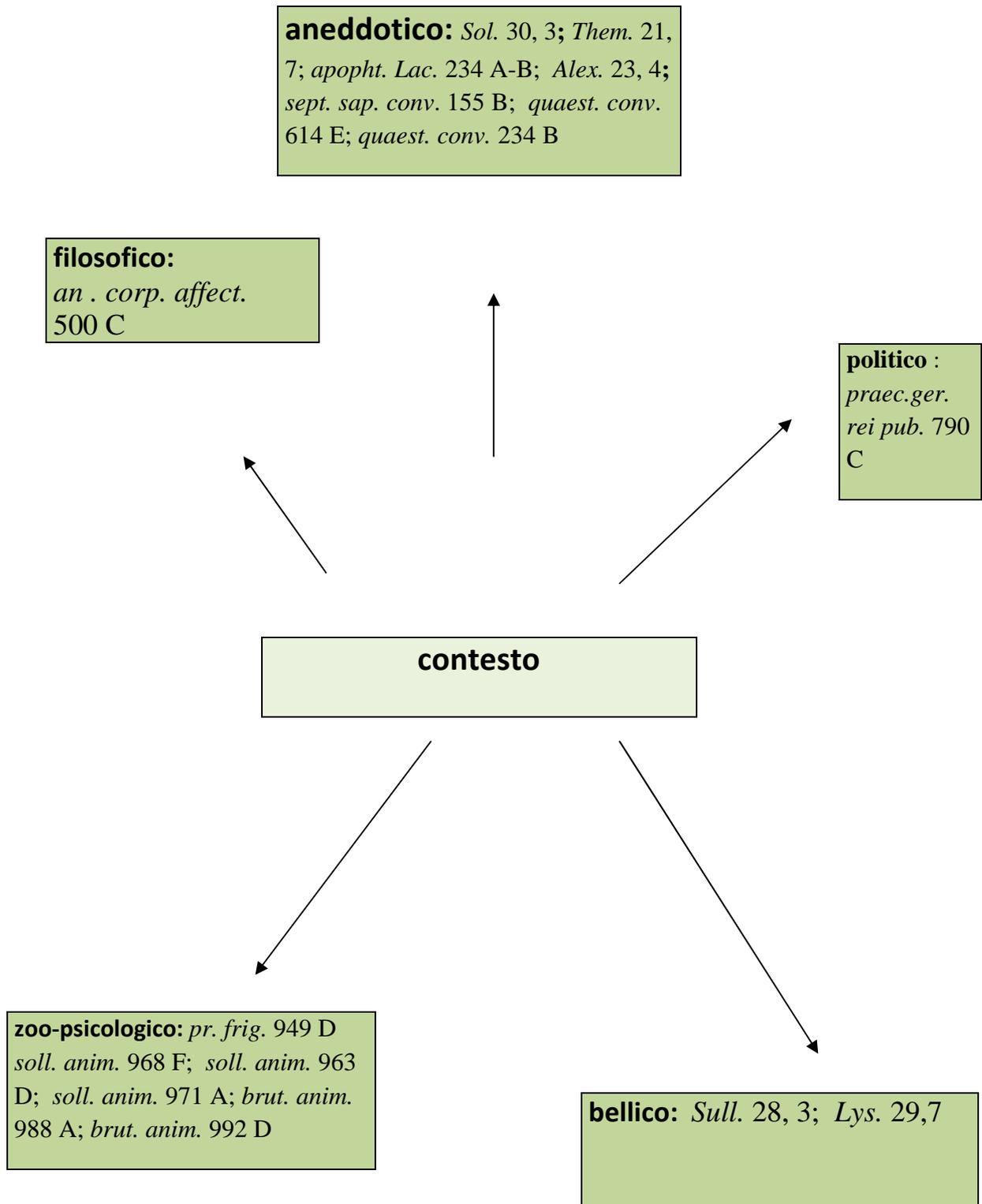
Scheda IX

άλώπηξ

Vulpes vulpes (L.)

Aliopas vulpinus (L.)

I LIVELLO: analisi testuale



realistica:

θηρεύειν, *Alex.*
23, 4

κοινωνία,
quaest. conv. 614
E; *soll. anim.*
981 B

φαγεῖν, *quaest.*
conv. 624 F

άλωπέκιον,
apophth. Lac. 234
B

πάγος, *pr. frig.*
949 D; *soll.*
anim. 968 F -
969 A

μανία, *soll.*
anim. 963 D

εὐτονία καὶ
ὕγρότης, *soll.*
anim. 977 B

πανουργία, *soll.*
anim. 971 D

μέρμερον
χρῆμα, *brut.*
anim. 992 D

Metafora :

πανουργία , *Them.* 21,7 ; *Sol.* 30,
3; *Lys.* 7, 6; *Lys.* 29, 7; *Sull.* 28,
3; *apophth.* 190 E; δόλος,
apophth. Lac. 229 B, *soll. anim.*
977 B; ποικιλία, *sept. sap. conv.*
155 B ; ἀνδρεία, *soll. anim.* 977
B; *brut. anim.* 988 A

Similitudine:

ψυχή, *Sull.* 28, 3 ; οἱ φιλόσοφοι,
quaest. conv. 614 F; πολιτεία,
praec. ger. rei pub. 790 C ;
νοσήματα, *an corp. affect.* 500
C; τῶν ἀμυγαλῶν πικρότης,
quaest. conv. 624 F

FUNZIONE

Antonomastica:

άλώπεκος, *Lys.* 29, 7 ;
Pyth. or. 408 A

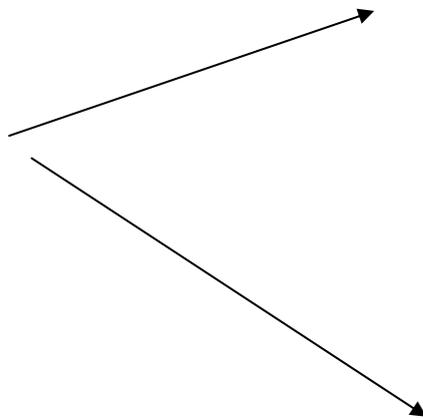
Il livello: analisi zoologica

SPECIE	ANIMALE	PASSI
mammiferi	άλώπηξ	25
	άλωπέκιον	1
pesci	άλώπηξ	1
	(pesce volpe)	

άλώπηξ indica la comune volpe ed il pesce volpe

soll. anim. 977 B

genere



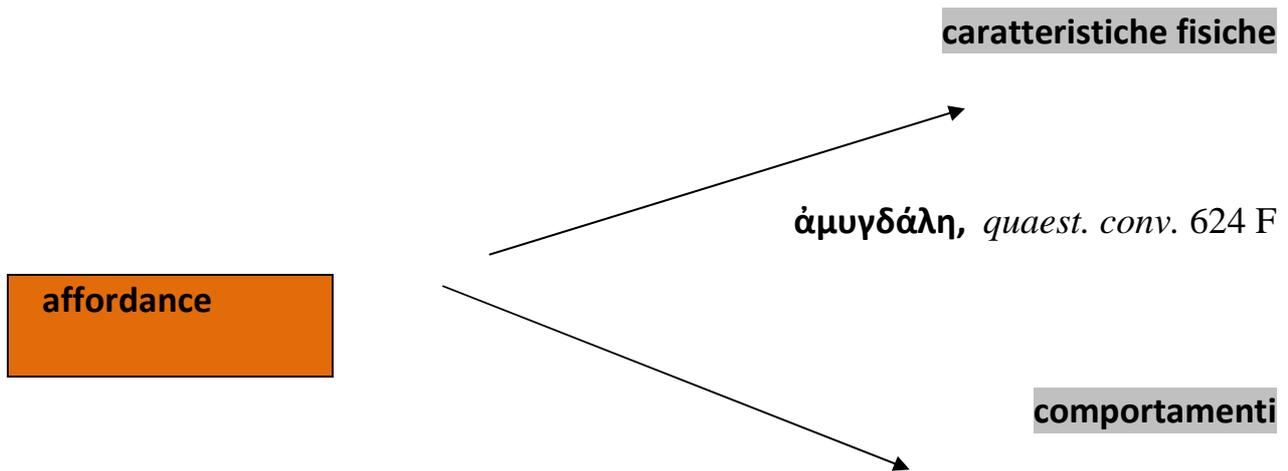
femminile o non specificato

forma neutra άλωπέκιον

apoph. Lac. 234 B

differenze comportamentali

femmina : ρώμη και άνδρεία, *bruta anim. 988 A*



ρώμη καὶ ἀνδρεία, *brut. anim.* 988 A; ποικιλία *sept. sap. conv.* 155 B; *an corp. affect.* 500 C; πανουργία *Sol.* 30, 3; *Them.* 21, 7; *Lys.* 7,4; *apophth. Lac.* 229 B; πάγος, *prim. frig.* 949 D; *soll. anim.* 968 F; ἄγκιστρον, *soll. anim.* 977 B; τὸ κοινόν, *soll. anim.* 981 B

λέων, (ἀνδρεία), *Lys.*7, 4; *Sull.* 28, 3; *Comp. Lys. et Sull.* 3,1; *apophth.* 190 E e 229 B; πάρδαλις, (ποικιλία), *sept. sap. conv.* 155 B; *an. corp. affect.* 500 C; γέρανος, (οἱ φιλόσοφοι), *quaest. conv.* 614 F; ἄρκτος, (τὰ δίκτυα), *aet. phys.* 918 F; ἐχῖνος, (κροτών), *an seni resp.* 790 C, *soll. anim.* 971 F; ἀετός (πολέμιον), *soll. anim.* 981 B



vs

associazioni zoologiche

pr

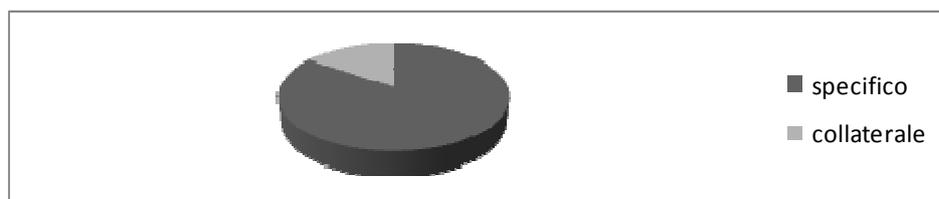


κόλουρις (πανουργία), *Them.* 21, 7; ὄρνις (θήρα), *Alex.*, 23, 4; λύκος (τὰ δίκτυα), *aet. phys.* 918 F; βοῦς (μανία), *soll. anim.* 963 D; λύκος, γέρανος, κολοῖός (σοφίσματα), *soll. anim.* 971 A; ὄφις (τὸ κοινόν), *soll. anim.* 981 B; λύκος καὶ μελίττη (πανουργία καὶ δριμύτητες), *brut. anim.* 992 D.

LIVELLO III: analisi lessicale

lemma	Tecnicismo specifico	Tecnicismo collaterale	passo
Sostantivo		ποικιλία, ας «astuzia»	<i>an. corp.</i> <i>affect.</i> 500 C
	λεοντή, ἡς ¹¹³ «pelle di leone»		<i>Lys.</i> 7, 4
	άλωπεκῆ, ἡς «pelle di volpe» ¹¹⁴		<i>Lys.</i> 7, 4
	τὸ άλωπέκιον, ου «volpacchetto» ¹¹⁵		<i>apophth. Lac.</i> 234A
	ἀγκιστρον, ου «amo »		<i>soll.anim.</i> 977 B
	κρότων, ονος ¹¹⁶ «pulce»		<i>An seni resp.</i> 790 C
Verbi	θηρεύω «cacciare»		<i>Alex.</i> 23, 4

Incidenza del lessico specifico e collaterale



¹¹³Hdt., VII, 69.

¹¹⁴Hdt., VII, 75.

¹¹⁵Il termine è coniato dall'autore.

¹¹⁶Le pulci del cane in *adulat.* 55 E

L'άλώπηξ¹¹⁷

a- L'άλώπηξ simbolo della πανουργία.¹¹⁸

In *Sol.* 30, 3 la volpe è simbolo dell' astuzia e rappresenta Pisistrato, il quale con il dolce e convincente eloquio riuscì a portare dalla sua parte la plebe stolta e dalla mente vuota (εις γὰρ γλῶσσαν ὀραῖτε καὶ εἰς ἔπη αἰμύλου ἀνδρός. ὑμῶν δ' εἷς μὲν ἕκαστος ἀλώπεκος ἔχνεσι βαίνει, σύμπασιν δ' ὑμῖν χαῦνος ἔνεστι νόος). In *Them.* 21,7 la volpe è esplicita **metafora dell'astuzia**: Temistocle accusò Timocreonte di aver parteggiato per i Medi, determinandone l'esilio. Quando poi anche Temistocle fu accusato di aver parteggiato per i Medi, Timocreonte gli inviò una lettera in cui affermò di non essere l'unica volpe, ma che altri volpi era venute allo scoperto. In *Lys.* 7, 6 Lisandro è descritto quale uomo astuto, perfido e capzioso, incline alla menzogna a tal punto da preferirla spesso alla verità. Là dove gli uomini non riescano ad ottenere il proprio scopo con il coraggio, Lisandro non esita a suggerire l'inganno quale soluzione migliore ("Ὅπου γὰρ ἡ λεοντῆ μὴ ἐφικνεῖται, προσραπτέον ἐκεῖ τὴν ἀλωπεκῆν)¹¹⁹. In *Sull.* 28, 3 l'animo di Silla è descritto forte come un leone ed astuto come un volpe (ὡς ἀλώπεκι καὶ λέοντι πολεμῶν ἐν τῇ Σύλλα ψυχῇ κατοικοῦσιν ὑπὸ τῆς ἀλώπεκος ἀνιῶτο μᾶλλον).¹²⁰ In *sept. sap. conv.* 155 B, la volpe gareggia con il leopardo, rivendicando per sé il primato della **ποικιλία** (ἐκεῖνη μὲν γὰρ εἰς ἀγῶνα ποικιλίας καταστᾶσα πρὸς τὴν πάρδαλιν ἡξίου τὰ ἐντὸς αὐτῆς καταμαθεῖν τὸν δικαστὴν, ποικιλωτέρα γὰρ ἐκεῖθεν φανεῖσθαι¹²¹); la volpe invita il giudice della contesa a basare il proprio giudizio sull'osservazione dell'interiorità e a non limitarsi ad un giudizio estetico: risulterà evidente allora che la **ποικιλία** della volpe è di gran lunga superiore a quella del leopardo. La favola serve a dimostrare quanto l'astuzia della volpe sia utile alla stessa per raggirare il prossimo e volgere anche le situazioni più svantaggiose a proprio vantaggio.¹²² In *soll. anim.* 971 F Plutarco accenna all'astuzia della volpe, rilevando la complessità e la molteplicità delle sue dimostrazioni. Tuttavia, afferma il Cheronese, esiste un animale più astuto della volpe, il porcospino¹²³. Quando la volpe gli si avvicina il porcospino avvolge il proprio corpo spinoso creando una specie di trottola in modo che

¹¹⁷Per gli studi sulla volpe nell'antichità cfr. B. Cassin - J. L. Labarrière, *L'animal dans l'antiquité*, Parigi, 1997. Cfr. inoltre J. Calvet - M. Cruppi, *Le bestiaire de l'antiquité classique*, Parigi, 1955.

¹¹⁸Cfr. per l'analisi della metafora della volpe in Solone (fr. 11 West) e l'associazione volpe- Pisistrato, W. J. Henderson, *Foxy or out-foxed citizens? Solon, fr. 11 West (15 Gentili-Prato)*, «AClass» 50 (2007), pp. 95-107.

¹¹⁹Il detto, con qualche variante, è riportato in *apophth. Lac.* 190 E e 229 B.

¹²⁰Stessa immagine del leone e della volpe in *comp. Lys. et Sull.* 3, 1.

¹²¹Stessa favola in *an corp. affect.* 500 C, là dove si discute dell'importanza delle malattie del corpo e dell'anima.

¹²²In *sept. sap. conv.* 155 B la favola esopica è un invito a non basarsi, nel giudicare, sulle apparenze in virtù della convinzione che l'interiorità, l'anima delle persone e l'essenza delle cose siano da preferire alla forma e all'esteriorità.

¹²³C. M. Bowra, *The fox and the hedgehog*, «CQ» 34 (1940), pp. 26-29.

non possa essere morso e toccato.¹²⁴In *Brut. anim.* 988 A, tra gli esempi di animali femminili coraggiosi, scaltri e forti è ricordata la volpe di Teumesso¹²⁵ definita “μέρμερον χρῆμα”, «creatura maliziosa». In *Brut. anim.* 992 D la volpe è simbolo di πανουργία ed è contrapposta ad animali stolti ed ottusi. Tutti gli animali partecipano in una certa misura della ragione e dell'intelligenza e la stoltezza di talune bestie è messa in evidenza dall'astuzia e dall'acutezza di altre (si pensi al paragone tra un asino o una pecora alla volpe, al lupo, all'ape)¹²⁶.

b- L'άλώπηξ nelle similitudini.

In *praec. ger. rei pub.* 790 C la volpe, ricoperta di pulci, non accetta l'aiuto del porcospino, che con i suoi aculei potrebbe eliminare i fastidiosi insetti. La volpe spiega che se togliesse le pulci ormai piene di sangue dal suo corpo, pulci nuove, assetate di sangue, la assalirebbero. Così accade in politica : se gli anziani abbandonassero la gestione dello Stato lasciando il posto ai giovani, quest'ultimi, assetati di potere e sprovveduti, arrecherebbero ulteriori danni al governo. In *quaest. conv.* 614 E¹²⁷ è presente il tema dell'incongruità dei temi filosofici da trattare nei simposi. A tal proposito, Plutarco riporta la favola di Esopo sulla volpe e la gru: la volpe imbandì una sorta di minestra liquida su di un piatto piano e la gru si ricoprì di ridicolo perché la zuppa, a causa della sua liquidità, sfuggiva al suo becco appuntito. A sua volta la gru, invitando la volpe a mangiare, le offrì un pasto in un boccale, che aveva un collo lungo e sottile, in modo tale che la volpe non potesse mangiare. Allo stesso modo, quando i filosofi nel corso di un simposio, si immergono in problemi di grande sottigliezza dialettica, infastidiscono i commensali, i quali, a loro volta, cantano e si divertono con chiacchiere da bottega che spiazzano i filosofi.¹²⁸ In *quaest. conv.* 624 F si confronta l'effetto delle mandorle su chi è ubriaco e sulla volpe. L'amarezza della mandorla agisce contro l'azione del vino¹²⁹ bevuto puro, perché riduce i liquidi interni nell'organismo e non permette che le vene s'inturgidiscano.

¹²⁴ Tali curiosità sono attestate in Archiloco, fr. 201 West 2 e in Ione *TrGF*, 1, 19 fr. 38, 4 sg. (Snell).

¹²⁵ Tale volpe, inviata da Dioniso per punire i Tebani, devastava la regione, ma per volere del fato non poteva essere catturata. Cfr. Apoll., *Bibl.*, II, 4, 6-7; Paus., IX, 19, 1.

¹²⁶ *Bruta anim.* 992 D.

¹²⁷ Sulla favola narrata in 614 E cfr. P. A. Clement, *Moralia 614E*, «AJPh» 66.2 (1945), pp. 192-196.

¹²⁸ Il senso della favola esopica è l'esaltazione della giusta punizione del colpevole. La volpe, animale che solitamente risulta vincente nella tradizione favolistica, in questo brano soccombe alla gru, animale estremamente positivo e noto per la sua avvedutezza.

¹²⁹ Cfr. sul tema del vino in Plutarco M. López Salvá, *Plutarco y la tradición farmacológica del vino* “Quaestiones convivales”, in G. Montes Cala - M. Sánchez Ortiz De Landaluce - R. J. Gallé Cejudo (eds.), *Plutarco, Dioniso y El Vino*, Actas Del VI Simposio Español Sobre Plutarco, Cádiz, 14-16 De Mayo De 1998, Sociedad Española De Plutarquistas (Sección De La International Plutarch Society), Ediciones Clásicas, 1999, pp. 291- 300.

La stessa cosa avviene alle volpi: se esse si cibano di mandorle amare e trascurano di bere, subito muoiono per effetto della disidratazione ¹³⁰.

c- L'άλώπηξ e la funzione antonomastica.

In *Lys.* 29,7 si indica con Ἀλώπεκος il colle Orcalide, oggi chiamato Alòpeco, ossia “della Volpe” che si trova nel territorio di Aliarto vicino all’Elicona. ¹³¹ Lisandro cadde in quei luoghi, vinto in battaglia da Neocòro di Aliarto.

d- L'άλώπηξ e la funzione realistica.

In *Alex.* 23, 4, la volpe è annoverata tra gli animali da cacciare. Plutarco si sofferma su aneddoti e curiosità riguardanti Alessandro ed accenna alla sua abitudine di dare la caccia a volpi ed uccelli (πολλάκις δὲ παίζων καὶ ἀλώπεκαζ ἐθήρευε καὶ ὄρνιθαζ). In *apophth. Lac.* 234 A si racconta che un ragazzo (nel tempo in cui per legge i giovani liberi rubavano quando si poteva ed era disonorevole essere scoperti), poiché i compagni avevano rubato un volpacchiotto vivo e glielo avevano dato in custodia, se lo mise sotto il mantello; giunsero i proprietari del volpacchiotto e sebbene l’animale gli divorasse il fianco sino alle viscere, il giovane restò impassibile per non farsi notare. Lo tenne nascosto fino alla morte, perché è meglio morire senza cedere alle sofferenze che vivere con disonore, lasciandosi scoprire a causa della debolezza. ¹³² In *aet. phys.* 918 F l’ autore si sofferma sulla descrizione di alcuni comportamenti di animali: Plutarco si chiede perché tra le bestie l’ orso consumi meno le reti con i denti, a differenza di lupi e volpi, che le consumano facilmente (Διὰ τί τῶν θηρίων ἡ ἄρκτος ἤκιστα διεσθίει τὰ δίκτυα, καίτοι καὶ λύκοι καὶ ἀλώπεκες διεσθίουσι;). La differenza tra orsi, lupi e volpi, sta nella diversa disposizione della dentatura nella cavità orale: negli orsi i denti sono collocati nella parte più interna delle fauci e non giungono quasi mai ad afferrare le cordicelle della rete. In *soll.anim.* 977B è descritto lo squalo volpe, ¹³³ noto per la sua astuzia e per la capacità di evitare l’amo, consapevole dell’inganno. Qualora esso venga catturato, rivoltando il proprio corpo e distorcendolo grazie alla sua elasticità e all’agilità, riesce a sganciare l’amo

¹³⁰Ciò accade perché vengono a mancare loro totalmente i liquidi organici Anche in *Phyt. orac.* 408 A-B.

¹³¹Anche in *Phyt. orac.* 408 A-B.

¹³²Cfr. *Lyc.*, 18,1.

¹³³Cfr. L. Lacroix, *Noms de poissons et noms d'oiseaux en grec ancien*, «AC» 6 (1937), pp. 267-302, in cui si rileva che una notevole quantità di nomi di pesci e di uccelli sono derivanti da nomi di animali terrestri, particolarmente di uccelli. Alcuni nomi comuni di pesci ed uccelli possono essere considerati non come i prestiti, ma come composizioni indipendenti della stessa origine. Sembra che Plutarco, in questo passo, abbia confuso questo pesce con la scolopendra (di cui parla anche in 567 B); Cfr. inoltre Arist. *HA.* 621a11; Ael., *N.A.*, IX, 12; Plin., *N.H.*, IX, 145.

e a liberarsi.¹³⁴ In *soll.anim.* 963 D si discute delle capacità intellettive degli animali: se è vero che esistono cani rabbiosi, cavalli pazzi, buoi e volpi in preda alla follia, non si può non ammettere che il delirio e la mancanza di senno esistono là dove sono presenti le opposte facoltà, il senno, l'intelligenza, la ragione, la capacità di riflettere. Ne consegue perciò che gli animali sono dotati di facoltà razionali e possono patire eventuali deficienze, mutilazioni e menomazioni delle stesse. In *pr. frig.* 949 D e in *soll.anim.* 968 F si racconta che i Traci¹³⁵, quando si accingono ad attraversare un fiume ghiacciato, usano la volpe per verificare la solidità del ghiaccio. Essa avanza lentamente e con l'orecchio accostato alla superficie ghiacciata, se si accorge dal rumore che il flusso sotterraneo della corrente è vicino, capendo che la parte solida non è dotata di grande spessore, si ferma e cerca di tornare indietro. Se però è tranquillizzata dall'assenza di rumore, attraversa il fiume. Tale racconto serve a dimostrare che la percezione sensoriale è necessariamente accompagnata dal supporto della ragione, senza la quale gli animali non sarebbero così accorti e prudenti. In *soll. anim.* 981 B è trattato il tema della socievolezza nel mondo animale: una grande alleanza sembra esservi tra volpi e serpenti, per il fatto che l'aquila è il loro nemico comune.¹³⁶

¹³⁴ Si parla dell' *ἀλώπηξ* o *ἀλωπεκίας*, detto «squalo volpe». La reazione descritta da Plutarco, l'estromissione dell'amo dal corpo, tuttavia non apparterebbe a questo pesce, sebbene un comportamento simile gli sia attribuito anche da Eliano (*N.A.*, IX, 12).

¹³⁵ In *De primo frigido* l'autore accenna più genericamente ai Barbari e non cita mai i Traci.

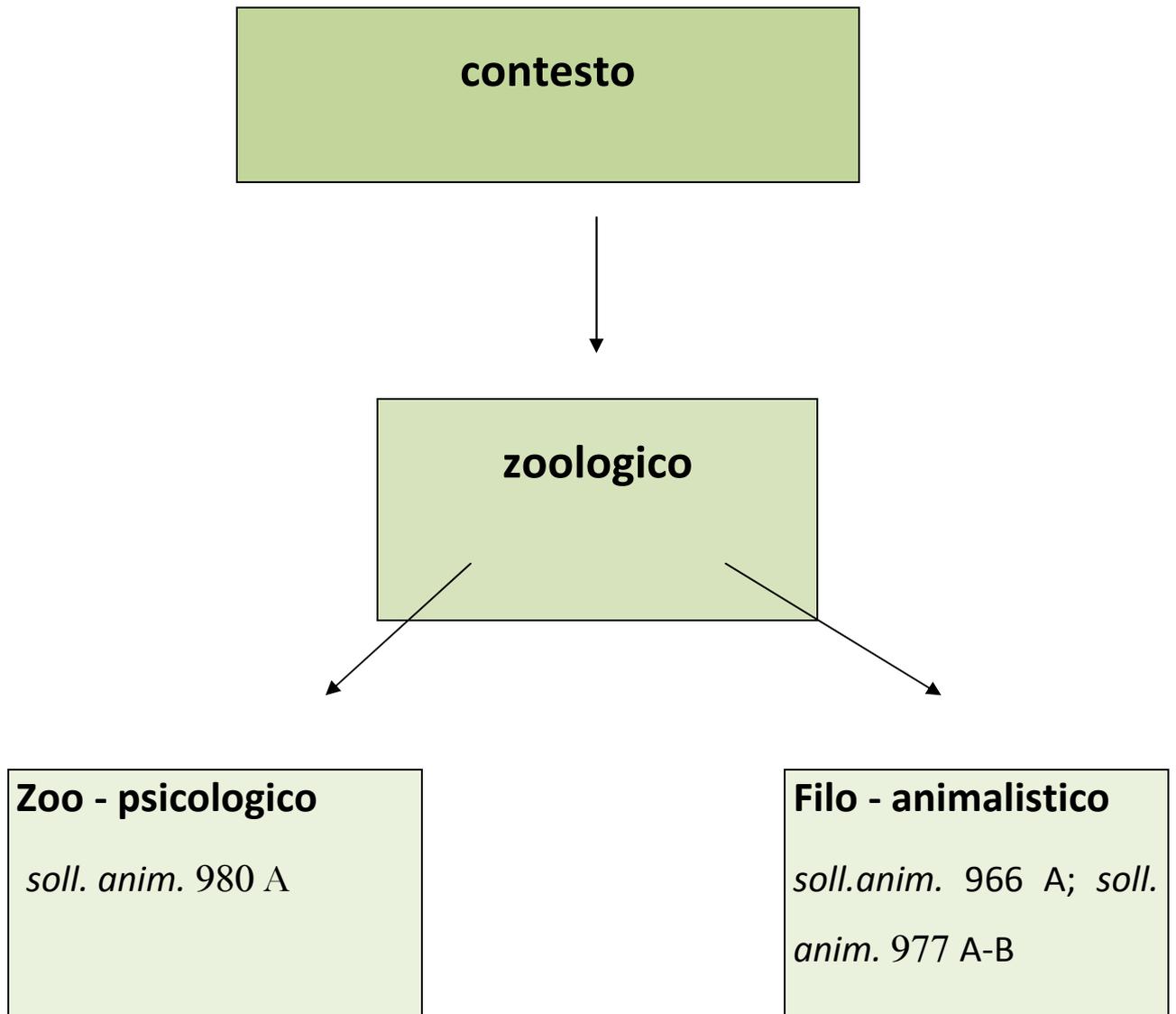
¹³⁶ Cfr. Arist., *H.A.* 610a12.

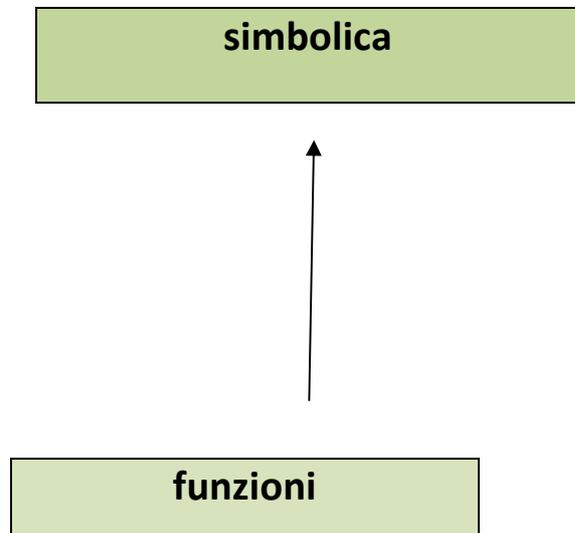
Scheda X

ἀμία

Amia calva (L.)

LIVELLO I: analisi testuale





Metafora

Negativa

τὸ ἀγεννές, *soll. anim.* 966 A

τὸ ἀμήχανον, *soll. anim.* 966 A

τὸ ἀπάνουργον, *soll. anim.* 966 A

Positiva

σύνεσις, *soll. anim.* 977 A-B

συναγελασμός,

soll. anim. 980 A

LIVELLO II : analisi zoologica

SPECIE	ANIMALE	PASSI
uccelli	ἀμία	3

Usato al femminile o genere non specificato

genere

differenze fisiche : nessuna

differenze comportamentali : nessuna

affordance

caratteristiche fisiche nessuna

comportamenti

positivi

σύνεσις, *soll. anim.* 977 A

(τὸ εὐθύτερον εὐλαβοῦνται)

συναγελασμός, *soll. anim.* 980 A

negativi

τὸ ἀγεννές, *soll. anim.* 966A

τὸ ἀμήχανον ὄλωσ, *soll. anim.* 966A

τὸ ἀπάνουργον, *soll. anim.* 966 A

nessuna

vs

associazioni zoologiche

pro

θύννος, κάραβος, *soll. anim.* 966 A (τὸ ἀγεννὲς, τὸ ἀμήχανον ὄλωσ, τὸ ἀπάνουργον)

κεστρεύς, *soll. anim.* 977 A (σύνεσις)

πηλαμύς, *soll. anim.* 980 A (κοινωνία)

LIVELLO III analisi lessicale

Lemma	Tecnicismo specifico	Tecnicismo collaterale	passo
sostantivo	ἄγρα, ας, «la pesca» συναγελασμός, οὔ «lo stare in branco» ¹³⁷ ἄγκιστρον, ου «amo»		<i>soll. anim.</i> 966 A <i>soll. anim.</i> 980 A <i>soll. anim.</i> 980 A
Verbo	ἄλιεύω «pescare»		<i>soll. anim.</i> 966 A
aggettivo	μικρόστομος, ου «dalla bocca piccola» ¹³⁸		<i>soll. anim.</i> 977 A

¹³⁷ In *Comp. Lyc. et Num.* 4, 2 è riferito ai giovani.

¹³⁸ Attestato per al prima volta in Arist., *H.A.* 502 a 8. Ἔχουσι δὲ τὰ ζῶα καὶ τὰ μεγέθη διαφέροντα τοῦ στόματος. Τῶν μὲν γὰρ ἔστι τὰ στόματα ἀνερωγῶτα, ὥσπερ κυνὸς καὶ λέοντος καὶ πάντων τῶν καρχαροδόντων, τὰ δὲ μικρόστομα, ὥσπερ ἄνθρωπος, τὰ δὲ μεταξύ, οἷον τὸ τῶν ὕων γένος.

L' άμία

In *soll. anim.* 966 A la difesa della caccia e l'elogio delle virtù degli animali terrestri comporta necessariamente il rilevamento e la descrizione dei difetti degli animali acquatici, per dimostrarne l'inferiorità. Tra gli animali acquatici è citata l'άμία¹³⁹, pesce associato al θύννος e al κάραβος¹⁴⁰ per alcuni comportamenti (τὸ άγεννές, la natura vile, τὸ άμήχανον ὅλως, la completa incapacità, τὸ άπάνουργον, la mancanza di astuzia). Tali difetti, riconducibili a queste specie che vivono nei mari, rendono la pesca attività ignobile ed inferiore rispetto alla caccia (αἰσχροὺν καὶ ἄζηλον καὶ ἀνελεύθερον τὴν ἄγραν πεποίηκε). In *soll. anim.* 977 A-B, attraverso l'elogio dell'intelligenza dei pesci, motivato per mezzo della descrizione delle complesse tecniche impiegate nella pesca, si smentisce quanto finora affermato. L'uomo, consapevole dell'astuzia dei pesci, ha necessità di realizzare strumenti e tecniche particolarmente elaborate per catturare le proprie prede.

I pesci infatti sono particolarmente diffidenti e si guardano bene da congegni e trappole create dall'uomo (τὸ γάρ εὐθύτερον εὐλαβοῦνται); i pescatori, per catturare palamiti e muggini, che hanno la bocca piccola, hanno creato ami ricurvi (τῶν δ' άγκίστρων τοῖς μὲν στρογγύλοις ἐπὶ κεστρέας¹⁴¹ καὶ άμίας χρῶνται μικροστόμους ὄντας) con cui agganciano la preda facilmente. In *soll. anim.* 980 A la virtù riconosciuta all'άμία è la κοινωνία (άμιαίς δὲ καὶ τοῦνομα παρέσχηκεν ὁ συναγελασμός, οἶμαι δὲ καὶ ταῖς πηλαμύσι) derivante dalla sua tendenza a vivere in banchi (ὁ συναγελασμός)¹⁴². Inoltre Plutarco con una paretimologia fa derivare il termine άμία da ά- privativo e μία (sola), quindi «non solitaria», «che vive in gruppo» (*soll. anim.* 980 A). Il Cheronese vuole evidenziare, giocando con l'etimologia del nome, l'importanza della κοινωνία nel mondo degli animali di mare.

139 Il termine άμία denota la palamita, che non è dissimile da un piccolo tonno o da uno sgombro. Cfr. Thompson, *Greek birds*, s.v., p. 13.

140 Aristotele ne parla ampiamente in *GA.* 757b 33; *HA.* 487b16; 489a 33; 490a2; 490b11; 525b15; 525b 27-34; 526a 15-32; 526b 2-25; 527a1-11; 527b14-28; 531b25; 532a27; 534b26; ; 541 b19; 549a14; 549 b9- 28; 590B 16-21; 601a 10-16; 621b 17 ; *PA.* 679a36; 683b27; 684a 26.

141 Il termine κεστρέυς indica «la muggine»; Aristotele dedica alla muggine molte osservazioni: nel *GA.* 741b1 e 762b 23; *HA.* 504b 32; 508b18; 534a8; 537a 28; 541a21; 543a2; 543b 3-19; 567a19; 569 a 7; 569a 17; 569a 22; 569b28; 570b2-17; 591a18; 591a19; 591a 22; 591b 2; 598a 10; 601b 21; 602a 1; 607b 25; 610b 11-16; 620b 26; 621b 7-21; 622a 2; *PA.* 675a 11; *PA.* 696a 4.

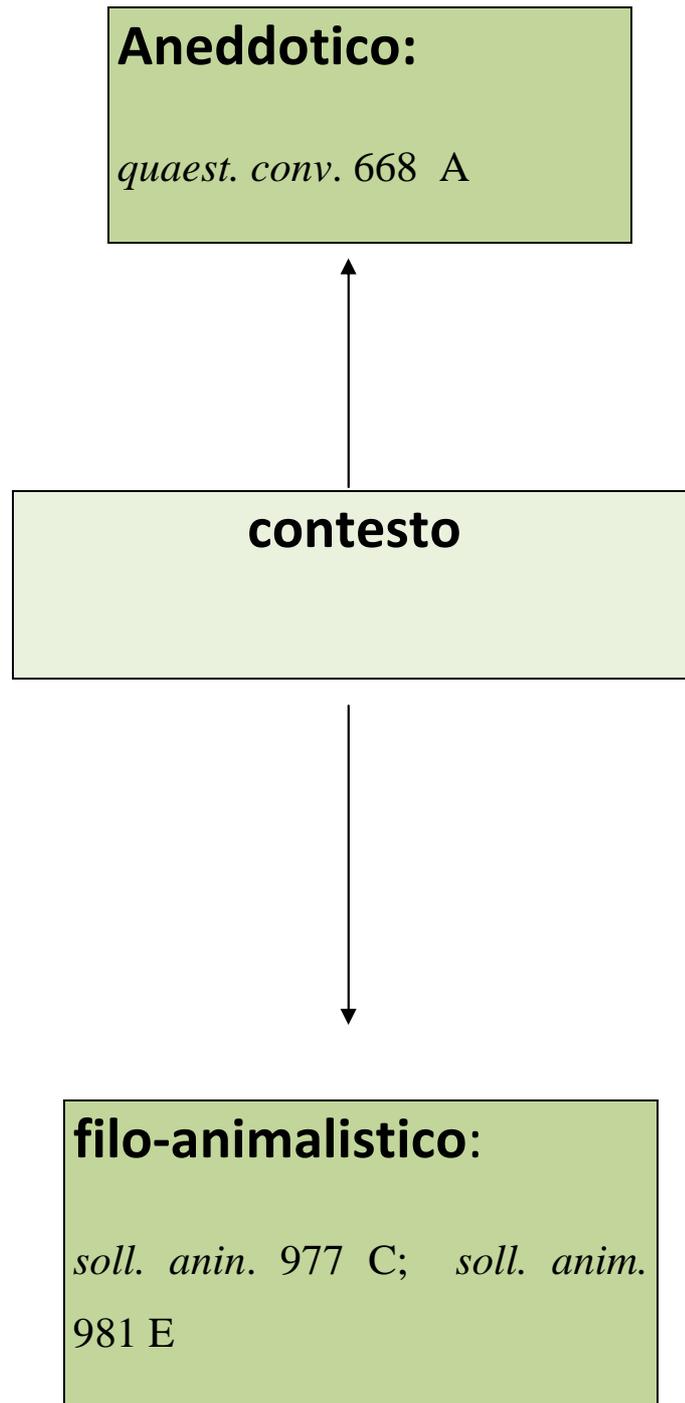
142 In *soll. anim.* 975 E Fedimo afferma che l'uomo non può sapere se la κοινωνία possa appartenere tanto agli animali acquatici quanto a quelli terrestri. Infatti il mare impedisce all'uomo di indagare sui comportamenti degli animali che lo abitano, rappresentando un mondo dalle caratteristiche ignote a chi vive sulla terra. Ma in *soll. anim.* 977 E, dopo aver riportato una serie di *exempla*, tutti miranti a dimostrare le qualità degli animali acquatici, si conclude che la socievolezza appartiene anche agli animali acquatici. In *soll. anim.* 980 A Plutarco attraverso Fedimo analizza una particolare forma di κοινωνία del mondo marino, la συμβίωσις, tipica di alcune specie come il guardiano della pinna, animale che dimora nella conchiglia della pinna, che funge da sentinella e che insieme ad essa si procura il cibo.

Scheda XI

ἀνθίας

Serranus scriba (L.)

LIVELLO I: analisi testuale



Metafora :

τὸ κοινωνικόν; τὸ φιλάλληλον, *soll. anim.* 977 C
opulentia, quaest. conv. 668 A



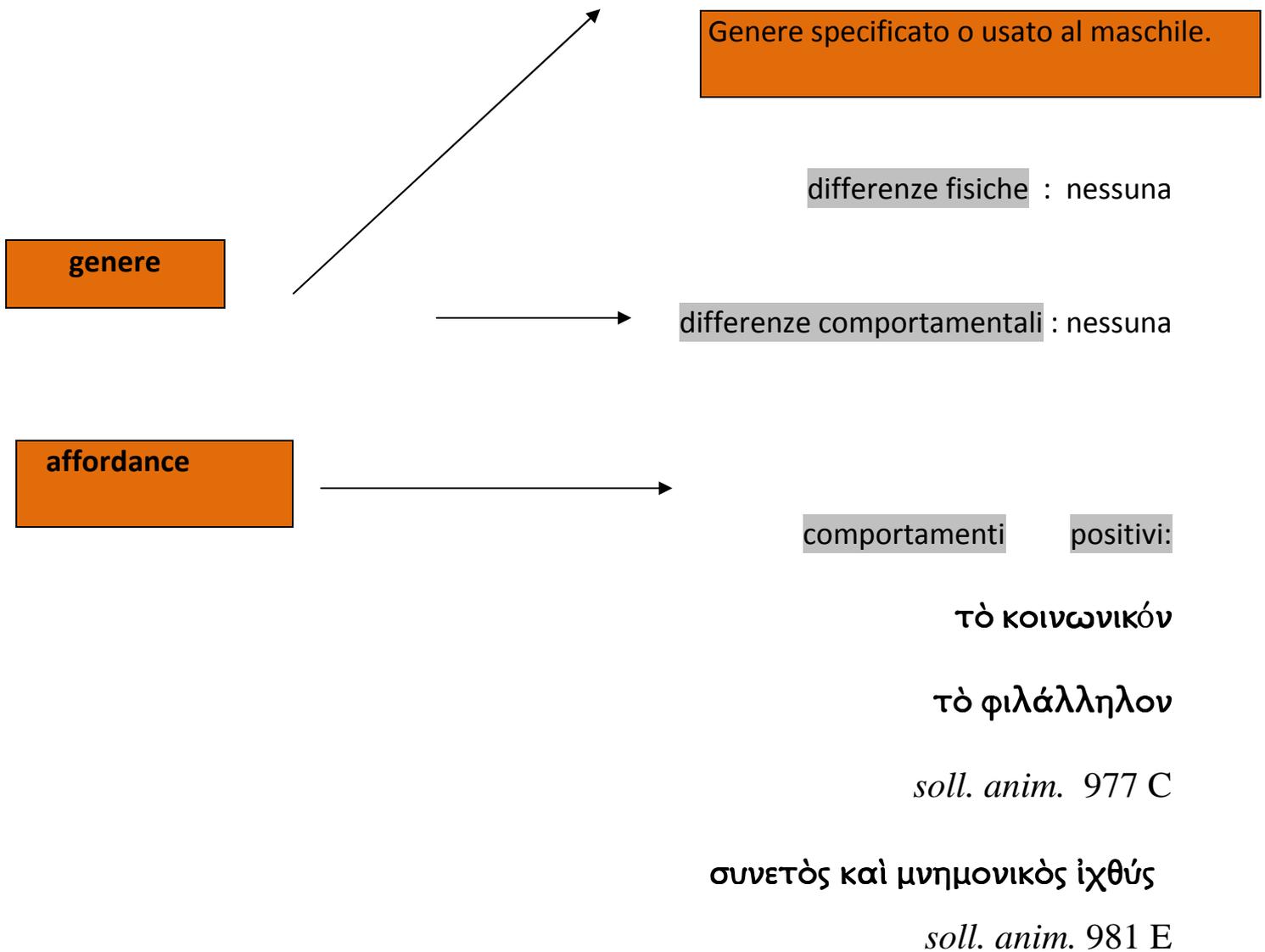
FUNZIONE



Religiosa ἱερὸν θηρίον,
soll.anim. 981 E

LIVELLO II : analisi zoologica

SPECIE	ANIMALE	passi
pesci	άνθιας	3



ἄρκτος, σῦς, λέαινα, πάρδαλις (τολμή) *soll. anim.* 977C

σῦς, ἔλεφας, ἀλεκτρυών, λέων (φεύγη) *soll. anim.* 981E



vs

associazioni zoologiche



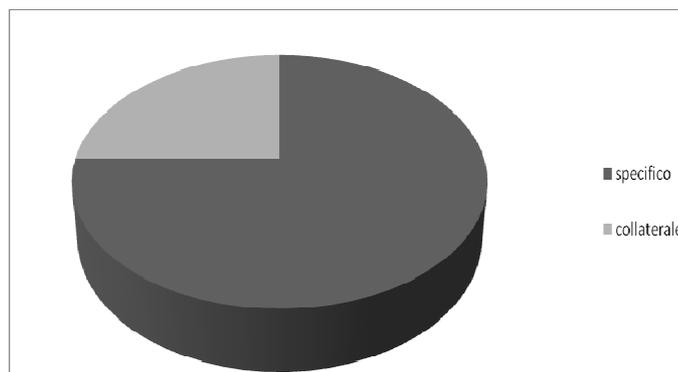
pro

NESSUNA

LIVELLO III: analisi lessicale

lemma	Tecnicismo specifico	Tecnicismo collaterale	passo
Aggettivo	ἰχθυόβρωτος, ον ¹⁴³ «divorato dai pesci»		<i>quaest. conv.</i> 668 A
sostantivo	ὄρμιά, ἄς «lenza» σπογγοθῆρας, ου ¹⁴⁴ «pescatore di spugne»	ἄκανθα, ης «aculeo»	<i>soll. anim.</i> 977 C <i>soll. anim.</i> 977 C <i>soll. anim.</i> 981 E

Incidnza del tecnicismo specifico e collaterale



¹⁴³ *Hapax.*

¹⁴⁴ *Hapax.*

L' ἀνθίας¹⁴⁵

L' ἀνθίας e le virtù del mondo acquatico.

In *quaest. conv.* 668 A l'ἀνθίας è simbolo della fertilità del mare e della ricchezza dei prodotti marini. Si discute se il mare con i suoi frutti renda le mense più opulente della terra. A tal proposito è citato il seguente frammento “πρὸς καππάριον ζῆς δυνάμενος πρὸς ἀνθίαν”¹⁴⁶ in cui il capperò, simbolo della mensa povera offerta dalla terra, è contrapposto all'ἀνθίας, simbolo della mensa feconda offerta dal mare. L' identificazione del pesce chiamato ἀνθίας è alquanto difficile.¹⁴⁷ Alcuni dettagli fisici dell'ἀνθίας sono rilevabili in *soll.anim.* 977 C, in cui tale pesce è descritto con una tagliente spina dorsale. In *soll.anim.* 977 C si discute delle qualità morali, dell'ἀρετή dell'ἀνθίας, in particolare della sua socievolezza e del suo altruismo. Il pesce, per salvare i propri compagni in pericolo, non esita a mettere a rischio la propria vita. Segna e spezza la lenza con la parte irsuta del proprio corpo, qualora si accorga che uno dei suoi compagni sia stato catturato (οἱ δ' ἀνθία τῷ συμφύλῳ βοηθοῦσιν ἰταμώτερον· τὴν γὰρ ὀρμιᾶν ἀναθέμενοι κατὰ τὴν ῥάχιν καὶ στήσαντες ὀρθὴν τὴν ἄκανθαν ἐπιχειροῦσι διαπρίειν τῇ τραχύτητι καὶ διακόπτειν). Gli animali acquatici rivelano un coraggio superiore ad animali terrestri feroci e forti: né orsi, né pantere, né maiali, né le leonesse, rischiano la propria vita per salvare un compagno (καίτοι χερσαῖον οὐδὲν ἴσμεν ἐτέρῳ κινδυνεύοντι τολμῶν ἀμύνειν, οὐκ ἄρκτον οὐ σῦν οὐδὲ λέαιναν οὐδὲ πάρδαλιν). L'ἀνθίας è inoltre animale sacro¹⁴⁸: in 981 D- E si afferma che ovunque ne sia avvistato uno non vi sono mostri marini, ma i pescatori di spugne si immergono fiduciosamente e con altrettanta fiducia i pesci depongono le uova.

¹⁴⁵ Cfr. Thompson, *Greek birds*, s.v., p. 198.

¹⁴⁶ Adesp. F 459 Kock.

¹⁴⁷ Forse *anthias sacer* (Bloch) e *serranus anthias* (Cuvier, Valenciennes).

¹⁴⁸ Plutarco nello stesso passo riferisce che sacro è ritenuto anche lo storione, in quanto animale raro e difficile da pescare.

Scheda XII

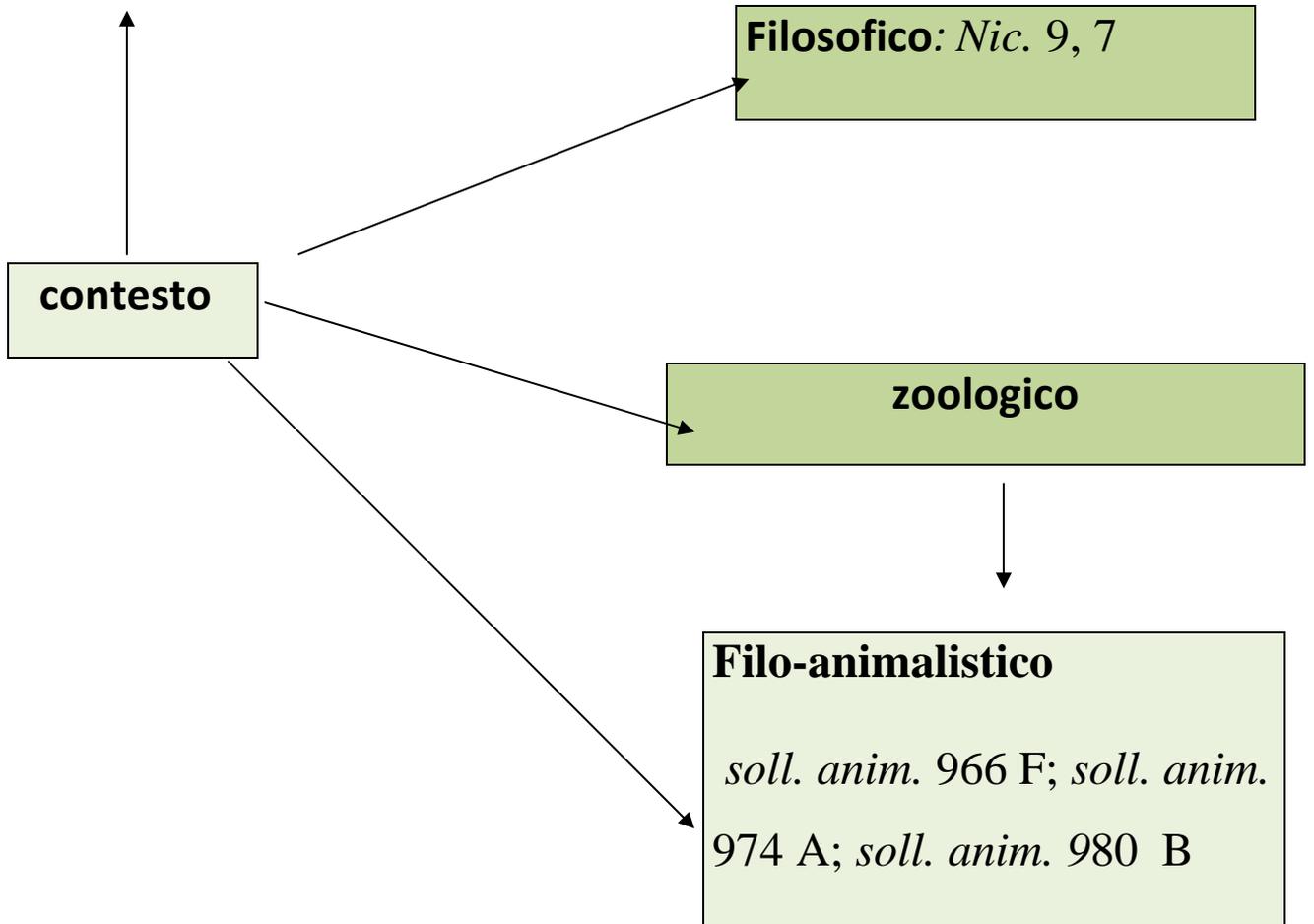
ἀράχνη

Araneae (Cl.)

LIVELLO I: analisi testuale

Aneddotico:

Num.20,5; Sol.5, 4; Nic. 9, 7



Realistica : ἀκρίβεια, ήνιοχεία, σύνεσις, *soll. anim.* 966
E- 967 A; ύφαντική και άκεστική (τέχνη) *soll. anim.* 974
A; σπόγγος *soll. anim.* 980 B

funzioni

simbolica

Similitudine: πραγματεία

Sol. 5, 4; ποιηται και λογογράφοι
Is. et Os. 358 F

Metafora: ειρήνη *Num.* 20, 5;

Nic. 9, 7

LIVELLO II : analisi zoologica

SPECIE	ANIMALE	passi
aracnidi	άράχνη	7

**Genere prevalentemente non specificato. Usato al maschile
in *Is. et Os.* 358 F**

genere

differenze fisiche : nessuna

differenze comportamentali : nessuna

affordance



comportamenti positivi:

ἢ τοῦ νήματος ἀκρίβεια, *soll. anim.* 966 F

τῆς ὑφῆς τὸ μὴ διεχὲς μηδὲ στημονῶδες (*della ragnatela*), *soll. anim.* 966 F

ἠνιοχεία, *soll. anim.* 966 F

ὕφαντική καὶ ἀκεστική (τέχνη), *soll. anim.* 974 A

associazioni zoologiche

vs. nessuna

pro

σπόγγος (θηρίδιον οὐ καρκινῶδες ἀλλ' ἀράχνη παραπλήσιον),
soll. anim. 980 B

LIVELLO III: analisi lessicale

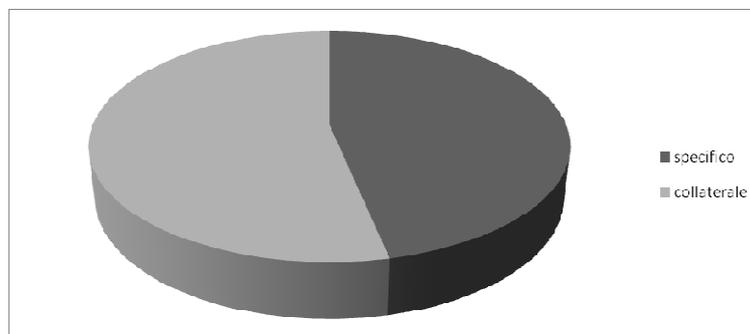
lemma	Tecnicismo specifico	Tecnicismo collaterale	passo
Aggettivo		αἰθός, ἤ, ὄν «bruno»	<i>Num.</i> 20, 5
	καρκινώδης, ες «simile al granchio» ¹⁴⁹		<i>soll. anim.</i> 980 B
	στημονώδης, ες «con troppo ordito» ¹⁵⁰		<i>soll. anim.</i> 966 E
sostantivo	ἀράχνιον, ου «ragnatela»	μίτος, ου «filo»	<i>Nic.</i> 9, 7
			<i>Sol.</i> , 5, 4
		νήμα, ατος «filo»	<i>soll. anim.</i> 966 E
		(ἢ τέχνη) ὑφαντική, «l'arte del tessere»	<i>soll. anim.</i> 974 A
		(ἢ τέχνη) ἀκεστική, «l'arte del rammendare»	<i>soll. anim.</i> 974 A
		ὑφή, ῆς, «trama della tela»	<i>soll. anim.</i> 966E
		γλισχρότης, τος, «viscosità (della tela) »	<i>soll. anim.</i> 966 E

¹⁴⁹ Attestato per la prima volta in Arist.. *PA.* 683b 31.

¹⁵⁰ *Hapax.*

	σαγηνευτής, οῦ «pescatore con la rete» θήρᾶτρον, ου, «trappola» θηρίδιον, ου «bestiola» σπόγγος, ου, «spugna» ¹⁵¹		<i>soll.anim.</i> 966 E <i>soll. anim.</i> 966E <i>soll. anim.</i> 980 B <i>soll. anim.</i> 980 B
Verbo		ἀμφίπλέκω, «tessere»	<i>Nic.</i> 9, 7

Incidenza del tecnicismo specifico e collaterale



¹⁵¹ Aristotele a proposito della spugna afferma: οκεῖ δὲ καὶ ὁ σπόγγος ἔχειν τινὰ αἴσθησιν· σημεῖον δ' ὅτι χαλεπώτερον ἀποσπᾶται, ἂν μὴ γένηται λαθραίως ἢ κίνησις, ὡς φασιν, *cfr. HA.* 487b9. Inoltre annovera tra le spugne i guardiani della pinna: Τῶν δὲ σπόγγων ἐν ταῖς θαλάμαις γίνονται πιννοφύλακες. *HA.* 548 a23 sgg. ed rileva che la spugna è simile ai vegetali: δὲ σπόγγος παντελῶς ἔοικε τοῖς φυτοῖς, *HA.* 588b21. A proposito della glistochrotis Aristotele ne parla in *HA.* 517b30. Ἐνεστι δ' ἐν τοῖς δέρμασι πᾶσι γλισχροῦτης μυξώδης, ἐν μὲν τοῖς ἐλάττων ἐν δὲ τοῖς πλείων, οἷον ἐν τοῖς τῶν βοῶν, ἐξ ἧς ποιοῦσι τὴν κόλλαν· ἐνιαχοῦ δὲ καὶ ἐξ ἰχθύων ποιοῦσι κόλλαν.

L' ἀράχνη ¹⁵²

1) L' ἀράχνη nella funzione simbolica (metafora e similitudine).

a- L' ἀράχνη metafora del tempo.

In *Num.* 20, 6 l'opera dell'ἀράχνη è metafora del tempo scorre. Sotto Numa fu instaurato un clima di pace e, come dicono i poeti, nelle imbracciature degli scudi si erano formate tele di ragni bruni: l'immagine sta ad indicare il lungo periodo di inattività dalle guerre. In *Nic.*9,7 è ripreso la medesima metafora della tela del ragno come simbolo del tempo che scorre. Con la pace di Nicia si inaugurò un periodo di tregua e serenità tale, che fu celebrato con i versi di Euripide (Eur. fr. 369 N²9) in cui si inneggia alla pace ed all'abbandono delle armi. I ragni tessono i loro fili nelle armi inutilizzate.

b- L' ἀράχνη metafora dell' insidia e del pericolo.

In *Sol.* 5,4 Plutarco confronta con una similitudine le leggi scritte alla tela del ragno. Le leggi in nulla differiscono dalle tele del ragno: esse catturano gli esseri più deboli ed indifesi mentre sono lacerate dagli animali più forti e potenti (τὰς ἀδικίας καὶ πλεονεξίας τῶν πολιτῶν, ἃ μηδὲν τῶν ἀραχνίων διαφέρειν, ἀλλ' ὡς ἐκεῖνα τοὺς μὲν ἀσθενεῖς καὶ λεπτοὺς τῶν ἀλισκομένων καθέξειν, ὑπὸ δὲ τῶν δυνατῶν καὶ πλουσίων διαρραγήσεσθαι). Il rifiuto dell'ingiustizia e la lotta allo spirito di sopraffazione, principi sostenuti da Solone attraverso la compilazione di leggi scritte, sono ridicolizzati e smentiti per mezzo della metafora della rete del ragno, che uccide chi è debole ma è squassata da chi è forte.

c- L' ἀράχνη e la similitudine.

In *Is. et Os.* 358 F i racconti mitici sugli dèi nascondono un fondo di verità, non come favole e fantasticherie che gli scrittori di prosa e versi scrivono come se stessero tessendo la tela di un ragno.

¹⁵²Cfr. per lo studio degli insetti, tra cui il ragno, M. Davies - J. Kathirithamby, *Greek insects*, New York, 1986. Inoltre si veda L.F. Gil, *Nombres de insectos en griego antiguo*, Madrid, 1959.

2) **L' άράχνη nelle descrizioni filo-animalistiche.**

a- **L' άράχνη e la σύνεσις.**

In *soll.anim.* 966 F Plutarco descrive la tela del ragno, esaltandone precisione nella tessitura, la colorazione, nonché l'efficacia nel catturare la preda. La tela del ragno è simile alla tela lavorata dalle donne e alle reti dei pescatori (τὰ δ' άράχνης έργα, κοινὸν ίστῶν γυναιξί και θήρας σαγηνευταῖς άρχέτυπον, οὐ καθ' έν άν τις θαυμάσειε) e si contraddistingue per la precisione (και γάρ ή τοῦ νήματος ακρίβεια) per la continuità e per l'assenza di eccesso nell'ordito (και τῆς ύφῆς τὸ μῆ διεχές μηδὲ στημονῶδες): esso è compatto ed uniforme grazie ad una sostanza vischiosa invisibilmente mescolata (άλλὰ λείου συνέχειαν ύμένος και κόλλησιν ύπό τινος άδήλως παραμεμιγμένης γλισχρότητος άπειργασμένον); inoltre il colore della tela è a tal punto tenue, da renderla quasi trasparente (ή τε βαφή τῆς χροάς έναερον και άγλυῶδη ποιούσα τὴν έπιφάνειαν ύπερ τοῦ λαθεῖν) e tale caratteristica consente al ragno il controllo del proprio artificio, nonché un'estrema abilità e prontezza nel catturare la preda, che resta impigliata nella rete; il ragno è come un astuto pescatore, che, quando si accorge di essere in procinto di catturare la preda, serra in maniera ermetica la rete sul malcapitato (αὐτή τε μάλιστα πάντων ή τῆς μηχανῆς αὐτῆς ήνιοχεία και κυβέρνησις ταν ένσχεθῆ τι τῶν άλωσίμων, ὡσπερ δεινοῦ σαγηνευτοῦ ταχὺ συναιρεῖν εις ταῦτὸ και συνάγειν τὸ θήρατρον).

b- **L' άράχνη e l' apprendimento negli animali .**

In *soll. anim.* 974 A si elogia la capacità di apprendimento degli animali: la discussione potrebbe generare ilarità, se si dà credito a Democrito, il quale afferma che gli uomini hanno imparato dagli animali e non viceversa (Γελοῖοι δ' ίσως έσμὲν έπὶ τῷ μανθάνειν τὰ ζῷα σεμνύοντες, ὧν ό Δημόκριτος (B 154) άποφαίνει μαθητὰς έν τοῖς μεγίστοις γεγονότας ήμᾶς), sicchè nelle attività più importanti l'uomo è ritenuto essere discepolo dell'animale come nell'arte della tessitura e del rammendo (άράχνης <έν> ύφαντικῆ και άκεστικῆ)

c- L'άραχνη e le somiglianze zoologiche.

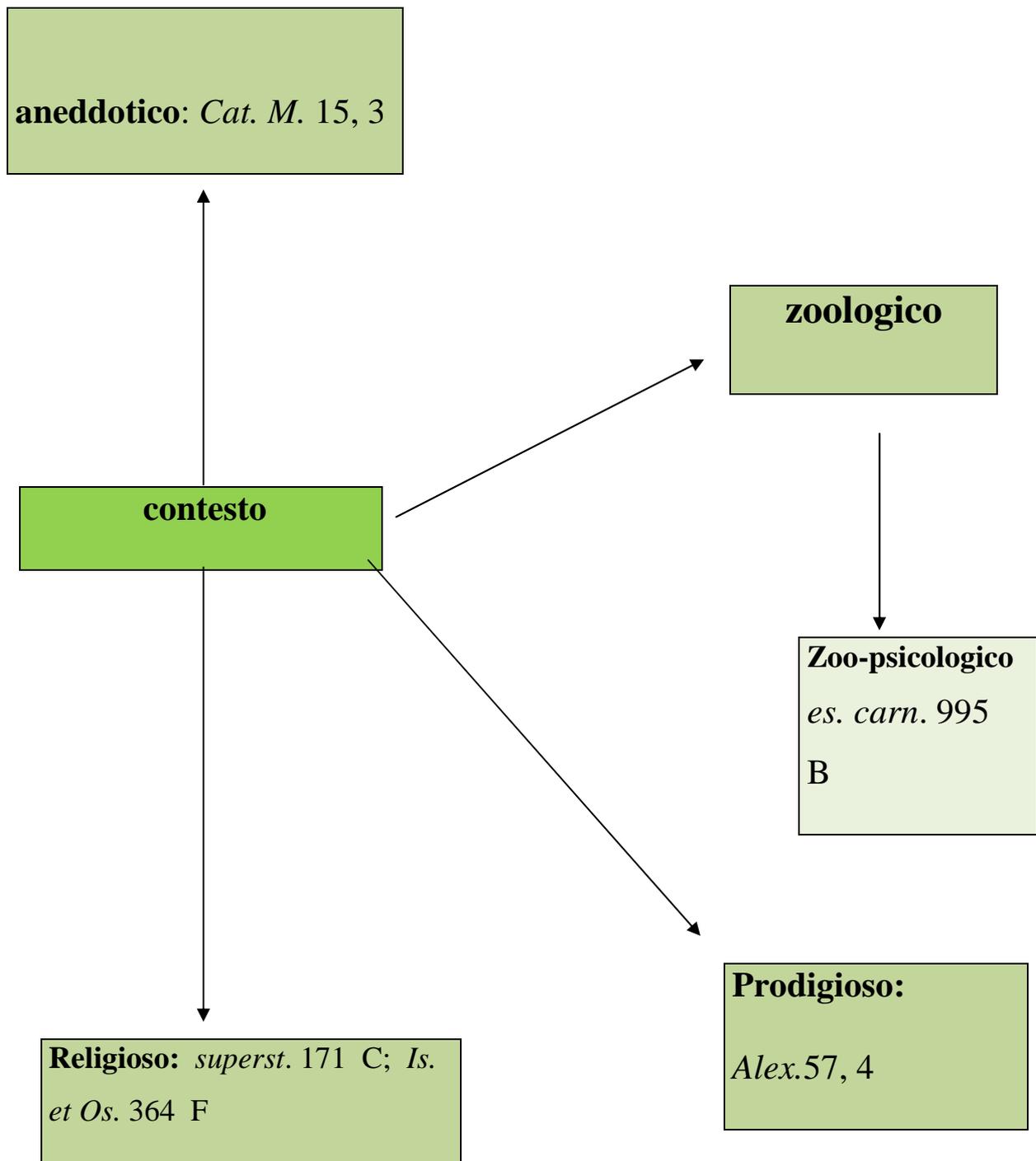
In *soll. anim.* 980B si discute delle manifestazioni di κοινωνία tra animali e si approfondisce una particolare forma di socievolezza, la συμβίωσις, tipica del mondo marino: si pensi al guardiano della pinna, animale simile al granchio, che vive con la pinna e ne custodisce l'ingresso, e alla spugna, governata da un animaletto non simile al granchio ma al ragno (τὸν δὲ σπόγγον ἤνιοχεῖ θηρίδιον οὐ καρκινῶδες ἀλλ' ἀράχνη παραπλήσιον).

Scheda XIII

ἀρήν

Caprus hircus (L.)

Livello I: analisi testuale



Realistica
σαρκοφαγία *es. carn.* 995 B



Funzione



Religiosa

protagonista di un prodigio, σχῆμα καὶ χρώμα, *Alex.* 57, 4

δεισιδαιμονία, κατασφάζειν, *superst.* 171 C

oggetto di sacrificio, τοῖς γονεῦσιν ἐναγίζειν *Cat. M.* 15, 3

associazione a divinità, Διόνυσος, *Is. et Os.* 364 F

LIVELLO II : analisi zoologica

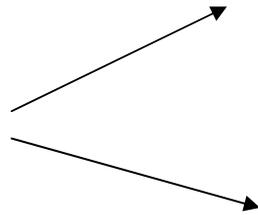
SPECIE	ANIMALE	PASSI
mammiferi	ἄρην	5

genere



GENERE INDETERMINABILE

affordance



qualità fisiche nessuna

Comportamenti nessuno

Associazioni zoologiche

pro

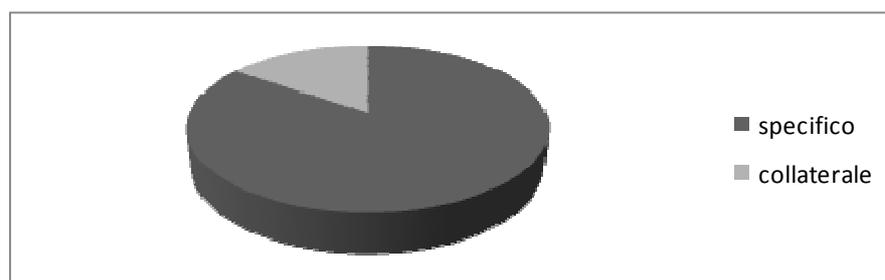


ἔριφος, (ἐναγίζειν), *Cat. M.* 15, 3; πρόβατον, (τίκτειν), *Alex.* 57, 4; νεοσσός, (κατασφάζειν), *superst.* 171 C; λαγώς, (σαρκοφαγία), *es. carn.* 995 B

LIVELLO III: analisi lessicale

lemma	Tecnicismo specifico		Tecnicismo collaterale	
	Sostantivo	νεοσσός, ου ¹⁵³ «cucciolo»	<i>superst.</i> 171 C 4	
Verbo			ἐναγίζω «sacrificare» ¹⁵⁴ κατασφάζω «trucidare» ¹⁵⁵	<i>Cat.</i> M. 15, 3 <i>Supers</i> t.171 C

Incidenza del lessico specifico e collaterale



¹⁵³Il termine νεοσσός designa il «pulcino» e per estensione tutti i cuccioli di animale (la forma neutra νεόπτιον usata come diminutivo in Plutarco è attestata in due passi, *soll. anim.* 962 E e *fac. lu.* 944 A). La forma νεοσσός è attestata in Plutarco in tredici occorrenze e indica il cucciolo di animale volatile: in *Rom.* 9, 7 indica il cucciolo del γύψ; in *Sull.* 7, 2 indica il cucciolo di κόραξ; in *ser. num. vind.* 553 E indica il cucciolo di χελιδών; in *quaest. conv.* 727 F indica il cucciolo di πελαργός; in *soll. anim.* 973 B indica il cucciolo dell'ἀηδών; in *bruta anim.* 987 E indica genericamente il «pulcino»; per indicare il cucciolo di altro animale (non appartenente ai volatili) Plutarco usa σκύμνος in *bruta anim.* 987E. Unica attestazione in cui il lemma indica il cucciolo di animale terrestre è in *superst.* 171 C. In Aristotele indica la «piccola ape», cfr. *HA.* 624a22.

¹⁵⁴Il verbo significa «fare sacrifici» ed è usato per indicare i sacrifici al defunto.

¹⁵⁵Il verbo significa «trucidare» e non è mai usato in riferimento ad animali ad eccezione di *Crass.* 11, 9, in riferimento a ἕππος.

L'άρην.

1. L'άρην e la funzione religiosa.

a-L'άρην vittima sacrificale. In *Cat. M.* 15, 3 Plutarco riferisce un aneddoto sulla vita di Catone: ad un giovane cui era stato ucciso il padre, Catone disse di onorare la morte del genitore non per mezzo di sacrifici di agnellini e capre ma con le lacrime e la punizione dei nemici (λέγεται δὲ καὶ νεανίσκῳ τινὶ τεθνηκότος πατρὸς ἐχθρὸν ἠτιμωκῶτι καὶ πορευομένῳ δι' ἀγορᾶς μετὰ τὴν δίκην ἀπαντήσας ὁ Κάτων δεξιώσασθαι καὶ εἰπεῖν, ὅτι ταῦτα χρὴ τοῖς γονεῦσιν ἐναγίζειν, οὐκ ἄρνας οὐδ' ἐρίφους, ἀλλ' ἐχθρῶν δάκρυα καὶ καταδίκας).

b-L'άρην simbolo funesto nei presagi. In *Alex.* 57, 4 è descritto un prodigio dal significato infausto: una pecora generò un agnellino che aveva sulla fronte una macchia a forma di tiara e nei due fianchi di essa la forma di organi genitali. Il presagio fu interpretato come un segno funesto per la vita politica: il potere sarebbe andato ben presto nelle mani di un uomo ignobile e plebeo (προβάτου δὲ τεκόντος ἄρνα περὶ τῆ κεφαλῆ σχῆμα καὶ χρῶμα τιάρας ἔχοντα καὶ διδύμους ἐκατέρωθεν αὐτῆς, βδελυχθεὶς τὸ σημεῖον ἐκαθάρθη μὲν ὑπὸ τῶν Βαβυλωνίων, οὓς ἐξ ἔθους ἐπήγετο πρὸς τὰ τοιαῦτα, διελέχθη δὲ πρὸς τοὺς φίλους, ὡς οὐ δι' αὐτόν, ἀλλὰ δι' ἐκείνους ταραττοίτο, μὴ τὸ κράτος εἰς ἀγεννῆ καὶ ἄναλκιν ἄνθρωπον).

c-L'άρην simbolo dell' efferatezza nelle manifestazioni di δεισιδαιμονία.

In *superst.* 171 C si descrivono gli atti di empietà compiuti dai δεισιδαίμονες¹⁵⁶. Essi non esitano ad uccidere i propri figli per onorare la divinità e li sacrificano come se fossero agnellini o uccellini (παιδιά κατέσφαζον καθάπερ ἄρνας ἢ νεοσσούς); tale è la paura superstiziosa e folle, che la madre non può piangere per l'uccisione del figlio, poiché col pianto rischierebbe di oltraggiare la divinità senza ottenere da essa alcun favore, rendendo vano il sacrificio del figlio (παρῆσθηκε δ' ἡ μήτηρ ἄτεγκτος καὶ ἀστένακτος. εἰ δὲ στενάξειεν ἢ δακρύσειεν, ἔδει τῆς τιμῆς στέρεσθαι, τὸ δὲ παιδίον οὐδὲν ἦττον ἐθύετο).

¹⁵⁶Cfr. A. Pérez Jiménez, *Δεισιδαιμονία: El Miedo a los Dioses en Plutarco*, «Studia Hellenistica 32 (1996) pp. 195-225. Cfr. inoltre A. Pérez Jiménez, *Δεισιδαιμονία: el miedo a los dioses en Plutarco*, in L. Van Der Stockt (ed.), *Plutarchea Lovaniensia. A Miscellany of Essays on Plutarch*, Leuven, 1996, pp. 195-226.

d- L' ἄρῆν e Dioniso.

In *Is. et Os.* 364 F il Cheronese offre al lettore delle prove per dimostrare che Dioniso va identificato con Osiride e si sofferma a descrivere le cerimonie pubbliche egizie in onore di Apis che in nulla sembrano differire dai riti bacchici: le donne afferrano tirsi, si cingono di pelli di cerbiatto e si lasciano andare a grida e convulsioni, come coloro che sono invasati nei riti orgiastici in onore di Dioniso. Plutarco descrive inoltre i riti sacri in onore di Dioniso, che i Greci associano al toro e gli Argivi chiamano «piede di bue». Essi lo evocano a suon di trombe dall'acqua, mentre scagliano nell'abisso un ἄρῆν in offerta al "Custode delle porte".

2.Funzione realistica

1- L' ἄρῆν e la σαρκοφαγία.

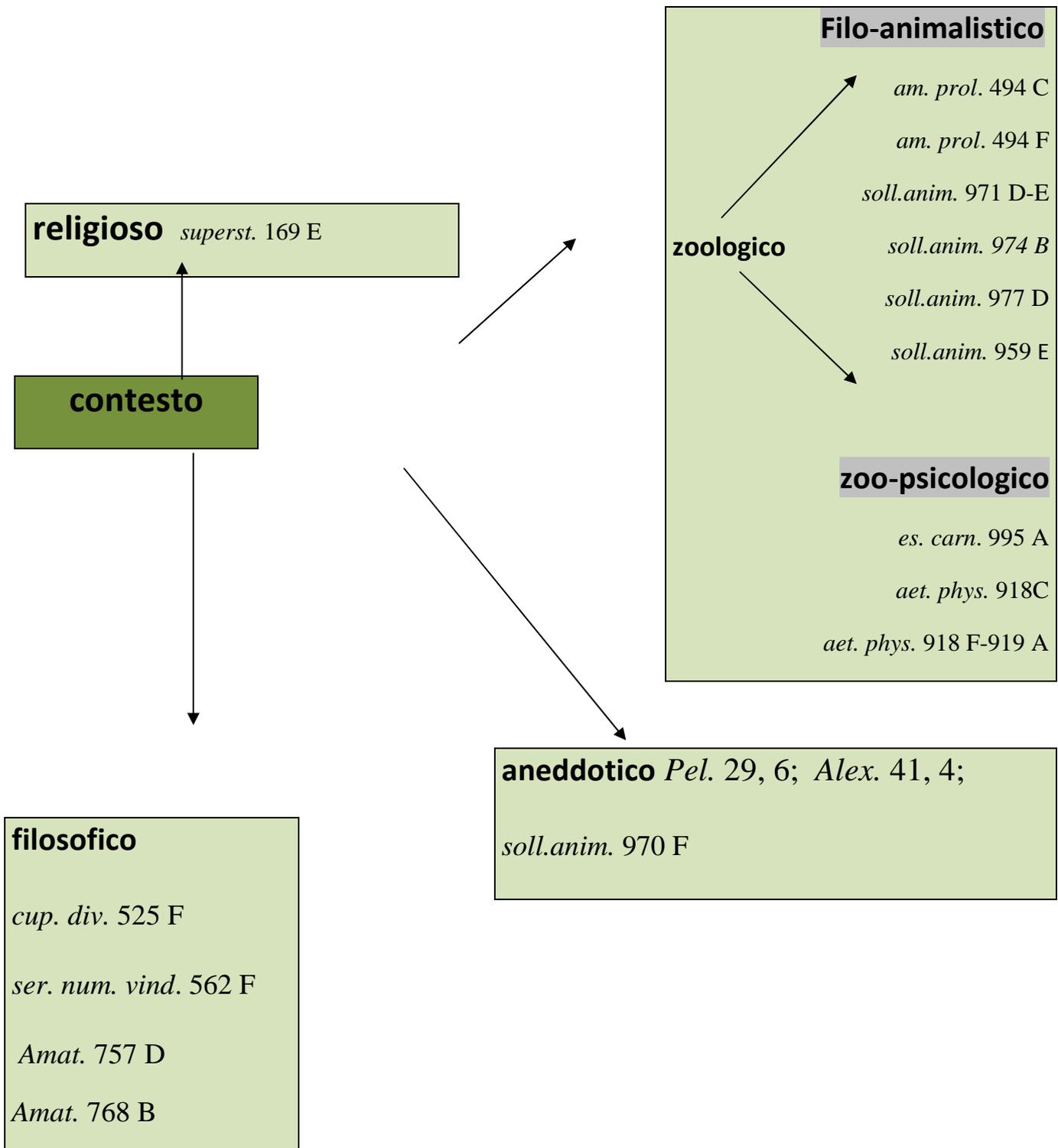
In *es. carn.* 995 B l'autore attacca l'uomo per il fatto che si nutre di carne e lo incita ironicamente a comportarsi come i lupi, gli orsi e i leoni, i quali dilanano le proprie prede ancora vive (ἀλλ', ὡς λύκοι καὶ ἄρκτοι καὶ λέοντες αὐτοί, ὅσα ἐσθίουσι, φονεύουσιν, ἄνελε δῆγματι βοῦν ἢ στόματι σῦν, ἢ ἄρν' ἢ λαγῶν διάρρηξον καὶ φάγε προσπεσῶν ἔτι ζῶντος, ὡς ἐκεῖνα). L'uomo infatti aspetta che il suo cibo sia morto, lo lessa, arrostisce, ne modifica e mitiga il sapore del sangue con le spezie e vari condimenti, affinché il senso del gusto, tratto in inganno, possa accettare quanto gli è estraneo (εἰ δ' ἀναμένεις νεκρὸν γενέσθαι τὸ ἐσθιόμενον καὶ δυσωπεῖ σε παροῦσα ψυχὴ ἀπολαύειν τῆς σαρκός, τί παρὰ φύσιν ἐσθίεις τὸ ἄψυχον:).

Scheda XIV

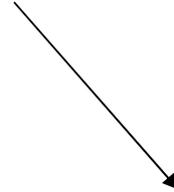
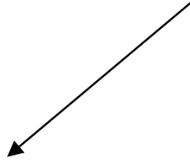
ἄρκτος

Ursus arctos (L.)

LIVELLO I: analisi testuale



FUNZIONE



realistica

δέρματα, *Pel.* 29,6

δάκνω, *Alex.* 41, 4

φιλοστοργία, *am. prol.* 494 C

σάρξ γλυκυτάτη, *aet. phys.*
917D

άση, *aet. phys.* 918 C

ένδοτάτω τοὺς ὀδόντας

ἔχουσα τοῦ χάσματος, *aet.*
phys. 918 F- 919 A

ήσυχία *soll.anim.* 970 F

φωλεία *soll.anim.* 971 D-E

τὸ ἄρον, *soll. an.* 974 B

τόλμη, *soll. anim.* 977 D

simbolica

similitudine

δεισιδαίμονες *superst.* 169 E

πάθη *am. prol.* 494 F

μικρολογία *cup. div.* 525 F

ἦθος *ser. num. vind.* 562 B

φωνή *es. carn.* 995 A

εὐχομαι *Amat.* 757 D

σαρκοφαγία *soll. anim.* 959 E

metafora περιβολή, *Amat.* 768 B

LIVELLO II : analisi zoologica

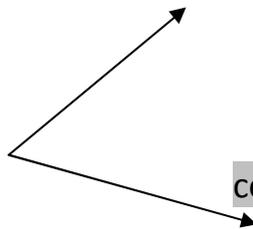
SPECIE	ANIMALE	Numero attestazioni
mammiferi	ἄρκτος	19

genere



SEMPRE FEMMINILE O GENERE
INDETERMINABILE

affordance



qualità fisiche πούς, ὀδοῦς *aet. phys.*

917D; περικαλινδήσεις *aet. phys.* 918 F- 919 A

ἄσώδης *soll. anim.* 974 B

comportamenti positivi

φιλοστοργία *am. prol.* 494 C

σύνεσις *aet. phys.*

918 C

παρασκευή *soll. anim.* 971 D-E

φάλαγγιον, ἔχιδνα, *cup. div. 525 F* (δυσχέρεια)

VS



Associazioni zoologiche

Pro



σῦς *Pel. 29, 6* (δέρματα); δράκων, κῆτος, *superst. 169 E* (δεισιδαιμονία); κύων, ἀλεκτορίς *am. prol. 494 F* (φιλοσοργία); λέων *cup. div. 525 F* (κτείνειν ἀνθρώπους); λύκος, πίθηκος *ser. num. vind. 562 F* (τὸ συγγενὲς ἦθος); λύκος, *Amat. 757 D* (θήρα); δράκων *Amat. 768 B* (περιβολή); μύρμηκες, *aet. phys. 918C*, ἄση; λύκοι, ἀλώπεκες, *aet. phys. 918 F - 919 A* (διεσθίειν τὰ δίκτυα); λύκοι, *soll. anim. 959 E* (φονή); ἔλαφος (κάπρος), *soll. anim. 970 F* (θήρα); σῦς, λέαινα, πάρδαλις *soll. anim. 977 D* (τόλμα); λέοντες, λύκοι, *es. carn. 995 A* (φονή).

LIVELLO : Analisi lessicale

<i>emma</i>	<i>Tecnicismo specifico</i>	<i>Tecnicismo collaterale</i>
<i>Sostantivi</i>	<p>δίκτηον, «rete»</p> <p><i>soll. anim.</i> 977 F¹⁵⁷</p> <p>περικαλίνδησις, «le giravolte dell' orso»</p> <p><i>aet. phys.</i> 919 A¹⁵⁸</p> <p>φωλεός, «tana», <i>superst.</i> 169 E¹⁵⁹</p>	<p>νήπιος, «il cucciolo», <i>ser. num. vind.</i> 562 B¹⁶⁰</p> <p>βρόχος, «rete», <i>Amat.</i> 757 D; <i>aet.phys.</i> 919 A¹⁶¹</p> <p>ὀρύγμα, «fossa», <i>Amat.</i> 757 D¹⁶²</p>
<i>Verbo</i>	<p>ἐκκυβιστάω, «rotolare su se stesso», <i>aet. phys.</i> 918 F-919 A¹⁶³</p>	<p>διατυπώω, «modellare»¹⁶⁴ <i>aet. phys.</i> 918 C</p> <p>δημιουργέω, «forgiare», <i>aet. phys.</i> 918 C¹⁶⁵</p> <p>δάκνω, «mordere», <i>superst.</i> 169 E; <i>Alex.</i> 41, 4</p>

¹⁵⁷Il termine δίκτηον indica la «rete da pesca»; può essere anche la «rete da caccia» cfr. *soll. anim.* 975 D e *soll. anim.* 977F. In Arist. *HA.* 533b19 e 602b8 è la «rete da pesca».

¹⁵⁸Il termine attestato solo in Plutarco indica «le giravolte dell' orso», *aet. phys.* 919 A.

¹⁵⁹Il lemma φωλεός indica «la tana», oppure «la buca», di molluschi, di orsi, di leoni, di volpi, di vipere; in Plutarco indica la tana (*superst.* 169 E) propriamente intesa come rifugio dell' orso; l'uso è diverso da rispetto a χεία che è il «covo», tipico di serpenti (*superst.* 169 E); il termine è presente nel *corpus* plutarco in nove attestazioni ed è usato per indicare il rifugio dell' ἄλώπηξ (*soll. anim.* 971 B), della λέαινα (*Amat.* 771 B), dell' ἔρπετόν (*Arat.* 26, 4) ed è genericamente riferito a bestie feroci; può tuttavia riferirsi ad animali in generale (*T.G.* 9, 5; *Luc.* 8, 4). La stessa radice di φωλεός è nel lemma φωλεία con cui si indica il «letargo» dell' orso (*Soll. anim.* 971 D). In Aristotele è la tana di molluschi, Arist. *HA.* 622b4.

¹⁶⁰Può indicare oltre al cucciolo d' orso, anche il cucciolo di leone (*am. prol.* 494 C); può indicare inoltre il piccolo usignolo (*bruta anim.* 992 C): in alternativa si può trovare νεοπτός (*Mar.* 36, 8).

¹⁶¹Il termine βρόχος generalmente indica «il laccio» o «la corda» per strangolare. Nel settore zoologico indica la «rete» per uccelli o per animali in generale. In Plutarco il lemma è attestato in contesti zoologici in tre attestazioni: in *Amat.* 757D, *aet. phys.* 918 F- 919 A è usato per indicare la «rete da caccia» per catturare l' orso; in *soll. anim.* 976 E indica la «rete da pesca».

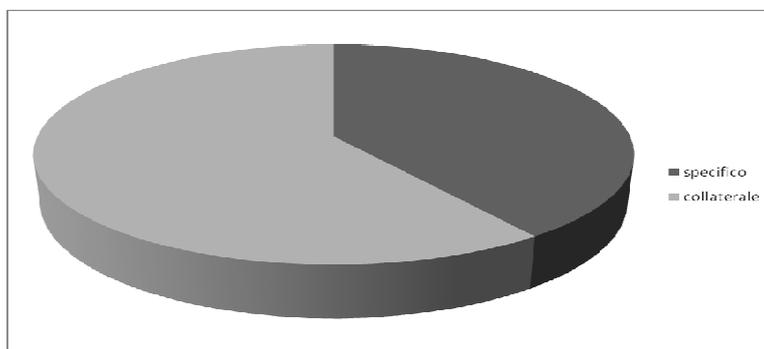
¹⁶²In *soll. anim.* 972 B il lemma indica le fosse per catturare gli elefanti. Cfr. *soll. anim.* 977 D .

¹⁶³Il verbo ἐκκυβιστάω significa «rotolare» su se stesso *aet. phys.* 918 F- 919 A; il lemma indica generalmente «fare un capitolombolo» o «fare un salto mortale». Posteriormente è entrato a far parte del lessico zoologico per indicare «le giravolte» dell' orso.

¹⁶⁴Δ. τοὺς ὑμένας «modellare gli arti dei cuccioli»; il verbo attestato solo in questo passo del *corpus*, il sostantivo διατύπωσις è presente in Arist. *HA.* 551b2

¹⁶⁵Δ. τὸ τέκνον «forgiare la prole»; cfr. l'espressione aristotelica ἡ δημιουργήσασα φύσις (*PA.* 645a9).

Incidenza del tecnicismo specifico e collaterale



L' ἄρκτος.

a) Funzione simbolica : l'orso nella similitudine e nella metafora

Le attestazioni dell'ἄρκτος in Plutarco sono diciannove ed appartengono quasi tutte ai *Moralia*: le attestazioni nelle *Vite* sono due¹⁶⁶ e non particolarmente rilevanti al fine della ricostruzione di un ritratto specificatamente zoologico dell'animale. Nei *Moralia* l'orso è inserito sovente in similitudini per simboleggiare la forza e la ferocia che incute terrore nell'essere umano. In *superst.* 169 E i superstiziosi si avvicinano ai templi degli dèi ὡσπερ ἄρκτων φωλεοῖς ἢ χειαῖς δρακόντων ἢ μυχοῖς κητῶν «come alle tane degli orsi, ai covi di serpenti, agli antri dei mostri marini»: la tana dell'orso è simbolicamente descritta come luogo di terrore. La φιλοστοργία¹⁶⁷ dell'orsa è innata e spontanea: confrontata all'amore che prova l'uomo nei confronti dei propri simili non può non considerarsi di gran lunga superiore.¹⁶⁸ La ferocia dell'orso ha in sé insita un'implicita giustificazione che ne attenua la condannabilità: esso uccide per sopravvivere, a differenza di altri animali, che uccidono senza un vero motivo (si pensi a serpenti, scarafaggi, ragni velenosi).¹⁶⁹ Tale constatazione

¹⁶⁶In *Pel.* 29, 6 Plutarco parla della crudeltà di Alessandro: egli seppelliva i nemici ancora vivi o tagliate lo loro membra a pezzetti, li ricopriva di pelli d' orso o di maiale e li dava in pasto ai cani da caccia. In *Alex.* 41, 4 Alessandro scrive all'amico Peucesta per informarsi sulle condizioni di salute di quest'ultimo, che era stato morso da un orso.

¹⁶⁷Cfr. P. Perlman, *Acting the she-bear for Artemis*, «*Arethusa*» 22 (1989), pp. 111-133 per l'associazione dell'orsa ad Artemide, alla maternità ed alla fecondità.

¹⁶⁸*Am. pr.* 494 F

¹⁶⁹Cfr. *cup. div.* 525 F: ὡσπερ οὖν ἐχίδνας καὶ καθαρίδας καὶ φαλάγγια μᾶλλον προβαλλόμεθα καὶ δυσχεραίνομεν ἄρκτων καὶ λεόντων, ὅτι κτείνει καὶ ἀπόλλυσιν ἀνθρώπους μηδὲν χρώμενα τοῖς ἀπολλυμένοις ὑπ' αὐτῶν, οὕτω δεῖ μᾶλλον δυσχεραίνειν τῶν δι' ἀσωτίαν τοὺς διὰ μικρολογίαν καὶ ἀνελευθερίαν πονηροῦς· ἀφαιροῦνται γὰρ ἄλλων, οἷς

non può non generare una riflessione ed un confronto tra uomo ed animale: l'animale che uccide senza scopo è come l'avarò che accumula le ricchezze senza un reale motivo. Un confronto serrato tra uomo ed orso avviene nel *ser. num. vind.* 562 B: ἄρκτων μὲν γὰρ ἔτι νήπια καὶ λύκων τέκνα καὶ πιθήκων εὐθύς ἐμφαίνει τὸ συγγενὲς ἦθος ὑπὸ μηδενὸς ὑπαμπεχόμενον μηδὲ καταπλαττόμενον· ἢ δ' ἀνθρώπου φύσις εἰς ἔθνη καὶ δόγματα καὶ νόμους ἑαυτὴν ἐμβαλοῦσα κρύπτει τὰ φαῦλα καὶ τὰ καλὰ μιμεῖται πολλάκις. L'indole dei cuccioli degli animali più feroci, quale l'orso o il lupo, si manifesta non corrotta o celata da convenzioni ed opinioni, a differenza dell'indole umana, la cui essenza malvagia può nascondersi sotto falsi costumi, opinioni e leggi. L'orso metaforicamente rappresenta un animale insidioso paragonabile all'uomo che vuol sedurre la donna virtuosa (*Amat.* 768 B). Infine in *Amat.* 757 D si afferma che, come i cacciatori invocano divinità protettrici per tutelare la loro caccia, così in amore non è possibile pensare che non vi siano divinità da invocare affinché esso sia protetto e tutelato. In *soll. anim.* 959 E si affronta il tema della caccia e della sua condannabilità attraverso un'efficace similitudine: come quando ai tempi dei Trenta tiranni ad Atene furono uccisi dapprima uomini malvagi e cattivi, ma successivamente le condanne furono estese con pretesti anche ad uomini innocenti, così l'uomo, inizialmente uccideva animali pericolosi come il lupo o l'orso, poi si dilettò ad uccidere anche animali indifesi per abbellire i suoi banchetti con gustose pietanze. In *es. carn.* 995 A il confronto è tra uomo ed animale: l'uomo non è per natura carnivoro come alcuni animali feroci (l'orso) che dilanano le loro prede mentre sono ancora in vita, perché allora ostinarsi a cibarsi di carne?

b) Funzione realistica

Le *affordances* sull'orso sono prevalentemente narrate nelle opere di carattere zoologico : in *aet. phys.* 917D ci si chiede: διὰ τί τῆς ἄρκτου φασὶ τὴν χεῖρα γλυκυτάτην ἔχειν σάρκα καὶ φαγεῖν ἡδίστην; La spiegazione è la seguente: ὅτι τὰ πέττοντα τὴν τροφήν μάλιστα τοῦ σώματος παρέχει τὸ κρέας ἡδιστον; πέττει δὲ κάλλιστα τὸ διαπνέον, κινούμενον μάλιστα καὶ συγγυμναζόμενον, ὥσπερ ἡ ἄρκτος τῷ μέρει τούτῳ πλεῖστα κινεῖται· καὶ γὰρ ὡς ποσὶ τοῖς ἐμπροσθίοις βαδίζουσα χρῆται καὶ τρέχουσα καὶ ὡς χερσὶν ἀντιλαμβανομένη. Le zampe dell'orsa sembrano essere di carne tenerissima.

αὐτοῖ | χρῆσθαι μὴ δύνανται μηδὲ πεφύκασιν. Alcuni animali uccidono gli uomini senza utilizzare la loro vittima per cibarsene, ad esempio vipere, ragni velenosi, scarafaggi: questi animali spaventano e disgustano più dell'orso o del leone, i quali al contrario uccidono per sopravvivere. Gli animali che uccidono senza un reale scopo di sopravvivenza sono paragonati agli avari, che accumulando le proprie ricchezze, non le usano per il soddisfacimento delle proprie necessità o bisogni.

Sull'attrazione dell'orso per le formiche si discute in *aet. phys.* 918 C, in cui si accenna alla funzione terapeutica degli insetti contro la nausea: τὴν δ' ἄρκτον λέγουσιν ἀσωμένην τοὺς μύρμηκας ἀναλαμβάνειν τῇ γλώττῃ καὶ καταπίνουσιν ἀπαλλάττεσθαι.¹⁷⁰ L'astuzia dell'orso è altra qualità che Plutarco vuole esaltare in due racconti dei *Moralia*: in *aet. phys.* 918 F- 919 A l'autore dà una serie di spiegazioni sul perché gli orsi affinino le reti con i denti, quando vengono catturati¹⁷¹; nel *soll. anim.* 971 D-E si narrano i preparativi dell'orsa quando si accinge ad andare in letargo. Essa pulisce accuratamente la tana ed incede in modo leggiadro e soave verso la stessa. La ferocia dell'orso non è sempre elemento negativo se è addolcita dalla φιλοστοργία, che lo induce a prendersi cura della propria prole in modo del tutto singolare: l'orsa generando una prole ἄμορφα καὶ ἄναρθρα, con la lingua ne modella gli arti dando una forma ai cuccioli¹⁷². In 970 F Plutarco cita l'orso a proposito di un aneddoto: egli racconta le virtù di un cane ammirato da Alessandro Magno, il quale considerava suo antagonista o degno rivale soltanto il leone ed ignorava cervi, cinghiali, orsi. In *soll. anim.* 974 B l'autore narra i rimedi naturali di cui gli animali si servono per curarsi. L'orsa, dopo il periodo di letargo, mangia l'aro per combattere la stitichezza; inoltre per contrastare la nausea mangia le formiche. Infine in 977 D si discute del coraggio nel mondo animale: a detta di Fedimo, sostenitore della superiorità degli animali marini, il coraggio appartiene agli animali marini più che ad animali di terra, potenti e forti come l'orso, il leone e la pantera.

¹⁷⁰Cfr. anche *soll. anim.* 974 B.

¹⁷¹Πότερον ἐνδοτάτω τοὺς ὀδόντας ἔχουσα τοῦ χάσματος ἤκιστα πρὸς τὰ λίνα ἐξικνεῖται, προεμπίπτει γὰρ τὰ χεῖλη διὰ πάχος καὶ μέγεθος; ἢ μᾶλλον ἰσχύουσα ταῖς χερσὶ ρήγνυσι καὶ διασπᾶ τὸν βρόχον; ἢ καὶ ταῖς χερσὶν ἅμα χρῆται καὶ τῷ στόματι, ταῖς μὲν διασπῶσα τὸ λίνον τῷ δ' ἀμυνομένη τοὺς διώκοντας; οὐδενὸς δ' ἦττον αὐτῇ βοηθοῦσιν αἱ περικαλιυδήσεις; διὸ μᾶλλον ἢ διασπᾶν τὰ λίνα πραγματευομένη πολλάκις ἐκκυβιστᾶ καὶ σῶζεται ἀμὴ καὶ δέοι ἢ τῶν ὀδόντων.

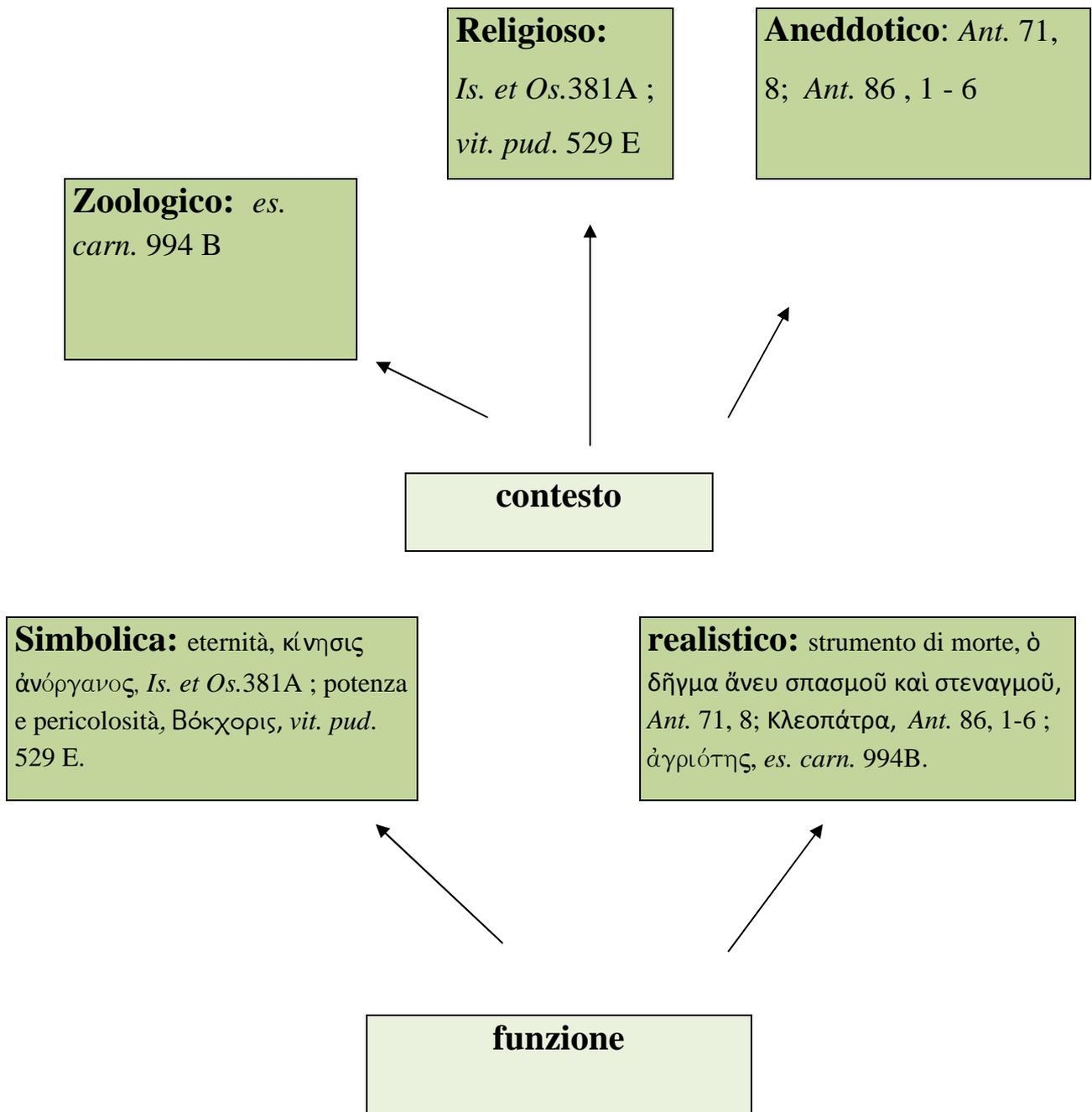
¹⁷²*Am. pr.* 494 C.

Scheda XV

ἀσπίς

Vipera aspis (L.)

LIVELLO I: analisi testuale



LIVELLO II: analisi zoologica

SPECIE	ANIMALE	PASSO
rettili	ἀσπίς	5

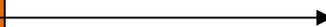
associazioni zoologiche



animal *pro*

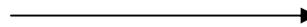
κροκόδειλος, μῦς,
 ἄγρια ζῶα καὶ μιὰρά, *es. carn.* 994 B
 γαλῆ, κἀνθαρος, θεοί, *Is. et Os.* 381A

genere

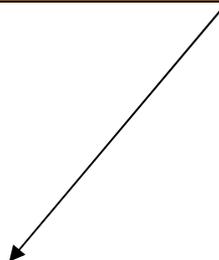


generalmente femminile

affordance



caratteristiche fisiche



comportamenti ἀγριότης, *es. carn.* 994 B

δῆγμα ἄνευ σπασμοῦ καὶ στεναγμοῦ, *Ant.* 71, 8

κίνησις
 ἀνόργανος, *Is. et Os.* 381 A

lemma	Tecnicismo specifico	Tecnicismo collaterale	passo
Aggettivo		ἄγριος, α, ον ¹⁷³ «selvaggio» μιαρός, ά, όν «ripugnante»	<i>es. carn.</i> 994B <i>es. carn.</i> 994B
Verbo		περιελίσσω ¹⁷⁴ «attorcigliarsi» έμφύω «affondare» ¹⁷⁵	<i>vit. pud.</i> 529E <i>Ant.</i> 86,1; <i>Ant.</i> 86, 6
sostantivo	δῆγμα, τος «morso» ¹⁷⁶ νυγμή, ῆς «morso» ¹⁷⁷ θηρίον, ου «animale» ¹⁷⁸		<i>Ant.</i> 78, 1 <i>Ant.</i> 86, 6 <i>es. carn.</i> 994 B

¹⁷³Usato in riferimento al δράκων in *es. carn.* 994 A. La scelta di tale aggettivazione è funzionale rispetto alla finalità insita nel passo, dimostrare che gli uomini sono più violenti, selvaggi e crudeli degli animali. Plutarco cerca di dimostrarlo attraverso la contestazione di una *opinio communis*, l'attribuzione al serpente di qualità negative. Il serpente, in quanto animale aggressivo, compie naturalmente stragi di altri animali, alla ricerca di cibo per la sopravvivenza. In *DELG*, s.v., p. 25, si precisa che l'aggettivo ἄγριος traducibile con «selvaggio», è propriamente detto di un animale, di un uomo, di un sentimento; inoltre è precisato che talora prende inoltre il senso di «feroce», traduzione plausibile in questo contesto, ove si discute della μαιφονία.

¹⁷⁴Le espressioni utilizzate per indicare il movimento del serpente sono rese da Plutarco con due verbi: περιελίττω e περιπλέκω. Il primo verbo è attestato in *Tem.*, 26, 3 in riferimento al serpente che si attorce intorno al volto di Temistocle. In *Crass.* 29, 6 è usato per indicare «raggirare». In riferimento ad animali, Aristotele lo associa al ragno, *HA.* 62314 e all'elefante *PA.* 6591; περιπλέκω significa «avvolgere» e per *amplificatio* semantica significa anche «proteggere». In *Ag. et Cleom.* 62, 4 il serpente avvolge la testa appesa di Cleomene per proteggerla da attacchi di animali rapaci. In *Crass.* 8, 3 Spartaco vede in sogno un serpente avvolto intorno al suo volto: esso simboleggia il potere immenso e pericoloso, di cui sarà detentore. In *soll. anim.* 972 E il serpente, avvolgendosi, si unisce al corpo dell'amata, per proteggerla. Lo stesso verbo è da Aristotele utilizzato in contesti zoologici in riferimento al serpente in *GA.* 718 a27 e *HA.* 550a12.

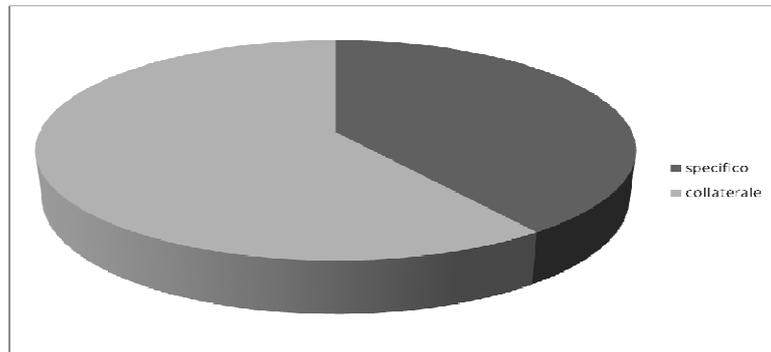
¹⁷⁵L'espressione δεινή έμφυσις è il morso terribile del δράκων in *suav. viv. Epic.* 1087 E.

¹⁷⁶Il morso del cane in *Comp. Ag. et Sull.* 5, 3; del lupo in *quaest. conv.* 642 D; della murena in *Stoic. rep.* 1039 A.

¹⁷⁷*Hapax.*

¹⁷⁸Indica l'animale in senso generico. In *DELG* sv., p. 435-436 è definita θηρίον la «bestia selvaggia», in contrapposizione a pesci ed uccelli: θηρίον è il cinghiale, il leone, il serpente e quant'altri animali caratterizzati da indole aggressiva. L'uso plutarco del termine è ampio. Plutarco infatti utilizza il termine θηρίον per indicare sia la bestia feroce e selvaggia sia l'animale domestico; inoltre il lemma è usato come sinonimo in *variatio* di ζῶον in *cap. ex. inim. ut.* 86 D; θηρίον è definito inoltre da Plutarco l'elefante, il pesce di grandi dimensioni che divora i più piccoli, il delfino, gli animali da caccia (*soll. anim.* 951 E, 954 B, 949 D). Cfr. Skoda, cit., p. 273, per l'uso del termine θηρίον in medicina.

Incidenza del tecnicismo specifico e collaterale



L'ἀσπίς.

- a- **Strumento di morte:** in *Ant.* 71, 8 Plutarco descrive l'ἀσπίς quale strumento di morte di cui la regina Cleopatra si serve per suicidarsi. Secondo Plutarco, il morso dell'aspide (δῆγμα) portava alla morte senza dolore. Il veleno consente di morire senza spasmi o gemiti e di cedere lentamente ad un torpore sonnolento simile ad un letargo, accompagnato da una leggera sudorazione del viso e da un affievolimento delle facoltà percettive. In *Ant.* 86, 1 Plutarco descrive il suicidio di Cleopatra: la regina offrì il suo braccio al serpente, procurandosi consapevolmente la morte. Tuttavia Plutarco stesso sembra avere dei dubbi sulla veridicità del suicidio della regina, asserendo che sulla storia dell'aspide nessuno sa la verità. Secondo alcuni, non fu trovata alcuna traccia di veleno nel corpo di Cleopatra, né un aspide fu visto aggirarsi in quel luogo, secondo altri la regina portava sul braccio i segni del morso. L'aspide, secondo quanto riferisce Plutarco in *Ant.* 86, 6, diverrà il simbolo della regina d'Egitto, tant'è che Cesare, di ritorno dalla sua spedizione, volle che durante il suo trionfo fosse portata un'effigie di Cleopatra con l'aspide attaccato al braccio.
- b- **Simbolo religioso:** in *Is. et Os.* 381 A l'aspide è inserito in un contesto religioso e simbolico. Esso è un animale sacro perché simbolo di ciò che non invecchia mai, che si rigenera come l'eternità, è dotato di flessibilità e scioltezza di movimenti, come un astro. Le qualità dell' ἀσπίς sono l'εὐπέτεια e la ὑγρότης grazie alle quali si muove agilmente. Il cobra, il gatto e lo scarabeo sono per gli Egiziani simboli velati della potenza divina. In *vit. pud.* 529 E l'aspide è associato di nuovo

alla cultura egizia: al faraone Bocchoris fu mandato da Iside un aspide, che gli si avvolse intorno al capo, conferendogli potere e regalità.

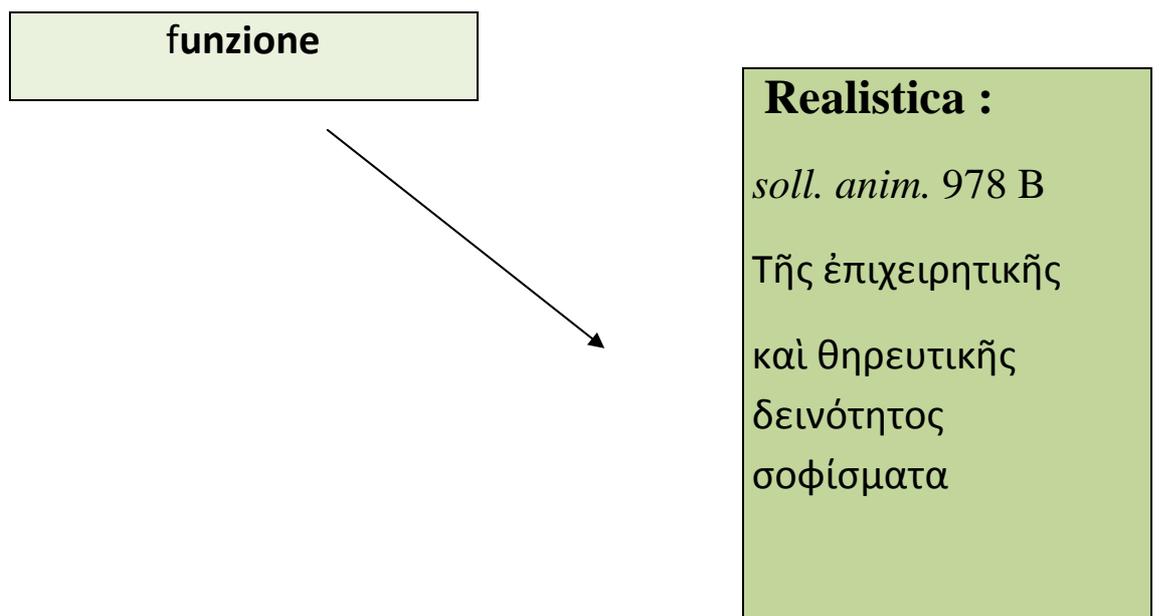
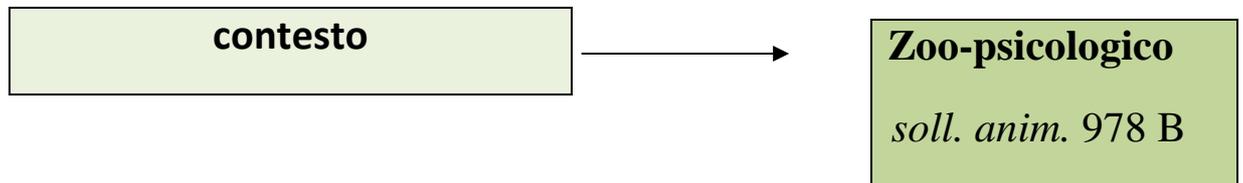
- c- **Simbolo di ἀγριότης:** in *es. carn.* 994 B l'aspide è annoverato, insieme al coccodrillo e la murena, tra gli animali più feroci, alla vista dei quali paradossalmente l'uomo si rallegra, soprattutto se essi diventano oggetto di spettacoli dal gusto macabro ed orrido. La descrizione degli ἀγρία θηρία è funzionale al discorso dell'autore: il Cheronese vuole evidenziare la crudeltà dell'uomo, che uccide e divora animali innocenti e delicati, mentre non esita a lasciare in vita animali feroci.

Scheda XVI

ἀσπήρ

Astropecten aranciacus (L.)

LIVELLO I: analisi testuale



LIVELLO II : analisi zoologica

SPECIE	ANIMALE	Numero attestazioni
echinodermi	άστήρ	1

genere

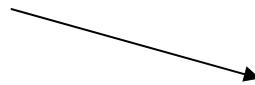


GENERE MASCHILE

qualità fisiche nessuna

ένδίδωσι τὸ σῶμα καὶ περιορᾷ ψαυόμενον
soll. anim. 978 B

affordance



Comportamenti

Τῆς ἐπιχειρητικῆς καὶ θηρευτικῆς σοφίσματα *soll. anim. 978B*

Associazioni zoologiche

NESSUNA

LIVELLO III: analisi lessicale

Lemma	Tecnicismo specifico		Tecnicismo collaterale	
SOSTANTIVO	έπιχειρητική (δεινότης) «abilità nell' attacco» ¹⁷⁹ Θηρευτική (δεινότης) «abilità nella caccia»	soll.anim. 978 B soll. anim. 978B		

L'elogio degli animali di mare: l'άστήρ.¹⁸⁰

In *soll. anim.* 975 E Fedimo afferma che l'uomo non può sapere se la virtù appartenga agli animali acquatici come ai terrestri. Infatti il mare impedisce all'uomo di indagare sui comportamenti degli animali che lo abitano, rappresentando un mondo dalle caratteristiche parzialmente ignote a chi vive sulla terra. In 976 C Plutarco afferma che la principale virtù degli animali acquatici è la προαίσθησις, «il presentimento», un atteggiamento estremamente prudente da parte degli abitanti degli abissi. In 976 C è riportato quale esempio di σύνεσις nel mondo marino, il polpo, che soccombe all'aragosta se agguantato da quest'ultima. Ma se esso riesce a penetrare con i suoi tentacoli l'aragosta, essa non ha scampo. L'intelligenza si manifesta nelle modalità in cui lottano le due specie, lotta realizzata attraverso un alternarsi di prove d'astuzia ed abilità. Una virtù esclusivamente legata al mondo marino è la δεινότης, l'«accortezza». In 977 E dopo aver riportato una serie di *exempla* miranti a dimostrare le qualità degli animali acquatici, si conclude che

¹⁷⁹In riferimento ad animali è attestato solo in Plutarco. L'aggettivo, coniato da Plutarco, è usato dopo il Cheronese in riferimento alla διαλεκτική per indicare «l'argomentazione dialettica».

¹⁸⁰Cfr. Arist. *HA*. 548a7f. Cfr. Thompson, *Greek fishes*, s.v., p. 37, in cui si rileva che col nome άστήρ si indica anche un uccello simile all'άκανθυλλίς.

l'ἀρετή appartiene anche agli animali acquatici; in *soll. anim.* 978 B è esaltata l'intelligenza delle creature marine attraverso una serie di *exempla* sulla σύνεσις: la capacità di essere cauto, di usare precauzioni, di darsi abilmente alla fuga sono virtù attribuite agli animali di mare. In molte creature marine, afferma Plutarco, è possibile scorgere esempi ingegnosi di abilità nell'attacco e nella caccia. La stella marina, ad esempio, consapevole che tutto quanto essa tocca si dissolve interamente, espone il proprio corpo e non si cura che venga sfiorato da chi le è accanto o le si accosta.¹⁸¹

¹⁸¹Secondo Arist. *HA.* 548a7 sgg. e Plin., *N.H.*, IX, 183. Ciò avverrebbe a causa dell'eccezionale calore che emana.

Appendice

Le tipologie ofidiche in Plutarco

δράκων - ἔχιδνα - ἔχιδνα

έρπετόν - ὄφις

Le tipologie ofidiche in Plutarco

In Plutarco il serpente¹ è indicato con i termini ἄσπίς, ἔχιδνα, ἔχις, ἔρπετόν, δράκων, ὄφις. Diversamente da quel che si potrebbe pensare, il sostantivo ἔρπετόν, che pur condivide con il latino *serpens* la medesima radice, non si è imposto in greco quale termine principale designante il serpente. In origine, la parola pare anzi aver indicato il mondo animale terrestre nel suo complesso (in *Od.* IV, v. 418 tale lemma è usato per indicare ogni cosa si muova sulla terra) e solo in un secondo tempo abbia acquisito il significato specifico di rettile. In sintesi, ἔρπετόν non occupa una posizione particolare all'interno del lessico greco del serpente o sicuramente ha una posizione meno privilegiata rispetto ai lemmi δράκων ed ὄφις.

1) Il δράκων².

a- Funzione religiosa³.

Il δράκων e la δεισδαιμονία: in *Them.* 10, 1⁴ si racconta che quando i Persiani invasero e saccheggiarono l'Attica e la città di Atene, Temistocle ricorse ad uno stratagemma, non riuscendo a persuadere il popolo ad abbandonare Atene per mettersi in salvo. Temistocle, con ragionamenti umani, vorrebbe convincere il popolo a cercare un luogo sicuro lontano da Atene, ma sa che solo puntando sulla δεισδαιμονία degli Ateniesi, sulla loro paura irrazionale, potrà riuscire nel suo intento. Approfittando della sparizione del serpente dal recinto sacro del tempio di Atena Poliade, lo stratega fa credere che tale sparizione sia un segnale inviato dagli dèi (σημεῖα δαιμονία) per spingere il popolo ad abbandonare Atene⁵. Il serpente di cui parla Plutarco è il custode del tempio di

¹Il repertorio più ampio delle testimonianze sulla rappresentazione del serpente nell'immaginario mitologico dei Greci si trova senz'altro nel noto lavoro di J. Fontenrose, *Python. A Study of Delphic Myth and its Origins*, London, 1959. Cfr. G. Samonà, „sole, la terra, il serpente”, Roma 1991, pp. 119-20. Sulla storia delle interpretazioni dell'icona del serpente nell'immaginario mitologico e religioso dei Greci cfr. M. Sancassano, *Il mistero del serpente. Retrospectiva di studi e interpretazioni moderne*, «Athenaeum» 85 (1997), pp. 355-90. Sul lessico greco del serpente M. L. Sancassano, *Il lessico greco del serpente. Considerazioni etimologiche*, «Athenaeum» 84, I (1996), pp. 49-70. Cfr. inoltre M. L. Sancassano, *Il serpente e le sue immagini*, Como, New Press, 1997.

²Il termine δράκων è collegabile al verbo δέркоμαι «guardare», che rimanda all'ambiguo potere di fascinazione attribuito allo sguardo dei serpenti, cfr. *DELG*, s.v., p. 264-265 da cui si evince oltretutto l'interscambiabilità lessicale dei termini ὄφις e δράκων. Anche nel *corpus* plutarcoo i due lemmi sono usati in modo interscambiabile (*Ag. et Cleom.* 60, 2; *Pyth. orac.* 408 A; *Alex.* 2,6).

³Cfr. sull'argomento, L. Bodson, *Hiera zoa. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles, 1978. Inoltre, cfr. L. Bodson, *Les grecs et leurs serpents*, «Ant. Class.» 50 (1981), pp. 57-78. Vedasi anche H. Findeisen, *Das Tier als Gott, Dämon und Ahne. Eine Untersuchung über das Erleben des Tieres*, Stuttgart, 1956.

⁴Θεμιστοκλῆς, ἀπορῶν τοῖς ἀθροπίνοις λογισμοῖς προσάγεσθαι τὸ πλῆθος, ὥσπερ ἐν τραγωδίαμχανῆν ἄρας, σημεῖα δαιμόνια καὶ χρησμοὺς ἐπήγεναῦτοῖς, σημεῖον μὲν λαμβάνων τὸ τοῦ δράκοντος, ὅς ἀφανῆς ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκ τοῦ σηκοῦ δοκεῖ γενέσθαι.

⁵Erodoto nel libro VIII delle *Storie* racconta: «Sostengono gli Ateniesi che un grosso serpente vive sull'Acropoli, nel tempio, e fa da guardiano. Lo sostengono e d'altra parte, proprio come se ci fosse davvero, mensilmente gli portano offerte rituali: si tratta di focacce al miele. La focaccia al miele, in precedenza sempre consumata, quella volta rimase intatta. Quando la sacerdotessa l'ebbe fatto sapere, a maggior ragione e con maggior convinzione abbandonavano la città, certi che anche la dea aveva lasciato l'Acropoli. Messo tutto al sicuro, raggiunsero la flotta». In Plutarco il serpente è definito δράκων, in Erodoto ὄφις μέγας. Probabilmente δράκων

Athena e della stessa città: la sua sparizione fu interpretata dal popolo come presagio funesto, come la perdita della protezione e della tutela degli dèi su Atene. In *ser. num. vind.* 555 A la δεισιδαιμονία non è paura infondata ma premonizione di una morte atroce; Clitemnestra sognò di partorire un δράκων che avanzava col capo insanguinato; dal serpente infine uscì fuori il re Plistenide: il sogno fu premonizione del matricidio compiuto da Oreste.

Il δράκων associato a divinità : in *Dem.* 26, 7 emerge la funzione sacra del serpente, associato al culto della dea Atene; si rileva, al contempo, l'accezione negativa conferita all'animale, che è annoverato tra le peggiori bestie. È evidente che la funzione religiosa del serpente procede di pari passo con la sua funzione metaforica, poiché l'animale assurge ad emblema di crudeltà, così come crudele fu il popolo ingrato che condannò Demostene. Si rileva una *comparatio*, proposta in un'ottica dissacratoria e declassificante tra popolo, serpente, civetta. I termini inoltre sono disposti in un *climax* ascendente verso il male: il δράκων tuttavia non è posto al vertice della *climax*, perché ivi Demostene colloca il popolo, la peggiore tra le bestie (“ὦ δέσποινα Πολιάς, τί δὴ τρισὶ τοῖς χαλεπωτάτοις χαίρεις θηρίοις, γλαυκὶ καὶ δράκοντι καὶ δήμῳ;”). In *def. orac.* 418 A si racconta del serpente legato al culto del santuario di Delfi: i teologi, narra Plutarco, sostengono che a Delfi si svolse un tempo una lotta tra un serpente ed il dio Apollo, per il possesso dell'oracolo.⁶ In *gen. Socr.* 593 A, Socrate discute della validità delle credenze religiose e della sacralità che gli uomini attribuiscono agli animali. Cigni, serpenti, cani, cavalli sono definiti « sacri » dagli uomini, i quali tuttavia non comprendono che il divino è molto più vicino ad essi di quanto possano credere: la divinità ama più l'uomo che l'animale. In *Is. et Os.* 362 A si narra del culto di Serapide. La leggenda, riferitaci da Plutarco, narra che Tolomeo vide in sogno la statua colossale di Plutone in Sinope, senza aver prima mai saputo né visto come fosse. Il dio gli comandava di trasportare la sua statua al più presto in Alessandria. Un certo Sosibio, poi, gli spiegò che in Sinope v'era una statua

indica un serpente di grosse dimensioni legato alla sfera religiosa, sacra, mitologica, letteraria, mentre ὄφις indica il comune serpente, da qui la necessità di definirlo μέγας.

⁶ Molte fonti tramandano presenza di una draconessa il cui nome sarebbe Delfine. Lo stesso Plutarco ne fa menzione in *def. orac.* 414 A e in *bruta anim.* 992 E. L'indagine sulla δράκαινα risulta molto complessa, anche per questioni di ordine specificatamente etimologico. Se per il δράκων il problema etimologico risulta sostanzialmente superato, nel senso che con certezza oggi si ricollega il vocabolo al verbo δέρκω «guardare», la parola δράκαινα, che designa il serpente femmina di Python vinta da Apollo, è caratterizzata dal suffisso -αινα ed ha un iter etimologico più complesso. Tale suffisso, secondo Chantraine, contraddistingue anche il sostantivo θέαινα, che indica con ἡ θεός - ἡ θεά la divinità femminile ed occorre in antiche formule omeriche. Secondo Chantraine, θέαινα farebbe parte di un *vocabulaire noble* di cui farebbe parte anche *potnia* e *despoina*. Si tratta qui, a detta dello studioso, di un insieme di nomi di *dominae*, di cui θέαινα è l'esempio più significativo della connotazione religiosa, propria in origine del suffisso -αινα. Chantraine sostiene che il suffisso -αινα ha modificato gradualmente la propria funzione iniziale, giungendo a designare infine soltanto animali ripugnanti. Termini come ἀλεκτρυάινα segnano, in quest'ottica, il momento finale di tale processo: in esso è venuto meno completamente il carattere religioso del suffisso. La fase intermedia sarebbe da ricollegare a parole come δράκαινα e λέαινα, in cui la valenza religiosa è ancora presente ma essi indicano già animali nella loro essenza, pur se temuti e rispettati. Secondo Chantraine, la riprova di tale processo di degenerazione del suffisso -αινα, sarebbe rinvenibile in nomi femminili indicanti esseri sgradevoli e disprezzati, come ἰάμφισβαινα descritto tradizionalmente come un serpente a due teste che riesce a muoversi in due direzioni opposte e che metaforicamente rappresenta la doppiezza dell'indole umana. In *bruta anim.* 992 E la δράκαινα è figura funzionale e strumentale rispetto a ciò che l'autore vuole dimostrare: la superiorità del genere femminile nel modo animale. La δράκαινα in tale contesto è simbolo della *vis* femminile.

che rispondeva alla visione avuta. Trafugata la statua, il collegio sacerdotale egizio congetturò che si trattasse di Plutone, fondandosi sulla considerazione delle figure accompagnatrici di Cerbero e del serpente. In *Is. et Os.* 381 D Plutarco afferma che i Greci attribuiscono ad ogni divinità un animale sacro: ad Afrodite la colomba, ad Atena il serpente, ad Apollo il corvo ed il cane ad Artemide (Τοῦτο δ' οὐχ ἥκιστα πεπόνθασιν Αἰγύπτιοι περὶ τὰ τιμώμενα τῶν ζῴων. Ἕλληνες μὲν γὰρ ἔν γε τούτοις λέγουσιν ὀρθῶς καὶ νομίζουσιν ἱερὸν Ἀφροδίτης ζῶον εἶναι τὴν περιστερὰν καὶ τὸν δράκοντα τῆς Ἀθηνᾶς καὶ τὸν κόρακα τοῦ Απόλλωνος καὶ τὸν κύνα τῆς Ἀρτέμιδος). In *Is. et Os.* 381 E si spiegano le associazioni tra divinità ed animali attestate nelle opere d'arte: Fidia, accanto alla statua di Atena, pose il serpente e in Elide accanto alla statua di Afrodite la tartaruga, per indicare che le fanciulle hanno bisogno di guardare e che alle donne sposate si addice lo stare a casa ed il silenzio. In *Caes.* 9, 5 Plutarco allude alla celebrazione dei riti misterici in onore della dea Bona, chiamati *Damia*. Si tratta di uno dei tanti culti importati dalla Grecia a Roma. Il rito si compie la prima settimana di dicembre in casa di un magistrato *cum imperio* e Cesare, in quell'anno, era Pontefice Massimo e Pretore. Simbolo della dea è un serpente sacro, che viene posto accanto alla tenda, ricoperta con tralci di vite. La celebrazione della dea è esclusivamente limitata alle donne, gli uomini non possono partecipare né essere presenti in casa. Il rito è molto affine a quello praticato nei misteri orfici, secondo la testimonianza di Plutarco. La dea Bona in Grecia corrisponde alla dea Ginecea, che per i Frigi è la madre del re Mida, per i Romani la Driade, per i Greci una delle madri di Dioniso. Infine il δράκων è associato al dio Bacco, come attesta Plutarco in *quaest. conv.* 653A: tale associazione deriverebbe dalla capacità del vino di cambiare sapore e temperatura a contatto con altre sostanze, come il serpente muta il suo aspetto e la sua pelle.

Il δράκων e la teriomorfizzazione di divinità: in *Alex.* 3, 2 si racconta della nascita di Alessandro Magno. Dopo che Filippo vide Olimpiade giacere nel letto con un serpente, mandò a Delfi Cherone di Megalopoli; dicono che il responso del dio gli ordinava di fare sacrifici al dio Ammone e venerarlo in modo particolare; secondo la testimonianza di Plutarco, Ammone sarebbe il generatore di Alessandro Magno. Inoltre l'oracolo predisse che Filippo avrebbe perso l'occhio accostato alla fessura della porta, quando scorse furtivamente il dio che in forma di serpente giaceva con la donna. L'oracolo a cui si riferisce Plutarco è quello di Delfi. Il nesso tra l'oracolo è il δράκων è di carattere informativo: l'oracolo informa e chiarisce a Filippo che la metamorfosi di un dio in serpente è all'origine della nascita del figlio Alessandro e gli preannuncia la perdita della vista per aver assistito all'unione divina. Il serpente è utilizzato in questo passo in funzione specificatamente

religiosa ed è riconosciuto quale animale sacro: il dio Ammone non disdegna di assumere sembianze di δράκων per unirsi alle mortali.⁷

Il δράκων e i prodigi: in *apophth. lac.* 224 E si narra un aneddoto sul δράκων, con il quale si vuole evidenziare lo scetticismo verso tutto ciò che è superstizione e credenza popolare⁸. La fede nei prodigi e negli oracoli è, per Plutarco, il riflesso di una irrazionalità spinta agli eccessi. Il credere che l'attorcigliarsi del serpente intorno alla chiave possa essere evento prodigioso è ridicolizzato da Leotichida, il quale dà un'interpretazione razionale dell'evento: il fatto non è un τέρας ma un atteggiamento proprio della φύσις del serpente. Plutarco vuole evidenziare, attraverso Leotichida, la stoltezza e l'irrazionalità dell'uomo, che interpreta erroneamente fenomeni ed eventi razionalmente spiegabili. Leotichida propone un *paradoxum*: «Potrebbe essere un prodigio l'attorcersi della chiave intorno al serpente, non il contrario». La chiave che si attorce è un *adynton*, utile a rendere più pregnante la *persuasio* e l'ironia plutarchea. In *Ag. et Cleom.* 60, 2- 6 Plutarco racconta un aneddoto sulla morte di Cleomene: mentre il popolo si lascia coinvolgere da pratiche superstiziose, credendo che il serpente avvolto intorno alla testa di Cleomene fosse un segno degli dèi, i σοφώτεροι, le persone più istruite, diedero al popolo una spiegazione razionale dell'accaduto: come i buoi putrefatti generano api, i cavalli vespe, e gli scarafaggi vivi sono prodotti dalle carogne degli asini, allo stesso modo i cadaveri umani, quando gli umori del midollo si coagulano, producono serpenti.⁹ In *Tib. e G. Gracc.* 1, 4 - 6 Plutarco collega la vita dei Gracchi ad un evento prodigioso, di cui fu spettatore e protagonista il padre Tiberio. Una coppia di serpenti fu vista da quest'ultimo giacere sul suo letto e gli indovini stabilirono di non uccidere la coppia e di decidere se far morire l'uno o l'altro serpente: se fosse morto il maschio, Tiberio avrebbe perso la vita, se fosse morta la femmina, a dover morire sarebbe stata Cornelia, moglie di Tiberio. Tiberio decise di uccidere il maschio, condannando se stesso a morte e lasciando vivere la giovane moglie. La parte iniziale del brano è incentrata sull'aspetto religioso e mantico della visione. Il serpente diviene un tramite tra gli dèi e l'uomo, oltre che il simbolo della religiosità incontrastabile e

⁷*Alex.* 2,6: ὄφθη δὲ ποτὲ καὶ δράκων κοιμωμένης τῆς Ὀλυμπιάδος παρεκτεταμένος τῷ σώματι, καὶ τοῦτο μάλιστα τοῦ Φιλίππου τὸν ἔρωτα καὶ τὰς φιλοφροσύνας ἀμαυρῶσαι λέγουσιν, ὡς μὴδὲ φοιτᾶν ἔτι πολλάκις παρ' αὐτὴν ἀναπαυσόμενον, εἴτε δέισαντά τινας μαγείας ἐπ' αὐτῷ καὶ φάρμακα τῆς γυναικός, εἴτε τὴν ὀμίλιαν ὡς κρείττονι συνούσης ἀφοσιούμενον. Sulla nascita di Alessandro ad opera di un dio-serpente, la testimonianza di Plutarco è considerata dagli studiosi la più esaustiva come si evince dal commento di Hamilton, *Plutarch, Alexander: A commentary*, Oxford 1969, p. 71 sgg.

⁸H.A. Moellering, *Plutarch on Superstition*, Christopher Publishing House, 1963, pp. 158-165.

⁹La spiegazione addotta da Plutarco mostra precise analogie con alcuni frammenti di Archelao (*fragm.* 5 Giannini; *Epigrammata*, 1-4 Diehl), un autore contemporaneo del Filopatore. L'accostamento del serpente all'eroe è spiegabile con tale motivazione: il serpente animale legato alla terra, spogliandosi della propria pelle e successivamente rigenerandosi, sembra un simbolo molto adatto a rappresentare la morte e la vita dopo la morte e come tale esso si addice agli eroi. Plutarco sintetizza nel passo una duplice interpretazione del fenomeno, ora individuandolo come esplicazione di un evento prodigioso, ora come conseguenza di un processo naturale di decomposizione del corpo umano, proponendo una spiegazione scientifica e probabilmente propendendo più per quest'ultima. L'associazione serpente-eroe è invece ampiamente attestata in letteratura: Euripide nelle *Baccanti*, 1330 sgg riporta la storia di Cadmo ed Armonia trasformati in serpenti; un eroe in forma di serpente identificato con Sosipolis difende le truppe dell'Elide contro gli Arcadi (Paus. VI, 20, 5); Chicreo, che interviene in modo decisivo nella battaglia di Salamina (Paus., I, 35, 1) viene identificato dall'oracolo con un serpente.

prodigiosa. La seconda parte del brano è dominata da una forte carica di *pathos* e dalla descrizione dell'eccezionalità di un uomo che per amore decide di sacrificare la propria vita. Il serpente è qui inequivocabilmente latore di una simbologia legata alla morte. In *Alex. Magni fort. aut virt.* 339 E Plutarco, impostando il discorso su una serie di domande retoriche con anafora, fa parlare Filota, il quale riferisce la tradizione secondo cui, nella spedizione all'oasi di Siwa, Alessandro fu guidato da due serpenti. In questo passo la figura del δράκων appare benefica e positiva: guida dell'esercito e generatore di Alessandro, il serpente racchiude in sé una forte cogenza religiosa.¹⁰

Il δράκων e la fondazione di città: in *aet. rom.* 286 D l'autore s'interroga sul perché il tempio di Esculapio si trovi fuori dalla città. Attraverso una serie di interrogative dirette disgiuntive, l'autore avanza alcune ipotesi (il tempio si trova fuori dalla città perché i Greci situavano i loro templi in luoghi puliti ed elevati oppure perché essi credevano che il dio giungesse sui loro monti da Epidauro, e gli Epidauri avevano i templi dedicati ad Asclepio distanti dalle città o perché il serpente che venne fuori dalla trireme giunse sull'isola Tiberina ed ivi scomparve e perciò essi credono che l'animale sacro abbia voluto indicare loro dove costruire il tempio da dedicare al dio). La funzione del serpente è in questo passo sacra e religiosa; esso rappresenta un tramite tra la divinità Esculapio e gli uomini: attraverso il δράκων, il dio fa capire dove vuole che venga edificato un tempio in suo onore. In questo passo Plutarco si sta riferendo all'introduzione del culto di Asclepio a Roma. L'episodio del serpente che sbarca dalla nave e diviene invisibile appena giunto sull'isola Tiberina accadde intorno al 293 A. C, quando a Roma scoppiò una terribile pestilenza. Allora si consultarono i libri sibillini, i quali diedero come responso che la peste sarebbe scomparsa soltanto se fosse venuto Asclepio da Epidauro; il Senato mandò dunque una legazione, ma quelli di Epidauro erano incerti sulla decisione da prendere. Nella notte, però, Asclepio apparve al capo della legazione romana, assicurandolo che il giorno dopo sarebbe partito con lui. E difatti, quando i legati si furono raccolti nel tempio del dio, un serpente uscì da un sotterraneo e li seguì fin sulla nave per venire in Italia. Quando, al termine del viaggio, la nave, risalendo il Tevere, giunse all'altezza dell'isola Tiberina, il serpente abbandonò la nave e si rifugiò su quell'isoletta. Interpretando il fenomeno come desiderio di Asclepio che colà dovesse sorgere il suo santuario romano, il Senato romano lo fece costruire nel punto dell'isola Tiberina.¹¹

¹⁰ La nascita ad opera del dio Ammone è confermata anche in *Alex.* 3, 2 ove si narra la teriomorfizzazione del dio e la punizione inflitta a Filippo, padre di Alessandro, per aver visto Olimpiade congiungersi ad un dio-serpente (identificato appunto con Ammone). In questo passo si allude probabilmente alla spedizione di Siwa, dove Alessandro fu salutato come figlio di Zeus-Ammone (Diod. Sic. 17, 51, 1; Curt. 4.7; Iust., 11, 11, 7). Sui motivi di tale spedizione, gli antichi davano varie interpretazioni; secondo Curzio (4, 7, 8) e Giustino (11, 11, 1-5) Alessandro si recò a consultare l'oracolo per aver conferma della sua discendenza da Ammone. Infatti anche secondo Plutarco, Olimpiade, madre di Alessandro (*Alex.*, 2 - 3) gli confidò, prima della sua partenza che un serpente, che non si tarda ad identificare con Ammone, partecipò al concepimento di Alessandro la notte precedente a quella in cui furono consumate le nozze.

¹¹ Plin. *N.H.*, XXIX, 1, 16.

In *aet. rom.* 294 F Plutarco analizza l'origine della colonia Locrese dell'Ozolia, sul golfo corinzio limitata sul nord da Doride, sull'est da Focide e sull'ovest di Etolia e cerca di chiarire le motivazioni per cui i Locresi ivi stanziatisi fossero definiti Ozoli. Alcuni, racconta il Cheronese, dicono che i Locresi furono così nominati da Nesso, altri sostengono dal serpente Pitone. Plutarco, attraverso la paretimologia di Ozoli, fatta derivare da ὄζειν «odorare», spiega come l'origine di tale nome sia ambigua: i Locresi furono detti Ozoli, secondo il Cheronese, o per lo sgradevole odore che emanavano le loro vesti (essendo essi pastori), o al contrario per il profumo che emanava la loro terra, famosa per l'abbondanza e la varietà di fiori. In *par. min.* 309 B Plutarco racconta che nella città di Lanuvio c'era un serpente, probabilmente posto a guardiano della città.¹² La giovane figlia di Metello ne diventerà sacerdotessa, per volere della dea Vesta.

¹² Parte integrante del culto del serpente era il rito di offerta di cibi ad un serpente che viveva in una profonda grotta nelle vicinanze del tempio di *Iuno*. Abbiamo due descrizioni del rito, sostanzialmente coincidenti. Secondo Properzio (4, 8, 3-14), annualmente delle fanciulle vergini erano incaricate di recare al serpente un'offerta di cibo. Le fanciulle dovevano compiere il tragitto in discesa verso la grotta in solitudine, recando le offerte alimentari su dei canestri. Una volta consegnata l'offerta la fanciulla potevano tornare dai parenti che le attendevano e il suo ritorno era accolto con giubilo dai contadini, poiché era di buon auspicio per la fecondità dei campi nel prossimo anno agricolo. Nel caso però che la fanciulla non fosse stata vergine, allora, lascia capire la nostra fonte, la fanciulla non sarebbe mai tornata dai parenti e l'annata agricola sarebbe stata nefasta. Per questo motivo il rito è definito pericoloso e tale da far tremare le fanciulle annualmente destinate. La nostra seconda fonte, Eliano (*H.A.*, XI, 16), aggiunge qualche particolare, specificando che l'ampia e profonda grotta ove viveva quello che Eliano definisce «drago» si trovava in un bosco. Nei giorni stabiliti, le vergini consacrate entravano nel bosco con gli occhi bendati, recando in mano una focaccia. Grazie ad un soffio divino che le avrebbe condotte direttamente al giaciglio del drago senza farle inciampare, le fanciulle potevano procedere come se non fossero bendate. Qualora fossero state realmente vergini, il drago avrebbe accettato il cibo come puro e conveniente per un animale caro agli dèi. Il drago, precisa Eliano, era in grado di accorgersi della corruzione delle fanciulle, grazie ad una sorta di spirito profetico e qualora una delle fanciulle non fosse stata vergine, avrebbe rifiutato il cibo e la focaccia sarebbe rimasta intatta. Le formiche si incaricavano allora di sbriciolare la focaccia e di trasportarla fuori dal bosco, purificando così il luogo. In questo modo, la mancata purezza della ragazza sarebbe stata resa nota agli abitanti del luogo e colei che avesse contaminato la propria verginità sarebbe stata punita con le pene stabilite dalla legge. Entrambe le fonti, purtroppo, tacciono sul periodo in cui si svolgeva il rito. Properzio parla di *pabula annua*, e dunque possiamo supporre che si trattasse di un rito annuale. Il serpente della grotta, sacro alla dea, era in pratica considerato senza età (*annosus draco*) e depositario di una non meglio precisata signoria su Lanuvio (*Lanuvium annosi vetus est tutela draconis*). Se lo scopo del rito è quello di passare da un divenire irrelato e rischioso ad un divenire limitato, protetto e garantito, acquista senso il ruolo del *draco annosus* e della verginità delle fanciulle. L'assenza di età del serpente, la sua persistenza nel tempo simbolizza un caratteristico limite del divenire. Le annate agricole passano, le fanciulle da bambine si fanno donne, le generazioni si susseguono, ma il *draco* rimane sempre lo stesso e lascia permanere il suo potere e la sua signoria su Lanuvio. È noto però che nell'area lanuvina i serpenti avevano un rilievo notevole, soprattutto un particolare tipo di grossi serpenti. Cicerone (*De divin.*, I, 79) ricorda la vicenda di Roscio da giovane che, allevato dalla nutrice nel Solonio, *qui est campus agri lanuvini*, fu trovato di notte circondato da un serpente. Simile il caso riportato da Svetonio (in *Aug.*, 6 e 94): Azia, la madre di Ottaviano, allevava il figlio in una villa presso Lanuvio. Una notte fu sorpresa da un serpente e l'impressione fu tanta che, da quel momento e per tutta la vita, le rimase impresso sulla pelle una figura di serpente. Per definire il serpente della grotta Properzio usa i termini: *draco, serpens e anguinus*. Il primo termine, *draco*, era usato dai romani per riferirsi ad un grande serpente innocuo, spesso tenuto per diletto come animale domestico di lusso e da trastullo. *Serpens* sta genericamente per serpente mentre *anguinus* è un aggettivo che sta per «proprio del serpente» e si riferisce ai comportamenti del serpente. In particolare era usato per definire i movimenti minacciosi di serpenti, soprattutto quelli grandi e spaventosi, che si avvinghiano e soffocano.

b- Il δράκων e la funzione simbolica

Simbolo della δουλία negli oracoli: in *Lys.* 29, 6 e *Pyth. orac.* 408 A¹³ Plutarco riferisce la predizione dell'oracolo di Delfi riguardante la morte di Lisandro. Il δράκων è collegato al contenuto della profezia, che affermava che Lisandro avrebbe dovuto guardarsi «dall'Oplita che scorre e da un serpente figlio della terra ed ingannatore che sarebbe sopraggiunto alle sue spalle». Oplita è il nome del fiume presso la città di Aliarto dove cadde Lisandro; Neocòro è il soldato di Aliarto uccisore di Lisandro, che sullo scudo aveva effigiato un serpente. Il serpente indicato nella profezia simboleggia, sotto il velo dell'ambiguità tipico dell'anfibologia oracolare, l'uccisore di Lisandro, possessore dello scudo con il serpente. Il δράκων è associato alla terra, di cui è definito figlio (γῆς τε δράκονθ' υἷον) ed è considerato δόλιος «astuto». L'accostamento all'elemento ctonio¹⁴ è immediato quando si parla del serpente e non necessariamente ha valenza negativa: essere figlio della terra significa conoscere i segreti della vita e della morte, carpire la volontà degli dèi, essere un tramite tra dimensione terrena ed ultraterrena. Qui «figlio della terra» ha una valenza negativa, rafforzata da δόλιος: il δράκων, giungendo alle spalle (κατόπισθεν ἰόντα) ad assalire quella che sarà la sua vittima, manifesta ancor più la sua natura infida¹⁵.

Simbolo della δουλία nel sogno: in *Tem.*, 26, 3 il δράκων¹⁶ è associato all'elemento onirico. Plutarco racconta che Temistocle vide in sogno un serpente che si avvinghiava intorno al suo ventre e attorcendosi, saliva fino al collo. Toccatogli il volto, il δράκων diviene ἀετός, aquila, la quale cingendolo lo conduce lontano, finché lo poggia su un bastone d'oro simile a quello degli araldi.

¹³Uguale è la citazione dei versi dell'oracolo di Delfi nei due passi. In *Lys.* 29, 6, l'oracolo è riportato in forma completa, introdotto da «σε κελεύω» mentre nel *Pyth. orac.* 408 A è riportato senza la formula introduttiva. Inoltre in 408 A Plutarco usa il lemma ὄφις, nella *Vita di Lisandro*, lo definisce δράκων. La scelta di usare due vocaboli differenti in passi affini per indicare lo stesso animale potrebbe indicare l'intercambiabilità dei termini ὄφις e δράκων nell'uso plutarco. Il contesto letterario è differente: nella *Vita di Lisandro*, l'attenzione è mantenuta sulla funzione premonitrice dell'oracolo, a cui nessun mortale può sottrarsi: il destino di Lisandro è irrimediabilmente segnato e si compirà a sua insaputa. Nel *De Pythiae oraculis*, l'oracolo è inserito in un complesso discorso riguardante l'uso dei versi nelle premunizioni oracolari. Secondo Plutarco, il verso agevola la memorizzazione (408 E). Il Cheroneuse indugia su esempi di uomini che mal interpretarono e mal ricordarono i versi, incontrando inconsapevolmente il loro destino di morte (come Lisandro).

¹⁴«L'unica etichetta che è in grado di sopportare è senza dubbio quella vetusta, ma non per questo meno valida, di "ctonio", essere connaturato alla terra. Il legame esclusivo con la terra, prima e al di là di ogni forma di cultura, garantisce la sopravvivenza del serpente negli insidiosi deserti dove l'uomo, ormai lontanissimo nipote dell'Herakles civilizzatore, arriva inopinatamente e perde i salutari riferimenti etici della civiltà». Cfr. M. Visentin, *Di Echidna, e di altre femmine anguiformi*, «Metis» XII (1997), pp. 205-221.

¹⁵«Nel modello relazionale uomo-animale il serpente occupa una posizione particolare, che potremmo definire di alterità. La distanza che lo separa dall'uomo è massima: il serpente interpreta la differenza assoluta in termini morfologici (assenza di arti, indistinguibilità del sesso, mimetismo), biomeccanici (nella locomozione), relazionali: gli zoologi sono concordi nell'evidenziarne il carattere infido e ostile, espressione di una connaturata malvagità che può essere superata soltanto dalle donne che trattano i veleni, come Medea e Circe. Nella tassonomia platonica del Timeo i rettili hanno origine dagli esseri più stolti. Ma l'eccezionalità del serpente non si costituisce soltanto per aspetti negativi: i legami con il culto di Asclepio, con la pratica della medicina e soprattutto con la divinazione lo proiettano sul versante di un'alterità sacra, solidale con i valori negativi evidenziati sopra soltanto nel ribadire i caratteri di estraneità del serpente rispetto alla sfera umana». Cfr. Visentin, *Di Echidna* cit., pp. 207.

¹⁶Il sogno, nella parte iniziale, si presenta inquietante e funesto: il serpente infatti è descritto come una presenza minacciosa per Temistocle, che viene quasi completamente avvolto dalle sue spire. Ancora una volta l'accezione del serpente è negativa. La visione onirica è una premonizione per Temistocle: egli era in quel periodo fuggitivo e trova alloggio ed ospitalità ad Ege, presso Nicogene, ma vive da clandestino, in attesa di incontrare il re Serse e stringere con lui un'alleanza.

Temistocle solo allora appare liberato dall'inarrestabile paura e dall'incubo. Si esplica nella parte finale, attraverso il buon esito dell'impresa, la funzione salvifica dell'aquila rispetto a quella mortifera del serpente.¹⁷In *Crass.* 8, 3-4 Plutarco descrive la ribellione dei gladiatori ed il conseguente saccheggio dell'Italia: tra i capi della rivolta ci fu Spartaco, un tracio dall'indole forte e coraggiosa, oltre che dotato d'intelligenza e superiorità: quando fu portato a Roma la prima volta per essere venduto, dicono che gli apparve in sogno un serpente che gli cingeva il viso e la sua donna, che era profetessa, gli vaticinò un potere grosso e spaventoso che sarebbe finito male.

Simbolo di sconfitta nei presagi : In *Tim.* 26, 6 si racconta di Timoleonte, il quale in procinto dello scontro con i Cartaginesi presso il fiume Crimiso, cerca di incitare i soldati al combattimento. I soldati infatti erano vittime di un timore superstizioso, afflitti da una sensazione luttuosa, suscitata dall'incontro con i muli che trasportavano sedano, presagio considerato funesto (*Tim.*, 26, 1-5).

All'improvviso, nel cielo volano due aquile, una delle quali porta tra gli artigli un serpente. Gli indovini interpretano la visione come un presagio favorevole, in quanto premunizione della vittoria del bene sul male. Plutarco ripropone qui l'antico enigma della lotta tra il bene ed il male, secondo il quale l'aquila rappresenta l'ascensione al cielo, la luce, il *logos*, il serpente è emblema delle tenebre, dell'elemento ctonio, della morte.¹⁸

Il δράκων nella metafora: in *Amat.* 768 B Plutarco celebra le virtù della donna onesta, nobile di sentimenti, la cui dote principale è la fedeltà al proprio marito; ella preferirebbe sottoporsi agli attacchi di orsi e serpenti, piuttosto che cedere alle lusinghe di altri uomini. Il serpente viene utilizzato come metafora dell'insidia (περιβολή):¹⁹ nulla è infatti più insidioso del contatto e del concubito di una donna con un uomo che non sia il marito. In *Cleom.* 2, 3 è riportata da Plutarco la favola esopica della coda del serpente (291 Hausrath): essa si ribella alla testa e decide di voler comandare; tuttavia si rivela incapace di comandare e condurrà tutto il corpo alla rovina. Attraverso tale metafora, Plutarco vuole mettere in evidenza come l'incapacità di chi si pone al comando negli affari politici, sia la causa principale della degenerazione e del declino dello Stato.

Il δράκων nella similitudine: in *superst.* 169 E gli antri del serpente rappresentano, simbolicamente, gli eccessi della religiosità, che travalica ogni limite per divenire δεισιδαιμονία. Plutarco descrive l'atteggiamento del superstizioso, il quale si avvicina a templi e santuari come alle tane degli orsi ed agli antri dei serpenti, assalito dal terrore che su di lui si abbatta una disgrazia o una vendetta (τότε γὰρ ἀθλιώτατα καὶ κάκιστα πράττουσιν οἱ δεισιδαίμονες, ὥσπερ

¹⁷L'azione dell'attorcigliarsi, tipica del serpente, è indicata con due verbi differenti: περιελίττω e περιπλέκω. Il primo verbo è usato in senso metaforico da Plutarco in *Cras.*, 29, 2 nel significato di «raggirare»; περιπλέκω indica «avvolgere», «abbracciare», oltre che «attorcersi», quindi per *amplificatio* semantica indica l'azione del proteggere. In *Ag. et Cleom.* 60, 2 il serpente avvolge il volto per proteggere la testa appesa di Cleomene da attacchi di animali rapaci.

¹⁸ Cfr. *Il.* XI, vv. 200-230.

¹⁹Il sostantivo περιβολή indica «gettarsi intorno, cingere» tipico del serpente, ma anche di altri animali: in *Them.*, 26,3 è riferito all'aquila.

ἄρκτων φωλεῖς ἢ χειαῖς δρακόντων ἢ μυχοῖς κητῶν τοῖς τῶν θεῶν μεγάροις ἢ ἀνακτόροις προσιόντες). L'autore realizza un paradossale rovesciamento del rapporto dio- uomo: il luogo che dovrebbe essere più caro al credente diviene paradossalmente il più temuto ed è evitato. In 1087D Plutarco affronta i temi del dolore e del piacere, analizzati attraverso metafore e citazioni poetiche, utilizzate per conferire maggiore pregnanza all'*opinio*. Il piacere, secondo quanto ribadito nel passo, è breve quanto la durata del percorso di una stella cadente, mentre il dolore invece ha durata notevole, così come durevole è la sua intensità. Plutarco per rendere più persuasivo il concetto utilizza una citazione del *Filottete* di Eschilo (fr. 248 N.), in cui è descritto il momento in cui il δράκων morde l'eroe, costringendolo ad un patimento lungo e agghiacciante, che non lascia via di scampo.

c- Il δράκων nelle descrizioni zoologiche.

In *inv. et od.* 537 B domina l'immagine dell'aquila e del serpente che combattono tra di loro (μισοῦσι δ' ἄλληλα καὶ ἀπεχθάνονται καὶ πολεμοῦσιν ὥσπερ ἀσπείστους²⁰ τινὰς πολέμους). La finalità dell'autore è dimostrare come l'invidia non sia sentimento proprio dell'indole degli animali: essi infatti non hanno la consapevolezza dell'agire bene o male, né colgono l'essenza di ciò che può essere degno d'onore o disonorevole: tuttavia gli animali non sono scevri dal provare odio e sovente combattono tra loro come acerrimi nemici, fino alla morte. In *soll. anim.* 972 E il δράκων è ἐρασθεῖς: l'umanizzazione dell'animale serve a rafforzare la finalità dell'autore, per dimostrare la presenza dell'intelligenza nel mondo animale. La scelta di attribuire ad un animale solitamente associato all'ἀγριότης, virtù quali la dolcezza e la tenerezza, contribuiscono a rendere più incisiva la *persuasio* plutarchea: attraverso il *paradoxum*, l'autore riesce a *commovere* il suo pubblico. Il δράκων si comporta come un essere umano: ogni notte raggiunge come un amante in segreto la donna che ama, si adagia sul suo corpo, la avvolge fino a renderla inerme. Esso è associato alla *πράοτης*.²¹

All'alba il serpente abbandona la sua amata per ritornare da lei ogni notte, finché i genitori della donna decidono di allontanarla da quel luogo. Il serpente, dopo averla cercata invano, per alcuni giorni, la trovò; allora la cinge non con la solita dolcezza ma con forza, mostrando una rabbia contenuta, intrisa più di indulgenza che di punizione.

In *es. carn.* 994 A si discute se il cibarsi di carne sia giusto o ingiusto da parte dell'uomo. Plutarco ribadisce la legittimità del nutrirsi di carne, sebbene in condizioni di vita ben differenti da quelle in

²⁰Con l'aggettivo ἀσπείστος Plutarco vuole evidenziare la rivalità insanabile.

²¹H. M., Martin, *The Concept of Praotes in Plutarch's Lives*, «GRBS» 3 (1960) 65 - 73.

cui l'umanità viveva al suo tempo: quando all'uomo mancava nutrimento e l'unico sostentamento erano gli animali, il cibarsi di carne poteva essere giustificato per la sopravvivenza dell'individuo come per il perpetuarsi del genere umano. Ma nella sua epoca, il cibarsi di carne è solo empietà e capriccio: disprezzare i cibi della terra è manifestazione di empietà verso gli dèi, di cui l'uomo dovrebbe vergognarsi. In *bruta anim.* 991D si ribadisce che la natura feroce ed aggressiva del serpente è giustificata da una necessità naturale che invece non riguarda l'uomo, il quale è ἀγριος senza alcuna necessità. In *soll. anim.* 974 B Plutarco descrive l'intelligenza degli animali nell'utilizzare elementi naturali per curarsi. Il serpente, secondo quanto afferma Plutarco, si serve del finocchio per curare problemi di vista.²²In *am. prol.* 494 F Plutarco descrive il comportamento amorevole verso la propria prole tipico di alcuni animali. Afferma il Cheronese: «Quanto alle galline, abbiamo ogni giorno davanti agli occhi in che modo circondano di premure i pulcini, agli uni allargando le ali affinché vi si riparino sotto, accogliendo gli altri che saltano sul loro dorso ed accorrono da ogni parte, e intanto fanno sentire il loro chiocciare di gioia e tenerezza. Cani e serpenti li scansano con la fuga ma se hanno paura per i figli li respingono e combattono con tutte le forze».

²²Plinio (*N.H.*, XX, 113) spiega ventidue rimedi tratti dall'esperienza e dalla tradizione. Egli aveva notato, per esempio, che, al momento della muta, il serpente si avvicina a una pianta di finocchio per spogliarsi della membrana che si è formata durante l'inverno. Sfregandosi a essa, ne applica il succo sugli occhi ottenendo il loro progressivo schiarimento. Tale fatto era quindi stato interpretato come un segno dell'efficacia del finocchio nel trattare i problemi dell'occhio, inclusa la cecità.

2- L'έχιδνα²³

a. L'έχιδνα nelle descrizioni realistiche.

In *Tib. et C. Gracc.* 20, 5 serpenti e vipere sono usati come strumento di morte contro gli alleati di Tiberio. Essi vennero rinchiusi vivi in sacchi pieni di rettili e così furono uccisi (Γάτιον δέ τινα Βίλλιον εις άγγειον καθείρξαντες και συνεμβalόντες έχιδνας και δράκοντας ούτω διέφθειραν). Notizie di carattere pseudo-scientifico si rilevano in *quaest. conv.* 641 A: l'autore, affrontando il tema delle proprietà di alcuni elementi naturali, afferma che la vipera si paralizza se avverte su di sé il contatto di un ramo di faggio, divenendo in tal modo innocua.

b. Funzione simbolica

In similitudine: in *Cras.* 32, 5 - 6 l'immagine della vipera è usata per rappresentare il corteo organizzato per la morte di Crasso. Plutarco afferma che tale corteo, come le vipere, aveva le parti anteriori terrificanti e selvagge, mentre la parte posteriore era molle e lasciva. In *ser. num. vind.* 562 C l'έχιδνα simboleggia la malvagità. Come il male è insito nell'uomo dalla nascita e le occasioni della vita lo inducono ad esternarlo, così la vipera nasce velenosa, ma il suo veleno in sé non sarebbe nocivo, se le occasioni non la rendessero pericolosa per l'uomo²⁴.

In metafora: In *garr.* 508 D la vipera che partorisce e muore scoppiando è metafora di un segreto che esplose e che rovina colui che lo svela. In *ser. num. vind.* 567 F l'έχιδνα incarna Nerone che,

²³È il nome di un tipo di serpente che, diversamente da tutti gli altri, non dà alla luce uova ma esseri vivi (dal verbo κατέχειν «trattenere»). L'έχις durante la gestazione non porta uova, ma trattiene dentro di sé i suoi piccoli, che nascono completi in tutte le parti, a differenza degli altri serpenti, che depositano le uova che la madre incuba fino al momento della nascita (Arist. HA.558 b). Etimologicamente έχις ed έχιδνα sono, secondo la ricerca moderna, imparentate. Il lemma έχιδνα compare per la prima volta in Esiodo ed indica un nome proprio, Echidna, mitico serpente- donna. «Nei versi potenti di Esiodo il ritratto di Echidna, la Vipera dal volto grazioso di fanciulla, è sovradeterminato dalle sue caratteristiche di deformità: Echidna è mostruosa quindi cattiva, anzi crudele, e nemmeno lo splendore dei suoi occhi vivaci riesce a rendere meno terrificante l'assurdità del suo corpo deforme... L'Echidna di Esiodo non è una seduttrice: l'unico tratto di seduzione è forse presente nella menzione, peraltro fortemente convenzionale, dello splendore dei suoi occhi vivaci; l'unica traccia della sua sessualità si ritrova nella generazione di una prole abominevole, concepita nella spaventosa unione con un altro mostro anguiforme, Typhon. Il mostro viperino non seduce, bensì è oggetto della seduzione brutale di un essere che si unisce a lei, terribile, iniquo e violento. L'aspetto semibestiale di Echidna predice la sua attitudine a generare dei mostri (cani - Orthos e Kerberos -serpenti - il guardiano del giardino delle Esperidi - e ibridi femminili - Chimaira e Sphynx)». Cfr. Visentin, *Di Echidna* cit., p. 208-210.

L'έχις non si incontra nei testi se non a partire dal IV sec. A. C. Il sostantivo έχιδνα ricorre con maggiore frequenza nella tradizione greca e designa un essere pericoloso, la cui pericolosità potrebbe coincidere con la sua stessa natura femminile. L'immaginario mitologico dei Greci, nei suoi differenti livelli di codificazione (testuale e iconografica), è sorprendentemente frequentato da figure mostruose al femminile. Una citazione aristotelica rammenta che già la nascita di una femmina, rispetto alle potenzialità generative dell'uomo, è di per sé un'anomalia, un τέρας. La donna è un mostro nato, ci insegna lo Stagirita, e allora perché non pensare un mostro preferibilmente al femminile? Cfr. sull'argomento C. Mainoldi, *Mostri al femminile*, in *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Atti del convegno Pesaro 28-30 aprile 1994, Ancona 1995, pp. 69-84. Per il riferimento Aristotele, cfr. GA.769b; cfr. inoltre F. Héritier - Augé, *La costruzione* cit., 128-29. Sulla «mostruosità» del genere femminile vedasi anche P. Manuli, *Le metamorfosi del femminile*, in A.A.V.V., *Melusina. Mito e leggenda di una donna serpente*, Venezia, 1988, pp. 87-94.

²⁴In *cup. divit.* 525 F la vipera è fonte di male per l'uomo, nonché simbolo dell'uomo misero e moralmente basso.

macchiatosi di matricidio, è associato alle vipere, le quali, secondo Plutarco, uccidono la propria madre appena nate²⁵.

3- L'ἔχιδ

a- Contesto zoologico.

In *nat. phaen.* 918 C Plutarco informa il lettore di alcuni rimedi naturali che gli animali utilizzano per curarsi. A tal proposito egli afferma che la testuggine, se ingurgita un pezzo del corpo del serpente, si purifica mangiando maggiorana. In *bruta anim.* 991 E lo stesso concetto (τίς δὲ τὰς χελώνας ἐδίδαξε τῆς ἔχεως φαγούσας τὴν ὀρίανον ἐπεσθίειν) è usato per evidenziare le capacità terapeutiche e curative degli animali, ulteriori prove della loro σύνεσις.

b- Funzione simbolica: l'ἔχιδ nella similitudine

In *ser. num. vind.* 564 E l'ἔχιδ è inserita in un contesto filosofico in cui l'animale è usato come oggetto di una similitudine con le anime dei dannati: le anime di due peccatori apparvero tra loro intrecciate, come le vipere che si divorano tra di loro, per il triste ricordo di quanto avevano commesso in vita.

4- L'ἔρπετόν

a- L' ἔρπετόν negli aneddoti.

In *Pomp* 36, 1 Plutarco racconta un aneddoto relativo alla spedizione di Pompeo in Ircania e nel mar Caspio: dopo tre giorni di marcia, per la presenza di serpenti velenosi, il comandante fu costretto a tornare indietro e a stabilirsi in Armenia. In *Arat.* 26, 4 è narrato un aneddoto sulla vita del tiranno Aristippo: dopo aver cenato, costui mandava via tutti i servi e si ritirava con la concubina in una piccola stanza, posta in un piano superiore della dimora, chiusa da una botola. Messo il letto sulla botola, ivi dormiva, com'è immaginabile che possa dormire uno che si trovi in tale stato di turbamento e terrore. La madre della concubina ritirava la scaletta e la chiudeva in un'altra stanza, poi, all'alba, la rimetteva a posto e faceva scendere il tiranno, come un serpente che esce dalla sua

²⁵ La vipera, dopo essersi unita al maschio, lo divora (o più semplicemente gli stacca la testa. Essa suscita così il desiderio di vendetta dei piccoli, che al momento in cui vengono alla luce squarciano il ventre della madre, uccidendola. Cfr. Ael., *N.A.*, 1, 24. Cfr. anche Hdt., III, 109. È appena il caso di ricordare che l'immagine del patricidio suggerì agli antichi un facile parallelo mitico: quello con Oreste che aveva ucciso la madre, responsabile dell'assassinio del padre (confermata da sogno-presagio di Clitemnestra che s'immagina di aver partorito un serpente che le succhia il sangue dal seno, Eschilo, *Coefore*, 527 sgg.). Per stessa ammissione degli antichi Greci, il serpente si prestava con le sue bizzarre abitudini a una trasfigurazione mitica. Secondo qualche interprete, l'aggressività carnivora delle donne-serpenti di Dione richiama il cannibalismo di Lamia, fanciulla libica divenuta mostruosa a causa della gelosia di Era, cfr. A. Scobie, *Some Folktales in Graeco-Roman and Far Eastern Sources*, «Philologus», 121 (1977), pp. 5-8.

tana.²⁶ In *Is. et Os.* 381 C Plutarco narra un aneddoto sulle credenze egizie, in cui si rileva l'utilità dell'ibis, che uccide i rettili dal veleno mortale: i sacerdoti attingono la loro acqua lustrale per purificarsi, là dove ha bevuto l'ibis, poiché essa non beve l'acqua che sia infetta e contaminata.

b- L'έρπετόν nelle similitudini.

In *coh.ir.* 457 B il comportamento crudele e malvagio del tiranno è paragonato al morso del serpente per il dolore logorante che provoca in chi lo subisce; in *garr.* 508 D il serpente in seno è paragonato al segreto inconfessabile, che all'improvviso scoppia e diviene incontrollabile e funesto per colui che non riesce più a contenerlo. In *curios.* 517 E l'atteggiamento del curioso è paragonato a quello della serpe, che cerca nutrimento nella selva velenosa. L'invito dell'autore ad utilizzare la propria curiosità in modo costruttivo e a non interessarsi di cose di poco conto, conferisce al pensiero una coerenza fortemente filantropica: non bisogna danneggiare gli altri con la propria curiosità. In *quaest. conv.* 714 E si confronta l'occhio inumidito, che è mal funzionante, al cervello che, quando è sotto l'effetto del vino, vacilla nei pensieri ed è instabile: perdendo il controllo di sé, i pensieri più miseri e spregevoli vengono fuori, come le serpi quando escono al sole.

5- L'όφις.

a- Funzione simbolica: metafora e similitudine.

L'όφις è metafora della ποικιλία e della δειλία. In *Them.* 29, 2 Temistocle è definito όφις "Έλλην ποικίλος «astuto serpente greco», per la sua capacità di raggirare e persuadere il Re. L'όφις inoltre è inserito dal Cheronese in due similitudini: in *comm. not. ad. Stoic.* 1065 B si afferma che la virtù non potrebbe esistere senza il male; come in alcune medicine è necessario mescolare il veleno del serpente ed il fiele della iena, allo stesso modo affinché il bene si manifesti, è necessaria la presenza del male. In *cap. ex. am. ut.* 87 A il tema è **l'utile**: come vi sono in natura animali che possono nutrirsi di serpenti e scorpioni senza subire danni ma, al contrario, traendone beneficio, così l'uomo saggio dovrebbe servirsi dei propri nemici per trarne vantaggio²⁷.

²⁶ Cfr. *princ. iner.* 781D.

²⁷ *Cap. ex. am. ut.* 87 A: ὥσπερ γὰρ τὰ ῥωμαλεώτατα τοὺς στομάχους καὶ ὑγιεινότερα τῶν ζώων ὄφεις ἐσθίοντα καταπέττει καὶ σκορπίους, ἔστι δ' ἅ καὶ λίθοις καὶ ὀστράκοις τρέφεται (μεταβάλλουσι δὲ δι' εὐτονίαν καὶ θερμότητα πνεύματος), οἱ δὲ σικχοὶ καὶ νοσώδεις ἄρτον καὶ οἶνον προσφερόμενοι ναυτιῶσιν, οὕτως οἱ μὲν ἀνόητοι καὶ τὰς φιλίας διαφθείρουσιν, οἱ δὲ φρόνιμοι καὶ ταῖς ἔχθραις ἐμμελῶς χρῆσθαι δύνανται.

b- Funzione antonomastica

In *Dem.* 4, 8 Plutarco spiega che il soprannome Ἀργᾶς dato a Demostene (καὶ τοῦτο γὰρ φασι τῷ Δημοσθένει γενέσθαι παρωνύμιον) era riferito alla sua natura ed al carattere aspro e pungente (ἢ πρὸς τὸν τρόπον ὡς θηριώδη καὶ πικρὸν ἐτέθη); Plutarco fornisce due spiegazioni: Demostene è detto «Argas» per il fatto che alcuni poeti chiamano Argàs il serpente (τὸν γὰρ ὄφιν ἔνιοι τῶν ποιητῶν ἀργᾶν ὀνομάζουσιν) o per il suo modo di parlare che infastidiva gli ascoltatori: Argàs era il nome di un poeta dai versi brutti e sgradevoli (ἢ πρὸς τὸν λόγον, ὡς ἀνιῶντα τοὺς ἀκροωμένους· καὶ γὰρ Ἀργᾶς τοῦνομα ποιητῆς ἦν νόμων πονηρῶν καὶ ἀργαλέων).

c- L'ὄφις nelle descrizioni zoologiche.

In *soll. anim.* 974 B l'autore narra i rimedi naturali di cui gli animali si servono per curarsi. L'orsa, dopo il periodo di letargo, mangia l'aro per combattere la stitichezza; inoltre per contrastare la nausea mangia le formiche; la testuggine mastica origano se ha divorato parte di un serpente. In *soll. anim.* 976D Plutarco fa derivare l'etimologia di ἔλαφος dalla capacità di attirare i serpenti. Il termine cervo non deriverebbe da ἐλαφρότης (velocità) ma da ἔλξις τοῦ ὄφεως (attrazione del serpente).²⁸ In *soll. anim.* 981 B Plutarco, parlando delle alleanze tra gli animali, afferma che le volpi ed i serpenti stringono amicizia in virtù della comune inimicizia contro le aquile. Le forme di κοινωνία nel mondo animale possono generarsi persino da una comune rivalità. In *inv. et od.* 494 F, affrontando il tema dell'odio, il Cheroneo afferma che tale sentimento può esistere non solo tra uomini ma anche tra uomo ed animale (si pensi alla repulsione di molti uomini per i serpenti). Per rendere più convincente la sua *opinio*, Plutarco riporta un aneddoto su Germanico: si dice che costui odiasse a tal punto i galli, da non tollerarne né il canto né la visione²⁹.

In *Bruta anim.* 988 A si elogia l'ἀρετή degli animali: tra gli esempi di animali femminili coraggiosi, scaltri e forti è ricordata la dragonessa di Delfi, il serpente che lottò con Apollo per l'oracolo³⁰.

²⁸*Soll. anim.* 974 B: Τῆς δ' ἀκράτου καὶ φυσικῆς συνέσεως μέγα δῆλωμα τὸ κοινόν ἐστιν· οὐδὲν γὰρ οὕτως εὐχείρωτον ἀνθρώπῳ νηκτόν, ὃ μὴ πέτραις προσέχεται καὶ προσπέφυκεν, οὐδ' ἀλώσιμον ἄνευ πραγματείας, ὡς λύκοις μὲν ὄνοι καὶ μέροφι μέλισσαι χελιδόσι δὲ τέττιγες, ἐλάφοις δ' ὄφεις ἀγόμενοι ῥαδίως ὑπ' αὐτῶν (ἢ καὶ τοῦνομα πεποίηται παρωνύμιον οὐ τῆς ἐλαφρότητος ἀλλὰ τῆς ἔλξεως τοῦ ὄφεως).

²⁹*Inv. et od.* 494 F: Δεύτερον δὲ τὸ μισεῖν γίνεται καὶ πρὸς ἄλογα ζῶα (καὶ γὰρ γαλαῖς καὶ καθαρίδας ἔνιοι μισοῦσι καὶ φρύνους καὶ ὄφεις)· Γερμανικὸς δ' ἀλεκτρυόνος οὕτε φωνῆν οὐτ' ὄψιν ὑπέμεινε.

³⁰*Bruta anim.* 988 A: ἐκεῖ δὲ που καὶ Τευμησίαν ἀλώπεκα 'μέρμερον χρῆμα' καὶ πλησίον ὄφιν τῷ Ἀπόλλωνι περὶ τοῦ χρηστηρίου μονομαχοῦσαν ἐν Δελφοῖς γενέσθαι λέγουσι.

d- L'ὄφις negli aneddoti.

In *quaest. conv.* 636 E si discute se sia stato creato prima l'uovo o la gallina: si elencano varie specie animali che nascono dall'uovo; vi sono animali di mare, lucertole, anfibi, coccodrilli; tra i dipodi vi sono uccelli; tra i apodi il serpente; tra i molti piedi le locuste; dalla varietà e moltitudine di animali che nascono dall'uovo, si evince la rilevanza di tale elemento nei processi riproduttivi: tanto grande è l'importanza dell'uovo, da essere considerato un simbolo sacro associato a Dioniso³¹. In *quaest. conv.* 637 B vengono elencate varie modalità di riproduzione; come dall'uovo, anche dalla terra sono generati vari animali, topi, serpenti, rane e cicale; tali specie sono complete e perfette; se ne deduce che la perfezione e la completezza dell'essere vivente nei processi riproduttivi non è necessariamente vincolata alla nascita dall'uovo³².

e- Funzione religiosa.

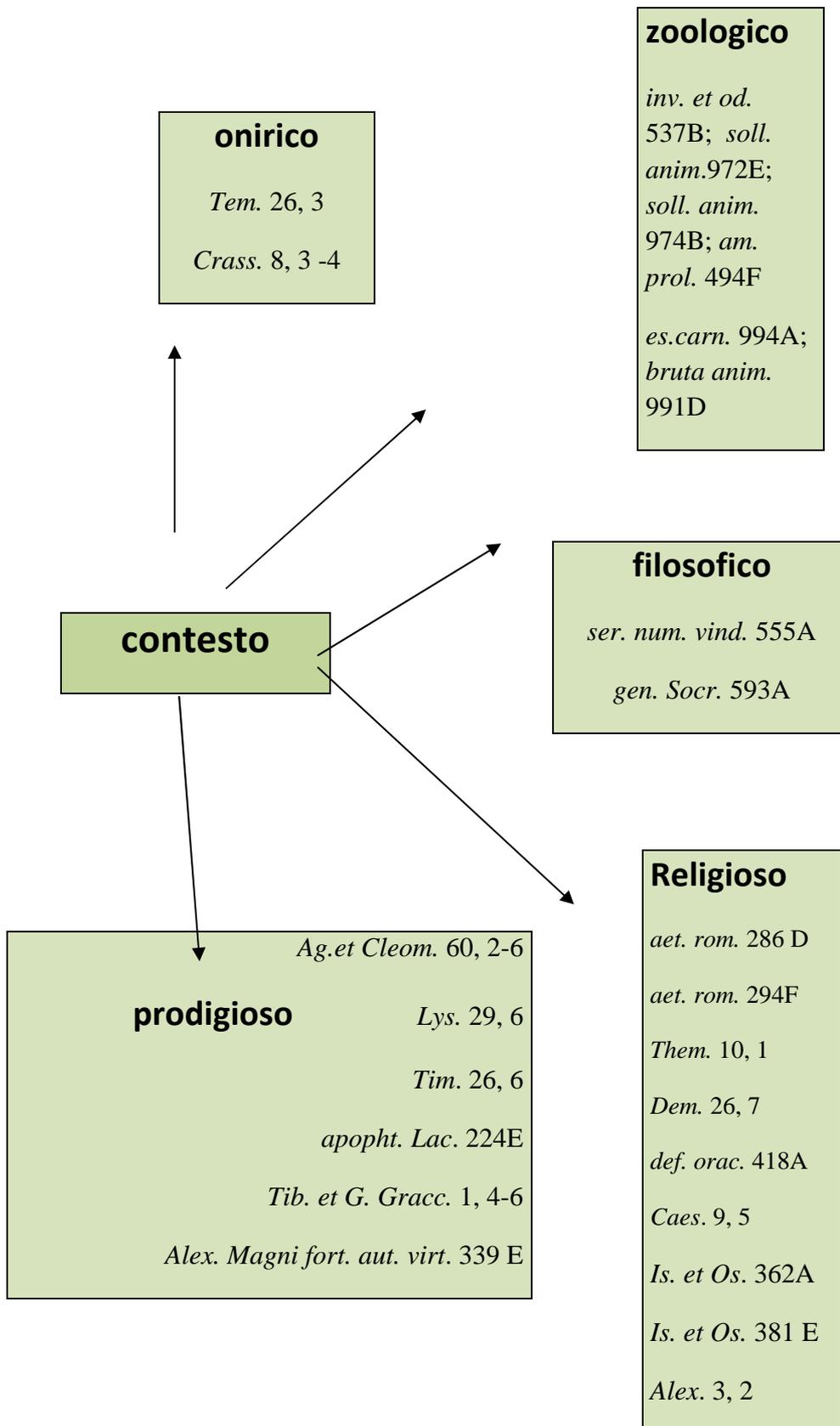
In *Alex.* 2, 9 Plutarco riferisce che Olimpiade, madre di Alessandro, non disdegnava di partecipare alle cerimonie in onore di Dioniso e portava nei tiasi grandi serpenti. In *Is. et Os.* 380 F si spiega perché alcuni animali siano oggetto di venerazione e diventino simboli sacri: le cicogne sono presso i Tessali particolarmente venerate per il fatto che salvarono la popolazione da un'invasione di serpenti.³³ Alla base di alcuni culti legati agli animali, secondo il Cheronese, sta pertanto un criterio utilitaristico. In *Tib. et C. Gracc.* 17, 2³⁴ l'ὄφις è protagonista di un evento prodigioso: Tiberio aveva un elmo che usava in battaglia; dei serpenti vi si erano introdotti senza essere visti, vi avevano deposto le uova e le avevano fatte schiudere. Tale evento presagì la sua terribile fine.

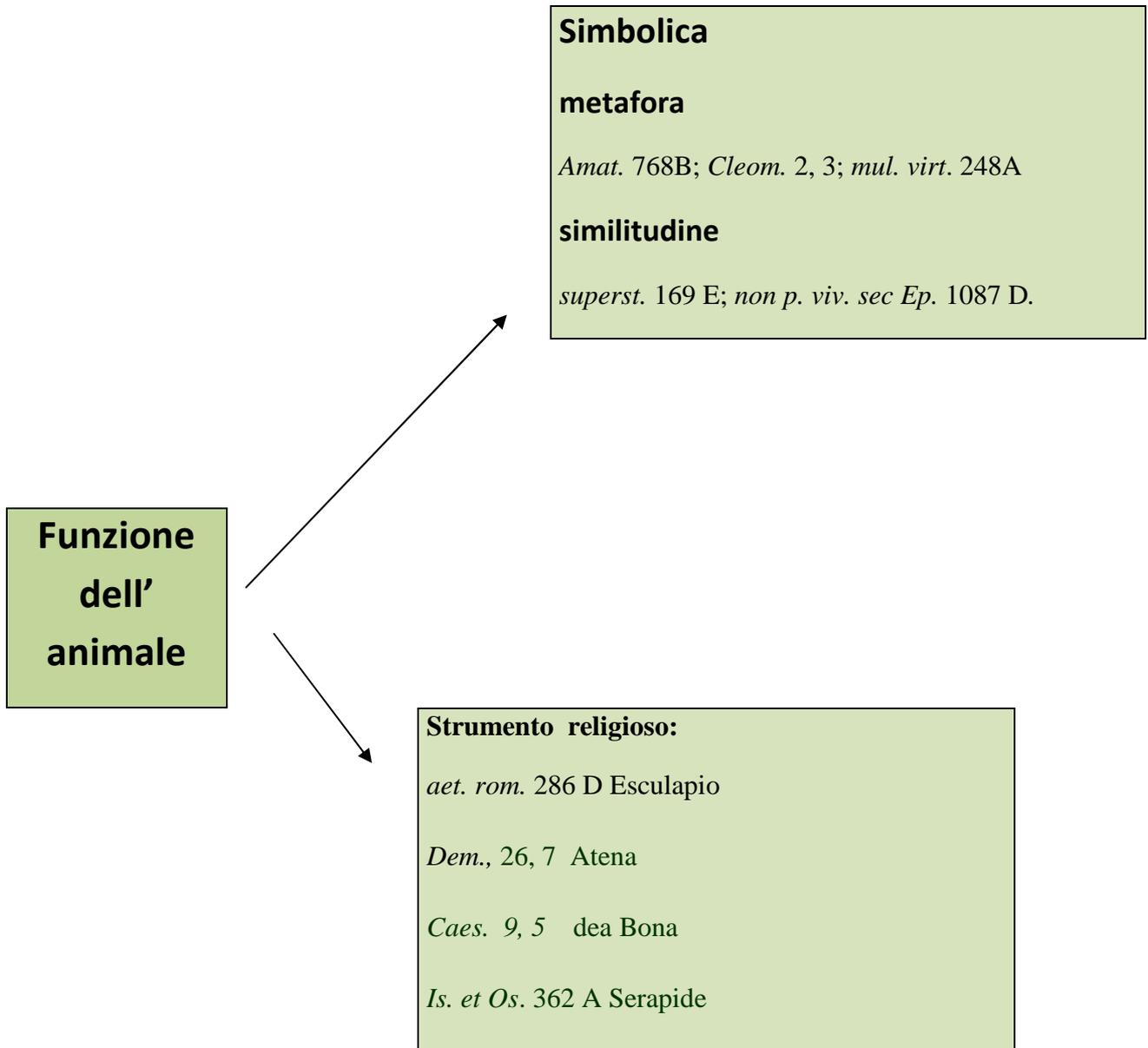
³¹Ζῶων δὲ πολλὰς φύσεις τοῦ κόσμου περιέχοντος, οὐδὲν ὡς εἰπεῖν γένος ἄμοιρόν ἐστι τῆς ἐξ ὧν γενέσεως, ἀλλὰ καὶ πτηνὰ γεννᾷ καὶ νηκτὰ μυρία καὶ χερσαῖα, σαύρας, καὶ ἀμφίβια, [καὶ] κροκοδείλους, καὶ δίποδα, τὸν ὄρνιν, καὶ ἄποδα, τὸν ὄφιν, καὶ πολὺποδα, τὸν ἀττέλεβον· ὅθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς ὡς μίμημα τοῦ τὰ πάντα γεννῶντος καὶ περιέχοντος ἐν ἑαυτῷ συγκαθωσίσωται

³²Ζῶα δ' αὐτοτελῆ καὶ ὀλόκληρα μέχρι νῦν ἀναδίδωσιν ἢ γῆ, μῦς ἐν Αἰγύπτῳ πολλαχοῦ δ' ὄφεις καὶ βατράχους καὶ τέττιγας, ἀρχῆς ἕξωθεν ἑτέρας καὶ δυνάμεως ἐγγενομένης.

³³Θεσσαλοὶ δὲ πελαργούς, ὅτι πολλοὺς ὄφεις τῆς γῆς ἀναδιδούσης ἐπιφανέντες ἐξώλεσαν ἅπαντας (διὸ καὶ νόμον ἔθεντο φεύγειν ὅστις ἂν ἀποκτείνῃ πελαργόν

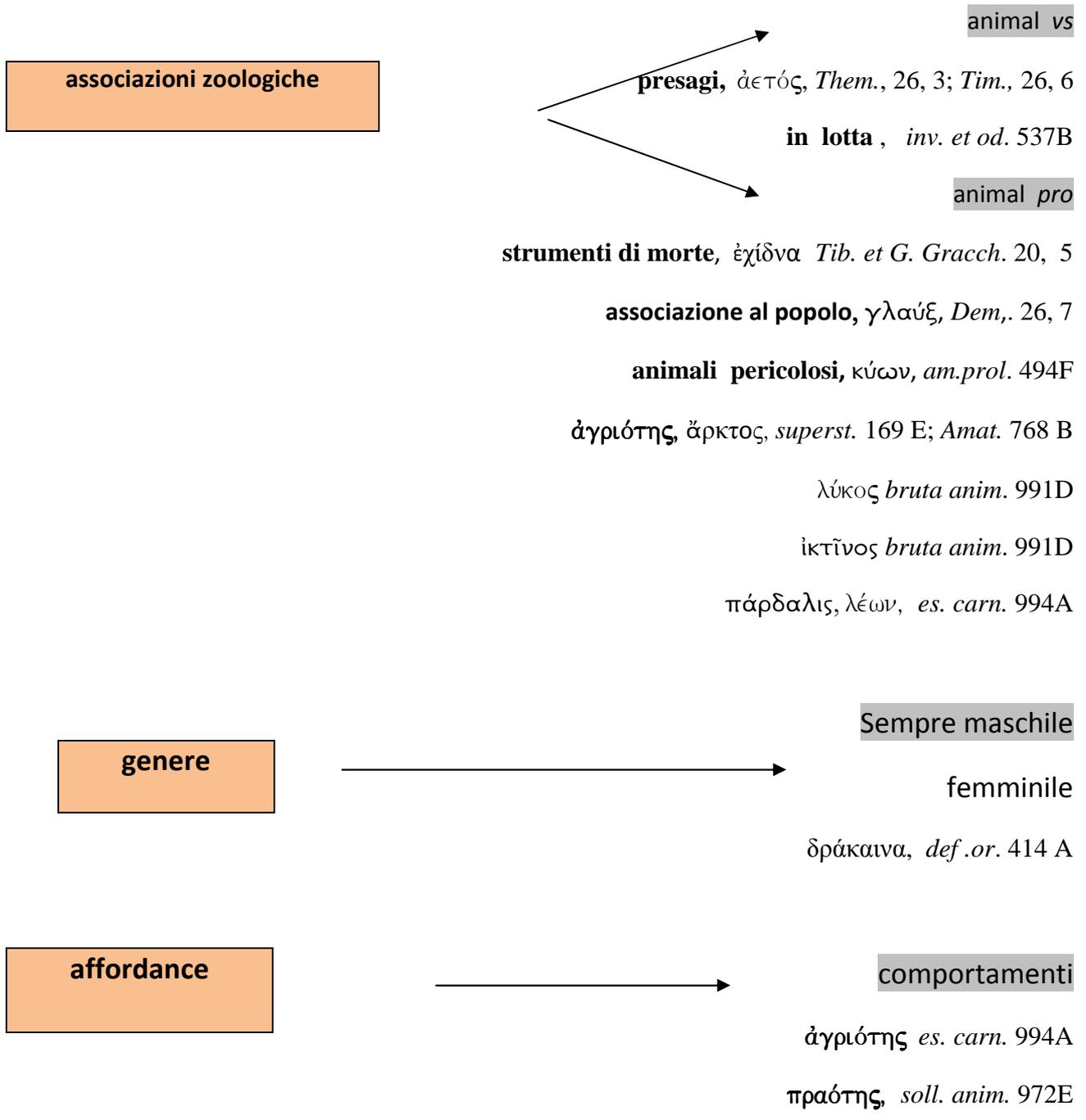
³⁴*Tib. et C. Gracc.* 17, 2: ἦν γὰρ αὐτῷ κράνος ᾧ πρὸς τὰς μάχας ἐχρῆτο, κεκοσμημένον ἐκπρεπῶς καὶ διάσημον· εἰς τοῦτο καταδύντες ὄφεις ἔλαθον ἐντεκόντες ὧά, καὶ ταῦτ' ἐξεγλύψαντο.





SCHEDA II: analisi zoologica

SPECIE	ANIMALE	PASSI
rettili	δράκων	37



LIVELLO III: analisi lessicale

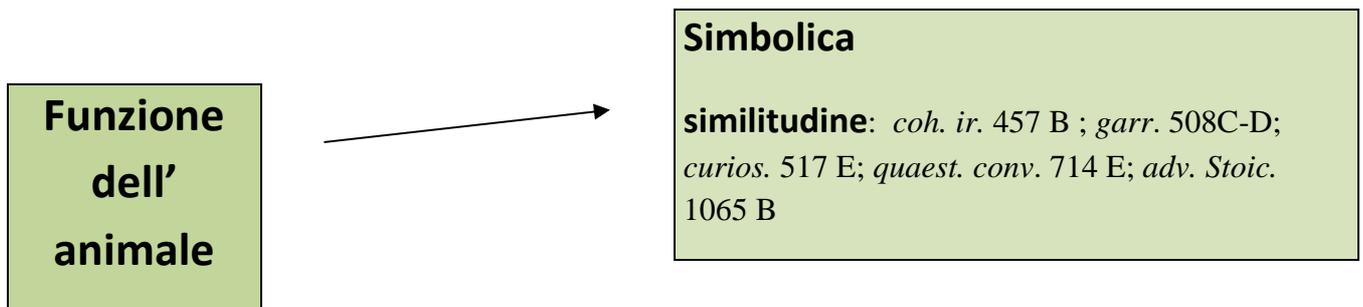
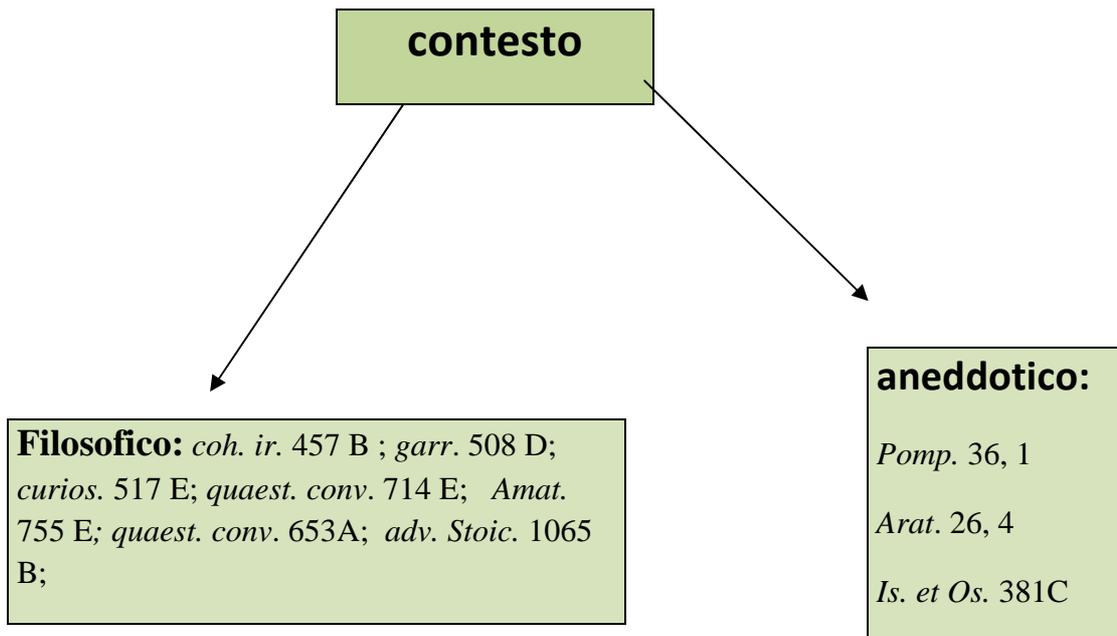
lemma	Tecnicismo specifico	Tecnicismo collaterale	passo
Aggettivo		χαλεπός, ή, όν «pericoloso» άγριος, α, ον «selvaggio»	<i>def. orac.</i> 414A <i>es. carn.</i> 994A
Sostantivo	Χειά, άζ «tana» ¹		<i>superst.</i> 169 E
Verbo		περιελίσσω «avvolgersi» ² προσανέρπω «salire» ³ περιπλέκω «attorcigliarsi» ⁴	<i>Them.</i> 26, 3 <i>Them.</i> 26, 3 <i>Ag. et Cleom.</i> 60, 2; <i>soll. anim.</i> 972 E

¹ *Il. XXII*, 93, 95.

² Anche di ragno, *Arist. HA* 623a14.

³ *Harax*.

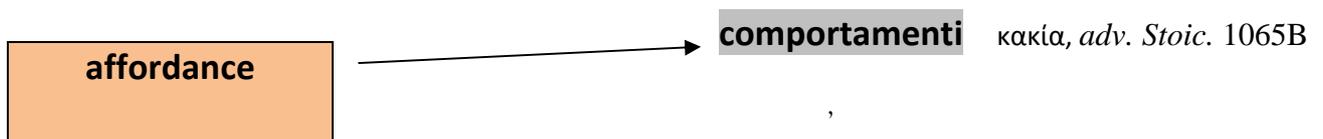
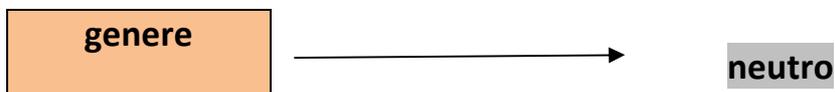
⁴ *Arist. GA*. 718a27; *HA*. 550a12.



SCHEDA II

analisi zoologica

SPECIE	ANIMALE	PASSI
rettili	έρπετόν	10

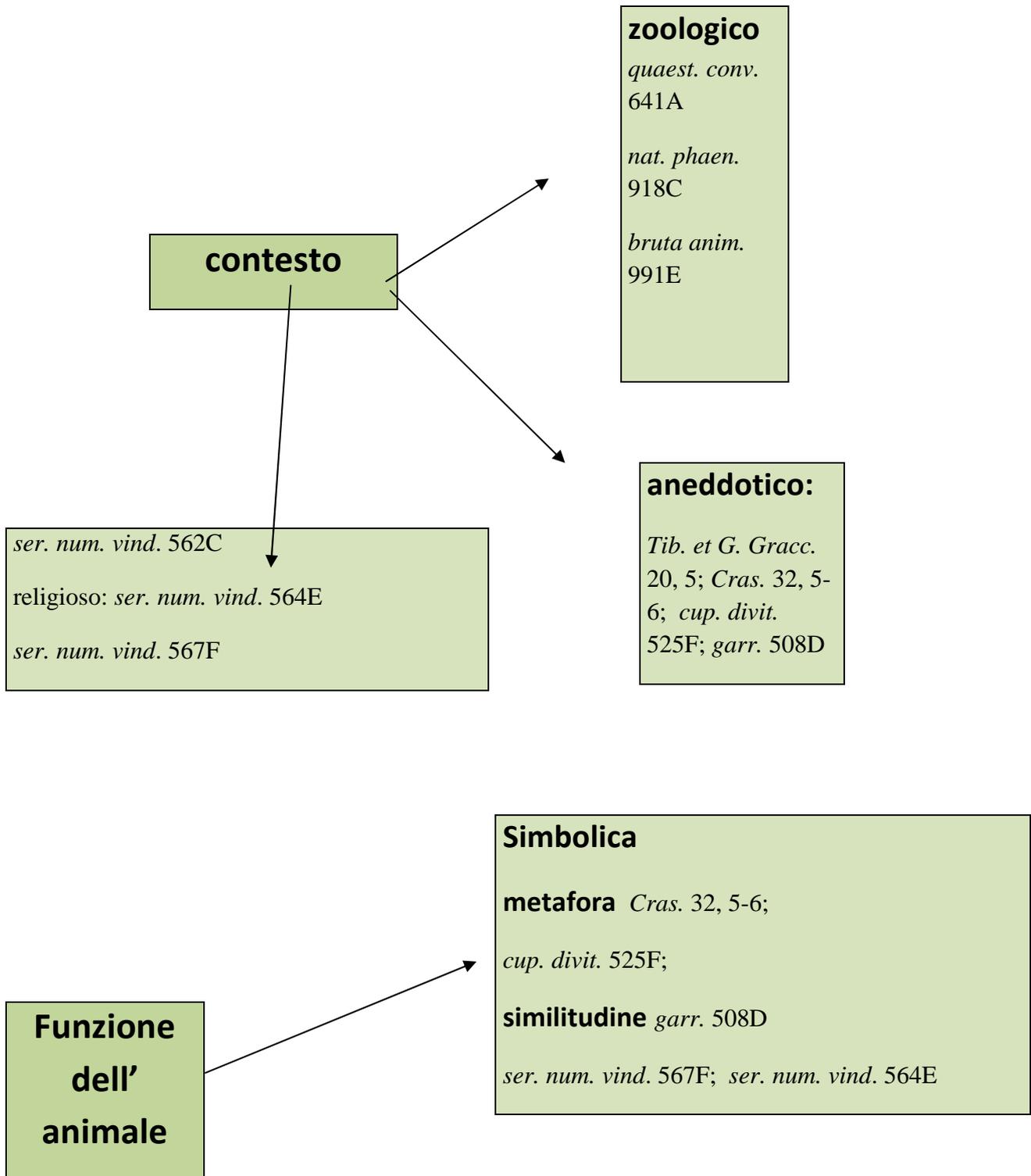


LIVELLO III: analisi lessicale

lemma	Tecnicismo specifico	Tecnicismo collaterale	passo
sostantivo	φωλεός, οὔ ¹ « tana» δῆγμα, ατος «morso» ²		<i>Arat.</i> 26, 4 <i>coh. ir.</i> 457B
aggettivo	θανάσιμος, ον «mortale» ³		<i>Pomp.</i> 36, 1 <i>curios.</i> 517 E
Verbo		διαπείρω «squarciare»	<i>ser. num.</i> <i>vind.</i> 567F

¹ La tana dell'orso in *superst.* 169 E; la tana di molluschi in *Arist. HA.* 622b4.

² *Arist.HA.* .604b21.



II LIVELLO: analisi zoologica

SPECIE	ANIMALE	PASSI
rettili	ἔχιδνα - ἔχλις	10

associazioni zoologiche

animal *pro*

δράκων *Tib. et G. Gracc.* 20, 5
σκόρπιος, *ser. num. vind.* 562C
σκυτάλη, *Cras.* 32, 5
καθαρίς, *cup. divit.* 525F
φαλάγγιον, *cup. divit.* 525F

genere

femminile

affordance

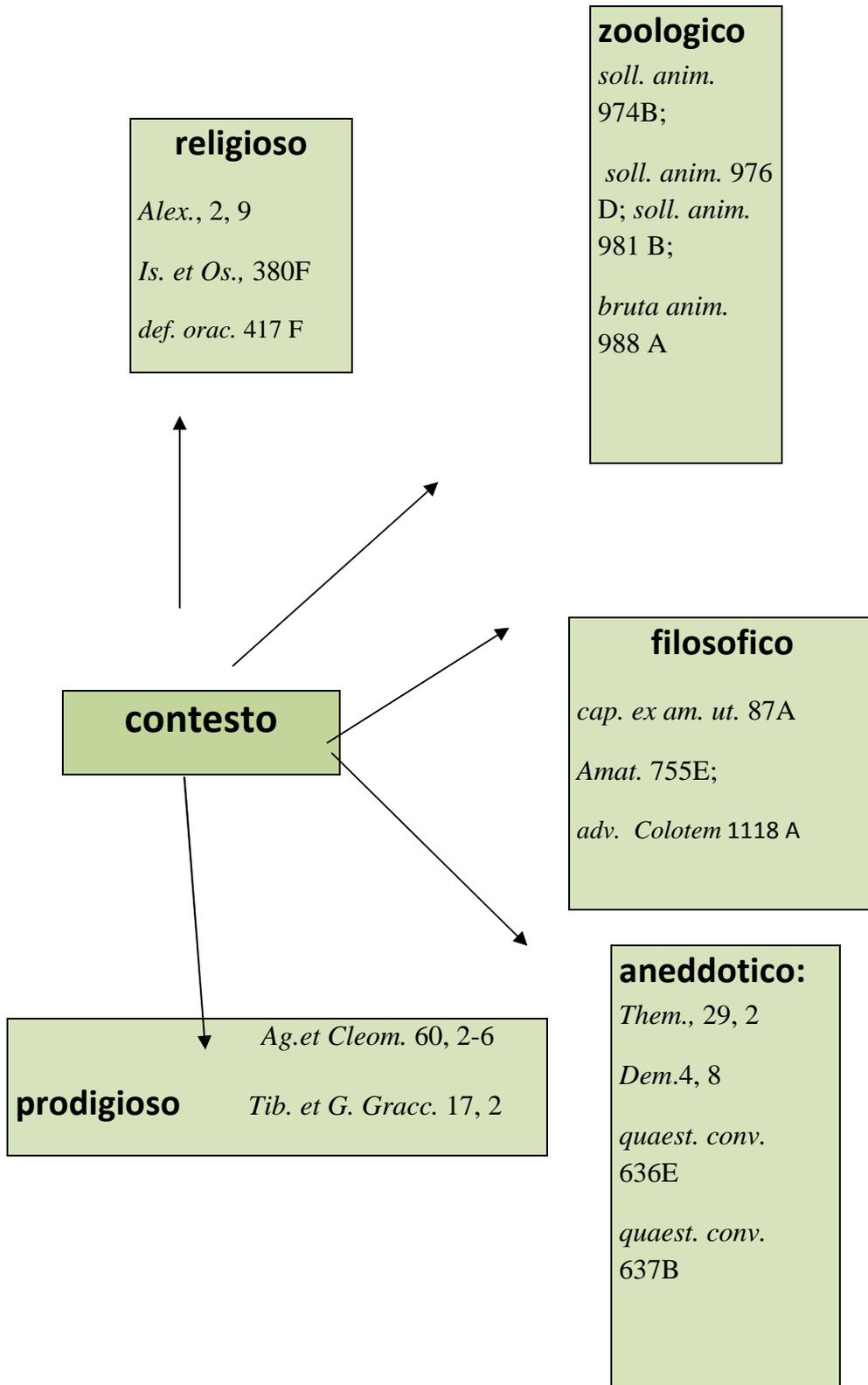
comportamenti

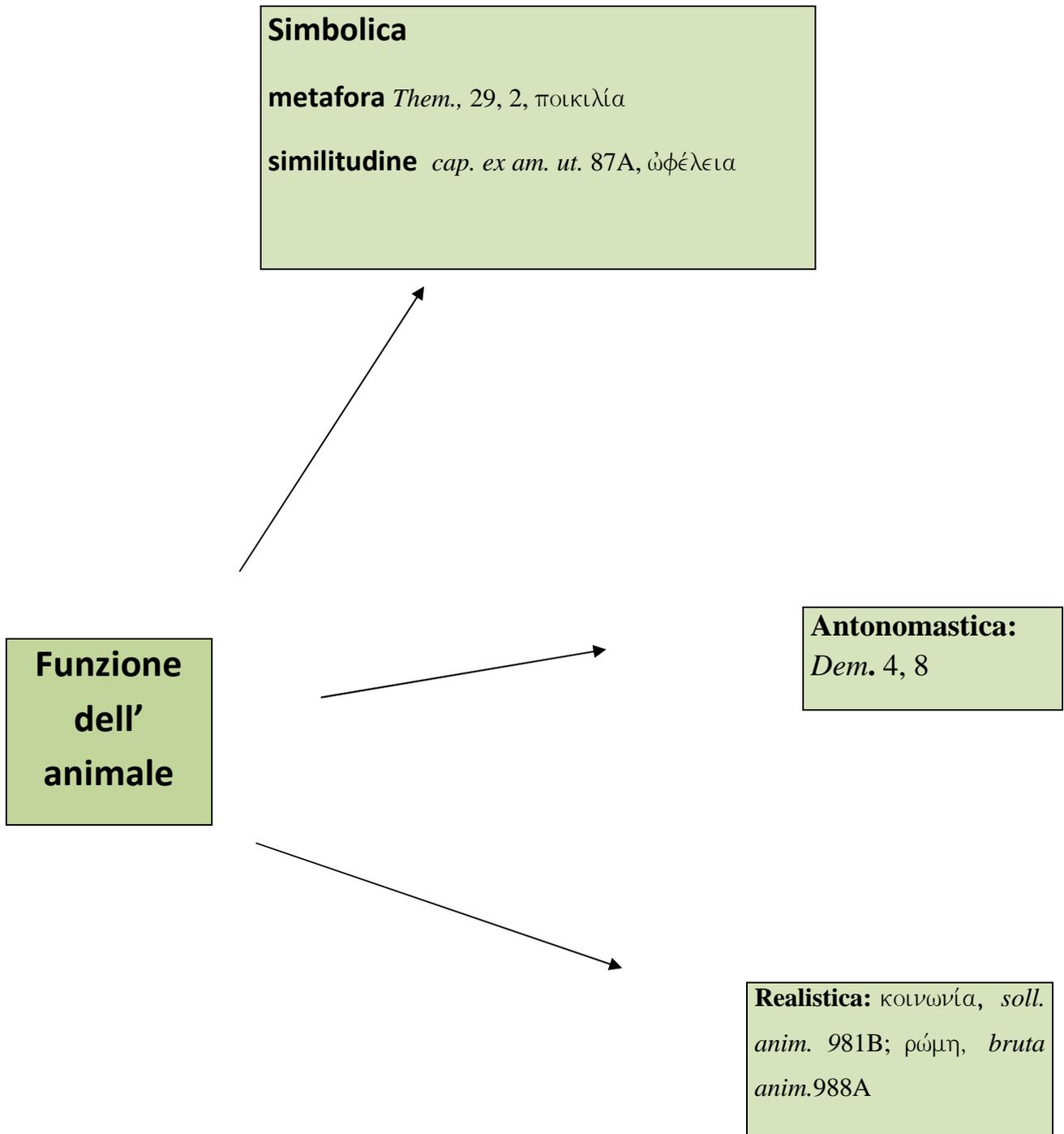
κακία, *ser. num. vind.* 567F; *ser. num. vind.* 564E
Cras. 32, 5-6; *cup. divit.* 525F; *garr.* 508D

LIVELLO III: analisi lessicale

lemma	Tecnicismo specifico	Tecnicismo collaterale	passo
sostantivo	ἰός, οὔ «veleno»		<i>ser. num.</i> <i>vind. 567F</i>
Verbo		διαπείρω «squarciare»	<i>ser. num.</i> <i>vind. 567F¹</i>

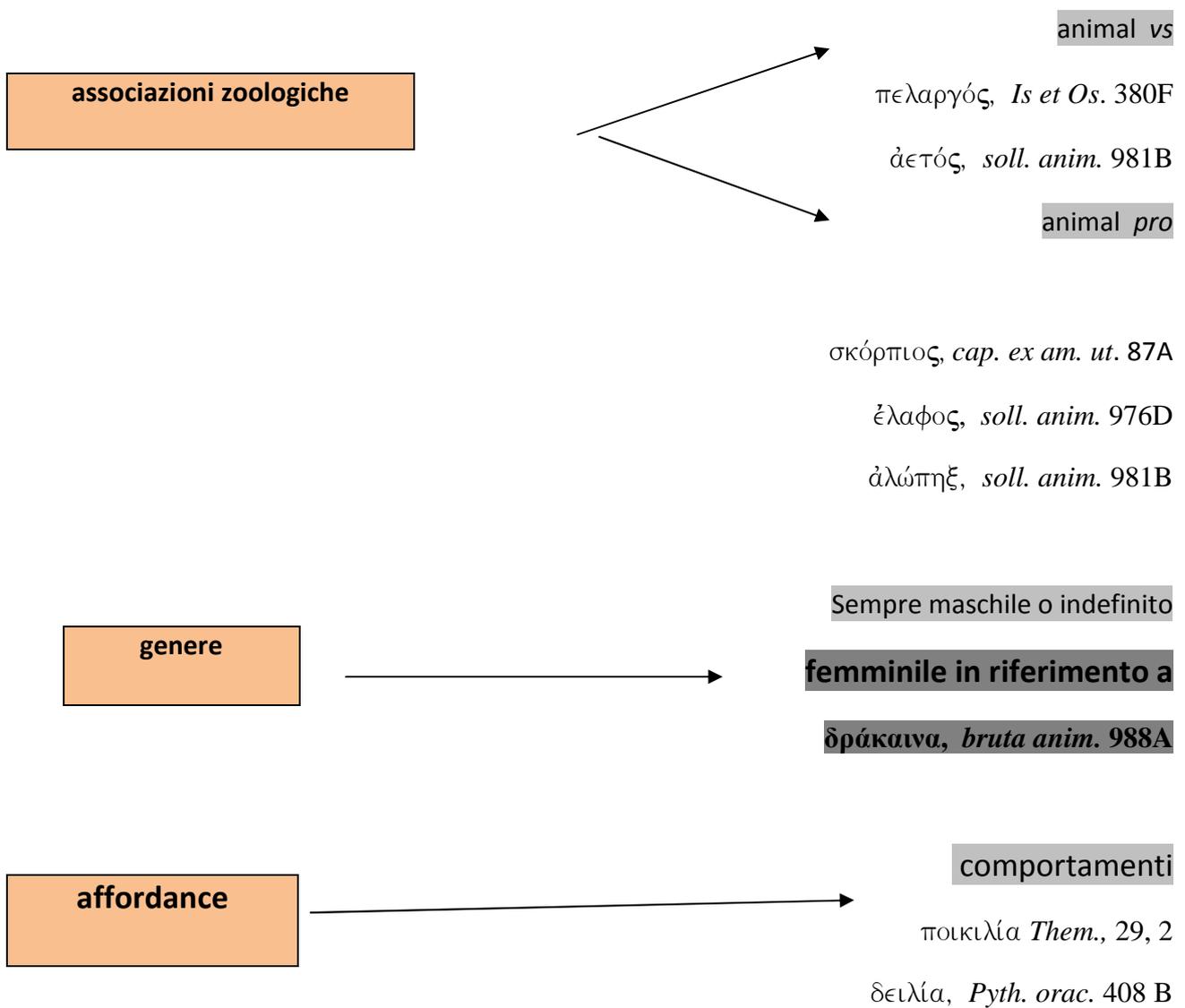
¹Art. 14,4.





LIVELLO II: analisi zoologica

SPECIE	ANIMALE	PASSI
rettili	ὄφις	23



LIVELLO III: analisi lessicale

lemma	Tecnicismo specifico	Tecnicismo collaterale	passo
Aggettivo	χειροήθης, ες «addomesticato» ¹	ποικίλος, η, ον «astuto»	<i>Them.</i> ,29, 2 <i>Alex.</i> ,2,9
Verbo		περιελίσσω, « annvolgersi» ² περιπλέκω « attorcigliarsi » ³ παραναδύομαι «venir fuori » ⁴	<i>T. et C.</i> <i>Gracc.</i> 17, 2 <i>T. et C.</i> <i>Gracc.</i> 17, 2 <i>Alex.</i> , 2,9

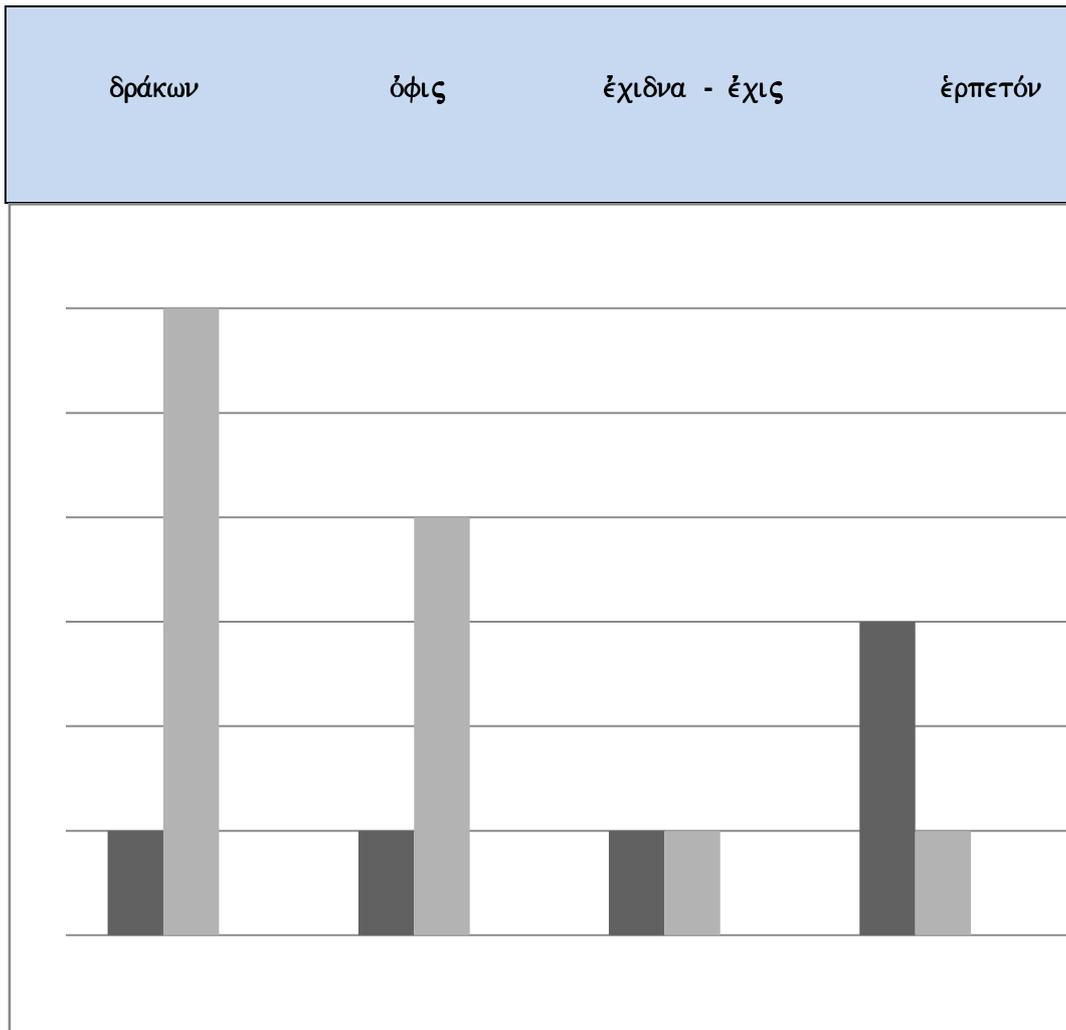
¹In riferimento a κροκόδειλος in Hdt. II, 69.

²Anche di ragno, Arist. HA.623a14.

³Arist. GA.718a27, cfr inoltre. HA.550a12.

⁴*Hapax.*

IL LESSICO ZOLOGICO DEL SERPENTE IN PLUTARCO



LEGENDA: **TECNICISMO SPECIFICO**

TECNICISMO COLATERALE

ANIMALI PRESENTI NEI TRATTATI SUGLI ANIMALI

MAMMIFERI

ANIMALE	PASSO	PAROLA CHIAVE
αίλουρος	<i>soll. anim. 959 E</i>	φύσις φονική και θηρώδης
αίξ	<i>soll. anim. 965 A</i>	άντιδουλα
	<i>soll. anim. 974 D</i>	τò φαρμακευτικόν
	<i>soll. anim. 974 F</i>	σύνεσις
	<i>bruta anim. 989 A</i>	έγκράτεια
άλώπηξ	<i>soll. anim. 963 D</i>	μανία
	<i>soll. anim. 968F</i>	σύνεσις
	<i>soll. anim. 971A</i>	πανουργία
	<i>soll. anim. 971 F</i>	πανουργία
	<i>soll. anim. 977B</i>	προκατάληΨις

	<i>soll. anim. 981 B</i>	κοινωνία
	<i>bruta anim. 988A</i>	άνδρεία
	<i>bruta anim. 992D</i>	πανουργία
άρκτος	<i>soll. anim. 959 E</i>	άγριότης
	<i>soll. anim. 970 F</i>	άγριότης
	<i>soll. anim. 971D</i>	παρασκευή
	<i>soll. anim. 974B</i>	τὸ φαρμακευτικόν
	<i>soll. anim. 977D</i>	άγριότης
	<i>soll. anim. 963D</i>	μανία
	<i>soll. anim. 965A</i>	άντίδουλα
	<i>soll. anim. 974E</i>	τὸ ἀριθμεῖν
γαλέος	<i>soll. anim. 982A</i>	τὸ φιλόστοργον
δελφίς	<i>soll. anim. 977F</i>	σύνεσις
	<i>soll. anim. 979 D</i>	ἀεικίνητος φύσις
	<i>soll. anim. 981C</i>	γενέσεις καὶ τεκνώσεις
	<i>soll. anim. 984 A</i>	ἡγεμών

	<i>soll. anim.</i> 984B	ἡγεμών
	<i>soll. anim.</i> 984 C	τὸ φιλόανθρωπον
	<i>soll. anim.</i> 984 D	εὐμένης καὶ φίλος
	<i>soll. anim.</i> 984 E-F	εὐνοια καὶ φιλία
	<i>soll. anim.</i> 985 A-C	τὸ φιλόανθρωπον
δορκάς	<i>soll. anim.</i> 959 E	σαρκοφαγία
	<i>soll. anim.</i> 966 A	τὸ κυνηγεῖν
έλαφος	<i>soll. anim.</i> 959 B	τὸ κυνηγεῖν
	<i>soll. anim.</i> 959 E	σαρκοφαγία
	<i>soll. anim.</i> 961 D	κηλεῖν σύριγξι καὶ αὐλοῖς
	<i>soll. anim.</i> 961 E	ὠσανεὶ φοβεῖσθαι
	<i>soll. anim.</i> 963A	ἄνανδρος
	<i>soll. anim.</i> 963 B	τὸ βραδύνειν
	<i>soll. anim.</i> 966 A	τὸ κυνηγεῖν
	<i>soll. anim.</i> 970 F	μάχη
	<i>soll. anim.</i> 971 E	τίκτειν παρά τὴν ὀδόν

	<i>soll. anim. 976 D</i>	ὄφις
	<i>bruta anim. 991 B</i>	ἀνδρεία
ἑλέφας	<i>soll. anim. 963 B</i>	σώμα
	<i>soll. anim. 968 B</i>	τρεφόμενος κατ οἰκίαν
	<i>soll. anim. 968 D</i>	Πώρος
	<i>soll. anim. 970 C</i>	ἰόβας
	<i>soll. anim. 972D</i>	Ἔρωτες
	<i>soll. anim. 972D</i>	Χειρουργία
	<i>soll. anim. 974D</i>	λάβραξ
	<i>soll. anim. 977B</i>	ὄρυγμα
	<i>soll. anim. 977D</i>	τὸ φιλόνητον
	<i>soll. anim. 984C</i>	τὸ φιλόνητον
ἑχῖνος	<i>soll. anim. 971 E</i>	δειλία
	<i>soll. anim. 979 A</i>	πρόγνωσις πνευμάτων
ἵππος	<i>soll. anim. 984 C</i>	τὸ φιλόνητον
	<i>soll. anim. 971 D</i>	τὸ κολάζειν

	<i>soll. anim.</i> 981 B	φιλία
	<i>soll. anim.</i> 961D	τὸ κηλεῖν
	<i>soll. anim.</i> 963D	μανία
	<i>soll. anim.</i> 959E	τὸ προυξενεῖν
	<i>soll. anim.</i> 964 F	ἀντίδουλα
	<i>bruta anim.</i> 988A	φιλόνικος
	<i>bruta anim.</i> 987D	ἀνανδρία
	<i>bruta anim.</i> 990F	ἐγκράτεια
	<i>es. carn.</i> 997D	τρυφή καὶ πολυτέλεια
ἵππος πόταμος	<i>soll. anim.</i> 962 E	πατέρας κτείνειν
ἰχνεύμων	<i>soll. anim.</i> 980E	κροκόδειλος
κάμηλος	<i>soll. anim.</i> 963B	μέγεθος
κάπρος	<i>soll. anim.</i> 966 C	ὄδους
	<i>soll. anim.</i> 970F	Ἀλέξανδρος
	<i>bruta anim.</i> 990F	σοφρωσύνη
κῆτος	<i>soll. anim.</i> 980 F-981A	κοινωνία

κρίος	<i>soll. anim. 972F</i>	Γλαύκη
	<i>es. carn. 996A</i>	τὸ ἐκδέρειν
κύων	<i>soll. anim. 959D</i>	τροφή
	<i>soll. anim.961 D</i>	τὸ κολάζειν
	<i>soll. anim.962 F</i>	πρόβατον
	<i>soll. anim. 963D-E</i>	διάνοια
	<i>soll. anim. 967A</i>	σύνεσις
	<i>soll. anim. 969A</i>	οἱ διαλεκτικοί
	<i>soll. anim. 969C</i>	Πύρρος ὁ βασιλεὺς
	<i>soll. anim. 969 B</i>	αἴσθησις
	<i>soll. anim. 969 C</i>	διάνοια
	<i>Soll. anim.969D</i>	φιλανθρωπία
	<i>soll. anim.969E</i>	Κάππαρος
	<i>Soll. anim. 969 F</i>	τὸ μέγεθος
	<i>Soll. anim.970A</i>	μῆμος
	<i>Soll. anim. 970 C</i>	Ἵρκανός

	<i>Soll. anim. 970 F</i>	τὸ πρωτεύειν
	<i>Soll. anim. 971 D</i>	τὸ τρέφειν
	<i>Soll. anim. 973E</i>	τὸ μάθημα
	<i>Soll. anim. 974B</i>	πόα
	<i>Soll. anim. 975D</i>	λόγος
	<i>Soll. anim. 984 D</i>	τυφλὸν τὸ μήνυμα τοῦ κυνός
	<i>Bruta anim. 991A</i>	τὸ ἐσθίειν
	<i>Bruta anim. 992A</i>	ἄλλεσθαι διὰ τροχῶν περιφερομένων
	<i>Bruta anim. 986 D</i>	ποιεῖν λύκον καὶ λέοντα ἐξ ἀνθρώπου
	<i>Soll. anim. 959 E</i>	Φοιγή
	<i>Soll. anim. 971 A</i>	Πανουργία
	<i>Soll. anim. 974C</i>	τὸ διακορεῖν
	<i>Soll. anim. 976 D</i>	φυγή

	<i>Es. carn. 994B</i>	Τροφή
	<i>Es. carn. 995A</i>	ἀγριότης
λαγώς	<i>soll. anim. 959 E</i>	τὸ ἐσθίειν
	<i>Soll. anim. 966A</i>	τὸ πρίασθαι
	<i>Soll. anim. 971A</i>	πανουργία
	<i>Soll. anim. 983F</i>	θαλάσσιος
	<i>Bruta anim. 995B</i>	δῆγμα
λέων	<i>Soll. anim. 961 E</i>	ῶσανει θυμοῦσθαι
	<i>Soll. anim. 966C</i>	Βαδίξειν συνεστραμμένοις τοῖς ποσίν
	<i>Soll. anim. 963A</i>	ἀνανδρότερος ὡς ἔλαφον λέοντος
	<i>Soll. anim. 970 F</i>	κύων
	<i>Soll. anim. 972C</i>	κοινωνία
	<i>Soll. anim. 974 C</i>	τροφή

	<i>Soll. anim.</i> 981 E	κοινωνία
	<i>Bruta anim.</i> 987D	δουλεύειν
	<i>Bruta anim.</i> 988D	τὸ σαρκοφαγεῖν
	<i>Bruta anim.</i> 991 B	ἀνδρεία
	<i>Bruta anim.</i> 994 A-B	μιαυφονία
λύκος	<i>Bruta anim.</i> 991 B-D	φυγή
	<i>Bruta anim.</i> 992D	πανουργία
	<i>Bruta anim.</i> 985D	λύκους καὶ λέοντας ἐξ ἀνθρώπων ποεῖν
ὄρεύς	<i>Soll. anim.</i> 971B	θαλῆς
	<i>Soll. anim.</i> 970 A	φιλοτιμία
ὄρυξ	<i>Soll. anim.</i> 974F	φονή
πάρδαλις	<i>Soll. anim.</i> 976D	ὄσμῃ
	<i>Soll. anim.</i> 977D	τόλμα
	<i>Bruta anim.</i> 988A	τόλμα
	<i>Es. carn.</i> 994 A	ἀγριότης

πρόβατον	<i>Soll. anim. 962E</i>	Ἀντίπατρος
	<i>Soll. anim. 962F</i>	τοῦ φρονεῖν δύναμις
	<i>Soll. anim. 976D</i>	προσκαλεῖσθαι τῷ ποδι τὸν λύκον
	<i>Soll. anim. 959 E</i>	σαρκοφαγία
	<i>Bruta anim. 991 E</i>	τροφή
	<i>Bruta anim. 992 C</i>	φύσις λόγου καὶ συνέσεως οὐκ ἔστιν ἄμοιρος
	<i>Bruta anim. 992 D</i>	πανουργία
	<i>Es. carn. 997E</i>	σαρκοφαγία
	<i>Es. carn. 998 B</i>	τὸ κοσμοῦν
σύς	<i>Soll. anim. 959 E</i>	Σαρκοφαγία
	<i>Soll. anim. 977 D</i>	ἄπανουργία
	<i>Soll. anim. 981 E</i>	φυφή
	<i>Bruta anim. 986 B</i>	λόγος
	<i>Bruta anim. 988 D</i>	ἄλκή

	<i>Bruta anim. 986 D</i>	μορφή
	<i>Bruta anim.988D</i>	άλκή
	<i>Bruta anim. 990 C</i>	έγκράτεια
	<i>Es. carn.995 B</i>	σαρκοφαγία
	<i>Es. carn. 997 A</i>	έπίτοκος
ταῦρος	<i>Soll. anim. 964F</i>	ἀντίδουλα
	<i>Soll. anim. 966C</i>	παρασκευή
τίγρις	<i>Soll. anim. 974C</i>	τροφή
	<i>Soll. anim. 982 D-F</i>	τίκτειν ἐν τῷ ξηρῷ

UCCELLI

ANIMALE	PASSO	CARATTERISTICA DELL'ANIMALE
ἀετός	<i>Soll. anim. 962 D</i>	πέτεσθαι
	<i>Soll. anim. 970 C</i>	Πύρρος
	<i>Soll. anim. 981 B</i>	άλωπέκων καὶ ὄφειων τὸ κοινὸν πολέμιον
	<i>Soll. anim. 967B</i>	Ταῦρος
ἀηδών	<i>Soll. anim. 974 A</i>	ᾠδή
	<i>Soll. anim. 973A</i>	διδάσκειν ᾠδήν
	<i>Soll. anim. 982 F</i>	φιλομουσία
	<i>Bruta anim. 992 B</i>	τοὺς νεοσσοὺς προδιδάσκειν ᾄδειν
ἀλεκτρύων	<i>Soll. anim. 981E</i>	Φυγή

	<i>Bruta anim.</i> 990E	τὸ ἐπιβαίνειν
ἄλκυών	<i>Soll. anim.</i> 983 B	φιλοπονία
	<i>Soll. anim.</i> 982 F	φιλομουσία
γέρανος	<i>Soll. anim.</i> 967 B	περὶ τάξεως
	<i>Soll. anim.</i> 971 A	σοφίσματα
	<i>Soll. anim.</i> 979 A	πτῆσις
	<i>Soll. anim.</i> 979 B	μεταβολὴ τῆς πτήσεως
	<i>Soll. anim.</i> 979 D	περίδραξις
	<i>Es. Carn.</i> 997 A	σαρκοφαγία
ἔρωδιός	<i>Soll. anim.</i> 967 C	σόφισμα
ἴβις	<i>Soll. anim.</i> 974 C	ὑποκλυσμός
ἰέραξ	<i>Soll. anim.</i> 962 D	περὶ τοῦ βλέπειν
	<i>Soll. anim.</i> 963 B	περὶ τοῦ βλέπειν

	<i>Soll. anim. 975 B</i>	Ἰέραξ ὁ Ἀντίοχος
ικτῖνος	<i>Bruta anim. 991 D</i>	Σάρξ (σιτίον οἰκεῖον)
κίττα	<i>Soll. anim. 973 C</i>	ἄφθογγος καὶ ἄναυδος
κολοῖός	<i>Soll. anim. 971 B</i>	σοφίσματα
Κόραξ	<i>Soll. anim. 967 A</i>	φρόνησις
	<i>Soll. anim. 972 F</i>	τὸ τῆς φωνῆς πνεῦμα
	<i>Bruta anim. 992 A</i>	τὸ διαλέγεσθαι
κορώνη	<i>Bruta anim. 989 B</i>	σωφροσύνη
κύκνος	<i>Soll. anim. 974 A</i>	ῥοδή κατὰ μίμησιν
	<i>Soll. anim. 975 B</i>	Σωκράτης
	<i>Es. Carn. 997 A</i>	ἀπορράπτειν ὄματα
μέροΨ	<i>Soll. anim. 976 D</i>	ἀλώσιμος

πελαργός	<i>Soll. anim.</i> 962 E	τρέφειν τοὺς πατέρας
	<i>Soll. anim.</i> 962 D	πέτεσθαι
	<i>Soll. anim.</i> 962 E	ἀφανίζειν τὰ ὦα καὶ διαφθείρειν
	<i>Soll. anim.</i> 971 C	φιλοσοργία
	<i>Bruta anim.</i> 992 B	προφεύγειν τοὺς νεοττοὺς
	<i>Soll. anim.</i> 959 E	οἰκέτις
	<i>Soll. anim.</i> 962 E	φιλοσοργία
	<i>Soll. anim.</i> 968 F	δήλωμα χειμῶνος
	τροχίλος	<i>Soll. anim.</i> 980 D
χελιδών	<i>Soll. anim.</i> 961 E	ὠσανεὶ παρασκευάζεσθαι
	<i>Soll. anim.</i> 966 D	πρὸ τῆς τεκνοποιίας παρασκευή

	<i>Soll. anim. 962 F</i>	διδάσκειν τοὺς νεοπτοὺς ἀφιέναι
	<i>Soll. anim. 974 A</i>	τὸ περίπτωμα
	<i>Soll. anim. 976 D</i>	ἀλώσιμος
	<i>Soll. anim. 982 F</i>	φιλοτεκνία
	<i>Bruta anim. 988D</i>	ἀνδρεία
χῆν	<i>Soll. anim. 959 E</i>	σαρκοφαγία
	<i>Soll. anim. 967 B</i>	εἰς τὸ στόμα λίθον εὐμεγέθη λαμβάνειν
	<i>Soll. anim. 972 F</i>	τὸ παιδεραστῆιν
	<i>Soll. anim. 965 A</i>	ἀντίδουλα

	<i>Soll. anim. 967 B</i>	Κιλκία
Ψάρ	<i>Soll. anim. 972 F</i>	τὸ ξαρθροῦν καὶ ῥυθμίζειν
Ψιττακός	<i>Soll. anim. 972 F</i>	τὸ ξαρθροῦν καὶ ῥυθμίζειν
ὠτίς	<i>Soll. anim. 981 B</i>	κοινωνία

Anfbii e rettili

Animale	Passo	Caratteristica dell' animale
βάτραχος	<i>Soll. anim. 965 B</i>	τὸ παίζειν
	<i>Soll. anim. 982 E</i>	ἀνάκλησις
κροκόδειλος	<i>Soll. anim. 966 D</i>	ἰχνεύμων
	<i>Soll. anim. 976 A</i>	φωνή

	<i>Soll. anim. 976 B</i>	Φιλῖνος
	<i>Soll. anim. 976 D</i>	Πτολεμαῖος
	<i>Soll. anim. 980 E</i>	τροχίλος
	<i>Soll. anim. 982 C</i>	Πρόγνωσις
	<i>Es. carn. 994 B</i>	ἀγριότης
ὄφις	<i>Soll. anim. 974 B</i>	χελῶναι
	<i>Soll. anim. 976 D</i>	έλαφος
	<i>Soll. anim. 981 B</i>	κοινωνία
	<i>Bruta anim. 988 A</i>	ἄπολλον
χαμαιλέων	<i>Soll. anim. 978 E</i>	φύσει ψοφοδεής καὶ δειλός
χελώνη	<i>Soll. anim. 974 B</i>	τὸ φαρμακευτικόν
	<i>Soll. anim. 962 C</i>	λόγος

	<i>Soll. anim. 982 B</i>	ἡ περὶ τὴν γένεσιν καὶ σωτηρίαν τῶν γεννωμένων ἐπιμέλεια
	<i>Bruta anim. 992 E</i>	τὸ φαρμακευτικόν

Pesci

Animale	Passo	Caratteristica dell'animale
ἄλιεύς	<i>Soll. anim. 978 D</i>	τὸ σόφισμα
ἄλώπηξ	<i>Soll. anim. 977 B</i>	τὸ φεύγειν τὸν δόλον
Ἄμια	<i>Soll. anim. 980 A</i>	κοινωνία
ἄνθιας	<i>Soll. anim. 975 C</i>	φιλαλληλία
βελόνη	<i>Soll. anim. 983 C</i>	ἄκίς
γαλεός	<i>Soll. anim. 982 A</i>	τὸ φιλόστοργον

γόγγρος	<i>Soll. anim. 966 A</i>	Κινήσεις
	<i>Soll. anim. 978 F</i>	μύραινα
έλλοΨ	<i>Soll. anim. 979 C</i>	κοινωνία
	<i>Soll. anim. 981 D</i>	κοινωνία
Θρίσσα	<i>soll. anim. 961 E</i>	τὸ κροτέϊν
Θύννος	<i>soll. anim. 966 A</i>	ὄψωνεῖν ἢ ἀλιεύειν
	<i>soll. anim. 979 E</i>	ἀνάπαυσις κινήσει μεμιγμένη
	<i>soll. anim. 979 C</i>	ίσημερία
	<i>soll. anim. 979 E</i>	τὸ σκαιὸν ὄμμα
ίουλῖς	<i>Soll. anim. 977 E</i>	ἀμφιβλήστροις καὶ ὑποχαῖς ἀλίσκεσθαι
κεστρεύς	<i>Soll. anim. 965 E</i>	Παρδίας

	<i>Soll. anim. 977 E</i>	ἀμφιβλήστροις καὶ ὑποχαῖς ἀλίσκεσθαι
	<i>Soll. anim. 977A</i>	μικρόστομος
κῆτος	<i>Soll. anim. 981A</i>	κοινωνία
κωβιός	<i>Soll. anim. 977 F</i>	ἀμφιβλήστροις καὶ ὑποχαῖς ἀλίσκεσθαι
Λάβραξ	<i>Soll. anim. 965 F</i>	κινήσεις
	<i>Soll. anim. 977 F</i>	ἀμφιβλήστροις καὶ ὑποχαῖς ἀλίσκεσθαι
μορμύρος	<i>Soll. anim. 977 F</i>	ἀμφιβλήστροις καὶ ὑποχαῖς ἀλίσκεσθαι
μύραινα	<i>Soll. anim. 976 A</i>	Κράσσοσ
	<i>Soll. anim. 978 F</i>	γόγγρος

νάρκη	<i>Soll. anim. 978 B</i>	δύναμις
πηλαμύς	<i>Soll. anim. 980 A</i>	συναγελασμός
σαργός	<i>Soll. anim. 977 F</i>	άμφιβλήστροις καὶ ὑποχαῖς άλίσκεσθαι
σκάρος	<i>Soll. anim. 966 A</i>	σύνεσις
	<i>Soll. anim. 977 C</i>	τὸ κοινωνικὸν καὶ τὸ φιλάλληλον
σκορπίος	<i>Soll. anim. 977 E</i>	λογισμός
τρίγλα	<i>Soll. anim. 977 F</i>	Βολιστικά
	<i>Soll. anim. 983 F</i>	Ἐλευσίς
φύκις	<i>Soll. anim. 981 F</i>	τὸ φιλόστοργον

Bibliografia.

1.1 Monografie sugli animali.

- Anderson, J., *Hunting in the Ancient World*, Berkeley, 1985.
- Bacigalupo, M. V., *Il problema degli animali nel pensiero antico*, Torino, 1965.
- Baranski, A., *Geschichte der Thierzucht und Thiermedizin im Altertum*, Wien, 1886.
- Beagon, M., *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder*, Oxford, 1992.
- Berthiaume, G., *Les rôles du magesiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leiden, 1982.
- Bettini, M., *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino, 1998.
- Bettini, M., *Voci. Antropologia sonora del mondo antico*, Torino, 2008.
- Blundell, S., *The Origins of Civilization in Greek and Roman Thought*, London e Sydney, 1986.
- Bodson, L., *Hiera zoa. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles, 1978.
- Brunner-Traut, E., *Altägyptische Tiergeschichte und Fabel. Gestalt und Strahlkraft*, Darmstadt, 1977.
- Burkert, W., *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, München, 1984.
- Burkert, W., *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin, 1990.
- Burkert, W., *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge, Mass., 1996.
- Burkert, W., *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin e New York, 1997.
- Calvet- J. Cruppi. M., *Le bestiaire de l'antiquité classique*, Paris, 1955.
- G. Clark, *Porphyry: On Abstinence from Killing Animals*, London, 2000.
- Clark, S., *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford, 1977.
- Dalby, A., *Siren Feasts. A History of Food and Gastronomy in Greece*, London, 1996.
- Davies M. - Kathirithamby, J., *Greek Insects*, New York, 1986.
- Detienne M. - Vernant J. P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979.
- Dickerman, S. O., *De argumentis quibusdam apud Xenophontem, Platonem, Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis*, Diss. Halle, 1909.
- Dierauer, U., *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam, 1977.
- Dumont, J., *Les animaux dans l'Antiquité grecque*, Paris, 2001.

- Dyroff, A., *Die Tierpsychologie des Plutarchos von Chaironeia*, Würzburg, 1897.
- Findeisen, H., *Das Tier als Gott, Dämon und Ahne. Eine Untersuchung über das Erleben des Tieres*, Stuttgart, 1956.
- Fontenrose, J., *Python. A Study of Delphic Myth and its Origins*, London, 1959.
- Forbes Irving, P., *Metamorphosis in Greek Myths*, Oxford, 1990.
- Fortenbaugh, W.W., *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence* (Vol. 2), Leiden, 1992.
- Franco, C., *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, Bologna, 2003.
- French, R., *Ancient Natural History: Histories of Nature*, London e New York, 1994.
- Frère, J., *Le bestiaire de Platon*, Paris, 1998.
- Garnsey, P., *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge, 1999.
- Gatz, B., *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim, 1967.
- Giebel, M., *Tiere in der Antike. Von Fabelwesen, Opfertieren und treuen Begleitern*, Stuttgart, 2003.
- Gil, L. F., *Nombres de insectos en griego antiguo*, Madrid, 1959.
- Gilhus, I. S., *Animals, Gods and Humans. Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*, London e New York, 2006.
- Goldhill, S., *The poet's voice: essays in poetics and Greek literature*, Univ. Pr., Cambridge, 1991.
- Gontier, T., *L'homme et l'animal. La philosophie antique*, Paris, 1999.
- Grant, R. M., *Early Christians and Animals*, London, 1999.
- Grimm, V. E., *From Feasting to Fasting: The Evolution of a Sin. Attitudes to Food in Late Antiquity*, London, 1996.
- Gundel, H. G., *Zodiakos: Tierkreisbilder im Altertum. Kosmische Bezüge und Jenseitsvorstellungen im antiken Alltagsleben*, Mainz, 1992.
- Guthrie, W. K. C., *In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*, London, 1956.
- Hausleiter, J., *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin, 1935.
- Heath, J., *The Talking Greeks. Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato*, Cambridge, 2005.
- Hopf, L., *Thierorakel und Orakelthiere in alter und neuer Zeit. Eine ethnologisch-zoologische Studie*, Stuttgart, 1888.
- Hübner, W., *Die Eigenschaften der Tierkreiszeichen in der Antike. Ihre Darstellung unter besonderer Berücksichtigung des Manilius*, Wiesbaden, 1982.

- Kadletz, E., *Animal Sacrifice in Greek and Roman Religion*, Diss. Seattle (Univ. Washington), 1976.
- Kabitzsch, C., *Aristoteles und Plinius. Studien zur Geschichte der Zoologie*, Würzburg, 1913.
- Keller, O., *Über die Bedeutung einiger Thiernamen im Griechischen und Lateinischen*, Graz, 1856.
- Keller, O., *Thiere des classischen Alterthums in culturgeschichtlicher Beziehung*, Innsbruck, 1887.
- Keller, O., *Die antike Tierwelt* (2 Vol.), Leipzig, 1909-1913.
- Koch-Harnack, G., *Knabenliebe und Tiergeschenke. Ihre Bedeutung im päderastischen Erziehungssystem Athens*, Berlin, 1983.
- Köhler, K. S., *Das Tierleben im Sprichwort der Griechen und Römer*, Leipzig, 1881.
- Körner, O., *Das homerische Tiersystem und seine Bedeutung für die zoologische Systematik des Aristoteles*, Wiesbaden, 1917.
- Körner, O., *Die homerische Tierwelt*, München, 1930.
- Krekoukias, D., *Gli animali nella meteorologia popolare degli antichi greci, romani e bizantini*, Firenze, 1970.
- Kroll, W., *Zur Geschichte der aristotelischen Zoologie* (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse 218.2), Wien, 1940.
- Kullmann, W., *Die Teleologie in der aristotelischen Biologie. Aristoteles als Zoologe, Embryologe und Genetiker* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 1979/2), Heidelberg, 1979.
- Labarrière, J. L., *Langage, vie politique et mouvement des animaux. Études aristotéliennes*, Paris, 2004.
- Labarrière, J. L., *La condition animale. Études sur Aristote et les Stoiciens*, Leuven, 2005.
- Leitner, H., *Zoologische Terminologie beim älteren Plinius*, Hildesheim, 1972.
- Lenz, H. O., *Zoologie der alten Griechen und Römer. Deutsch in Auszügen aus deren Schriften nebst Anmerkungen*, Gotha, 1856.
- Lévi-Strauss, C., *Le totémisme aujourd' hui*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.
- Levine G., *Ancient Greek Ideas on Speech, Language, and Civilization*, Oxford, 2003.
- Li Causi, P., *Sulle tracce del mantichora. La zoologia dei confini del mondo in Grecia e a Roma*, Palermo, 2003.
- Lloyd-Jones, H., *Mythical Beasts*, London, 1980.
- Loisel, G., *Histoire des ménageries de l'antiquité à nos jours. Vol. 1: Antiquité, Moyen Âge, Renaissance*, Paris, 1912.

- Lorenz, G., *Die Einstellung der Griechen zum Tier: Ihre Entwicklung von Homer bis Theophrast. Mit einem Ausblick auf das frühe Rom*, Diss. Innsbruck, 1972.
- Lorenz, G., *Tiere im Leben der alten Kulturen. Schriftlose Kulturen, Alter Orient, Ägypten, Griechenland und Rom*, Wien, 2000.
- Magerstedt, A.F., *Die Bienenzucht der Volker des Altertums*, Sondershausen, 1851.
- Manuli P.- Vegetti M., *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Brossura, 2009.
- Marx, A., *Griechische Märchen von dankbaren Tieren und Verwandtes*, Stuttgart, 1889.
- Morgan, Wendy Reid, *Constructing the Monster. Notions of the Monstrous in Classical Antiquity*, Diss. Deakin University, 1984.
- Moulé, L. , *Histoire de la médecine vétérinaire dans l'antiquité*, Paris, 1891.
- Müller, R. , *Die Entdeckung der Kultur. Antike Theorien über Ursprung und Entwicklung der Kultur von Homer bis Seneca*, Düsseldorf e Zürich, 2003.
- Newmyer, S. T., *Animals, Rights, and Reason in Plutarch and Modern Ethics*, London, 2005.
- Onida, P. P., *Studi sulla condizione degli animali non umani nel sistema giuridico romano*, Torino, 2002.
- Pellegrin, P. , *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité d'aristotélisme*, Paris, 1982.
- Purpus, W. , *Die Anschauungen des Porphyrius über die Tierseele*, Diss. Erlangen, 1899.
- Roscalla, F., *Presenze simboliche dell'ape nella Grecia antica*, Firenze , 1998.
- Rosivach, V. J., *The System of Public Sacrifice in Fourth-Century Athens*, Atlanta, 1994.
- Sancassano, L. M., *Il serpente e le sue immagini*, Como, 1997.
- Schnapp - Gourbeillon, A., *Lions, héros, masques. Les représentations de l'animal chez Homère*, Paris, 1981.
- Schmidt, G., *Rabe und Krähe in der Antike. Studien zur archäologischen und literarischen, Überlieferung*, Wiesbaden, 2002.
- Schuster, M., *Untersuchungen zu Plutarchs Dialog "De sollertia animalium" mit besonderer Berücksichtigung der Lehrtätigkeit Plutarchs*, Augsburg, 1917.
- Skoda, F., *Médecine ancienne et métaphore. Le vocabulaire de l'anatomie et de la pathologie en grec ancien*, Paris, 1988.
- Sinnott, A. E., *Untersuchungen zu Kommunikation und Bedeutung bei Aristoteles*, Münster, 1989.
- Sorabji, R., *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, London, 1993.

- Spoerri, W., *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Basel, 1959.
- Steier, A., *Aristoteles und Plinius. Studien zur Geschichte der Zoologie*, Würzburg, 1913.
- Steiner, G., *Anthropocentrism and Its Discontents. The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, Pittsburgh, 2005.
- Terian, A., *Philonis Alexandrini De animalibus. The Armenian Text with Introduction, Translation and Commentary*, Chico, California, 1981.
- Thompson, D'Arcy W., *A glossary of Greek birds*, Oxford, 1895.
- Thompson, D'Arcy W., *A Glossary of Greek Fishes*, London-Oxford, 1947.
- Uxkull-Gyllenband, W., *Griechische Kultur-Entstehungslehren*, Berlin, 1924.
- Vegetti, M., *Il coltello e lo stilo, Animali, barbari, schiavi e donne alle origini della razionalità scientifica*, Milano, 1979.
- Vernant P. - Detienne M., *Les ruses de l'intelligence*, Paris 1974 (tr. it. *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Roma-Bari 1984).
- Waszink, J. H., *Biene und Honig als Symbol des Dichter und der Dichtung in der griechische Literatur*, Opladen, Westdeutscher, 1974.
- Zucker, A., *Les classes zoologiques en Grèce ancienne. D'Homère (VIIIe av. J.-C.) à Élien (IIIe ap. J.-C.)*, Aix-en-Provence, 2005.
- Zucker, A., *Aristote et les classifications zoologiques*, Louvain-la-Neuve, 2005.

1.2 Articoli in riviste, miscellanee, atti di convegno.

- Bodson, L. *La prière pour les animaux*, in J. Ries - H. Limet (eds.), *L'expérience religieuse dans les grandes religions*, Actes du colloque de Liège-Louvain-la-Neuve, 22-23 novembre 1978, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1980, 149-172.
- Bodson, L., *Aspects of Pliny's zoology*, in R. French - F. Greenaway (a cura di), *Science in the Early roman Empire. Pliny the elder, his sources and influence*, Londra, 98-110.
- Bodson, L., *La zoologie romaine d'après les Histoires Naturelle de Pline*, «Helmantica» 37 (1986), 107-117.
- Bodson, L., *L'animale nella morale collettiva ed individuale dell'antichità greco - romana*, in S. Castiglione - G. Lanata (a cura di), *Filosofi e Animali nel Mondo Antico*, Pisa, 1994, 53-85.
- Bodson, L., *La témoignage de Pline l'Ancien sur la conception romaine de l'animal*, in L. Bodson (ed.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, 1997, 325- 354.

- Bodson, L., *Motivations for pet- keeping in ancient Greece and Rome*, in A. Podberscek - E. Paul - J. Serpell (eds.), *Companion animals and us. Exploring the relationships between people and pet*», Cambridge, 2000, 27- 41.
- Bodson, L., J. Heath, *The Talking Greeks: Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato*, (Comptes rendus), «L'Antiquité classique» 76 (2007), 238-239.
- Bona, G., *Citazioni omeriche in Plutarco*, in G. D'Ippolito - I. Gallo (a cura di), *Strutture formali dei Moralia di Plutarco*, Napoli, 1991, 151-162.
- Bradley, K. R., *The sentimental education of the roman child. The role of pet- keeping*, «Latomus» 57 (1998), 523-557.
- Camassa, G., *Frammenti del bestiario pitagorico nella riflessione di Porfirio*, in S. Castiglione - G. Lanata (a cura di), *Filosofi e Animali nel Mondo Antico*, Pisa, 1994, 87-100.
- Cole, E. B., *Theophrastus and Aristotle on animal intelligence*, in W. W. Fortenbaugh - D. Gutas (eds.), *Theophrastus: his psychological doxographical, and scientific writing*, New Brunswick e Londra, 1991, 44-62.
- Franco, C., *L'ingiustizia dei macellai. Vegetarianismo e rispetto della vita animale nell'antichità classica*, «I viaggi di Erodoto» 43/44 (2000-2001), 208-223.
- Franco, C., *Questioni di genere e metafore animali nella letteratura greca*, in «Annali online dell'Università di Ferrara» Lettere III.1, 2008, 73-94.
- Franco, C., *Callimaco e la voce del cane*, in A. M. Andrisano (a cura di), *Animali, animali fantastici, ibridi e mostri*», Annali online dell'Università di Ferrara Lettere num. spec. I, 2007, 45-68.
- Franco, Cristiana, *Animali ed analisi culturale*, in di F. Gasti - E. Romano (a cura di), *Buoni per pensare*, Collegio Ghislieri, Pavia, 2003.
- Giannini, A., *Studi sulla paradossografia greca da Callimaco all'età imperiale: la letteratura paradosso grafica*, «Acme» 17 (1964), 258-263.
- Kákosy, L., *Egyptian magic in the legend of Pythagoras*, « Oikumene » 4 (1983), 187-189.
- Kindstrand, J., F., *Manuel Phile's use of Aelian's De natura animalium in his De animalium proprietate*, « St. It. Fil. Class.» 79 3a serie 4 (1986), 119-39
- Kroll, W., *Zur Geschichte der aristotelischen Zoologie*, «Emerita» 10 (1942), 180.
- Labarrière, J.L., *Raison humaine et intelligence animale dans la philosophie grecque*, «Terrain» 34 (2000), 107-22.
- Lanata, G. *Antropocentrismo e cosmocentrismo nel pensiero antico*, in S. Castignone - G. Lanata (a cura di), *Filosofi e animali nel mondo antico*, Pisa, 1994, 17-49.

- Lissarrague, F., *L'homme, le singe et le satyre*, in B. Cassin, J. L. Labarrière (eds.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, 1997, 455-472.
- Li Causi, P., *Pensare gli ibridi nella cultura greca: caselle opache, animali antonomastici, metafore*, in «Annali online di Ferrara »-Lettere, Speciale 1, 2007, 91-110.
- Mainoldi, C., *Mostri al femminile*, in *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Atti del convegno Pesaro 28-30 aprile 1994, Ancona 1995, 69-84.
- Pinotti, P., *Gli animali in Platone: metafore e tassonomie*, in S. Castignone - G. Lanata (a cura di), *Filosofi e animali nel mondo antico*, Pisa, 1994, 101-122.
- Preus, A., *Animal and human souls in the Peripatetic school*, «Skepsis» 1 (1990), 67-99.
- Rahn, H., *Tier und Mensch in der homerischen Auffassung der Wirklichkeit*, «Paideuma» 5 (1950-54), 277-297 e 432-480.
- Rahn, H., *Das Tier in der homerischen Dichtung*, «Studium Generale» 20 (1967), 90-105.
- Sallmann, K., *Der Mensch und 'seine' Natur*, «Gymnasium» 108 (2001), 485-514.
- Scarpi, P., *Manteis e animali: dal segno alla parola nella divinazione greca*, in I. Chirassi Colombo e T. Seppilli (eds.), *Sibille e linguaggi oracolari: Mito, storia, tradizione*, Atti del Convegno, Macerata-Norcia, settembre 1994, Pisa, 1998, 107-117.
- Schmitt, A., *Verhaltensforschung als Psychologie. Aristoteles zum Verhältnis von Mensch und Tier*, in W. Kullmann, S. Föllinger (eds.), *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, Stuttgart, 1997, 259-285.
- Shelton, J., *Lucretius on the use and abuse of animals*, «Eranos» 94 (1996), 48-64.
- Smith, A., *Did Porphyry reject the transmigration of souls into animals?*, «Rheinisches Museum für Philologie» 127 (1984), 277-284.
- Sorabji, R., *Esprits d'animaux*, in B. J. Cassin - L. Labarrière (eds.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, 1997, 355-373.
- Specht, E., *Prometheus und Zeus. Zum Ursprung des Tieropferrituals*, «Tyche» 10 (1995), 211-217.
- Tabarroni, A., *On articulation and animal language in ancient linguistic theory*, «Versus» 50/51 (1988), 103-121.
- Vegetti, M., *Zoologia e antropologia in Plinio*, in *Plinio il Vecchio sotto il profilo storico e letterario*, Atti del Convegno di Como 5/6/7 ottobre 1979. Atti della Tavola rotonda nella ricorrenza centenaria della morte di Plinio il Vecchio, Bologna, 16 dicembre 1979, Como 1982, 117-131.
- Vernant, J. P. (ed.), *Between the beasts and the gods in Myth and Society in Ancient Greece*, New York, 1980, 143-182.

Vidal-Naquet, P., *Bêtes, hommes et dieux chez les Grecs*, in L. Poliakov (ed.), *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*, Paris, 1975, 129-142.

Vidal Naquet, P., *Beasts, humans and gods: the Greek view*, in J. P. Árnason - P. Murphy (eds.), *Agon, Logos, Polis: The Greek Achievement and its Aftermath*, Stuttgart, 2001, 127-137.

Zirin, R. A., *Aristotle's biology of language*, «Transactions of the American Philological Association» 110 (1980), 325-347.

Wellmann, M., *Sostratus, ein Beitrag zur Quellenanalyse des Aelian*, «Hermes» 26 (1891), 321-350.

1.3. Articoli e contributi su animali specifici.

André, J., *Onomatopées et noms d'oiseaux en latin*, «Bulletin de la Société de Linguistique de Paris», 61.1 (1966), 146-156.

Athanassakis, A., *Penelope's dream in the context of the eagle-against-serpent motif*, «Hellenica» 38 (1987), 260-268.

Apostolos, N., *The eagle of Penelope's dream through the millennia of the Greek poetic tradition*, «AncW» 25 (1994), 121-134.

Baumann, E. D., *Über die Hundswut im Altertum*, «Janus» 32 (1928), 137-151.

Bigwood, J. M., *Aristotle and the elephant again*, «American Journal of Philology» 114 (1993), 537-555.

Bigwood, Joan M., *Ctesias' parrot*, «Classical Quarterly» 43 (1993), 321-327.

Bodson, L., *Place et fonctions du chien dans le monde antique*, «Ethnozootechnie» 25 (1980), 13-21.

Bodson, L., *Les grecs et leurs serpents*, «Ant. Class.» 50 (1981), 57-78.

Bodson, L., *Les débuts en Europe du chat domestique*, «Ethnozootechnie» 40 (1989), 13-38.

Bowra, C. M., *The fox and the hedgehog*, «CQ» 34 (1940), 26-29.

Bremmer, J. N., *Scapegoat Rituals in Ancient Greece*, in R. Buxton (ed.), *Greek Religion*, Oxford, 2000, 271-93.

Burkert, W., *Greek Tragedy and Sacrificial Ritual*, «GRBS» 7 (1966), 87-121

Capponi, F., *Avifauna nella divinazione e nel mito*, «Latomus» 36 (1977), 440-456.

Capponi, F., *Avifauna e magia*, «Latomus» 40, (1981), 292-304.

Caramico, A., *L'aquila in Eschilo*, «Filologia antica e moderna», XV 29 (2005), 17-27.

Chandler, A. R., *The nightingale in Greek and Latin poetry*, «Classical Journal» 30, (1934/35), 78-84.

- Cook, A. B., *The bee in Greek mythology*, «Journal of Hellenic Studies» 15, (1895), 1- 24.
- Forster, E. S., *Dogs in ancient warfare*, «Greece and Rome» 10, (1940/41), 114-117.
- Henderson, W. J., *Foxy or out-foxed citizens ? Solon, fr. 11 West (15 Gentili-Prato)*, «AClass» 50 (2007), 95-107.
- Hilton, J. L., *The dream of Charikles (4.14.2): intertextuality and irony in the Ethiopian story of Heliodorus*, «AClass» 44 (2001), 77- 86.
- Hough, J. N., *Bird imagery in Roman poetry*, «Classical Journal» 70 (1974/75), 1-13.
- Lacroix, L., *Noms de poissons et noms d'oiseaux en grec ancien*, «AC» 6 (1937), 267-302
- Lacroix, L., *Noms de poissons et noms d'oiseaux en grec ancien*, «AC» 6 (1937), 265-302.
- Lilja, S., *The ape in ancient comedy*, «Arctos» 14 (1980), 31-38.
- Limet, H., *Le chat, les poules et les autres : le relais mésopotamien vers l'Occident ?*, in L. Bodson (a cura di), *Des animaux introduits par l'homme dans la faune de l'Europe. Journée d'étude*, Université de Liège, 20 mars 1993, Liège, 1994, 39-54.
- Lurker, M., *Adler und Schlange. Von der Polarität des Daseins und ihrer Aufhebung in der Symbolsprache des Mythos*, «Antaios» 5 (1963-1964), 344-352.
- Kádár, Z., *Über die Klassifikation in der Ornithologie des Aristoteles*, «Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis» 6 (1970), 27-33.
- Keller, O., *Zur Geschichte der Katze im Altertum*, «Römische Mitteilungen» 23 (1908), 40-70.
- Manuli, P., *Le metamorfosi del femminile*, in A.A.V.V., *Melusina. Mito e leggenda di una donna serpente*, Venezia, 1988, 87-94.
- Mazas, J. - Curti M., *Leoni, aquile e cani, Odisseo e i suoi doppi nel mondo animale* «MD» 50 (2003), 9-54.
- McDermott, W. C., *The ape in Greek literature*, «Transactions of the American Philological Association» 66 (1935), 165-176.
- McDermott, W. C., *The ape in Roman literature*, «Transactions of the American Philological Association » 67 (1936), 148-167.
- Mentz, F., *Die klassischen Hundenamen*, «Philologus» 88 (1933), 104-129, 181-202, 415-442.
- Mylonas, G. E., *The eagle of Zeus*, «CJ» 41 (1945-1946), 203-207.
- Nagy, G., *Aglaia in Homer [and beyond] for Charlie from Greg.*, «NECJ» 29 (2002), 10 - 15.
- Philippson, A., *Die Verbreitung einiger Kulturtiere im Altertum*, «Petermanns Geographische Mitteilungen» 28 (1933), 287-288.
- Porru, G., *I nomi della capra nelle lingue indoeuropee*, «AIV» 102 (1942-1943), 177-230.

- Rodríguez Adrados, F., *El tema del aguila, de la epica acadia a Esquilo*, «Emerita» 32 (1964), 267-282
- Sancassano, M. L., *Il lessico greco del serpente. Considerazioni etimologiche*, «Athenaeum» 84, I (1996), pp. 49-70.
- Sancassano, M. L., *Il mistero del serpente. Retrospectiva di studi e interpretazioni moderne*, «Athenaeum» 85 II (1997), 355-90.
- Sauvage, A., *Les insectes dans la poésie latine*, «Latomus» 29 (1970), 269-296.
- Sauvage, A., *Le serpent dans la poésie latine*, «Revue Belge de philologie, littérature et histoire anciennes» 49 (1975), 241-254.
- Scott, J. A., *Dogs in Homer*, «Classical Weekly» 41 (1947/48), 226-228.
- Thouvenot, R., *Aigle et serpent*, «BCTH (B) » 9 (1973), 11-16.
- Visentin, M., *Di Echidna, e di altre femmine anguiformi*, «Metis » XII (1997), 205-221.
- Zaganiaris, N. J., *Le chien dans la mythologie et la littérature gréco-latines*, «Platon» 32/33 (1980/81), 52-85.
- Wittkower, R., *Aigle and serpent. A study in the migration of symbols*, «JWI» 2 (1938-1939).

1.4 Monografie generiche sulla biologia, etologia, filosofia, religione, legislazione riferite agli animali.

- Adrian, L., *Experiments With Animals*, London, 1986.
- Agamben, G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, 2002.
- Allen, K. M., *The Human-Animal Bond. An Annotated Bibliography*, Metuchen, New Jersey, 1985.
- Allen, M., *Animals in American Literature*, Urbana, Illinois, 1983.
- Babut, D., *Plutarque et le stoicisme*, Paris 1969.
- Baker, S., *Picturing the Beast. Animals, Identity, and Representation*, Manchester, 1993.
- Baker, S., *The Postmodern Animal*, London 2000.
- Baratay, E., *L'Église et l'animal. France, XVIIe-XXe siècle*, Paris, 1996.
- Baratay, E., *Et l'homme créa l'animal. Histoire d'une condition*, Paris, 2003.
- Barloy, J., *Les animaux domestiques. Cent siècles de vie commune entre l'homme et l'animal*, Paris, 1974
- Becker, S. - Bimmer A. (eds.), *Mensch und Tier. Kulturwissenschaftliche Aspekte einer Sozialbeziehung*, Marburg, 1991.

- Benecke, N., *Der Mensch und seine Haustiere. Die Geschichte einer jahrtausendelangen Beziehung*, Stuttgart, 1984.
- Benton, J. R., *The Medieval Menagerie. Animals in the Art of the Middle Ages*, New York, 1992.
- Bettini, M., *Maschile / femminile. Genere e ruoli nella cultura antica*, Bari, 1993.
- Blunt, W., *The Ark in the Park. The Zoo in the Nineteenth Century*, London, 1976.
- Boas, G., *The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century*, New York 1966.
- Boessneck, J., *Die Tierwelt des Alten Ägypten. Untersucht anhand kulturgeschichtlicher und zoologischer Quellen*, München, 1988.
- Bondolfi, A., *Mensch und Tier. Ethische Dimensionen ihres Verhältnisses*, Freiburg, 1994.
- Bostock, S., *Zoos and Animal Rights. The Ethics of Keeping Animals*, London, 1993.
- Brehm, A. E., *Brehms Tierleben. Volksausgabe in einem Band*. Neubearbeitet von Wilhelm Bardorff, Berlin, 1951.
- Brelich, A., *Gli Eroi Greci. Un problema storico-religioso*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1958.
- Budiansky, S., *The Covenant of the Wild. Why Animals Chose Domestication*, London, 1994.
- Bulliet, R., *Hunters, Herders, and Hamburgers. The Past and Future of Human-Animal Relationships*, New York, 2005.
- Burt, J., *Animals in Film*, London, 2002.
- Buytendijk, F. J., *Mensch und Tier. Ein Beitrag zur vergleichenden Psychologie*, Hamburg, 1958.
- Calvet, J. - Cruppi M., *Le bestiaire de la littérature française*, Paris, 1954.
- Calvet, J. - Cruppi M., *Les animaux dans la littérature sacrée*, Paris, 1956.
- Carruthers, P., *The Animals Issue. Moral Theory in Practice*, Cambridge, 1992.
- Carson, G., *Men, Beasts and Gods. A History of Cruelty and Kindness to Animals*, New York, 1972.
- Castignone, S., *I diritti degli animali. Prospettive, bioetiche e giuridiche*, Bologna, 1985.
- Cavalieri, P., *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Torino, 1999.
- Chapouthier, G., Nouët J. C. , *The Universal Declaration of Animal Rights. Comments and Intentions*, Paris, 1998.
- Cronan, W. (ed.), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*, New York, 1996.
- Cyrulnik, Boris (ed.), *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, 1998.
- Chapouthier, G., *Les droits de l'animal*, Paris, 1992.
- Chapouthier, G., *Qu'est-ce que l'animal ?*, Paris, 2004.
- Cherry, John (ed.), *Mythical Beasts*, London, 1995.

- Clark, K., *Animals and Men. Their Relationship as Reflected in Western Art from Prehistory to the Present Day*, London, 1977.
- Clébert, J. P., *Bestiaire fabuleux. Dictionnaire du symbolisme animal*, Paris, 1971.
- Couret, A., Daigueperse C., *Le tribunal des animaux. Les animaux et le droit*, Paris, 1986.
- De Goutel, É., *Animaux mythiques et monstrueux*, Paris, 1976.
- De Grazia, D., *Taking Animals Seriously. Mental Life and Moral Status*, Cambridge, 1996.
- De Gubernatis, A., *Zoological Mythology or the Legends of Animals* (2 Vol.), London 1872.
- Dekkers, M., *Lief dier. Over bestialiteit*, Amsterdam, 1992 (English translation by Paul Vincent: *Dearest Pet. On Bestiality*, London 1994. German translation by Stefanie Peter & Dirk Schümer: *Geliebtes Tier. Die Geschichte einer innigen Beziehung*, München 1994).
- De Levie, D., *The Modern Idea of the Prevention of Cruelty to Animals and Its Reflection in English Poetry*, New York, 1947.
- Delort, R., *Les animaux ont une histoire*, Paris, 1984.(German translation by Josef Winiger: *Der Elefant, die Biene und der heilige Wolf. Die wahre Geschichte der Tiere*, München 1987).
- Delporte, H., *L'image des animaux dans l'art préhistorique*, Paris, 1990.
- De Pury, A., *Homme et animal – Dieu les créa. L'Ancien Testament et les animaux*, Genève, 1993.
- Derrida, J., *L'animal que donc je suis*. Éd. établie par Marie-Louise Mallet, Paris, 2006.
- Desblache, L., *Bestiaire du roman contemporain d'expression française*, Clermont-Ferrand, 2002.
- De Waal, F., *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, Mass, 1996.
- Digard, J.P., *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Paris, 1996.
- Dombrowski, D.A., *The Philosophy of Vegetarianism*, Amherst., 1994.
- Duchaussoy, J., *Le bestiaire divin ou la symbolique des animaux*, Paris, 1994.
- Duchet-Suchaux, G. – Pastoureau, M., *Le bestiaire médiéval. Dictionnaire historique et bibliographie*, Paris, 2002.
- Durand, G., *Strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Bari, 1972.
- Eltz-Hoffmann, L., *Ihr Herz schlug für das Tier. Große Fürsprecher der Tiere von der Antike bis zur Gegenwart*, Bamberg, 2003.
- Evans, E. P., *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*, London, 1906.
- Fox, M. A., *The Case for Animal Experimentation: An Evolutionary and Ethical Perspective*, Berkeley, 1986.

- Franklin, A., *Animals and Modern Cultures. A Sociology of Human-Animal Relations in Modernity*, London, 1999.
- Fudge, E., *Perceiving Animals. Humans and Beasts in Early Modern English Culture*, Basingstoke, 2000.
- Fudge, E., *Animal*, London, 2002.
- Garrett, A., *Animal Language, Animal Passions and Animal Morals*, Bristol, 2000.
- Gascar, P., *L'homme et l'animal*, Paris, 1974.
- Gautier, A., *La domestication. Et l'homme créa ses animaux*, Paris, 1990.
- Gerick, N., *Recht, Mensch und Tier. Historische, philosophische und ökonomische Aspekte des tierethischen Problems*, Baden, 2005.
- Gibert, P., *Étude sur les animaux de la Bible*, Diss. Toulouse, 1943.
- Gontier, T., *De l'homme à l'animal. Les discours traditionnels et les paradoxes des modernes sur la nature des animaux*, Diss. Paris, 1995.
- Gontier, T., *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris, 1998.
- Greiffenhagen, S., *Tiere als Therapie. Neue Wege in Erziehung und Heilung*, München, 1991.
- Griffin, D. R., *The Question of Animal Awareness. Evolutionary Continuity of Mental Experience*, New York, 1976.
- Griffin, D. R., *Animal Thinking*, Cambridge, Mass, 1984.
- Griffin, D. R., *Animal Minds*, Chicago, 1992.
- Guérin, C., *L'homme et la domestication des animaux*, Lyon, 1994.
- Guerrini, A., *Experimenting with Humans and Animals. From Galen to Animal Rights*, Baltimore, 1993.
- Haraway, D. J., *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, 2003.
- Hassig, D., *Medieval Bestiaries. Text, Image, Ideology*, Cambridge, 1995.
- Héritier-Augé, F., *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Roma - Bari, 1997.
- Jones, S. D., *Valuing Animals. Veterinarians and Their Patients in Modern America*, Baltimore, 2003.
- Kean, H., *Animal Rights. Political and Social Change in Britain since 1800*, London, 1998.
- Kirk, S., *La natura dei miti greci*, Bari, 1980.
- La Cecla, F., *Modi bruschi. Antropologia del maschio*, Milano, 2000.
- Lestrangé, R., *Les animaux dans la littérature et dans l'histoire*, Paris, 1937.

- Lévêque, P., *Bêtes, dieux et hommes. L'imaginaire des premières religions*, Paris, 1985.
- Linzey, A., *Animal Rights. A Christian Assessment of Man's Treatment of Animals*, London, 1976.
- List, C., *Tiere. Gestalt und Bedeutung*, Stuttgart & Zürich, 1993.
- Lorenz, K., *Vergleichende Verhaltensforschung. Grundlagen der Ethologie*, Wien, 1978.
- Magel, C. R., *A Bibliography on Animal Rights and Related Matters*, Washington, 1981.
- Malamud, R., *Reading Zoos. Representations of Animals and Captivity*, New York, 1998.
- Malamud, R., *Poetic Animals and Animal Souls*, New York, 2003.
- Marchant, R. A., *Man and Beast*, New York, 1968.
- Marchesini, R., *A lezione dal mondo animale*, Bologna, 2001.
- Marchesini, R., *Bioetica e scienze veterinarie*, Napoli, 2001.
- Marchesini, R., Tonutti S., *Animali magici*, Milano, 2000.
- Mason, J., *Civilized Creatures. Urban Animals, Sentimental Culture, and American Literature, 1850-1900*, Baltimore, 2005.
- McCulloch, F., *Medieval Latin and French Bestiaries*, Chapel Hill, 1962.
- Micaux, P., *L'homme et l'animal*, Paris, 1980.
- Midgley, M., *Beast and Man. The Roots of Human Nature*, Ithaca, 1978.
- Midgley, M., *Animals and Why They Matter*, Harmondsworth, 1983.
- Miquel, P., *Dictionnaire symbolique des animaux. Zoologie mystique*, Paris, 1991.
- Mortenson, J., *Whale Songs and Wasp Maps. The Mystery of Animal Thinking*, New York, 1987.
- Noske, B., *Huilen met de wolven. Een interdisciplinaire benadering van de mens-dier relatie*, Amsterdam, 1988.
- Ossipow, L., *Le végétarisme. Vers un autre art de vivre?*, Paris, 1989.
- Petit, G., Théodoridès J., *Histoire de la zoologie. Des origines à Linné*, Paris, 1962.
- Phillips, D. W., *Ancient Egyptian Animals*, New York, 1955.
- Pinon, L., *Livres de zoologie de la Renaissance. Une anthologie (1450-1700)*, Paris, 1995.
- Portmann, A., *Lebensforschung und Tiergestalt. Ausgewählte Texte hrsg. von David G. Senn*, Basel, 2006.
- Radner, D., Radner M., *Animal Consciousness*, Buffalo, 1989.
- Regan, T., *The Case for Animal Rights*, Berkeley, 1983.
- Rodd, R., *Biology, Ethics and Animals*, Oxford, 1990.
- Rogers, L. J., *Minds of Their Own. Thinking and Awareness in Animals*, St. Leonards, 1997.
- Rollin, B. E., *Animal Rights and Human Morality*, Buffalo, 1981.

- Ronecker, J.-P., *Le symbolisme animal. Mythes, croyances, légendes, archétypes, folklore, imaginaire*, Paris, 1994.
- Rothfels, N., *Savages and Beasts. The Birth of the Modern Zoo*, Baltimore, 2002.
- Rowland, B., *Animals with Human Faces. A Guide to Animal Symbolism*, Knoxville, 1973.
- Rozan, C., *Les animaux dans les proverbes*, Paris, 1902.
- Ruyer, R., *L'animal, l'homme, la fonction symbolique*, Paris, 1964.
- Salisbury, J. E., *The Beast Within. Animals in the Middle Ages*, New York, 1994.
- Sälzle, K., *Tier und Mensch – Gottheit und Dämon. Das Tier in der Geistesgeschichte der Menschheit*, München, 1965.
- Sapontzis, S. F., *Morals, Reason, and Animals*, Philadelphia, 1987.
- Serpell, J., *In the Company of Animals. A Study of Human-Animal Relationships*, Oxford, 1986.
- Singer, P., *Animal Liberation. A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York, 1980.
- Sommer, V., *Lob der Lüge. Täuschung und Selbstbetrug bei Tier und Mensch*, München, 1992.
- Spiegel, M. - Walker A., *The Dreaded Comparison. Human and Animal Slavery*, New York, 1989.
- Staguhn, G., *Tierliebe. Eine einseitige Beziehung*, München, 1996.
- Tannahill, R., *Food in History*, London, 1988.
- Tester, K., *Animals and Society. The Humanity of Animal Rights*, London, 1991.
- Teutsch, G. M., *Mensch und Tier. Lexikon der Tierschutzethik*, Göttingen, 1987.
- Théodoridès, J., *La zoologie au Moyen Âge*, Paris, 1958.
- Théodoridès, J., *Histoire de la biologie*, Paris, 1965.
- Vauclair, J., *L'intelligence de l'animal*, Paris, 1992.
- Vauclair, J., *La cognition animale*, Paris, 1996.
- Vauclair, J., *Animal Cognition. An Introduction to Modern Comparative Psychology*, Cambridge, Mass, 1996.
- Voisenet, J., *Bêtes et hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du Ve au XIIIe siècle*, Turnhout, 2000.
- Wackernagel, W., *Voces variae animantium. Ein Beitrag zur Naturkunde und zur Geschichte der Sprache*, Basel, 1869.
- Wiedenmann, R. E., *Die Tiere der Gesellschaft. Studien zur Soziologie und Semantik von Mensch-Tier-Beziehungen*, Konstanz, 2002.
- Wild, M., *Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der Frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume*, Berlin e New York, 2006.

- Wise, S. M., *Rattling the Cage. Towards Legal Rights for Animals*, London, 2000.
- Wise, S. M., *Drawing the Line. Science and the Case for Animal Rights*, Cambridge, Mass. 2002.
- Wolf, U., *Das Tier in der Moral*, Frankfurt am Main, 1990.
- Wolfe, C., *Animal Rites. American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, Chicago, 2003.
- Ziolkowski, J. M., *Talking Animals. Medieval Latin Beast Poetry, 750-1150*, Philadelphia, 1993.

1.5 Monografie sulla biologia, etologia, filosofia, religione, legislazione riferite ai singoli animali.

- Amodeo, F., *Il gatto*, Milano, 1990
- Bobis, L., *Le chat. Histoire et légendes*, Paris, 2000.
- Conan-Fallex, J., *Le chat dans la littérature et dans l'art*, Paris, 1926.
- Daston, L. – Mitman, G., *Thinking with Animals. New Perspectives on Anthropomorphism*, New York, 2005.
- Flandrin, J. - Montanari, M., *Histoire de l'alimentation*, Paris, 1996.
- Fudge, E., *Renaissance Beasts. Of Animals, Humans, and Other Wonderful Creatures*, Urbana, Illinois, 2004.
- Fuss, D., *Human, All Too Human*, London, 1996.
- Gontier, T., *Animal et animalité dans la philosophie de la Renaissance et de l'Âge classique*, Louvain-la-Neuve, 2005.
- Griffin, D. R., *Animal Mind – Human Mind. Report of the Dahlem Workshop (Berlin 1981, March 22-27)*, Berlin e Heidelberg, 1982.
- Garber, M., *Dog Love*, New York, 1996
- Hoult, J., *Dragons. Their History and Symbolism*, Glastonbury, 1987.
- Ingold, T., *What is an Animal?*, London, 1988.
- Lizet, B. – Giordani, G. R., *Des bêtes et des hommes. Le rapport à l'animal: Un jeu sur la distance*, Paris, 1995.
- Lorenz, K., *So kam der Mensch auf den Hund*, München, 2003
- Mack, A., *Humans and Other Animals*, Columbus, 1999.
- Marchesini, R., *Zooantropologia*, Como 1999.

- Münch, P. – Rainer, W. R., *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*, Paderborn, 1998.
- Pasquier R. F. - Farrand, J., *Peintres et illustrateurs d'oiseaux de l'antiquité à nos jours*, Paris, 1991.
- Scarpi, P., *Tra maghe, santi e maiali. L'avventura del porco nelle lettere e nei colori*, Milano, 1998.
- Perler, D., Wild M., *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*, Frankfurt am Main, 2005.
- Poliakov, L., *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*, Paris, 1975.
- Pujol, R., *L'homme et l'animal. Premier colloque d'ethnozoologie*, Paris, 1975.
- Rothfels, N., *Representing Animals*, Bloomington, 2002.
- Rupke, N. A., *Vivisection in Historical Perspective*, New York, 1987.
- Schütt, H.P., *Die Vernunft der Tiere*, Frankfurt am Main, 1990.
- Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, 1963, tr. it. Torino 1963.
- South, M., *Mythical and Fabulous Creatures. A Source Book and Research Guide*, New York, 1987.
- Sperlinger, D., *Animals in Research*, New York, 1981.
- Steeves, H. P., *Animal Others. On Ethics, Ontology, and Animal Life*, Albany, 1999.
- Svilar, M., *Mensch und Tier* (Universität Bern. Kulturhistorische Vorlesungen 1984/85), Bern, 1985.
- Tugnoli, C., *Zooantropologia. Storia, etica e pedagogia dell'interazione uomo/animale*, Milano, 2003.
- Whiten, A. - Byrne W. R., *Machiavellian Intelligence II. Extensions and Evaluations*, Cambridge, 1997.
- Wolch, J. – Emel, J., *Animal Geographies. Places, Politics and Identity in the Nature- Culture Borderlands*, London, 1998.
- Wolfe, Cary, *Zoontologies. The Question of the Animal*, Minneapolis, 1993.

1.6 Articoli di biologia, etologia, filosofia, religione, legislazione riferite ai singoli animali.

- Cottingham, J., *A brute to the brutes? Descartes' treatment of animals*, « Philosophy » 53 (1978), 551-559.
- Davidson, D., *Rational animals*, « Dialectica » 36 (1982), 318-327.
- Eco, U., *Latratus canis*, «Tijdschrift voor Filosofie» 47 (1985), 3-14.
- Floridi, L., *Scepticism and animal rationality. The fortune of Chrysippus' dog in the history of Western thought*, «Archiv für Geschichte der Philosophie » 79 (1997), 27-57.

- Guerrini, A., *The ethics of animal experimentation in seventeenth-century England*, «Journal of the History of Ideas» 50 (1989), 391-407.
- Harrison, P., *Descartes on animals*, «Philosophical Quarterly» 42 (1992), 219-227.
- Harrison, P., *Virtues of animals in seventeenth-century thought*, «Journal of the History of Ideas» 59 (1998), 463-484.
- Matthews, G., *Animals and the unity of psychology*, «Philosophy» 53 (1978), 437- 454.
- Mullin, M. H., *Mirrors and windows. Sociocultural studies of human-animal relationships*, «Annual Review of Anthropology» 28 (1999), 201-224.
- Passmore, J., *The treatment of animals*, «Journal of the History of Ideas» 36 (1975), 195-218.
- Pinborg, J., *Interjektionen und Naturlaute. Petrus Heliae und ein Problem der antiken und mittelalterlichen Sprachphilosophie*, «Classica and Mediaevalia» 22 (1961), 117-138.
- Resnick, I. M., Kenneth F., Kitchell A., *the Great on the 'language of animals'*, «American Catholic Philosophical Quarterly» 70 (1996) , 41-61.
- Rodd, R., *Sociobiology and the moral status of nonhuman animals*, «Between the Species» 10 (1994), 106-113.
- Röhrich, L., *Mensch und Tier im Märchen*, «Schweizerisches Archiv für Volkskunde» 49 (1953), 165-193.
- Sapontzis, S. F., *Interests and animals, needs and language*, «Ethics and Animals» 4 (1983), 38-49.
- Sapontzis, S. F., *The evolution of animals in moral philosophy*, «Between the Species» 3 (1987), 61-65.
- Scobie, A., *Some Folktales in Graeco- Roman and Far Eastern Sources*, «Philologus» 121 (1977), 5-8.
- Serjeantson, R. W., *The passions and animal language, 1540-1700*, «Journal of the History of Ideas» 62 (2001), 425-444.
- Shell, M., *The family pet*, «Representations» 15 (1986), 121-153.
- Shugg, W., *Humanitarian attitudes in the early animal experiments of the Royal Society*, «Annals of Science» 24 (1968), 227-238.
- Sperber, D., *Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?*, «L'Homme» 15.2 (1975), 5-18.
- Stich, S. P. , *Do animals have beliefs?*, «Australasian Journal of Philosophy» 57 (1979), 15-28.
- Wackers, P., *Mutorum animalium conloquium or, why do animals speak?*, «Reinardus. Yearbook of the International Reynard Society» 1 (1988), 163-174.

Wolloch, N., *Animals, extraterrestrial life, and anthropocentrism in the seventeenth century*, «Seventeenth Century» 17 (2002), 235-253.

Zwart, H., *What is an animal? A philosophical reflection on the possibility of a moral relationship with animals*, «Environmental Values» 6 (1997), 377-392.

1.7 Monografie e articoli dedicati agli animali in Plutarco.

Almagor, E., *Characterization Through Animals: The Case of Plutarch's Artaxerxes*, «Ploutarchos» 7 (2009-2010), 22-29.

Barigazzi, A., *Implicanze Morali Nella Polemica Plutarchea Sulla Psicologia degli Animali*, in I. Gallo (a cura di), *Plutarco e le scienze*, Atti del IV Convegno Internazionale Plutarcheo, Genova-Bocca di Magra, 22-25 aprile 1991, Genova, 992, 297-316.

Becchi, F., *Istinto e intelligenza negli scritti zoopsicologici di Plutarco*, in M. Bandini - F. G. Pericoli (a cura di), *Scritti in memoria di Dino Pieraccioni*, Firenze, Istituto papirologico Vitelli, 1993, 59-83.

Becchi, F., *Biopsicologia e giustizia verso gli animali in Teofrasto e Plutarco*, «Prometheus», 27 (2001), 119-135.

Becchi, F., *Lignes directrices de la doctrine zoopsychologique de Plutarque*, «Myrtia», 17 (2002), 159-174.

Becchi, F., *Éthique et régime alimentaire dans les écrits plutarquiens de psychologie animale*, in J. Boulogne (a cura di), *Les grecs de l'antiquité et les animaux. Le cas remarquable de Plutarque*, Lille, 2005, 145-155.

Becchi, F., *Irrazionalità e Razionalità degli Animali negli Scritti di Plutarco, Ovvero: Il paradosso della superiorità razionale ed etica degli animali*, «Prometheus» 26 (2006), 205-225.

Boulogne, J., *Les grecs de l'antiquité et les animaux. Le cas remarquable de Plutarque*, Lille, 2005.

Brenk, F. E., *In Mist Apparelled: Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden, 1977.

Caballero Sánchez, R., οἰκείωσις *en Plutarco*, in J. G. Montes Cala- M. Sánchez Ortiz De Landaluze- R. J. Gallé Cejudo (eds), *Plutarco, Dioniso y El Vino*, Actas Del VI Simposio Español Sobre Plutarco, Cádiz, 14-16 De Mayo De 1998, Sociedad Española De Plutarquistas (Sección De La International Plutarch Society), Ediciones Clásicas, Madrid, 1999, 105-118.

- Casanova, A., *Il “Grillo” di Plutarco e Omero*, in J. Boulogne (cura di), *Les Grecs de l'antiquité et les animaux. Le cas remarquable de Plutarque*, a Presses de l'Université Charles-de-Gaulle, Lille, 2005, 97-109.
- Casanova, A., *Il Grillo di Plutarco e la tradizione della figura di Ulisse*, «Ploutarchos» 4 (2006/7), 19.
- Cavero, J. B., *Cinismo, ironía y retórica en el Bruta ratione uti de Plutarco*, Madrid, 1991, 13-19.
- Clement, P. A., *Moralia 614E*, «AJPh» 66. 2 (1945), 192-196.
- D'Agostino, L., *Sulla zoopsicologia di Plutarco*, «Archivio Italiano di Psicologia» 11 (1933), 21-42.
- Di Gregorio, L., *Lettura diretta e utilizzazione di fonti intermedie nelle citazioni plutarchee dei tre grandi tragici*, «Aevum» 53 (1979), 11-50.
- D'Ippolito, G., *Plutarco e la retorica della intertestualità*, in L. Van der Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Acta of the IV International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996. Éditions Peeters, Société Des Études Classiques, Louvain, 2000, 543-562.
- Fernández Delgado, A., *Carácter y función de los neologismos de Plutarco en “Moralia”*, in A. Pérez Jiménez - G. Del Cerro Calderón (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Obra y Tradición*, Fuengirola, 1988, Málaga, 1990, 141-154.
- Fernández Delgado, J. A., *Los proverbios en los “Moralia” de Plutarco*, in G. D'Ippolito - I. Gallo (a cura di), *Strutture Formali dei “Moralia” di Plutarco*, Atti del III Convegno plutarqueo, Palermo, 3-5 maggio 1989, 195-212.
- Fernández Delgado, J. A., *Nueva contribución al estudio de los proverbios en “Moralia”*, in García López, - E. Calderón (eds.), *Estudios sobre Plutarco: paisaje y naturaleza, Actas del II Simposio Español sobre Plutarco*, Madrid, 1991, 257-267.
- Fernández Delgado, J.A., *On the Problematic Classification of Some Rhetorical Elements in Plutarch*, in A.G. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work: “Moralia” Themes in the ‘Lives’, Features of the ‘Lives’ in the ‘Moralia’*, Walter de Gruyter, Berlin, 2008, 23-32.
- Frazer, R.M., *Nero The Singing Animal*, «Arethusa» 4 (1971), 215-218.
- Frazier, F., *Les visages de la rhétorique contemporaine sous le regard de Plutarque*, in Van der Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Acta of the IV International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996, Éditions Peeters, Société Des Études Classiques, Louvain, 2000, 183-202.
- García Gual, C., *Esopo en Plutarco*, in M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Actas del III Simposio Español sobre Plutarco, Madrid, 1994, 605-613.

García Arranz, J. J., *La recepción de los escritos animalísticos de Plutarco en los libros de emblemas europeos durante los siglos XVI y XVII*, in J. A. Fernández Delgado - F. Pordomingo Pardo (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Aspectos Formales*, Actas Del IV Simposio Español Sobre Plutarco. Salamanca, 26 a 28 de Mayo de 1994. Sociedad Española de Plutarquistas Sección de la International Plutarch Society. Ediciones Clásicas, Universidad de Salamanca, 1996, 487-500.

Indelli, G., *Plutarco, Bruta Animalia Ratione Uti: Qualche Riflessione*, in Italo Gallo (a cura di), *Plutarco e le scienze*. Atti del IV Convegno Internazionale Plutarqueo , Genova-Bocca di Magra, 22-25 aprile 1991, Genova, 1992, 317-352.

Jazdzewska, K., *Not an innocent spectacle. Hunting and venationes in Plutarch's De sollertia animalium*, «Ploutarchos» 7 (2009-2010), 35-46.

Hamilton, J.R., *Plutarch, Alexander: A commentary*, Oxford 1969, 71.

Lapini, W., *Due note testuali su Plutarco (Bruta animalia ratione uti 986 C, 990 B)*, «RhM» 149 (2006), 122-124.

Li Causi, P. E., *strange Animals: Extremely Interspecific Hybridization (and Anthropopoiesis)*, «Plutarchos» 7 (2009-2010), 47-60.

La Matina, M., *Strategia discorsiva e matrici di mondi nel "De audiendo" di Plutarco: su alcuni aspetti dell'interpretazione teorica di un testo letterario antico*, in G. D'Ippolito - I. Gallo (a cura di), *Strutture Formali dei "Moralia" di Plutarco*, Atti del III Convegno plutarqueo, Palermo, 3-5 maggio, 1989, 381 - 408.

Larmour, D., *Metaphor and metonymy in the rhetoric of Plutarch's "Parallel Lives"* in L. Van der Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Acta of the IV International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996. Éditions Peeters, Société Des Études Classiques, Louvain, 2000, 267- 281.

Larmour, D., *Making Parallels: Synkrisis and Plutarch's Themistocles and Camillus*, «ANRW» II. 33.6 (1992), 4154 - 4200.

Longo, O., *Ovumne prius extiterit an gallina*, «AAT» 127. 2 (1993), 25-36.

López Salvá, M., *Plutarco y la tradición farmacológica del vino (Quaestiones convivales)* in G. Montes Cala - M. Sánchez Ortiz De Landaluce - R. J. Gallé Cejudo (eds.), *Plutarco, Dioniso y El Vino*, Actas Del VI Simposio Español Sobre Plutarco, Cádiz, 14-16 De Mayo De 1998, Sociedad Española De Plutarquistas (Sección De La International Plutarch Society), Ediciones Clásicas, 1999, 291- 300.

- Martin, H., *The Concept of Praotes in Plutarch's Lives*, «GRBS» 3 (1960) 65 – 73.
- Martin, H., *Plutarch's "De Sollertia Animalium" 959 B-C: The Discussion of the encomium of Hunting*, «AJPh » 100 (1979), 99 - 106.
- Matino, G., *Strutture retoriche e colloquiali nelle "Quaestiones convivales"*, in G. D'Ippolito - I. Gallo (a cura di), *Strutture Formali dei "Moralia" di Plutarco*, Atti del III Convegno plutarco (Palermo, 3-5 maggio 1989), 295-314.
- Meriani, A., *Citazioni e strategia argomentativa nel "Maxime cum principibus philosopho esse disserendum,"* in G. D'Ippolito - I. Gallo (a cura di), *Strutture Formali Dei "Moralia" Di Plutarco*, Atti del III Convegno plutarco (Palermo, 3-5 maggio 1989), 225 - 234.
- Meriani, A., *Il discorso laconico in Plutarco. Un caso di elaborazione retorica delle fonti (Plut. Lys. 23, 12-13; Xen. H.G. 3, 4, 9)*, in L. Van der Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Acta of the IV International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996. Éditions Peeters, Société Des Études Classiques, Louvain, Namur 2000, 281 – 290.
- Milazzo, A.M., *Forme e funzioni retoriche dell'opuscolo "Aqua an ignis utilior" attribuito a Plutarco*, in G. D'Ippolito - I. Gallo, *Strutture Formali dei "Moralia" di Plutarco*, Atti del III Convegno plutarco (Palermo, 3-5 maggio 1989), 419-434.
- Montiel Martos, J. F., *Sophrosyne o akraía: Los animales como modelo de comportamiento en los Moralia de Plutarco*, in J. A. Fernández Delgado - F. Pordomingo Pardo (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Aspectos Formales*, Actas Del IV Simposio Español Sobre Plutarco, Salamanca, 26 a 28 de Mayo de 1994. Sociedad Española de Plutarquistas Sección de la International Plutarch Society. Ediciones Clásicas, Universidad de Salamanca, 1996, 205-210.
- Newmyer, S.T., *Just Beasts? Plutarch and Modern Science on the Sense of Fair Play in Animals*, «CO» 74 (1997), 85-88.
- Newmyer, S.T., *Plutarch on Justice toward Animals: Ancient Insights on a Modern Debate*, « Scolia» 1 (1992) 38- 49.
- Newmyer, S. T., *Plutarch on the Moral Grounds for Vegetarianism*, «CO» 72 (1995), 41-43.
- Newmyer, S.T., *Plutarch on the Treatment of Animals: The Argument from Marginal Cases*, «Between the Species» 12, 1-2 (Winter-Spring 1996), 40-46.
- Newmyer, S.T., *Speaking of Beasts: the Stoics and Plutarchan Animal Reason and the Modern Case Against animals*, «QUCC» 63 (1999), 99-110.
- Newmyer, S.T., *Plutarch and Shelley's Vegetarianism*, «CO» 77 (2000), 145 - 148.

- Newmyer, *Animal Philanthropia in the "Convivium Septem Sapientium"*, in J. Ribeiro Ferreira - D. Leão - M. Tröster - P. Barata Dias (eds.), *Symposion and Philanthropia in Plutarch*, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidad de Coimbra, 2009, 497 - 504.
- Pelling, C. B. R., *Rhetoric, paideia, and psychology in Plutarch's "Lives"*, in L. Vander Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Acta of the IV International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996, Éditions Peeters, Société Des Études Classiques, Louvain, Namur 2000, 331 - 340.
- Pérez Jiménez, A., Δεισιδαιμονία: *El Miedo a los Dioses en Plutarco*, «Studia Hellenistica» 32 (1996), 195- 225.
- Pérez Jiménez, A., Δεισιδαιμονία: *el miedo a los dioses en Plutarco*, in L. Van Der Stockt (ed.), *Plutarchea Lovaniensia. A Miscellany of Essays on Plutarch*, Leuven, 1996, pp. 195-226.
- Teodorsson, S.T., *Plutarch's use of synonyms: a typical feature of his style*, in Van der Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Acta of the IV International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996, Éditions Peeters, Société Des Études Classiques, Louvain, Namur 2000, 511-518.
- Tovar Paz, F. J., *Recursos de composición en De Sollertia Animalium de Plutarco*, in *Memoria de Licenciatura*, Universidad de Extremadura, 1989.
- Tovar Paz, F. J., *Aproximación al contenido de 'De sollertia animalium'*, «AEF» 14 (1991), 491-501.
- Tovar Paz, F. J., *Motivos de ambientación geográfica en De sollertia animalium de Plutarco*, «EClás», 105 (1994), 81-92.
- Tovar Paz, F. J., *El motivo de la caza en De Sollertia Animalium de Plutarco*, in J. A. Fernández Delgado - F. Pordomingo Pardo (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Aspectos Formales*, Actas Del IV Simposio Español Sobre Plutarco. Salamanca, 26 a 28 de Mayo de 1994, Sociedad Española de Plutarquistas Sección de la International Plutarch Society. Ediciones Clásicas, Universidad de Salamanca, 1996, 211-218 .
- Tovar Paz, F. J., *Aprender de los animales y jugar con las palabras. Cabras y golondrinas en Plutarco de Queronea y Paciano de Barcelona*, in F. Lisi, J. Ureña - J.C. Iglasis Zoido (eds.), *Didáctica del Griego y de la Cultura Clásica*, Madrid, 1996, 163-69.
- Sánchez, S. T., *Ribetes paradoxográficos en De sollertia animalium de Plutarco*, in J. G. Montes Cala- M. Sánchez Ortiz De Landaluce-R. J. Gallé Cejudo (eds), *Plutarco, Dioniso y El Vino*, Actas Del

VI Simposio Español Sobre Plutarco, Cádiz, 14-16 De Mayo De 1998, Sociedad Española De Plutarquistas (Sección De La International Plutarch Society), Ediciones Clásicas, 1999, 471-480.

Sànches S. T., *Sobre el monólogo de Fédimo en De sollertia animalium in Estudios Sobre Plutarco Misticismo y Religiones Mistéricas en la Obra de Plutarco*, Actas del VII Simposio Español Sobre Plutarco. Palma de Mallorca, 2-4 de Noviembre de 2000, Ediciones Clásicas, Madrid, Distribución Editorial, Málaga, 2001, 565-578.

Santese, G., *Animali e razionalità in Plutarco*, in S. Castignone - G. Lanata (a cura di), *Filosofì e Animalì nel Mondo Antico*, Pisa, 1993, 139-170.

Steiner, G., *Plutarch on the Question of Justice for Animals*, «Ploutarchos» 7 (2009/2010), 73-82.

Van der Stockt, L. (ed.), *Rhetorical Theory and in Plutarch*, Acta of the IV International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996, Éditions Peeters, Société Des Études Classiques, Louvain, 2000.

Van Dijk, G.J., *Esopo, Plutarco, Platón y Aristóteles. La función de la fábula y el arte de la alusión*, in A. Pérez Jiménez - J. García López – R. M. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón Y Aristóteles*, Actas Del V Congreso Internacional De La I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 De Mayo De 1999) Madrid, Ediciones Clásicas, 1999, 141-156.

Volpe Cacciatore, P., *Gli animali dello Zodiaco nell'opera di Plutarco*, in J. Boulogne (a cura di), *Les Animaux chez Plutarque*, Atti del Convegno Internazionale - Université Charles De Gaulle - Lille 3, 12-13 dicembre 2003, a cura di, Lille, 189 – 197.

Ziegler, K., *Plutarco*, ed. it. a cura di B. Zucchelli, Brescia 1965.

1.8 Dizionari, Lessici.

Chantraine, P., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque - Histoire des mots*, I-II, Paris edit. Klincksieck, 1968-1980.

Frisk, H., *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, (1954-72, 3 voll.

Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, Abridged Edition, Oxford, 1980.

Meyer, E., *Lexicon der Mythologie*, vol. II, 2770 – 2775.

Wytttenbach, D. A., *Lexicon Plutarcheum. Plutarchi Moralia operum tomus VIII index Graecitatis*, Oxford, 1830 (rep. Hildesheim 1962).

1.9 Edizioni critiche e traduzioni

Caramico, A., *Manuele File. Le proprietà degli animali II. Introduzione, Traduzione e Commentario*, in «Quaderni dell'Accademia Pontaniana», Napoli, 2006.

Indelli, G., *Plutarco. Le bestie sono esseri razionali*, D'Auria, Napoli, 1995.

Inglese L.- Santese, G., *Plutarco, Il cibarsi di carne*, in «Corpus Plutarchi Moraliū », Napoli, 1999.

Lanza D.- Vegetti, M., *Opere Biologiche di Aristotele*, Torino, 1996.

Longo, O., *Le virtù degli animali (Bruta animalia ratione uti)*, a cura di Antonella Zinato, introduzione di con testo a fronte, Venezia, 1995.

Magnini, D., *Del mangiare carne. Trattati sugli animali*, introduzione di Dario Del Corno, traduzione e note di Donatella Magnini, 2001, Milano.

Plutarco, *Vite parallele*, ed. C. Lindskog - K. Ziegler, Lipsia, Teubner, 1914-1939.

Plutarco, *Vite Parallele*, Utet, tomi VI, a cura di Italo Lana, 1997.

Plutarchus, *Oeuvres morales / Plutarque* ; introduction générale par Robert Flacelière et Jean Irigoin - Paris : Les Belles Lettres, 1974- e successive ristampe .

Plutarch, *De sollertia animalium*. (Basel 1571, Greek-Latin, tr. by Guilielmus Xylander; Salamanca 1571, Spanish by de Diego Gracián; Paris 1612, French by Jacques Amyot; London 1603 English by Philemon Holland).

Plutarchus (Opuscoli di Plutarco volgarizzati da Marcello Adriani nuovamente confrontati col testo e illustrati con note da Francesco Ambrosoli), Milano, 1825-1829.

Sbordone F., *Physiologus*, Milano 1936.

1. 10 Studi di linguistica e retorica.

Altieri Biagi, M. L., *Aspetti e tendenze dei linguaggi della scienza oggi*, in *Italiano d'oggi. Lingua non letteraria e lingue speciali*, Trieste, 1973, 67-110.

Beccaria, L., *I linguaggi settoriali in Italia*, Milano, 1973.

Berruto, G., *Sociolinguistica dell'italiano contemporaneo*, Roma, 1987.

Dardano, M., *I linguaggi scientifici*, in L. Serianni - P. Trifone, *Storia della lingua italiana. II. Scritto e parlato*, a cura di Torino, 1994, 497-551.

De Mauro, T., *Studi sul trattamento linguistico dell'informazione*, Roma, 1994.

Gotti, M., *I linguaggi specialistici. Caratteristiche linguistiche e criteri pragmatici*, Firenze, 1991.

Lausberg, H., *Elementi di retorica*, Bologna, 1969.

Mengaldo, P.V., *Storia della lingua italiana. Il Novecento*, Bologna, 1994.

Nencioni, G., *Lessico tecnico e difesa della lingua*, «Studi di lessicografia italiana» IX (1995), 5-20.

Pasquali, G., *Convenzione linguistica e nomenclature speciali*, «Lingua Nostra» I (1939), 89-91.

Sobrero, A. A., *Lingue speciali*, in A. A. Sobrero (a cura di), *Introduzione all'italiano contemporaneo*.

Le strutture, Bari - Roma, 1993, 237-277.