

## MOSTRI DI CONFINE.

### IL FORMICALEONE E IL SERPENTE QUASI UMANO

Le versioni greche e latine della Bibbia e i commenti antichi ad essa dedicati sono un interessante campo di indagine per l'esplorazione di contesti culturali differenti. Il processo di traduzione da una lingua all'altra comporta, infatti, una inevitabile risemantizzazione di nomi, orizzonti concettuali, contenuti e si rivela uno spazio di transizione in cui è possibile individuare elementi di continuità e differenza fra culture. Nello studio del bestiario tali trasformazioni emergono in maniera particolarmente netta, in quanto la zoonimia attinge a un panorama semantico specifico e riflette paradigmi culturali differenti per ciascuna lingua<sup>1</sup>. Bisogna inoltre considerare il fatto che l'animale costituisce una voce privilegiata di ogni enciclopedia culturale, in quanto è un referente simbolico per operazioni di separazione o identificazione ed è quindi di per sé dotato di una straordinaria produttività semiotica<sup>2</sup>.

Prendendo in esame le principali traduzioni bibliche che il mondo antico ci ha consegnato, la *Septuaginta* e la *Vulgata*, osserviamo come tali processi di interazione culturale diventino evidenti in misura maggiore per gli animali mostruosi o semplicemente 'aporetici', ovvero che per diversi motivi sfuggono alle categorie tassonomiche tradizionali. Non è difficile ipotizzarne le cause: buona parte della fauna biblica è di difficile identificazione e doveva esserlo già per i primi traduttori, quegli ebrei ellenizzati che gravitavano intorno alla Biblioteca di Alessandria e che furono radunati secondo la tradizione da Tolomeo Filadelfo, desideroso di conoscere le leggi sacre della minoranza ebraica presente nel suo regno, per avviare un'imponente opera di traduzione<sup>3</sup>. Non di rado il bestiario biblico è composto da *hapax* o aramaismi che potevano costituire una difficoltà. Nella ricezione dell'onomastica ebraica vengono dunque adottati differenti criteri che spaziano dal

---

<sup>1</sup> Per un'introduzione alla zoologia biblica si veda in particolare BODENHEIMER 1960. Sulla classificazione zoologica e sulla 'visione culturale' che essa veicola cfr. CARDONA 1985, pp. 7-61; 95-116.

<sup>2</sup> Cfr. BETTINI 1998, *passim*; FRANCO 2003.

<sup>3</sup> Com'è noto, con il nome Bibbia dei Settanta o *Septuaginta* (indicata d'ora in avanti con l'abbreviazione *LXX*) si intende la traduzione in lingua greca della Bibbia, avvenuta ad Alessandria d'Egitto e tradizionalmente attribuita a settanta (o settantadue) saggi riuniti dalle tribù di Israele per opera di Tolomeo Filadelfo (285-246 a.C.). Il resoconto più antico dell'iniziativa è fornito dalla lettera dello Pseudo-Aristea: l'autore, che si presenta come greco, è in realtà un giudeo alessandrino e il racconto delle origini e della realizzazione di questa traduzione è in buona parte romanzato, mosso da intenti apologetici e propagandistici. Tra le altre fonti antiche sulla traduzione dei Settanta possiamo annoverare Giuseppe Flavio (*Ant.* 12. 12-118), Aristobulo (*apud* Eus. *Praep.* 13. 12. 1-2), Filone di Alessandria (*De vita Mosis* 2. 25-44). Per una breve introduzione alla *LXX* cfr. LAMARCHE 1984; per una presentazione complessiva delle traduzioni greche della Bibbia cfr. DORIVAL - LONGTON 1987; DANIEL 1997. Per un approfondimento corredato da ampia bibliografia cfr. HARL ET AL. 1994.

neologismo vero e proprio, al riciclo di nomi attinti dall'etnologia o dalla zoologia di età ellenistica, all'adattamento di mostri noti del mito greco e così via. Alcune di queste soluzioni sono accolte nella *Vulgata* di San Girolamo ed entrano definitivamente nella tradizione cristiana. L'opera di revisione e traduzione geronimiana diviene infatti la forma attraverso cui le Scritture vengono consegnate all'Occidente, sulla cui base si esprimerà l'esperienza religiosa della tarda antichità e del Medioevo<sup>4</sup>. Per comprendere che tipo di inferenze linguistiche e culturali entrano in gioco nel corso di questi processi traduttivi faremo ricorso a un paio di esempi.

Tra le creazioni linguistiche più fortunate attribuibili ai Settanta c'è senza dubbio il formicaleone, o mirmicoleone, che potremmo definire un caso di 'esegesi creativa': si tratta infatti di una creatura generatasi da un punto oscuro del testo biblico<sup>5</sup>. Al capitolo quarto, versetto 11 del libro di *Giobbe*, nell'ebraico si legge: «il leone è morto per mancanza di cibo», in cui per 'leone' viene usato il termine raro *layš*, che compare altrove nei *Proverbi* come esempio di forza invincibile<sup>6</sup>. In luogo di questo indomito leone troviamo nella *LXX* μυρμηκολέων, alla lettera 'formicaleone', attestato qui per la prima volta in greco e traslitterato *myrmicoleon* nelle antiche versioni latine. Il termine doveva apparire bizzarro ai revisori della *LXX*, visto che altre traduzioni greche, più letterali, preferiscono λις, nome epico del leone (e quasi omofono del *layš* ebraico)<sup>7</sup>, oppure ανυπόστατος λέων, 'leone invincibile'<sup>8</sup>. Anche Girolamo, per trasmettere l'idea di ferocia insita nel nome dell'animale, opta piuttosto in favore di una esotica *tigris*, che resta un *hapax* nella *Vulgata*. L'origine del nome è ignota. È probabile che i Settanta fossero a conoscenza di una tradizione su alcuni μύρμηκες, leoni o comunque animali feroci, che si riteneva vivessero in Arabia, di cui ci daranno notizia anche Agatarchide, Strabone ed Eliano<sup>9</sup>.

Consideriamo allora il contesto: l'espressione biblica si inserisce all'interno di una breve descrizione poetica incentrata sul leone, simbolo in questo caso del malvagio che provoca dolori e guai. Esso viene nominato nel giro di pochi versi in quattro modi differenti che fanno riferimento a

<sup>4</sup> Per un'introduzione alla *Vulgata* cfr. SPARKS 1970; GRIBOMONT 1985.

<sup>5</sup> Su questa tecnica ripresa dal *midrash* ebraico, di cui anche la *LXX* si può considerare un esempio, cfr. STEMBERGER 1982, pp. 25-32.

<sup>6</sup> *Prv* 30. 30: «Il leone è forte tra il bestiame e non retrocederà davanti a nulla». Il termine compare anche in *Jes* 30. 6: «Profezia sugli animali del mezzogiorno. Nel paese dell'oppressione e dell'angoscia, di leoni e di leonesse, di basilischi e di serpenti volanti, portano sulla spalla dei muli le loro ricchezze, e sulla groppa dei cammelli i loro tesori, ad un popolo che non giova».

<sup>7</sup> Cfr. LIDDELL - SCOTT - JONES 1968<sup>9</sup>, s.v.

<sup>8</sup> Rispettivamente Aquila e Simmaco, cfr. BERTRAND 1996, pp. 222-224.

<sup>9</sup> Strab. 16. 4. 15: πληθύνει δ' ἐλέφασιν ἢ χώρα καὶ λέουσι τοῖς καλουμένοις μύρμηξιν· ἀπεστραμμένα δ' ἔχουσι τὰ αἰδοῖα καὶ χρυσοειδεῖς τὴν χροάν, ψιλότεροι δὲ τῶν κατὰ τὴν Ἀραβίαν. φέρει δὲ καὶ παρδάλεις ἀκίμους καὶ ῥινοκέρωτας. («La regione è piena di elefanti e di leoni cosiddetti *myrmex*: hanno i genitali invertiti e la pelle dorata, meno pelosi di quelli in Arabia; la regione porta anche feroci leopardi e rinoceronti»). L'informazione è già presente in Agath. *De mari Erythreo* 69.1. Eliano (*NA* 7. 47) fa un elenco di cuccioli di leoni, leopardi, tigrì, μύρμηκες e pantere. È da escludere, per motivi cronologici, un'influenza diretta di questi testi sulla *LXX*. Cfr. GERHART 1965.

diverse ‘qualità’ o ‘tipologie’ di leone<sup>10</sup>. Ma il greco non possiede più di un nome per l’animale: è possibile che i *LXX*, alla ricerca di un sinonimo che restituisse la rarità del termine, si siano ricordati di quei μύρμηκες d’Arabia e li abbiano inseriti nel testo, aggiungendo -λέων a mo’ di suffisso di specificazione, quasi a chiarire che l’animale andava distinto dall’omonimo μύρμηξ, ‘formica’.

Da un punto di vista formale notiamo che il sostantivo è creato tramite mera giustapposizione di due nomi di animali ed è pertanto avvicicabile a una serie di formazioni greche come τραγέλαφος, καμηλοπάρδαλις, ἵππαλεκτρῶν, ὄνοκένταυρος, ἵππέλαφος e così via, alcune delle quali ben note alla *LXX* e traslitterati nelle redazioni latine. Esiste perciò una tradizione tutta greca di riferimento all’interno della quale l’innovazione della *LXX* si inserisce.

Qualunque sia stata la provenienza originaria del termine, l’animale, già ibrido nel nome, non può non diventare, nella lettura dei cristiani, duplice anche nell’aspetto e nel comportamento. Il formicaleone è reso famoso dalla redazione greca del *Fisiologo*, che giustifica il versetto, «il formicaleone è perito per mancanza di cibo» (*Hi* 4, 11), connettendo la duplice natura insita nel nome dell’animale alla sua incapacità di nutrirsi:

Μυρμηκολέων ὄλετο παρὰ τὸ μὴ ἔχειν βορὰν. Ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ μυρμηκολέοντος ὅτι τὰ μὲν ἐμπρόσθια ἔχει λέοντος, τὰ δὲ ὀπίσθια μύρμηκος. Ὁ μὲν πατὴρ σαρκοφάγος ἐστίν, ἡ δὲ μήτηρ ὄσπρια τρώγει, ὅταν δὲ γεννῶσι τὸν μυρμηκολέοντα, γεννῶσιν αὐτὸν δύο φύσεις ἔχοντα, καὶ οὐ δύναται φαγεῖν κρέα διὰ τὴν φύσιν τῆς μητρός, οὐδὲ ὄσπρια διὰ τὴν φύσιν τοῦ πατρός· ἀπόλλυται οὖν διὰ τὸ μὴ ἔχειν τροφήν.

“Il mirmicoleone è perito per mancanza di cibo”. Disse il Fisiologo trattando del leone-formica che ha la parte anteriore del leone mentre quella posteriore della formica. Il padre si nutre di carne, la madre di erbe; e quando generano il mirmicoleone lo generano dotato di entrambe le nature, e non può mangiare carne a causa della natura della madre, né erbe a causa della natura del padre: dunque muore perché non ha nutrimento<sup>11</sup>.

L’ibridismo della belva è spiegato come prodotto di una generazione irregolare, la quale ha come conseguenza l’impossibilità di autosostentamento e quindi di riproduzione. La suggestione dei racconti diffusi nell’antichità sulle formiche giganti indiane, che scavando la sabbia riportano in

<sup>10</sup> Cfr. *Hi* 4. 10-11. I termini impiegati hanno diverse sfumature di significato difficili da rendere in traduzione: il tradizionale *‘aryeh* è in parallelismo *‘shahal*, probabilmente da una radice che fa riferimento al verso dell’animale; vi sono poi i *‘k’frym*, ‘giovani leoni’ già in età di caccia e i *‘b’ney laby’*, ‘cuccioli di leonessa’. Cfr. BROWN - DRIVER - BRIGGS 1952 e KOEHLER - BAUMGARTNER 2001, s.v.

<sup>11</sup> *Phys. Graec.* 20. Cfr. SBORDONE 1936, pp. 73-75; per un commento introduttivo cfr. ZUCKER 2004, pp. 146-149. Per un’analisi della tradizione antica sul formicaleone cfr. CICCARESE 1994.

superficie l'oro<sup>12</sup>, o l'informazione proveniente da un passo delle *Ciranidi*<sup>13</sup>, secondo cui il *μυρμηκόλεων* è una formica di grande taglia, variopinta e carnivora, potrebbero invece aver offerto uno spunto ulteriore agli autori cristiani per rivedere la duplice natura del formicaleone in chiave nuova:

Myrmicoleon quippe parvum valde est animal formicis adversum, quod se sub pulvere abscondit et formicas frumenta gestantes interficit, interfectasque consumit. Myrmicoleon autem latine dicitur, vel formicarum leo, vel certe expressius formica pariter et leo. Recte autem leo et formica nominatur, quia sive volatilibus, seu quibuslibet aliis minuti animalibus formica est, ipsis autem formicis leo. Has enim quasi leo devorat sed ab illis quasi formica devoratur.

Il mirmicoleone è un animale molto piccolo avversario delle formiche, si nasconde sotto terra e uccide le formiche che portano il frumento, e dopo averle uccise se le mangia. Mirmicoleone in latino si chiama 'leone delle formiche' e anche, in termini più espressivi, formicaleone. Giustamente leone e formica, perché rispetto ai volatili e a qualsiasi altro piccolo animale è una formica, ma rispetto alle formiche è un leone. Divora le formiche come un leone, ma viene divorato dai leoni come una formica<sup>14</sup>.

Sull'ibrido fisiologico, peraltro inconcepibile in termini di figurazione visiva, ha prevalso l'immagine dell'insetto veicolata dall'originario valore semantico di *μύρμηξ*. Naturalmente anch'esso è formato da un *mélange* di tratti contrapposti, relativi questa volta alle dimensioni e alla natura comportamentale: esso unisce infatti a una taglia microscopica da formica l'atteggiamento aggressivo di un leone, e in quanto tale si presta ancora ad essere letto in senso morale come emblema di un atteggiamento ambivalente, di prepotenza nei confronti dei deboli e di servilismo verso i potenti.

Al di là dei possibili riferimenti zoologici, che trovano conferme nelle testimonianze antiche sia per quanto riguarda il *μύρμηξ* 'leone' (Strabone, Eliano, Agatarchide) che il *μύρμηξ* 'formica'

<sup>12</sup> Hdt. 3. 102; cfr. anche Plin. *NH* 11. 31 (111); Mela 3. 62. Strabone (15. 1. 37 e 44), cita come fonti Megastene e Nearco, il quale dice di aver visto pelli delle formiche che scavano l'oro, simili a quella delle pantere; cfr. Ael. *NA* 3. 4; 16. 5; Clem. Alex. *Paed.* 2. 12. 120.

<sup>13</sup> *Cyr.* 2. 25. 7-9: *Aliae autem myrmicoleontes, id est formicae leoninae, magnae ac variae et alatae, et carnes comedunt, sed cito moriuntur.* (DELATTE 1942, *De formicis* p. 120).

<sup>14</sup> Greg. M. *Mor.* 5. 20. 40 (trad. GANDOLFO 1992). Il passo di Gregorio Magno sembra essere la fonte diretta di Isidoro, cfr. *Et.* 12. 3. 10: *Formicoleon ob hoc vocatus est quia est vel formicarum leo vel certe formica pariter et leo. Est enim animal parvum formicis satis infestum, quod se in pulvere abscondit et formicas frumenta gestantes interficit. Proinde autem leo et formica vocatur quia aliis animalibus ut formica est, formicis autem ut leo est.* («Formicoleone, chiamato per questo motivo, poiché è un leone delle formiche, o di certo parimenti formica e leone. È infatti un piccolo animale, abbastanza ostile alle formiche, che si nasconde nella polvere e uccide le formiche che portano il frumento. Inoltre è chiamato sia leone che formica, poiché per gli altri animali è come una formica, mentre per le formiche è come un leone»).

(da Erodoto in poi), il dato che interessa agli autori cristiani non è tanto la pensabilità dell'animale nei termini di una rappresentazione reale, quanto piuttosto la possibilità di leggere la sua natura in chiave simbolica, amplificando nel discorso allegorico le potenzialità presenti in nuce nella sua forma, che, se ibrida, risulta ancor più adatta allo scopo. Può essere allora pertinente osservare che tanto le bestie feroci di Strabone quanto alcune formiche babilonesi, di cui ci parla Eliano, sono accomunate nella percezione da un ulteriore elemento che le pone sotto il segno dell'inversione: pare, infatti, che entrambe abbiano i genitali disposti al contrario rispetto agli altri animali della stessa specie<sup>15</sup>.

Queste ultime osservazioni gettano luce sull'atteggiamento tenuto dai Padri della Chiesa nei confronti di un patrimonio biblico fatto di nomi, dati, riferimenti culturali non sempre congruenti fra loro, in quanto esito di una continua e progressiva rilettura del testo sacro. La tradizione cristiana accoglie questa composita eredità e cerca di interpretarla a sua volta, grazie agli efficaci strumenti forniti dalla lettura allegorica, che permette di conciliare diversi significati del testo. L'interpretazione tipologica delle Scritture introdotta da San Paolo, per cui eventi e personaggi dell'Antico Testamento sono da leggersi come figure o anticipazioni del Nuovo Testamento, consente infatti ai Padri della Chiesa di salvaguardare, a fianco del significato spirituale e traslato, anche il contenuto 'storico', più concreto e letterale, del testo<sup>16</sup>. Spesso i due significati coesistono, come spiega Agostino in uno dei suoi discorsi: *Omne quod dicitur sive fit aut per suam proprietatem cognoscitur, aut significat aliquid figuratae, aut certe habet utrumque: et propriam cognitionem et figuratam significationem* «Ogni detto o fatto può avere o un senso proprio o un significato simbolico, o di certo li ha tutti e due, sia quello proprio che quello simbolico»<sup>17</sup>.

In un contesto di tal genere gli esempi tratti dal mondo vegetale e animale appartengono non di rado alla categoria dei *signa ignota* (o *ambigua*). È perciò importante, ai fini di una piena comprensione del testo e del suo messaggio 'traslato', conoscere comportamenti e proprietà di animali, erbe, pietre:

In translatis vero signis, si qua forte ignota cogunt haerere lectorem, partim linguarum notitia partim rerum investigando sunt. [...] Rerum autem ignorantia facit obscuras figuratas lucutiones, cum ignoramus vel animantium vel lapidum vel herbarum naturas aliarumve rerum, quae plerumque in scripturis similitudinis alicuius gratia ponuntur.

<sup>15</sup> Strab. 16. 4. 15; Ael. *NA* 17. 42.

<sup>16</sup> Cfr. sull'argomento SIMONETTI 1985, pp. 19-25.

<sup>17</sup> Aug. *Serm.* 89. 4 (trad. TARULLI 1976).

Quanto ai segni traslati, se l'ignoranza di qualcuno di essi mette in difficoltà il lettore, bisogna indagarlo fondandosi sulla conoscenza sia delle lingue sia delle cose [...].L'ignoranza delle cose rende oscure le espressioni figurate, quando ignoriamo la natura degli animali, delle pietre, delle erbe, e di altre cose che nelle Scritture sono ricordate per lo più in forza di una qualche somiglianza<sup>18</sup>.

Il valore simbolico di tutto ciò che viene nominato nel testo sacro non va dunque posto in modo arbitrario, ma ricavato in base a una qualche somiglianza intercorrente tra l'oggetto e la sua valenza simbolica. Per questo motivo può essere utile, per orientare il senso dell'interpretazione allegoria, indagare caratteri e usanze degli animali di cui si fa menzione. Talvolta però i comportamenti animali sono così insoliti o bizzarri che sembra difficile trovare una mediazione tra le informazioni ricevute dal libro sacro e il sistema di conoscenze contemporanee a chi commenta. In questo caso l'unico principio valido è il richiamo all'autorità inconfutabile della Scrittura, che rende lecito inglobare una serie di informazioni dell'enciclopedia antica senza preoccuparsi di accertarne la veridicità, in virtù di una destinazione finale che deve essere anzitutto morale, pratica:

Et si quae tibi similitudinis datae fuerint, si inveneris in Scripturis, crede; si non inveneris dici nisi fama, nec valde credas. Res ipsa forte ita est, forte non est ita. Tu proficue; tibi valeat ad salute mista similitudo.

Quanto alle similitudini che ti si adducono, se le troverai nelle Scritture ritienile per vere; se invece riscontrerai che è solo la voce popolare a diffonderle, non crederci troppo. La verità sarà forse così, o forse sarà anche diversa. L'importante è che tu ne tragga profitto e che l'esempio addotto ti giovi per la salvezza<sup>19</sup>.

Un accorgimento di tal genere permette dunque di giustificare la presenza di un animale ambiguo o problematico come il mirmicoleone. Possiamo anzi dire che in questa codificazione dell'universo animale che tende al potenziamento del suo carattere semiotico, e che si trasferirà poi al *Fisiologo* e ai bestiari<sup>20</sup>, si riscontra una netta preferenza per l'ibrido: che sia composto nel nome, nella forma, o nel comportamento attribuitogli dalla tradizione, il suo bi- o poli- morfismo diventa nel processo ermeneutico veicolo privilegiato di polisemia.

<sup>18</sup> Aug. *De Doct. Christ.* 2. 16. 23-24 (trad. SIMONETTI 1994).

<sup>19</sup> Id. *Enarr. in Ps.* 66. 10 (trad. TARULLI 1970).

<sup>20</sup> Sul carattere semiotico del *Fisiologo* cfr. BETTINI - GIBBS 2001. Per un'introduzione allo studio degli animali nell'esegesi biblica e nella tradizione cristiana cfr. CICCARESE 2009 e bibliografia ivi riportata.

Agostino mette in pratica i principi da lui stesso delineati nel commento a un passo dei *Salmi*, dove è menzionato un bizzarro serpente sordo. L'esegeta si sofferma sullo strano comportamento attribuito all'animale:

Non enim frustra hoc dixit, nisi quia fieri potest ut verum sit etiam illud quod audivimus de aspide. Aspīs cum coeperit pati incantatorem Marsum qui eam quibusdam carminibus propriis evocat, sicut sunt multa etiam magica, audite quid facit. [...] Ita ergo et hic data est quaedam similitudo de Marso, qui incantat ut educat aspidem de tenebrosa caverna; utique in lucem vult educare; illa autem amando tenebras suas quibus se involutans occultat, dicitur quod cum exire noluerit, recusans tamen audire illas voces quibus se cogi sentit, allidit unam aurem terrae, et de cauda obturat alteram, atque ita voces illas quantum potest evitans, non exit ad incantantem.

Non a vanvera ci ha detto tutte queste cose, per cui può benissimo essere vero anche ciò che abbiamo udito a proposito dell'aspide. Ascoltate che cosa fa l'aspide quando comincia a sentire l'azione incantatrice di qualche fattucchiere marso, capace di attirarlo con certi suoi versi, come fanno, del resto, tanti altri dediti alla magia [...] Così, dunque, anche nel nostro caso: è una similitudine che ti viene data, e la si prende dall'incantatore marso che incanta l'aspide per trascinarlo fuori dalla sua caverna tenebrosa. Egli lo vuole trarre alla luce; ma, siccome esso ama le tenebre nelle quali, tutto attorcigliato, si nasconde, per questo, cioè perché non vuole uscire, si dice anche che rifiuta di ascoltare le voci per le quali si sente attratto. Anzi, c'è chi dice che l'aspide è solito schiacciare un orecchio contro la terra, mentre si tura l'altro con la coda; e così, evitando per quanto può di ascoltare le formule dell'incantesimo, non esce verso l'incantatore<sup>21</sup>.

A questo serpente astuto e pigro viene di seguito paragonato uno specifico tipo di peccatore. Dal commento al versetto 7 del salmo 58: «il loro veleno è come veleno di serpente, come un serpente sordo tapperà il suo orecchio, per non udire la voce dell'incantatore», è nato dunque un racconto aneddótico.

Per capire meglio chi sia questo serpente di straordinaria astuzia in grado di tapparsi le orecchie proviamo ora a fare un percorso a ritroso risalendo al testo ebraico. Il nome dell'animale è *peten*, solitamente tradotto con 'vipera' dato il costante riferimento al suo morso velenoso presente nei testi<sup>22</sup>. Ma i parallelismi poetici su cui la poesia biblica è costruita inducono a pensare che questo nome originariamente dovesse evocare un rettile ben più terrificante. Negli scritti profetici e nei *Salmi* esso è infatti posto in correlazione con *tannin*, 'mostro marino', 'drago', 'serpente', essere

<sup>21</sup>Aug. *Enarr. in Ps. 57. 7* (trad. TARULLI 1970).

<sup>22</sup>*Jes* 11. 8; *Hi* 20. 4; *Hi* 20. 16. Cfr. BROWN - DRIVER - BRIGGS 1952; KOEHLER - BAUMGARTNER 2001, s.v. *peten*.

mostruoso che appartiene al vario repertorio di rettili e mostri marini sconfitti da Dio in epoca primordiale, tra i quali si colloca anche il più noto Leviatano<sup>23</sup>. Nel passo commentato da Agostino si fa cenno, oltre alla sua straordinaria capacità di chiudere le orecchie alla voce dell'incantatore, anche alla spaventosa dentatura, sede di una forza abnorme, che solo Dio può spezzare<sup>24</sup>.

Anche la comparazione linguistica ci aiuta nella comprensione del paradigma semantico di riferimento. Il *peten* ha infatti un equivalente lessicale nel mito accadico, di nome *bašmu*, di cui è detto che «fu creato nel mare, la sua lunghezza è di sei volte dodici miglia». Nel poema epico babilonese *Enuma Elish* esso è una delle undici mostruose creature generate dalla pitonessa Tiamat e da lei ingaggiate nella lotta contro gli dei celesti; in più antichi testi sumerici si dice del *bašmu* che ha sei bocche e sette lingue<sup>25</sup>. Inoltre nel mito ugaritico il suo omonimo *bṭn* è usato come epiteto di un rettile mostruoso che presenta tratti di somiglianza sorprendente con il Leviatano biblico<sup>26</sup>.

Ma già nella Bibbia ebraica la natura mitica di questo serpente è opacizzata, al punto che noi siamo in grado di ricostruirla solo sulla base dei confronti con miti accadici e altri miti vicino-orientali: l'animale appare piuttosto come abitatore di antri oscuri e remoti, in contesti che ne sottolineano costantemente la velenosità<sup>27</sup>. Nella versione dei Settanta e nella *Vulgata* ogni riferimento alla mostruosità si è definitivamente perso. Ignari del retroterra mitico del *peten* così come della sua specie zoologica di appartenenza nel panorama della fauna biblica, i traduttori hanno selezionato all'interno della propria enciclopedia un rettile noto per la pericolosità del suo veleno, oltre che per la straordinaria intelligenza: l'*aspis*, in cui viene di solito riconosciuto il cobra

<sup>23</sup> Cfr. *Dt* 32. 33: «Veleno di *tanninim* è il loro vino, veleno crudele di *petanim*»; *Ps* 91. 13 «Sul leone e il *peten* camminerai, calpesterai giovani leoni e *tannin*». Per il parallelismo tra Leviatano e *tannin* cfr. *Jes* 27. 1; *Ps* 74. 13-14. Per il *tannin* come mostro che inghiotte cfr. *Jer* 51. 34. Per un confronto tra le ricorrenze di questi sostantivi e le rispettive traduzioni nella *LXX* e nella *Vulgata* cfr. KIESSLING 1970. Per un'introduzione generale sul Leviatano e sui mostri marini nella mitologia del Vicino Oriente Antico cfr. UEHLINGER 1999.

<sup>24</sup> *Ps* 58. 5-7.

<sup>25</sup> Cfr. *Enuma Elish* 1.133-141; 2. 27; 3. 31. 89 (trad. BOTTERO - KRAMER 1989); GELB ET AL. 1956. Alla radice ebraica *ptn* ebraica equivale l'accadico *bšm*. Per una sinossi dei diversi esiti dell'interdentale nelle lingue semitiche (per cui all'interdentale sorda in ugaritico e in arabo - *t* - corrisponde la dentale sonora in arabo e in aramaico - *t* -, e la palato-alveolare in ebraico e in accadico - *š* -) cfr. MOSCATI 1969, p. 43 ss. Per lo scambio fonologico tra *b* e *p* cfr. gli esempi riportati da HUMBERT 1936-37, p. 235.

<sup>26</sup> M. DIETRICH - O. LORETZ - J. SANMARTÍN 1995 (testi: 1. 3. III. 40-42; 1. 5. I. 1-3). Nei testi ugaritici l'espressione usata per descrivere il mostruoso *Ltn*, sconfitto dall'eroe Baal, corrisponde perfettamente alla descrizione biblica del Leviatano fornitaci da Isaia. Nel poema mitologico proveniente da Ugarit la sorte di Baal vittorioso viene celebrata con il ricordo della sua impresa: «Poiché hai abbattuto Lotan, il serpente maligno, hai annientato il serpente tortuoso, il potente dalle sette teste hai dissanguato» (trad. XELLA 1982, pp. 131-133); laddove nella Bibbia leggiamo: «In quel giorno il Signore punirà...il Leviatano serpente guizzante, il Leviatano serpente tortuoso» (*Jes* 27. 1) e ancora: «Hai fatto a pezzi le teste del Leviatano» (*Ps* 74. 14). Per un confronto puntuale tra i passi si veda UEHLINGER 1999, p. 957. Per un'analisi dell'isoglossa, attestata in tutta l'area semitica, cfr. MAYER MODENA 1982, pp. 183-184, che include nella griglia comparativa anche l'antico egiziano *fnṯ*, 'verme', 'serpente', con metatesi e differente articolazione della labiale iniziale dovuti a tabù linguistico. Recentemente Garbini ha connesso il lessema al greco Πύθων, ipotizzando un tramite filisteo. Cfr. GARBINI 1998, pp. 128-129.

<sup>27</sup> *Dt* 32. 33: «veleno di serpenti mostruosi è il loro vino, veleno feroce di *petanim*»; *Jes* 11. 8: «Il lattante giocherà nella tana del *peten* e nell'antro del serpente velenoso infilerà la sua mano il bambino»; *Hi* 20. 14: «il suo pane sarà rivoltato nei suoi intestini, veleno di *petanim* al suo interno».

egiziano, del quale Nicandro ci fornisce una lunga descrizione nei *Theriakà*, sottolineandone mole spaventosa, pericolosità e anche una certa indolenza<sup>28</sup>. Già Aristotele sosteneva che non esistessero rimedi contro il suo morso, mentre lo storico di età ellenistica Filarco, che aveva dedicato un trattato a questo tipo di serpenti, attribuiva all'*aspis* una certa capacità di farsi addomesticare rispondendo allo schiocco delle dita, cosa che lo rendeva particolarmente adatto ad essere usato da incantatori e prestigiatori, e un comportamento quasi umano che sarà definito da Plinio *aspidis miraculum*. Quest'ultimo racconta infatti di un aspide, abituale frequentatore di una mensa egiziana, che non esitò a uccidere uno dei propri cuccioli dopo che questi durante un banchetto aveva sbranato il figlio dell'ospite e poi si allontanò poi per sempre da quella casa, quasi avesse compreso che le regole dell'ospitalità erano state violate in maniera irrimediabile<sup>29</sup>. In questo caso si è dunque verificata un'evoluzione inversa a quella messa in atto per il formicaleone: il rettile, che era alle origini mostro primordiale, subisce un processo di progressiva umanizzazione in virtù di una certa sua domesticità e del tratto che più di tutti lo rende atto ad essere assimilato all'uomo, l'intelligenza.

Ma l'evoluzione della categoria animale verso un'eccessiva umanizzazione, al pari della bestiarizzazione sfrenata (di cui l'animale fantastico è l'esito)<sup>30</sup>, poteva porre al pubblico a cui il salmo era rivolto un problema di verosimiglianza e di credibilità. Agostino sembra saperlo bene, dal momento che, quasi per prevenire il lettore, ribadisce l'inutilità di preoccuparsi della veridicità di quanto si narra sul serpente: vere o false che siano queste insolite credenze, la verità cui la Scrittura rimanda attraverso tali esempi è di natura morale, ed è questa sola che conta<sup>31</sup>. Nello specifico, secondo Agostino, l'aspide che, privo di zampe, schiaccia un orecchio per terra e si copre l'altro con la coda per non sentire è il paradigma di coloro che sono volutamente refrattari all'ascolto della parola divina: questa interpretazione è testimoniata anche dal *Fisiologo* latino, dove l'animale viene accomunato alla donnola attraverso il tratto delle orecchie<sup>32</sup>. È credenza degli antichi, infatti, che essa generi prendendo il seme del maschio dalla bocca e partorendo dalle orecchie<sup>33</sup>: per questo motivo si presta ad indicare metaforicamente coloro che ricevono saggi insegnamenti (la parola divina, simbolizzata dal seme) ma che li ignorano e li rimuovono, facendoli

<sup>28</sup> Sull'identificazione dell'*aspis* cfr. il commento di JACQUES 2002 a Nic. *Th.* 156-190.

<sup>29</sup> Plin. *NH* 10. 208; Arist. *HA* 607 a 22; Phylarch., *F Gr Hist* 81 F 28. Questi dati saranno confermati da Eliano, che racconta anche di aspidi allevati *περὶ θαύματα* (Ael. *NA* 9. 62). Sulla straordinaria intelligenza dell'aspide cfr. anche Ael. *NA* 17. 5. Lucano racconta di una prova dell'aspide a cui la popolazione degli Psilli sottoponeva i propri figli (Luc. 9. 891 ss). L'*aspis* diviene famoso perché usato da Cleopatra per il proprio suicidio. Cfr. GOSSEN - STEIER 1921.

<sup>30</sup> Per il concetto di bestiarizzazione cfr. BETTINI 1998, pp. 222-223.

<sup>31</sup> Aug. *Enarr. in Ps.* 66. 10: *Sive illa vera sint, quae dicuntur de serpente, vel quae dicuntur de aquila, sive sit fama potius hominum quam veritas; Veritas est tamen in Scripturis et non sine causa hoc dixerunt Scripturae; Nos quidquid illud significat faciamus, et quam sit illud verum non laboremus.* («Siano vere quelle cose che si dicono del serpente e dell'aquila o siano invece una leggenda di uomini anziché la verità, tuttavia nelle Scritture c'è sempre la verità e non è senza motivo che le Scritture ci riferiscono tali cose. Mettiamo quindi in pratica ciò che tali immagini significano, e non ci affatichiamo a cercare se corrispondano o meno a verità») [trad. TARULLI 1970].

<sup>32</sup> *Phys. lat.* 27 (MORINI 1996, pp. 64-65).

<sup>33</sup> Ma anche il contrario, cfr. BETTINI 1998.

subito fuoriuscire. È un processo speculare a quello dell'aspide, che invece ottura l'orecchio per non farvi passare nulla. Il racconto deve perciò, conclude Agostino, insegnare al buon cristiano a non fare come il serpente, ma a tenere bene aperte le orecchie al messaggio proveniente dalla Scrittura: *ne claudamus aures tamquam de cauda, ne premamus aurem in terra*<sup>34</sup>.

Anna Angelini

Università degli Studi di Siena  
 Centro Antropologia e Mondo Antico  
 Facoltà di Lettere e Filosofia  
 Via Roma 47  
 I – 53100 Siena  
 e-mail: [anna.angelini@unisi.it](mailto:anna.angelini@unisi.it)

#### BIBLIOGRAFIA

BERTRAND 1996: D.A. Bertrand, *Le bestiaire de Job. Notes sur les versions grecques et latines*, in AA.VV., *Le livre de Job chez les Pères*, Strasbourg 1996, pp. 215-271.

BETTINI 1998: M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino 1998.

BETTINI - GIBBS 2001: M. Bettini, L. Gibbs, *Per una semiotica del Physiologus: allegoria e racconti*, in G. Lanata (cur.), *Il tardoantico alle soglie del Duemila*, Pisa 2001, pp. 205-221.

BODENHEIMER 1960: F. S. Bodenheimer, *Animal and man in the Bible land*, Leiden 1960.

BOTTÉRO - KRAMER 1989: J. Bottéro, S.N. Kramer, *Uomini e dei della Mesopotamia* (ed. or. *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris 1989), trad. it. Torino 1992.

BROWN - DRIVER - BRIGGS 1952: F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1952.

CARDONA 1985: G.R. Cardona, *La foresta di piume. Manuale di etnoscienza*, Roma-Bari 1985.

CICCARESE 1994: M.P. Ciccarese, *Il formicaleone, il Fisiologo e l'esegesi allegorica di Gb 4, 11*, «Annali di storia dell'esegesi» 11.2 (1994), pp. 545-569.

CICCARESE 2009: M.P. Ciccarese, *Bibbia, bestie e bestiari: L'interpretazione cristiana degli animali*, in A.M. Capomacchia (cur.), *Animali tra mito e simbolo*, Roma 2009, pp. 73-124.

DANIEL 1997: S. Daniel, s.v. *Bible, Translations*, in AA.VV., *Encyclopaedia Judaica*, CD Rom Edition, Jerusalem 1997.

DELATTE 1942: L. Delatte (éd.), *Textes Latins et Vieux français relatifs aux cyranides*, Paris 1942.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*

- DIETRICH - LORETZ - SANMARTIN 1995: M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places* (KTU: Second, enlarged edition), Münster 1995.
- DORIVAL - LONGTON 1987: G. Dorival, J. Longton, *Dizionario enciclopedia della Bibbia* (ed. or. *Versions anciennes de la Bible*, in AA.VV., *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout 1987), trad. it Roma 1995, pp. 1327-1349.
- FRANCO 2003: C. Franco, *Animali e analisi culturale*, in F. Gasti, E. Romano (curr.) *Buoni per pensare. Gli animali nel pensiero e nella letteratura dell'antichità*, Pavia 2003, pp. 63-81.
- GANDOLFO 1992: P. Siniscalco (cur.), *Sancti Gregorii Magni Moralia in Iob. San Gregorio Magno, Commento morale a Giobbe*, 4 voll., trad. di E. Gandolfo, Roma 1992.
- GARBINI 1998: G. Garbini, *Note di lessicografia ebraica*, Brescia 1998.
- GELB ET AL. 1956: I.G. Gelb, R.D. Biggs, J.A. Brinkman, M. Civil, W. Farber, E. Reiner, M.T. Roth, M.W. Stolper, s.v. *bašmu*, in *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (CAD)*, vol. 2/B, Chicago 1965, pp. 141-142.
- GERHART 1965: M. Gerhart, *The ant-lion*, «Vivarium» 3 (1965), pp. 1-23.
- GOSSSEN - STEIER 1921: H. Gossen, A. Steier, s.v. *Schlange*, in *Paulys Real-Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft*, II. A. 1 (Sarmatia bis Selinos), Stuttgart 1921, coll. 527-529.
- GRIBOMONT 1985: J. Gribomont, *Les plus anciennes traductions latines*, in J. Fontaine, C. Pietri, *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985, pp. 43-65.
- HARL ET AL. 1994: M. Harl, G. Dorival, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1994<sup>2</sup>.
- HUMBERT 1936-1937: P. Humbert, *A propos du serpent (bšm) du mythe de Mot et Alein*, «Archiv für Orientforschung» 11 (1936-37), pp. 235-237.
- JACQUES 2002: J.M. Jacques (éd.), *Nicandre, Oeuvres. Les Thériaques*, Paris 2002.
- KIESSLING 1970 : N.B. Kiessling, *Antecedents of medieval dragon in sacred history*, «Journal of Biblical Literature» 89 (1970), pp. 167-177.
- KOEHLER - BAUMGARTNER 2001: L. Koehler, W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 2 voll. , Leiden-Boston-Koln 2001.
- LAMARCHE 1984: P. Lamarche, *La Septante*, in C. Mondesert (éd.), *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris 1984, pp. 19-35.
- LIDDELL - SCOTT - JONES 1968<sup>9</sup>: H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek – English Lexicon*, Oxford 1968<sup>9</sup>.
- MAYER MODENA 1982: M.L. Mayer Modena, *Il tabù linguistico e alcune denominazioni del serpente in semitico*, «Acme» 34, 2/3.1 (1982), pp. 173-190.
- MORINI 1996: L. Morini (ed.), *Bestiari medievali*, Torino 1996.
- MOSCATI 1969: S. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages. Phonology and Morphology*, Wiesbaden 1969<sup>2</sup>.

SBORDONE 1936: F. Sbordone (ed.), *Physiologus graecus*, Milano 1936.

SIMONETTI 1985: M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.

SIMONETTI 1994: M. Simonetti (cur.), *Sant'Agostino, L'istruzione cristiana*, Milano 1994.

SPARKS 1970: H.F.D. Sparks, *Jerome as a biblical scholar*, in P.R. Ackroyd, C.F. Evans (eds), *The Cambridge History of the Bible. Vol. I: from the Beginnings to Jerome*, Cambridge 1970, pp. 510-540.

STEMBERGER 1982: G. Stemberger, *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, testi, commenti* (ed. or. *Midrash. Von Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung, Text, Erläuterungen*, München 1982), trad. it. Bologna 1992.

TARULLI 1970: V. Tarulli (ed.), *Opere di Sant'Agostino, Esposizione sui Salmi (51-85)*, vol. 2, Roma 1970.

TARULLI 1976: V. Tarulli (ed.), *Opere di Sant'Agostino, Esposizione sui Salmi (86-104)*, vol. 3, Roma 1970.

UEHLINGER 1999: C. Uehlinger, s.v. *Leviathan*, in K. Van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (eds), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2nd ed., Leiden/Boston/Köln 1999.

XELLA 1982: P. Xella, *Gli antenati di Dio. Divinità e miti della tradizione di Canaan*, Verona 1982.

ZUCKER 2004: A. Zucker, *Physiologos, Les bestiaires des bestiaires*, Grenoble 2004.