

COSTRUIRE L'UMANO IN TERMINI VEGETALI:  
ΦΥΩ Ε ΦΥΣΙΣ NELLA TRAGEDIA GRECA<sup>1</sup>

1. INTRODUZIONE

I termini φύω e φύσις, spesso usati sulla scena del teatro di Dioniso, costringono ad una molteplicità di traduzioni. Accanto a «natura», troviamo «aspetto», «statura», «carattere»; accanto ad «essere per natura», «nascere», «generare» o «far crescere». Le traduzioni dell'uno quanto dell'altro termine sembrano però obliterare alcuni tratti fondamentali del loro significato, appiattendone i contorni su nozioni moderne non interamente sovrapponibili. Prova di questo stato di cose è la stessa molteplicità di traduzioni a cui è necessario ricorrere per rendere il senso dei due termini.

A fronte di questa complessa situazione e benché φύω e φύσις siano due termini fondamentali per la cultura del V secolo, l'attenzione degli studi al loro uso sulla scena tragica è stata carente<sup>2</sup>. Tuttavia, lo studio dei due concetti nella forma di comunicazione del teatro, potenzialmente rivolta all'intera comunità ateniese, può dire molto di come si andava articolando la nozione di φύσις in un momento chiave della sua storia, il momento in cui essa diveniva il tema centrale di tanta riflessione teorica e politica.

La bibliografia generale su φύσις – perlopiù datata – tende inoltre a classificare i suoi significati rubricandoli sulla base dei vari equivalenti moderni. Si ritiene, invece, che un approccio quanto più possibile *emico*, ovvero sia (per quanto possibile) interno alle categorie degli antichi possa fornire una migliore comprensione della polisemia dei due termini<sup>3</sup>. In particolare vi

---

<sup>1</sup> L'articolo presenta alcuni punti del metodo seguito e alcuni dei risultati raggiunti nell'analisi delle occorrenze dei termini φύω e φύσις in tragedia, effettuato per la tesi di laurea specialistica, «Un approccio pragmatico-cognitivo alla metafora: φύω e φύσις nella tragedia greca», sostenuta all'Università di Siena nel dicembre 2011. Desidero ringraziare la prof.ssa Cristiana Franco, il prof. Maurizio Bettini e il prof. Marcello Carastro (EHESS) che hanno supervisionato il mio lavoro. Devo molto anche ai suggerimenti del prof. Claude Calame (EHESS), che ringrazio parimenti.

<sup>2</sup> Si è reperita, infatti, soltanto una monografia dedicata espressamente all'argomento: si tratta di una dissertazione di dottorato sostenuta alla University of London nel 1968 e in seguito pubblicata nel 1975 (HAJISTEPHANOU 1975). Il lavoro tuttavia si riduce a poco più di uno spoglio dei passi con una breve indicazione delle caratteristiche di volta in volta connesse all'uso di φύσις e φύω da parte dei personaggi e ha ricevuto recensioni nettamente negative (si veda, ad esempio, la recensione di BAIN 1978). Indicazioni sparse possono trovarsi tra le note dei commentatori dei testi tragici. Non mancano invece lavori generali sul termine φύσις, benché per la maggior parte essi siano datati. Si vedano, in particolare, BEARDSLEE 1918; BURGER 1925; HOLWERDA 1955. Il termine è definito anche in BENVENISTE 1948. Agli studi di Burger e Benveniste si appoggia il *Dictionnaire Étymologique* dello CHANTRAINE (1968-80: s.v. φύσις). Una considerazione globale del significato di φύσις occupa il primo capitolo del saggio di NADDAF 2005.

<sup>3</sup> La coppia «etico» – «emico», coniata dal linguista ed antropologo Kenneth Lee Pike (PIKE 1954-60, pp. 8-15 e 37), indica uno studio condotto secondo le categorie dell'interprete e uno attento all'articolazione delle categorie all'interno della cultura studiata (si vedano anche HEADLAND ET AL. 1990; GEERTZ 1974. Per una riflessione critica su etico - emico e sull'analogia tra cultura e lingua che la creazione di questa coppia implica, si veda DURANTI 2000, pp. 156-159). Una prospettiva integralmente «emica» non è chiaramente possibile; si tratta, più che altro, di un orizzonte da avvicinare quanto più possibile (si rimanda alle osservazioni sullo statuto di «finzione» del testo antropologico in CALAME - KILANI 1999). Per una riflessione recente sul problema dei limiti e delle possibilità di comprensione di una cultura altra, con particolare riferimento al mondo greco, vd. LLOYD 2012.

è la necessità di un approccio cognitivo allo studio del significato, che tenti di spiegare i meccanismi per cui le diverse realtà che i termini φύω e φύσις sembrano indicare potessero essere raggruppate all'interno delle stesse categorie, valorizzando la ricchezza di significato di φύω e φύσις e la tela di rapporti che i vari significati intessono tra loro<sup>4</sup>.

Naturalmente il presente articolo non può porsi come scopo lo studio integrale delle occorrenze tragiche dei due termini, se si desidera restare entro limiti ragionevoli. Esso si limiterà a proporre un modello di analisi coerente con le esigenze esposte sopra, attraverso una breve discussione teorica che possa motivarne la scelta e attraverso lo studio di alcune occorrenze che mostrino i risultati che esso può fornire. Si presenta, in particolare, un modello che vede la crescita vegetale (a cui la radice φυ- rimanda) come occorrenza centrale o prototipica del significato lessicale di φύω e φύσις e che spiega i casi in cui i due termini sono applicati a degli esseri umani come estensioni del significato prototipico, motivate da una serie di metafore cognitive largamente diffuse nella cultura greca e operanti anche all'interno del discorso tragico<sup>5</sup>. Si propone di considerare i termini φύω e φύσις come un meccanismo cognitivo (la metafora, per l'appunto) capace di strutturare alcuni aspetti dell'umano in termini vegetali, finalizzato, da una parte, a comprendere alcuni aspetti dell'uomo e, dall'altra, a dotarlo di tratti di cui è privo. L'interesse di questo tipo di indagine – come si cercherà di mostrare – non risiede solo nella possibilità di comprendere meglio i termini φύω e φύσις, ma anche nell'opportunità di accedere ad una porzione importante dell'enciclopedia culturale dei Greci, relativamente ai modelli d'umanità che essi hanno elaborato, in particolare riguardo quegli aspetti che si sono costituiti intorno ad una costruzione analogica (talora biunivoca) tra uomo e vegetali.

## 2. LA METAFORA COGNITIVA

Prima ancora di passare a illustrare i rapporti tra φύω e, soprattutto, φύσις e il mondo vegetale, è necessario chiarire in che senso si intende parlare di metafora. L'idea della «metafora cognitiva» si allontana molto dalla definizione «tradizionale», per cui si parla di metafora nei casi in cui venga «sostituita una parola con un'altra il cui senso letterale ha una qualche somiglianza con il senso letterale della parola sostituita»<sup>6</sup> e in cui l'*audience* avverta lo slittamento nell'uso di un termine da un referente abituale ad uno «metaforico».

<sup>4</sup> Secondo il progetto della semantica cognitiva, lo studio del significato di un vocabolo va di pari passo con lo studio dei modi in cui una cultura categorizza il mondo: indichiamo con un vocabolo certe realtà tra cui percepiamo un certo tipo di affinità, che ci portano a rubricarle sotto la stessa entrata nel nostro repertorio lessicale. Lo studio dei processi semantici, infatti, non è scisso dallo studio degli altri processi cognitivi e non è postulato un repertorio delle nostre conoscenze strettamente linguistico, differenziato da un più ampio settore relativo alle conoscenze enciclopediche (si veda VIOLI 1997, pp. 44-62).

<sup>5</sup> In estrema sintesi, il modello prototipico riesce a spiegare quei casi, molto diffusi, in cui la categorizzazione degli oggetti avviene attraverso l'instaurazione di un rapporto di somiglianza tra un individuo centrale della categoria, il prototipo, e altri che presentano maggiore o minore somiglianza (perceptiva o funzionale) con esso (per una presentazione articolata della teoria dei prototipi, naturalmente molto più complessa, si veda VIOLI 1997, pp. 153-207. Per una dettagliata presentazione, discussione e periodizzazione del lavoro della Rosch, vd. LAKOFF 1987, pp. 39-55 e le indicazioni bibliografiche *ivi* fornite). La teoria della metafora cognitiva è proposta da LAKOFF – JOHNSON 1980. I due autori notano anche come la metafora cognitiva sia uno dei meccanismi attraverso cui nuovi significati vengono ad aggiungersi attorno al significato prototipico (*ivi*, pp. 115-125).

<sup>6</sup> MORTARA GARAVELLI 1988, p. 159 (si vedano, *ivi*, le pp. 159-165).

*Metaphors we live by* – il testo in cui G. Lakoff e M. Johnson proposero in forma compiuta la teoria della metafora cognitiva – insiste fin dall'inizio sul fatto che la «metafora non è semplicemente una questione di linguaggio, cioè, di pure parole; (...) al contrario, i processi di pensiero umani sono largamente metaforici»<sup>7</sup>. Gli autori vedono nella metafora un dispositivo che permette di «usare un concetto altamente strutturato e chiaramente delineato per strutturarne un altro»<sup>8</sup>. Un esempio a noi familiare chiarisce bene la loro posizione. Tutta un'area del lessico italiano (e di altre lingue europee) relativa alla guerra viene usata a proposito delle discussioni tra persone: si può «difendere» la propria posizione, «attaccare» quella altrui, «colpire» un punto debole delle tesi avversarie, avere una «strategia» nell'argomentazione; e la lista potrebbe continuare<sup>9</sup>. Tutte le espressioni citate sono modi di dire correnti in italiano: difficilmente un parlante le classificherebbe come metafore. La presenza di queste espressioni dipende, tuttavia, da una strutturazione metaforica del concetto di «discussione» per mezzo del concetto di «guerra». Tale strutturazione investe così non solo il piano del linguaggio (che si pone anzi come manifestazione epifenomenica di una strutturazione più profonda), ma anche quello dei concetti e dell'azione<sup>10</sup>. «È importante sottolineare – argomentano i due autori – che noi non soltanto parliamo delle discussioni in termini di guerra, ma effettivamente vinciamo o perdiamo delle discussioni: vediamo la persona con cui stiamo discutendo come un nemico, attacchiamo le sue posizioni e difendiamo le nostre. (...) Molte delle cose che facciamo durante una discussione sono in parte strutturate dal concetto di guerra»<sup>11</sup>. Pur restando la guerra e le discussioni due concetti diversi e due attività diverse, «la discussione è parzialmente strutturata, compresa, eseguita e definita verbalmente in termini di guerra»<sup>12</sup>.

Di conseguenza – è bene chiarirlo – non si intende sostenere che in ogni occorrenza di  $\varphi\acute{\upsilon}\omega$  o  $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  in tragedia venisse percepito dagli spettatori uno slittamento dei termini da un senso proprio, legato al mondo della vegetazione, ad uno traslato, legato al mondo umano. La tesi è che  $\varphi\acute{\upsilon}\omega$  e  $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  partecipino invece di un largo fenomeno di strutturazione di alcuni tratti dell'umano in termini vegetali diffuso nel pensiero greco. Come si è visto, infatti, gli esempi di metafora cognitiva citati sopra hanno delle occorrenze linguistiche decisamente non marcate sul piano della «figuratività», che normalmente chiameremmo «catacresi» o «metafore morte». Se si definisce la metafora come un dispositivo operante a livello cognitivo, tuttavia, la metafora e la

<sup>7</sup> LAKOFF – JOHNSON 1980, p. 24.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 83. Questa definizione in realtà è pertinente a quelle che gli autori definiscono «structural metaphors», che sono però il tipo di metafore di cui ci si occuperà prevalentemente in questo lavoro. Sulla struttura interna di un concetto, si vedano *ivi*, le pp. 102-121.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 4.

<sup>10</sup> Tale strutturazione, come precisano i due autori, è sempre parziale: essa costruisce e rappresenta dei tratti di un certo concetto ma ne oscura altri, che a loro volta possono essere eventualmente strutturati da altre metafore, anche molto diverse. La metafora che struttura la discussione in termini di guerra, per esempio, nasconde l'aspetto collaborativo delle discussioni, il fatto che ciascuno degli interlocutori dedichi una parte del proprio tempo ad un'attività condivisa con l'altro, il fatto che da una discussione nasca una comprensione più precisa dell'argomento sul quale essa è centrata e così via (*Ivi*, p. 30).

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 24. Alla base di questa posizione vi è l'assunto che la concettualizzazione del mondo e la sua rappresentazione linguistica siano fortemente connesse con l'esperienza, tesi alla base dell'approccio cognitivo alla semantica (vd. VIOLI 1997, pp. 44-62 su questo punto). Le strutturazioni metaforiche, inoltre, sono specifiche di una cultura e non universali. Parlare di discussione in termini di guerra non è ovvio e potrebbero darsi casi di culture che concepiscono la discussione attraverso metafore diverse (LAKOFF - JOHNSON 1980, p. 23). Per converso, esse sono capaci di dire qualcosa sulla cultura che le ha prodotte.

catacresi tradizionalmente intese diventano parti diverse dello stesso fenomeno. Due espressioni come «la sua teoria è senza fondamenta» (comune e letterale) e «la sua teoria ha migliaia di piccole stanze e lunghi corridoi tortuosi» (inedita e piuttosto figurata), ad esempio, sono occorrenze della stessa metafora per cui il concetto di «teoria» è strutturato parzialmente nei termini del concetto di «edificio»<sup>13</sup>. Questo vale anche per i testi tragici: quale che sia il grado di artificialità delle espressioni contenute al loro interno, quali che siano le convenzioni di genere poetico, il meccanismo che è alla base del dispositivo concettuale della metafora è lo stesso<sup>14</sup>.

Bisogna dimostrare però che  $\phi\acute{\upsilon}\omega$  e  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  siano cognitivamente rilevanti: non tutte le metafore (e, *a fortiori*, non tutte le catacresi) tradizionalmente intese lo sono. Il discrimine tra una metafora cognitivamente (e culturalmente) rilevante e ciò che Lakoff e Johnson considerano catacresi (a livello cognitivo) è la *centralità culturale*. Una metafora è centrale, quindi culturalmente rilevante, se è diffusa, se fa sistema con altre metafore simili, se interagisce con delle esperienze comuni e se incrocia delle riflessioni importanti all'interno di una cultura. Al contrario, non sono rilevanti casi «idiosincratici, non-sistematici e isolati, che non interagiscono con altre metafore, non ricoprono alcun ruolo di particolare interesse nel nostro sistema concettuale e quindi non sono metafore secondo le quali viviamo»<sup>15</sup>. Si noti, per inciso, che il problema della centralità ingloba un'ulteriore questione che ci si potrebbe porre a proposito dell'applicabilità della teoria della metafora cognitiva alla tragedia: una metafora che si riscontra solo in un settore del linguaggio potrebbe non essere così importante come una metafora diffusa

<sup>13</sup> LAKOFF – JOHNSON 1980, p. 74. Più precisamente, le espressioni metaforiche possono essere disposte lungo una «scala» di convenzionalità, a seconda del rapporto che intrattengono con le strutturazioni più comuni (*ibid.*). Per le metafore cognitivamente inerti, si veda, *infra*, la nota 15.

<sup>14</sup> Quest'impostazione del problema ha tre conseguenze importanti: (a) è possibile applicare la teoria della metafora cognitiva, nata nello studio del linguaggio quotidiano, anche a dei testi che appartengono ad un genere preciso, come il teatro tragico ateniese del V secolo, «una poesia che bisogna considerare come oggetto verbale ritmico animato da un'esecuzione musicale e rituale» (CALAME 2009, p. 287); (b) è possibile spiegare occorrenze più o meno figurate dei due termini (per questo si veda, *infra*, il paragrafo 4. 3); (c) ci si pone su un piano diverso dalle scelte autoriali e stilistiche.

<sup>15</sup> LAKOFF – JOHNSON 1980, pp. 75-76. Si prendano, ad esempio, due frasi comuni per un parlante italiano, come «ho speso molto tempo per questo lavoro» e «la casa si trovava ai piedi della montagna». Esse derivano l'una da un'estensione dell'uso del verbo spendere dal suo referente normale, il denaro, al tempo e l'altra da un'associazione tra la montagna ed il corpo umano. Esse tuttavia presentano una differenza notevole. Alla prima espressione si possono affiancare altri modi di esprimersi, altrettanto comuni, come «ho risparmiato del tempo», «ho guadagnato molto tempo», «questo inconveniente mi è costato due ore», «ho investito molto tempo in questa relazione», fino al noto proverbio «il tempo è denaro». Questi modi di esprimersi dipendono direttamente da una correlazione tra le nostre esperienze con le risorse limitate, con le merci dotate di un certo valore, con il denaro e le nostre esperienze in fatto di tempo. Questo è un tratto specifico della nostra cultura, non è una maniera necessaria di concettualizzare il tempo e dipende dall'associazione nella cultura dell'occidente moderno e contemporaneo tra lavoro compiuto e tempo impiegato, un tempo precisamente quantificato, in base al quale si viene pagati. Nella nostra cultura «il tempo è denaro» in tanti modi: salari, unità di consumo nel traffico telefonico, budget annuali, interessi sui prestiti, etc. C'è una pluralità di casi in cui, a livello linguistico, tempo e denaro sono legati; per di più, concepiamo il tempo realmente come una risorsa limitata, preziosa, come il denaro e agiamo di conseguenza. Questo è un caso di metafora *centrale* nella nostra cultura, anche se (o proprio in relazione al fatto che) espressioni come quelle sopra riportate sono del tutto comuni e possono essere percepite come letterali dai parlanti di una lingua. L'espressione «la casa si trovava ai piedi della montagna» rientra, invece, in una categoria diversa. Essa presuppone la parziale concettualizzazione del concetto di montagna sulla base della nostra esperienza con il corpo umano. Una metafora simile ci permette di categorizzare come entità chiaramente discrete o delimitate entità che lo sono soltanto in maniera sfumata o che non lo sono per niente, come per l'appunto, le montagne. Tuttavia, della metafora che lega le montagne al corpo umano, viene usata solo la parte relativa ai *piedi* della montagna, mentre non si parla di tronco, spalle, braccia, etc. Si tratta quindi di un caso piuttosto isolato, soprattutto nella misura in cui esso non sembra interagire con altre metafore o con altre esperienze importanti nella nostra cultura (si vedano *ivi* le pp. 25-27 e 54).

nel quotidiano. Quest'ultimo non sembra essere il caso delle parole della famiglia di φύσις. Una strutturazione molto simile dell'umano in termini vegetali occorre in una grande varietà di testi e, a volte, anche nel linguaggio comune<sup>16</sup>. L'uso di φύω e φύσις, inoltre, come si avrà modo di vedere più avanti, incrocia alcune riflessioni fondamentali della cultura greca sugli esseri umani, sul loro modo di comportarsi secondo le età, sul loro modo di essere secondo la terra di origine e sui comportamenti attesi in base alla discendenza. Essa contribuisce anzi a rafforzare le retoriche dominanti relative a questi temi: proprio perché essa fornisce l'uomo di tratti di cui egli è, altrimenti, sprovvisto, ha un peso particolare nella pragmatica delle interazioni dialogiche costruite all'interno del testo. Essa ricade quindi nella categoria delle metafore secondo cui i Greci vivevano, ha una sua centralità ed è ciò che la rende interessante come oggetto di studio, tanto come strumento cognitivo quanto nei suoi effetti pragmatici.

### 3. ΦΥΩ, ΦΥΣΙΣ E LO SVILUPPO VEGETALE

Chiarito in che senso si intende considerare φύσις e φύω come metafore, bisogna dimostrare da una parte che sia possibile considerare il senso della crescita vegetale, legato alla radice φυ-, come senso prototipico dei due termini, dall'altra che i due termini possano essere considerati come metafore cognitive. Questo è tanto più urgente in quanto φύσις e φύω sono usati in tragedia, nella stragrande maggioranza dei casi, in riferimento ad esseri umani<sup>17</sup>. Φύσις ne indica qualcosa che potremmo provvisoriamente glossare come «carattere», «aspetto», «statura», «nascita», «eredità (comportamentale)», per citare solo alcuni esempi. Φύω, accanto al significato usualmente reso in italiano da «essere per natura» (che, si vedrà, non è interamente corretto, nella misura in cui poggia interamente sull'equazione tra φύσις e *natura*) può essere tradotto, ad esempio, con «generare», «nascere», «crescere».

Le due questioni in realtà si sovrappongono in larga parte: dimostrare che l'occorrenza prototipica sia la crescita vegetale implica anche che gli usi relativi agli uomini siano metaforici (in senso cognitivo, anche se alcune delle occorrenze sono «letterali»). Gli argomenti per sostenere le due tesi tendono così a convergere. Essi sono, grosso modo, quattro. (a) In primo luogo, si tratta del senso più anticamente attestato del termine, senso che esso mantiene ben oltre il quinto secolo. (b) Φύω e φύσις collaborano, inoltre, all'interno dei testi tragici, con altri termini desunti dal vocabolario relativo alla vegetazione ed applicati metaforicamente agli esseri umani.

<sup>16</sup> Si veda REPICI 2000 su questo punto. Per il linguaggio comune si consideri, ad esempio, la formula con cui il padre (o il tutore) di una giovane la promette in matrimonio, così come ci è tramandata dalle commedie di Menandro (e non solo): «io ti do costei per un'aratura (ἐπ' ἀρότῳ) di figli legittimi» (Men. *Pk* 1013-1014. Ma la formula ricorre più volte: *Mis.* 444; *Sam.* 727; *Dys.* 842-844 e in diversi frammenti). L'associazione tra l'attività della semina e quella della procreazione è estremamente diffusa: si vedano a questo proposito Aesch. *Sept.* 752-756, *Eum.* 658-661; Plat. *Leg.* 8. 839a, 1-3; *Menex.* 238a; Plut. *Coniugalia Praecepta*, 144b. 1-8. Si vedano a questo proposito i lavori di LORAUX 1990 e 1996. Anche in medicina l'analogia tra uomo e piante è particolarmente sfruttata: F. Skoda, ad esempio, conta 23 fitonimi diventati parte del vocabolario tecnico dei medici per metafora (SKODA 1988, p. 315). L'analogia con i vegetali, inoltre, è un potente strumento per pensare lo sviluppo dell'embrione (Hippocr. *Nat. Puer.* 22-27; LLOYD 1966, pp. 348-349 e si veda più avanti il paragrafo 4. 2), per pensare lo sviluppo delle malattie (SKODA 1988, pp. 191-194 e JOUANNA 2003, pp. 73-74), per ribadire la priorità del maschile sul femminile nella riproduzione. Sul rapporto tra uomo e vegetale in ambito religioso si veda il dossier raccolto da PARKER 2005, pp. 416-451.

<sup>17</sup> Su circa 300 occorrenze dei due termini in tragedia (frammenti esclusi), solo due si riferiscono direttamente al mondo della vegetazione. Si tratta di Aesch. *Ag.* v. 633 (in cui φύσις indica ciò che cresce dalla terra, grazie all'azione del sole), Eur. *Bacch.* 651 (il verbo φύω è usato a proposito della vite, che Dioniso fa crescere).

(c) Un argomento analogo comincia ad essere proposto all'interno degli studi sulle opere dei pensatori comunemente accomunati sotto l'etichetta di «Presocratici» e tramandate sotto il titolo περί φύσεως. (d) Infine, è possibile motivare le occorrenze dei due termini relative agli uomini come estensioni del termine basate su metafore culturali largamente condivise<sup>18</sup>. Il presente paragrafo, focalizzato principalmente sulla questione del rapporto tra φύω e φύσις e il mondo vegetale, approfondirà in particolare il primo argomento, soffermandosi sul termine φύσις, in cui l'idea della crescita vegetale è meno trasparente, per poi passare rapidamente in rassegna i punti (b) e (c), che si avrà modo di toccare più in dettaglio nei paragrafi successivi. Il punto (d), invece, non può essere trattato senza l'analisi di un caso preciso, e sarà discusso, di conseguenza, in sede di conclusioni.

(a) Φύω e φύσις sono originariamente connessi con lo sviluppo degli esseri vegetali. Si tratta del punto più delicato, che ha bisogno di un maggiore approfondimento. L'analisi etimologica non permette di dirimere la questione. Il senso originario della radice indoeuropea \*bhū, da cui deriva la radice greca φυ-, è dibattuto. Gli esiti attestati nelle lingue indoeuropee afferiscono ai campi semantici del «divenire» e a quello del «germogliare» della vegetazione, senza che si riesca a stabilire quale sia originario tra i due<sup>19</sup>. La stessa radice φυ- del greco ripropone una situazione simile. Com'è noto molti termini relativi al mondo della vegetazione (p. es. φυτόν, φύλλη) derivano da essa; allo stesso tempo, tuttavia, φύομαι sembra spesso sovrapporsi ad εἶμι e γίγνομαι, prendendo il senso di «essere» o «divenire»<sup>20</sup>.

Lo studio dei due termini in Omero, tuttavia, permette di sostenere che in greco la radice φυ- (qualunque fosse il senso della radice indoeuropea da cui deriva) fosse connessa originariamente con il mondo della crescita vegetale. Il verbo ricorre 47 volte nei poemi, 21 nella sua forma semplice, 26 in forme prefissate<sup>21</sup>. Delle 21 forme semplici, 18 si riferiscono alla crescita di una pianta (esse veicolano, inoltre, un'immagine precisa, quella del loro dispiegamento nello spazio e/o del loro rigoglio, come si vedrà nel paragrafo seguente). Le tre occorrenze rimanenti sono facilmente spiegabili come estensioni metaforiche del φύειν inteso come sviluppo della vegetazione. In un caso il verbo φύω è usato a proposito delle «stirpi degli uomini», esplicitamente paragonate alle generazioni di foglie che si succedono sugli alberi (è la famosa similitudine contenuta nel VI libro dell'*Iliade*)<sup>22</sup>. Negli altri due casi, su cui si tornerà più avanti, invece, la crescita dei soggetti del verbo φύω presenta una forte somiglianza iconica con la crescita dei vegetali. Φύω è usato, infatti, a proposito dello spuntare delle setole che ricoprono il corpo dei compagni di Odisseo trasformati in maiali da Circe e a proposito delle corna che sviluppano in maniera particolarmente imponente sul capo di uno stambecco<sup>23</sup>. Lo stesso meccanismo di somiglianza iconica sembra essere alla base dell'uso dei prefissati: ἐμφύω, προσφύω, περιφύω,

<sup>18</sup> *Contra* HOLWERDA 1955, p. 8.

<sup>19</sup> BURGER 1925, p.1 e CHANTRAINE 1968-80, s.v. φύομαι sostengono che la radice indo-europea indicasse la crescita della vegetazione. Di avviso contrario HOLWERDA 1955, p. 108.

<sup>20</sup> Secondo HOLWERDA 1955, la cui posizione non condividiamo, φύσις articolerebbe addirittura in forma di sostantivo i valori del verbo εἶμι.

<sup>21</sup> Occorrenze delle forme semplici: Hom. *Il.* 1.235; 4. 109; 4. 483; 4. 484; 6. 148; 6. 149; 14. 288; 14. 347; 21. 352. *Od.* 5. 63; 5. 238; 5. 241; 5. 477; 5. 481; 7. 114; 7. 119; 7. 128; 9. 141; 10. 393; 23. 190.

<sup>22</sup> Hom. *Il.* 6. 146-149.

<sup>23</sup> Hom., *Od.* 10. 393 e *Il.* 4. 109, rispettivamente.

ἐκφύω<sup>24</sup>. Essi indicano l'azione di stringersi con forza a qualcuno o qualcosa, con le diverse sfumature date dai differenti preverbi<sup>25</sup>, ricalcando alcune delle modalità di sviluppo delle piante (i rampicanti in particolare), come si può evincere dal confronto con l'uso del verbo in altri contesti<sup>26</sup>.

La questione relativa a φύσις è invece più complessa e merita di essere discussa più nel dettaglio. Essa pone due problemi interconnessi: la determinazione del suo significato esatto e la questione della pertinenza di φύσις al vocabolario vegetale. Φύσις appare una sola volta nei poemi omerici, in riferimento al μῶλυ, una pianta che Hermes fornisce ad Odisseo perché il re itaceo sia protetto dai filtri della dea Circe. Odisseo racconta:

Così dicendo, Hermes Argeifonte mi diede un farmaco, dopo averlo divelto dalla terra, e mi mostrò (ἔδειξε) la sua φύσις. Era nero alla radice, il fiore era simile al latte: gli dei lo chiamano μῶλυ, è difficile da dissotterrare per gli uomini, i mortali; gli dei invece possono tutto<sup>27</sup>.

Tralasciando la questione di sapere cosa sia esattamente il μῶλυ e del perché sia difficile da dissotterrare per gli umani (che non hanno nemmeno un nome per la pianta), ci si può chiedere cosa abbia «mostrato» esattamente Hermes ad Odisseo quando gli ha indicato la φύσις della pianta<sup>28</sup>. Una parte della critica individua la φύσις con la descrizione del verso successivo: «era nero alla radice, il fiore era simile al latte»<sup>29</sup>. La φύσις del μῶλυ sarebbe insomma il suo aspetto. Per altri sarebbero invece le sue proprietà di φάρμακον, sui cui il poema non ci informa

<sup>24</sup> Il verbo ἐκφύω (19 occorrenze) entra in una formula che si ripete 11 volte nei due poemi: ἐν τ' ἄρα οἱ φῦ χειρὶ ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζε, che si può tradurre «gli si strinse con la mano e gli parlò e gli si rivolse» o con «gli si strinse alla mano e gli parlò e gli si rivolse» a seconda dei casi. (La prima traduzione è più adatta, ad esempio, ad Hom. *Il.* 6. 253; la seconda ad *Od.* 2. 302. Sul problema si veda KIRK 1990, ad *Il.* 6. 253 e WEST S. 1988, ad *Od.* 2. 302). Oltre alle due occorrenze citate, il verso ricorre in *Il.* 6. 406; 14. 232; 18. 384; 18. 423; 19. 7; *Od.* 8. 291; 10. 280; 11. 247; 15. 530. Un'espressione simile è in *Il.* 1. 512-513; *Od.* 10. 397; 24. 410. Ἐκφύω compare inoltre in due versi che ricorrono uguali in tre passi dell'*Odissea*: «così parlò, e quelli tutti si meravigliavano di Telemaco, restando con i denti conficcati nelle labbra (ὁδᾶξ ἐν χεῖλεσι φύντες), perché aveva parlato in maniera audace» (*Od.* 1. 381-382 = 18. 410-411 = 20. 268-269). Esso indica infine l'attaccatura dei crini dei cavalli in *Il.* 8. 84 (si veda la n. 25 per l'ultima occorrenza, contenuta in *Od.* 22. 348). Προσφύω (2 occorrenze) indica un'azione simile, si veda *Il.* 24. 213 e *Od.* 12. 433. Ἐκφύω compare una volta ed indica il diramarsi, da un unico collo, delle tre teste di un serpente che adorna un fodero (*Il.* 11. 40). Περιφύω (4 occorrenze) indica l'azione di stringersi a qualcuno (*Od.* 16. 21, 19. 416; 24. 236; 24. 320).

<sup>25</sup> Unica eccezione è l'unico uso transitivo del verbo ἐκφύω, che indica l'azione, compiuta dal dio, dell'«impiantare» la conoscenza dei canti nelle φρένες dell'aedo Femio (Hom. *Od.* 22. 348). Si potrebbe suggerire, in questo caso, che il verbo, a differenza di τίθημι, usato di preferenza in situazioni in cui un dio instilla una certa qualità in un mortale (FERNÁNDEZ-GALIANO 1992, ad loc.), voglia segnalare la permanenza del dono del canto (mentre τίθημι sembra indicare piuttosto un effetto temporaneo, come nel caso di Nausicaa, cui il coraggio è offerto da Atena in un momento preciso per affrontare l'incontro con Odisseo in *Od.* 6. 139-140).

<sup>26</sup> Ἐκφύω ad esempio, è un termine che Teofrasto usa volentieri a proposito dei rampicanti che si impiantano sugli alberi che li ospitano, a cui sottraggono nutrimento (Theophr. *CP* 2. 18. 3.; 5. 5. 4; 15. 4). In maniera simile in un luogo ippocratico il verbo indica il radicamento dell'arteria principale che corre lungo la colonna vertebrale (Hipp. *Oss.* 14. 3 Duminil).

<sup>27</sup> Hom. *Od.* 10. 302-306.

<sup>28</sup> Sul problema dell'identificazione del μῶλυ si veda FRANCO 2010, pp. 36-42. Sull'assenza di un nome umano per il φάρμακον, si rimanda alle osservazioni di CARASTRO 2006, p. 145.

<sup>29</sup> STANFORD 1984, ad loc. Egli assimila φύσις a φύη (usato da Omero, però, solo a proposito di esseri umani). HOLWERDA 1955, p. 68 rende con il latino «species». CARASTRO 2006, p. 145 suggerisce che la φύσις del μῶλυ sia costituita «dalla sua radice, dal suo fiore e dal suo nome».

direttamente<sup>30</sup>. Data la presenza del verbo δείκνυμι, che indica un atto ostensivo, sembra meglio individuare la φύσις del μῶλυ nella descrizione del verso 403<sup>31</sup>. È possibile, tuttavia, che la descrizione del μῶλυ non sia una semplice illustrazione del suo aspetto esteriore. Si noti che la descrizione procede con l'indicazione dei colori: si tratta di un tratto atipico nelle descrizioni omeriche, che raramente insistono su note di colore – come già notava Gladstone nel diciannovesimo secolo, attribuendo il fenomeno ad una presunta povertà di termini di colore in greco<sup>32</sup>. Un recente articolo di Matteo Capponi suggerisce che la menzione del colore in Omero intervenga con scopi testuali ben definiti, che hanno poco a che vedere con la descrizione oggettiva della cosa descritta<sup>33</sup>. Essi servirebbero piuttosto ad evidenziare una qualità fondamentale di un oggetto, particolarmente rilevante nella situazione narrativa<sup>34</sup>. Per esempio il mare è descritto come οἶνωψ (colore del vino) ο πολίος (grigio) – per citare soltanto due degli epiteti relativi ad esso – a seconda che ne venga sottolineato, rispettivamente e in relazione alla scena descritta, il montare delle onde o lo spumare dell'acqua sotto il colpo dei remi<sup>35</sup>. Queste osservazioni ci sono utili: la notazione del colore potrebbe essere in questo caso importante proprio in relazione alla descrizione del μῶλυ in quanto φάρμακον, medicinale o filtro magico (un antidoto, in questo caso) superando così l'antinomia che le diverse interpretazioni propongono tra proprietà magiche e aspetto esteriore<sup>36</sup>. In effetti, nella tradizione medica ippocratica l'esame visivo gioca un ruolo importante, sia nella diagnosi delle malattie che nella scelta dei rimedi<sup>37</sup>. Il colorito di un paziente o il colore delle sue secrezioni sono degli indicatori importanti per lo sguardo del medico, fino al punto che certe malattie prendono il nome di un colore<sup>38</sup>, perché intrattengono un legame con le sue disposizioni interne, in particolare con l'abbondanza o la penuria di un certo umore all'interno del suo corpo, che causano lo stato di malattia<sup>39</sup>. Allo stesso

<sup>30</sup> È, ad esempio, la posizione di BENVENISTE 1948, pp. 78-79. HEUBECK 1989, *ad loc.* non prende una posizione netta, ma sembra suggerire questa interpretazione. Si veda CARASTRO 2006: pp. 141-159 per un'analisi della nozione di φάρμακον e delle categorie che esso mette in campo (si rimanda in particolare alle pp. 147-148 per una riflessione sull'azione del μῶλυ).

<sup>31</sup> Heubeck intende però il verbo δείκνυμι nel senso di «spiegare» (HEUBECK 1989: *ad loc.*). *Contra*, MERRY ET AL. 1886-1901: *ad loc.* I tre autori interpretano la presenza del verbo δείκνυμι come prova dell'aspetto visibile della φύσις del μῶλυ.

<sup>32</sup> Secondo Gladstone, tale povertà sarebbe dipesa a sua volta da due fattori: da una parte un difetto della vista dei Greci dell'epoca omerica, che sarebbero stati ciechi rispetto a certi colori, dall'altra la maggiore sensibilità che essi avrebbero avuto per l'intensità luminosa a discapito della percezione delle tonalità di colore. Su questo problema si veda CARASTRO 2009b, pp. 1014.

<sup>33</sup> Lo studio di CAPPONI 2009 si concentra su tre nomi, αἷμα (sangue), γάλα (latte), οἶνος (vino), che ricorrono sia affiancati da epiteti (di colore e non) sia in maniera isolata. Questo permette all'autore di condurre un'analisi contrastiva dei tre casi e di far risaltare delle particolarità negli usi. Il suo lavoro prende spunto dal controverso libro di VIVANTE, 1982, che valorizzava della formula omerica, a discapito di tutti gli altri aspetti, l'impiego a fini estetici. Un posto importante nel suo lavoro prendevano gli aggettivi indicanti il colore. Capponi evita in ogni caso gli eccessi di Vivante, le cui osservazioni sull'uso dei colori restano comunque informative a dispetto del quadro generale dell'opera che, per la sua unilateralità, rimane difficilmente condivisibile (per una recensione equilibrata, si veda AUSTIN 1985).

<sup>34</sup> Scrive Vivante a questo proposito: «Anche in questo caso (*scil.* per il colore) la qualità è una parte ed una particella della sostanza di un oggetto. Il colore non è tanto un pigmento superficiale, quanto un aspetto essenziale di ciò che vediamo, non meno della dimensione o della forma. Potremmo chiamarlo una complessione nativa dell'oggetto, presente inevitabilmente» (VIVANTE 1982, p. 122).

<sup>35</sup> Gli esempi sono tratti da VIVANTE 1982, p. 122. Delle indicazioni anche in CHRISTOL 2002.

<sup>36</sup> «La cura nel descrivere l'apparenza cromatica della pianta suggerisce che essa partecipi del potere che la pianta racchiude» (GRAND-CLÉMENT 2011, p. 43). Sull'ambiguità del termine φάρμακον si veda CARASTRO 2006, pp. 153-156.

<sup>37</sup> JOUANNA 1992, p. 411.

<sup>38</sup> VILLARD 2002b. Per le malattie λεύκη (bianca), πελλή (livida), μέλαινα (nera), si veda *ivi*, p. 57.

<sup>39</sup> Si veda, ad esempio, l'inizio del *De Humoribus* ippocratico: «Il colore degli umori, a meno che non vi sia un loro



modo, anche il colore di un φάρμακον vegetale intrattiene un legame profondo con le sue proprietà<sup>40</sup>. Si potrebbe pensare, quindi, che la φύσις del μῶλυ sia insieme il suo aspetto, ciò su cui lo sguardo di Odisseo può posarsi, e la sua proprietà di φάρμακον<sup>41</sup>.

Φύσις presenta, quindi, un'apparente ambivalenza tra l'indicazione di un «aspetto esteriore» e di alcune qualità che non ascriverebbero al dominio del visibile, come per esempio le proprietà di un φάρμακον (a rigore, penseremmo che esse sono visibili in un senso secondario, indiretto: visibili a partire dai loro effetti, ma non visibili «in sé»). Di questa ambivalenza, costitutiva del termine (ci si ricordi che in tragedia la φύσις di un personaggio è talora il suo aspetto, talaltra il suo carattere e non di rado il termine chiama in causa entrambe le cose), ci occuperemo nel paragrafo successivo, concentrandoci adesso sul problema del rapporto tra φύσις e vocabolario vegetale. Da un punto di vista teorico, dal momento che φύσις è un nome d'azione in -σις derivato dalla radice φυ-, essa dovrebbe indicare la crescita di un essere vegetale. A prima vista, tuttavia, in un'occorrenza come quella omerica, sebbene φύσις sia usato a proposito di una pianta, è difficile vedere una connessione tra la φύσις del μῶλυ e la sua *crescita*. In altre parole e più in generale, si pone il problema del rapporto tra il verbo φύομαι e il sostantivo φύσις. A questo proposito può essere utile riprendere le posizioni del Benveniste. Il linguista propone, al termine di un'analisi contrastiva tra le formazioni in -τύς e in -σις nei poemi omerici, che i termini in -σις esprimano «la nozione come esterna al soggetto e, in questo senso, oggettiva e posta come compiuta per il fatto stessa che essa è oggettiva»<sup>42</sup>. Precisa poi che «sul piano della “parole” questo valore si attualizza come oggetto “concreto”, in virtù del processo che fa sì che l'italiano *abitazione* (= nozione dell'abitare) si attualizzi nell'oggetto *casa*»<sup>43</sup>. Secondo quest'analisi, si dovrebbe intendere φύσις come «la “natura” per come si è realizzata con tutte le sue proprietà»<sup>44</sup>. Allo stesso modo, argomenta il linguista, «ὄρχησις è la nozione di danza come dato oggettivo, come insieme effettivo dei movimenti compiuti»<sup>45</sup>. Al netto dell'equivalenza tra φύσις e natura, l'analisi di Benveniste aiuta a fare chiarezza sui rapporti tra φύω e φύσις, poiché essa prova la compresenza di un aspetto processuale, dinamico e di uno resultativo, che risulta più evidente nell'occorrenza in questione<sup>46</sup>. L'analisi del Benveniste autorizza quindi a proporre l'ipotesi che φύσις acquisisca il

---

riflusso, è quello che affiora (ᾠσπερ ἀνθέων)», cioè quello che appare sulla pelle del paziente (Hippocr. *Hum.* 1. 1; 5. 476. 1-2 Littré).

<sup>40</sup> Un passo ippocratico mette sullo stesso piano proprietà e colori dei farmaci: «Bisogna che queste cose siano osservate e non conosciute attraverso le parole: i cibi, le bevande, il caldo, il freddo, la disposizione e, allo stesso modo, i farmaci, che sono secchi gli uni, umidi gli altri, altri ancora sono rossi, altri neri, altri bianchi, altri astringenti e vengono messi sulle piaghe e cooperano con la dieta» (Hippocr. *Vict.* 36, 4. 380. 10-12 Littré). Inoltre, nota Edoarda Barra, il nero è spesso connesso al secco e il bianco alla presenza di umidità, come nel caso dell'autore ippocratico del *De regime* che, specificando la dieta adatta ad ogni stagione, consiglia bevande bianche per la primavera e per l'estate e nere per l'autunno e l'inverno (BARRA 2009, pp. 160-161). Ugualmente di certi fiori e piante è il colore ad indicare quando e a che scopo usarli (*ibid.*).

<sup>41</sup> Il termine φάρμακον può anche essere usato per indicare direttamente dei colori, come in Hdt. 1. 98. Si vedano su quest'aspetto CARASTRO 2006, pp. 154-156 e GRAND-CLÉMENT 2011, pp. 43-44.

<sup>42</sup> BENVENISTE 1948, p. 85 (la traduzione, in questo caso e in tutti i casi in si citano opere di cui non è disponibile una traduzione italiana, è di chi scrive).

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>46</sup> Anche l'analisi di H. Jones, che ha ripreso in un articolo il problema dei nomi in -σις in Omero, cerca di tenere insieme l'aspetto di risultato e l'aspetto di processo. Egli intende che Hermes, mostrando la φύσις, abbia mostrato la radice nera e il fiore bianco, e sostiene che il dio abbia quindi mostrato «la maniera in cui il fiore cresceva» (JONES 1973, pp. 16-17). Per un parere diverso si veda HOLWERDA 1955. L'autore, nel volume dedicato allo studio semasiologico

suo valore, processuale e resultativo allo stesso tempo, e sia capace di indicare la duplicità «aspetto»/«qualità» perché essa indica insieme il processo e il risultato della crescita vegetale. In effetti, il termine φύη e gli aggettivi formati su un tema in -εσ- presentano, in maniera scoperta, lo stesso passaggio di senso<sup>47</sup>. Φυή sembra indicare il corpo umano nel suo complesso, su cui si posa lo sguardo altrui<sup>48</sup>. Esso sembra anzi intrattenere un rapporto stretto con le qualità dell'individuo, che può anche rivelare (come nel caso di *Od.* 8. 134) ed è usato in contesti fortemente positivi, per indicare un aspetto eccezionale (più di una volta è applicato ad un umano che potrebbe essere scambiato per un dio)<sup>49</sup>. Gli aggettivi in -εσ-, che occorrono in contesti estremamente simili<sup>50</sup>, possono anche essere applicati ai vegetali: come avveniva per gli umani, ne indicano uno sviluppo particolarmente rigoglioso<sup>51</sup>. Essi presentano, insomma, visibilmente il passaggio dallo sviluppo vegetale in senso proprio allo sviluppo metaforicamente vegetale del corpo umano che abbiamo presupposto per φύσις, confermando l'ipotesi avanzata sopra sul rapporto tra φύσις e φύομαι. Si può quindi affermare che, in Omero, tutti i termini derivati dalla radice φυ- siano usati primariamente in relazione alla crescita dei vegetali e che gli altri usi siano estensioni della sua area semantica motivate dall'instaurazione di un rapporto di somiglianza iconica. Φύω e φύσις, in ogni caso, non hanno mai smesso di indicare la crescita vegetale, anche quando, acquisendo un ruolo rilevante all'interno delle riflessioni mediche e filosofiche, si arricchirono di significati nuovi e più specifici<sup>52</sup>.

(b) Se l'analisi dell'uso dei termini in Omero può mostrare l'antica pertinenza dei termini φύω e φύσις al vocabolario relativo al mondo vegetale, essa non basta a dimostrare che l'estensione della loro area semantica ad includere gli umani facesse parte di una metafora cognitivamente rilevante nel V secolo. Tuttavia, ed è il nostro secondo argomento, nel linguaggio tragico il verbo φύω e il sostantivo φύσις fanno sistema, molto spesso, con altri termini desunti dal mondo vegetale, quali ἔρνος (germoglio), βλαστάνω (germogliare) e derivati, φυτεύω (piantare) e derivati, σπείρω (seminare) e derivati, ἄρουρα (terra arabile), anch'essi metaforicamente applicati all'uomo<sup>53</sup>. L'associazione tra uomo e vegetale, inoltre, è ben attestata anche al di fuori dei testi tragici. Essa è infatti frequente in diversi testi poetici, nella trattatistica filosofica, medica e

---

del termine φύσις propone – come si è già ricordato – un'equazione tra φύσις ed εἶναι. In altre parole, φύσις, nella varietà delle sue sfumature, esprimerebbe in forma nominale ciò che εἶναι esprime in forma verbale e sarebbe da intendere più o meno come «essenza» (si veda HOLWERDA 1955, pp. 104-109; con rassegna e discussione della letteratura precedente). Il problema è stato ripreso, recentemente, in ambito filosofico nel dibattito sulle opere del tipo περὶ φύσεως e le posizioni anche in quel campo vanno da chi, come NADDAF 2005, sostiene l'unità stretta di φύσις e φύομαι *ab origine* ed altri, come MACÉ 2011, che suppongono che un simile legame fosse stato messo in opera solo nel V secolo ad Atene. Per una rassegna delle interpretazioni di φύσις presso i Presocratici si veda NADDAF 2005, pp. 17-20.

<sup>47</sup> Il termine φύη ricorre dieci volte. Sette occorrenze si trovano in tre formule: (a) οὐ δέμας οὐδὲ φυήν (*Hom.* *Il.* 1. 115; *Od.* 5. 212; 7. 210); (b) εἶδος τε μέγεθος τε φυήν τ' ἄγχιστα (*Il.* 2. 58; *Od.* 6. 152) e (c) φυήν καὶ εἶδος (*Il.* 22. 370; *Od.* 6. 16). Le restanti tre occorrenze sono da reperirsi in *Il.* 3. 208; *Od.* 7. 134; 8. 168.

<sup>48</sup> Come testimoniano, ad esempio, gli usi dei verbi ἔοικα/εἴσω e θηάομαι (*Hom.* *Il.* 2. 58; 23. 370; *Od.* 6. 152).

<sup>49</sup> Si vedano, ad esempio, *Hom.* *Od.* 6. 16; 7. 195-210.

<sup>50</sup> «Così, Menelao, erano macchiate di sangue le tue cosce ben sviluppate (εὐφυέες) e le tibie e, più in basso, le belle caviglie» (*Hom.* *Il.* 4. 146-147).

<sup>51</sup> Achille «afferrò con le mani un olmo, alto e robusto (εὐφυής), ma l'albero cadde divelto dalle radici» (*Hom.* *Il.* 21. 243).

<sup>52</sup> Basti citare, come esempio di un uso di φύω a proposito della vegetazione, più tardo rispetto al periodo che ci interessa, un passaggio di un'iscrizione posta sull'Acropoli di Atene nel 306/305 a.C. che definisce le mansioni degli ὀργεῶνες nella cura di un tempio: «si occuperanno anche degli alberi che crescono (πεφυκότων) nel recinto sacro» (IG II<sup>2</sup> 2499. 14-16).

<sup>53</sup> Si vedano, ad esempio, *Soph. Phil.* 1310-1; *Tr.* 31-33; *Eur. Tr.* 766-767.

biologica, oltre che nella sfera culturale<sup>54</sup>. (c) Infine – ed è il terzo argomento – gli studi di Naddaf e Macé propongono, con sfumature diverse, che φύω e φύσις abbiano arricchito il loro significato all'interno della riflessione filosofica, almeno a partire dal V secolo, proprio in relazione ad un'analogia istituita dai Presocratici tra sviluppo del κοσμός e sviluppo di un essere vegetale<sup>55</sup>. Assisteremmo, insomma, allo stesso processo tanto nella riflessione filosofica quanto in quella sull'uomo.

#### 4. UN ESEMPIO DI ANALISI: LA ΦΥΣΙΣ DI NEOTTOLEMO

Dopo aver discusso in termini generali del modello interpretativo che si propone per l'analisi di φύω e φύσις, si intende sostanziare la discussione attraverso l'analisi di un caso preciso, scelto per la sua rappresentatività e per l'ampiezza delle questioni che esso solleva. Ci concentreremo su un esempio tratto dal *Filottete* di Sofocle, che fornisce un punto d'osservazione privilegiato sul ruolo dei termini φύω e φύσις nella costruzione di alcuni aspetti della filiazione, uno degli ambiti dell'umano che la metafora contribuisce a sviluppare. Uno dei temi centrali della tragedia, infatti, è rappresentato dalla ricerca di coerenza con il modello comportamentale paterno da parte di Neottolemo.

Com'è noto, il *Filottete* ruota intorno alle vicende dell'omonimo eroe della spedizione greca contro Troia, abbandonato sulla deserta Lemno, il cui arco si sarebbe rivelato tuttavia indispensabile alla presa di Ilio. Nel prologo del dramma, Odisseo tenta di convincere Neottolemo a raggirare Filottete, a carpirne la fiducia e a derubarlo dell'arco; come l'astuto re di Itaca sa bene, si tratta di una proposta che contrasta con il modello di comportamento a cui Neottolemo fa riferimento:

Ἐξοῖδα, παῖ,<sup>56</sup> φύσει σε μὴ πεφυκότα  
 τοιαῦτα φωνεῖν μηδὲ τεχνᾶσθαι κακά·  
 ἀλλ' ἔδὴ γάρ τι κτήμα τῆς νίκης λαβεῖν.

Odisseo: Figlio, so bene che, per la tua φύσις, non sei nato (πεφυκότα) per dire cose simili né per macchinare cose indegne; ma la vittoria è un dolce guadagno da ottenere<sup>57</sup>.

Il nesso tra il verbo φύω e i due infiniti che esso regge, φωνεῖν e τεχνᾶσθαι rappresenta il comportamento di Neottolemo come conseguenza diretta della sua nascita – e della sua φύσις. L'insistenza di Odisseo sulla nascita di Neottolemo identifica quindi la fonte del probabile rifiuto del suo piano da parte del giovane eroe in una sorta di eredità comportamentale: la nascita di cui Odisseo parla, come chiarisce la risposta di Neottolemo, è l'esser nato da un padre come Achille. Il figlio del Pelide, dal canto suo, non manca di rilevare l'inadeguatezza del comportamento che Odisseo gli propone rispetto al modello paterno:

<sup>54</sup> Si veda *supra* n. 16.

<sup>55</sup> NADDAF 2005 e MACÉ 2011. Vd. anche n. 46 *supra*.

<sup>56</sup> La lezione congetturale παῖ è preferita da diversi editori rispetto al tradito καὶ. Scrive Pucci «la condiscendenza e il desiderio di Odisseo di ascrivere Neottolemo al proprio mondo morale giustificerebbero la correzione» (PUCCI 2003, *ad loc.*). Accettano la correzione: KAMERBEEK, 1963-84: *ad loc.*; JEBB 1900-32: *ad loc.* Ritiene καὶ, invece, CAMPBELL 1969, *ad loc.*

<sup>57</sup> Soph. *Phil.* 79-81.

Ἐγὼ μὲν οὐκ ἂν τῶν λόγων ἀλγῶ κλύων,  
 Λαερτίου παῖ, τούσδε καὶ πράσσειν στυγῶ·  
 ἔφυν γὰρ οὐδὲν ἐκ τέχνης πράσσειν κακῆς,  
 οὔτ' αὐτὸς οὔθ', ὡς φασιν, οὐκφύσας ἐμέ.  
 Ἄλλ' εἴμ' ἔτοιμος πρὸς βίαν τὸν ἄνδρ' ἄγειν  
 καὶ μὴ δόλοισιν· οὐ γὰρ ἐξ ἑνὸς ποδὸς  
 ἡμᾶς τοσοῦδε πρὸς βίαν χειρώσεται.

Neottolema: Figlio di Laerte, quei discorsi che mi fa male sentire, io ho orrore a metterli in pratica: infatti io non sono, per nascita (ἔφυν), tale da fare nulla attraverso arti indegne; non lo sono io, né, a quanto dicono, lo era mio padre (οὐκφύσας). Ma sono pronto a condurre a forza l'uomo e senza inganni: lui che è zoppo non potrà sopraffare noi, quanti siamo<sup>58</sup>.

Neottolema giudica indegno l'inganno e propone il confronto a viso aperto, in cui misurare il proprio valore contro quello dell'avversario (senza mancare di rilevare che l'impresa sembra presentare rischi minimi: Filottete è solo e malato). Benché egli non abbia conosciuto il padre, ne conosce la fama: Achille era solito affrontare direttamente i nemici.

Il verbo φύω, lo si è visto, nelle sue varie forme (una volta in composizione: ἐκφύω), indica la nascita di Neottolema da Achille; nelle forme del perfetto e dell'aoristo sembra insistere particolarmente sul risultato di quella nascita, cioè sulle qualità che essa ha inevitabilmente conferito a Neottolema. Quanto al termine φύσις, esso sfrutta la possibilità, notata nel paragrafo precedente, di esprimere tanto un aspetto processuale quanto un aspetto resultativo: riarticola in un solo concetto i valori espressi dal verbo, indicando insieme nascita (processo) e caratteristiche (risultato). Φύσις sembra configurarsi così come una sorta di eredità morale che il giovane eroe ha derivato dal padre, come sottolinea anche il gioco etimologico evidente tra verbo e deverbativo<sup>59</sup>.

Il testo solleva così due problemi. (a) Bisogna definire il senso preciso di φύω e, soprattutto, di φύσις e la metafora che essi implicano, il che include le questioni del tipo di rappresentazione che φύω fornisce della nascita e del valore pragmatico del suo impiego. (b) Bisogna chiarire perché φύω, il cui significato primario, e più anticamente attestato, è quello di «crescere» o «svilupparsi» possa indicare anche una nozione diversa, quella del «nascere». Per poter rispondere a entrambe queste domande, dobbiamo considerare, in primo luogo, l'insieme degli usi di φύω a proposito della filiazione e dell'appartenenza alla stirpe più in generale. Una considerazione globale, ancorché schematica, dei suoi usi permette di definire con più precisione i significati che il verbo assume, le nozioni che mette in campo e le connotazioni di cui si carica.

#### 4.1 UNA PORZIONE DELL'AREA SEMANTICA DI ΦΥΩ: LA FILIAZIONE

L'uso del verbo φύω per indicare la nascita di un personaggio si inquadra in un'ampia casistica, esso è infatti particolarmente frequente in tragedia. Le numerose occorrenze in cui il verbo riveste questo significato possono essere divise in tre gruppi, a seconda dei contesti d'uso.

<sup>58</sup> Soph. Phil. 86-92.

<sup>59</sup> PUCCI 2003, *ad loc.*

In primo luogo, il verbo φύω può indicare semplicemente l'essere figlio di qualcuno, in maniera piuttosto neutra (a differenza di quanto avviene nei versi del *Filottete* citati sopra). Si leggano, per esempio, i primi versi dello *Ione* di Euripide, in cui il dio Hermes si presenta, secondo una tecnica comune nei prologhi euripidei: «Atlante, che consuma con le sue spalle di bronzo il cielo, antica dimora degli dei, generò (ἔφυσε) Maia da una delle dee: costei generò al grande Zeus me, Hermes, servitore degli dei»<sup>60</sup>.

In un secondo gruppo di casi l'indicazione della genealogia attraverso φύω è funzionale alla rivendicazione del possesso di una certa qualità. Tale possesso è pensato in termini di *somiglianza* di tratti tra due membri della stessa stirpe. Nelle *Fenicie* di Euripide, ad esempio, Creonte, premurandosi di garantire dell'affidabilità del figlio Meneceo, può insistere sul vincolo di sangue: «Essendo nato da me (ἐμὸς πεφυσκῶς), terrà sotto silenzio quello che deve»<sup>61</sup>. Per converso, in un altro testo euripideo, Admeto rinnega il proprio legame con il padre Ferete, che si è rifiutato di morire al suo posto, lasciando che a sacrificarsi fosse la giovane nuora, Alceste: «Hai mostrato, essendo stato messo alla prova, chi sei: e non penso di essere per nascita (πεφυσκένας) figlio tuo»<sup>62</sup>. In entrambi i testi, così come nel *Filottete*, i figli sono pensati assomigliare ai genitori: Meneceo non può che avere la stessa discrezione di Creonte; Admeto invece rifiuta la discendenza dal padre e dalla madre per non doverne riprodurre la grettezza.

È possibile riunire, infine, in un terzo gruppo una serie nutrita di occorrenze in cui l'aoristo ed il perfetto del verbo φύω sono impiegati in sintagmi del tipo ἔφυσ ο πέφυσκα + aggettivo o nome (talora un verbo, come mostrava il passo del *Filottete* citato sopra), ad esprimere delle caratteristiche di cui i personaggi segnalano il possesso – o la mancanza – come particolarmente evidenti o marcati. Alcune di esse appartengono al dominio della nobiltà o della bassezza di nascita, che intrattiene un rapporto abbastanza evidente con l'appartenenza ad una *lignée*. Si può citare come esempio un verso dell'*Elettra* di Sofocle in cui il Coro tenta di placare l'animo della protagonista, ricordandole che Oreste non tarderà a vendicarsi di Egisto e Clitennestra: «Coraggio, è nato nobile (πέφυσκεν ἐσθλός) e perciò aiuta i suoi»<sup>63</sup>. Il verbo φύω insiste ancora una volta sul legame tra la discendenza e i comportamenti attesi: Oreste non verrà meno ai suoi doveri verso chi è legato a lui da un vincolo di φιλία. Questi sintagmi, tuttavia, sono disponibili anche in casi in cui non sia chiamata in causa l'appartenenza ad una stirpe<sup>64</sup>. Tralascieremo, al momento, questi casi, poiché esulano dagli usi di φύω come «nascere» o «generare» che qui ci interessano.

Gli usi del verbo φύω a proposito del nascere, di cui si è fornito un rapido quadro d'insieme, si prestano ad una serie di osservazioni. (1) Non sono gli aspetti concreti del nascere ad essere indicati da φύω, ma il rapporto di discendenza/derivazione che ne deriva (da qui l'uso del composto ἐκφύω, assolutamente interscambiabile con φύω in questi casi)<sup>65</sup>. (2) Il verbo viene spesso usato in contesti in cui i personaggi insistono sui comportamenti attesi dai loro interlocutori, secondo un modello che prevede la somiglianza tra figli e genitori. (3) La

<sup>60</sup> Eur. *Ion* 1-4.

<sup>61</sup> Eur. *Phoen.* 908.

<sup>62</sup> Eur. *Alc.* 640-641.

<sup>63</sup> Soph. *El.* 322.

<sup>64</sup> Si veda, ad esempio Eur. *Bacch.* 656.

<sup>65</sup> Si veda, ad esempio, Soph. *OT* 437.

circostanza enunciata al punto precedente non è tuttavia necessaria. Sono numerosi i casi in cui il verbo indica l'«essere figlio di» in maniera piuttosto descrittiva o neutra.

Questi dati ci permettono di definire meglio la prima domanda che eravamo posti, indicandoci che la metafora dovrebbe insistere sul rapporto di derivazione tra le diverse generazioni e che possa servire a pensare una stretta continuità di tratti al loro interno e ad impostare il rapporto di filiazione in termini di somiglianza. L'ultima osservazione (3) ci ricorda però che bisogna anche chiedersi perché, in molti casi, il verbo φύω possa indicare semplicemente l'appartenenza alla stirpe, senza sottolineare continuità o somiglianze.

Per quanto riguarda la seconda domanda, riguardante la polisemia del verbo φύω, si può suggerire, come ipotesi, che il problema del marcare la somiglianza tra padre e figlio potrebbe andare di pari passo con l'indicazione del rapporto di filiazione per mezzo di un verbo che indica anche la crescita di un unico essere.

#### 4. 2 IL PROTOTIPO DEL ΦΥΕΙΝ E LA METAFORA VEGETALE DELLA STIRPE

Per poter proporre una risposta completa alle domande, si deve considerare la connotazione precisa del verbo φύω nel suo senso di «crescere». Bisogna considerarne, in altre parole, il prototipo – a che tipo di oggetti il verbo si applica e che tipo di crescita esso indica. Questo permette non solo di spiegare perché esso possa indicare, a seconda dei contesti, sia la «nascita» che la «crescita», ma anche di chiarire in che senso esso attribuisce alla nascita i caratteri che si sono delineati sopra.

Dall'analisi delle occorrenze del verbo in testi di epoca e genere differente, tanto in contesti in cui il verbo indica la crescita di vegetali quanto in contesti in cui è applicato metaforicamente ad altri oggetti, l'immagine prototipica del φύειν sembra essere quella della crescita di un essere colta nel suo dispiegamento nello spazio. Si tratta del suo sviluppo nel senso della lunghezza e della sua ramificazione, a partire da un punto di origine nel quale esso è saldamente radicato.

Usato a proposito delle piante, esso infatti indica il loro affiorare dal suolo (che si tratti di erba, di arbusti o di alberi), il loro dividersi in rami differenti, il loro mettere germogli (e, per questa ragione, anche il loro essere rigogliose)<sup>66</sup>. Indica una crescita «nel senso della lunghezza», quella di un fusto che si allunga o si propaga – mai un inspessimento o un ingrossamento. Anche negli usi metaforici, esso si applica ad oggetti che hanno questo tipo di conformazione e di crescita. Le uniche due occorrenze omeriche in cui il verbo semplice non sia usato a proposito delle piante, riguardano infatti le corna di un cervo: «dalla sua testa crescevano (πεφύκει) corna lunghe sedici palmi») e le setole che ricoprono il corpo degli sfortunati compagni di Odisseo trasformati in maiali da Circe: «e dalle loro membra caddero i peli che aveva fatto crescere (φύει) quel farmaco terribile, che Circe divina aveva dato loro in precedenza»<sup>67</sup>. Simile è l'uso del verbo in Esiodo. Nelle sue quattro occorrenze, esso indica in due casi la crescita delle cinquanta teste dei Centimani, che si diramano dalle loro spalle: «a ciascuno cinquanta teste dalle spalle crescevano (ἐπέφυλλον), sulle membra robuste» (versi ripetuti due volte); in un caso il verbo è

<sup>66</sup> Si vedano, ad esempio, Hom. *Il.* 14. 346-349; 14. 287-288; 6. 146-149; *Od.* 5. 475-481.

<sup>67</sup> Hom. *Od.* 10. 393-394.

applicato alle braccia degli uomini della razza di bronzo: «sulle loro membra robuste crescevano (ἐπέφυκον) braccia intoccabili»; in un ultimo alle radici che ancorano la terra e il mare al Tartaro sottostante: «e sopra crescevano le radici (πεφύασι) della terra e del mare sterile»<sup>68</sup>. Teste, braccia o radici: corpo umano (o animale?) e esseri vegetali. In tutti questi casi il verbo indica la crescita di parti che si configurano come estremità rispetto ad un corpo centrale, che si diramano da esso e a cui sono legate da un legame organico.

Molto simile è l'uso del verbo in ambito medico o biologico. Si veda, ad esempio, il *De genitura*, *De natura pueri* e *De morbis IV* (trattato ippocratico unitario – poi trasmesso separatamente dalla tradizione – la cui composizione si colloca tra la fine del V e l'inizio del IV secolo<sup>69</sup>), che mette esplicitamente in parallelo lo sviluppo degli uomini e delle piante<sup>70</sup>. L'autore usa il verbo φύω solo a proposito delle piante (per quanto indichi con φύσις il processo di crescita tanto delle piante quanto degli esseri umani), delle unghie e dei capelli dell'uomo. Gli arti, nel feto, si articolano come rami di un albero (διοζοῦται, denominativo da ὄζος, «ramo» – e la comparazione è esplicitata dopo)<sup>71</sup>; alle estremità spuntano in seguito le unghie (ἐπὶ δ' αὐ τῶν ἄκρων οἱ ὄνυχες φύονται; *ivi*, 19. 2). Allo stesso tempo i capelli «prendono radice (ῥιζοῦνται)» nella testa e «crescono (φύονται)» anch'essi. La crescita indicata da φύω si caratterizza così come crescita a partire da un punto preciso, in cui ciò che cresce è saldamente radicato e da cui si sviluppa nel senso della lunghezza. Corna dello stambecco omerico, teste dei Centimani esiodei, unghie e capelli ippocratici<sup>72</sup>: ci troviamo sempre di fronte ad immagini che rimandano alla crescita organica delle estremità a partire da un punto d'attacco con un corpo più ampio, insomma, ad una crescita arborea.

Teofrasto, sui cui usi di φύω non ci soffermiamo per ragioni di spazio, ci fornisce, infine, una testimonianza interessante sui prefissati con ἐκ- (come si è detto sopra, intercambiabili con φύω nell'indicazione della discendenza), in particolare, sul termine ἔκφυσις. Descrivendo la riproduzione della palma da dattero, unica pianta tra i μονοφυή (piante il cui fusto cresce dritto, senza diramarsi) che riesce a riprodursi anche per propagazione da un ramo, Teofrasto scrive che una palma che ha ancora la sua cima (ἐγκέφαλος), anche se distesa al suolo, riesce a produrre dei germogli, ed «è chiaro che questa ἔκφυσις – questo è il nome che l'autore riserva all'atto del mettere germogli – avviene da ogni parte; infatti per un certo tempo l'umidità e il calore permangono, poiché (la palma) non è tale da seccare rapidamente, a causa dei suoi canali molto

<sup>68</sup> Hes. *Th.* 151-152 = 672-673; *Op.* 148-149 (i versi, anche se sospetti, sono considerati esiodei da WEST M. L. 1978, *ad loc.* Li espunge invece SOLMSEN 1990); *Th.* 727-728.

<sup>69</sup> I trattati, benché tramandati separatamente dalla tradizione, costituiscono un'opera unitaria, come riconosciuto già dall'edizione ottocentesca del *Corpus Hippocraticum* del Littré (si veda JOLY 1970, pp. 9-13). Si veda, *contra*, JOUANNA 1992, che considera solo i primi due trattati come parti di un'unica opera.

<sup>70</sup> Si vedano in particolare i capp. 22-27 dell'opera, in cui l'autore si dilunga in una descrizione dello sviluppo delle piante, che serve come modello della descrizione dello sviluppo del feto e poi del bambino.

<sup>71</sup> Si confronti a questo proposito l'impiego romano di «internodia» per indicare gli arti, più precisamente «lo spazio, ovvero il segmento di osso che si trova fra due giunture nell'ossatura di un uomo o di un animale». Il termine è desunto dal vocabolario relativo al mondo vegetale, in cui indica lo spazio che intercorre tra un nodo e l'altro del fusto di certe piante, come la vite o la canna. In maniera speculare, i termini «articulum» (articolazione) e «geniculum» (piccolo ginocchio) vengono usati a proposito delle piante (BETTINI 2009, pp. 144-145).

<sup>72</sup> Il verbo φύω è usato a proposito dei capelli anche in tragedia. Dice il vecchio pedagogo di Agamennone ad Elettra, nell'omonima tragedia di Euripide (è la ripresa della famosa scena eschilea del riconoscimento dei σιμεία dell'arrivo di Oreste): «Ma forse tuo fratello è venuto di nascosto e, una volta giunto, ha onorato la tomba spoglia del padre. Guarda questa ciocca, accostala alla tua chioma, vedi se è lo stesso il colore dei capelli: solitamente le varie parti del corpo crescono uguali (τὰ πόλλ' ὅμοια σώματος πεφυμέναι), per chi ha il sangue dello stesso padre» (Eur. *El.* 518-523).

fitti»<sup>73</sup>. Il sostantivo ἔκφυσις, indica qui l'atto dell'ἐκφύειν, del germogliare derivando dai lati di un tronco.

Diventa così chiara l'immagine vegetale che l'uso del verbo φύω proietta sulla filiazione umana. Il rapporto di derivazione tra genitore e figlio è letto come lo spuntare di un nuovo germoglio sul tronco. I figli sono così come dei «polloni» o dei «germogli» che vengono fuori dal tronco che è il padre, o, più in generale, la stirpe. Il padre (o la stirpe) è una pianta che, nel suo rigoglio, mette dei nuovi germogli. La tesi è suffragata dalla presenza di altri termini che veicolano la stessa metafora. Si leggano, ad esempio, i versi con cui Andromaca, nelle *Troiane*, si dispera per la decisione dei Greci di uccidere il figlio di lei ed Ettore, Astianatte<sup>74</sup>:

Andromaca: Greci, inventori di supplizi barbari, perché uccidete questo bambino, che non è colpevole di nulla? O germoglio (ἔρνος) di Tindaro (*scil.* Elena), tu non discendi da Zeus, io dico che sei nata da molti padri (ἐκπεφυκέναι), da un demone vendicatore per primo e poi da Invidia, Uccisione, Morte e da tutti gli altri mali che la terra nutre. Infatti sono certa che non ti abbia generata (ἐκφῦσαι) Zeus, sciagura per molti barbari e Greci. Che tu muoia! Con i tuoi bellissimi occhi hai distrutto le famose pianure dei Frigi.

Al verbo φύω si affianca il sostantivo ἔρνος (pollone) ed essi implicano la stessa strutturazione metaforica: come si è detto φύω rappresenta i figli come se fossero dei nuovi rami o dei polloni germogliati da un albero<sup>75</sup>.

Come avviene nel lessico latino della filiazione, l'immagine è fortemente spazializzata<sup>76</sup>. Risulta chiara, così, la metafora soggiacente agli usi di φύω nel campo della filiazione. Diviene inoltre comprensibile il legame tra il φύω che traducevamo con «crescere» e il φύω che traducevamo invece con «nascere»: in realtà, si tratta in entrambi i casi di una crescita, nella misura in cui anche i figli formano una parte che «cresce» da quel tronco che è la stirpe. Quali sono però i benefici dell'uso di questa metafora? Che scenario cognitivo il suo uso sulla scena tragica attivava negli spettatori seduti sulle gradinate del Teatro di Dioniso? Per rispondere a queste domande, bisogna chiedersi che tratti possa fornire il vegetale all'umano, in rapporto al

<sup>73</sup> Theophr. *CP* 1. 2. 4.

<sup>74</sup> Eur. *Tr.* 764-773. Del resto, anche la celeberrima similitudine omerica tra stirpi umane e stirpi delle foglie è fondata su un'analogia tra una generazione umana e il mettere le foglie degli alberi: «come la stirpe delle foglie è quella degli uomini. Delle foglie, alcune il vento le versa sulla terra, altre le fa crescere (φύει) il bosco fiorente, quando giunge la stagione della primavera; così tra gli uomini una stirpe è rigogliosa (φύει) e l'altra svanisce» (Hom. *Od.* 6. 146-149).

<sup>75</sup> Delle metafore vegetali della filiazione sono ampiamente attestate anche in latino, *vd.* il recente lavoro di BRETIN-CHABROL 2012.

<sup>76</sup> Una parte del lessico latino della parentela presenta una spazializzazione simile. Il termine latino *propago*, usato per indicare la discendenza, si riferisce ad un «ramo di una pianta che si interra – “si pianta in avanti”» (BELTRAMI 1998, p. 28). Nel lessico latino della parentela, in realtà, vi è tutta una serie di termini costruiti su pro-, inteso in senso spaziale: «proavus, pronepos, prognatus, proles, progenies» (*ivi*, p. 15). Anche i termini «maiores», «aequales», «minores» (così come l'aggettivo «altus» nel senso di «più antico») implicano una spazializzazione che corrisponde ad uno dei modi di strutturare metaforicamente il tempo come qualcosa che scorre dall'alto verso il basso (BETTINI 1986, pp. 176-177, con delle osservazioni sulla differente orientazione del tempo generazionale, dal basso verso l'alto, implicata dalla metafora della stirpe come pianta). Non è possibile obiettare che una spazializzazione potrebbe essere dovuta semplicemente al fatto che quando il figlio nasce «viene fuori» dal grembo della madre. Tale ipotesi sarebbe infelice: si è visto come ὁ ἐκφύσας sia Achille, il padre di Neottolema, nel *Filottete* – e il participio sostantivato è usato quasi sempre sul versante maschile (si veda, ad esempio, Soph. *Ai.* 516).



dominio della filiazione. In altre parole, bisogna interrogarsi sugli scarti tra umano e vegetale in ambito riproduttivo.

Un'osservazione di Teofrasto può esserci d'aiuto. All'inizio della *Historia Plantarum*, cercando di definire le parti che compongono le piante, Teofrasto non nasconde una certa difficoltà: bisogna considerarne «parti» anche i fiori, o i frutti, presenti nella pianta soltanto in alcuni periodi dell'anno? E fino a che punto la comparazione con il mondo animale – a cui il filosofo ricorre a più riprese nel corso di entrambi i trattati botanici – può essere utile? Per la questione delle parti della pianta, il confronto non può essere spinto troppo in là: «infatti ciò che è generato dalla pianta è da contare tra le sue parti, come i frutti; negli animali invece non contiamo tra le parti i figli non ancora nati» (che la madre, cioè, porta ancora in grembo)<sup>77</sup>. A differenza che negli animali, tra i quali è compresa anche la specie umana, le piante producono una progenie che resta visibilmente attaccata al genitore, che forma con lui un tutto organico, tanto da poter essere contata tra le sue *parti*. La pianta, insomma, annulla la distanza tra chi genera e chi è generato, perché entrambi costituiscono un unico organismo, irrorato dalla stessa linfa. Grazie a questo scarto con l'umano, la generazione vegetale offre delle *affordances*<sup>78</sup> estremamente efficaci al progetto di naturalizzazione dei modelli culturali che riguardano la filiazione<sup>79</sup>. Come è emerso da diverse fonti presentate sopra, infatti, una delle poste in gioco principali della metafora sembra l'espressione della somiglianza perfetta tra genitore e prole. Leggere metaforicamente il legame tra padre e figlio come un legame tra pianta e germoglio equivale proprio a postulare una continuità organica e, di conseguenza, una somiglianza perfetta tra i due. In altre parole, se padre e figlio sono una stessa pianta, anche le loro proprietà non possono che essere uguali, perché i figli, come dei germogli, dispiegano le proprietà del tronco su cui sono nati.

<sup>77</sup> Theophr. *HP* 1. 1. 3.

<sup>78</sup> La teoria delle *affordances* è stata sviluppata nell'ambito della psicologia ecologica da James Gibson. «Secondo Gibson, la percezione corrisponde alla consapevolezza di quelle che egli chiama “affordances” degli oggetti, dei luoghi e degli eventi che ci circondano, attraverso la individuazione di informazioni ecologiche. Per Gibson il comportamento sessuale, quello nutritivo, quello di lotta, quello cooperativo, quello economico, quello politico e così via, dipendono sempre dalla percezione di ciò che un oggetto, un animale, un'altra persona, e così via, “affords” nei nostri confronti» (BETTINI 1998, p. 202). L'interesse della teoria è il vedere le «proprietà» dell'oggetto in rapporto ai progetti del vivente la cui percezione viene studiata. La teoria, sviluppata quindi all'interno dello studio della percezione e dei comportamenti, è stata applicata da Maurizio Bettini al livello delle scelte metaforiche. Le *affordances* si configurano a questo livello come «possibilità offerte alla percezione, ovvero della capacità che un oggetto (come un animale) ha di “prestarsi a” un certo progetto umano – stavolta di carattere simbolico e intellettuale» (*ivi*, p. 203). Dunque gli oggetti, le piante, gli animali che circondano l'uomo offrono una serie di caratteristiche che possono o meno rivelarsi utili per i progetti che l'uomo ha su di essi, *ivi* incluso il progetto di «utilizzarli per rappresentare simbolicamente certe configurazioni culturali» (*ivi*, p. 204). Sull'argomento si veda BETTINI 1998, pp. 202-209. La teoria di James Gibson è esposta in GIBSON 1979.

<sup>79</sup> Con il termine «naturalizzazione» non si reintroduce, chiaramente, l'equivalenza tra φύσις e natura. Essa è un meccanismo culturale molto diffuso. Come scrive Remotti, «i modelli d'umanità sono incontestabilmente dei prodotti culturali (“prodotti da una finzione”, “inventati”). Ma ammettere che sono il frutto di finzione o di invenzione (prodotti puramente culturali) significa indebolirne radicalmente l'efficacia. Si può dunque presumere che ci si preoccupi rapidamente di dotare questi modelli di autonomia, rinnegando la libertà originaria grazie alla quale essi sono stati costruiti» (REMOTTI 1999, p. 26). In questo caso la naturalizzazione è ottenuta grazie alla costruzione di un immaginario che riduce un tratto convenzionale ad un dato biologico. Anche la parentela, infatti, è una costruzione culturale. Le idee su quale sia il ruolo del padre o della madre, quali le aspettative sui figli, quale il peso da dare ad un dato come la somiglianza fisica tra figli e genitori, quale peso dare ai vincoli di sangue sono tutte scelte pertinenti al piano della cultura. Esse possono venire naturalizzate attraverso il riferimento al mondo vegetale – o meglio, alle elaborazioni che su di esso la cultura greca ha costruito.

Accanto a questa prima e più importante differenza tra piante e uomini, ne vanno segnalate altre due. Presentare il figlio come germoglio del padre ha il vantaggio di mettere in ombra il passaggio attraverso la riproduzione sessuata<sup>80</sup>. Si tratta di una posta in gioco notevole. Come scrive Vernant, il «sogno di un'eredità puramente paterna non ha mai cessato di occupare la fantasia greca»<sup>81</sup>. In secondo luogo, il rapporto temporalmente asimmetrico tra generazioni umane e vegetali permette di visualizzare le diverse generazioni di una stirpe umana, lontane nel tempo, come parti compresenti, poco distanti le une dalle altre, oltre che organicamente legate, in un albero<sup>82</sup>.

#### 4.3 NEOTTOLEMO, ACHILLE E LA SOMIGLIANZA

È possibile riprendere, così, lo scambio fra Odisseo e Neottolemo introdotto precedentemente e fornirne una traduzione che esalti il portato metaforico delle espressioni impiegate:

Odisseo: So bene che, per la tua φύσις, non sei germogliato (πεφυκότα) per dire cose simili né per macchinare cose indegne; ma è un dolce guadagno raggiungere la vittoria.

Neottolemo: Figlio di Laerte, rabbrivirei a sentire queste parole, e ho orrore a fare queste cose: infatti io non sono germogliato (ἔφυν) tale da fare niente attraverso arti indegne; non lo sono io, né, a quanto dicono, lo era colui che mi ha fatto germogliare (οὐκφύσας). Ma sono pronto a condurre a forza l'uomo, e senza inganni: lui che è zoppo non potrà sopraffare noi, quanti siamo.

Come si è detto, la metafora rappresenta padre e figlio come due parti dello stesso albero: il figlio è come un germoglio spuntato su un tronco. Se Neottolemo rappresenta un nuovo germoglio venuto fuori da Achille egli non può che riprodurre le qualità. Come interpretare però il termine φύσις, questa sorta di «eredità morale» che Neottolemo ha ricevuto da Achille, legata proprio al suo «esser germogliato» dal genitore?

La compresenza di aspetto processuale e resultativo notata a proposito della φύσις omerica sembra essere particolarmente rilevante: φύσις implica tanto l'esser nato da Achille quanto l'aver certe proprietà<sup>83</sup>. La nascita di Neottolemo è pensata come un germogliare da Achille, il processo implicato da φύσις è la derivazione vegetale – diramazione – dal padre, il risultato è

<sup>80</sup> All'interno del regno delle piante, infatti, la propagazione per talea, in cui si stacca un ramo dalla pianta per interrarlo, è preferibile alla riproduzione attraverso il seme: il seme rischia di essere alterato dal nutrimento della terra, mentre la talea riproduce una pianta identica a quella da cui è recisa (Theophr. CP 1. 9. 1). La riproduzione vegetale attraverso il seme attiva infatti delle pertinenze simboliche diverse, che hanno a che fare con il ruolo della donna come nutrice del seme maschile e con il timore che essa alteri i tratti della stirpe del marito (si veda la nota successiva).

<sup>81</sup> «Esso – continua Vernant – si esprime apertamente nella tragedia per bocca di Apollo che proclama, nelle *Eumenidi*, che il sangue materno non può scorrere nelle vene del figlio, perché “non è la madre a partorire l'essere che si chiama suo figlio ... chi partorisce è l'uomo che feconda; la madre protegge la giovane pianticella, come una straniera per uno straniero”. È lo stesso sogno che si traveste da teoria scientifica presso i medici e i filosofi, quando essi sostengono – come fa per esempio Aristotele – che nella generazione la femmina non produce un seme, che la sua funzione è del tutto passiva, che la funzione attiva e motrice spetta esclusivamente al maschio» (VERNANT 1963, p. 157).

<sup>82</sup> Sull'asimmetria che fa sì che ad ogni generazione umana corrisponda una fioritura degli alberi, si veda già la similitudine omerica citata sopra. Una stirpe di uomini, lì, corrisponde ad un ciclo annuale della pianta. Similmente Teofrasto, parlando della degenerazione del seme della pianta, che può inselvaticarsi nell'arco di tre anni, mette in parallelo questo dato con l'inselvaticamento degli animali, che richiede tre generazioni (Theophr. CP 1. 9. 3).

<sup>83</sup> Come notava, ad esempio, KAMERBEEK (1963-84, ad loc.), glossando φύσις con «indoles ingenita».

l'essersi dispiegato necessariamente come il genitore, l'esplicazione necessaria dei tratti che lo rendono simile al padre. Come in una pianta i polloni, sviluppandosi, non possono che riprodurre i tratti dell'albero su cui sono nati e a cui restano attaccati, continuando a formare un unico organismo, così, metaforicamente, Neottolemo è una replica esatta del padre. Egli può certo vacillare ed essere tentato dalle parole di Odisseo, ma finisce per riprodurre i tratti di Achille. È Filottete stesso, molto più avanti nel testo, a certificare l'adesione di Neottolemo al modello di Achille:

Filottete: Lo confermo, figlio, hai mostrato (ἔδειξας) la φύσις da cui sei germogliato (ἐξ ἧς ἔβλαστες), non da quella di Sisifo, come padre, ma da quella di Achille, che quando era in mezzo ai vivi veniva considerato un eroe, e così anche ora che è tra i morti<sup>84</sup>.

Nei versi la gravidanza metaforica di φύσις è rinforzata dalla presenza del verbo βλαστάνω, che indica proprio il mettere germogli di una pianta o il suo primo affiorare dal suolo. È resa ancora più forte l'immagine di un Neottolemo che «germoglia» direttamente dalla φύσις del padre, cioè dal quel suo modo di essere, di dispiegarsi con tutte le sue proprietà che il figlio è chiamato a riprodurre. La metafora vegetale della stirpe incrocia così una riflessione assolutamente centrale nel pensiero greco, quella sulla somiglianza, fisica e morale, tra le diverse generazioni, di cui si può trovare traccia in numerosi testi, a partire dai celebri versi delle *Opere e i Giorni* di Esiodo, in cui è descritta l'abbondanza che tocca in sorte agli uomini che abitano nelle città rette secondo giustizia: «per loro la terra produce molto di che vivere, sulle montagne la quercia in cima porta le ghiande, al mezzo è ricca di api; le pecore lanose sono appesantite dai loro fiocchi di lana; le donne generano bambini simili ai padri»<sup>85</sup>.

Considerare quale sia il modello culturale che motiva la metafora cognitiva del φύειν degli uomini aiuta a capire anche perché esistano occorrenze «non-marcate», occorrenze in cui il verbo φύω indica il rapporto di discendenza in termini neutri: «Atlante ... generò (ἔφυσεν) Maia da una delle dee»<sup>86</sup>. Il fatto che la metafora cognitiva del φύειν incroci un tema fondamentale della cultura greca e che esso trovi riscontro in un'ampia rete di corrispondenze tra uomini e vegetali testimonia la sua centralità culturale – il tratto che distingue una metafora viva, cioè culturalmente e cognitivamente attiva, da una catacresi. Questo, come si era detto, è indipendente dalla letteralità (o figuratività) degli enunciati linguistici in cui la metafora trova la sua realizzazione. «Spendere bene il proprio tempo» partecipa della costruzione metaforica del concetto di tempo in termini di denaro anche se è un modo comune di esprimersi. Anzi, tanto più sono comuni e non-marcate le espressioni, tanto più esse contribuiscono, per ridondanza a

<sup>84</sup> Soph. *Phil.* 1310-1313.

<sup>85</sup> Hes. *Op.*, vv. 232-235. Per lo stesso modello in Omero, si veda ARRIGHETTI 1991. Altre due testimonianze del valore culturale forte attribuito alla somiglianza possono essere trovate in Hdt. 4. 180. 6 (gli Ἀύσείες «si uniscono alle donne in modo promiscuo, non convivono e si accoppiano al modo delle bestie. Quando il figlio di una donna diventa maturo, di lì a tre mesi gli uomini si riuniscono e il bambino viene considerato figlio dell'uomo a cui assomiglia») e Arist. *Pol.* 1262a. 14-18 (è una critica alla proposta platonica dell'educazione in comune dei bambini: «Non si potrebbe davvero evitare che alcuni intuiscono chi sono i loro fratelli, figli, padri o madri: seguendo le somiglianze che occorrono tra genitori e figli, necessariamente troverebbero delle conferme gli uni sugli altri»). Aristotele, inoltre, cita il costume riportato da Erodoto circa gli Ἀύσείες). Vd. anche BETTINI 1992, pp. 211-239 e LENTANO 2007, a proposito del mondo romano.

<sup>86</sup> Eur. *Ion* 1-2, si veda *supra* la nota 60.

rinforzare una certa associazione metaforica tra due campi e a farla apparire, per così dire, «naturale». I casi in cui φύω indica semplicemente la filiazione sono occorrenze letterali della stessa metafora culturale di cui il passo del *Filottete* costituisce un'occorrenza non-letterale. Il ruolo di discriminare è giocato dal contesto, che influenza l'interpretazione del fruitore dell'opera, narcotizzando o viceversa attivando alcuni tratti, ad esempio attraverso la tematizzazione del problema della somiglianza o attraverso l'accostamento con altri termini più esplicitamente riconducibili al mondo vegetale<sup>87</sup>.

#### 4.4 VEDERE LA ΦΥΣΙΣ

Vi è un'altra domanda che è possibile porsi a proposito del verso del *Filottete* citato sopra: «Lo confermo, figlio, hai mostrato (ἔδειξας) la φύσις da cui sei germogliato (ἐξ ἧς ἔβλαστες)». In che senso Neottolema ha mostrato la sua φύσις? Il verbo usato dal personaggio di Filottete è δείκνυμι, come nel passo omerico analizzato nel terzo paragrafo. In quel caso avevamo supposto che la φύσις del μῶλυ, mostrata da Hermes ad Odisseo, fosse insieme il suo aspetto – la «radice nera e il fiore simile al latte» – e le sue proprietà di φάρμακον. Ci si può chiedere se il termine includa «aspetto» e «caratteristiche» anche in questo caso. L'idea di una φύσις che si mostra potrebbe sembrare, a prima vista, dover essere declinata diversamente in questo passo. La somiglianza tra padre e figlio qui invocata è comportamentale; essa dunque potrebbe essere visibile in una maniera in qualche modo più indiretta rispetto a quella del μῶλυ. La φύσις di Neottolema potrebbe affiorare piuttosto attraverso delle azioni (scegliere di rubare l'arco o andare ad affrontare a viso aperto Filottete), da cui essa potrebbe essere «diagnosticata». La sua φύσις sarebbe quindi leggibile attraverso degli «indizi», le sue azioni, piuttosto che immediatamente visibile come la «radice nera e il fiore simile al latte» del μῶλυ.

Potremmo però rovesciare la questione e chiederci se la differenza che ci sembra di intendere tra la visione delle proprietà affioranti nel μῶλυ sotto forma di colore (e di quella sensazione più complessa che è veicolata dalla similitudine con il latte) e la visione di un comportamento non sia piuttosto un prodotto delle nostre categorie e, più precisamente, della sovrapposizione al concetto greco di φύσις della nostra idea di «natura». Il termine italiano «natura», nei casi in cui sia impiegato come natura di una persona o di una cosa, attiva una serie di opposizioni del tipo interno/esterno, essenziale/accidentale, nel senso che la «natura» di una persona è la sua parte più nascosta, meno visibile direttamente, che si può conoscere solo dopo un certo tempo, ma che, nondimeno, costituisce il suo vero modo di essere, al di là delle sue proprietà più apparenti ma evanescenti. Φύσις può attivare delle opposizioni del tipo stabile *versus* transitorio, oppure qualità innate *versus* qualità apprese<sup>88</sup>; tuttavia l'essere innate e stabili non allinea le proprietà indicate da φύσις al tratto dell'interiorità o al regno di ciò che sfugge alla

<sup>87</sup> In realtà, come si è già ricordato, non esiste un confine netto tra ciò che suona come metaforico e ciò che suona come letterale: vi è più che altro un continuum che vede ai suoi estremi espressioni facilmente individuabili come marcate o non-marcate, tra le quali si collocano, però, tutta una serie di espressioni meno nettamente categorizzabili.

<sup>88</sup> Un verso dell'*Elettra* di Euripide, in cui l'eroina infierisce sul cadavere di Egisto, finalmente punito per aver usurpato il trono argivo, recita: «la φύσις è stabile, non le ricchezze» (Eur. *El.* v. 941). Per un esempio di opposizione tra qualità innate e qualità apprese si legga Eur. *Hyp.* 77-81: «L'ape in primavera percorre il prato intatto, Aidos lo vivifica con acqua di fiume – per quanti non hanno virtù che siano apprese, ma a cui toccò in sorte avere nella loro φύσις la capacità di essere saggi in tutte le circostanze, per questi è possibile cogliere fiori, ma non per i malvagi».

vista. Il termine φύσις non attiva una contrapposizione del tipo «interno» versus «esterno». Una prima prova di questo stato di cose è fornita dall'analisi del testo omerico relativo al μῶλυ fornita precedentemente. In secondo luogo, si consideri che il prototipo del φύειν è un processo di crescita vegetale connotato da una forte spazializzazione: è il modo in cui una pianta si dispiega nello spazio circostante. Φύσις si presta bene, quindi, ad indicare dei tratti visibili. Φύσις, inoltre, può indicare anche l'«aspetto» di un personaggio. In un passo dell'*Edipo Re*, ad esempio, Edipo interroga Giocasta sulla fisionomia del suo predecessore chiedendo informazioni sulla φύσις di lui:

Edipo: Non farmi ancora domande: dì, Laio si trascinava con che φύσις, e con quale culmine di maturità?

Giocasta: Era imponente, metteva appena la prima peluria che fiorisce di bianco sulla testa. Non era molto diverso da te nell'aspetto<sup>89</sup>.

A volte, anzi, φύσις lega esplicitamente una conformazione fisica riconoscibile e delle qualità che non circoscriveremmo nell'ambito del visibile. Nelle *Trachinie* di Sofocle, ad esempio, Deianira cerca di conoscere l'identità di Iole, una delle prigioniere condotte a Trachis da Lica, prima dell'arrivo di Eracle, domandando:

Deianira: Infelicissima, chi sei delle fanciulle? Senza uomo o già madre? A giudicare dalla tua φύσις, sembri inesperta di tutte queste cose, una nobile. Lica, a chi tra gli uomini appartiene questa straniera? Chi è la madre, chi il padre che l'ha piantata (ὁ φιλύσας πατήρ)<sup>90</sup>?

E poco oltre, scoperta l'identità di Iole, Deianira esclama:

Deianira: Ahimè povera, a che disgrazia sono giunta! Che sventura furtiva ho ricevuto sotto il mio tetto! Oh misera: è venuta su proprio senza un grande nome (ἀνόνημος πέφυκεν), come giurava chi l'accompagnava, lei che è chiaramente nobile, quanto a viso e a φύσις<sup>91</sup>!

Il termine φύσις sembra indicare, in entrambi i passi, l'aspetto di Iole, e anche il mostrarsi di una qualità, la nobiltà, che coinvolge, in generale, anche il piano dell'appartenenza genealogica e dell'adesione ad un certo modello di comportamento<sup>92</sup>. Φύσις lega, quindi, in un solo termine nascita, aspetto e comportamento, mostrando ancora una volta la dualità che si era vista nel

<sup>89</sup> Soph. *OT* 740-743. I versi presentano in realtà non pochi problemi testuali, si vedano DAWE 1982, *ad loc.* e KAMERBEEK 1963-84, *ad loc.* Essi tuttavia non inficiano l'interpretazione di φύσις come aspetto esteriore.

<sup>90</sup> Soph. *Tr.* 307-311.

<sup>91</sup> Soph. *Tr.* 375-379.

<sup>92</sup> Si noti, inoltre, che la metafora arborea implicata dal termine φύσις è rinforzata contestualmente dalla presenza dei termini φιλύσας e πέφυκεν. Un altro passo estremamente interessante è Eur. *Alc.* 170-174, in cui occorre l'espressione χρωτός εὐειδῆ φύσιν, riferita all'aspetto del viso di Alceste rimasto immutato negli ultimi istanti della sua vita, anche nel momento in cui la donna si somministrava da sola le ultime attenzioni. È interessante che χρώς e φύσις (in una simile costruzione il significato di un termine tende a sfumare in quello dell'altro, come mostra l'accurato studio di SANDOZ 1971, p. 76) riarticolino le stesse nozioni. Il χρώς la cui φύσις si offre allo sguardo è qualcosa di più della pelle o del suo colorito: è quella componente della persona che dice qualcosa di importante sull'identità di Alceste, sulla sua nobiltà, sul suo coraggio, sul suo ambiguo splendore, di donna e insieme di cadavere che viene preparato per le esequie (Alceste è «donna viva e morta» al v. 142). Per il valore di χρώς, si veda CARASTRO 2009c (l'articolo è centrato sugli usi omerici del termine, ma le caratteristiche che l'autore individua si attagliano appieno anche al passo dell'*Alceste* in questione).

caso del μῶλυ – per questa ragione esso è spesso usato in contesti in cui si tratta della nobiltà di un personaggio: si tratta, ancora una volta, di una naturalizzazione di attese culturali.

Tornando ai versi del *Filottete*, φύσις rappresenta il comportamento di Neottolema come qualcosa di visibile in senso proprio, che cade sotto lo sguardo di chi cerca le somiglianze con il modello paterno. Proprio perché a volte può esserci uno sfasamento tra uno stato celato ed uno apparente, come alcuni testi greci mostrano, viene usata una metafora che presenta il comportamento come qualcosa su cui lo sguardo può posarsi<sup>93</sup>. Insistendo, inoltre, sulla visibilità del comportamento, la metafora vegetale di φύσις si fa carico di esprimere anche l'aspetto pubblico del riconoscimento tanto della somiglianza fisica, quanto di quella morale. Il problema della somiglianza si gioca, infatti, in uno spazio collettivo: sta a Filottete riconoscere la φύσις di Achille in quella di Neottolema. Similmente Aiace, nell'omonima tragedia sofoclea, umiliato dall'assegnazione delle armi di Achille ad Odisseo, copertosi di ridicolo per il massacro delle mandrie greche scambiate per soldati, afferma: «Io, il cui padre tornò a casa da questa terra dell'Ida riportando i migliori premi tra l'esercito, portando ogni gloria; io, invece, suo figlio, venuto nello stesso luogo, a Troia, con non minor forza e compiendo opere non minori con le mie mani, perisco così, disonorato dagli argivi». Venuto a trovarsi nello stesso contesto in cui aveva operato il padre – un contesto, quindi, particolarmente marcato<sup>94</sup> – Aiace riesce a mostrare un valore uguale al suo, ma, a causa dell'esito della sua vicenda, la comunità – gli Argivi – non riconoscerà il suo valore. Così l'unica scelta è quella del suicidio, che egli definisce «una prova tale che da essa io mostri al vecchio padre che non sono nato da lui senza fegato quanto alla mia φύσις»<sup>95</sup>.

#### 4.5 UNA QUESTIONE IN SOSPESO

L'idea del dispiegamento, infine, può aiutare a risolvere una questione rimasta in sospeso. Essa permette di interpretare, cioè, i casi in cui φύω e φύσις rivendicano in maniera particolarmente marcata il possesso di una qualità senza chiamare in causa l'appartenenza alla stirpe. «Nacqui saggio (ἔφυν σοφός) proprio in quelle cose in cui serve di più» dice, ad esempio, Dioniso a Penteo che lo tacciava di stoltezza e pensava imporgli la propria autorità regale, senza accorgersi di essere già intrappolato nella rete tesa dal dio<sup>96</sup>. Tali occorrenze hanno lo stesso valore illocutorio dei casi in cui il φύειν mette a fuoco il processo di derivazione dalla stirpe, poiché richiedono ad un interlocutore di considerare le proprietà rivendicate come parte della φύσις o del φύειν di qualcuno come un dato di fatto, ineluttabile e di regolare di conseguenza il comportamento. L'idea del dispiegamento veicolata dal verbo φύω, l'ambivalenza tra processo e risultato di φύσις sono qui riferiti all'individuo: è il modo in cui il singolo si sviluppa ed esplica delle proprietà che gli appartengono fin dall'origine. Rispetto alla φύσις di stirpe di Neottolema, il senso dei vocaboli è uguale e in buona parte lo è la metafora che sta dietro: φύω e φύσις sono il dispiegamento

<sup>93</sup> Si veda, ad esempio, Hom. *Od.* 8. 176-177 «La tua apparenza è splendida, nemmeno un dio la formerebbe in maniera diversa, ma la tua mente è vana».

<sup>94</sup> Per la nozione di «contesto marcato» a proposito delle prove di legittimità della discendenza, si veda LENTANO 2007, p. 120.

<sup>95</sup> Soph. *Ai.* 470-472.

<sup>96</sup> Eur. *Bacch.* 656.

epifenomenico delle proprietà, pensato in termini vegetali. Diversa è l'estensione del processo di crescita focalizzata: crescita di quell'organismo vegetale che include padre e figlio, oppure crescita di un singolo, da un'origine che il contesto lascia non specificata. Si noti inoltre che tra un caso e l'altro vi è tutta una zona intermedia, costituita dai casi in cui il contesto non permette di decidere se la proprietà chiamata in causa sia da considerarsi legata o meno alla stirpe. In queste condizioni, se l'immagine metaforica del dispiegamento vegetale non cambia, subisce comunque delle modifiche. Nei casi in cui è in gioco l'appartenenza alla stirpe, essa fa sistema con tutto l'immaginario che fa della stirpe un albero, esemplificato anche da altri termini, come βλαστάνω, ἔρνος, etc. Negli altri casi tale indicazione manca: l'immagine è quella del dispiegamento necessario e visibile implicata dai versi omerici sul μῶλυ. La strutturazione dell'umano in termini vegetali resta invariata: si tratta di un modo di pensare il possesso ineluttabile di certe proprietà, che accompagnano qualcuno fin dalla nascita e lo caratterizzano per il futuro, manifestandosi sotto forma visibile<sup>97</sup>.

## 5. CONCLUSIONI

In apertura dell'articolo si era posto il problema di comprendere φύω e φύσις nella loro polisemia, senza dover per questo appiattirli su una nozione recente. Si era proposta una prospettiva (nei limiti del possibile) emica, basata sullo studio dei due termini come metafore cognitive. Si sono mostrati i presupposti teorici della proposta (§.2) e si è dimostrato perché e in che termini φύω e φύσις possano essere ricondotti al mondo vegetale (§.3). L'esempio del Filottete, analizzato nel §. 4, scelto per le sue numerose ramificazioni, ha permesso poi di studiare il prototipo del φύειν, di vedere come esso strutturi la filiazione, di suggerire che la stessa strutturazione possa motivare anche altri usi di φύω e φύσις che non si è avuto modo di approfondire, come la rivendicazione delle proprietà individuali o l'indicazione dell'aspetto di un personaggio.

Ci sembra così possibile dettagliare, sulla base delle analisi effettuate nei paragrafi precedenti, il modello che si era proposto all'inizio. Considerato nel suo insieme, il significato lessicale di φύω e φύσις sembra rappresentabile attraverso un modello per prototipi: le azioni rubricate all'interno della categoria del φύειν intrattengono un rapporto di somiglianza con un'azione prototipica. Più precisamente, esse sono costruite metaforicamente in modo tale da risultare simili all'occorrenza prototipica, a causa dei vantaggi che questo offre, permettendo di attribuire all'uomo dei tratti di cui è privo. Prototipo del φύειν è la crescita della vegetazione,

<sup>97</sup> Il parallelo con l'unica occorrenza tragica in cui φύσις assume un'accezione altrimenti attestata solo nel linguaggio medico fornisce una prova ulteriore del fatto che φύσις indichi il modo in cui un essere «si è dispiegato». Si tratta di un brano delle *Coefore*, in cui Oreste espone le conseguenze della mancata vendetta di un genitore, così come le ha descritte l'oracolo di Apollo a Delfi: «E disse, profetizzando, i risentimenti delle potenze adirate che risalgono dalla terra agli uomini e seppi di quelle malattie che si attaccano alla carne, di piaghe che mangiano con mascella feroce la vecchia φύσις e di una peluria bianca che cresce su questa malattia. E disse di altri assalti delle Erinni che si alzano dai sanguis dei padri» (Aesch. *Ch.* 278-284). Secondo il commento di GARVIE (1988, *ad loc.*), φύσις indica la costituzione sana del corpo, prima che esso venga attaccato da una malattia, riprendendo un'indicazione del lessico di *Esichio*, che alla voce φύσις annota, tra gli altri significati, «la costituzione del corpo prima della malattia, presso Ippocrate». (ἡ πρὸ τοῦ νοσεῖν κατάστασις, παρὰ Ἱπποκράτει (Hsch. s.v. φύσις). Per un'analisi della terminologia medica del passo, si veda GUARDASOLE 2000, pp. 244-249. In questo caso, infatti, sembra chiaro che φύσις indica il modo in cui il corpo s'è venuto strutturando per la crescita che gli è propria, prima del sopraggiungere di un elemento esterno.

colta nel suo aspetto di rigoglio e dispiegamento nello spazio. In primo luogo si tratta del significato più antico del termine, mantenuto del resto per tutto il seguito della sua storia. Inoltre – lo si era solo accennato – gli altri significati si spiegano bene come estensioni metaforiche di questo senso primario<sup>98</sup>. La nozione del dispiegamento – della ramificazione – ha permesso, infatti, di spiegare il senso che il verbo acquisisce a proposito della filiazione, dando ragione dei contesti in cui esso ricorre e delle connotazioni di cui è caricato (com'è confermato dall'uso dei termini ἔργος ο βλαστάνω in connessione con φύω). Essa ha permesso, inoltre, di proporre una spiegazione per i casi in cui attraverso φύω si indicano le qualità individuali, in cui il dispiegamento rappresenta il possesso inalterabile di certe proprietà da parte di qualcuno e il loro esplicitarsi necessario e sotto forma visibile. Insomma, se nella lingua italiana vi è un'espressione come «essere fatto in un certo modo», φύω e φύσις dicono in greco «l'essersi dispiegato in un certo modo», che ingabbia l'uomo in una stabilità di comportamento che dura per tutta la sua vita e che cade sotto lo sguardo altrui.

Una simile strutturazione sembra sottostare anche ai casi che non abbiamo potuto trattare qui. Sono molto numerosi in tragedia i casi in cui la metafora che legge le stirpi in termini vegetali agisce anche sulle genealogie immaginarie che legano i membri di una stessa comunità, come gli abitanti di una *polis* (o come il γένος γυναικῶν, immaginato volentieri, da Esiodo in avanti, come una stirpe a sé stante). In casi simili, talora, può essere rappresentato in termini vegetali anche il rapporto tra una comunità e la sua terra di origine (nel contesto dei miti di autoctonia)<sup>99</sup>. Φύω, in un'altra serie di casi, spesso presenti nei trattati medici e biologici, può descrivere la crescita umana pensata in analogia con la crescita vegetale, a partire dalla comune dinamica interna dei loro umori, in rapporto ai processi di cozione e disseccamento<sup>100</sup>. In questo caso oltre all'immagine del dispiegamento, è chiamata in causa quella del rigoglio (lasciata in ombra nell'analisi, perché non necessaria a trattare i passi esaminati) ed è in particolare la giovinezza ad essere espressa da φύω.

Quanto al sostantivo φύσις, esso esprime in forma nominale tutti i significati sopra individuati per il verbo φύω. Esso indica la crescita dei vegetali e, metaforicamente, la crescita degli uomini, e insieme un certo punto di questo processo, con le sue proprietà. Esso può indicare la loro nascita, ma anche le varie forme del loro dispiegarsi: aspetto fisico – inteso in senso concreto, spaziale – qualità morali e, spesso, entrambe le cose. Φύσις, insomma, è la crescita del μῶλυ, il quale, nell'avere una radice nera e un fiore simile al latte, dice anche le proprie facoltà di φάρμακον. Applicare un simile concetto ad un uomo, in relazione al suo comportamento, significa dire che egli, come il μῶλυ, rivela in maniera evidente le sue qualità, anche comportamentali, talora ereditarie. La metafora vegetale, diffusa ben oltre il genere tragico, incrocia così questioni fondamentali nella cultura greca. Essa sfrutta alcune *affordances* offerte dalla voce che l'enciclopedia culturale dei Greci dedica alle piante ai progetti metaforici che coinvolgono l'uomo, *affordances* che si presentano sotto forma di scarti, differenze tra i due termini della metafora. La metafora vegetale partecipava così del processo di costruzione e

<sup>98</sup> Un caso differente, cui pure si è accennato, anche se non si sono riportate occorrenze interne al *corpus* delle tragedie, è quello della somiglianza iconica, per cui φύειν si può dire dei peli o dei capelli.

<sup>99</sup> Si vedano, ad esempio, Aesch. *Suppl.* 274-290; 490-499. Per la stirpe delle donne, si veda l'uso dell'aggettivo σύμφυτος in Eur. *Andr.* 954-956. Per l'autoctonia, Eur. *Phoen.* 931-941.

<sup>100</sup> Aesch. *Ag.* 72-82; 104-110.



modellazione dell'umano nella Grecia del V secolo<sup>101</sup>. L'idea di una φύσις visibile rivela, infine, la distanza tra la categoria greca di φύσις e la nostra «natura», pensata come il nocciolo duro di una persona. È possibile suggerire, inoltre, benché non sia possibile approfondire l'argomento in questa sede, che la diversa enfasi che φύσις e «natura» pongono su interiorità ed esteriorità, scavalcando l'opposizione in un caso, valorizzandola nell'altro, sia legata anche alla diversità delle nozioni di persona possedute dalle due culture. Come scrive Vernant, infatti, l'esperienza della persona greca (a differenza di quanto avviene per la persona occidentale moderna) è «orientata verso l'esterno, non verso l'interno. (...) Non c'è introspezione. Il soggetto non costituisce un mondo interiore chiuso, in cui deve penetrare (...) per scoprirsi. (...) L'esistenza di ognuno è posta incessantemente sotto lo sguardo degli altri. (...) Non esiste coscienza della propria identità se non in quest'altro che ci riflette e si contrappone a noi, fronteggiandoci»<sup>102</sup>.

Alessandro Buccheri

Università di Siena – EHESS (Paris)

e-mail: [ale.buccheri@gmail.com](mailto:ale.buccheri@gmail.com)

#### BIBLIOGRAFIA

AFFERGAN ET AL. 2005: F. Affergan, S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, F. Remotti, *Figure dell'Umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, Roma 2005.

ARRIGHETTI 1991: G. Arrighetti, *EOIKOTA TEKNA ΓONEYΣΙ. Etica eroica e continuità genealogica nell'epos greco*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 84. 2 (1991), pp. 133-147.

AUBRY - ILDEFONSE 2008: G. Aubry, F. Ildefonse (éds), *Le Moi Et L'intériorité*, Paris 2008.

AUSTIN 1985: N. Austin, *Review: 'The Epithets in Homer: A Study in Poetic Values' by Paolo Vivante*, «Classical Philology» 80. 1 (1985), pp. 67-69.

BAIN 1978: D. Bain, *Review: 'The Use of ΦΥΣΙΣ and Its Cognates in Greek Tragedy with Special Reference to Character Drawing' by C. E. Hajistephanou*, «The Classical Review» N.S. 28. 1 (1978), p. 147.

BARRA 2009: E. Barra, *Des humeurs, des couleurs et des remèdes dans le Corpus Hippocraticum*, in CARASTRO 2009a, pp. 153-163.

BEARDSLEE 1918: J. W. Beardslee, *The use of Physis in Fifth-Century Greek Literature* (ed. or. Chicago 1918), Marston Gate 2010.

<sup>101</sup> «Secondo la prospettiva antropopoietica, gli esseri umani hanno anche, tuttavia, da organizzare se stessi. (...) Il presupposto è che l'umanità non è data, non è stata costruita una volta per tutte, ma di volta in volta essa va costruita e modellata» (REMOTTI 2002, p. 2) Su antropopoiesi vd. anche CALAME - KILANI 1999, AFFERGAN ET AL. 2005.

<sup>102</sup> VERNANT 1989b, pp. x-xi e 1989c, pp. 200-201. Sulla persona greca si vedano anche VERNANT 1959 e 1960, DETIENNE 1960. Contributi recenti sulla persona greca sono raccolti in AUBRY - ILDEFONSE 2008. ILDEFONSE 2009 traccia lo stato dell'arte della questione per la Grecia antica. Non è possibile trattare esaustivamente la bibliografia antropologica sulla persona in questa sede. Si veda come rapida introduzione al problema LENCLUD 2009. Testi fondamentali sono MAUSS 1938, LEENHARDT 1947; DIETERLEN 1973; FORTES 1987; STRATHERN 1988. Una prospettiva critica in SPIRO 1993. La questione della persona è parte, all'interno di un paradigma diverso rispetto agli studi citati sopra, del dibattito sulle ontologie, per cui vd. DESCOLA 2005. In effetti l'idea di una φύσις vegetale che serve da modello analogico per l'umano ha delle consonanze con l'analisi fornita da Descola circa il regime ontologico di stampo analogista in cui è inquadrato il rapporto tra umani ed altri esseri in Grecia antica.

- BELTRAMI 1998: L. Beltrami, *Il sangue degli antenati. Stirpe, adulterio e figli senza padre nella cultura romana*, Bari 1998.
- BENVENISTE 1948: É. Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris 1948.
- BETTINI 1986: M. Bettini, *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo, immagini dell'anima*, Roma 1986.
- BETTINI 1992: M. Bettini, *Il ritratto dell'amante*, Torino 1992.
- BETTINI 1998: M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino 1998.
- BETTINI 2009: M. Bettini, *Affari di famiglia. La parentela nella letteratura e nella cultura antica*, Bologna 2009.
- BRETIN-CHABROL 2012: M. Bretin-Chabrol, *L'arbre et la lignée. Métaphores végétales de la filiation et de l'alliance en latin classique*, Grenoble 2012.
- BURGER 1925: A. Burger, *Les mots de la famille de φύσις en grec ancien*, Paris 1925.
- CALAME 2009: C. Calame *Anthropologie historique des textes: un cheminement transversal*, «Lexis» 27 (2009), pp. 287-294.
- CALAME - KILANI 1999: C. Calame, M. Kilani (éds), *La fabrication de l'humain dans le cultures et en anthropologie*, Lausanne 1999.
- CAMPBELL 1969: L. Campbell, *Sophocles. The plays and the fragments*, Hildesheim 1969.
- CAPPONI 2009: M. Capponi, *Lait blanc, vin rouge et sang noir: l'utilisation stylistique des termes chromatiques*, in CARASTRO 2009a, pp. 85-98.
- CARASTRO 2006: M. Carastro, *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble 2006.
- CARASTRO 2009a: M. Carastro (éd.), *L'antiquité en couleurs. Catégories, pratiques, représentations*, Grenoble 2009.
- CARASTRO 2009b: M. Carastro, *Introduction*, in CARASTRO 2009a, pp. 9-18.
- CARASTRO 2009c: M. Carastro, *La notion de khrós chez Homère. Elements pour une anthropologie de la couleur en Grèce ancienne*. In CARASTRO 2009a, pp. 301-313.
- CHANTRAINE 1968-80: P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris 1968-1980.
- CHRISTOL 2002: A. Christol, *Les couleurs de la mer*, in VILLARD 2002a, pp. 29-44.
- DAWE 1982: R. D. Dawe (ed.), *Sophocles, Oedipus Rex*, Cambridge 1982.
- DESCOLA 2005: P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris 2005.
- DETIENNE 1960: M. Detienne, *Ébauche de la personne dans la Grèce archaïque*, in MEYERSON 1960, pp. 45-53.
- DIETERLEN 1973: G. Dieterlen (éd.), *La notion de personne en Afrique noire*, Paris 1973.
- DURANTI 2000: A. Duranti, *Antropologia del linguaggio*, Roma 2000.
- FERNÁNDEZ-GALIANO 1992: M. Fernández-Galiano, *Commentary on books 21-22*, in J. Russo, M. Fernández-Galiano, A. Heubeck, *A commentary on Homer's Odyssey*, vol. 3, Oxford 1992.
- FORTES 1987: M. Fortes, *Religion, Morality, and the Person: Essays on Tallensi Religion*, Cambridge 1987.
- FRANCO 2010: C. Franco, *Il mito di Circe*, in M. Bettini, C. Franco, *Il mito di Circe. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2010, pp. 25-381.
- GARVIE 1988: A. F. Garvie (ed.), *Aeschylus, Coephoroi. Edited with an Introduction and commentary*, Oxford 1988.
- GEERTZ 1974: C. Geertz, *Dal punto di vista dei nativi* (ed. or. *From the native's point of view. On the nature of anthropological understanding*, «Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences», 28. 1, 1974, pp. 26-45), in Id., *Antropologia interpretativa* (ed. or. *Local knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1983), trad. it. Bologna 1988, pp. 71-90.

- GIBSON 1979: J. J. Gibson, *Un approccio ecologico all'approccio visivo* (ed. or. *The ecological approach to visual perception*, Boston 1979), trad. it. Bologna 1999.
- GRAND-CLEMENT 2011: A. Grand-Clément, *La fabrique des couleurs. Histoire du paysage sensible des Grecs anciens*, Paris 2011.
- GUARDASOLE 2000: A. Guardasole, *Tragedia e medicina nell'Atene del V secolo A. C.*, Napoli 2000.
- HAJISTEPHANOU 1975: C. E. Hajistephanou, *The use of φύσις and its cognates in Greek Tragedy, with special reference to character drawing*, Nicosia (Cipro) 1975.
- HEADLAND ET AL. 1990: T.N. Headland, K. L. Pike, M. Harris (eds), *Emics and Etics: The insider/outsider debate*, Newbury Park 1990.
- HEUBECK 1989: A. Heubeck, *Commentary on Books 9-12*, in A. Heubeck, A. Hoekstra, *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. 2, Oxford 1990.
- HOLWERDA 1955: D. Holwerda, *Commentatio de vocis quae est φύσις vi atque usu praesertim in graecitate aristotele anteriore*, Groningae 1955.
- ILDEFONSE 2009: F. Ildéfonse, *La Personne En Grèce Ancienne*, «Terrain» 52 (2009), pp. 65-77.
- JEBB 1900-32: R. C. Jebb, *Sophocles, The Plays and Fragments. With critical notes, commentary and translation in English prose* (ed. or. Amsterdam 1900-1932), Amsterdam 1965-1971.
- JOLY 1970: R. Joly (éd.), Hippocrate, *De la génération, De la nature de l'enfant, des maladies IV, du fœtus de huit mois*, Paris 1970.
- JONES 1973: H. Jones, *Homeric Nouns in -sis*, «Glotta», 51.1-2 (1973), pp. 7-29.
- JOUANNA 1992: J. Jouanna, *Hippocrate*, Paris 1992.
- JOUANNA 2003: J. Jouanna (éd.), Hippocrate, *La maladie sacrée*, Paris 2003.
- KAMERBEEK 1963-84: J. C. Kamerbeek, *The plays of Sophocles: commentaries*, Leiden 1963-1984.
- KIRK 1990: G. S. Kirk, *The Iliad: a commentary*, Cambridge 1990.
- LAKOFF 1987: G. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, Chicago - London 1987.
- LAKOFF - JOHNSON 1980: G. Lakoff, M. Johnson, *Metafora e vita quotidiana* (ed. or. *Metaphors we live by*, Chicago - London 1980), trad. it. Milano 1998.
- LEENHARDT 1947: M. Leenhardt, *Do Kamo: la Personne et le Mythe dans le monde Mélanésien*, Paris 1947.
- LENCLUD 2009: G. Lenclud, *Être une personne*, «Terrain» 52 (2009), pp. 4-17.
- LENTANO 2007: M. Lentano, *La prova del sangue*, Bologna 2007.
- LLOYD 1966: G.E.R. Lloyd, *Polarità e analogia* (ed. or. *Polarity and analogy*, Bristol 1966), trad. it. Napoli 1992.
- LLOYD 2012: G.E.R. Lloyd, *Being, humanity and understanding*, Oxford 2012.
- LORAU 1990: N. Loraux, *Le madri in lutto* (ed. or. *Les mères en deuil*, Paris 1990), trad. it. Roma 1991.
- LORAU 1996: N. Loraux, *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene* (ed. or. *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris 1996), trad. it. Roma 1998.
- MACE 2011: A. Macé, *Le jour où la nature des choses devient le fruit d'une croissance : questions préliminaires sur l'ιστορία περί φύσεως*, [http://www.etudesplatoniciennes.eu/questions\\_preliminaires/15janvier2010.html](http://www.etudesplatoniciennes.eu/questions_preliminaires/15janvier2010.html)
- MAUSS 1938: M. Mauss, *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de «Moi»*, «The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland» 68 (1938), pp. 263-281.
- MERRY ET AL.: 1886-1901, W. W. Merry, J. Riddell, D. B. Monro, *Homer's Odyssey*, Oxford 1886-1901.

- MEYERSON 1960: I. Meyerson (éd), *Problèmes de la personne. Exposés et discussions*. Actes du Colloque du Centre de Recherches de Psychologie Comparative (Paris, 29 Septembre-3 Octobre 1960), Paris 1960.
- MORTARA GARAVELLI 1988: B. Mortara Garavelli, *Manuale di Retorica* (ed. or. Milano 1988), rist. Milano 2005.
- NADDAF 2005: G. Naddaf, *The Greek concept of nature*, New York 2005.
- PARKER 2005: R. Parker, *Polytheism and Society at Athens* (first paperback edition; ed. or. Oxford 2005) Oxford 2007.
- PIKE 1954-60: K.-L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* (ed. or. Glendale 1954-1960), La Hague 1967.
- PUCCI 2003: P. Pucci, *Introduzione e commento*, in P. Pucci, G. Avezzi, G. Cerri (curr.), *Sofocle, Filottete*, Roma - Milano 2003.
- REMOTTI 1999: F. Remotti, *Thèses pour une perspective anthropopoïétique*, in CALAME - KILANI 1999, pp. 15-31.
- REMOTTI 2002: F. Remotti (cur.), *Forme di umanità*, Milano 2002.
- REPICI 2000: L. Repici, *Uomini Capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*, Roma - Bari 2000.
- SANDOZ 1971: C. Sandoz, *Les noms grecs de la forme, étude linguistique*, Bern 1971.
- SKODA 1988: F. Skoda, *Médecine ancienne et métaphore. Le vocabulaire de l'anatomie e de la pathologie en grec ancien*, Paris 1988.
- SOLMSEN 1990: F. Solmsen (ed.), *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum*. Edidit Friedrich Solmsen. *Fragmenta selecta* ediderunt R. Merkelbach et M. L. West, Oxford 1990<sup>3</sup>.
- SPIRO 1993: M. Spiro, *Is the Western conception of the Self 'peculiar' within the context of the world cultures?*, «Ethos» 21. 2 (1993), pp. 107-153.
- STANFORD 1984: W. B. Stanford, *The Odyssey of Homer*, London - Melbourne - Toronto 1984.
- STRATHERN 1988: M. Strathern, *The Gender of the Gift : problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley 1988.
- VERNANT 1959: J.-P. Vernant, *Aspetti mitici della memoria* (ed. or. *Aspects mythiques de la mémoire*, «Journal de psychologie» 1959, pp. 1-29), trad. it. in VERNANT 2001, pp. 93-124.
- VERNANT 1960: J.-P. Vernant, *Aspetti della persona nella religione greca* (ed. or. *Aspects de la personne dans la religion grecque*, in MEYERSON 1960, pp. 23-38), trad. it. in VERNANT 2001, pp. 233-246.
- VERNANT 1963: J.-P. Vernant, *Hestia-Hermes. Sull'organizzazione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci* (ed. or. *Hestia-Hermès, Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs*, «L'homme» 3. 3, 1963, pp. 12-50), in VERNANT 2001, pp. 147-200.
- VERNANT 1989a: J.-P. Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore* (ed. or. *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris 1989), trad. it. Milano 2000.
- VERNANT 1989b: J.-P. Vernant, *Prefazione*, in VERNANT 1989a, trad. it. Milano 2000, pp. IX-XI.
- VERNANT 1989c: J.-P. Vernant, *L'individuo nella città* (ed. or. *L'individu dans la cité* in VERNANT 1989a, pp. 211-232), trad. it. Milano 2000, pp. 187-208.
- VERNANT 2001: J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica* (ed. or. *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris 1965), trad. it. Torino 2001.
- VILLARD 2002a: L. Villard (éd.), *Couleurs et vision dans l'antiquité classique*, Rouen 2002.
- VILLARD 2002b: L. Villard, *Couleurs et maladie dans la Collection Hippocratique: les faits et les mots*. In Id. 2002a, pp. 45-64.
- VIOLI 1997: P. Violi, *Significato ed esperienza*, Milano 1997.
- VIVANTE 1982: P. Vivante, *The epithets in Homer. A study in poetic values*, New Haven - London 1982.

WEST M. L. 1978: M. L. West, *Hesiod, Works and Days. Edited with prolegomena and commentary*, Oxford 1978.

WEST S. 1988: S. West, *Commentary on Books 1-4*, in A. Heubeck, S. West, J. B. Hainsworth, *A commentary on Homer's Odyssey*, vol. 1, Oxford 1990.