

MARCO VESPA

ANIMALI MAESTRI: UN SONDAGGIO ZOOANTROPOLOGICO SUL *DE NATURA ANIMALIUM* DI CLAUDIO ELIANO*

Alles Nachahmungen, von der Steckdose
bis zum Mikrochip nur Nachahmungen,
selbst das Rad, ohne Kugel kein Rad.

M. Maron, Animal triste

I. INTRODUZIONE

Il presente studio ha lo scopo di rintracciare e approfondire all'interno della produzione culturale greca antica racconti, elaborazioni simboliche e tradizioni condivise che vedano certi animali accreditati come maestri degli uomini e detentori di un sapere superiore. Lo stimolo intellettuale che ha permesso di indirizzare in questo senso la ricerca viene da un nuovo campo di studi multidisciplinare che prende il nome di zooantropologia. Uno dei cardini di tale nuova prospettiva di ricerca consiste proprio nel rovesciare la visione tradizionale dell'animale oggetto, strumento reificato a disposizione dell'uomo sia a livello pratico-economico sia sul piano simbolico-metaforico. L'animale viene concepito come partner attivo di un rapporto biunivoco e di reciproco scambio con l'uomo, acquisendo così dignità di soggetto cooperante alla definizione di una particolare esperienza umana. Anche nel campo degli studi umanistici e delle discipline storico-filologiche la zooantropologia ha iniziato a produrre dei cambiamenti di prospettiva e di direzione di analisi¹: se fino a qualche anno fa lo studio dell'animale nelle società antiche era messo in secondo piano, oppure praticato con un'attenzione particolare alle dinamiche separative e di distinzione tra campo dell'umano e campo del bestiale, è invece possibile oggi sulla scorta degli studi zooantropologici cercare delle tracce, delle spie di modelli diversi di costruzione della relazione uomo-animale nel mondo antico.

Il presente lavoro parte da un sondaggio operato nello sterminato *corpus* delle fonti greche relative al mondo animale: un ruolo privilegiato è stato accordato al testo di Claudio Eliano², *De natura animalium*, che ha costituito il punto di partenza della ricerca. La prospettiva adottata tende a privilegiare un'analisi della cultura antica secondo le categorie interne che il mondo greco ha elaborato per parlare di sé, evitando ad esempio di tradurre con termini della moderna sistematica linneana gli zoonimi greci, preferendo così l'uso della traslitterazione del termine

* Desidero ringraziare con particolare riconoscenza la Prof.ssa Cristiana Franco e il Prof. Arnaud Zucker per gli insegnamenti, i consigli e l'incoraggiamento continuo che mi hanno trasmesso. Un ringraziamento speciale va al Prof. Maurizio Bettini, che tanto mi ha fatto conoscere nel corso dei diversi anni di studio senese grazie ai seminari di Antropologia del Mondo Antico e al costante confronto intellettuale che li caratterizza.

¹ Per un'analisi e una panoramica circostanziate del contributo che zooantropologia e *Human-animal Studies* hanno iniziato a dare nel campo degli studi storico-filologici sul mondo antico si veda FRANCO 2014, pp. 166-184.

² Un contributo di notevole interesse per la comprensione della «zoologia» di Eliano in rapporto alla definizione degli spazi dell'animale e dell'umano in età romana tardo-imperiale nel clima culturale dello Stoicismo si può trovare in HÜBNER 1984.

greco. Si è scelto deliberatamente di non utilizzare nemmeno, almeno nella maggior parte dei casi, i nomi vernacolari italiani, pur essendo consapevoli che la traduzione costituisca la prima forma di indagine antropologica³. In questa scelta si possono rintracciare due ordini di motivi: in primo luogo l'uso del termine vernacolare di una lingua moderna, come nel caso di *gru* per *géranos*, avrebbe comportato il rischio di sovrapporre immagini culturali (presenti in racconti, proverbi, fiabe etc.) proprie della nostra cultura su quella che invece costituiva l'entrata lessicale dell'animale nell'enciclopedia culturale antica. In secondo luogo l'operazione è stata evitata anche a causa della difficile circoscrizione e identificazione del reale referente cui uno zoonimo antico possa corrispondere nella nostra cultura: è questo il caso di *hiérax*, che si farebbe fatica a tradurre semplicemente con *falco*, lasciando da parte altri zoonimi ugualmente validi tra cui *nibbio*, *sparviere*, *gheppio* etc⁴.

Un primo paragrafo sarà dedicato a una rapida presentazione degli assunti teorici di fondo della zooantropologia e alle prospettive che questi possono offrire all'analisi della cultura greca antica. Seguiranno poi due ulteriori sezioni in cui verranno forniti esempi e casi esplicativi di maestria animale, infine chiuderà l'articolo una breve conclusione in merito al tema degli animali maestri.

II. ZOOMIMESI: UNA CATEGORIA ZOOANTROPOLOGICA APPLICATA AL MONDO ANTICO

Nella totalità delle culture umane lo spazio dell'uomo è definito e disegnato secondo due linee direttrici sempre presenti: la linea dell'analogia e quella della distanza, in base alle quali i rituali e i racconti umani delimitano l'identità di un gruppo sociale. Ogni società elabora un proprio peculiare identikit di cosa vada inteso per umano e cosa invece debba essere considerato non umano, o meglio animale. La pratica antropopoietica è giocata continuamente su processi di incisione, taglio e demarcazione che mirano a far emergere un certo modello di umanità, che proprio in quanto elaborato dall'uomo attraverso racconti, rituali, procedimenti simbolici si mostra «finto», nel senso di costruito, fittizio⁵. Tali pratiche antropopoietiche sono legate a filo doppio a determinate strategie di interpretazione dell'animale: ne esistono diverse e sono state oggetto di indagine della zooantropologia⁶. Una in particolare ha trovato ampia diffusione nel corso del tempo: si tratta del cosiddetto modello per proiezione speculare, o modello dello specchio oscuro⁷. In base a questo schema di interpretazione del dominio «animale» lo spazio umano viene costruito come opposto, qualitativamente altro e irriducibile al campo occupato dal non-umano: si configura così un vero e proprio paradigma disgiuntivo (oppositivo) secondo

³ Sulle problematiche relative alla traduzione come pratica fondamentale dell'attività antropologica e, più in generale, sull'antropologia interpretativa si vedano le riflessioni di Clifford Geertz in GEERTZ 1973.

⁴ Nonostante tali difficoltà nella scelta dello zoonimo, si è cercato comunque nei singoli paragrafi di fornire un rimando preciso ai referenti e alle tradizioni culturali a essi connessi che diversi studi hanno cercato di rintracciare per gli zoonimi qui presi in analisi (dagli studi di Otto Keller a quelli più recenti di W. Arnott, vd. *infra* n. 30).

⁵ REMOTTI 2002, pp. 1-31; «Il *poiéin* dell'antropo-poiesi è un'attività di finzione nel senso del latino *fingere*, "modellare", "costruire"; ma si tratta anche di un costruire qualcosa che non esiste, di inventare qualcosa che viene poi fatto passare per realtà autonoma e indipendente», *ibid.* p. 4. Cfr. CALAME - KILANI 1999.

⁶ MARCHESINI - TONUTTI 2007, pp. 139-152.

⁷ «[...] modello specchio oscuro o per proiezione speculare, dove l'animale è tutto ciò che si oppone all'uomo, ovvero il suo sfondo», *ibid.*, p. 140.

cui tra l'uomo e gli eterospecifici ci sarebbe una sorta di linea di demarcazione essenziale⁸. In molte culture, infatti, l'animale costituisce una pedina funzionale all'elaborazione dei processi di costruzione dell'umanità. Gli spazi dell'umano sono così ritagliati e positivamente connotati, distinguendoli e distanziandoli da ciò che invece è «bestiale». Un tale processo presuppone una mossa disgiuntiva di cui è possibile rilevare due momenti: a) rimozione da parte dell'uomo di caratteri specifici della propria etologia e trasferimento di questi nella sfera dell'animalità; b) sottolineatura di quei comportamenti animali esplicitanti la diversità radicale della sfera bestiale.

Un tale paradigma separativo che oppone in maniera netta lo spazio umano a quello animale sembra essere fatto proprio e comunque (più o meno consapevolmente) condiviso dalle numerose indagini realizzate in ambito antropologico sulle diverse società tradizionali. Questo paradigma opera su un doppio binario: da una parte esso costituisce il presupposto delle elaborazioni culturali delle società oggetto di indagine antropologica, ma dall'altra funziona come assunto anche dell'antropologo che le analizza, i cui modelli di pensiero non si discostano poi molto dalle presupposizioni fatte proprie dalle società studiate⁹. La visione separativa, in altre parole, che oppone *Homo sapiens* alle altre specie animali interessa tanto gli «indigeni» (gli osservati) quanto gli antropologi / etnologi (gli osservatori). Questa potrebbe essere una delle ragioni del perché le indagini antropologiche e storico-filologiche si siano concentrate quasi esclusivamente su elaborazioni culturali che presuppongono una dinamica disgiuntiva e oppositiva della relazione umano / non-umano, trascurando invece i casi, forse meno frequenti, ma comunque presenti, di relazione coniugativa (prestiti culturali interspecifici, imitazione ed emulazione, collaborazione, relazioni affettive etc.). Per accorgersi di una simile realtà basti osservare i campi di indagine privilegiati della ricerca antropologica nell'ambito del rapporto uomo-animale: pratiche di caccia, zoomanzia, sciamanesimo, totemismo, domesticazione, tabù alimentari. L'animale è oggetto di interesse secondo due angolature: come animale-risorsa, da studiare in prospettiva economico-utilitaristica, oppure come potenza immaginifica, operatore simbolico che funziona come recipiente vuoto per le proiezioni che il pensiero simbolico

⁸ Per linea o solco essenziale intendiamo una concezione dell'uomo e dell'animale in base alla quale tali termini sono concepiti come essenze, realtà dotate di una struttura profonda data *ab origine* e immodificabile. Le essenze costituirebbero in effetti una barriera ontologica invalicabile tra le specie. Per questi aspetti vd. MARCHESINI - TONUTTI 2007, pp. 56-77. In particolare *ibid.*, pp. 56-57, dove S. Tonutti mette in luce come la modalità essenzialistica di apprensione del reale porti sempre ad una logica improntata all'opposizione binaria e alla dicotomia. Sull'opposizione ontologica tra le categorie di «natura» e «cultura» vd. anche LUTRI ET AL. 2009, pp. 33-53.

⁹ «A tal proposito nonostante l'orientamento teorico dei vari Boas, Kroeber, Murdock, White, non costituisca più oggi una valida chiave di lettura dei fenomeni culturali, ciò che, a nostro avviso, permane di una tale impostazione [...] è proprio l'impostazione dualistica che decreta come opposte le entità del naturale e del culturale», MARCHESINI - TONUTTI 2007, p. 41. Le parole di F. Boas a tal proposito sembrano piuttosto chiare: «noi non designiamo le attività degli animali con il termine "cultura", prescindendo dal fatto che esse siano intenzionali, oppure che siano determinate organicamente o apprese. Parliamo piuttosto di "modi di vita" o di "abiti" degli animali. L'uso del termine "cultura" può avere qualche giustificazione nel caso di attività che sono acquisite mediante la tradizione, tuttavia si allargherebbe eccessivamente il significato del termine se lo applicassimo alla canzone dell'uccello o a qualsiasi altra attività acquisita degli animali», BOAS 1911, pp. 35-36. Secondo una seducente ipotesi di S. Tonutti proprio la nascita della disciplina antropologica e la svolta essenzialista che essa ha subito a partire dall'emergere della scuola boasiana con la costituzione di tutta una serie di binomi oppositivi tra mondo animale e mondo umano (istinto/ragione, determinazione/libertà, innato/acquisito etc.), possono essere spiegate come una sorta di strategia difensiva elaborata proprio dalla comunità degli studiosi e dal sapere occidentali di fronte all'emergere di prospettive continuiste e coniugative sviluppatasi proprio in parallelo al nascere e allo stabilizzarsi anche a livello accademico della disciplina antropologica, vd. MARCHESINI - TONUTTI 2007, pp. 60-61.

sarebbe pronto a riversarvi. Ci piacerebbe dare qualche esempio chiaro di questa paradossale, quanto reale, convergenza di presupposizioni e paradigmi esplicativi che accomuna, o per lo meno ha accomunato, antropologi e società studiate.

Per rimanere al mondo antico possono essere citati gli studi di antropologia della Grecia arcaica condotti da J.-P. Vernant sui racconti esiodei. Di particolare interesse le analisi di alcuni passi della *Teogonia* e delle *Opere* relativi alla vicenda dell'inganno di Prometeo ai danni di Zeus e delle altre divinità olimpiche strutturato come è noto sui tre momenti del sacrificio di Mecone, del furto del fuoco e dell'invio di Pandora agli uomini. Gli studi di Vernant in merito si concentrano in un periodo centrale degli anni '70 e costituiscono il perno di un'analisi strutturale e antropologica del mito greco antico¹⁰: lo studioso francese afferma la necessità di affrontare il mito di Prometeo concentrandosi in entrambe le opere su tre piani di analisi, un piano strettamente formale che miri a cogliere gli elementi interni del racconto (agenti della narrazione, situazioni, rapporti reciproci, azioni messe in atto dai personaggi etc.) e i loro rapporti di struttura, poi un piano semantico limitato a fornire i significati e i contenuti del testo e infine un livello di contesto socio-culturale in cui tali significati possano trovare un senso. Proprio gli ultimi due livelli sono di particolare interesse per il nostro studio: J.-P. Vernant infatti sostiene la tesi di fondo che tutti i momenti del racconto esiodeo relativo al sacrificio e al pasto sacrificale, così come anche l'episodio del furto del fuoco o ancora l'unione tra Pandora ed Epimeteo abbiano una funzione di delimitazione e costruzione del campo dell'umano per la società greca arcaica. L'inganno prometeico raccontato da Esiodo fonderebbe dal punto di vista narrativo e mitico il differente statuto umano in rapporto a quello divino e a quello animale attraverso una diversa pertinentizzazione dei rispettivi regimi alimentari: agli dei sarebbe consacrata la parte imputrescibile della vittima immolata (ossa e sangue appena versato) e agli uomini invece la componente corruttibile (carne e viscere). Gli dei non ricevono nel sacrificio e nel pasto sacrificale altro che ossa e spezie profumate che ne costituiscono il peculiare regime alimentare cui si oppone quello umano costituito invece dalla consumazione della carne previa cottura e bollitura e del grano debitamente coltivato durante l'anno. A questa opposizione che definisce lo statuto dell'uomo in rapporto a quello del dio si affianca la designazione dello spazio umano emergente come calco in rilievo dal dominio animale: la condizione umana è contraria a quella bestiale in primo luogo nel regime alimentare, dal momento che gli animali praticano la consumazione degli alimenti crudi (ὁμοφαγία) e arrivano addirittura in taluni casi al punto di divorarsi l'un l'altro (ἀλληλοφαγία)¹¹. Ma la rete dei significati che si richiamano e che acquisiscono un senso nella loro relazione reciproca non termina qui, sempre seguendo l'analisi vernantiana: il furto del fuoco costituirebbe un ulteriore spartiacque essenziale nel pensiero greco perché rappresenterebbe la separazione dell'uomo dalla bestialità primitiva¹² e al contempo rimanderebbe alla distanza irrecuperabile rispetto ai tempi del fuoco spontaneo fornito da Zeus nell'età dell'oro. Regime alimentare, dunque, e capacità tecnica (agricoltura *in*

¹⁰ Ci riferiamo alla raccolta di saggi *Mythe et société en Grèce ancienne* del 1974 e al volume curato dallo stesso Vernant insieme a M. Detienne *La cuisine du sacrifice en pays grec* del 1979.

¹¹ Hes. *Op.* 277-278: ἰχθύσι μὲν καὶ θεοῖσι καὶ οἰωνοῖσι πετεηνοῖσι / ἔσθαι ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ'αὐτοῖσι.

¹² «Pour toute une tradition mythique (Eschyle, *Prométhée enchaîné*, Platon, *Protagoras*) le feu que vole Prométhée pour le donner aux hommes creuse moins une distance entre le ciel et la terre qu'il n'arrache l'humanité à la bestialité primitive. Il est vu comme feu technique, maître de tous les arts dont dispose l'esprit industriel des humains», VERNANT 1974, p. 763.

primis) sarebbero elementi concorrenti nel definire lo spazio dell'umano nella Grecia arcaica. L'ultima componente che nell'analisi vernantiana del mito esiodeo costituisce lo statuto umano per opposizione alla condizione divina *così come a quella bestiale* è l'istituzione matrimoniale: gli uomini dell'ultima generazione al contrario di quelli dell'età dell'oro non nascono dalla terra (γηγενεῖς) in un mondo privo di donne, ma per avere una discendenza certa sono costretti all'unione sessuale con una *gunē*¹³. Niente di più dissimile dalla condizione animale in cui, fa notare J.-P.Vernant¹⁴, si configura una sorta di vita sessuale che riflette al rovescio quella degli uomini, poiché gli animali si accoppiano in maniera promiscua, senza avere un partner sessuale deputato alla riproduzione di prole certa, e soprattutto nel mondo animale sembrerebbe non essere presente la pressante esigenza da parte dei padri di conoscere e riconoscere la prole legittima che costituisce il gruppo di famiglia (γένος).

Lo studio vernantiano del racconto esiodeo, come si vede, mira a rintracciare quelli che sono i racconti e le rappresentazioni simboliche che definiscono lo statuto umano come separato e altro rispetto al campo del divino, ma anche per contrasto in rapporto ad una condizione sub-umana¹⁵ o animale, secondo un paradigma di tipo disgiuntivo che è certamente presente nel racconto di Esiodo, ma che si lascia intravedere come assunzione teorica anche negli studi dello storico francese. È la dimensione separativa e oppositiva tra uomo e animale che viene indagata in consonanza e sotto l'impulso di una prospettiva teorica, quella dell'antropologia culturale almeno fino agli anni '70, che concepiva come dato preliminare delle proprie indagini la separazione tra grandi categorie mentali quali «naturale» e «culturale», «biologico» e «sociale», «innato» e «appreso», associando tali categorie rispettivamente all'«animale» e all'«umano»¹⁶.

Cosa è cambiato negli ultimi decenni nel panorama delle discipline antropologiche e umanistiche? Nel corso degli anni '80 prende corpo un indirizzo di studi che ha provenienze accademiche diverse e che pone al centro del proprio interesse la *relazione uomo-animale*: si è parlato di zooantropologia, che almeno all'origine nasce come campo multidisciplinare a partire

¹³ Per un riferimento preciso ai passi relativi al mito di Pandora e all'istituzione del matrimonio si vedano: Hes. *Th.* 585-613; *Op.* 90-104.

¹⁴ «L'état sauvage...c'est aussi la promiscuité sexuelle généralisée: chacun s'accouple avec tous, crûment, au grand jour, au hasard des rencontres; les enfants nés de ces unions "sauvages", sans règle ont bien une mère, à qui le rattache le lien naturel, *animal*, de l'accouchement, mais pas de père. La méconnaissance du mariage signifie l'absence de filiation paternelle, de ligné masculine, de famille», VERNANT 1974, p. 729 (corsivo mio).

¹⁵ Proprio a questo proposito si veda il commento di J.-P.Vernant al famoso passo erodoteo (Hdt. 3. 25. 15 ss.) dell'ambasceria inviata dal Gran re persiano Cambise presso gli Etiopi nella terra del sole: anche qui l'empietà e la doppiezza morale della spedizione persiana, che osa recarsi laddove gli dei sono commensali di uomini quasi divini, si traducono simbolicamente, man mano che il viaggio si compie, in alcune pratiche alimentari disumanizzanti messe in atto dai Persiani, pratiche che corrispondono ai vari tipi di regime alimentare animale: dall'*omofagia* all'*allelofagia*. Vd. VERNANT 1979, pp. 979-983.

¹⁶ Cfr. LUTRI ET AL. 2009, in particolare TONUTTI 2009, pp. 45 ss. che ha parlato di una visione *mainstream* dell'antropologia culturale: «Tale visione oppositiva può essere fatta risalire a Franz Boas. Fu Boas, infatti, a "inventare" il paradigma di "cultura" opposto a "istinto" e, più in generale, a "natura". Egli enfatizzò l'unicità della specie umana, il cui tratto essenziale sarebbe la cultura, e anche definì l'ambito disciplinare dell'antropologia come lo studio di tale fenomeno», p. 45. Ancora una volta un riferimento diretto alle parole di F. Boas può essere illuminante in merito alla sua concezione del comportamento di ogni singola specie in opposizione rispetto a quello umano: «stereotipato o, come si dice, istintivo, non imparato, e solo in minima parte variabile e condizionato dalla tradizione locale», BOAS 1911, p.134.

dalle ricerche di antropologia culturale, etologia e biologia¹⁷. L'assunto teorico di base di questa nuova disciplina in formazione consiste nel concepire l'animale non più come oggetto ma come referente¹⁸: all'animale si riconosce la capacità di mettere a disposizione dell'uomo dei contributi al cambiamento in un rapporto di reciproco scambio interspecifico. Le ricerche in questo ambito disciplinare nascono e vengono portate avanti in Italia dagli studi di R. Marchesini¹⁹, sviluppandosi parallelamente ai lavori di altri studiosi che si propongono di prendere in considerazione la relazione uomo-animale e addirittura di ricostruire la *storia* degli animali dal punto di vista di questi ultimi: pionieristica in questo senso l'opera di R. Delort ed E. Baratay in Francia o di J. Serpell negli Stati Uniti²⁰. Tali studi non si concentrano solo sull'uomo e sull'uso che quest'ultimo fa dell'animale sia sul piano utilitaristico sia su quello simbolico, ma oggetto di interesse diventa la relazione interspecifica che configura la coppia uomo-animale come ibrido²¹ culturale in grado di elaborare nuove e più efficaci risposte performative e cognitive in un determinato ecosistema²². Quelli che, almeno fino alle prime ricerche in campo zooantropologico, sembravano «conquiste», «invenzioni» e «prodotti» del genio umano diventano nella prospettiva della nuova disciplina acquisizioni dello scambio interspecifico, al punto che la specie animale (eterospecifico) con cui una certa cultura o un singolo individuo entrano in contatto viene concepita come concorrente all'emergere di un certo attributo culturale: lo sviluppo cognitivo di un bambino, l'elaborazione di determinati movimenti di danza, la conoscenza approfondita di un ecosistema e la conseguente ottimizzazione delle tecniche di caccia da parte delle popolazioni umane diventano il prodotto di una relazione in cui l'eterospecifico si configura come «soglia ibridativa» per l'uomo²³. Accanto ai contesti culturali

¹⁷ Per una storia di questa disciplina in formazione si vedano gli studi di R. Marchesini con relativa bibliografia in MARCHESINI 1999, 2000.

¹⁸ «L'interlocutore animale, assumendo un ruolo attivo e peculiare nella relazione, fa emergere nell'uomo delle condizioni specifiche sotto il profilo motivazionale, emozionale, rappresentativo ecc., ossia modifica il suo stato qui e ora (ambito funzionale) e consente un percorso di cambiamento (ambito configurale). [...] Una referenza è un'entità che mi dà aiuto e sostiene il cambiamento [...] attraverso la sua presenza dialogica ovvero ponendosi in relazione attiva con me», MARCHESINI - TONUTTI 2007, p. 204.

¹⁹ Vd. MARCHESINI 1999, 2000.

²⁰ Il testo di R. Delort *Les animaux ont une histoire* (DELORT 1984) resta fondamentale come riferimento teorico e come modello ricco di casi di studio specifici relativi alla storia delle relazioni di alcune specie con *Homo sapiens*: si pensi ai capitoli rispettivamente consacrati all'ape o al cane. Per altri lavori vd. BARATAY 2003, 2013; SERPELL 1986.

²¹ Il termine «ibrido» potrebbe apparire, in questo contesto, generico o poco appropriato, considerata la vasta sfera semantica e applicativa che esso ricopre. In realtà, per sgomberare il campo da possibili equivoci, si rende necessario specificare che si intende «ibrido» nell'accezione ristretta ma specifica indicata dalla zooantropologia: «(scil. ibridazione) la realizzazione di una nuova prestazione attraverso la fusione di una performatività umana con una non-umana [...] l'ibridazione con l'alterità animale sposta l'orientamento nella percezione identitaria, vale a dire fa germogliare nuovi predicati dell'essere umano», MARCHESINI - TONUTTI 2007, pp. 219-220. Cfr. ARRIGONI 2007, s. v. ibridazione: «Processo di contaminazione fra specie e/o culture differenti da cui nascono individui e/o culture dotati di tratti e caratteristiche misti. In zooantropologia si considera che le identità degli esseri viventi di tutte le specie si siano costituite nei millenni attraverso un'ininterrotta attività di contaminazione reciproca».

²² Uno dei casi maggiormente noti e più significativi riguarda l'applicazione terapeutica e clinica del rapporto interspecifico, fenomeno noto col nome di *pet therapy* sviluppata già dagli anni '60 da B. Levinson: «La ricerca di Levinson, condotta su un bambino autistico, ha messo in luce come la semplice presenza di un cane durante le sedute terapeutiche apportasse significativi miglioramenti nella relazionalità e nelle risposte cognitive del piccolo paziente», MARCHESINI - TONUTTI 2007, pp. 239 ss. Altri studi hanno sottolineato l'importanza della presenza animale nel far emergere nel piccolo d'uomo importanti competenze in merito al *body language*, stimolando il bambino a una spiccata attenzione verso la paralinguistica e incentivando una comunicazione assai più ricca nei diversi registri, *ibid.* p. 243.

²³ Caso emblematico di un simile rapporto interspecifico è costituito dalla vera e propria cooperazione venatoria che vede per protagonisti la popolazione dei Borana in Kenya e il piccolo uccello «golanera» (*Prodotiscus insignis*

in cui l'animale viene utilizzato come risorsa e come strumento in grado di contribuire a livello di *performance* all'ottimizzazione delle attività umane (l'animale-risorsa che compie *al posto* dell'uomo e *sotto la sua guida* determinati compiti, come l'aratura dei campi o la conduzione del bestiame)²⁴, è possibile individuare circostanze in cui una determinata specie animale possa, significativamente, offrire soluzioni *nuove* all'uomo per ciò che riguarda il rapporto con se stesso, con gli eterospecifici e con l'ecosistema in generale. L'animale può di volta in volta essere il sostegno o il punto di riferimento all'interno di un gruppo umano, o ancora il *competitor* al cui confronto si subiscono uno scacco e una sconfitta di fronte ai quali sono riorganizzate le strategie di comportamento, o il modello magistrale cui riferirsi per acquisire nuove competenze. In questa diversa prospettiva di analisi del rapporto dell'uomo con il resto del mondo animale un ruolo importante è ricoperto dal concetto di zoomimesi²⁵. Essa può essere intesa *lato sensu* come la capacità da parte dell'uomo di acquisire stimoli cognitivi nuovi e risposte operative inesplorate rispetto a quelle fornitegli dal proprio patrimonio filogenetico a partire dall'incontro / scambio con l'eterospecifico: in questo senso possiamo affermare che il processo zoomimetico trasforma l'umano allontanandolo dai suoi predicati di partenza e si configura come vero e proprio «volano di cultura»²⁶. Il processo zoomimetico è costituito da diverse componenti e distinti livelli di interazione: si va da un semplice confronto interspecifico in cui la specie umana accosta e paragona le proprie prestazioni con quelle animali, ad un momento del processo in cui l'uomo accoglie la performance animale nel proprio bagaglio di conoscenze e percezioni di sé, fino a livelli più complessi in cui viene creata una sinergia interspecifica tra i repertori performativi dell'uomo e quelli dell'eterospecifico, aprendo le porte ad una vera e propria ibridazione. Essa è appunto il momento in cui nasce e si realizza una *nuova capacità* di azione o di percezione come frutto della fusione delle capacità umane e di quelle degli altri animali. Un esempio molto antico e visibile nei suoi effetti ancora al giorno d'oggi è di certo il rapporto sinergico tra uomo e cane nell'ambito venatorio: è molto probabile che la caccia sia il frutto nuovo e straordinario emerso in tempi lontanissimi di un incontro che presto si è sviluppato in un rapporto ibridativo tra la capacità umana di organizzare il territorio e costruire strumenti tecnici specifici e la conoscenza da parte del cane di un determinato

indicator indicator): quest'ultimo indica la presenza di alveari ai cacciatori tramite un suono particolare e unico che viene emesso solo ed esclusivamente in questa circostanza. Una volta individuato e messo al sicuro il miele, i Borana ricompensano i «golanera» con una parte del bottino, forma di riconoscenza che permette di mantenere stabile la relazione interspecifica finalizzata al reperimento di alveari. Per altri esempi vd. VIGLIETTI 2007, pp. 42 ss. Cfr. MARCHESINI 1999.

²⁴ Gli studi sul mondo animale si sono tradizionalmente occupati di questo unico ruolo giocato dall'alterità non-umana nelle differenti culture: l'animale come oggetto e strumento, utile a portare a termine alcune azioni ritenute impossibili o difficilmente praticabili per l'uomo, si pensi ai lavori prevalentemente incentrati sul valore economico e utilitaristico dell'animale e sulle sue ricadute sociali in seno alla specifica cultura studiata (due su tutti: lo studio classico sui pastori Nuer e sui loro buoi di Evans Pritchard o ancora l'analisi di C. Geertz riguardo al combattimento dei galli a Bali). Vd. TONUTTI 2009, pp. 35-36 in particolare su «animali e tradizione etnografica», con relativa bibliografia.

²⁵ «La zoomimesi è una qualità tipicamente umana, pur se esistono abbozzi in altre specie; essa consiste nell'apertura del sistema sociale della specie a elementi eterospecifici. [...] La *partnership* è un vero e proprio imparare dall'animale, simile al processo di apprendimento che lega i cuccioli di una specie al proprio genitore o alla comunità di accoglienza», MARCHESINI - TONUTTI 2007, pp. 216-217.

²⁶ MARCHESINI 2000, pp. 320-326.

ambiente unita alle sue potenzialità olfattive e cinetico-motorie²⁷. È possibile che esempi di zoomimesi come questo non siano isolati e che anche nella cultura greca antica possano essere rinvenute tracce di modelli culturali ed elaborazioni simboliche che concepissero dei «ponti congiuntivi» tra mondo dell'umano e mondo animale: l'uomo non più soltanto come separato e diverso per *statuto* dal mondo degli animali, ma in qualche occasione vicino a tal punto a essi da poter essere pensato come loro discepolo. Cercheremo di analizzare nei prossimi paragrafi racconti, aneddoti e saperi sul rapporto uomo-animale che in qualche modo mettono in discussione l'univocità del modello antropologico vernantiano che concepisce lo statuto dell'umanità greca come senz'altro collocata tra «bestie e dei»²⁸. In fin dei conti negli ultimi trent'anni il paradigma di analisi del rapporto uomo-animale nelle discipline umanistiche e non solo si è modificato radicalmente e vale la pena ormai verificare se tale nuovo paradigma teorico di tipo congiuntivo possa rivelarsi utile strumento euristico per analizzare e conoscere la cultura greca antica per così dire «contropelo»²⁹, in controtendenza rispetto alle ricerche precedenti, rintracciando in questo modo aspetti del mondo greco la cui rilevanza culturale non siamo sinora riusciti a percepire.

III. GÉRANOI: MAESTRE DI VOLO

La *géranos* aveva nell'enciclopedia culturale greca antica una precisa fisionomia come protagonista di alcuni racconti mitici particolarmente significativi che ne delineavano un identikit singolare³⁰: la straordinaria capacità di volo costituisce comunque, come vedremo, la caratteristica etologica di base a partire dalla quale venivano elaborati i diversi racconti³¹.

²⁷ Sulla storia del cane e della sua domesticazione si veda in particolare lo studio condotto in DELORT 1984, pp. 353-372, dove è fornita un'esaustiva panoramica delle diverse ipotesi in merito alle origini della domesticazione di tale animale: «On peut donc supposer que le chien s'est naturellement associé à un autre prédateur dont les structures sociales et les habitudes étaient fort proches des siennes: vie en meute, stricte et subtile hiérarchie, fidélité au groupe, protection du clan contre les agresseurs, tactique de rabattage pour la chasse étaient communes à l'une et à l'autre espèces», p. 358, *ibid.* Cfr. SERPELL 1986.

²⁸ Il riferimento è al saggio di J.-P. Vernant *Entre bêtes et dieux*, posto in origine come prefazione al volume di M. Detienne *Les jardins d'Adonis*, in cui più che altrove si pone attenzione alle dinamiche separative che distinguono lo statuto umano tanto da quello divino quanto da quello animale. A tal proposito si vedano le riflessioni sulla perizia animale come distinta da quella umana nella considerazione di alcune fonti da parte di J. Bouffartigue, in BOUFFARTIGUE 2006.

²⁹ L'espressione è mutuata da una celebre affermazione di Walter Benjamin in *Über den Begriff der Geschichte* in cui il filosofo tedesco delineava il compito del materialista storico sostenendo che egli avrebbe dovuto evitare l'immedesimazione con i «monumenti» e gli eventi memorabili della cultura del passato per evitare un'immedesimazione-identificazione con i dominatori di quel passato e con quelli del suo presente. Al contrario sarebbe stato necessario «spazzolare la storia contropelo» («seine Aufgabe, die Geschichte gegen den Strich zu bürsten»), BENJAMIN 1942, p. 31. Che uno stesso fenomeno culturale possa essere descritto e concepito in modo totalmente opposto è testimoniato ad esempio dagli studi più recenti condotti sul fenomeno tradizionale della domesticazione: le ricerche attuali studiano il rapporto e la relazione interspecifica con le loro ricadute sociali all'interno del gruppo umano e animale. Siamo di fronte ad un'altra domesticazione, diversa, nei modi e nei contenuti, da quanto abbiamo letto e appreso finora dagli studi "mainstream", TONUTTI 2009, p. 37.

³⁰ Per un dossier completo relativo alle presenze di questi animali nel patrimonio mitico e tradizionale greco vd. THOMPSON 1895, s. v. ΓΕΡΑΝΟΣ, pp. 68-75; cfr. KELLER 1913, s. v. Kranich; ARNOTT 2007, s. v. Geranos. Esistono alcuni paralleli tra i racconti che hanno come protagonista la γέρανος e la tradizione indiana del *garuda*, animale coinvolto in guerre ancestrali con popolazioni straniere per cui si ipotizza una stessa origine indoeuropea dalla radice *ger-, cfr. GREPPIN 1976, pp. 233-243.

³¹ Potremmo riprendere una categoria concettuale come quella di *affordance*, coniata dalla scuola di psicologia ecologica dello studioso James Gibson a proposito delle facoltà percettive delle rane e utilizzata per lo studio dei fenomeni culturali da Maurizio Bettini nel saggio *Nascere*, per cui si veda BETTINI 1998, pp. 202-204. Secondo Bettini

L'episodio senza dubbio più celebre è costituito dalla guerra tra le *géranoi* e i Pigmei nelle remote regioni dell'Etiopia, un luogo collocato nella geografia omerica, e non solo, oltre il mondo degli uomini³². Qui un'antica disputa tra gli uccelli e gli abitanti della zona si ripete ogni stagione con grande distruzione e massacro per entrambe le parti³³ allorché i volatili intraprendono la loro migrazione periodica verso le regioni calde attraversando l'intera ecumene³⁴. Questi animali sono pensati e immaginati in grado di percorrere una distesa aerea immensa e incommensurabile per le limitate capacità umane, a ciò si aggiunga che un viaggio del genere è ripetuto con cadenza periodica e contro vento (πρὸς τὸ πνεῦμα)³⁵ rendendo così straordinarie agli occhi di un Greco le capacità di chi lo compie non solo per la resistenza di volo ma anche per la mirabile abilità di orientamento nella distesa uniforme del cielo. Sempre in volo le *géranoi* sono protagoniste anche del famoso racconto relativo all'uccisione del poeta arcaico Ibico: in punto di morte il poeta vedendosi ormai perduto in balia di un gruppo di briganti invoca come testimoni dell'assassinio proprio uno stormo di *géranoi* che in quel momento volano sopra di lui³⁶. Alla fine della vicenda sarà un altro nugolo di questi uccelli, sempre in volo, a consentire l'individuazione dei briganti che si tradiscono involontariamente affermando di riconoscere in cielo le *géranoi* che avevano assistito all'assassinio del poeta Ibico.

Infine il nome di *géranos* viene dato al passo di danza che i giovani ateniesi sottratti da Teseo alla carneficina del Minotauro mimano intorno all'altare di Apollo a Delo³⁷: questa danza imita i percorsi di avvolgimento e svolgimento tipici delle direttrici che costituiscono il labirinto cretese, ma il nome può evocare anche una tipica modalità di volo delle *géranoi*, quella della

gli animali, le piante, e più in generale ciò con cui l'uomo entra in contatto, offrono a quest'ultimo delle possibilità da sfruttare per un preciso progetto intellettuale attraverso simboli e metafore. Come la rana decodifica ciò che capita nel proprio campo percettivo in base alle possibilità di nutrimento che gli oggetti le offrono, così gli uomini scelgono di un oggetto quelle possibilità che si prestano al loro progetto intellettuale-metaforico. Queste possibilità vengono offerte *in primis* da caratteristiche fisiche dell'animale, ma anche da comportamenti e atteggiamenti dei viventi. Per una messa a punto del concetto di *affordance* che limita, però, l'estensione di tale categoria alle sole elaborazioni simboliche che traggono la loro origine dai fenomeni percettivi ed esclude invece un'applicazione del concetto alle altre interpretazioni simboliche sviluppate a partire da interpretazioni «enciclopediche» (interpretazioni di interpretazioni) che fanno già parte del patrimonio culturale di una società vd. FRANCO 2014, pp. 166-184.

³² Aristotele evidenzia come il viaggio migratorio delle *géranoi* sia una traversata dell'intero mondo in senso letterale da un limite estremo di esso sino alla parte opposta: ἐκτοπίζουσιν εἰς τὰ ἔσχατα ἐκ τῶν ἐσχάτων, Aristot. HA 8. 12. 597a.

³³ Si raccontava che una donna di nome Gerana (Γεράνα), bellissima e seducente, fosse onorata dai Pigmei come e più di una dea. Venute a sapere di ciò Hera e Artemis punirono la donna e il suo popolo: la giovane fu trasformata in un uccello sgradevole alla vista e gli uomini furono destinati a essere per sempre odiati e combattuti dalla progenie della donna-uccello. La vicenda non è testimoniata da fonti epiche di età arcaica, ma doveva essere un racconto dalle radici assai antiche se già lo storico Filocoro fa menzione di un'opera di età precedente attribuita ad un certo Boios che raccontava proprio la nascita delle stirpi dei volatili, tra cui anche quella delle γέρανοι. Vd. Ath. 9. 49 (γυνή διάσημος, ὄνομα Γεράνα). Cfr. ZINGG 1998, s. v. Gerana.

³⁴ Hom. Il. 3. 4 ss.: αἶ τ' ἐπεὶ οὖν χειμῶνα φύγον καὶ ἀθέσφατον ὄμβρον / κλαγγῇ ταί γε πέτονται ἐπ' ὠκεανοῖο ῥοάων / ἀνδράσι Πυγμαίοισι φόνον καὶ κῆρα φέρουσαι. Le rotte migratorie delle gru passano attualmente sull'area dei Balcani tra metà settembre e metà ottobre partendo dalla Russia, dove gli animali trascorrono il periodo degli amori e della riproduzione, per giungere nell'attuale Sudan o nella regione etiopica. Da questi luoghi di svernamento i volatili ripartono poco prima dell'inizio della primavera mettendosi in marcia nel mese di marzo verso nord e attraversando in questo periodo il Mediterraneo in direzione sud-nord, vd. ARNOTT 2007, s. v. Geranos.

³⁵ Aristot. HA 8. 12. 597a.

³⁶ Cfr. Plut. Mor. 509F. Vd. Zen. 1. 37, in cui si dice che l'espressione proverbiale «le gru di Ibico» era usata proprio per coloro che inaspettatamente ricevevano una punizione per il loro misfatto. Da notare che nella spiegazione dell'evento che avrebbe dato origine al proverbio si parla di γεράνους ὑπεριπταμένας, gru che volano sopra la testa dei protagonisti.

³⁷ Plut. Thes. 21. 1 ss.

linea frontale continua³⁸: i componenti dello stormo collocati uno dopo l'altro orizzontalmente in una lunga catena senza soluzione di continuità. Che tale fosse la fisionomia della danza dal nome *géranos* è confermato d'altronde dal celebre registro superiore del collo del vaso François che mostra in merito all'episodio cretese proprio una fila diritta di giovani danzatori collocati uno accanto all'altro³⁹.

Ponendo attenzione ai racconti e alle tradizioni di cui il nostro animale è protagonista possiamo certamente osservare che la cultura greca concepisce la *géranos* come uccello in possesso di almeno due tratti identificanti: il volo in stormo su lunghe distanze e il carattere migratorio.

Questi aspetti vengono confermati anche al di fuori della tradizione mitica, in particolare all'interno del filone naturalistico-paradossografico di cui possiamo leggere una sorta di *summa* tarda nell'opera del retore romano Claudio Eliano. Proprio l'erudito prenestino, infatti, ci consegna uno degli *excursus* più estesi sulla porzione enciclopedica che doveva corrispondere nel mondo greco antico all'entrata *géranos*. A differenza di altri animali e di molti volatili le *géranoi* hanno un luogo di origine riconosciuto, la Tracia, e sembra che il legame tra questi animali e la regione sia così forte che ogniqualvolta si parli di loro non si possa non evocare l'ambiente tracio⁴⁰. Eppure, racconta sempre Eliano, esse non amano la loro terra a causa degli inverni rigidi, ragion per cui a metà della stagione autunnale emigrano verso i territori del Sole come l'Etiopia o la Libia («Le gru nascono in Tracia, che è la regione più inospitale e fredda tra quelle note [...] in autunno inoltrato emigrano verso l'Egitto, la Libia e l'Etiopia») ⁴¹. Un simile viaggio in terre lontanissime coprendo uno spazio che si estende da un limite all'altro del mondo necessita un'abilità straordinaria: le *géranoi* conoscono la geografia dell'ecumene, nessuno spazio è a loro sconosciuto e hanno una visione d'insieme delle regioni della terra, oltre a essere esperte delle diverse fasi dei venti e capaci di cogliere ogni cambiamento del mutare delle stagioni (ὅσπερ γὰρ οὖν γῆς περιόδον εἰδυῖαι καὶ φύσεις ἀέρων καὶ ὥρων διαφορὰς) ⁴². La descrizione che Eliano fa della *géranos* viene arricchita e completata anche dalla menzione della disposizione in volo dello stormo: la formazione di volo prevede la presenza a comando del gruppo degli esemplari più esperti della strada e del tragitto da percorrere, così come uccelli di pari età sono previsti a guidare dalla retroguardia l'intero stormo, mentre al centro vengono collocati i giovani (ποιοῦνται δὲ ἡγεμόνας τῆς πτήσεως τὰς ἤδη τῆς ὁδοῦ πεπειραμένους...ὡς τὸ εἰκὸς αἰ πρεσβύτεροι. Καὶ οὐραγεῖν δὲ τὰς τηλικαύτας ἀποκρίνουσι, μέσα δὲ αὐτῶν αἰ νέαι τετάχεται) ⁴³. Il gruppo così organizzato è in grado, stando alla testimonianza di Eliano, di disegnare differenti figure di volo a seconda delle diverse circostanze, ad esempio nel caso di viaggio in condizioni ottimali con vento favorevole le *géranoi* sfruttano la forza propulsiva della corrente che spira da dietro e si dispongono a triangolo acuto per fendere l'aria con maggiore facilità, acquisendo in tal modo

³⁸ Sulle diverse modalità di volo delle *géranoi* vd. *infra* p. 140.

³⁹ Su Teseo e la danza cfr. Plut. *Thes.* 21; sui movimenti della danza vd. anche Poll. 4. 101 e [Apoll.] *Epit.* 1. 8. 9. Uno studio sulla gru e il labirinto che mette in luce i rapporti tra l'animale per come era pensato dai Greci e la concezione culturale che del labirinto la cultura antica aveva elaborato si trova in DETIENNE 1983, pp. 545 ss.

⁴⁰ Vd. Opp. *H.* 1. 617. Cfr. Juv. *Sat.* 13. 167-168: *Ad subitas Thracum volucres nubemque sonoram / Pygmaeus parvis currit bellator in armis.*

⁴¹ Ael. *NA* 3. 13. 30 ss. Αἱ γέρανοι γίνονται ἐν Θράκη, ἢ χειμεριώτατον χωρίων ἐστὶ καὶ κρυμωδέστατον ὧν ἀκούω...φθινοπώρου δὲ ἤδη μεσοῦντος εἰς Αἴγυπτόν τε καὶ Λιβύην ἀπαίρουσι καὶ Αἰθιοπίαν. Cfr. Aristot. *HA* 8. 12. 597a.

⁴² Ael. *NA* 3. 13. 5-6.

⁴³ *Ibid.* 3. 13. 8-11.

velocità più intensa (φυλάξει δὲ ἄνεμον οὐρον καὶ φίλον σφίσι καὶ κατόπιν ῥέοντα...εἶτα μέντοι τρίγωνον ὀξυγώνιον τὸ σχῆμα τῆς πτήσεως ἀποφίνασαι, ἵνα ἐμπίπτουσαι τῷ ἀέρι διακόπτωσιν αὐτὸν ῥᾶστα, τῆς πορείας ἔχονται)⁴⁴. Un simile disegno di volo funzionale allo sfruttamento delle caratteristiche dei venti e delle correnti aeree può però essere in breve modificato e adattato a una situazione di pericolo improvviso rappresentata per esempio dalla presenza di un rapace. In tal caso la figura del triangolo viene lentamente, attraverso movimenti impercettibili ma costanti, trasformata in una figura di mezzaluna crescente che mostra la propria gobba al minaccioso uccello avvistato, il quale prontamente di fronte a tale visione non esita a indietreggiare (αἰετὸν αἱ γέραναι θεάσωνται, γενόμεναι κύκλος καὶ κολπωσάμεναι, μηνοειδὲς τὸ μέσον ἀποφίνασαι, ἀπειλοῦσιν ὡς ἀντιταξόμεναι. Ὁ δὲ ἀναχωρεῖ καὶ κρούεται τὸ πτερόν)⁴⁵. L'abilità di simili uccelli non risiede soltanto nella straordinaria capacità da parte loro di conoscere alla perfezione i territori dell'ecumene o la natura dei venti, ma consiste anche nella versatilità di cui danno prova di fronte alle differenti circostanze in cui il loro viaggio si svolge. Un solo stormo dunque è ritenuto in grado di poter effettuare le più svariate manovre aeree per giungere da un limite all'altro della terra. Conferma di ciò è offerta anche dalla testimonianza di Plutarco che ricorda come le *géranoi* volino in formazione triangolare in condizioni di vento sfavorevole e correnti d'aria ostili, mentre in situazioni normali o di vento propizio lo stormo delle *géranoi* può disporsi in fila orizzontale a ranghi serrati oppure nella già menzionata conformazione a mezzaluna (πέτονται γὰρ, ὅταν ἦ πνεῦμα πολὺ καὶ τραχὺς ἀήρ, οὐχ, ὥσπερ εὐδίας οὐσης, μετωπεδὸν ἢ κόλπῳ μηνοειδοῦς περιφερείας, ἀλλ'εὐθὺς εἰς τρίγωνον συνάγουσαι σχίζουσι τῇ κορυφῇ τὸ πνεῦμα περιρρέον)⁴⁶. È utile notare che Plutarco non concorda con la testimonianza di Eliano sul caso specifico della circostanza in cui le *géranoi* volerebbero a triangolo, dal momento che nel *De sollertia animalium* si accenna a tale modalità di volo per le situazioni di pericolo, condizione che invece Eliano non cita. Ma al di là di queste minori divergenze resta il punto forte dell'abilità aerea di tali uccelli che sono in grado di manovrare il gruppo come un corpo solo di fronte a tutte le imprevedute condizioni di volo incontrate in cielo.

Nella sua descrizione preziosa delle abitudini migratorie e delle capacità acrobatiche in volo delle *géranoi* Eliano sembra venir meno alla sua fama di paradossografo, non viene spesa, a ben guardare, una sola parola che denoti la meraviglia che l'uomo dovrebbe provare di fronte allo spettacolo straordinario della Natura. A una lettura più attenta del testo però il nostro autore sembra criticare un'abitudine erronea ma inveterata tra gli uomini, in base alla quale era considerata prova di sapienza meravigliosa la conoscenza delle stagioni e delle correnti di cui diede prova il Gran Re persiano nel far costruire le dimore di Susa ed Ecbatana, spostandosi periodicamente da un posto all'altro a seconda dei periodi dell'anno (σοφίαν δὲ ἡγῆνται ἄνθρωποι

⁴⁴ Ael. NA 3. 13. 12-15.

⁴⁵ Ibid. 3. 13. 18-21.

⁴⁶ Plut. Mor. 967B 8 ss. Sulle diverse modalità di volo delle *géranoi* è utile citare un passo dell'*Heroicus* di Flavio Filostrato (Philostr. Her. 11. 4) in cui nella celebre disputa tra Odisseo e Palamede durante la guerra troiana proprio il figlio di Laerte additando uno stormo di *géranoi* in volo sostiene che la disposizione di simili uccelli provverebbe che le lettere dell'alfabeto sarebbero state inventate dagli uccelli in volo e non da Palamede (αὐταὶ γράμματα εὔρον, οὐχὶ σὺ). Il passo non dice di più, ma è possibile che si alluda alla corrispondenza morfologica tra le disposizioni in volo delle gru e alcune lettere dell'alfabeto greco, si pensi alla particolare forma di *alpha* che, derivata da un antico segno fenicio, presentava nella prima età arcaica (testimoniata da alcune iscrizioni attiche) una caratteristica forma detta «adagiata» a triangolo con il vertice alto spostato verso destra, o ancora si può citare la forma della maiuscola greca per *delta*: Δ. A ciò si aggiunga, infine, il segno grafico che alcune isole di area egea utilizzavano per indicare *omicron*: C (alfabeto di Melo e di Cnido ad es.), vd. GUARDUCCI 1967, pp. 73-104 e pp. 166-167.

θαυμαστήν τοῦ Περασῶν βασιλέως εἰς ἐπιστήμην ἀέρων χρήσεως, Σοῦσα καὶ Ἐκβάτανα ἄδοντες)⁴⁷. Le *géranoi* fanno lo stesso, anzi lo fanno da più tempo, e su distanze maggiori, *eppure* (δέ) gli uomini, ci suggerisce Eliano, non se ne accorgono e non trovano la *performance* di questi animali una prova di mirabile sapienza.

Ma a riconoscere un comportamento assennato e intelligente alle *géranoi* è Aristotele che ritiene questi animali in grado di fornire diversi esempi di bravura, cercando anche di spiegare il perché essi siano ottimi navigatori del cielo. Tali uccelli migrano su distanze lunghissime e volano in alto *per* osservare con precisione ciò che si trova davanti a loro, così facendo se avvistano nubi e condizioni di burrasca si posano a terra e aspettano (φρόνιμα δὲ πολλὰ καὶ περὶ τὰς γεράνους δοκεῖ συμβαίνειν. ἐκοτοπίζουσί τε γὰρ μακρὰν, καὶ εἰς ὕψος πέτονται πρὸς τὸ καθορᾶν τὰ πόρω, καὶ ἐὰν ἴδωσι νήφη καὶ χειμέρια, καταπᾶσαι ἡσυχάζουσιν)⁴⁸. Da questa testimonianza aristotelica possiamo trarre quindi un'importante indicazione in merito a cosa renda le *géranoi* così competenti nell'avvistare le tempeste e nel riconoscere le condizioni atmosferiche prima che queste si manifestino e che quindi sia troppo tardi per evitarle: l'altezza di volo (τὸ ὕψος), che rende possibile a questi uccelli di avere una visione panoramica completa dell'orizzonte (καθ-όρᾶν)⁴⁹.

Prima di proseguire possiamo formulare ulteriori, parziali considerazioni sulla scorta di quello che le fonti sinora prese in esame ci hanno consegnato: la *géranos* è un uccello di alta quota, che vola più in alto degli altri, proprio per questo è in grado di percorrere lunghe distanze schivando i pericoli del cielo; la natura di questo animale è eminentemente gregaria, si parla sempre di gruppi e stormi di *géranoi* che volano insieme e si coordinano in traiettorie e movimenti perfettamente sincronizzati. Potremmo tentare una prima definizione contrastiva della *géranos* nella cultura greca rispetto ad altri uccelli: come l'*aetós* essa è animale della sommità del cielo, ma a differenza di questo non si comporta come solitario uccello da preda; al contrario è un volatile migratore e gregario⁵⁰, che però *a differenza* di altri animali migranti come la *chelidón* percorre distanze immani in gruppo sotto la guida di alcuni condottieri (ὕψ' ἡγημόνα... οἷον γέρανος)⁵¹.

Abbiamo sinora considerato le capacità tecniche in volo delle *géranoi*: animali che si librano alti, conoscitori delle distese terrestri, in grado di cogliere prima di altri i mutamenti dell'atmosfera e delle correnti proprio in virtù dell'alta quota in cui si muovono. Le fonti ci ricordano, inoltre, molto spesso la natura gregaria dell'animale, configurando i gruppi di *géranoi* come delle vere e proprie ciurme dell'aria, i cui membri agiscono con coordinazione e rispettando ciascuno il proprio compito per portare a termine l'obiettivo comune: l'attraversamento del mare e il raggiungimento delle terre del Sole. Le peregrinazioni di questi animali potevano con una certa frequenza avere luogo proprio in concomitanza con i viaggi per

⁴⁷ Ael. NA 3. 13. 16-17.

⁴⁸ Aristot. HA 9. 10. 614b.

⁴⁹ Cfr. Opp. H. 1. 621 (ὕψιπτετής γεράνων χορὸς ἔρχεται ἡεροφόνων); accanto al verso che denota il volo delle *géranoi* come volo di alta quota, possiamo citare anche l'interessante credenza riportata di seguito negli *Halieutiká* secondo cui le *géranoi* di ritorno dai paesi dei Pigmei oscurerebbero il cielo con il loro volo e così facendo disegnerebbero delle linee sul mare sfruttate come piste-guida dai pesci nel loro movimento migratorio verso il Mar Nero.

⁵⁰ Cfr. Aristot. HA 1. 1. 488a 1 ss. La *géranos* è animale gregario (ἀγελαῖον) e politico (πολιτικόν) perché oltre a vivere in gruppo, si associa ai propri conspecifici per realizzare un obiettivo (τὸ ἔργον). Nel novero degli animali citati da Aristotele come esempi di esseri politici la *géranos* è l'unico uccello.

⁵¹ *Ibid.* 1. 1. 488a 11 ss.

mare dei marinai greci e possibili incontri sulla stessa rotta non dovevano essere inconsueti lungo le correnti che dalla Tracia portavano verso le coste settentrionali dell'Africa o viceversa. Simili possibilità di incontri e di avvistamenti reciproci vengono ricordati in un interessante passo di Eliano⁵²:

Κυβερνήτης ἰδὼν ἐν πελάγει μέσῳ γεράνους ὑποστρεφούσας καὶ τὴν ἔμπαλιν πετομένας, συνείδεν ἐναντίου προσβολῆ πνεύματος ἐκείνας ἀποστήναι τοῦ πρόσω. Καὶ τῶν ὀρνέων ὡς ἂν εἴποις μαθητῆς γενόμενος παλίμπλους ἦλθε, καὶ τὴν ναῦν περιέσωσε. Καὶ τοῦτο πρῶτον γενόμενον μάθημά τε ὁμοῦ καὶ παιδεύμα τῶνδε ὀρνίθων τὸ κυβερνητικόν⁵³ καὶ τοῖς ἀνθρώποις παρεδόθη.

Un timoniere vedendo in mare aperto alcune *géranoi* che viravano all'indietro e volavano in senso opposto, capì subito che esse non proseguivano a causa di un assalto di vento contrario. Diventato per così dire un discepolo degli uccelli volse anche lui la nave all'indietro e la portò in salvo. Questo che era in origine il sapere e l'insegnamento di tali uccelli, vale a dire l'arte della navigazione, fu tramandato anche agli uomini⁵⁴.

La testimonianza di Eliano ci consegna una narrazione assai preziosa perché in una simile elaborazione culturale vengono costruiti e disegnati gli spazi dell'umano e dell'animale in una modalità che mette in gioco un processo di scambio interspecifico il cui risultato finale è l'apprendimento di una nuova *performance* da parte dell'uomo con conseguente ampliamento delle sue capacità cognitivo-operative all'interno di un determinato ecosistema. Ma volgiamo l'attenzione con maggiore precisione ai termini che vengono usati: la sfera sensoriale che viene evocata e attraverso cui passa la forma di conoscenza è quella visiva, più specificamente una visione a distanza (ἰδὼν...συνείδεν). Qui possiamo cogliere una specificità della cultura greca e della sua modalità di pensare e categorizzare la conoscenza, che predilige la metafora del «vedere». Le varie forme di perfetto del verbo *óida*, ad esempio, a partire dall'infinito *eidénai* implicano una forma di conoscenza che è passata attraverso l'osservazione attenta e che permane nel ricordo, pronta per essere evocata da chi sa⁵⁵. In questo caso quindi il timoniere è

⁵² Ael. NA 3. 14.

⁵³ Seguiamo qui il testo nell'edizione recente di GARCIA-VALDÉS ET. AL. 2009, che mantiene la lezione καὶ τὸ κυβερνητικόν tramandata dai mss. La lezione non si trova nella maggior parte delle precedenti edizioni o traduzioni dell'opera di Eliano perché era stata espunta dal precedente editore teubneriano Hercher.

⁵⁴ La traduzione del testo in lingua italiana fornita da F. Maspero (MASPERO 1998, p. 179) si discosta da quella presentata in questo studio, perché adotta il testo nell'edizione di Hercher con diverse espunzioni e integrazioni rispetto alle lezioni dei vari mss. (καὶ τοῦτο πρῶτον γενόμενον μάθημά τε ὁμοῦ καὶ παιδεύμα <ὑπὸ> τῶνδε <τῶν> ὀρνίθων τοῖς ἀνθρώποις παρεδόθη): in particolare la conoscenza e l'insegnamento non sarebbero riferiti alle pratiche di apprendimento intergenerazionale degli uccelli che imparano a comportarsi e a muoversi in un certo modo dai più anziani, ma costituirebbero il sapere che dagli uccelli passa agli uomini. Nella nostra traduzione, invece, il sapere è dapprima (πρῶτον) unicamente degli uccelli e solo in seguito ad un episodio casuale e antichissimo (il timoniere-πρῶτος εὐρετής che imita le *géranoi*) tale sapere viene tramandato al genere umano. La traduzione di Maspero necessita inoltre dell'integrazione della preposizione ὑπὸ per poter esprimere l'idea di una trasmissione diretta dagli uccelli agli uomini, espediente che invece non risulta necessario qualora si pensi che la navigazione fosse in origine un patrimonio, un sapere *degli* uccelli (τῶν ὀρνίθων), vd. pp. 143-144.

⁵⁵ Tra i termini del «conoscere» il campo semantico del verbo *eidénai* è utilizzato sin dai poemi omerici (Hom. *Il.* 1. 70; 2. 484 ss.) per indicare una forma di conoscenza che consiste nel rammemorare ciò che è stato visto e che quindi viene in tal modo ri-visto ogniqualvolta sia necessario. Una simile costruzione culturale si ritrova anche nelle tradizioni del pitagorismo e del platonismo, basti pensare alla teoria dell'anamnesi platonica in cui la conoscenza è rammemorazione del già visto. Vd. SNELL 1978, p. 31: «So tauchen die alten Vorstellungen noch in einer Philosophie auf, die auf das eigene Denken gegründet ist, und doch die Sicherheit des Wissens dadurch garantieren möchte, dass es ein Gesehen-Haben ist».

descritto e pensato come un *osservatore* che apprende dalle manovre delle *géranoi*. La dimensione visiva dell'apprendimento consiste in un'operazione di riconoscimento da parte umana di un'azione che evidentemente doveva essere usualmente ripetuta dalle *géranoi* e di conseguenza vista e ri-vista dagli uomini in mare, azione consistente nel virare all'indietro la direzione di volo. Che gli uomini non osservino per la prima volta, ma siano in grado di rievocare precedenti osservazioni deducendone la possibile causa del comportamento degli uccelli emerge chiaramente dall'uso del verbo *súnoida* che ha il significato di «condividere la conoscenza di qualcosa con qualcuno», fino a suggerire il senso di «condividere un segreto»⁵⁶. In una prima fase, dunque, il timoniere mette a frutto l'esperienza di viaggi precedenti e interpreta, naturalmente con un margine d'incertezza tipico di qualsiasi inferenza logica, il volo a ritroso delle *géranoi* come un indizio di pericolo. A questo punto entra in gioco il secondo momento del processo di apprendimento da parte dell'uomo: il vero e proprio momento zoomimetico, in cui *come* gli uccelli in alto volano indietro (*ἐμπαλιν*) così il timoniere inverte il verso alla sua navigazione (*παλίμπλους*), portando in salvo la nave. La descrizione di questo evento zoomimetico che Eliano ci consegna sembra mostrare tutti gli elementi di un tipico racconto delle origini, una sorta di eziologia delle competenze pertinenti alla *kubernetiké*, l'arte della navigazione. In questo racconto ciò che il timoniere ha appreso dalle *géranoi* viene definito nei termini di un sapere e di un insegnamento che gli uccelli sembrano tramandarsi di generazione in generazione (*μάθημα καὶ παιδευμα*)⁵⁷ come la forma principale di conoscenza ai fini della loro stessa sopravvivenza, mentre solo in seguito all'incontro con il timoniere questo sapere in origine⁵⁸ appannaggio esclusivo degli uccelli viene trasmesso agli uomini e quindi da loro

⁵⁶ L'uso in tal senso del verbo è ampiamente attestato in numerose fonti greche, molto spesso in contesti delittuosi e in ambito giuridico in merito ad azioni e conoscenze che accomunano complici e congiurati; si pensi ad esempio all'episodio di Ippolito e Fedra come descritto da Euripide e in particolare alle parole della donna: *δουλοὶ γὰρ ἄνδρα... ὅταν ξυνειδῆ μητρὸς ἢ πατρὸς κακά*, Eur. *Hipp.*, vv. 424-425. Cfr. LSJ s. v. *súnoida*: «II. *Share the knowledge of something with somebody, to be implicated in or privy to it...*». Cfr. Plut. *Publ.* 4, dove la forma participiale τῷ συνειδῶτι indica la vera e propria «complicità» (*ἐλαυνόμενος δὲ τῷ συνειδῶτι τοῦ πράγματος*) all'interno di una vicenda e di una consuetudine da cui per l'appunto si viene ripetutamente «trascinati, portati, condotti».

⁵⁷ Il termine *μάθημα* non può essere reso con completezza dall'italiano «sapere, conoscenza», infatti esso indica lo sviluppo di particolari attitudini connaturate ad un certo *status* che emergono nel corso del tempo sulla base dell'abitudine ad agire in un certo modo: potremmo pensarlo come una sorta di tendenza abitudinaria, consuetudine di prassi. Non è semplicemente ciò che viene appreso, ma quello che si è abituati a fare. Si veda a tal proposito il famoso passo iliadico (Hom. *Il.* 6. 644 ss.), in cui Ettore risponde ad Andromaca, che vorrebbe trattenerlo dalla guerra, che la sua vita lo ha portato sempre a comportarsi in un certo modo, da guerriero nobile, e per questo avrebbe continuato a comportarsi così: *ἔπει μάθον ἔμμεναι ἐσθλὸς αἰεὶ*. Si veda a tal proposito lo studio di B. Snell sul verbo *μανθάνειν*: «*ἔμαθον* ist hier nicht so sehr "ich habe gelernt" immer edel zu sein, sondern nach einem Gebrauch des Worts, der sich über das Jonische bis ins Neugriechische geworden, das meint, wie allgemein anerkannt wird, "nach meinem Herkommen, nach der Tradition, in der ich aufgewachsen bin, verhält man sich so- oder genauer noch: das hat mich immer wieder betroffen..."», SNELL 1978, p. 39.

⁵⁸ L'interpretazione del passo qui proposta trova un sostegno anche in alcune spie linguistiche: in particolare l'avverbio *πρῶτον* che istituisce un rapporto logico tra un momento precedente e uno successivo rispetto alla trasmissione del sapere che dagli uccelli passa agli uomini. Di importanza ancora maggiore l'uso del participio aoristo *γενόμενον* che nella prassi linguistica del greco letterario, ma anche e soprattutto del greco documentario testimoniato dai papiri, poteva indicare una situazione passata e un tempo precedente rispetto ad una circostanza presente, cfr. MAYSER 1926, pp. 172 ss.: «Wenn das Partic. aor. durch den Artikel substantiviert ist oder attributiv gebraucht wird, hat es stets, wie schon in der klassischen Sprache, Vergangeheitsbedeutung, weil es als verkürzte Form eines Satzes mit Indik. aor. gilt». A questo proposito anche chi ha messo in dubbio come Weierholt il valore temporale del participio aoristo, in particolare del verbo *γίνομαι*, comunque ammette che esso possa essere reso con un'espressione implicante anteriorità temporale: «...mit "früher" aber können wir oft übersetzen, obgleich am öftesten nicht nötig ist», WEIERHOLT 1938, p. 114.

privilegiato che una cultura possiede per pensare se stessa e per definire i rapporti con le altre società e con il mondo⁶⁰.

Proprio la *géranos*, lo abbiamo visto, era pensata come animale impareggiabile nel volo sulle lunghe distanze, fine conoscitrice dei venti e delle regioni della terra; dal racconto di Nonno, però, sembra emergere un ulteriore nodo di tradizioni culturali relative a questo animale, in particolare il tema del sasso che verrebbe inghiottito dalle *géranoi* per mantenere saldo il proprio volo. In effetti dietro questi versi possiamo rintracciare una porzione di enciclopedia culturale che doveva essere patrimonio comune delle conoscenze tramandate relativamente a questo uccello, uno dei tanti giudiziosi (φρόνιμα) comportamenti che gli erano attribuiti. È ancora una volta Eliano a offrirci una testimonianza preziosa al riguardo: la *géranos* deglutisce un sasso per avere una zavorra mentre vola e una volta raggiunta terra rigetta il macigno che può essere usato come pietra di paragone per identificare l'oro (γέρανος δὲ λίθον ὄνπερ οὖν καταπίνει πετομένη ὑπὲρ τοῦ ἔχειν ἔρμα, χρυσοῦ βασανός ἐστιν, ὅταν οἶον ὀρμισαμένη καὶ καταχθείσα ἔνθα ἔχει, εἶτα μέντοι ἀνεμέση αὐτόν)⁶¹. Questo nucleo enciclopedico è tramandato anche da Aristotele qualche secolo prima, anche se con alcune precisazioni. Dopo aver ricordato che le *géranoi* volano contro vento, lo Stagirita aggiunge che il «discorso relativo alla pietra» deve essere considerato del tutto privo di fondamento: si dice, continua Aristotele, che le *géranoi* usino una pietra come zavorra, pietra che diventa utile per saggiare la bontà dell'oro una volta che gli animali la abbiano rigettata (τὸ δὲ περὶ τοῦ λίθου ψευδός ἐστι. Λέγεται γὰρ ὡς ἔχουσιν ἔρμα λίθον, ὃς γίνεται χρήσιμος πρὸς τὰς τοῦ χρυσοῦ βασάνους, ὅταν ἀνεμέσωσιν)⁶². La formulazione del greco potrebbe lasciar pensare che falsa e non credibile debba essere ritenuta soltanto la diceria che farebbe della pietra della gru una sorta di talismano per provare la purezza dell'oro, escludendo invece la prima parte dell'aneddoto, quella relativa all'uso come zavorra che le *géranoi* fanno del sasso inghiottito. Anche nel caso, però, che si interpreti la precisazione aristotelica come pertinente a tutto ciò che si dice (λέγεται) sulla pietra, risulterebbe comunque chiaro che questo racconto doveva essere patrimonio comune, credenza diffusa e a tal punto condivisa da far parte di un bagaglio di conoscenze naturalistiche sull'animale che Aristotele si sente in dovere di rettificare.

Abbiamo visto, dunque, che alla *géranos* sono attribuiti comportamenti assennati, competenti e soprattutto che una simile *expertise* entra a far parte di racconti e aneddoti che una porzione della cultura greca elabora per parlare delle origini di una società. L'insieme delle nozioni enciclopediche che costituisce un sapere condiviso sull'animale è simbolicamente elaborato per costruire altre narrazioni che, però, stavolta hanno per protagonista l'uomo nella

⁶⁰ I diversi racconti delle origini nel mondo greco hanno molto spesso nella loro narrazione la presenza di uomini primigeni nati dalla terra: si pensi a Cadmo e ai semi che daranno vita ai primi abitanti di Tebe, gli Sparti (lett. i «Seminati»), o ancora agli uomini che nascono dal terreno in seguito al lancio di pietre di Deucalione e Pirra dopo il diluvio che aveva sterminato il genere umano. Questi racconti elaborano simbolicamente dei significati culturali di primaria importanza perché costruiscono l'identità di un gruppo negoziando gli spazi dell'appartenenza a una comunità e mettono in gioco le categorie culturali rilevanti per chi elabora e ascolta simili racconti. Si veda a tal proposito il mito politico dell'autoctonia ateniese e la storia della nascita di Erittonio, altro nato dalla terra, come racconto di fondazione della società ateniese che pensa se stessa come distinta dal resto delle altre città greche in quanto figlia di un unico padre, Erittonio, nato peraltro fuori da unione sessuale e senza l'intermediazione di un ventre femminile. Sui valori ideologici e culturali di questo racconto delle origini si veda LORAUX 1996, pp. 9-48.

⁶¹ Ael. NA 3. 13. 2-5.

⁶² Aristot. HA 8. 12. 597b 1-3.

sua relazione con il mondo animale. Questa relazione coinvolge all'origine dei tempi un uomo che riconosce determinati comportamenti dell'animale per mezzo dell'osservazione e li fa propri, accogliendo competenze e saperi che in precedenza non possedeva. In una simile elaborazione simbolica possiamo rintracciare una logica del discorso che mette in campo categorie di senso diverse rispetto ad altri racconti sull'origine delle tecniche e dei saperi umani: possiamo far riferimento ancora una volta al mito prometeico, raccontato da Esiodo e dalla tradizione tragica, e allo studio vernantiano ad esso consacrato cercando di comparare le modalità e i termini in cui l'acquisizione di nuove competenze viene strutturata quando si parla di un rapporto tra uomo e divinità e le forme che essa assume nel momento in cui protagonisti della relazione sono uomini e animali. Come è noto l'analisi che J.-P. Vernant conduce sul mito prometeico si articola su tre piani: un piano logico-strutturale che analizza formalmente l'azione e gli agenti del mito, un piano di contenuto semantico e infine un terzo livello che viene consacrato al contesto socio-culturale del mito. Ciò che qui interessa al nostro studio è soprattutto il primo livello che prende in considerazione diversi aspetti: gli agenti, le azioni (performance o funzione), l'intrigo della vicenda e la logica del racconto.

Nel *múthos* esiodeo il confronto avviene al cospetto degli uomini e degli dei tra Prometeo e Zeus, configurandosi di fatto come un duello⁶³. Sul piano delle azioni del racconto Vernant rintraccia un'omologia tra i comportamenti dei due protagonisti che agirebbero declinando in modo parallelo e opposto alcune funzioni di base espresse da determinate categorie logiche: nascondere, agire di nascosto, dare, non dare⁶⁴. In effetti tale dimensione viene confermata anche dalla versione tragica del racconto messa in scena da Eschilo: Prometeo qui narra e presenta il proprio dono agli uomini come un atto predatorio e subdolo che si configura come un furto per gli uomini operato ai danni degli dei (...θνητοῖς γὰρ γέρα / πορὸν ἀνάγκαις ταῖσδ'ἐνέζευγμαί τάλας. / ναρθηκοπλήρωτον δὲ θηρῶμαι πυρὸς / πηγὴν κλοπαίαν, ἢ διδάσκαλος τέχνης)⁶⁵. Come afferma Vernant, l'opposizione che sembra governare l'intera logica del racconto (dare-non dare) può risolversi in due forme differenti di un'unica azione: il nascondere⁶⁶. Soffermandoci unicamente su questo solo livello di analisi formale della vicenda narrata possiamo dire che la trasmissione di sapere, il distanziamento dell'uomo dalla propria condizione di partenza grazie all'acquisizione di nuove forme di conoscenza e nuove forme di azione (il sacrificio rituale, la cottura della carne, il fuoco, l'agricoltura etc.) si gioca nel mito prometeico senza che *ánthropos* assuma alcun ruolo, l'azione è immediatamente e unicamente giocata dal Titano Prometeo (τότ'ἔπειτα...βοῦν / δασάμενος προύθηκε)⁶⁷ che addirittura inventa e crea i doni portati agli uomini (τὰ λοιπά μου κλύουσα θαυμάσει πλέον / οἷας τέχνας τε καὶ πόρους ἐμήσαμην)⁶⁸. Al contrario, nei racconti di maestria animale precedentemente analizzati l'uomo è protagonista del processo di acquisizione: egli è abituato ad osservare gli animali, ne coglie certi

⁶³ VERNANT 1974, pp. 751-752. Nella versione del mito presente nelle *Opere* accanto a Prometeo compare anche il fratello Epimeteo, entrambi rappresentanti del mondo umano, nonostante la loro origine divina.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 753: «(1)...processus préparatoires (prémédités) de disposition, de mise en place...de façon à tromper (*apatán*) l'adversaire. Cette tromperie (*apatè*), cette fraude (*dolos*) s'expriment chez les deux protagonistes par des opérations semblables de «cacher», «dissimuler à la vue»...(2) en un jeu d'offres réciproques de cadeaux truqués, de dons piégés qui peuvent être soit acceptés, soit refusés».

⁶⁵ Aesch. *Prom.* 107-110.

⁶⁶ VERNANT 1974, p. 758.

⁶⁷ Hes. *Th.* 535-536.

⁶⁸ Aesch. *Prom.* 476-477. Si veda però tutta la *rhésis* di Prometeo nel secondo episodio della tragedia ai vv. 436-525.

comportamenti e comprende il vantaggio che in certe circostanze essi hanno agendo in un determinato modo. Sul piano delle funzioni (o *performance*) notiamo che le *géranoi* non danno, non concedono il loro sapere comunicando con gli uomini, di conseguenza l'azione messa in atto dai primi *ánthropoi* si configurerebbe come un «prendere ciò che non è dato» alla maniera di ciò che Prometeo fa derubando del fuoco Zeus e gli altri dei: ma la differenza nel caso dei racconti da noi analizzati è radicale, dal momento che manca totalmente la categoria logica del «nascondere» (così come quella ad essa connessa del «rubare», κρύπτειν/κλέπτειν). Il non-dare non si configura quindi in una dimensione conflittuale e ostile: nulla viene nascosto dagli animali col fine di procurare dolo alla controparte umana.

Inoltre a concedere è proprio l'uomo che dà credito al sapere degli *zōia*, concede loro un'autorevolezza magistrale che, senza far uso dell'inganno, potrà essergli utile tramite l'operazione di mimesi delle pratiche animali. La logica di base del racconto ruota attorno all'azione mimetica: si osserva un comportamento da parte umana ritenuto assennato, utile per come viene messo in atto dall'animale, in seguito viene concesso un credito di conoscenza alla controparte animale che, però, non necessariamente ha l'intenzione di comunicare i propri saperi, infine si riproduce il comportamento che consente all'uomo di uscire da una situazione di difficoltà. Questo schema logico dell'azione differisce per diversi aspetti da quello presente nel racconto esiodico: viene meno la dimensione conflittuale e agonistica che anima lo scontro tra Prometeo e Zeus, non compare il vocabolario della frode (δόλος, ἀπάτη, ἀπατᾶν, κρύπτειν, καλύπτειν) e della doppiezza, al loro posto il rapporto zoomimetico implica che una delle due controparti (l'animale) non concede volontariamente il proprio sapere, ma non per questo è animata da ostilità nei confronti dell'uomo, così come ad essere implicata è la non-ostilità umana verso l'animale⁶⁹, pur all'interno di una situazione in cui *ánthropos* fa proprio un patrimonio altrui (la situazione che Vernant descriverebbe secondo la formula «prendre ce qui n'est pas donné = voler»⁷⁰).

Possiamo concludere notando come la differente relazione attraverso cui passa il trasferimento di sapere (animale-uomo vs divinità-uomo) riarticola diverse categorie logiche e culturali con l'effetto di consegnare una rappresentazione simbolica di trasmissione del sapere tecnico non convenzionale per il mondo greco, ma comunque presente: l'acquisizione di *téchnai* mediante relazione interspecifica, con la costituzione di un «ponte coniugativo» rispetto all'alterità animale. Può essere affermato che, accanto a pratiche antropopoietiche che mirano a distanziare l'umano dai poli dell'animale e del divino, esistono racconti che attraverso la narrazione delle prime acquisizioni di competenze tecniche da parte degli uomini delle origini pensano tali fondamenti della società umana (navigazione, principi di fisica, conoscenze

⁶⁹ Questo aspetto di acquisizione non conflittuale di un sapere animale da parte dell'uomo risulta tanto più significativo quanto più si pensi alle pratiche di relazione in cui l'animale è normalmente coinvolto e pensato nel mondo greco antico: si pensi agli sterminati campi metaforici della caccia e della relazione tra i sessi, entrambi elaborati a partire da scenari di conflitto e aggressione tra due controparti. Alla pratica della doma e alla relazione di violenza che essa stabilisce tra uomo-domatore e animale-domato si riferisce il famoso passo dell'*Iliade* in cui Thetis dichiara di essere stata «sottomessa» a Peleo proprio da Zeus che ha disposto di lei, Hom. *Il.* 18. 432-434 (ἐκ μὲν μ'ἀλλάων ἀλιάων ἀνδρὶ δάμασσαν / Αἰακίδῃ Πηλεΐῃ, καὶ ἔτλην ἀνέρος εὐνήν / πολλὰ μάλ'οὐκ ἐθέλουσα...); per altri esempi di questo tipo e per una riflessione sulle modellizzazioni culturali basate su determinate pratiche di potere dell'uomo sull'animale si veda FRANCO 2008, pp. 275-278.

⁷⁰ VERNANT 1974, p. 753.

meteorologiche etc.) come frutto di un «apprendere dall'animale» attraverso operazioni zoomimetiche.

III. 1. COMBATTERE COME *GÉRANOI*: UN RETAGGIO DI ZOOMIMESI?

Un'ultima testimonianza proveniente dal mondo greco antico in merito al rapporto tra *géranoi* e uomini si mostra al contempo simile agli esempi trattati in precedenza e distante da essi. Il passo in questione si trova in un trattato di tattica militare attribuito all'erudito e filosofo Asclepiodoto, discepolo del più noto Posidonio e vissuto nel I sec. a.C. Il trattato si concentra sulla descrizione minuziosa delle tecniche militari e sulle diverse componenti dell'esercito che più di tutti aveva costituito il modello autorevole per i contingenti dei periodi successivi: l'esercito macedone di Filippo II e del figlio Alessandro⁷¹.

Asclepiodoto descrive una particolare tecnica di disposizione dell'esercito in guerra che prende il nome di «tecnica a cuneo» (τὸ ἔμβολον, ἔμβολοειδές in greco)⁷² e che prevede una collocazione dei membri del contingente militare secondo la forma di un triangolo acuto con due linee laterali oblique culminanti in una punta avanzata centrale. In questo modo, prosegue Asclepiodoto, le manovre di ripiegamento sono più facili rispetto a quelle permesse dalla disposizione tattica a quadrato, proprio perché tutti i soldati volgono lo sguardo verso il centro della formazione, centro che è costituito dalla punta avanzata del cuneo in cui sono disposti i comandanti pronti a dare gli ordini, come accade durante il volo delle *géranoi* (καὶ τὰς ἀναστροφὰς εὐμαρεστέρας τῶν τετραγώνων ἐπὶ τούτων γίνεσθαι, πρὸς ἓνα τὸν ἰλάρχην ἀποβλεπόντων ἀπάντων, ὡς καὶ ἐπὶ τῆς τῶν γεράνων πτήσεως γίνεται)⁷³. Di fronte ad un'affermazione del genere può essere adottata un'impostazione minimalista che la valuta al pari di un'estemporanea similitudine, frutto dell'immaginazione e dell'abilità retorica degna di un discepolo di Posidonio⁷⁴ oppure è possibile spingere l'indagine più in là di un semplice giudizio di efficacia narrativa e cercare di capire quali addentellati potessero esistere tra il volo di uno stormo di *géranoi* e una formazione militare. Potrebbe rivelarsi utile un approfondimento della natura della tecnica militare «a cuneo» a partire dagli scritti più importanti di tattica, come quelli di Arriano e di Eliano, oltre naturalmente a quanto sappiamo da Asclepiodoto stesso.

Le fonti concordano nell'attribuire l'invenzione e il successo dell'*emboloeidés* agli abitanti di una regione periferica, se non eccentrica, rispetto al mondo greco, la Tracia, cui viene premessa o giustapposta sempre la lontana e sconosciuta Scizia. Gli Sciti avrebbero utilizzato le formazioni «a cuneo» più di altri e da loro proprio i Traci avrebbero appreso tale tecnica di combattimento⁷⁵. Questa informazione circa l'origine della modalità di dispiegamento è

⁷¹ «The term *embolon* (wedge) appears in a military context most often in relation to the tactics of Alexander the Great, but also to those of Philip II of Macedon, the Theban general Epaminondas, and the horsemen of the Scythian tribes.», DEVINE 1983, p. 201.

⁷² LSJ s. v. ἔμβολον. Cfr. DROYSEN 1905, s. v. ἔμβολον, dove viene messa in risalto la natura bellica della formazione «a cuneo», legata in particolare alla figura di Epaminonda proprio in relazione alla battaglia di Mantinea del 362 a.C.

⁷³ Ascl. 7. 3. 8-11.

⁷⁴ È questa la strada seguita da A.M. Devine nel suo saggio sulla formazione militare a cuneo: «Asclepiodotus, with a *keen* sense of *imagery* but with some inaccuracy, compares the arrangement to a flight of cranes» (corsivo mio), DEVINE 1983, p. 202.

⁷⁵ Arr. *Tact.* 16. 6: ταῖς δὲ δὴ ἔμβολοειδέσι τάξεσι Σκύθας κεχρηῆσθαι μάλιστα ἀκούομεν, καὶ Θράκας, ἀπὸ Σκυθῶν μαθόντας. A conferma di ciò si può vedere anche la testimonianza di Eliano il Tattico che associa la tecnica a Sciti e Traci,

importante perché la tecnica di disposizione «a cuneo» era declinata in due diverse maniere legate a filo doppio a particolari coordinate spazio-temporali: infatti, come ben delineato da A.M. Devine⁷⁶, l'originario dispositivo cuneiforme sarebbe nato in area non greca e avrebbe interessato unicamente la cavalleria tracia, scita e poi macedone collocandosi in un periodo percepito come più antico rispetto alle vicende più recenti. Una volta giunta in area greca, in special modo in area tebana con la figura di Epaminonda, la disposizione «a cuneo» avrebbe coinvolto le falangi di opliti, interessando quindi la fanteria e modificando addirittura l'originaria conformazione con il passaggio da un triangolo acuto a base chiusa (come nel caso della cavalleria) ad una formazione triangolare senza base (la formazione oplitica a due ali oblique)⁷⁷. Questo dato va tenuto sempre presente, dal momento che il passo citato sopra che paragona la formazione cuneiforme al volo delle *géranoi* riguarda unicamente i cavalieri e la conformazione originaria elaborata presso popolazioni lontane, estranee al mondo greco propriamente detto.

Sulla scorta di quanto abbiamo raccolto in precedenza possiamo affermare che per almeno un punto, quello dell'origine geografica, le *géranoi* e la formazione cuneiforme condividevano più di un casuale accostamento retorico: uno stesso ecosistema, la possibilità relazionale offerta dalla condivisione di un medesimo ambiente per i cavalieri traci e per quei volatili considerati traci *par excellence*⁷⁸. Ma non è soltanto il luogo di un possibile scambio interspecifico a prendere forma in base alla testimonianza delle fonti. Possiamo aggiungere poi che la disposizione spaziale, l'occupazione dello spazio secondo un preciso disegno geometrico accomunano tanto i cavalieri quanto le *géranoi*: entrambi si muovono strutturando un triangolo dalla punta piuttosto acuta e diretta in posizione avanzata verso la direzione di marcia⁷⁹. Questa formazione di guerra assunta dai Traci e dagli Sciti aveva, lo ricordava la testimonianza di Asclepidoto, la peculiarità di collocare i capi proprio nella parte estrema del cuneo, posizione da cui tutti gli altri soldati avrebbero potuto osservarne i comandi, rendendo così più agevoli i cambiamenti di marcia a conflitto in corso⁸⁰. Una straordinaria efficienza organizzativa, però, che non sembra essere stata prerogativa solamente umana se, come riporta Claudio Eliano, anche le *géranoi*, considerate da Aristotele animali «politici» e «non-anarchici»⁸¹, erano solite disporre i propri capi allo stesso modo (ποιοῦνται δὲ ἡγεμόνας τῆς πτήσεως τὰς ἤδη τῆς ὁδοῦ

aggiungendo però che Filippo il Macedone avrebbe introdotto per primo tale modalità di disposizione dell'esercito, vd. Ael. *Tact.* 18. 4: ταῖς δὲ ἐμβολοειδέσι Σκυθαὶ δοκοῦσι κερῆσθαι καὶ Θράκες, καὶ Μακεδόνες δὲ ἐχοῖσαντο Φιλίππου τοῦτο εἰσηγησαμένου.

⁷⁶ DEVINE 1983, pp. 202-205.

⁷⁷ Lo stesso Asclepidoto elabora questa distinzione e quando parla di *émbolon* in merito alle origini della tecnica si riferisce ad un suo uso nel campo della cavalleria scita e tracia, cfr. Ascl. 7. 2-3 e 6-7. Quando, invece, viene menzionata la formazione *emboloeidés* per le grandi battaglie del mondo greco come Leuttra, Mantinea etc. si parla di *émbolos phálanx* e di forma a *lambda* (= triangolo acuto con base aperta), vd. Ael. *Tact.* 47. 3-5.

⁷⁸ Vd. p. 10 sul rapporto delle *géranoi* con la Tracia.

⁷⁹ Per la formazione a triangolo dei cavalieri traci e sciti vd. Ascl. 7. 3: τὸ γὰρ μέτωπον τῶν ἐμβόλων βραχὺ γινόμενον ὄχπερ ἀπὸ τῶν ῥομβοειδῶν, ὧν περὶ ἡμῶν ἐστὶ τὸ ἐμβολοειδέες. Cfr. Arr. *Tact.* 16. 7. Sulla formazione a triangolo assunta dalle *géranoi* in volo vd. Ael. *NA* 3. 13: εἶτα μέντοι τρίγωνον ὄξυγώνιον τὸ σχῆμα τῆς πτήσεως ἀποφῆνασαι (*scil.* γέραναι). Cfr. Plut. *Mor.* 967B.

⁸⁰ Vd. anche Arr. *Tact.* 16. 7: ὠφήλιμος... ἢ τάξις, ὅτι ἐν κύκλῳ οἱ ἡγεμόνες τεταγμένοι εἰσὶ, καὶ τὸ μέτωπον ἐς ὄξυ ἀπολήγον...

⁸¹ Per la *géranoi* animale «politico» cfr. n. 50.

πεπειραμέναις. Εἶεν δ' ἄν ὡς τὸ εἶκόσ αἱ πρεσβύτεραι. Καὶ οὐραγεῖν δὲ τὰς τηλικαύτας ἀποκρίνουσι, μέσα δὲ αὐτῶν αἱ νέαι τετάχαται)⁸².

Oltre alla regione di origine, al modello-immagine del triangolo e alla collocazione interna delle postazioni di comando le *géranoi* e i cavalieri inventori delle tecnica «a cuneo» sono accomunati anche dall'aspetto funzionale del loro schema cinetico. Un tale dispositivo veniva utilizzato in un contesto bellico in cui chi lo adoperava si impadroniva delle redini della battaglia giocando la prima mossa o comunque la mossa spiazzante in grado di rompere l'equilibrio e la stasi dominante sul campo di guerra. Con la disposizione «a cuneo» risultava più agevole rompere il fronte avversario, scombinando la compagine nemica con facilità (καὶ τὸ μέτωπον ἐς ὄξυ ἀπολήγον εὐπετῶς πᾶσαν τάξιν πολεμίαν διακόπτειν παρέχει)⁸³, penetrando nelle fila dell'avversario e ipotecendo in tal modo una possibile vittoria. Una situazione analoga aveva luogo quando le *géranoi* erano costrette a volare in condizioni di tempo instabile: il vento forte e l'aria pungente erano ostacoli che si frapponivano alle calde terre della Libia e dell'Egitto e per questo lo stormo si trovava a volare formando un «cuneo» in grado di rompere il vento per aprirsi un varco (εὐθύς εἰς τρίγωνον συνάγουσαι σχίζουσι τῇ κορυφῇ τὸ πνεῦμα περιρρέον)⁸⁴.

Abbiamo individuato molti punti comuni pertinenti al movimento e alla strutturazione interna del gruppo tra i cavalieri della formazione cuneiforme e lo stormo delle *géranoi*. Le fonti a nostra disposizione, però, non ci consentono di affermare che si trattasse di una tradizione relativa alla zoomimesi diretta o ad un vero e proprio discepolato umano presso l'animale in volo, eppure una connessione, di tipo «orizzontale» se vogliamo, tra certi comportamenti dell'animale e alcune pratiche e tecniche umane doveva essere possibile, in virtù degli elementi da noi presi in esame, al punto che in effetti un simile confronto fu realizzato per lo meno nella riflessione di un erudito esperto di tattica militare quale era Asclepiodoto. In fin dei conti, lo abbiamo ricordato nella sezione introduttiva, della zoomimesi fanno parte diverse componenti e la prima, la più semplice certo ma anche la più diffusa, consiste proprio nel momento del confronto tra le prestazioni dell'uomo e quelle dell'animale, prodromo ad una possibile evoluzione della relazione interspecifica in grado di condurre anche a forme di apprendimento dell'uomo dall'alterità animale.

IV. *HIÉRAX* E LA FARMACOPEA ANTICA

Possiamo proseguire la nostra analisi dei rapporti interspecifici uomo-animale e delle loro ricadute a livello di elaborazione simbolica e di pratiche culturali con lo studio di *hiérax*, che solo genericamente può essere accostato al genere *Falco* della moderna tassonomia occidentale. La lingua greca conosce diversi termini per indicare l'animale: il più comune è *hiérax* (con diverse varianti dialettali tra cui *hirax*, *hirex*) e accanto ad esso esistono diversi altri zoonimi che

⁸² Ael. NA 3. 13. In questo passo Eliano specifica che le *géranoi* a capo della spedizione erano quelle con più esperienza di viaggio, mentre azzarda un'ipotesi in merito all'età di simili *géranoi* affermando che *con tutta verosimiglianza* dovevano essere le più anziane, come più anziani erano gli uccelli che chiudevano il triangolo formato dallo stormo. Ma ciò non significa con certezza che solo le più anziane fossero a capo della spedizione, né tantomeno che i capi della stessa fossero collocati non solo davanti ma anche alla coda del gruppo.

⁸³ Arr. Tact. 16. 7.

⁸⁴ Plut. Mor. 967B 11-12. Cfr. Ael. NA 3. 13, dove però Eliano non parla del vento come di un'entità minacciosa da fendere e abbattere, eppure utilizza lo stesso verbo *diakóptein* usato da Arriano nella sua descrizione del cuneo formato dai cavalieri per rompere il fronte avversario, vd. nota precedente.

indicano volatili e rapaci simili, considerati appartenenti allo stesso ceppo, ma a famiglie diverse (ad es. *triórches*, *kirkos*, etc.)⁸⁵. Nonostante questo volatile sia presente in diverse aree del bacino del Mediterraneo, compresa la penisola greca, la cultura antica sembra concepire l'animale come eminentemente legato al mondo egizio e alla sfera del culto di alcune divinità⁸⁶ tra cui quella del dio Horus o di Ra, entrambe legate a culti solari⁸⁷.

A nostro avviso risulta inoltre di primaria importanza mettere in luce alcune pratiche relazionali che contraddistinguono il rapporto tra gli uomini e lo *hiérax* nel mondo greco antico e nell'area egiziana in particolare. Alcune fonti ci informano di come il contatto e la relazione con il mondo animale non fossero affatto eccezionali o irregolari nel mondo egizio, laddove quasi tutti gli *zōia* erano considerati intermediari del dio e legati a divinità particolari. A loro si ricorreva in alcuni santuari per ingraziarsi il dio offrendo denaro perché alcune figure deputate all'allevamento e alle cure (μελεδωνοί) degli animali sacri consegnassero a questi del cibo come contropartita per la loro intercessione⁸⁸. Alcuni tra questi viventi sacri, tra cui vengono annoverati il gatto, l'ibis e proprio lo *hiérax*, sono considerati animali che vivono a contatto diretto con l'uomo (πολλῶν δὲ ἐόντων τῶν ὁμοτρόφων τοῖσι ἀνθρώποισι...) ⁸⁹ e a cui le famiglie prestano attenzioni continue sino ad occuparsi dei loro funerali. Una situazione del genere induce a pensare che gli spazi e i momenti di relazione reciproca tra animali sacri e uomini fossero molteplici, di sicuro maggiori rispetto a quelli che oggi la moderna cultura occidentale può permettersi nei confronti ad esempio di uccelli come lo sparviero o il falco. La condivisione degli spazi domestici e l'interesse per i comportamenti e le abitudini degli animali dovevano costituire un elemento importante nella quotidianità della vita sociale e culturale degli uomini favorendo così le possibilità di interazione con la zoosfera.

Proprio alla luce di ciò non stupisce che un animale così presente nella cultura egizia antica, cultura per lunghi secoli parte del mondo greco, sia protagonista di un interessante racconto relativo all'insegnamento di una pratica medica di cui gli uomini non erano a conoscenza prima dell'incontro con l'animale⁹⁰:

⁸⁵ Cfr. Aristot., *HA*, 9. 32. 617a, qui si parla di vere e proprie famiglie (γένη) di *hiérax*; per altri riferimenti si veda THOMPSON 1895, s.v. HIEPAX pp. 114-115 e ARNOTT 2007, s. v. Hierax, pp. 99-102. Sul grandissimo numero di varietà di *hiérax* vd. *Ar. Av.* 1178 ss.

⁸⁶ Vd. Hdt. 2. 65-67: il mondo egizio viene descritto come particolarmente dedito al culto degli animali, al punto che qualora qualcuno uccida un ibis o uno *hiérax* viene punito con la pena capitale. Nel passo citato si parla anche di appositi cimiteri collocati in una particolare località in cui questi animali venivano condotti e seppelliti. Non mancano altri racconti che presentano *hiérax* come animale assai vicino alle divinità al punto da essere in grado di fornire le indicazioni precise del volere divino per ciò che concerne il culto anche per il mondo greco: proprio un falco sarebbe giunto a Tebe recando con sé un libro sacro con l'indicazione dei culti da onorare per gli dei, vd. Diod. Sic. 1. 87. 8 (ἐν τοῖς ἀρχαίοις χρόνοις, ἱέρακα βιβλίον ἐνεγκεῖν εἰς Θήβας τοῖς ἱερεῦσι... ἔχον γεγραμμένας τὰς τῶν θεοραπείας τε καὶ τιμὰς). Vd. anche Ael. *NA* 2. 43, passo in cui *hiérax* consente l'individuazione di un sacrilego (θεοσύλην) piombandogli addosso e colpendolo sul capo.

⁸⁷ La particolare affinità di *hiérax* con il culto degli dei è segnalata con particolare precisione da Claudio Eliano che riporta la credenza secondo cui alcuni *géné* di questo animale sarebbero legati e consacrati in maniera privilegiata a certe divinità del mondo greco: una certa varietà detta «caccia-pernici» addirittura sarebbe considerata alla stregua di un servo di Apollo, o ancora il tipo detto «massacra-colombe» sarebbe un passatempo al servizio di Hermes (Ἐρμοῦ δὲ τὸν φασσοφόντην ἄθυμα εἶναι φασιν...), vd. Ael. *NA* 12. 4. Sul rapporto tra divinità egizie e *hiérax* vd. THOMPSON 1895, s.v. HIEPAX, pp. 116-118.

⁸⁸ Hdt. 2. 65.

⁸⁹ *Ibid.* 2. 66.

⁹⁰ Ael. *NA* 2. 43. 15 ss.

Καμώντες δὲ τὴν ὄψιν ἰέρακες, εὐθὺ τῶν αἵμασιῶν ἴασι, καὶ τὴν ἀγρίαν θριδακίνην ἀνασπῶσι, καὶ τὸν ὀπὸν αὐτῆς πικρὸν ὄντα καὶ δριμὺν ὑπὲρ τῶν ὀφθαλμῶν αἰωροῦσι τῶν σφετέρων, καὶ λειβόμενον δέχονται, καὶ τοῦτο αὐτοῖς ὑγίειαν ἐργάζεται. Λέγουσι δὲ καὶ τοὺς ἰατρικοὺς χρῆσθαι τῷδε τῷ φαρμάκῳ ἐς τὴν χρείαν τῶν καμώντων τὴν αὐγὴν, καὶ ἐκ τῶν ὀρνίθων ἢ ἴασις κέκληται, καὶ οὐκ ἀρνοῦνται μαθηταὶ ἀκούοντες ὀρνίθων οἱ ἄνθρωποι, ἀλλὰ ὁμολογοῦσι.

Quando gli *hiérakes* soffrono per la vista, subito si recano sulle sommità dei muri e strappano la lattuga selvatica, lasciando cadere un po' alla volta il succo amaro e acre della pianta sui loro occhi: questa è la loro cura. Dicono però che anche gli esperti di medicina facciano uso di questa pozione per curare chi ha problemi alla vista e la cura prende il nome dagli uccelli. Gli uomini non negano di essere discepoli che hanno prestato ascolto ai volatili, ma lo ammettono.

Siamo di fronte ad un'altra storia che testimonia una relazione di trasmissione culturale tra mondo animale e umano: il campo è questa volta costituito dalla farmacopea oftalmica e il sapere degli animali costituisce il rimedio alla malattia degli occhi che gli uomini apprendono. Eliano riferisce l'aneddoto come un racconto tradizionale, un sapere che viene riportato molto probabilmente ogni qualvolta si parli di problemi di vista e di rimedi erbacei al riguardo: la pozione curatrice usata dai medici è la stessa usata da *hiérax*, così come la circostanza in cui tale medicina viene somministrata e il nome di quest'ultima è addirittura derivato dallo zoonimo. Ma c'è di più, infatti ciò che doveva costituire un evento bizzarro e scarsamente credibile relativo alle origini di parte della conoscenza medica antica non viene negato dagli interessati, esperti di medicina (*ιατρικοί*), che anzi dichiarano come vero e credibile il proprio apprendistato presso il magistero animale⁹¹. Uno sguardo ai termini che sono utilizzati potrà aiutarci a comprendere meglio il tipo di relazione interspecifica che viene qui evocata.

In particolare gli esperti di medicina si dichiarano *mathetái* dell'animale, uomini che hanno dato ascolto (*ἀκούοντες*) al precetto di *hiérax*. Tra i vari termini che la lingua greca possiede per parlare di «apprendimento» ne esistono tre che hanno un'importanza particolare: *didáskein*, *manthánein*, *paidéuein*. L'uso di ciascuno di questi verbi può molto spesso coprire una stessa porzione di senso e in molti casi il loro utilizzo è pressoché sinonimico, ma ciò che cambia è la dimensione evocativa e il piano di connotazione⁹² che essi possono attivare. Il

⁹¹ Di importanza fondamentale sembra essere la distinzione tra un piano che potremmo definire di «rappresentazione» e un altro che invece potrebbe essere chiamato di «pratica reale» nell'analisi del rapporto interspecifico: se infatti in questo studio l'interesse si concentra su ciò che parte della cultura greca diceva e pensava di sé in termini di racconti delle origini, eziologie mediche etc., cosa ben distinta è la pertinenza effettiva del modello dell'animale-medico (o maestro di medicina) nella pratica medica realmente esercitata nel mondo antico. Come messo in luce da A. Zucker: «Même dans les spécialités comme la traumatologie, où les traitements se prêtent à une mutualisation et où des échanges de savoir-faire ont dû se produire, il y a peu, dans les textes, de partage avoué», ZUCKER 2008, p. 68. Differenti ragioni, di natura teorica e pratica, hanno impedito di fatto una reale relazione interspecifica nel dominio della medicina, anche se non in tutte le sue branche: il campo della dietetica sembra, infatti, aver beneficiato maggiormente dell'osservazione del mondo animale e dello scambio interspecifico. Per questi aspetti vd. *ibid.*, pp. 63-78.

⁹² Ci riferiamo qui alla riflessione sulla connotazione elaborata nella tradizione semiotica strutturalista a partire da L. Hjelmslev e ripresa per le semiotiche non-verbali dalle analisi dei «miti pubblicitari» di R. Barthes. Se la denotazione consiste in un rapporto tra un'Espressione e un Contenuto (E R C), come ad es. nel caso dell'espressione «ascoltare» che denota «udire con attenzione, stare a sentire», la connotazione istituisce un rapporto tra un'intera semiotica e un ulteriore contenuto: (E R C) R C, ad es. «ascoltare un consiglio» connota un ulteriore senso, quello di «dare retta a chi ne sa di più, essere pronto a seguire e obbedire chi è più autorevole per parlare etc.». Per altri esempi vd. MANETTI - FABRIS 2011, pp. 100-103.

termine *manthánō* indica un apprendimento che passa tramite l'esperienza, è più che altro un imparare a fare qualcosa e non evoca rapporti gerarchici forti in cui un'autorità impone e imprime nel discepolo il proprio sapere, al contrario il verbo sottolinea quegli aspetti che sono particolari dello sviluppo individuale nell'apprendere: lo sforzo e la pratica che portano ad un continuo miglioramento⁹³. Mentre il campo semantico di *manthánein* si concentra sullo sviluppo del sapere nel momento di acquisizione da parte del singolo discepolo e non sulla trasmissione di questo sapere⁹⁴, il termine *didáskein* (così come la forma passiva *didáskesthai*) presuppongono nel loro uso una conoscenza che viene inculcata da un *didáskalos* e che passivamente il discepolo assume⁹⁵. Il verbo *akóuein*, infine, nella sua forma participiale indica il discepolato condotto presso un maestro, un sapiente: come per *mantháno*, l'espressione, per la verità assai rara⁹⁶, indica un apprendimento che non si articola secondo un'idea di costrizione e imposizione dall'esterno che invece altri composti del termine *akóuein* hanno assunto nella lingua greca (si pensi a tutti i termini legati alla sottomissione e alla subordinazione da parte di un suddito obbediente nei confronti di un signore / padrone⁹⁷).

Possiamo suggerire, traendo una conclusione dai termini che Eliano usa e da quelli che invece sceglie di non usare, che il tipo di sapere e di insegnamento che *hiérax* offre al mondo degli uomini non venisse concepito come una trasmissione immediata ed eterodiretta di conoscenza, ma più che altro come apprendimento graduale da parte dell'uomo, frutto di una consuetudine con l'animale e di un'osservazione attenta dei suoi comportamenti. Il quadro

⁹³ Vd. CHANTRAINE 1968, s. v. *μανθάνω*.

⁹⁴ Interessante a questo riguardo lo studio sui tre verbi dell'«apprendimento/insegnamento» a partire dalle testimonianze dirette fornite dai papiri: pur all'interno di una comunanza generale di significato e di uso si può affermare che «*διδάσκειν* et *μανθάνειν* se prêtent à trois acceptions communes, à savoir l'acception orale, technique et institutionnelle, à cette différence près que *διδάσκειν* s'inscrit dans le domaine de la transmission d'un savoir-faire ou d'une réalité alors que *μανθάνειν* met l'accent sur leur acquisition, auquel cas il concurrence *διδάσκεισθαι*» (corsivo mio), PERDICOYANNI-PALÉOLOGOU 2003, p. 559.

⁹⁵ Si veda Cozzo 2002 pp. 146-163, in particolare «Qui [*scil.* in Omero] *didáskein* "insegnare" o forse meglio "istruire", appare innanzitutto come un imprimere in qualcuno le regole che lo dirigeranno nella vita in maniera forte e deterministica», pp. 148-149. Molto spesso accanto a questo termine viene esplicitamente usato il linguaggio della costrizione a partire dai termini legati ad *anankázein*: *ibid.* pp. 157-158.

⁹⁶ Tale espressione viene utilizzata molto spesso da Diogene Laerzio nelle sue *Vitae* in relazione ai filosofi presocratici: l'espressione assume un valore convenzionale per indicare il discepolato di qualcuno presso un filosofo, vd. Diog. Laert. 2. 3 (Αναξιμένης...ἤκουσεν Ἀναξιμάνδρου. Ἔντοι δὲ καὶ Παρμενίδου φασὶν ἀκοῦσαι αὐτόν); *ibid.* 2. 6. I passi che vengono tradizionalmente citati per sostenere la tesi che il verbo *akóuein* reggente il caso genitivo avrebbe anche il significato di «obbedire, stare agli ordini di...» mostrano in realtà un senso più vicino a quello non marcato di «sentire, dare attenzione, ascoltare»: si pensi a Hom. *Il.* 19. 255 ss., in cui gli Achei semplicemente fanno silenzio per ascoltare la preghiera che il loro re, l'Atride, è in procinto di rivolgere a Zeus (...ἤατο σιγῇ / Ἀργεῖοι κατὰ μοῖραν, ἀκούοντες βασιλῆος. / εὐξάμενος δ'ἄρα εἶπεν ἰδὼν εἰς οὐρανὸν εὐρύν). Cfr. Dem. *Phil.* 3. 27, dove l'espressione dell'ascolto-attenzione viene addirittura mitigata dal participio *boulomévous* nella lettera che Filippo di Macedonia invia alle *póleis* greche con un chiaro intento diplomatico, cercando di utilizzare il termine meno marcato della famiglia semantica di *akóuein* ed evitando invece vocaboli che evocassero una sottomissione politica, che invece sarebbe stata suggerita dai composti aggettivali del verbo per cui vd. nota successiva.

⁹⁷ Cfr. CHANTRAINE 1968, s. v. *ἀκούω*; ci riferiamo ai composti aggettivali *κατήκοος* o *ὑπήκοος*, che indicano di fatto la sudditanza nei confronti di qualcuno e che vengono espressi dal campo semantico di *ἀκούω*: ascoltare, prestare ascolto a tutto, obbedire. «L'attività dell'ascolto è coinvolta, in Grecia, in altri rapporti politici e addirittura esistono vocaboli appartenenti a quella sfera utilizzati in senso strettamente politico (...) esso [*scil.* *ὑπακούω*] sembra esprimere l'idea di un ascoltare stando sotto qualcuno: si tratta di un ascolto in qualche modo subordinato, che considera la parola di chi parla come una forte sollecitazione o un appello a cui (cor)rispondere. Invece *katakóuo*, formato con il preverbo *kata-* che indica il compimento dell'azione espressa dal verbo, esprime un ascolto fisico per così dire appena riuscito, un ascolto al minimo delle condizioni della percezione acustica, un ascolto implicante un'attenzione e un aguzzare le orecchie di chi deve essere pronto a "obbedire (essere sottomesso)" e "suddito"», COZZO 2011, pp. 63-66.

evocato da Eliano lascerebbe pensare più che altro a segreti carpiti dall'uomo-discepolo al maestro-sapiente che non necessariamente si mostra disponibile a condividere i propri preziosi precetti⁹⁸.

Un'elaborazione simbolica di questo tipo che articola le categorie di «umano» e «animale» nel campo dell'apprendimento modificando le attese e le pratiche culturalmente rilevanti secondo cui all'uomo normalmente spetterebbe la prerogativa e la capacità di istruire e dominare l'animale secondo rapporti di forza che dall'umano vanno verso il non-umano (il sacrificio, la lavorazione dei campi e l'aggiogamento dei buoi, la caccia etc.) potrebbe trovare la sua spiegazione in altre credenze tradizionali relative all'animale in questione.

Proviamo a tal fine a ricomporre un profilo più preciso di *hiérax* per capire se esistessero nel mondo greco delle specifiche tradizioni culturali che ne potessero fare un'autorità nel campo delle cure oftalmiche.

Possiamo partire da un altro passo del *De natura animalium* in cui Eliano riporta la credenza secondo cui *hiérax* sarebbe considerato in Egitto un congiunto del dio Apollo e un animale straordinario, in grado di suscitare stupore e interesse (θαυμαστός). Un uccello parente degli dei che proprio per questa sua affinità divina è in grado, unico nel mondo animale, di volare sempre tra i raggi del sole con facilità e guardando senza sofferenza, capace di percorrere la traiettoria più alta nel cielo limitando al massimo i problemi di vista (ὄρωσι γὰρ ἰέρακες ὀρνίθων μόνοι αἰεὶ ἐν ταῖς ἀκτίσι τοῦ ἡλίου ῥαδίως καὶ ἀβασανίστως βλέποντες καὶ δυσωπούμενοι ἥμισυ πορείαν τε τὴν ἀνωτάτω ἴασιν)⁹⁹. Notiamo innanzi tutto che *hiérax* è l'unico a volare in mezzo al sole, tra i suoi raggi e che questo elemento viene messo in stretta relazione con la sfera delle capacità visive: come se il volare vicino, così vicino da essere quasi all'interno del calore solare potesse nuocere fortemente alla vista, situazione che fa eccezione per il nostro animale. Per la precisione il testo non afferma che *hiérax* sia completamente immune dai raggi del sole, ma, sembra di capire, proprio in virtù della sua parentela con il dio Apollo sarebbe in grado di ridurre al minimo i danni (δυσωπούμενοι ἥμισυ). Il nostro animale, però, non è soltanto in grado di volare vicinissimo al sole, chi lo ha visto e lo conosce afferma addirittura che esso voli all'inverso volgendo il proprio occhio direttamente al cielo, in alto e verso il sole, che tutto vede, senza distogliere minimamente la vista dall'astro con uno sguardo che, alla maniera di un uomo libero e nobile, non si abbassa e non cambia direzione¹⁰⁰.

Hiérax era oggetto di alcuni racconti e saperi condivisi che ne facevano un parente di Apollo, unico animale a potersi permettere una vicinanza così estrema rispetto all'astro solare: una prossimità che, se così si può dire, *hiérax* spinge al di là del normale volando nel cielo con lo sguardo dritto rivolto a «colui che tutto vede» e configurandosi così come unico animale che

⁹⁸ L'episodio che riguarda ἰέραξ sembra suggerire un modello di apprendimento peculiare in cui l'animale non è interessato a impartire un insegnamento, e quindi ordini, all'uomo che, per così dire, autonomamente e per un breve periodo si dà una postura di discente. Della ritrosia degli animali a consegnare conoscenze o strumenti terapeutici agli uomini avidi di sapere si era occupato Teofrasto in un suo trattato proprio sull'«invidia degli animali» al fine, però, di negare l'ipotesi secondo cui gli ζῷα con intenzione sarebbero stati soliti occultare le proprie parti del corpo che erano usate dalla medicina umana, Theophr. fr. 175 Wimmer; cfr. BOUFFARTIGUE 2008, pp. 83 ss. Sul tema dello φθόνος animale in rapporto all'imitazione-apprendimento delle capacità magiche degli animali da parte umana vd. ZUCKER 2000.

⁹⁹ Ael. NA 10. 14.

¹⁰⁰ *Ibid.* 10. 14. 24-26: καὶ ἀνάπαλιν μέντοι πέτεσθαι τὸν ἰέρακα οἱ ἰδόντες φασὶν ὡς ἐξ ὑπτίας νέοντα. ἔνθα τοι καὶ πρὸς τὸν οὐρανὸν ὄρεα καὶ πρὸς τὸν πάντα ἐφορῶντα μάλα ἐλευθέως καὶ ἀτρέπτως ὁ αὐτός.

mentre vola ha l'abitudine di guardare il sole oltre ad esserne visto. Il legame preferenziale che unisce *hiérax* all'astro solare e ai suoi caldi raggi non è un dato isolato nel mondo greco ed è possibile rintracciare in tal senso altre piccole tessere del mosaico enciclopedico raffigurante il nostro animale. Un'isolata, quanto preziosa, testimonianza tarda, per esempio, ci ricorda che tra le credenze relative a *hiérax* esisteva anche quella che ne faceva un animale immune dal bisogno di bere, a differenza di tutti gli altri esseri, in particolare in contrasto con la *párdalis*: la testimonianza, che ci è giunta grazie ad un appunto di Fozio, ci consegna anche la possibile motivazione etologica di una simile credenza affermando che *hiérax* era visto bere molto raramente e in piccole quantità¹⁰¹. Tutto ciò potrebbe portarci a ritenere che la parentela che legava *hiérax* al sole unita alla peculiare modalità di volo dell'animale costituissero una buona base culturale per pensarlo come caratterizzato da un totale squilibrio degli elementi che lo costituivano a tutto vantaggio delle componenti calde e secche, al punto da non dover alterare tale equilibrio entrando eccessivamente in contatto con elementi umidi, come l'acqua per esempio. Questo ragionamento rimarrebbe un'ipotesi plausibile, ma niente di più, se non disponessimo di un racconto relativo ad alcune tribù di popoli egizi in eterno conflitto proprio con alcuni animali legati alle categorie culturali di «secco» e «umido». Sempre Eliano ci racconta infatti che la popolazione egizia dei Tentiriti conosceva a tal punto i comportamenti e le abitudini dei coccodrilli che la caccia a questo tipo di animale era un'attività per loro assai agevole, così che la diffusa pratica di caccia aveva permesso alla popolazione di eliminare quasi completamente la presenza di coccodrilli nelle loro acque permettendo in tal modo a tutti di fare il bagno in tranquillità e trovare svago con l'acqua dei bacini fluviali. Al contrario dei Tentiriti, prosegue Eliano, le popolazioni dell'Arsinoite e della regione di Cotto avevano dichiarato guerra al genere di *hiérax* arrivando addirittura a crocifiggere questi animali, mentre la caccia al coccodrillo era una pratica estranea alle usanze venatorie di questi popoli, il che faceva sì che le sponde dei fiumi della regione fossero pericolosi e praticabili solo con grande cautela e attenzione¹⁰². I Tentiriti tributavano un culto a *hiérax*, che invece gli altri popoli consideravano nemico dei coccodrilli (ὡς κροκόδειλων πολεμίους λυπεῖν προσηγμένοι)¹⁰³ proprio perché il nostro animale era paragonato al sole (οἱ δὲ τὸν ἰέρακα πυρὶ, ταύτη τοι καὶ προσκυνοῦσι)¹⁰⁴, era considerato un affine dell'astro solare e diveniva così oggetto di culto di chi, come i Tentiriti, aveva di fatto sterminato la popolazione dei coccodrilli dalle acque.

Abbiamo messo insieme sinora una serie di testimonianze che concordano nel ritenere *hiérax* animale del fuoco e del calore in contrapposizione alle diverse manifestazioni dell'umido, sia per ciò che concerne le sue abitudini fisio-etologiche (volo a testa in su, assenza di sete) sia a livello di simbolizzazione culturale¹⁰⁵ (rapporto di ostilità con gli animali delle acque, culto da

¹⁰¹ Dam. *Isid.*, fr. 97 Zinzten : Ὅτι ἡ πάρδαλις ἀεί, φησί, διψῆ, ὁ ἰέραξ οὐδέποτε, διὸ σπανιάκις ὁρᾶται πίνων.

¹⁰² Ael. *NA* 10. 24. 4-16: οἱ τοίνυν καλούμενοι κατὰ τὴν Αἴγυπτον Τεντυρίται ἴσασι καὶ ὄθεν εὐχείρωτόν ἐστι τὸ θηρίον (*scil.* κροκόδειλος)...οὕτως εἰσὶ φιλοπόνηροι πρὸς τὴν κατ'αὐτῶν ἔχθραν, ὡς τὸν ἐκεῖθι ποταμὸν ἐιρήνην ἄγειν αὐτῶν βαθυτάτην...ἐν Ὀμβροῖς δὲ ἡ Κοπτίταις ἢ Ἀρσεινοίταις οὐδ' ἀπονίψασθαι πόδας ῥάδιον...οὐδὲ ἔστιν ἐμβαδίσαι ἐλευθέως καὶ ἀφυλάκτως.

¹⁰³ *Ibid.* 10. 24. 16.

¹⁰⁴ *Ibid.* 10. 24. 19-20.

¹⁰⁵ Sul culto egizio degli animali visto e giudicato dalla cultura greca e romana vd. PFEIFFER 2008, pp. 373-393; la venerazione e la divinizzazione di alcuni animali diviene oggetto di diverse pratiche narrative da parte dei differenti autori che si rivolgono ad un pubblico prevalentemente di non egiziani che conoscono l'Egitto sulla scorta dei racconti tradizionali: è quindi più che probabile che le categorie culturali messe in gioco nell'enunciazione narrativa

parte di alcuni popoli a loro volta nemici di creature «umide»¹⁰⁶.

È giunto il momento di concludere cercando di cogliere quella porzione specifica all'interno del rizoma costituito dalle diverse conoscenze enciclopediche del mondo antico che ci permetta di associare la natura per così dire «igneo» di un animale alla vista acuta. Una pista che sembra portarci nella direzione giusta potrebbe essere quella relativa agli animali che la cultura greca antica definiva *charopói*: il termine ha un'origine piuttosto oscura, spesso associato ad animali feroci e violenti come leoni, lupi o aquile, con il significato di «aggressivo, impetuoso», ma accanto a questo è attestato un senso largamente più diffuso che associa l'aggettivo al bagliore degli occhi e alla luminosità intensa dello sguardo che si configura molto spesso come sguardo di fuoco¹⁰⁷ capace di vedere più e meglio degli altri¹⁰⁸. Anche se *hiérax* non viene mai esplicitamente definito con questo epiteto, che tra l'altro elabora un tratto della morfologia di alcuni animali (cani, gatti, ungulati, civette) consistente nel cosiddetto *tapetum lucidum*, una sorta di specchio posto nella parete posteriore dell'occhio e in grado di potenziare la fotoricezione, resta il fatto che esisteva una tradizione condivisa che faceva dipendere la bontà della vista dall'elemento del fuoco. A confermare ulteriormente un simile ragionamento è Platone che nel *Timeo* a proposito dell'origine degli organi della vista definisce gli occhi come «porzione di fuoco» (τοῦ πυρός ὅσον...τὸ δὲ παρέχειν φῶς ἥμερον)¹⁰⁹ e parlando del processo del vedere sostiene che esso avverrebbe mediante l'incontro tra due fuochi, il fuoco puro che risiede all'interno del corpo umano (τὸ γὰρ ἐντὸς ἡμῶν ἀδελφόν ὄν...πῦρ εἰλικρινής)¹¹⁰ e quello esterno costituito dalla luce solare che non a caso viene definita dal filosofo ateniese un «fuoco parente» (ἀπελθόντος τοῦ συγγενοῦς πυρός)¹¹¹. Seguendo il filo del nostro ragionamento ci troveremmo di fronte a un animale, *hiérax*, la cui vista acuta e potente, tradizionalmente associata all'elemento igneo, si configurerebbe come particolarmente sviluppata proprio in virtù della componente per così dire «focosa» della sua natura. Un esplicito riferimento al tassello mancante relativo alla

siano quelle condivise da enunciatore-greco (o romano) ed enunciatario-greco (o romano). In quest'ottica risulta pertinente lo studio del modo in cui Eliano elabora la tradizione egizia perché ci permette di analizzare quali fossero le categorie culturali ritenute pertinenti per un pubblico greco e/o romano. In questo senso la premura con cui il nostro autore specifica che i Tentiriti venerano *hiérax* perché lo considerano simile al fuoco, mentre gli abitanti di Cotto gli si oppongono in quanto adoratori del coccodrillo, animale di acqua, ci dice molto sulla «biologia selvaggia» dei Greci più che sulle reali credenze egizie. Va a tal proposito tenuto conto del fatto che il pubblico dei lettori del *De natura animalium* era costituito con ogni probabilità da cittadini dell'impero romano ellenofoni e con una tradizione culturale greca: per questo e altri interessanti aspetti relativi alla *readership* dell'opera di Eliano vd. FÖGEN 2009.

¹⁰⁶ Cfr. Ael. *NA* 10. 14. 26-27, in cui si parla di *hiérax* come l'animale più ostile ai serpenti ed altri rettili dal morso letale, considerati dalla cultura antica animale della terra e fortemente collocati sul lato del freddo-umido. Uno studio celebre sul funzionamento in Grecia antica delle categorie di «caldo», «secco», «freddo» e «umido» e sulla loro organizzazione secondo strutture logiche di polarità e analogia si trova in DETIENNE 1972, pp. 28-30; sugli uccelli del fuoco e in particolare sul primato della fenice come animale collocato sul piano dell'«alto» e del «caldo» vd. *ibid.*, pp. 57-68: «En compagnie du faucon l'aigle prend alors la tête du cortège que font tous les animaux pour accompagner le Phénix dans ses déplacements», p. 61. Cfr. SASSI 2008, per la concettualizzazione delle categorie di età e genere tramite la polarità «caldo»-«freddo» nella letteratura medica greca.

¹⁰⁷ LSJ s. v. χαροπός: «2. Of eyes, *flashing, bright...*». Cfr. *Hymn.Hom.Merc.* 194; Theocr. 20. 25.

¹⁰⁸ Esempio importante dell'associazione tra sguardo luminoso, brillante e vista superiore è dato proprio dal *kúon* che molto spesso veniva definito dagli «occhi lucenti», in particolare per le razze di cane che sarebbero state utilizzate per la guardia della casa durante la notte. Per uno studio approfondito dei «cani di fuoco» vd. FRANCO 2003, pp. 213-222 e pp. 245-246 nn. 160-161.

¹⁰⁹ Plat. *Tim.* 45b.

¹¹⁰ *Ibid.* 45b. Sulla composizione ignea degli occhi, specialmente quelli chiari, cfr. Aristot. *GA* 5. 1. 779a 35 ss.

¹¹¹ Plat. *Tim.* 45d.

costituzione di fuoco del nostro animale ci viene fornito da un autore all'incirca contemporaneo di Eliano, Clemente Alessandrino. Clemente fu un fine conoscitore della cultura greco-egizia proprio grazie ad un lungo soggiorno presso la comunità cristiana di Alessandria. In quello che può essere considerato una sorta di grande testo di appunti di lettura, gli *Stromatéis*, egli descrive alcune pratiche rituali del mondo egizio, in particolare le processioni cultuali che consistevano nel trasporto e nella venerazione di alcuni «simboli» divini, tra cui proprio un'immagine di *hiérax* che veniva spiegata come immagine del sole. L'aspetto che più ci interessa è proprio la motivazione tradizionale che doveva rendere conto, almeno in alcune circostanze, del legame tra l'animale e l'astro: essa si fondava sulla «focosità» e sulla fatalità mortifera che avrebbero caratterizzato tanto l'animale quanto il sole, in grado di generare distruzione scatenando tremende pestilenze (ἤδη δὲ κὰν ταῖς καλουμέναις παρ'αὐτοῖς κομασίαις τῶν θεῶν χρυσᾶ ἀγάλματα δύο μὲν κύνας, ἓνα δὲ ἰέρακα καὶ ἴβιν μίαν περιφέρουσι καὶ καλοῦσιν τὰ τέσσαρα τῶν ἀγαλμάτων εἶδωλα τέσσαρα γράμματα...ὁ δὲ ἰέραξ ἡλίου, πυρῶδης γὰρ καὶ ἀναιρετικός, αὐτίκα τὰς λοιμικὰς νόσους ἡλίφ ἀνατιθέασιν)¹¹².

Possiamo dunque tornare al passo di Eliano da cui eravamo partiti per affermare che la maestria oftalmica di cui dà prova *hiérax* non è frutto di un'invenzione estemporanea né può essere definita come bizzarria da paradossografi, ma con maggiore probabilità rappresenta un frammento di enciclopedia culturale antica. Esso si fonda su alcune presupposizioni del sapere condiviso relativo al nostro animale per elaborare una forma peculiare di racconto sulle «origini della cultura» in cui l'arte medica e la tradizione della farmacopea pensano se stessi, almeno in parte, come debitori del sapere animale nella cura di particolari patologie oculari.

V. CONCLUSIONI

Abbiamo operato un semplice sondaggio sul *De natura animalium* di Eliano per cercare di comprendere se esistessero modelli di origine della cultura umana concorrenti e in parte opposti a quelli più tradizionali che nel mondo greco pensavano e costruivano l'uomo come *separato* dal mondo animale e tale proprio in virtù di una simile separazione. Il nostro breve *excursus* ci ha permesso di constatare che, a livello di credenze popolari e tradizioni *folk*, l'isolamento che all'uomo era garantito dal possesso in monopolio assoluto del linguaggio discorsivo (il *λόγος* della tradizione filosofica e non solo) veniva però messo in discussione su altri piani, come ad esempio quello delle abilità tecniche. In alcuni casi la cultura greca poteva pensare *ánthropos* superato e vinto nell'agone dei saperi e delle abilità tecnico-pratiche al punto da essere costretto ad apprendere dal resto degli *zōia*. L'abilità pratica di certi animali non era semplicemente un dato percepito e accettato come tale, ma costituiva nelle credenze e nei racconti che abbiamo letto un *ponte interspecifico* in grado di consentire quella relazione tra umano e animale che altre barriere, quale quella del linguaggio, potevano impedire. Importanti aspetti della cultura

¹¹² Clem. Al. *Strom.* 5. 7. 43. A sostegno di questa elaborazione simbolica che doveva sentire *hiérax* come animale del fuoco si può citare anche una fonte più tarda, che però si colloca nella secolare tradizione della mineralogia medica, in cui la «pietra falchina» (ὁ λίθος ἰερακίτης) veniva utilizzata come strumento per disseccare (ἀναξηραίνουσιν...δύναμιν ξηραντικὴν) e curare i disturbi emorroidali, vd. [Diosc.] *De lapidibus* 14. 1. Di particolare interesse anche la notazione relativa al colore della pietra che viene descritta come di giallo scuro tendente al nero (...ὑπόχλωρος μὲν ἐστὶ καὶ πρὸς τὸ μέλαν ἐπικλίνει), colore che in effetti ricorda molto dal punto di vista percettivo la tinta degli occhi di alcune specie del genere *Falco*.

umana – navigazione, disposizione spaziale, farmacopea, conoscenze botaniche – potevano essere pensati come prestiti culturali che l'uomo aveva derivato da saperi di altre specie in una lunga storia di osservazione, ammirazione e imitazione delle competenze animali, in un processo che la zooantropologia ha chiamato «zoomimesi». Mediante tali racconti la cultura antica riconosceva al mondo degli altri animali un debito di riconoscenza per aver stimolato il progresso delle proprie tecniche, suggerendo sfide e soluzioni altrimenti forse impensabili per l'immaginazione di *Homo sapiens*.

Marco Vespa

Centro Antropologia e Mondo Antico – Università degli studi di Siena
 CEPAM (UMR 7264) – Université de Nice-Sophia Antipolis
 e-mail: vespa@student.unisi.it / Marco.VESPA@cepam.cnrs.fr

BIBLIOGRAFIA

- ALEXANDRIDIS ET AL. 2008: A. Alexandridis, M. Wild, L. Winkler-Horaček (Hrsg.), *Mensch und Tier in der Antike. Grenzziehung und Grenzüberschreitung*, Symposion vom 7. Bis 9. April 2005 in Rostock, Wiesbaden 2008.
- ARNOTT 2007: W. G. Arnott, *Birds in the Ancient World from A to Z*, London-New York 2007.
- ARRIGONI 2007: A. Arrigoni, *Glossario*, in FRANCO 2007, pp. 172-175.
- BARATAY 2003: E. Baratay, *Et l'homme créa l'animal*, Paris 2003.
- BARATAY 2013: E. Baratay, *Le point de vue animal. Une autre version de l'histoire*, Paris 2013.
- BENJAMIN 1942: W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti (ed. or. *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, Los Angeles 1942), Torino 1997.
- BETTINI 1998: M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino 1998.
- BOAS 1911: F. Boas, *L'uomo primitivo* (ed. or. *The Mind of Primitive Man*, New York 1911), Roma - Bari 1995.
- BOEHM - LUCCIONI 2008: I. Boehm, P. Luccioni (éds), *Le médecin initié par l'animal. Animaux et médecine dans l'Antiquité grecque et latine*, Actes du Colloque international tenu à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée-Jean Pouilloux (26-27 octobre 2006), Lyon 2006.
- BOUFFARTIGUE 2006: J. Bouffartigue, *Les animaux techniciens. Reflexions sur l'animal faber vu par les Anciens*, «Rursus» 1 (2006), <http://rursus.revues.org/48>.
- BOUFFARTIGUE 2008: J. Bouffartigue, *L'automédication des animaux chez les auteurs antiques*, in BOEHM - LUCCIONI 2008, pp. 79-96.
- CALAME - KILANI 1999: C. Calame, M. Kilani (éds), *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, Paris 1999.
- CHANTRAINE 1968: P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968.
- COZZO 2002: A. Cozzo, *Sapere e potere presso i moderni e presso gli antichi. Una ricerca per lo studio come se servisse a qualcosa*, Roma 2002.
- COZZO 2011: A. Cozzo (cur.), *Le orecchie e il potere: aspetti socio-antropologici dell'ascolto nel mondo antico e nel mondo contemporaneo*, Roma 2011.

- DELORT 1984: R. Delort, *Les animaux ont une histoire*, Paris 1984.
- DETIENNE 1972: M. Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris 1972.
- DETIENNE 1983: M. Detienne, *La grue et le labyrinthe*, «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité» 95. 2 (1983), pp. 541-553.
- DEVINE 1983: A. M. Devine, *EMBOΛON: A Study in Tactical Terminology*, «Phoenix» 37. 3 (1983), pp. 201-217.
- DROYSEN 1905: J. G. Droysen, s. v. *ἔμβολον*, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 5, Stuttgart 1905, col. 2492.
- FÖGEN 2009: Th. Fögen, *The Implications of Animal Nomenclature in Aelian's De natura animalium*, «Rheinisches Museum für Philologie» 152 (2009), pp. 49-62.
- FRANCO 2003: C. Franco, *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia classica*, Bologna 2003.
- FRANCO 2007: C. Franco (cur.), *Zoomania. Animali, ibridi e mostri nelle culture umane*, Siena 2007.
- FRANCO 2008: C. Franco, *Riflessioni preliminari per uno studio su animali e costruzione di genere*, in ALEXANDRIDIS ET AL. 2008, pp. 265-284.
- FRANCO 2014: C. Franco, *Shameless: the Canine and the Feminine in Ancient Greece*, Oakland 2014.
- GARCÍA-VALDÉS ET AL. 2009: M. García-Valdés, L. A. Llera-Fueyo, L. Rodríguez-Noriega Guillen (eds), *Claudius Elianus. De natura animalium*, Berlin-New York 2009.
- GEERTZ 1973: C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973.
- GREPPIN 1976: J.A.C. Greppin, *SKT. GARUDA, GK. γέρανος: The Battle of the Cranes*, «Journal of Indo-European Studies» 4 (1976), pp. 233-243.
- GUARDUCCI 1967: M. Guarducci, *Epigrafia greca I. Caratteri e storia della disciplina. La scrittura greca dalle origini all'età imperiale*, Roma 1967.
- HÜBNER 1984: W. Hübner, *Der Mensch in Aelians Tiergeschichten*, «Antike und Abendland» 30 (1984), pp. 154-176.
- KELLER 1913: O. Keller, *Die antike Tierwelt* (ed. or. *Die antike Tierwelt*, Leipzig 1913), rist. Hildesheim-New York 1980.
- LORAU 1996: N. Loraux, *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris 1996.
- LSJ 1996: *A Greek-English Lexicon*, compiled by H.G. Liddell and R. Scott, revised by H. S. Jones (with a Supplement 1968), with a New Supplement added, Oxford 1996.
- LUTRI ET AL. 2009: A. Lutri, A. Acerbi, S. Tonutti (curr.), *Umano, troppo umano: riflessioni sull'opposizione natura/cultura in antropologia*, Firenze 2009.
- MANETTI - FABRIS 2011: G. Manetti, A. Fabris, *Comunicazione*, Brescia 2011.
- MARCHESINI 1999: R. Marchesini (cur.), *Zooantropologia*, Como 1999.
- MARCHESINI 2000: R. Marchesini, *Lineamenti di zooantropologia*, Bologna 2000.
- MARCHESINI - TONUTTI 2007: R. Marchesini, S. Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, Roma 2007.
- MASPERO 1998: F. Maspero, *Eliano. La natura degli animali*, Milano 1998.
- MAYSER 1926: E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, Berlin-Leipzig 1926.
- PERDICYOYANNI-PALÉOLOGOU 2003: H. Perdicoyanni-Paléologou, *Les familles de manthanein, de didaskein et de paideuein dans les papyrus (jusqu'à l'époque romaine)*, «Athenaeum» 91 (2003), pp. 550-559.
- PFEIFFER 2008: S. Pfeiffer, *Der ägyptische «Tierkult» im Spiegel der griechisch-römischen Literatur*, in ALEXANDRIDIS ET AL. 2008, pp. 373-393.
- REMOTTI 2002: F. Remotti (cur.), *Forme di umanità*, Milano 2002.

- SASSI 2008: M. M. Sassi, *Giovane e vecchio, umido e secco, caldo e freddo: giochi di polarità nel sapere antico*, in S. Beta, F. Focaroli (curr.), *Vecchiaia gioventù immortalità: tra natura e cultura*, Atti del Convegno di Siena (26 maggio 2004), Fiesole 2008, pp. 11-33.
- SERPELL 1986: J. Serpell, *In the Company of Animals*, London-New York 1986.
- SNELL 1978: B. Snell, *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache*, Göttingen 1978.
- THOMPSON 1895: D.'A. W. Thompson, *A Glossary of Greek Birds* (ed. or. *A Glossary of Greek Birds*, Oxford 1895) rist. Hildesheim 1966.
- TONUTTI 2009: S. Tonutti, *L'opposizione natura/cultura: quando le categorie sono usate come ontologie*, in LUTRI ET AL. 2009, pp. 33-53.
- VERNANT 1974: J.-P. Vernant, *Œuvres* (ed. or. *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974), Paris 2009.
- VERNANT 1979: J.-P. Vernant, *Œuvres* (ed. or. *Manger aux pays du Soleil*, in M. Detienne, J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, pp. 239-249), Paris 2009.
- VIGLIETTI 2007: C. Viglietti, *Relazioni interessate*, in FRANCO 2007, pp. 42-54.
- WEIERHOLT 1938: K. Weierholt, *Zum Gebrauch der Partizipien von γίνομαι*, «Symbolae Osloenses» XVIII (1938), pp. 111-114.
- ZINGG 1998: R. Zingg, s. v. *Gerana*, in *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, vol. 4, Stuttgart-Weimar 1998, col. 948.
- ZUCKER 2000: A. Zucker, *Élien et la magie naturelle des animaux*, in A. Moreau, J.-C. Turpin (éds), *La magie. La magie dans l'antiquité grecque tardive. Les mythes*, tome II, Actes du Colloque International de Montpellier (25-27 mars 1999), Montpellier 2000, pp. 79-94.
- ZUCKER 2008: A. Zucker, *Homme et animal: pathologies communes et thérapies partagées?*, in BOEHM - LUCCIONI 2008, pp. 63-78.