

PAOLA FRANCESCA MORETTI

ELEFANTI, SERPENTI E BACCHI DA SETA  
Riflessioni su qualche aspetto del repertorio zoologico ambrosiano

ACME  
Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia  
dell'Università degli Studi di Milano  
Volume LVII - Fascicolo I - Gennaio-Aprile 2004

## ELEFANTI, SERPENTI E BACCHI DA SETA

Riflessioni su qualche aspetto del repertorio zoologico ambrosiano

La presenza di una complessa e per certi aspetti curiosa immagine del serpente nell'*Explanatio psalmi XXXVII* di Ambrogio <sup>1</sup> mi ha indotto a tornare sull'argomento, estendendo l'analisi ad altri passi ambrosiani nei quali figurano animali. In questo contributo vorrei mettere in evidenza come in essi si realizzi un'"interferenza" di cultura pagana e cristiana, che si esprime da un lato nella continuità cristiana di alcune tendenze già proprie della zoologia pagana, dall'altro in una loro innovazione <sup>2</sup>.

Le ricerche sulla zoologia ambrosiana <sup>3</sup>, soprattutto imperniate sull'*Exameron*, si sono contraddistinte per una meticolosa *Quellenforschung*, approdando per lo più alla constatazione di una sostanziale acriticità di Ambrogio nei confronti dei modelli greci (Basilio per l'*Exameron*) e di una sua tendenza ad ampliare rispetto ad essi. Non miro qui ad accrescere il *dossier* delle fonti ambrosiane, già adeguatamente esplorato da altri, e

<sup>1</sup>) Sulla quale mi sono soffermata in P.F. Moretti, *Non harundo sed calamus. Aspetti letterari della «Explanatio psalmodum XII» di Ambrogio*, Milano 2000, pp. 168-173.

<sup>2</sup>) Mi preme sottolineare il mio debito nei confronti di M.P. Ciccarese, i cui studi sulle simbologie degli animali nell'esegesi patristica sono in parte all'origine dell'interesse per questa categoria di immagini: cfr. in particolare il contributo metodologico *Il simbolismo antropologico degli animali nell'esegesi cristiana antica: criteri e contenuti ermeneutici*, «AnnSE» 7/2 (1990), pp. 529-567; Ead., *Bibbia bestie e bestiari: l'interpretazione cristiana degli animali dalle origini al Medioevo*, in G. Schianchi (a cura di), *Il Battistero di Parma. Iconografia, iconologia, fonti letterarie*, Milano 1999, pp. 375-410; e da ultimo Ead., *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano. I (agnello-gufo)*, Bologna 2002. In questo studio mi concentro però sull'aspetto – per così dire – della "dipendenza" della cultura cristiana da quella pagana, più che non su quello – prediletto dalla studiosa – dell'evoluzione delle simbologie animali nell'esegesi patristica.

<sup>3</sup>) In particolare, F. Capponi, *Per uno studio sulle fonti naturalistiche dell'omiletica ambrosiana*, «RCCM» 1 (1992), pp. 81-103, ora in Id., *Studi cristiani*, Genova 1997, pp. 163-185 (da cui cito).

neppure spenderò troppe parole per biasimare l'acriticità di Ambrogio, del resto paragonabile a quella di Basilio e – perché no? – a quella di Plinio. I cristiani, infatti, nella loro spesso erronea conoscenza del mondo animale, riflettono la cultura propria del loro tempo <sup>4</sup>; e ciò li accomuna ai predecessori e ai contemporanei pagani (Plinio, Oppiano, Eliano). Anche il gusto per i *mirabilia* – riscontrabile negli uni come negli altri – deve essere compreso storicamente: esso, che fra l'altro può essere rivalutato come stadio primordiale della curiosità scientifica <sup>5</sup>, risale infatti a una tradizione ellenistica di epitomatori-continuatori delle opere zoologiche di Aristotele e Teofrasto, tradizione cui gli autori successivi (in ambito romano, Plinio) sono altamente debitori e per contenuti e per gusto <sup>6</sup>. Di là da questi aspetti comuni a pagani e cristiani, si dovrà invece sottolineare come i cristiani nelle loro opere non si prefiggano di presentare un'indagine scientifica alla maniera moderna né una descrizione del mondo naturale come fine a se stesso: essi invece, pur collocandosi pienamente nel clima culturale del loro tempo, esprimono l'esigenza – presente nella Scrittura (Sap 13.1-5) – di contemplare le meraviglie del creato per risalire alla grandezza del Creatore <sup>7</sup>. Il mio scopo sarà allora quello di mostrare alcuni aspetti di continuità culturale fra la *historia* di Plinio il Vecchio, antiuario ed enciclopedista del I secolo, e l'opera di Ambrogio, vescovo letterato del IV secolo, prendendo le mosse da tratti della zoologia tradizionale che appaiono in entrambi gli autori.

<sup>4</sup>) Sull'argomento cfr. A. Wallace-Hadrill, *The Greek Patristic View of Nature*, Manchester 1968, in part. pp. 31-39. A detta di Wallace-Hadrill, essi si dimostrano alquanto «unscientific», mescolando dati di fatto ed elementi fantastici, e il diverso grado di credibilità delle notizie che forniscono dipende per lo più dalla varietà delle fonti cui attingono; per esempio, Basilio deriva le sue notizie – forse indirettamente – da Aristotele, Teofrasto ed Eliano; se è vero che probabilmente ha a propria disposizione manuali in cui l'informazione scientifica zoologica è già mescolata alla leggenda (cfr. P.J. Levie, *Les sources de la 7<sup>me</sup> et de la 8<sup>me</sup> Homélie de Saint Basile sur l'Hexaéméron*, «Musée Belge» [1914, ma 1920], p. 133 [non vidi]), deve però conoscere direttamente almeno Aristotele; comunque, è per lo più acritico, così che la sua opera non avrebbe grande valore per la ricostruzione del pensiero scientifico.

<sup>5</sup>) Lo osserva J.F. Healy, *Pliny the Elder on Science and Technology*, Oxford 1999, pp. 63-70.

<sup>6</sup>) Cfr. L. Bodson, *Caractères et tendances de la zoologie romaine*, «EL» (1986), pp. 20-21; W. Kullmann, *Zoologische Sammelwerke in der Antike*, in W. Kullmann - J. Althoff - M. Asper (Hrsg.), *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*, Tübingen 1998, pp. 121-139: in realtà, il gusto paradossografico si mostra già nei libri VIII e IX della *Historia animalium* aristotelica; è però nell'età ellenistica che esso prevale, e largo spazio viene dato a etologia, questioni di psicologia animale e paradossi.

<sup>7</sup>) Mi rifaccio qui principalmente all'interessante studio di Wallace-Hadrill (*The Greek Patristic View* cit., in part. pp. 1-9 e 31-39), teso a confutare l'opinione di E.R. Dodds (*Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, trad. it., Firenze 1997 [ed. orig. Cambridge 1937], pp. 1-35) secondo cui il cristianesimo avrebbe portato con sé una svalutazione del mondo materiale (con il progressivo ritiro di Dio da esso) e, conseguentemente, dell'esperienza.

Assumo come rappresentante del sapere vulgato antico sulla natura Plinio <sup>8</sup>, autore che deve verisimilmente essere noto – in modo diretto o mediato – a un romano del IV secolo di livello culturale alto quale è Ambrogio <sup>9</sup>.

La concezione della natura mostra in Plinio non un filosofo, bensì un «onnivoro erede della tradizione» <sup>10</sup>. In un cosmo eterno, non misurabile, infinito, nell'ambito del quale la divinità a tratti coincide panteisticamente con la *Natura*, a tratti se ne distingue come entità personale <sup>11</sup>, la *Natura* è vista come *provida* <sup>12</sup>, benché talvolta incruellica <sup>13</sup>. La centralità del-

<sup>8</sup>) Su Plinio in generale cfr. Healy, *Pliny the Elder* cit. Sui caratteri delle trattazioni antiche di zoologia sarà utile vedere Kullmann, *Zoologische Sammelwerke in der Antike* cit.; per Roma, Bodson, *Caractères et tendances* cit., pp. 19-32; assai sintetico è A. Zumbo, *Zoologia*, in I. Mastrorosa - A. Zumbo (a cura di), *Letteratura scientifica tecnica di Grecia e Roma*, Roma 2002, pp. 583-594.

<sup>9</sup>) Capponi (*Cultura scientifico-naturalistica di Plinio*, in J. Pigeaud - J. Oroz [éds.], *Pline l'Ancien, témoin de son temps*. Colloque de Nantes [23-26 octobre 1983] = «Helmantica» 37 [1986], pp. 131-146) ricorda che Plinio fornisce alla patristica molte conoscenze zoologiche, che sono poi addotte a dimostrazione della verità della fede o interpretate come insegnamento morale; a p. 146 nt. 45, elenca alcuni passi di Plinio che Ambrogio avrebbe letto; la dipendenza di Ambrogio da Plinio è ritenuta probabile anche da I. Bona, *Apunti sulle fonti naturalistiche dell'«Esamerone» ambrosiano*, in L.F. Pizzolato - M. Rizzi (a cura di), *Nec timeo mori*. Atti del congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio (Milano, 4-11 aprile 1997), Milano 1998, pp. 549-559. In realtà, l'opinione communis vorrebbe Ambrogio digiuno di letture pliniane: cfr. e.g. F.H. Dudden, *The Life and Times of Saint Ambrose*, Oxford 1935, p. 16 nt. 2. Per la diffusione dell'opera pliniana nella tarda antichità cfr. A. Roncoroni, *Plinio tardoantico*, in *Plinio il Vecchio sotto il profilo storico e letterario*. Atti del Convegno di Como (5-7 ottobre 1979), Como 1982, pp. 151-168; G. Sabbah, *Présence de la «Naturalis Historia» chez les auteurs de l'Antiquité Tardive. L'exemple d'Ammien Marcelline, de Symmaque et d'Ausone*, in Pigeaud - Oroz (éds.), *Pline l'Ancien* cit. = «Helmantica» 38 (1987), pp. 203-221, che studia esempi di lettura diretta dell'opera di Plinio. La conoscenza della *Naturalis historia* comprende anche quella mediata da altre opere che da essa dipendono, quale quella di Solino, di cui non mi occupo perché sarebbe citata per la prima volta in Agostino.

<sup>10</sup>) Basti pensare alla struttura del libro I della *Naturalis historia*, ampio indice dei suoi contenuti e soprattutto delle sue fonti. «An omnivorous inheritor of the classical tradition» lo definisce M. Beagon, *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder*, Oxford 1992 (rist. anast. Oxford 2002), p. 51.

<sup>11</sup>) Cfr. Beagon, *Roman Nature* cit., pp. 26-54; ma anche R.K. French, *Ancient Natural History: Histories of Nature*, London 1994, pp. 196-255. La concezione pliniana è espressa nei capitoli 1-27 del libro II della *Naturalis historia*; vd. in particolare Plin. 2.1-2 *Mundum et hoc quodcumque nomine alio caelum appellare libuit, cuius circumflexu degunt cuncta, numen esse credi par est ...* [scil. *Mundus*] *sacer est, aeternus, immensus, totus in toto, immo vero ipse totum, infinitus ac finito similis, omnium rerum certus et similis incerto, extra intra cuncta complexus in se, idemque rerum naturae opus et rerum ipsa natura*. Su questa sezione dell'opera pliniana vd. anche S. Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*, Pisa 1991, pp. 21-30.

<sup>12</sup>) Secondo una concezione del cosmo che si potrebbe definire teleologica. Una breve storia di tale concezione è delineata da A.S. Pease, *Caeli enarrant*, «HThR» 34 (1941),

l'uomo nel sistema naturale<sup>14</sup> – da Plinio non tanto argomentata quanto piuttosto espressa dalla stessa collocazione del libro VII (l'antropologia) nella struttura della *Naturalis historia*<sup>15</sup> – è dovuta al fatto che egli è l'unico essere dotato di *ratio*. In generale, nel carattere provvidenziale attribuito alla natura e nella posizione centrale spettante all'uomo nell'ordine naturale è facile intravedere un aspetto di continuità fra gli stoici e il pensiero pliniano da un lato, fra il pensiero pliniano e quello dei cristiani dall'altro<sup>16</sup>.

A completare il quadro contribuiscono almeno due ulteriori aspetti, che hanno particolare rilievo per il mio studio.

In primo luogo, il principio delle "simpatie" e delle "antipatie", che regola i rapporti fra gli elementi del sistema naturale ed è finalizzato a conservare l'equilibrio del tutto. Esso, enunciato da Plinio all'inizio del li-

pp. 163-200: essa culmina nella teodicea degli stoici, che ha la sua espressione più organica (fra i testi conservati) nel discorso di Balbo nel *De natura deorum* di Cicerone (2.87-153); in Seneca si trova l'idea che la natura è benefica verso gli uomini, e non c'è differenza fra l'attribuire questo alla natura o al dio e alla ragione divina che permea l'universo (*Benef.* 4.6.1-6, 4.23.1-4); sulla scia del pensiero degli stoici, Plinio osserva che *mundus* è il corrispettivo del greco κόσμος, e che nulla è creato senza scopo: *namque et Graeci nomine ornamenti appellaverunt eum et nos a perfecta absolutaque elegantia mundum* (2.8).

<sup>13</sup>) Per cui Plinio si domanda se sia *mater* o *noverca*: *Principium iure tribuetur homini, cuius causa videtur cuncta alia genuisse natura, magna, saeva mercede contra tanta sua munera, non ut sit satis aestimare, parens melior homini an tristior noverca fuerit* (7.1).

<sup>14</sup>) Affronta questo tema G. Lanata, *Antropocentrismo e cosmocentrismo nel pensiero antico*, in S. Castignone - G. Lanata (a cura di), *Filosofi e animali nel mondo antico*, Pisa 1994, pp. 15-49: la posizione antropocentrica – affermata già da Platone e Aristotele – ha il suo punto di approdo nella *vulgata* stoica del libro II del *De natura deorum* di Cicerone, mentre uno dei più accesi sostenitori della posizione opposta è non a caso Celso, l'avversario di Origene. Per quel che concerne il rapporto fra stoicismo (per cui cfr. almeno *SVF* 2.1152-1167 e 3.367-376) e cristianesimo su questo aspetto cfr. R.M. Grant, *Early Christians and Animals*, London - New York 1999, pp. 8-9. Un testo cardine a questo proposito può essere considerato, anche per la consapevolezza che dimostra della continuità fra stoicismo e cristianesimo, il capitolo 13 del *De ira Dei* di Lattanzio, teso a dimostrare *quam vera sit sententia stoicorum, qui aiunt nostra causa mundum esse constructum*.

<sup>15</sup>) Il libro VII segue la descrizione del mondo abitato e precede quella degli altri regni naturali: cfr. F. Römer, *Die plinianische "Anthropologie" und der Aufbau der "Naturalis Historia"*, «WS» 17 (1983), pp. 104-108; F. Della Corte, *Tecnica espositiva e struttura della "Naturalis historia"*, in *Plinio il Vecchio sotto il profilo storico e letterario* cit., pp. 19-39, ora in Id., *Opuscula*, vol. 7, Genova 1983, pp. 209-229.

<sup>16</sup>) Cfr. Beagon, *Roman Nature* cit., pp. 53-54. Di diverso avviso M. Vegetti (*Zoologia e antropologia in Plinio*, in *Plinio il Vecchio sotto il profilo storico e letterario* cit., pp. 117-131), a detta del quale non ci sarebbe traccia di teleologia aristotelica né di provvidenzialismo stoico nella concezione pliniana della natura, e l'antropocentrismo stoico sarebbe contestato dalla rappresentazione del mondo umano contenuta nel libro VII: in questo senso, la contiguità fra mondo umano e mondo animale, contraria alla netta differenziazione voluta dall'antropocentrismo, si esprimerebbe nel fatto che gli animali di Plinio sembrano avere l'intelligenza dell'uomo, e l'uomo avere i vizi degli animali. Vd. anche *infra*, nt. 26.

bro XX<sup>17</sup>, è rilevante nel mio discorso non tanto per il grande numero di “inimicizie naturali” che ne conseguono<sup>18</sup>, quanto per il fatto che fonda alcuni aspetti della pratica medica: infatti, malattie e lesioni causate da animali possono essere curate con rimedi che provengono dal “simile” o dal “nemico” dell’animale in questione<sup>19</sup>. Tale legame fra principio naturale e prassi medica è tradizionale, fin dagli scritti (in parte diffusi sotto il nome di Democrito e a lui attribuiti anche da Plinio) di Bolo di Mende, un autore la cui opera influenza – direttamente o indirettamente – la scienza zoologica e medica sia pagana sia cristiana<sup>20</sup>.

In secondo luogo, la considerazione del valore morale dei comportamenti degli animali, che è legato alla posizione ad essi attribuita all’interno del mondo naturale. Infatti dalla loro collocazione nella *scala naturae* e dal fatto che essi siano o meno ritenuti dotati di ragione discende il senso dei loro comportamenti in rapporto a quelli umani: vale a dire, da ciò dipende la risposta alla questione se quella che in loro – in taluni casi – si mostra come superiorità etica sia apparente o reale, e su che cosa essa sia fondata<sup>21</sup>. Plinio<sup>22</sup> accenna al problema della *ratio* degli animali là dove sostiene

<sup>17</sup>) Plin. 20.1-2 *Pax secum in his aut bellum naturae dicitur, odia amicitiaeque rerum surdarum ac sensu carentium et, quo magis miremur, omnia ea hominum causa. Quod Graeci sympathiam et antipathiam appellavere, quibus cuncta constant, ignes aquis restinguentibus, aquas sole devorante, luna pariente, altero alterius iniuria deficiente sidere atque, ut a sublimioribus recedamus, ferrum ad se trahente magnete lapide et alio rursus abigente a sese, adamantia, rarum opum gaudium, infragilem omni cetera vi et invictum, sanguine hircino rumpente, quaeque alia in suis locis dicemus paria vel maiora miracula.*

<sup>18</sup>) Fra le quali alcune sono universalmente riconosciute, come quella fra il serpente e il cervo (cfr. F. Gaide, *Le cerf contre les serpents* (Plin. Nat. 28, 149-151). *Deux lectures*, in A. Debru - N. Palmieri - B. Jacquinod [éds.], *Docente natura. Mélanges de médecine ancienne et médiévale offerts à Guy Sabbab*, Saint-Étienne 2001, pp. 105-111), altre sono un po’ meno note, come quella fra lo stesso serpente e il ragno: secondo Plinio (20.206) tale lotta potrebbe terminare per il serpente addirittura con la morte!

<sup>19</sup>) Plin. 24.1 *Ne silvae quidem horridiorque naturae facies medicinis carent, sacra illa parente rerum omnium nusquam non remedia disponente homini, ut medicina fieret etiam solitudo ipsa, et ad singula illius discordiae atque concordiae miraculis occurrentibus.* Altrove, per esempio, il principio è citato a giustificazione del fatto che in base ad esso rimedi medici si ricavano anche dalle cimici: Plin. 29.61 *Quaedam pudenda dictu tanta auctorum adseveratione commendantur, ut praeterire fas non sit, siquidem illa concordia rerum aut repugnantia medicinae gignuntur, veluti cimicum, animalis foedissimi et dictu quoque fastidienti, natura contra serpentium morsus et praecipue aspidum valere dicitur ...*

<sup>20</sup>) Bolo è autore, fra l’altro, di un *Περὶ ἀντιπαθειῶν καὶ συμπαθειῶν* e di *Φυσικὰ δυνάμειά*. Su di lui cfr. M. Wellmann, *Bolos* (2), in *RE*, vol. 3/1, Stuttgart 1897, coll. 676-677; Id., *Die Φυσικὰ des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos von Larissa* = «Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse» 7 (1928) (*non vidi*); J.H. Waszink, *Bolos*, in *RLAC*, vol. 2, Stuttgart 1954, coll. 502-508.

<sup>21</sup>) A questo proposito, F. Wolff (*L’animal et le dieu: deux modèles pour l’homme. Remarques pouvant servir à comprendre l’invention de l’animal*, in B. Cassin - J.L. Labarrière [éds.], *L’animal dans l’antiquité*, Paris 1997, pp. 157-180) sostiene che l’«invenzione meta-

ne che i rimedi medici che essi usano siano scoperti grazie al *casus*, termine con cui si indica una sorta di «mente della Natura» che agisce attraverso soggetti non dotati di ragione<sup>23</sup>: e in lui, che rispecchia le incertezze del pensiero precedente<sup>24</sup>, emerge come sicuro solo il fatto che negli animali, in quanto non dotati di *ratio*, si manifesta in modo più diretto la natura<sup>25</sup>; pertanto le caratteristiche morali che appaiono spesso nelle loro descrizioni<sup>26</sup> non debbono essere lette come proclami di una loro pre-

fisica» dell'animale – vale a dire la sua distinzione dall'uomo all'interno del pensiero filosofico – sarebbe solidale con un pensiero “forte” sull'uomo. Non intendo con questo suffragare l'affermazione estrema (che pure si trova in J. Amat, *Les animaux familiers dans la Rome antique*, Paris 2002, pp. 7-23) secondo la quale in Platone e Aristotele non sarebbe stabilita una netta differenza fra uomo e animale. È pur vero che lo stesso Aristotele in taluni luoghi sembra contraddire alla *scala naturae* descritta nel *De anima* e affermare la mancata esistenza di un confine netto fra uomo e animali (*PA* 4.5 = 681a12-15), apprendo così la strada all'umanizzazione di questi ultimi: cfr. W.W. Fortenbaugh, *Aristotle: Animals, Emotion and Moral Virtue*, «*Arethusa*» 4 (1971), pp. 137-163. Se Aristotele afferma che la deliberazione morale è propria esclusivamente dell'uomo (*NE* 4 = 1111b4 ss., 13 = 1144b24 ss.), sono però solo gli stoici che chiariscono che gli animali non hanno *ratio* né *virtus* (Sen. *Epist.* 121.10-11; Philo, *Anim.* 85): cfr. Beagon, *Roman Nature* cit., pp. 133-137. Sull'argomento cfr. anche i fondamentali studi di U. Dierauer: *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam 1977; *Raison ou instinct? Le développement de la zoopsychologie antique*, in Cassin - Labarrière (éds.), *L'animal dans l'antiquité* cit., pp. 3-30.

<sup>22</sup> Che si pone sulla scia della zoologia di Aristotele (il debito è dichiarato in 8.44), combinando il punto di vista teorico-scientifico dell'indagine aristotelica con quello pratico, ampliando il panorama degli animali trattati dallo Stagirita e aggiungendo particolari che sono sulla linea del gusto per i *mirabilia*: cfr. L. Bodson, *Aspects of Pliny Zoology*, in R. French - F. Greenaway (eds.), *Science in the Early Roman Empire: Pliny the Elder, his Sources and Influence*, London - Sidney 1986, pp. 98-110 (l'esempio addotto per la combinazione di punto di vista pratico e punto di vista teorico è quello della trattazione della fauna alpina); Ead., *La zoologie romaine d'après la «Naturalis Historia» de Pline*, in *Pline l'Ancien, témoin de son temps* cit. = «*Helmantica*» 37 (1986), pp. 107-116; Ead., *Le témoignage de Pline l'Ancien sur la conception romaine de l'animal*, in Cassin - Labarrière (éds.), *L'animal dans l'antiquité* cit., pp. 325-354.

<sup>23</sup> Plin. 27.7-8 *Quod* [si sta parlando delle proprietà mediche dell'aconito] *certe casu repertum quis dubitet et, quotiens fiat, etiam nunc ut novum nasci, quoniam feris ratio et usus inter se tradi non possit? Hic ergo casus, hic est ille qui plurima in vita invenit deus – hoc habet nomen per quem intellegitur eadem et parens rerum omnium et magistra –, utraque coniectura pari, sive ista cotidie feras invenire sive semper scire iudicemus. Pudendumque rursus omnia animalia, quae sint salutaria, ipsis nosse praeter hominem.*

<sup>24</sup> Vd. *supra*, nt. 21.

<sup>25</sup> Cfr. Beagon, *Roman Nature* cit., pp. 124-158.

<sup>26</sup> Gli elementi in esse ricorrenti sono elencati sinteticamente in French, *Ancient Natural History* cit., pp. 248-250: (1) caratteristiche date dalla provvidenza, che ne permettano il buon uso da parte dell'uomo (fisico, medico, morale), (2) “simpatie” e “antipatie” naturali, (3) storia in relazione a uomini e arti, (4) abilità, (5) portenti, (6) ragguagli sulla cattura e (7) sull'arrivo a Roma. Si osservi che essi dicono di un interesse «morale» per l'animale vivo e la sua relazione con il mondo umano, piuttosto che «scientifico» per l'anima-

sunta razionalità o addirittura di una superiorità rispetto agli uomini, quanto piuttosto come emblemi di valori positivi che Plinio intende propugnare nel suo discorso di moralista. La “moralità” degli animali, dunque, non compromette la supremazia dell’uomo<sup>27</sup> e rappresenta un aspetto della provvidenzialità del mondo naturale, così che imitarli nei loro comportamenti buoni fa parte del retto uso che gli uomini possono fare degli animali stessi<sup>28</sup>, i quali si muovono per parte loro in una sfera amorale<sup>29</sup>. E in tutto ciò è evidente la consonanza con aspetti del pensiero stoico e cristiano.

Ambrogio verisimilmente non ha letto Plinio, ma conosce almeno in modo mediato le tendenze generali della sua zoologia, che ho qui delineate: la provvidenzialità del cosmo, che si manifesta sia nelle “simpatie” e “antipatie” naturali – le quali fondano aspetti della pratica medica – sia nella “moralità” degli animali.

La concezione filosofica coerente presupposta dall’“incoerente” trattazione pliniana si può rintracciare in un’opera, sicuramente nota allo stesso Ambrogio<sup>30</sup>: si tratta del libro II del *De natura deorum* di Cicerone, all’interno del quale lo stoico Balbo affronta il tema degli animali (in special modo nei capitoli 121-133) per dimostrare come non vi sia nessuna fra le cose terrestri – animali e piante – in cui *non naturae ratio intelligentis appareat*, chiudendo il suo discorso con un’aperta dichiarazione di antropocentrismo stoico<sup>31</sup>.

Riveste a questo proposito un interesse grandissimo anche il *De animalibus* o *Alexander* di Filone di Alessandria, un dialogo conservato solo in traduzione armena<sup>32</sup>, in cui si contrappongono le posizioni di Filone

le in sé e la sua morfologia: M. Vegetti (*Zoologia e antropologia in Plinio* cit., pp. 117-119) sottolinea questo aspetto, accusando l’incoerenza dell’antropocentrismo pliniano, nel quale «si attenua fino quasi a sparire la distanza cognitiva e intellettuale fra l’umano e l’animale, fra il soggetto e l’oggetto del sapere» (p. 119).

<sup>27</sup>) Beagon, *Roman Nature* cit., pp. 139-144.

<sup>28</sup>) French, *Ancient Natural History* cit., pp. 205 e 248.

<sup>29</sup>) Beagon, *Roman Nature* cit., pp. 156-158.

<sup>30</sup>) Per la presenza del *De natura deorum* nell’*Exameron* di Ambrogio cfr. almeno M. Cesaro, *Natura e cristianesimo negli «Exameron» di san Basilio e di sant’Ambrogio*, «Daskaleion» 7 (1929), pp. 53-123; vd. anche i riferimenti elencati nell’edizione SAEMO dell’*Exameron* ambrosiano, a cura di G. Banterle, Milano - Roma 1979 (SAEMO 1), *passim*.

<sup>31</sup>) Cic. *Nat.* 2.133 *Sin quaeret quispiam cuiusnam causa tantarum rerum molitio facta sit – arborumne et herbarum, quae quamquam sine sensu sunt tamen a natura sustentuntur: at id quidem absurdum est; an bestiarum: nibilo probabilius deos mutarum et nibil intelligentium causa tantum laborasse. Quorum igitur causa quis dixerit effectum esse mundum? Eorum scilicet animantium quae ratione utuntur; hi sunt di et homines; quibus profecto nibil est melius, ratio est enim quae praestet omnibus. Ita fit credibile deorum et hominum causa factum esse mundum quaeque in eo mundo sint omnia.*

<sup>32</sup>) Philon d’Alexandrie, *Alexander vel de ratione quam habere etiam bruta animalia*, introd., trad. et notes par A. Terian, Paris 1988.

(stoica, antropocentrica, che sostiene l'irrazionalità degli animali) e di suo nipote Alessandro (di ispirazione neo-accademica, favorevole alla razionalità degli animali)<sup>33</sup>. Non si può però stabilire con certezza se Ambrogio conoscesse tale opera<sup>34</sup>.

In termini generali si può dire che della linea stoicheggiante del pensiero zoologico – di cui ho menzionato Plinio come il rappresentante incoerente, Cicerone-Balbo (e Filone) come quello coerente – si faccia continuatore il pensiero dei Padri, in cui si ritrovano tanto l'affermazione della provvidenzialità del cosmo in funzione dell'uomo, quanto la concezione – ad essa legata – dell'animale come irrazionale strumento della pedagogia di Dio all'uomo<sup>35</sup>: da qui all'allegoria morale degli animali, caratteristica dei bestiari medievali, il passo è breve<sup>36</sup>.

Anche in Ambrogio, sulla scorta di Basilio, si dice che tutta la natura esiste in vista dell'uomo, la cui superiorità sulle altre creature è emblematicamente espressa dalla stazione eretta<sup>37</sup>.

<sup>33</sup>) Cfr. Terian in Philon d'Alexandrie, *Alexander* cit., pp. 50-62 e 66-72.

<sup>34</sup>) Che lo conoscesse è sostenuto da K. Schenkl (in CSEL 32/1, p. XV), il quale cita però esempi di contatti fra i due autori che non appaiono del tutto probanti: *Exam.* 6.9.4.16 (formica), 6.9.4.23 (intelligenza del cane), 6.9.4.27 (rimedi che gli animali usano per curare se stessi). In realtà, per quel che sono riuscita ad appurare, non è stata ancora adeguatamente studiata la diffusione dell'opera, che è conservata in una traduzione armena del VI secolo. Sulle opere filoniane tradotte in armeno cfr. D.T. Runia, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana. Uno studio d'insieme*, trad. it., a cura di R. Radice, Milano 1999 (ed. orig. Assen - Minneapolis 1993), p. 28. Nessuna notizia sulla conoscenza di quest'opera da parte di altri autori si ricava da A. Terian, *A Critical Introduction to Philo's Dialogues*, in *ANRW*, 2.21.1, Berlin - New York 1984, pp. 272-294, secondo il quale «Philo's two dialogues with his renegade nephew Alexander [scil. *De providentia* e *De animalibus*] ... are among his least studied works» (p. 274); e neppure in Id., *Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers*, Leiden - New York - Köln 1995 (l'unico riferimento al *De animalibus* di Filone – segnalato a p. 158 – si trova in Isidoro di Pelusio).

<sup>35</sup>) Sull'argomento sarà utile vedere Wallace-Hadrill, *The Greek Patristic View* cit.; R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals. The Origin of the Western Debate*, London 1993, pp. 195-205; French, *Ancient Natural History* cit., pp. 276-289; G. Clark, *The Fathers and the Animals: The Rule of Reason?*, in A. Linzey - D. Yamamoto (eds.), *Animals on the Agenda. Questions about Animals for Theology and Ethics*, London 1998, pp. 67-79; e soprattutto Grant, *Early Christians and Animals* cit.

<sup>36</sup>) La bibliografia a questo proposito è sterminata. Rimando solo a Ciccarese, *Il simbolismo antropologico degli animali nell'esegesi cristiana antica* cit.; Ead., *Animali simbolici* cit., con bibliografia aggiornata; molto interessante anche per l'età dei Padri – benché di per sé incentrato sul Medio Evo – J. Voisenet, *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.)*, Toulouse 1994, soprattutto pp. 105-113; e ancora, Wallace-Hadrill, *The Greek Patristic View* cit., pp. 122-126.

<sup>37</sup>) Ambr. *Exam.* 6.9.3.10 *Sed vis ad usum hominis derivare quae genita sunt? ... Cave, o homo, pecorum more curvari, cave ne in alvum te non tam corpore quam cupiditate deflectas. Respice corporis tui formam et speciem congruentem celsi vigoris assume, sine sola animalia prona pascantur* (per cui cfr. Basil. *Hex.* 9.2.5-7).

Allo stesso modo non si mette in dubbio il fatto che gli animali siano privi di ragione – malgrado curiose *performances* come quella del cane al trivio, impegnato a inseguire la preda<sup>38</sup> –, eppure si riconoscono loro delle facoltà (in special modo la propensione per ciò che è loro di giovamento e la ripulsa per ciò che li danneggia) che derivano direttamente dalla sapienza divina<sup>39</sup>. Dunque gli animali, essendo penetrati dalla sapienza divina, sono lo strumento di un'implicita pedagogia morale di Dio nei confronti dell'uomo: ciò vale – e cito soli pochi dei numerosissimi esempi – in negativo nel caso dei pesci (da loro l'uomo deve imparare a evitare che il più grande mangi il più piccolo<sup>40</sup>); in positivo in quello delle cicogne (che insegnano all'uomo il rispetto dei vincoli di ospitalità e la *clementia*<sup>41</sup>) e dei pipistrelli (che propongono all'uomo un esempio di amore vicendevole volando in gruppo<sup>42</sup>); sia in positivo sia in negativo nel caso dell'unione della vipera e della murena (dalla quale la donna deve imparare ad accettare i difetti del marito e a espellere da sé il veleno della cattiveria prima di unirsi a lui, e allo stesso tempo l'uomo deve imparare a non cercare talami estranei<sup>43</sup>).

<sup>38</sup>) Ambr. *Exam.* 6.9.4.23 (per cui cfr. Basil. *Hex.* 9.4.8-9): il cane, del quale *exortem rationis ... esse nemo dubitaverit*, posto al trivio, sembra essere in grado di dedurre, dalla premessa – stabilita con l'olfatto – che la preda non ha seguito due delle strade, la conclusione che essa ha seguito la terza; esso dimostrerebbe così di saper costruire per istinto (*naturali ... eruditione*) una forma di ragionamento che a mala pena gli uomini imparano frequentando le scuole di filosofia. La fortuna del curioso aneddoto del cane al trivio, utilizzato per la prima volta nell'ambito della logica crisippea, è indagata da L. Floridi, *Scepticism, Animal Rationality and the Fortune of Chrysippus' Dog*, maggio 2001 (articolo pubblicato on-line all'indirizzo: <http://www.wolfson.ox.ac.uk/~floridi/pdf/sar.pdf>; su Basilio e Ambrogio cfr. pp. 8-9).

<sup>39</sup>) Vd. su questo soprattutto Ambr. *Exam.* 6.9.4.21, che traduce Basilio (*Hex.* 9.3.11-12): *Unde dignam Domino laudem propheta detulit, dicens: «Quam magnificata sunt opera tua, Domine! Omnia in sapientia fecisti»* (Ps 103.24). *Omnia penetrat divina sapientia, inplet omnia, idque locupletius ex inrationabilium sensibus quam ex rationabilium disputatione colligitur; validius est enim naturae testimonium quam doctrinae argumentum ... Melior enim magistra veritatis natura est. Haec sine ullius magisterio suavitate sanitatis nostris infundit sensibus, eadem doloris acerbiter docet esse fugiendam. Hinc vita dulcior, hinc mors amarior.*

<sup>40</sup>) La crudeltà per cui ciascun pesce mangia quelli più piccoli e a sua volta soccombe vittima dei più grandi di lui è motivata dal fatto che i pesci, *quia ad usum hominum dati sunt, in signum quoque facti sunt, ut in his nostrorum morum vitia videremus et caveremus exempla, ne quis potior inferiorem invaderet daturus in se potentiori exemplum iniuriae* (Ambr. *Exam.* 5.7.5.13, per cui cfr. Basil. *Hex.* 7.3.1-2).

<sup>41</sup>) Ambr. *Exam.* 5.8.16.53-55 (per cui cfr. Basil. *Hex.* 8.5.5-6), in part. il § 55: *Quam vero rationabilium non excedat pietatem ac prudentiam avis huius clementia considerandum, quam ne post exemplum quidem inrationabilium quisquam nostrum imitari poterit.*

<sup>42</sup>) Ambr. *Exam.* 5.8.24.87 *Quod fit quodam munere caritatis, quae difficile in hominibus huius mundi reperitur* (per cui cfr. Basil. *Hex.* 8.7.4-5).

<sup>43</sup>) Ambr. *Exam.* 5.7.7.18-20, in part. il § 20: *Nec quisquam velut contraria posuisse nos credat, ut et ad bonum et ad malum viperae huius exemplo uteremur, cum ad institutionem utrumque proficiat* (per cui cfr. Basil. *Hex.* 7.5.5-6 - 6.1).

1. *L'elefante* <sup>44</sup>

Vengo ora all'argomentazione della mia tesi, prendendo le mosse dal motivo della "moralità" degli animali. Lo esemplifico con l'animale cui Plinio dà forse il massimo spazio all'interno della sua trattazione (8.1-32) <sup>45</sup>: l'elefante, l'essere vivente *proximum humanis sensibus* (8.1). Nella tradizione zoologica antica e in Plinio, che considero alla stregua di collettore della *vulgata* antica su questo animale (come si può desumere dalla diffusione delle notizie che egli fornisce, le quali hanno paralleli in Aristotele, Eliano, Plutarco e altri), l'elefante è il paradigma estremo della tendenza all'umanizzazione del mondo animale <sup>46</sup>. Ha molte doti <sup>47</sup>: comprende la lingua patria <sup>48</sup>; obbedisce ai comandi ed è docile <sup>49</sup>, tanto che impara a inginocchiarsi davanti ai re <sup>50</sup>; ricorda ciò che ha appreso <sup>51</sup> e riconosce il suo padrone <sup>52</sup>; desidera amore e gloria <sup>53</sup>; ha il senso della giustizia <sup>54</sup>; ha

<sup>44</sup>) Sull'elefante nell'antichità cfr. O. Keller, *Die antike Tierwelt*, Leipzig 1909-13 (rist. Hildesheim 1963), vol. 1, pp. 372-383; H.H. Scullard, *The Elephant in the Greek and Roman World*, Cambridge 1974; J.M.C. Toynbee, *Animals in Roman Life and Arts*, Baltimore - London 1973 (rist. 1996), pp. 32-54; A. King, *Mammals. Evidence from Wall Paintings, Sculpture, Mosaics, Faunal Remains, and Ancient Literary Sources*, in W. Feemster Jashemski - F.G. Meyer (eds.), *The Natural History of Pompeii*, Cambridge 2002, pp. 401-450, in part. 432-433; studia anche il mondo giudaico-cristiano I. Opelt, *Elefant*, in *RLAC*, vol. 4, Stuttgart 1959, coll. 1001-1026.

<sup>45</sup>) Su questa sezione del testo di Plinio cfr. I. Bona, *Natura terrestrium (Plin. nat. hist. VIII)*, Genova 1991, pp. 42-68.

<sup>46</sup>) Cfr. anche Opelt, *Elefant* cit., coll. 1013-1014.

<sup>47</sup>) Elencate in Plin. 8.1 *Maximum est elephans proximumque humanis sensibus, quippe intellectus illis sermonis patrii et imperiorum obedientia, officiorum quae didicere memoria, amoris et gloriae voluptas, immo vero, quae etiam in homine rara, probitas, prudentia, aequitas, religio quoque siderum solisque ac lunae veneratio.*

<sup>48</sup>) A Roma se ne è visto uno che scrive in greco (cfr. anche Plin. 8.6, da Muciano, fr. 12 Peter). Per elefanti che comprendono il greco e che scrivono in latino cfr. rispettivamente Aelian. *NA* 11.25 e 2.11.

<sup>49</sup>) Quelli un po' tardi di ingegno ripetono da sé gli esercizi che non riescono a imparare: cfr. Plin. 8.6 (e Plut. *Soll.* 12 = 968c).

<sup>50</sup>) Cfr. Arist. *HA* 9.46 = 630b20, e anche Aelian. *NA* 13.22 (India) e Martial. *Spect.* 17 (a Roma, dinanzi all'imperatore).

<sup>51</sup>) L'elefante comprende e apprende, perciò si addomestica facilmente: Arist. *HA* 9.46 = 639b18-21; è saggio: Cic. *Nat.* 1.97 (*elephanto belluarum nulla prudentior*); ha sensi acutissimi: Cic. *Nat.* 2.151.

<sup>52</sup>) Cfr. Plin. 8.15.

<sup>53</sup>) Per l'aneddoto di Aiace, l'elefante del re Antioco, che si lascia morire per la vergogna di non essere stato coraggioso quanto il compagno Patroclo, cfr. Plin. 8.12 (e Philo, *Animal.* 59).

<sup>54</sup>) Per l'*exemplum* degli elefanti di Bocco, che si rifiutano di diventare strumenti della crudeltà del re contro altri elefanti, cfr. Plin. 8.15; per l'elefante che si condanna a morire di fame dopo aver ucciso il padrone cfr. Strab. 15.1.42.

perfino una sorta di senso religioso, tant'è vero che rende culto alla luna, comprende i giuramenti degli uomini, prega invocando la Terra a testimone<sup>55</sup>; a ciò si aggiunge un mirabile *pudor*, da cui dipendono comportamenti sessuali assai probi<sup>56</sup> e la capacità di provare il sentimento amoroso, anche nei confronti di esseri umani<sup>57</sup>; infine, se ne segnala la *clementia* verso gli altri animali e verso i malati o i deboli della propria specie<sup>58</sup>. Queste caratteristiche sono documentate – in Plinio come nel resto della tradizione – con la narrazione di numerosi episodi. Oltre a fornire la caratterizzazione morale dell'animale, Plinio spiega quando esso è apparso nel mondo romano<sup>59</sup>, e parla dell'uso militare che se ne fa<sup>60</sup>; il quadro si chiude con un motivo "topico", la descrizione della terribile lotta che l'elefante ingaggia con il suo irriducibile nemico, il serpente (*draco*), in terra e nei fiumi<sup>61</sup>.

Parrebbe dunque che l'uomo possa apprendere da un essere pur irrazionale come l'elefante molte virtù che tradizionalmente fanno parte del

<sup>55</sup>) Cfr. Plin. 8.2-3. La fonte dichiarata da Plinio sul culto reso al sole è Giuba (275F53ab Jacoby), da cui dipende anche Plutarco (*Soll.* 17 = 972BC). Ma del senso religioso degli elefanti parlano pure Cassio Dione (39.38), Celso (*ap. Orig. C.Cels.* 4.98) ed Eliano nel *De natura animalium* (gli elefanti adorano la luna e il sole: 4.10 e 7.44; rendono una sorta di culto ai loro morti e in punto di morte sembrano invocare gli dei: 5.49; sono certi che sole è un dio, mentre gli uomini dubitano dell'esistenza degli dei e del fatto che essi si curino degli uomini: 7.43). Cfr. anche A. Passerini, *L'origine della tradizione sul culto degli elefanti per la luna*, «Athenaeum» 11 (1933), pp. 142-149; A. Momigliano, *Ancora sul culto degli elefanti per la luna*, «ibid.», pp. 267-268; Bona, *Natura terrestrium* cit., p. 46 nt. 9.

<sup>56</sup>) Plin. 8.12-13 *Pudore numquam nisi in abdito coeunt, mas quinquennis, femina decennis. Initur autem biennio quinis, ut ferunt, cuiusque anni diebus, nec amplius; sexto perfunduntur amne, non ante reduces ad agmen. Nec adulteria novere nullave propter feminas inter se proelia ceteris animalibus pernicialia, nec quia desit illis amoris vis ...* (si accoppiano in luoghi appartati: cfr. Arist. *HA* 5.2 = 540a20; si accoppiano solo per generare, una volta nella vita e in luoghi appartati: cfr. Aelian. *NA* 8.17); Plin. 10.173 *Coitus aversis elephantis, camelis, tigribus, lyncibus, rhinoceroti, leoni, dasydodi, cuniculis, quibus aversa genitalia* (cfr. Arist. *HA* 5.1 = 539b22-24).

<sup>57</sup>) Esempi di innamoramenti di tal fatta in Plin. 8.14.

<sup>58</sup>) Plin. 8.23 *Ipsius animalis tanta narratur clementia contra minus validos, ut in grege pecudum occurrentia manu dimoveat, ne quod obterat imprudens. Nec nisi lacessiti nocent idque cum gregatim semper ambulent, minime ex omnibus solivagi. Equitatu circumventi infirmos aut fessos vulneratosve in medium agmen recipiunt, acie velut imperio aut ratione per vices subeunte.*

<sup>59</sup>) In trionfo, nel 79 a.C. (nel corteo del trionfo di Pompeo Magno sull'Africa: Plin. 8.4), ma in verità già al tempo della guerra contro Pirro (Plin. 8.16); nei giochi, nel 99 a.C. (Plin. 8.20).

<sup>60</sup>) Cfr. Plin. 8.27.

<sup>61</sup>) Descritta in Plin. 8.32-34, che cito *infra*, nt. 73; si tratta di un motivo anche iconograficamente molto diffuso: cfr. e.g. King, *Mammals* cit., p. 433. Su tale inimicizia, che in Plinio pare suscitata dalla natura per offrire a sé e all'uomo un terribile *spectaculum*, cfr. Beagon, *Roman Nature*, pp. 153-158 e 230-231; French, *Ancient Natural History* cit., pp. 205-206.

patrimonio del *civis Romanus*<sup>62</sup>. È vero però che Ambrogio, forse per lo *status* di ambigua vicinanza di un siffatto elefante rispetto alla condizione e alla psicologia dell'uomo, sembra non riprendere la maggior parte dei caratteri tradizionalmente attribuiti all'animale.

L'elefante di Ambrogio (*Exam.* 6.9.6.31-35) non è uno strumento della pedagogia "morale" di Dio nei confronti dell'uomo, ma dimostra con la sua esistenza la verità che nel creato non vi è nulla che sia superfluo o dannoso. Infatti Dio ha calibrato le dimensioni delle parti di ogni singolo animale, rendendole adeguate al complesso del corpo: perciò l'elefante ha collo corto, proboscide lunga (che gli permette di nutrirsi), zampe robustissime e prive di articolazioni (adatte a sostenere una massa corporea ingentissima)<sup>63</sup>.

In linea di massima, le considerazioni di Ambrogio provengono da Basilio (*Hex.* 9.5.6-12), ma risultano significativi alcuni ampliamenti che si avvicinano in generale alle modalità della trattazione pliniana degli animali: uno riguarda le tecniche di cattura dell'animale, l'altro il suo uso in battaglia.

Un'aggiunta ambrosiana è pertinente alla cattura dell'elefante. Le modalità della cattura sarebbero direttamente conseguenti a una delle caratteristiche macroscopiche dell'animale, vale a dire la mancanza di articolazioni nelle zampe; su di essa Basilio e Ambrogio indugiano a lungo, in quanto sarebbe espressione della Provvidenza: se esso avesse zampe articolate, non potrebbe reggere un corpo tanto grande e per un così lungo tempo di vita (300 anni!)<sup>64</sup>. Ambrogio, che fino a qui traduce Basilio (*Hex.* 9.5.7-8), introduce poi la precisazione che, per dormire, l'elefante necessita di un appoggio; e, se agli esemplari addomesticati gli stessi padroni predispongono sostegni, a quelli selvaggi deriva da tale uso un pericolo mortale: quello che gli alberi cui si appoggiano cedano perché vinti dal peso dell'animale oppure perché precedentemente spaccati di proposito dai cacciatori di avorio, così che le bestie – cadute a terra – non si possono più rialzare e lì muoiono<sup>65</sup>. Queste curiose notizie non trovano ri-

<sup>62</sup>) Cfr. anche J. Aymard, *L'animal et les «vertus» des Romains*, in *Hommages à Léon Hermann*, Bruxelles 1960, pp. 118-123.

<sup>63</sup>) Opelt, *Elefant* cit., coll. 1019-1022.

<sup>64</sup>) Ambr. *Exam.* 6.9.5.31 *Ideoque nec genua inflectit, quia rigidioribus opus fuit cruribus, quo velut columnis tanta possit membrorum machina sustineri. Calcaneum leviter incurvat, rigent cetera pedum a summo usque ad inum. Nec sicut nos in anquilas saepe deponimus, ita se etiam bestia potest tanta deflectere meritoque non volvendi se neque curvandi usum cum ceteris animantibus potest habere communem.*

<sup>65</sup>) Ambr. *Exam.* 6.9.5.31-32 *Fulcitur hinc inde trabibus maximis, ut in somno aliquantulum sine periculo reflectatur, quia pes eius nulla artuum coniunctione distinguitur. Mansuetis igitur veluti quaedam fulcra eorum quibus hic usus est parantur ingenio, feris autem et agrestibus, quia nemo huiusmodi quibus sustentari queant fulcra substernit, hinc venit usus pericu-*

scontro in Plinio <sup>66</sup> ma appartengono alla tradizione zoologica sull'elefante <sup>67</sup>, e con ogni verosimiglianza derivano ad Ambrogio dal *Physiologus* greco, breve testo in cui una quarantina di elementi del mondo naturale (principalmente animali) sono descritti nelle loro φύσεις («nature», «caratteristiche naturali»), allegoricamente interpretate in riferimento a verità dottrinali o morali proprie del cristianesimo: sulla base della convinzione che il mondo è creazione di quello stesso Dio che fa udire la propria voce anche nella Scrittura, nel *Physiologus* si mostra la consonanza profonda fra la verità che emerge nella natura e quella che emerge nella cultura (cioè nella Bibbia e nelle dottrine della fede) <sup>68</sup>. Una delle «nature» dell'elefante vi è così descritta <sup>69</sup>:

*li. Namque arbori innixi aut costas fricant aut in somno sese relaxant. Quae nonnumquam victa atque inflexa tanto corpore frangitur atque ille qui sese in eandem refuderat corruit nec erigere atque elevare se potest ibique iacens interit aut gemitu suo proditus sternitur, dum ventre ceterisque iuxta mollioribus ad vulnus patet; nam dorsum eius ceteraque exteriora non ulla facile solent tela penetrare, sunt autem qui propter ebor has illis insidias parant, ut arbores eas, quibus se adplicare consueverint, ex alia parte, qua infrequentior eis usus sit, aliquantum recidant, ut reflectente se helephanto pondus membrorum eius sustinere non possint ruinamque eius arcessant.*

<sup>66</sup>) Che pure descrive alcune tecniche di cattura dell'elefante (8.24-26) e riferisce tale modo di dormire e tale metodo di cattura a un altro animale che non può piegare i garretti, la misteriosa «acli» (Plin. 8.39 *Item natam in Scadinavia insula nec umquam visam in hoc orbe, multis tamen narvatam achlin haud dissimilem illi [scil. alci], set nullo suffraginum flexu, ideoque non cubantem et adclinem arbori in somno eaque incisa ad insidias capi, alias velocitatis memoratae*). Sulla scorta di Plinio, in Solino (20.7) queste caratteristiche sono attribuite a un animale che non si nomina ma di cui si dice che, come gli elefanti (*ut elephantis*), ha garretti che non si possono piegare. L'«acli» è animale di incerta identificazione: Keller, *Die antike Tierwelt* cit., vol. 1, pp. 282-283, pensa all'alce, mentre di diverso avviso è W. Richter, *Achlis. Schicksale einer tierkundische Notiz*, «Philologus» 103 (1959), pp. 281-296; cfr. anche H. Leitner, *Zoologische Terminologie beim Älteren Plinius*, Hildesheim 1972, pp. 5-7.

<sup>67</sup>) Cfr. almeno Diod. 3.27; la presunta rigidità delle zampe è nota anche ad Aristotele, che la critica (*HA* 2.1 = 498a8-13; *Anim. incess.* 9 = 709a9-11). Queste notizie dovevano essere comunque assai diffuse (cfr. M. Wellmann, *Elefant*, in *RE*, vol. 5, Stuttgart 1905, col. 2249). Si noti che Cesare (*BG* 6.27) riferisce questo modo di dormire e questa tecnica di caccia all'alce, e descrive la triste fine dell'alce che non si rialza (cfr. Richter, *Achlis* cit., pp. 286-289), come in Ambrogio accade all'elefante.

<sup>68</sup>) Tale sintetica definizione dello scopo dell'opera si trova in French, *Ancient Natural History* cit., pp. 276-286. Sul *Physiologus* in generale sempre fondamentale è F. Sbordone, *Ricerche sulle fonti e sulla composizione del «Physiologus» greco*, Napoli 1936; cfr. anche B.E. Perry, *Physiologus*, in *RE*, vol. 20/1, Stuttgart 1941, coll. 1074-1129; F. Sbordone, *Rassegna di studi sul «Physiologus» (1936-1976)*, «RFIC» 105 (1977), pp. 496-500; K. Alpers, *Physiologus*, in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 26, Berlin - New York 1996, pp. 596-602; *Il Fisiologo*, a cura di F. Zambon, Milano 1982; Grant, *Early Christians and Animals* cit., p. 52; Voisenet, *Bestiaire chrétien* cit., pp. 106-114; K. Alpers, *Physiologus*, in *NRE*, vol. 9, Stuttgart - Weimar 2000, coll. 998-1000; da ultimo, *Physiologus. Griechisch/Deutsch*, Übersetzt und herg. von O. Schönberger, Stuttgart 2001, pp. 137-161. Una lettura in chiave an-

Ἡ δὲ φύσις τοῦ ἐλέφαντος τοιαύτη ἐστίν· ἐὰν πέσῃ, οὐ δύναται ἀναστῆναι· οὐκ ἔχει γὰρ ἄρμογὰς εἰς τὰ γόνατα αὐτοῦ [ὡς καὶ τῶν λοιπῶν ζῴων]. Πῶς δὲ καὶ πίπτει; ἐὰν θέλῃ ὑπῶσαι, ἐπὶ δένδρου ἑαυτὸν ἀνακλίνει καὶ κοιμᾶται· οἱ οὖν κυνηγοί, εἰδότες τὴν τοῦ ἐλέφαντος φύσιν, ὑπάγουσι καὶ πρίζουσι τὸ δένδρον παρολίγον. Ἔρχεται οὖν ἀνακλινῆσαι ἑαυτὸν ὁ ἐλέφας, καὶ ἅμα τῷ δένδρῳ συμπίπτει, καὶ ἄρχεται βοᾶν κλαίων ... (43, p. 130 Sbordone)<sup>70</sup>

Ambrogio però pare selezionare il materiale presente nel *Physiologus*, eliminando due elementi lì resi oggetto di allegoresi. Scompare in primo luogo il finale dell'episodio qui riportato, nel quale si dice che al richiamo dell'elefante rispondono prima un compagno, i cui tentativi sono vani, poi un gruppo di dodici, che pure falliscono, e infine un piccolo elefante, che riesce a sollevarlo: i soccorritori sono interpretati rispettivamente come le allegorie della Legge ebraica, dei dodici Profeti dell'Antico Testamento, e di Cristo (ὁ νοηρὸς καὶ ἅγιος ἐλέφας). In secondo luogo, è omessa l'opinione secondo la quale l'elefante non conosce il desiderio dell'accoppiamento: sarebbe persuaso ad accoppiarsi solo dalla femmina, che gli offre un frutto dell'albero della mandragora, e dall'unione nascerebbe un elefantino partorito dalla madre nell'acqua, lontano dalle insidie del serpente; tale «natura» è ovviamente interpretata come immagine della tentazione di Eva nel libro della Genesi<sup>71</sup>.

tropologica del capitolo sul leone presentano L.K. Gibbs e M. Bettini, *Per una semiotica del «Physiologus»: allegoria e racconti*, in G. Lanata (a cura di), *Il tardoantico alle soglie del duemila. Diritto, religione, società*. Atti del quinto convegno nazionale dell'Associazione di studi tardoantichi, Pisa 2000, pp. 205-221. La redazione greca più antica (edita da F. Sbordone in *Physiologus*, Napoli 1936 [rist. Hildesheim 1991], pp. 1-145) è quasi unanimemente ritenuta risalente al II-III secolo d.C., e collocata in ambiente alessandrino (A. Scott, *The Date of the «Physiologus»*, «VChr» 52 [1998], pp. 430-441); da essa dipenderebbe Ambrogio (cfr. G. Orlandi, *La tradizione del «Physiologus» e i prodomi del bestiario latino*, in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'Alto Medioevo*. XXXI Settimana di Studio del Centro di Studi sull'Alto Medioevo [7-13 aprile 1983], Spoleto 1985, pp. 1067-1068 e nt. 33), il cui *Exameron* influenzerebbe la *versio b* del *Physiologus* latino (*contra* Scott, *The Date* cit., pp. 434-435, che ritiene che Ambrogio attinga alla *versio b*). Le versioni latine sono classificate da F. Mc Culloch, *Medieval Latin and French Bestiaries*, Chapel Hill 1960, pp. 22-25: *γ* (ed. F.J. Carmody, *Physiologus Latinus. Versio Y*, Berkeley 1941), *a, b* (ed. F.J. Carmody, *Physiologus Latinus. Éd. prelim. Versio B*, Paris 1939), *c*.

<sup>69</sup>) Sul capitolo 43 cfr. Perry, *Physiologus* cit., col. 1094; Sbordone, *Ricerche* cit., pp. 55-57, e M. Alexandre, *Bestiaire chrétien: mort, rénovation, résurrection dans le «Physiologus»*, in F. Jouan (éd.), *Mort et fécondité dans la mythologie*, Paris 1986, pp. 128-129.

<sup>70</sup>) «La natura dell'elefante è questa: se cade, non è capace di rialzarsi, perché non ha giunture nelle ginocchia. E in che modo cade? Quando vuol dormire, si appoggia ad un albero e si addormenta. I cacciatori, che conoscono la natura dell'elefante, vanno a segare parzialmente l'albero. L'animale viene così ad appoggiarvi e cade insieme all'albero, e comincia a mandare alti barriti [...]» (trad. Zambon).

<sup>71</sup>) Cfr. anche Alexandre, *Bestiaire chrétien* cit., pp. 135-136.

Un'altra aggiunta che Ambrogio opera rispetto al modello basiliano riguarda gli usi bellici dell'elefante (*Exam.* 6.9.5.33), e sembrerebbe un ampliamento "romanizzante" del cenno di Basilio all'argomento (*Hex.* 9.5.9); il riferimento, che ha alle sue spalle verisimilmente gli scontri con l'impero dei Sassanidi fra III e IV secolo, resta lontano dalla precisione dei resoconti autoptici di un Ammiano Marcellino <sup>72</sup>.

Da ultimo, osservo come Ambrogio – a differenza di Basilio – nella quinta omelia (sulla creazione delle piante), inserisca la notizia tradizionale della lotta fra serpente ed elefante <sup>73</sup> per esemplificare le "antipatie" che si riscontrano in natura <sup>74</sup>.

In Ambrogio dunque gli elefanti, grazie alla perfezione del loro organismo e all'adeguatezza delle loro membra al complesso del mastodontico corpo, *documento ... nobis sunt, quod nihil superfluum sit creatum* (*Exam.* 6.9.6.35 <sup>75</sup>); e, allo stesso tempo, desta stupore e rende ancor più consapevoli della grandezza dell'uomo il fatto che essi siano all'uomo soggetti (*tamen haec tantae molis bestia subiecta nobis, imperiis servit humanis, ibidem*) <sup>76</sup>. La natura divina manifesta la sua grandezza nelle cose grandi co-

<sup>72</sup>) Cfr. e.g. la comparsa degli elefanti nella presa di Amida del 359 (19.2.3, 19.7.6) e nell'assedio di Ctesifonte del 363 (24.6.8). Vd. in particolare Scullard, *The Elephant* cit., pp. 198-207 (gli elefanti in uso presso i Persiani) e 233-234 (loro presenza in Ambrogio); del resto, alla fine del IV secolo è quasi impossibile avere l'occasione di vedere un elefante dal vero in uno spettacolo pubblico (cfr. G. Jennison, *Animals for Show and Pleasure in Ancient Rome*, Manchester 1937, pp. 94-98).

<sup>73</sup>) Plin. 8.32-34 ... *sed maximos [scil. elephantos fert] India bellantesque cum iis perpetua discordia dracones tantae magnitudinis et ipsos, ut circumplexu facili ambient nexuque nodi praestringant. Conmoritur ea dimicatio, victusque conruens complexum elidit pondere. Mira animalium pro se cuique sollertia est ut his una. Ascendendi in tantam altitudinem difficultas draconi; itaque tritum iter ad pabula speculatus ab excelsa se arbore inicit. Scit ille inparem sibi luctatum contra nexus; itaque arborum aut rupium attritum quaerit. Cavent hoc dracones ob idque gressus primum alligant cauda: resolvunt illi nodos manu; at hi in ipsas nares caput condunt pariterque spiritum praecludunt et mollissimas lancinant partes. Iidem obvii deprehensi in adversos erigunt se oculosque maxime petunt. Ita fit ut plerumque caeci ac fame et maeroris tabe confecti reperiantur. Quam quis aliam tantae discordiae causam attulerit nisi naturam spectaculum sibi paria componentem? Est et alia dimicationis huius fama. Elephantis frigidissimum esse sanguinem; ob id aestu torrente praecipue draconibus expeti. Quam ob rem in amnes mersos insidiari bibentibus coortosque inligata manu in aurem morsum defigere, quoniam is tantum locus defendi non possit manu. Dracones esse tantos, ut totum sanguinem capiant, itaque elephantos ab iis ebibi siccatosque concidere et dracones inebriatos opprimi commorique.*

<sup>74</sup>) Ambr. *Exam.* 3.5.9.40 *Coluber cervum fugit, leonem interficit: draco helesantum ligat, cuius ruina mors victoris est. Et ideo summa vi utrimque certatur, ille ut pedem alliget, in quo casus vincti sibi nocere non possit, iste ne posteriore extremus pede aut calle capiat angusto, ubi vel ipse se non queat retorquere et draconem gravi protegere vestigio vel sequentis helesantanti auxilium non habere.*

<sup>75</sup>) Cfr. Basil. *Hex.* 9.5.10.

<sup>76</sup>) Vd. anche il seguito del brano citato: Ambr. *Exam.* 6.9.6.36 (per cui cfr. Basil. *Hex.* 9.5.11).

me in quelle piccolissime, e ha stabilito che alcune creature, temibili in sé, siano soggette al timore di altre, come il topo con l'elefante <sup>77</sup>.

Segue un paragrafo, su cui avrò modo di tornare, che difende Dio dall'accusa di aver creato elementi che possono sembrare negativi per l'uomo, come le piante o gli animali velenosi (*Exam.* 6.9.6.38); e la conclusione della trattazione degli elefanti, che precede immediatamente quella della creazione dell'uomo, è che l'uomo – se Dio ha stabilito la sua superiorità su tutte le creature animali – deve dedicarsi alla conoscenza di sé, cioè di ciò che in lui vi è di più prezioso, l'anima (*Exam.* 6.9.6.39 <sup>78</sup>).

La lezione che l'uomo può trarre dall'elefante, in ossequio a quanto affermato già da Basilio, riguarda dunque il carattere provvidenziale del creato in tutti i suoi elementi, dai più grandi ai più piccoli. Basilio è la fonte principale; rispetto alla tradizione zoologica, Ambrogio pare evitare la menzione di tutti i particolari che collocano l'elefante pericolosamente vicino alla condizione dell'uomo, quasi confondendo le sfere di zoologia e antropologia, a costo di sacrificare le lezioni morali ricavabili da alcuni suoi comportamenti; in ciò potrebbe essere mosso dall'atteggiamento polemico che ispira anche Origene nei capitoli 80-98 del libro IV del *Contra Celsum*, là dove egli – per affermare l'antropocentrismo della creazione e la netta distinzione fra uomini e animali – controbatte a Celso che ha sottolineato la "vicinanza" tra il comportamento umano e quello animale utilizzando fra gli altri l'esempio della "religiosità" dell'elefante <sup>79</sup>. Invece, l'omissione degli elementi suscettibili di interpretazione allegorica che si leggono nel *Physiologus* si può spiegare per il fatto che egli potrebbe essere restio a contaminare un'esegesi per lo più letterale e ancorata alla scienza zoologica antica qual è quella di Basilio <sup>80</sup> con quella di stampo allegorico tipica del *Physiologus*.

<sup>77</sup>) Siamo con questo messi di fronte a una manifestazione del principio dell'"antipatia" naturale: Ambr. *Exam.* 6.9.6.37 (per cui cfr. Basil. *Hex.* 9.5.11-12).

<sup>78</sup>) *Nunc quoniam et hehephantos vides tibi subditos et leones esse subiectos, cognosce te ipsum, o homo, quod non, ut ferunt, Apollinis Pythii, sed Solomonis sancti est, qui ait: «Nisi scias te, formonsa in mulieribus»* (Cant 1.7<sup>o</sup>: contrassegno con asterisco le citazioni bibliche il cui testo differisce da quello della *Vulgata*), *quamquam multo ante Moyses in Deuteronomio scripsit: «Adtende tibi. Homo, tibi adtende»* (Deut. 4.9<sup>o</sup>) *ait lex et propheta ait: «Nisi scias te». Cui hoc dicit? «Formonsa» inquit «in mulieribus». Quae est pulchra in mulieribus nisi anima, quae in utroque sexu praestantiam possidet pulchritudinis? ...*

<sup>79</sup>) Cfr. Orig. *C. Cels.* 4.80-98 (in Origenes, *Contra Celsum*, ed. M. Marcovich, Leiden - Boston - Köln 2001, pp. 294-317), dove – fra le caratteristiche "umane" attribuite agli animali che sono citate da Celso e perciò confutate da Origene – appaiono: l'organizzazione statale (api e formiche), la previdenza (formiche), il culto dei morti (formiche), la capacità di comunicare (formiche), la scoperta e l'uso di rimedi medici (aquila e serpente), l'idea di Dio e l'abilità a prevedere il futuro (uccelli), la pratica dei giuramenti (elefanti: § 98), la *pietas erga parentes* (cicogne).

<sup>80</sup>) Cfr. French, *Ancient Natural History* cit., pp. 287-289; Grant, *Early Christians and Animals* cit., pp. 76-78 (in Basilio non a caso non ci sarebbe traccia di utilizzo del *Physiologus*).

Nella caratterizzazione ambrosiana dell'elefante si può dunque riscontrare un saggio della "continuità" e della reinterpretazione cristiana del motivo tradizionale della "moralità" degli animali.

## 2. *Il serpente* <sup>81</sup>

Come gli elefanti ci mostrano, fa parte della mentalità antica il guardare agli animali come a un mondo prossimo a quello umano, in cui in qualche modo l'uomo si rispecchia. Non stupisce troppo il fatto che anche dal serpente <sup>82</sup> – data l'ambivalenza ad esso unanimemente riconosciuta nel mondo antico <sup>83</sup> – possa provenire qualcosa di buono. Si sono visti esempi della *clementia* dell'elefante, e del resto – dice Plinio – sono assai noti anche i *clementiae exempla* che si narrano a proposito di animali ben più feroci, come il leone (8.56-58) <sup>84</sup> e la pantera (8.59-60) <sup>85</sup>: tali te-

<sup>81</sup>) Su cui cfr. almeno Keller, *Die antike Tierwelt* cit., vol. 2, pp. 284-305.

<sup>82</sup>) Non mi soffermo sull'ovvia e predominante caratterizzazione negativa dei serpenti, dimostrata fra l'altro da Plinio: essi ingaggiano terribili lotte con altri animali (8.32-34: con gli elefanti; 8.118-119: con i cervi; 8.88: con l'icneumone), hanno spaventose dimensioni (8.35-37), hanno prerogative terribili (ad esempio, il fantastico *basiliscus serpens*: 8.78-79), molti sono velenosi, ma la natura – per poter controbilanciare i danni derivanti dalla loro esistenza – li ha dotati di vista debole e di numerosi "nemici" (8.85-88), etc.

<sup>83</sup>) Cfr. in primis C. Daremberg - E. Saglio - E. Pottier, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, vol. 2/1, Paris 1892, s.v. «Draco», pp. 403-414; J.N. Bremmer, *Schlange*, in *NRE*, vol. 11, Stuttgart - Weimar 2001, coll. 181-184. Il significato positivo assunto dal serpente fra i pagani è universalmente noto: cfr. fra gli altri Toynbee, *Animals in Roman Life and Arts* cit., pp. 145 e 223-236 (i serpenti avrebbero buona reputazione fra i pagani, al contrario che fra i cristiani [*sic*]; sarebbero anche animali familiari, rappresenterebbero nell'iconografia i Lari, oltre a essere simbolo di salute e guarigione, di rinascita eterna, apotropaici, dotati di poteri profetici); Amat, *Les animaux familiers* cit., pp. 209-220 (è un animale "doppio": divinità ctonia inquietante, e però guaritore perché legato a Esculapio; cambia pelle e perciò è emblema di giovinezza eterna; per i cristiani sarebbe solo infernale e negativo [*sic*]). Molto interessante anche L. Bodson - D. Orr, *Amphibians and Reptiles: Evidence from Wall Paintings, Mosaics, Sculpture, Skeletal Remains, and Ancient Authors*, in Feemster Jashemski - Meyer (eds.), *The Natural History of Pompeii* cit., pp. 327-356: soprattutto la sezione finale del contributo (*Snakes on Pompeian Household Shrines*, pp. 350-353, curata da D. Orr) sottolinea come la positività dell'iconografia del serpente fosse riconosciuta nel mondo romano, data la frequente presenza di raffigurazioni di tale animale nei *Lararia*. Sulle testimonianze letterarie dell'ambivalenza del serpente cfr. Aymard, *L'animal et les «vertus» des Romains* cit.; esempi tratti dal *De natura animalium* di Eliano sono elencati in French, *Ancient Natural History* cit., pp. 260-276.

<sup>84</sup>) Cfr. gli aneddoti riguardanti la riconoscenza verso Mentore di Siracusa ed Elpis di Samo, che liberano due leoni rispettivamente da una scheggia nella zampa e da un osso in gola. F. Chatillon (*La reconaissance du lion. Contribution à l'étude d'un thème littéraire acclimaté dans l'Occident latin*, «*RMAL*» 36 [1980], pp. 5-13) studia in particolare l'episodio del leone di Androclo, noto fra gli altri da Gellio (5.14).

stimonianze rendono credibile anche quelle sulla riconoscenza del serpente <sup>86</sup>. Al serpente non è ignoto nemmeno l'affetto, come dimostra un episodio accaduto in Egitto <sup>87</sup>; inoltre, questo animale non può vivere senza un compagno, la cui uccisione scatena la più feroce delle vendette <sup>88</sup>; si dice addirittura che i serpenti muoiano di rimorso se uccidono un uomo <sup>89</sup>.

Il serpente presenta nella zoologia di Plinio un altro aspetto positivo, quello di fornire con la propria carne un rimedio ai suoi stessi morsi, secondo il principio del curare *similia similibus*, che procede dall'ordine delle "amicizie" e delle "inimicizie" naturali. Fra i rimedi al morso dei rettili velenosi, se alcuni si ricavano da animali loro "antagonisti", come il cervo (28.149-151) <sup>90</sup>, altri derivano dagli stessi rettili. A questo proposito, Plinio fornisce più di una ricetta per la preparazione della *theriaca* <sup>91</sup>, farmaco che appartiene alla tradizione medica di Galeno <sup>92</sup>: di particolare inte-

<sup>85</sup>) Dell'episodio della riconoscenza della pantera per un uomo che ha salvato i suoi piccoli caduti in una fossa, attribuito a un non meglio conosciuto naturalista Demetrio, merita di essere citata la conclusione: la pantera si mostra a lui tutta felice *ut facile appareret gratiam referre et nihil in vicem imputare, quod etiam in homine rarum est* (analoghi sono i commenti di Ambrogio sulle virtù di cicogne e pipistrelli, riportati *supra*, ntt. 41-42).

<sup>86</sup>) Plin. 8.61 *Haec fidem et Democrito* [cfr. Bolo-Democrito, VS 68F300.8 (anche in M. Andolfo, *Atomisti antichi*, Milano 2001, p. 377); Bona, *Natura terrestrium* cit., p. 90] *adferunt, qui Thoantem in Arcadia servatum a dracone narrat. Nutrierat eum puer dilectum admodum, parensque serpentis naturam et magnitudinem metuens in solitudines tulerat, in quibus circumvento latronum insidiis agnitoque voce subvenit*. Su Bolo di Mende, che Plinio confonde qui con Democrito, vd. *supra*, nt. 20.

<sup>87</sup>) Plin. 10.207-208 *Quid, non et adfectus indicia sunt etiam in serpentibus, inmitissimo animalium genere? Dicta sunt* [cfr. Plin. 8.61] *quae Arcadia narrat de domino a dracone servato et agnito voce. De aspide miraculum Phylarco* [81F<sup>28</sup> Jacoby] *reddatur. Is enim auctor est, cum ad mensam cuiusdam veniens in Aegypto aleretur adsidue enixa catulos, quorum ab uno filium hospitis interemptum, illam reversam ad consuetudinem cibi intellexisse culpam et necem intulisse catulo nec postea in tectum id reversam*.

<sup>88</sup>) Plin. 8.86 *Unus huic tam pestifero animali sensus vel potius affectus est: coniugia ferre vagantur, nec nisi cum pari vita est. Itaque alterutra interempta incredibilis ultionis alteri cura: persequitur interfectorem unumque eum in quantolibet populi agnine notitia quadam infestat, perrumpit omnes difficultates, permeat spatia nec nisi omnibus arcetur aut praeceleri fuga*.

<sup>89</sup>) Plin. 29.74 [Scil. *Omnia venenata*] *singulos ferunt, nec plures pariter interimunt, ut omitam, quod perire conscientia dicuntur homine percusso neque amplius admitti a Terra*.

<sup>90</sup>) Sull'inimicizia fra cervo e serpente cfr. Gaide, *Le cerf contre les serpents* cit.; tale "antipatia" è unanimemente riconosciuta (la si trova, e.g., in Aelian. NA 2.9; Orig. *Hom. Cant.* 2.11, ma anche in Lucrezio, Marziale etc.).

<sup>91</sup>) F. Maspero, *Bestiario antico. Gli animali simbolo e il loro significato nell'immaginario dei popoli antichi*, Casale Monferrato 1997, p. 365: la teriaca più famosa, la cui ricetta era scolpita su un'iscrizione conservata nel santuario di Asclepio a Cos, è però derivata da elementi vegetali (Plin. 20.264).

<sup>92</sup>) Sui due trattati attribuiti a Galeno riguardanti questo argomento (*De theriaca ad Pisonem* e *De theriaca ad Pamphylanum*, dei quali solo il primo sarebbe autentico) cfr. V. Nutton, *Galen on Theriac: Problems of Authenticity*, in A. Debru (ed.), *Galen on Phar-*

resse il passo dove spiega la cura con questo sistema del morso di vipera, cui si può applicare la testa di una vipera morta o su cui si debbono spalmare ceneri di vipera bruciata<sup>93</sup>.

Nella cultura zoologica pagana si rilevano quindi due aspetti di "positività" del serpente, uno morale e uno medico, che vediamo "reinterpretati" in ambito cristiano<sup>94</sup>. Nella trattazione ambrosiana del serpente come *mysterium fidei* (*Expl. ps. XXXVII 4-9*<sup>95</sup>) si ritrovano entrambi: il serpente infatti è degno di lode sia come strumento, con la sua carne, della guarigione dell'uomo dal suo stesso morso, sia come esempio morale; e ciò in ossequio non solo al principio provvidenziale che regola tutta la creazione (per cui non vi è in essa alcunché di negativo o di superfluo, neppure gli animali velenosi<sup>96</sup>) ma anche al versetto evangelico: *Estote astuti sicut serpentes et simplices sicut columbae* (Mt 10.16<sup>97</sup>).

*macology. Philosophy, History and Medicine. Proceedings of the V<sup>th</sup> International Galen Colloquium (Lille, 16-18 March 1995), Leiden - New York - Köln 1997, pp. 133-151; sul preparato in sé, M. Stein, La thériaque chez Galien: sa préparation et son usage thérapeutique, ivi, pp. 199-209. In generale cfr. G. Watson, Theriac and Mithridatium, London 1966 (non vidi). Il principio del curare similia similibus vale anche, per esempio, per i rimedi al morso del toporagno (Plin. 29.89), dello scorpione (Plin. 29.91), del cane (Plin. 29.98-99).*

<sup>93</sup>) Plin. 29.69-72 *Viperæ caput inpositum, vel alterius quam quæ percusserit, sine fine prodest, item si quis ipsam eam in vapore baculo sustineat – aiunt enim recanere –, item si quis exustæ eiusdem cinerem inlinat ... Fiunt ex vipera pastilli, qui theriaci vocantur a Graecis, ternis digitis mensura utrimque amputatis exemptisque interaneis et livore spinæ adhaerente, reliquo corpore in patina ex aqua et aneto discocto spinisque exemptis et addita similagine atque ita in umbra siccatis pastillis, quibus ad multa medicamenta utuntur. ... Praeterea constat contra omnium ictus quamvis insanabiles ipsarum serpentium exta imposita auxiliari ... Neque anguis venenatus est nisi per mensem luna instigatus, et prodest vivus comprehensus et in aqua contusus, si foveantur ita morsus. Quin et inesse ei remedia multa creduntur, ut digeremus, et ideo Aesculapio dicatur. ... Horum [scil. hydrorum] iecur servatum [adversus] percusso ab iis auxilium est.*

<sup>94</sup>) In generale cfr. Ciccarese, *Il simbolismo antropologico degli animali* cit.; Ead., *Animali simbolici* cit., pp. 24-25; il principio dell'ambiguità dei simboli è affermato espressamente, a proposito del caradrio e del serpente, nel capitolo 3 del *Physiologus*: Διπλῶ γὰρ ἐστὶ τὰ κτίσματα, ἐπαινετὰ καὶ ψεκτὰ (p. 15 Sbordone; «Perché sono di duplice natura, e lodevole e biasimevole, tutte le creature», trad. Zambon). Sul serpente in particolare, L. Charbonneau Lassay, *Il bestiario del Cristo. La misteriosa emblematica di Gesù Cristo*, vol. 2, trad. it., Roma 1994 (ed. orig. Paris 1940), pp. 397-481; P. Testini, *Il simbolismo degli animali nell'arte figurativa paleocristiana*, in *L'uomo di fronte al mondo animale* cit., pp. 1152-1154; P. Miquel, *Dictionnaire symbolique des animaux. Zoologie mystique*, Paris 1991, pp. 257-270; Maspero, *Bestiario antico* cit., pp. 307-314. Si interessa al versante iconografico, oltre che a quello letterario, A. Quacquarelli, *Il leone e il drago nella simbolica dell'età patristica*, Bari 1975.

<sup>95</sup>) *L'Explanatio psalmi XXXVII* dipende da un testo origeniano (*Hom. in ps. XXXVII*), conservato nella traduzione latina di Rufino, ma i paragrafi di cui mi occupo sono uno sviluppo autonomo di Ambrogio: cfr. Moretti, *Non harundo sed calamus* cit., p. 168.

<sup>96</sup>) Ambr. *Exam.* 6.9.6.38 *Nec hoc quispiam reprehendat, quod Creator serpentis creaturis suis et alia vel animantium vel herbarum genera venenata miscuerit. Nata sunt enim haec ad correptionem nostram, non ad deformationem. Nam quæ ignavis aut infirmis aut impiis*

Nel serpente, dunque, si trovano sia il veleno sia – se lo si cerca – l'antidoto. La carne del serpente – nella polvere teriaca – diviene infatti rimedio al veleno: allo stesso modo, con l'incarnazione di Cristo, la carne (che in sé sarebbe carne di peccato) è divenuta antidoto al veleno del peccato, e lo stesso vale per la carne del singolo uomo, che "si macera" nella teriaca spirituale<sup>97</sup>. La vera teriaca, quella che contrasta il veleno del *serpens intellegibilis*, è rappresentata dalla "contrizione" del cuore e dalla confessione dei peccati, della quale Ambrogio fornisce anche la ricetta: essa consiste di un cuore "contrito", cosperso dai succhi salutari delle lacrime di pentimento<sup>98</sup>.

Ambrogio introduce una novità rispetto all'interpretazione che in passato fra i cristiani è stata data della *theriaca*: essa non è più un emblema del rimedio contro il *venenum* delle eresie<sup>99</sup> o uno degli esempi che si possono addurre per dimostrare che in natura tutti gli elementi creati sono, malgrado l'apparenza, utili all'uomo<sup>100</sup>, bensì rappresenta allegoricamente l'efficacia redentiva propria sia del mistero dell'incarnazione sia del sacramento della confessione. Si realizza così una reinterpretazione cristiana del principio della medicina antica del curare *similia similibus*.

*plerumque offensionis atque terrori sunt, aliis usui ita sunt haec ut paedagogi parvulis. ... Vides quid terribilia ista flagella proficiant? Sic et serpentes flagella sunt eorum quibus infirma animi aetas et quaedam puerilis mentis est virtus: ceterum fortioribus nocere non possunt.*

<sup>97)</sup> Ambr. *Expl. ps. XXXVII 4* *Vera ergo medicina est gerere paenitentiam, quae tunc legitime praedicata est quando medicus venit e caelo, qui non exasperaret vulnera, sed sanaret. Bonus medicus, qui docuit quemadmodum in hac terra corporis nostri remedia quaereremus, cum flos nobis herbae salutaris oriretur, qui «de peccato damnavit peccatum in carne» (Rom 8.3). Antidotum ergo facta est caro, quae erat venenum ante peccati, quia erat inlecebra peccatorum. Audi, quemadmodum antidoton caro: Dei verbum factum est caro (cfr. Io 1.1), misit manum in cavernam aspidum (cfr. Is 11.8), venenum evacuavit, peccatum abstulit, id est: de peccato peccatum damnavit in carne.*

<sup>98)</sup> Ambr. *Expl. ps. XXXVII 7-9* *Quam multa itaque salubria sunt, quae noxia perfunctorie iudicantur, de ipsa terra sumamus exempla. Serpens alit venenum, morsus noxios habet, vulnerat carnem; sed in ipso quoque eius veneno antidotum reperies, si requiras. Denique caro eius exurit, cuius pulvere theriaca conficitur, qua veneni vis consuevit hebetari, ut nocere non possit ... Quodsi venena praevaluerint et peccatum in quo est aculeus mortis inreperit, utere medicorum exemplo, ut tibi serpens vel sero moriatur: conteras eius venenum corpusque comminuas et admixtum salutaribus succis noveris temperandum, ut non solum vim suam et virus amittat, sed etiam fiat remedium de veneno. Moritur autem tibi serpens ille intellegibilis si tu moriaris peccato.*

<sup>99)</sup> Tert. *Scorp. 1.12* (p. 67 Azzali Bernardelli): *Itaque tempus admonuit adversus nostrates bestiolas nostratim mederi, theriacam stilo temperare.*

<sup>100)</sup> Cfr. Lact. *Ira 13*: secondo Lattanzio, la graduale scoperta da parte dell'uomo dell'utilità di tutto ciò che sembra pernicioso è argomento che anche gli stoici utilizzano per dimostrare la bontà di tutto, compresi gli animali velenosi (cfr. Crisippo, *SVF 2.1172*), per cui, e.g., *viperam ferunt exustam in cineremque dilapsam mederi eiusdem bestiae morsui*; solo i cristiani però sanno che tutto ciò che nel mondo è in sé non buono, è tale per far emergere nell'uomo la *sapientia*.

Naturalmente non manca neppure l'altro aspetto caratteristico della zoologia antica, la "moralità" dell'animale. Molteplice è la varietà di fonti e modelli – pagani e cristiani – che interferiscono nella definizione ambrosiana delle caratteristiche che rendono il serpente degno di imitazione da parte dell'uomo<sup>101</sup>: esso conserva il suo capo<sup>102</sup>, come il cristiano deve conservare il proprio capo che è Cristo (cfr. 2 Cor 11.3); si sveste della pelle vecchia<sup>103</sup>, come il cristiano deve svestirsi dell'«uomo vecchio» per rinnovarsi interiormente (cfr. Col. 3.9-10); vomita il proprio veleno – come il cristiano deve espellere da sé le sue malvagità –, e si unisce alla femmina, che lo decapita durante l'accoppiamento, vendicando il torto perpetrato ai danni di Èva dal serpente del paradiso terrestre<sup>104</sup>.

Le «nature» del serpente qui descritte sono riscontrabili anche nel capitolo 11 del *Physiologus*, dedicato a tale animale, e sono a un tempo tutte legittimate dalla tradizione zoologica e letteraria classica (Plinio,

<sup>101</sup>) Ambr. *Expl. ps. XXXVII* 8-9 *Imitandum disce quem putas esse fugiendum. «Estote», inquit, «astuti sicut serpentes, et simplices sicut columbae»* (Mt 10.16<sup>a</sup>). *Serva caput tuum sicut serpens; etsi laceratus toto corpore fueris, revivesces. Caput tuum Christus est* (cfr. 2 Cor 11.3), *quia caput ipse est viri; si servaveris fidem, etsi mortuus fueris, sicut serpens et tu resurges. Imitare serpentem, qui exteriorem suum exiit, ut renovetur interior* (cfr. Col 3.9-10); *imitare serpentem, qui venenum suum evomit. Beatus si et tu cogitationes tuas malas evomas et malitiae tuae venena deponas. Celebris sermo est et scriptorum auctoritate robustus serpentem aquis appropinquantem sibilo sibi feminae anguis sponsare concubitus; illam propriae consulentem saluti ea spondere lege petitos coitus sui usus, si serpens venenum evomat, captumque oboedire iussis, arma deponere et proprii more conventus caput ori eius inserere atque, ubi calescere coeperit consuetudo, seu naturae quadam violentia seu libidinis ardore feminam stringere ora morsusque libidinis osculis premere atque ita caput serpentis abscidi. Nonne in natura serpentis mysterium fidei recognoscas? Serpens ille paradisi prior feminam ad culpae adulterium provocavit. Sed ubi venenum eius effusum est in hunc mundum, suboles illius feminae circumventionem parentis, et fraudem ultra serpentis armis eum suis exiit et caput illius amputavit. Quod si venena praevaluerint et peccatum in quo est aculeus mortis irreperit, utere medicorum exemplo, ut tibi serpens vel sero moriatur. Limite qui al minimo l'apparato delle note riguardanti questo passo (per cui rimando a Moretti, *Non harundo sed calamus* cit., pp. 169-173), e cito per esteso solo i testi che introduco per la prima volta.*

<sup>102</sup>) Fra i pagani, cfr. Plin. 11.264; Serv. Verg. *Georg.* 3.422; fra i cristiani, *Physiol.* 11.

<sup>103</sup>) Fra i pagani, Plin. 8.99 *Anguis, hiberno situ membrana corporis obducta, feniculi suco impedimentum illud exiit nitidusque vernat. Exiit autem a capite primum nec celerius quam uno die et nocte, replicans, ut extra fiat membranae quod fuerit intus*; Plin. 8.111 *Theophrastus auctor est anguis modo et stelliones senectutem exuere itaque protinus devorare*; senza contare la testimonianza di Verg. *Georg.* 3.437 ed *Aen.* 2.473. Per i cristiani, *Physiol.* 11, su cui cfr. Sbordone, *Ricerche* cit., p. 52, e Alexandre, *Bestiaire chrétien* cit., p. 131; della mata della pelle del serpente parla Arist. *HA* 8.17 = 600b19-601a1; essa è legata al finocchio, oltre che in Plin. 8.99, in Aelian. *NA* 9.16.

<sup>104</sup>) Nel particolare del serpente che vomita il proprio veleno in vista dell'accoppiamento è noto che Ambrogio contamina la notizia di *Physiol.* 11 (il serpente sputa il veleno prima di bere) con quella di Basil. *Hex.* 7.5.5-6 - 6.1 (accoppiamento della vipera con la murena), che egli ha tradotto in *Exam.* 5.7.7.18-20; la leggenda dell'accoppiamento della vipera con la murena è tradizionale (cfr. almeno Aelian. *NA* 9.66).

Virgilio, Servio). La terza notizia (il serpente vomita il veleno prima dell'accoppiamento, nel corso del quale la femmina decapita il maschio) è in Ambrogio più ampia rispetto a quella fornita dal *Physiologus*, dove figura solo l'abitudine del serpente di vomitare il proprio veleno nell'accostarsi alla fonte d'acqua per bere <sup>105</sup>. Lo strano accoppiamento, comprensivo di uccisione del maschio, è usualmente attribuito alla vipera sia nella tradizione pagana <sup>106</sup> sia – con qualche variazione – nel capitolo 10 del *Physiologus* <sup>107</sup>, e avrà grande fortuna fra i cristiani <sup>108</sup>.

Sono propensa a ritenere che queste notizie siano attinte dal *Physiologus* greco <sup>109</sup>. Osservo fra l'altro che, in perfetto accordo con le modalità dell'allegoresi propria del *Physiologus*, alla decapitazione del maschio da parte della femmina Ambrogio attribuisce il significato della vendetta giustamente consumata dai discendenti della donna (Eva) ai danni del tentatore del paradiso.

Si direbbe dunque che nell'*Explanatio psalmi XXXVII*, ispirata all'alessandrino Origene (e non all'antiocheno Basilio), Ambrogio non esiti a sfruttare elementi presenti nel *Physiologus* allo scopo di ampliare rispetto al modello greco, aggiungendo particolari che vanno nella direzione dell'interpretazione allegorica del mondo animale. Nel contempo egli sembra operare una selezione del materiale del *Physiologus*, dal momento che non riprende un'altra proprietà del serpente, vale a dire quella di fug-

<sup>105</sup>) Δευτέρα φύσις τοῦ ὄφως. Ὅταν ἔλθῃ ὁ ὄφις πιεῖν ὕδωρ εἰς πηγὴν, οὐ φέρει τὸν ἰὸν μεθ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ἐν τῷ φωλεῷ αὐτοῦ ἀφίησιν αὐτόν (p. 40 Sbordone; «Seconda natura del serpente. Quando il serpente va alla fonte a ber dell'acqua, non porta con sé il veleno, ma lo depone nella propria tana», trad. Zambon): allo stesso modo – aggiunge il *Physiologus* – i cristiani, nell'accostarsi all'acqua viva che è Cristo, non debbono portare con sé il veleno della loro malvagità.

<sup>106</sup>) Plin. 10.169 *Viperæ mas caput inserit in os, quod illa abrodit voluptatis dulcedine*.

<sup>107</sup>) Lì l'accoppiamento della vipera ha come conseguenza la castrazione e l'uccisione del maschio da parte della femmina, e la successiva uccisione della femmina da parte dei viperini al momento della nascita.

<sup>108</sup>) Prudenzio (*Hamart.* 581-607) riprende la notizia inerente all'accoppiamento delle vipere, interpretando allegoricamente anche il particolare – assente in Ambrogio – dell'uccisione della madre da parte dei viperini al momento di uscire dal suo grembo: la vipera è l'anima, il maschio è il diavolo, i viperini sono i peccati generati dall'unione adulterina fra i due. Tale notizia è criticata da Aristotele e Teofrasto, ma si trova nella tradizione anche pagana (per esempio, Aelian. *NA* 1.24, che paragona i viperini matricidi agli Oresti e agli Alcmeoni del mito). Il *dossier* zoologico dell'accoppiamento della vipera è studiato, anche nelle sue reinterpretazioni cristiane, da F. Zambon, *Vipereus liquor. Prudenzio e l'impuro concepimento della vipera*, «Cultura neolatina» 40 (1980), pp. 1-15.

<sup>109</sup>) Dal quale paio non provenire tanto le «nature» del serpente quanto le loro interpretazioni. Tuttavia il rapporto fra Ambrogio e le redazioni greche e latine del *Physiologus* (su cui vd. anche *supra*, nt. 68) è argomento meritevole di essere ulteriormente approfondito.

gire gli esseri umani nudi <sup>110</sup>; tale omissione non dipenderà dalla difficoltà di fornire un'interpretazione del particolare <sup>111</sup>, quanto piuttosto potrà essere legata all'assenza di una legittimazione della notizia da parte della tradizione zoologica classica <sup>112</sup>.

### 3. *Il baco da seta* <sup>113</sup>

Vorrei ora trattare brevemente del baco da seta, che pure trova spazio nella tradizione zoologica antica, per mostrare come i cristiani Basilio e Ambrogio ne operino una vera e propria trasfigurazione: il minuscolo animale, con la sua trasformazione da larva a insetto, contribuisce addirittura a dimostrare la resurrezione della carne. La sua metamorfosi fa parte infatti di un repertorio di fenomeni naturali che con la loro esistenza inducono l'uomo ad ammettere la possibilità che si verifichino eventi di là dalla sua facoltà di comprensione: in questo caso, metamorfosi paragonabili a quella che dovrebbe subire il corpo morto per resuscitare <sup>114</sup>.

<sup>110</sup>) Τρίτη φύσις τοῦ ὄφεως. Ὅταν ἴδῃ ὁ ὄφις ἄνθρωπον γυμνόν, φοβεῖται καὶ ἀποστρέφεται· ἐπὶ δὲ ἡμφιεσμένον αὐτόν ἴδῃ, ἄλλεται ἐπ' αὐτόν (pp. 41-42 Sbordone; «Terza natura del serpente. Quando vede un uomo nudo, ha paura e fugge via; se invece lo vede vestito, gli balza addosso», trad. Zambon).

<sup>111</sup>) Che del resto è fornita dal *Physiologus*: Καὶ ἡμεῖς νοητῶς νοήσωμεν ὅτι ἡνίκα ὁ πατήρ ἡμῶν Ἀδάμ γυμνός ἦν ἐν τῷ παραδείσῳ, οὐκ ἴσχυσεν αὐτόν πεδῆσαι ὁ διάβολος. Ἐὰν οὖν καὶ σὺ ἔχῃς τὸ ἔνδυμα τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου, τουτέστι τὰ σύκινα τῆς ἡδονῆς, ὡς πεπαλαιωμένος ἡμερῶν κακῶν (cfr. Dan 13.52), ἐφάλλεται σοι (p. 42 Sbordone; «Anche noi consideriamo spiritualmente come, quando il nostro padre Adamo era nudo nel paradiso, il demonio non ha potuto assalirlo. Perciò se anche tu hai l'abito dell'uomo vecchio, cioè le foglie di fico del piacere, per essere invecchiato nei giorni malvagi, il demonio ti balza addosso», trad. Zambon).

<sup>112</sup>) L'assenza di questa notizia nella tradizione zoologica è rilevata da Perry, *Physiologus* cit., coll. 1082-1083; è pur vero che la nudità dell'uomo ha valore apotropaico, e – si dice altrove – gli permette di respingere belve feroci: cfr. Alexandre, *Bestiaire chrétien* cit., p. 131.

<sup>113</sup>) Su cui cfr. Keller, *Die antike Tierwelt* cit., pp. 443-446; I.C. Beavis, *Insects and other Invertebrates in Classical Antiquity*, Exeter 1988, pp. 140-148; M. Davies - J. Kathirithamby, *Greek Insects*, London 1986, pp. 99-113; H.G. Larew, *Insects. Evidence from Wall Paintings, Sculpture, Mosaics, Carbonized Remains, and Ancient Authors*, in Feemster Jashemski - Meyer (eds.), *The Natural History of Pompeii* cit., pp. 318-322.

<sup>114</sup>) Cfr. Wallace-Hadrill, *The Greek Patristic View* cit., pp. 125-126. Fenomeni che «prefigurano» la resurrezione dei corpi sono: la successione giorno-notte, la nascita del frutto dal seme e le vicende della fenice (Clem. *Ad Cor.* 24-25); l'avvicinarsi di giorni e stagioni, la germinazione del seme, le fasi della luna e la guarigione dalle malattie (Theophil. Antioch. *Autol.* 1.13); la crescita della pianta dal seme (Orig. *C. Cels.* 5.18). Essi dimostrano che la resurrezione è un principio operante già all'interno del mondo naturale. Cfr. anche Alexandre, *Bestiaire chrétien* cit., pp. 119-123. Vari aspetti del mondo naturale sono

In realtà, lo stupore per le meraviglie che si manifestano nel mondo degli insetti non è estraneo ai pagani. Se un paragone fra la piccolezza degli insetti e quella degli atomi che formano l'anima si legge già in Lucrezio<sup>115</sup>, la difesa dell'utilità della loro esistenza per l'uomo si trova, oltre che negli stoici<sup>116</sup>, in Plinio, che pone un interessante commento al principio del libro XI: secondo lui, dalla contemplazione degli aspetti minuti della natura, che permette di osservarne la *ratio* e l'*inextricabilis perfectio*, si comprende come nulla vi sia di *supervacuum*<sup>117</sup>; né mancano in lui altre espressioni di ammirazione riferite a svariati membri del mondo degli insetti<sup>118</sup>. A ciò si aggiunga che, nella tradizione zoologica antica, ben tre dei quattro esempi canonici relativi all'intelligenza animale si riferiscono a insetti: si tratta dell'ape (per la costruzione dell'alveare), della formica (per la costruzione del formicaio e per la sua avvedutezza) e del ragno (per la fabbricazione della tela)<sup>119</sup>.

Fra i cristiani Tertulliano – a Marcione che vede negli insetti esseri brutti e inutili, opera di un creatore inferiore – controbatte<sup>120</sup> citando

citati per suffragare la possibilità anche di altri accadimenti che l'uomo non può spiegare: per esempio, a difesa del concepimento verginale di Cristo si menziona la testimonianza della partenogenesi degli avvoltoi (cfr. Orig. *C.Cels.* 1.37; Basil. *Hex.* 8.6.5-6; Ambr. *Exam.* 5.8.20.64-65), su cui Grant, *Early Christians and Animals* cit., p. 49.

<sup>115</sup>) Lucr. 4.116-122: cfr. G.J.M. Bartelink, *Hieronymus über die minuta animalia*, «VChrist» 32 (1978), p. 289.

<sup>116</sup>) Bartelink, *Hieronymus über die minuta animalia* cit., pp. 291-292, fa riferimento in particolare a Crisippo. Altro mi sembra il senso di Sen. *Epist.* 94.41, pur citato a questo proposito da Voisenet, *Bestiaire chrétien* cit., pp. 94-95.

<sup>117</sup>) Plin. 11.2-4 *In magnis siquidem corporibus aut certe maioribus facilis officina sequaci materia fuit: in his tam parvis atque tam nullis quae ratio, quanta vis, quam inextricabilis perfectio!* Dove sono infatti *sensus*, vista, gusto, odorato, ali, piedi e stomaco nella zanzara? ... *Sed turrigeros elephantorum miramur umeros taurorumque colla et truces in sublime iactus, tigrium rapinas, leonum iubas, cum rerum natura nusquam magis quam in minimis tota sit. Quapropter quaeso ne legentes, quoniam ex his spernunt multa, etiam relata fastidio damnent, cum in contemplatione naturae nihil possit videri supervacuum.* Secondo Beagon (*Roman Nature* cit., pp. 38 e 131), l'osservazione sarebbe da ricondurre alla concezione teleologica che domina la visione pliniana della natura; French (*Ancient Natural History* cit., p. 202) mette in guardia dal fraintendimento che si potrebbe operare qui del pensiero di Plinio, intendendola come espressamente riferita all'opera di un Dio trascendente.

<sup>118</sup>) Definiti altrove come *digna vel praecipua admiratione* (Plin. 10.79).

<sup>119</sup>) Cui si aggiunge la rondine (per il nido): cfr. S.O. Dickermann, *Some Stock Illustrations of Animal Intelligence in Greek Psychology*, «TAPhA» 42 (1911), pp. 123-130. Essi si trovano anche in Seneca (*Epist.* 121.22-23), dove però dal fatto che gli alveari, i formicai e le tele di ragno sono tutti uguali fra loro si deduce che la capacità di costruirli viene non dalla ragione – di cui gli animali non sarebbero dotati – ma dalla natura (*Incertum est et inaequabile quidquid ars tradit: ex aequo venit quod natura distribuit*).

<sup>120</sup>) Tert. *Adv. Marc.* 1.14.1 (CCL 1.455) *At cum et animalia irrides minutiora, quae maximus artifex de industria ingeniis aut viribus ampliavit, sic magnitudinem in mediocritate*

come esempio la perfezione inimitabile degli alveari, dei formicai, delle tele di ragno e dei fili tessuti dai bachi da seta (esempio che aggiunge a quelli *standard* <sup>121</sup>). Inoltre, che la provvidenza divina si esprima fin nelle creature più piccole è detto non solo da Origene (*C.Cels.* 4.54), ma anche da Basilio (*Hex.* 9.5.11-12), ripreso da Ambrogio (*Exam.* 6.9.6.37 *Mirabilis igitur natura in maximis – «mirabilis» enim «in excelsis Dominus»* [Ps 92.4] –, *mirabilis etiam in minimis*) <sup>122</sup>.

Per quel che concerne propriamente il baco da seta, appare in Aristotele una descrizione dello sviluppo da larva a insetto adulto <sup>123</sup> di una specie di baco <sup>124</sup>, lì correttamente collegato alla produzione della seta nell'isola di Cos <sup>125</sup>. Aristotele è alla base del testo di Plinio <sup>126</sup>, che aggiunge

*probari docens quemadmodum virtutem in infirmitate secundum apostolum, imitare, si potes, apis aedificia, formicae stabulae, aranei retia, bombycis stamina ...*

<sup>121</sup>) Cfr. Grant, *Early Christians and Animals* cit., pp. 32-33; Id., *Insects in Early Christian Literature*, in L. Bennet Elder et al. (eds.), *Biblical and Humane. A Festschrift for J.F. Priest*, Atlanta 1996, pp. 215-224 (*non vidi*).

<sup>122</sup>) Su Gerolamo, Bartelink, *Hieronymus über die minuta animalia* cit., pp. 289-300.

<sup>123</sup>) Arist. *HA* 5.19 = 551b10-17 Ἐκ δὲ τινος σκόληκος μεγάλου, ὃς ἔχει οἶον κέρατα καὶ διαφέρει τῶν ἄλλων, γίνεται πρῶτον μὲν μεταβάλλοντος τοῦ σκόληκος κάμπη, ἔπειτα βομβυλῆς, ἐκ δὲ τούτου νεκύδαλος· ἐν ἑξὲς δὲ μηνὶ μεταβάλλει ταύτας τὰς μορφὰς πάσας. Ἐκ δὲ τούτου τοῦ ζώου καὶ τὰ βομβύκκια ἀναλύουσι τῶν γυναικῶν τινὲς ἀναπνιζόμενοι, κἀπειτα ὑφαίνουσιν πρώτη δὲ λέγεται ὑφῆναι ἐν Κῶ Παμφίλῃ Πλάτῃ θυγάτηρ («Da una certa larva di grandi dimensioni, che ha come delle corna e differisce dalle altre, si sviluppano nella sua prima mutazione un bruco, poi la *bombylis* e da questa un *necydalos*: tutte queste metamorfosi avvengono in sei mesi. E certe donne svolgono i bozzoli prodotti da questo animale, dipanandoli, per poi tesserne i fili [si dice che la prima a tesserli sia stata Pamfile di Cos, figlia di Plates]», trad. Lanza-Vegetti). Sulle conoscenze aristoteliche in merito alle fasi dello sviluppo degli insetti cfr. O. Longo, *Insetti aristotelici*, in O. Longo - A. Minelli (a cura di), *ENTOMATA. Gli insetti nella scienza e nella cultura dall'antichità ai giorni nostri*, Venezia 2002, pp. 88-103.

<sup>124</sup>) Di origine europea (la *Pachypasa otus* o la *Saturnia pyri*), distinta comunque dalle specie orientali provenienti dall'India e dalla Cina (Beavis, *Insects* cit., pp. 140-141). Ma sulla controversa questione dell'identificazione dell'insetto vd. D. Lanza - M. Vegetti (a cura di), Aristotele, *Opere biologiche*, Torino 1971, p. 321 nt. 106 *ad loc.* cit.

<sup>125</sup>) Sulla produzione e sul commercio della seta di Cos, attestati dapprima in Aristotele e poi negli augustei, cfr. S.M. Sherwin-White, *Ancient Cos. An Historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial Period*, Göttingen 1978, pp. 242 e 378-383.

<sup>126</sup>) Plin. 11.76 *Et alia horum [scil. bombycum] origo. Ex grandiore vermiculo gemina protendens sui generis cornuum urica fit, dein quod vocatur bombylis, ex ea necydallus, ex hoc in sex mensibus bombyx. Telas araneorum modo texunt ad vestem luxuriamque feminarum, quae bombycina appellatur. Prima eas redordiri rursusque texere invenit in Coe mulier Pamphile, Plateae filia, non fraudanda gloria excogitatae rationis, ut denudet feminas vestis. Sui grecismi lessicali, che si riscontrano in abbondanza nel testo citato, vd. G.E. Manzoni, *Arcaismi e grecismi nella lingua della «Naturalis Historia»*, in P.V. Cova - R. Gazich - G.E. Manzoni - G. Melzani, *Studi sulla lingua di Plinio il Vecchio*, Milano 1986, pp. 186-193; Healy, *Pliny the Elder* cit., pp. 86-90.*

un quinto stadio allo sviluppo dell'animaletto (il *bombyx*<sup>127</sup>), e, in più, precisa su quali alberi esso nasca e presenta un'assai confusa spiegazione della lavorazione della seta ricavata dal bozzolo<sup>128</sup>. In Plinio l'aspetto morale emerge solo come legato a qualche considerazione contro il lusso delle vesti seriche<sup>129</sup>.

Il baco appare in seguito in Basilio (che dipende da Aristotele) e in Ambrogio<sup>130</sup>. Questi si allontanano dal resoconto aristotelico della sua evoluzione dopo la terza fase: nella quarta, all'animale spunterebbero una sorta di foglie morbide e larghe, simili ad ali, dalle quali – ciò è esplicitato solo in Ambrogio<sup>131</sup> – si ricaverebbe la seta<sup>132</sup>. Noto fra parentesi che

<sup>127</sup>) Su cui cfr. Leitner, *Zoologische Terminologie* cit., pp. 58-59.

<sup>128</sup>) Plin. 11.77 *Bombycas et in Coe insula nasci tradunt, cupressi, terebinthi, fraxini, quercus florem imbribus decussum terrae halitu animante. Fieri autem primo papilionis [qui sinonimo di bombyx, l'insetto adulto] parvos nudosque, mox frigorum impatentia villis inhorrescere et adversus hiemem tunicas sibi instaurare densas, pedum asperitate radentes foliorum lanuginem. In vellera hanc ab iis cogi subigique unguium carminatione, mox trahi in tramas, tenuari ceu pectine, postea adprehensam corpori involvi nido volubili; tum ab homine tolli fictilibusque vasis tepore et fufurum esca nutriri, atque ita subnasci sui generis plumas, quibus vestitos ad alia pensa dimitti. Quae vero capta sint lanifica, umore lentescere, mox in fila tenuari iunceo fuso. Nec puduit has vestes usurpare etiam viros levitatem propter aestivam: in tantum a lorica gerenda discessere mores, ut oneri sit etiam vestis. Assyria tamen bombyce adhuc feminis cedimus.*

<sup>129</sup>) In generale sul motivo della polemica morale in Plinio vd. Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio* cit.

<sup>130</sup>) Molto scarsa è la bibliografia sulle interpretazioni allegoriche del baco da seta, per cui cfr. sostanzialmente solo Miquel, *Dictionnaire symbolique des animaux* cit., pp. 283-284. Più studiate sono le simbologie della farfalla: cfr. Davies-Kathirithamby, *Greek Insects* cit., pp. 103-107. Tratta del campo sterminato delle immagini e dei significati legati agli insetti nella cultura, nella letteratura e nella religione A. Siganos, *Les mythologies de l'insect. Histoire d'une fascination*, Paris 1985 (in part. p. 180 e ntt. 33-36), che osserva come il tema della metamorfosi (da larva-verme a crisalide, da crisalide a ninfa, da ninfa a farfalla) sia oggetto di riflessione nella letteratura spirituale. Siganos ricorda inoltre che nel racconto *Le Dr Guntz* dell'entomologo Ch. Nodier (pubblicato in J. Richer, *Pages retrouvées de Charles Nodier*, «Studi Francesi» 56 [1975], pp. 258-260) il protagonista, davanti a un amico ateo, rompe un uovo di colomba e una crisalide che emanano un fetido odore, simile a quello prodotto da un cadavere di vampiro esumato sotto i loro occhi, e poi gli domanda come possa – di fronte a quel cadavere – dubitare dell'immortalità, vedendo che nell'uovo si cela una colomba e nella crisalide una farfalla.

<sup>131</sup>) Sulla scorta di Verg. *Georg.* 2.121 *velleraque ut foliis depectant tenuia Seres* (ma Servio *ad loc.*: *Apud Aethiopia, Indos et Seras sunt quidam in arboribus vermes et bombyces appellantur, qui in aranearum morem tenuissima fila deducunt, unde est sericum: nam lanam arboream non possumus accipere, quae ubique procreatur*).

<sup>132</sup>) Beavis, *Insects* cit., p. 145. Cfr. Basil. *Hex.* 8.8.3-4 *Τί φατε, οί άπιστούντες τῷ Παύλῳ περὶ τήν κατά τήν ανάστασιν αλλοιώσεως, ὀρῶντες πολλὰ τῶν ἀερίων τὰς μορφάς μεταβάλλοντα; Ὅποια καὶ περὶ τοῦ Ἰνδικοῦ σκόκληκος ἰστορεῖται τοῦ κερασφόρου ὅς εἰς κάμπην τὰ πρῶτα μεταβαλόν, εἶτα προῖών βομβυλιός γίνεται, καὶ οὐδὲ ἐπὶ ταύτης ἴσταται τῆς μορφῆς, ἀλλὰ χαύνοις καὶ πλατέσι πετάλοις ὑποπτηροῦται. Ὅταν οὖν καθέξησθαι τὴν*

nei nostri quattro autori domina una certa confusione per quel che concerne le modalità di produzione della seta: in Aristotele le si riconosce un'origine animale, Plinio le attribuisce un'origine ora animale ora vegetale<sup>133</sup>, mentre Basilio e Ambrogio sembrerebbero armonizzare le due versioni affermando che è prodotta da "foglie" che corrispondono a una sorta di ali sviluppate dall'insetto.

In ogni caso, abbiamo qui un altro saggio di "reinterpretazione" cristiana di un tema zoologico-naturalistico. Fenomeni come le metamorfosi del baco da seta o i cambiamenti di colore cui vanno soggetti il camaleonte e la lepre<sup>134</sup> – a detta di Basilio e di Ambrogio – avvengono senza che

τούτων ἐργασίαν ἀναπνιζόμενοι, αἱ γυναῖκες, τὰ νήματα λέγω ἃ πέμπουσιν ὑμῖν οἱ Σῆρες πρὸς τὴν τῶν μαλακῶν ἐνδυμάτων κατασκευὴν, μεμνημένοι τῆς κατὰ τὸ ζῶον τοῦτο μεταβολῆς, ἐναργῆ λαμβάνετε τῆς ἀναστάσεως ἔννοιαν, καὶ μὴ ἀπιστεῖτε τῇ ἀλλαγῇ ἣν Παῦλος ἄπισσι κατεπαγγέλλεται («Voi che non prestate fede a Paolo quando tratta del mutamento nella resurrezione, che cosa dite vedendo tanti animali dell'aria mutare forma? Questo si narra del verme Indiano cornigero: si trasforma prima in bruco, poi nel suo processo diviene larva, e non rimane in questa forma, ma si fornisce di sottili e larghe foglie come di ali. Quando voi donne sedete a dipanare il loro prodotto, voglio dire i fili che vi spediscono i Seri per confezionare i morbidi indumenti, ricordando il cambiamento che si effettua in questo animaletto, ricavatene una chiara idea della resurrezione, e non vogliate negare l'assenso della vostra fede a quel mutamento che Paolo a tutti promette», trad. Naldini); Ambr. *Exam.* 5.8.23.77-78 *Et quia de volatilibus dicimus, non putamus alienum ea complecti quae de verme Indo tradit historia vel eorum relatio qui videre potuerunt. Fertur hic corniger vermis converti primum in speciem caulis atque in eandem mutari naturam, inde processu quodam fieri bombylius. Nec eam tamen formam figuramque custodit, sed laxis et latioribus foliis pinnas videtur adsumere. Ex iis foliis mollia illa Seres depectunt vellera, quae ad usus sibi proprios divites vindicarunt. Unde et Dominus ait: «Quid existis in desertum? Videre hominem mollibus vestimentis indutum? Ecce qui mollibus vestiuntur in domibus regum sunt» (Mt 11.7-8<sup>34</sup>). *Chamaeleon quoque diversas species fertur vario colore mentiri. Lepores certe, quod de proximo facile cognovimus, hieme albescere, aestate in suum post colorem redire non dubium est. Haec ideo libavi, ut ad commutationis fidem, quae in resurrectione futura est, etiam ista exempla nos provocent, sed ita ut commutationem illam dicamus, quam Apostolus evidenter expressit dicens: «Omnes quidem resurgemus, non omnes autem immutabimur» (1 Cor 15.51<sup>35</sup>). *Et infra ait: «Et mortui resurgent incorrupti et nos immutabimur. Oportet enim corruptibile hoc induere incorruptelam et mortale hoc induere immortalitatem» (1 Cor 15.52-53). Plerique enim commutationis genus et formas, quas non acceperunt, interpretati nequaquam praesumptionis indebitae incongrua usurpatione caruerunt.***

<sup>133</sup>) Vegetale in 6.54 (le foreste dei Seri) e 5.14 (le piante sulle pendici dell'Atlante). In effetti, chiarezza sulle origini animali della seta sarà fatta solo successivamente: è lo storico Procopio che riferisce della spedizione con la quale due monaci portano in Occidente all'imperatore Giustiniano dei bachi sottratti in Oriente (*Hist.* 8.17.1-8); sulla seta nell'antichità cfr. in generale anche A. Pekridov-Gorecki, *Seide*, in *NRE*, vol. 11, cit., coll. 347-349.

<sup>134</sup>) Per Ambrogio vd. il brano citato *supra*, nt. 132. Per Plinio cfr. 8.122 (*Et coloris natura [scil. chamaeleonis] mirabilior: mutat namque eum subinde et oculis et cauda et toto corpore redditque semper quemcumque proxime attingit praeter rubrum candidumque*) e 8.217 (*In Alpibus candidi [scil. lepores], quibus hibernis mensibus pro cibatu nivem credunt esse; certe liquescente ea rutescunt annis omnibus*).

l'uomo sia in grado di spiegarli; essi in un certo qual modo rendono perciò credibile l'inspiegabile trasformazione che la carne morta subirà nella resurrezione <sup>135</sup>. La lezione che si ricava dall'esempio del baco riguarda quindi – si potrebbe dire – la moralità della conoscenza: sulla base della constatata esistenza di fatti inspiegabili, è ragionevole ammettere anche l'esistenza di fenomeni non spiegabili e non ancora verificati nell'esperienza.

#### 4. *Conclusion*

La continuità fra la zoologia cristiana e quella pagana è evidente nella permanenza dei due motivi che mi sono qui impegnata a seguire, la "moralità" degli animali e il principio del curare *similia similibus*.

La loro ripresa da parte dei cristiani è sicuramente innovativa, in quanto gli animali non sono solo maestri di buoni comportamenti, ma permettono all'uomo di cogliere verità di fede: la perfezione delle membra dell'elefante e la "bontà" del serpente mostrano che non vi è nulla di cattivo o di superfluo in natura, e la metamorfosi del baco rende credibile la resurrezione della carne.

Essa è d'altro canto – a mio parere – selettiva. Rispetto al coacervo di notizie sui singoli animali che la tradizione offre, Ambrogio sembra da una parte omettere le notizie che avvicinano troppo ambiguamente il mondo animale a quello umano, dall'altra usare con moderazione le stesse fonti cristiane, nel caso specifico il *Physiologus*: nell'*Exameron*, per coerenza con il metodo esegetico letterale prevalente in Basilio, non sfrutta alcuni particolari suscettibili di allegorizzazione; nell'*Explanatio psalmi XXXVII*, coerentemente con il modello (Origene), allegorizza, omettendo d'altra parte alcune notizie non "legittimate" dalla zoologia tradizionale.

Il mondo materiale e quello spirituale – e mi rifaccio qui alle considerazioni di Wallace-Hadrill <sup>136</sup> – sono per i cristiani indissolubilmente legati, così che tutto ciò che è materiale ha anche un valore spirituale: questa è – ridotta ai minimi termini – la base ideologica della reinterpretazione del mondo naturale operata dai cristiani in generale, e da Ambrogio in particolare. Tale reinterpretazione degli elementi del mondo animale non si potrebbe però comprendere nei suoi elementi se non se ne considerasse il

<sup>135</sup>) Cfr. anche *supra*, nt. 114.

<sup>136</sup>) Wallace-Hadrill, *The Greek Patristic View* cit., pp. 122-123.

radicamento nella tradizione culturale pagana dell'*Antike*, di cui il *Christianum* fa tesoro, innovandola profondamente <sup>137</sup>.

PAOLA FRANCESCA MORETTI  
paola.moretti@unimi.it

<sup>137</sup>) Cfr. anche le considerazioni conclusive di Alexandre, *Bestiaire chrétien* cit., pp. 136-137 sul *Physiologus*, che si applicano a mio parere anche all'esegesi ambrosiana (le spazieggiature sono mie): «[...] parmi les traits de l'«antique monde animal», le bestiaire du *Physiologus* choisit, infléchit, innove. [...] une symbolique neuve, liée aux pratiques liturgiques et sacramentelles de Pâques, enracinée dans l'Écriture, se surimpose aux traits anciens, les ordonne dans son système propre de correspondances et d'oppositions autour de schèmes de sommeil/réveil, descente/remontée, chute/redressement, mort/vie mortifiée... Les schèmes s'expriment en des codes multiples: existence, âges, santé, sensations, mouvements, vêtements, temps, qualités, éléments, anthropogonie et cosmogonie... A travers les paradoxes du monde est déchiffrée une réalité, signe de victoire paradoxale».