

## ANDREA COZZO

### *Minerali, piante, animali e uomini: indagine lessicale sul rapporto tra i regni naturali e l'ambiente nella Grecia antica*

#### **Abstract**

L'articolo indaga il rapporto che sussiste nella Grecia antica tra la terra e i cosiddetti «regni naturali» (minerale, vegetale, animale, umano) alla luce del lessico utilizzato per indicarlo e mostra che, a differenza di quanto avviene presso di noi, esso è spesso analogo per tutti e quattro gli ambiti. L'azione della terra (o altri elementi eco-sistemici) nei confronti degli elementi che appartengono ai diversi regni, infatti, è tendenzialmente designata dagli stessi verbi (vengono presi in considerazione *phýein*, *ghennán*, *bóskein*, *tréphein*, *phérein*, *anadidónai*): la terra *phýei* (e ugualmente possono essere usati anche gli altri verbi) sia uomini, sia animali, sia piante, sia minerali.

Parole-chiave: *Minerali – Piante – Animali – Uomini – Regni naturali – Grecia antica*

The paper investigates the relationship existing in ancient Greece between the earth and the so-called «kingdoms of nature» (mineral, vegetable, animal, human) in the light of the vocabulary used to indicate this relationship, and shows that, unlike what happens today, this is often similar for all four kingdoms. The action of the earth (or other eco-systemic elements) towards the elements belonging to the different kingdoms, is designated, tendentially, by the same verbs (*phýein*, *ghennán*, *bóskein*, *tréphein*, *phérein*, *anadidónai* are considered): the earth *phýei* (the other verbs can also be used as well) men, animals, plants, and minerals alike.

Keywords: *Minerals – Plants – Animals – Humans – Ancient Greece*

#### 0. Il problema

All'articolo 7 di *La nazione delle piante*, il botanico Stefano Mancuso<sup>1</sup>, menzionando i regni naturali di Linneo (1735) – minerale, vegetale, animale/umano –, ricorda che, nonostante sia «datata e completamente errata, questa divisione della natura in gradi ascendenti, dalle pietre all'uomo, è la rappresentazione del modo con il quale noi uomini ancora oggi percepiamo gli altri esseri viventi». Già agli inizi del XVI secolo, nel *Liber De sapiente*<sup>2</sup>, Charles de Bovelles trattava i «quattro gradi naturali» delle «cose che esistono, che vivono, che sentono, che ragionano», presentando una figura che li illustrava e poi passando ad una loro descrizione molto somigliante a quella del nostro odierno senso comune, pur con la significativa eccezione che a proposito delle «cose che esistono

---

<sup>1</sup> MANCUSO 2019.

<sup>2</sup> L'opera fu edita, insieme ad altre, nel 1510 – «in realtà 31 gennaio 1511», come si legge nell'*Introduzione* (p. XVI, n. 1) di E. Garin all'edizione italiana dell'opera (*Libro del sapiente*, Torino 1987; le citazioni e il rimando visuale che seguono nel testo sono, rispettivamente, alle pp. 8, 10 e 12, cors. mio). Ho individuato l'opera di Bovelles grazie al riferimento che ad essa fanno MANCUSO – VIOLA 2016, cap. I, par. *L'uomo è l'essere più evoluto del Pianeta. O no?*

e basta, come i minerali», diceva che esse sono non solo «per propria natura immote, informi» ma anche «occulte, nascoste, sepolte nella terra, *come nell'utero della madre comune di tutto*».

Uno dei segni che testimoniano la distinzione fra i quattro regni nella nostra cultura è il vocabolario – le parole non sono mai neutre – che adoperiamo quotidianamente per riferirci al rapporto che passa tra la terra e gli appartenenti ai vari regni. Per esempio, diciamo che una zona della terra: «è abitata da (o in essa vivono) certi uomini»; «costituisce l'habitat di (o in essa vivono, o, in rapporto all'azione umana, si allevano) determinati animali»; «fa crescere (o in essa crescono, o, ancora in rapporto all'uso umano, produce, dà) certe piante o frutti»; «possiede (o è ricca di, o in essa si trovano) certi minerali». Sono più o meno queste, o altre simili, le espressioni utilizzate per indicare il rapporto tra la sfera terrestre e appunto, rispettivamente, l'ambito umano, quello animale (in realtà sottoregno di quello precedente, al quale effettivamente gli usi linguistici appena citati tendono ad accomunarlo), quello vegetale e quello minerale – e, come si capisce soprattutto dai sintagmi qui sopra posti tra parentesi, si tratta di un rapporto segnato, nel passaggio da un regno all'altro, da una progressiva diminuzione di ruolo attivo degli elementi che vi appartengono, e comunque dalla differenza.

Le cose vanno allo stesso modo nella Grecia antica? Si usa un vocabolario diverso a seconda che si stia trattando della relazione della terra con un regno o un altro? Di seguito, tralasciando i punti comuni, pure in qualche misura sussistenti, tra i Greci e noi<sup>3</sup>, punterò l'attenzione in particolare su ciò che, sul piano linguistico, risulta differente. Da questo punto di vista, ai fini della presente ricerca anche l'eventuale utilizzazione metaforica dello stesso lessico (diversamente che nel caso di utilizzazione catacresica) è fortemente significativa.

Quanto alle fonti prese in considerazione, non intendo rivendicare naturalmente, per i limiti di pagine che si dà un semplice articolo, alcuna esaustività. Tuttavia, per cercare di mostrare che il linguaggio qui considerato e il modo di pensare che esso esprime perdurano nel corso dei secoli, pur dando spazio preponderante ai testi di epoca più antica per fondare su una base solida la ricerca, ho spinto l'analisi quanto più avanti nel tempo era possibile e su testi di vario genere ma collegati dal filo rosso del ricorso allo stesso vocabolario per designare il rapporto tra ambiente e i membri dei suoi regni. L'indagine, peraltro, può essere considerata anche una conferma, e un allargamento appunto al livello lessicale (almeno relativamente ad alcuni items lessicali), dei risultati degli studi che hanno mostrato la contiguità tra i regni percorrendo la strada dell'analisi delle fonti al livello dei contenuti espliciti<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Ad esempio, sul piano dei contenuti, una corrente di pensiero che marca abbastanza nettamente le differenze tra i quattro regni a favore di quello umano è costituita dallo Stoicismo (cf. LI CAUSI 2015, XXIV sgg., e, più diffusamente, LI CAUSI 2018, 96 sgg.).

<sup>4</sup> Su questo piano, LI CAUSI 2015 ha mostrato l'esistenza di una frattura «instabile e intermittente» (espressione presente nel titolo del par. 2 del suo saggio) tra antroposfera e zoosfera. Per le più antiche teorie greche dell'evoluzione cf. ZATTA 2017 (part. cap. 1, sulle comuni origini di animali e piante presso i Presocratici) e LI CAUSI 2018, 184 sgg. Alla contiguità e interferenza tra i regni naturali nelle zone di confine tra l'uno e l'altro di essi ci riportano le nozioni aristoteliche di «*scala naturae*» (su cui cf. almeno

## 1. La terra, le piante, gli animali, gli uomini

### 1.1. *Phýein, ghennán, ghígnesthai*

Il punto d'inizio può essere la constatazione che nell'uso linguistico greco, giusto in questo caso vicino al nostro, la terra, intesa nella sua dimensione di ambiente (in senso generale o locale), come anche un ecosistema, «fa spuntare, nascere, crescere» le piante. Faccio riferimento con queste espressioni alle possibili rese del verbo *phýo*, che, come è stato ben chiarito in diversi studi, è originariamente legato proprio alla sfera del mondo vegetale ed esprime la nozione di uno sviluppo considerato in piena continuità col suo punto iniziale, appiattito su questo, in relazione a ciò da cui un essere vivente (e innanzitutto, appunto, una pianta) deriva<sup>5</sup>. In tal modo, il verbo *phýo* e i termini con esso imparentati si differenziano dalla radice di *ghígnomai* e *ghennáo*, che invece, propriamente, si riferisce alla nozione di sviluppo orientata al risultato del processo, rispettivamente a ciò che si diventa o si genera come elemento autonomo, separato, marcando insomma il punto di distacco di ciò che diviene o è generato rispetto alla sua origine<sup>6</sup>. Il che, sia chiaro, non impedisce che si possa dire pure che frutti e radici, considerati per se stessi, vengono generati (*ghennáomai*) (p. es. in Strab. 15, 1, 20).

Ecco di seguito alcuni casi, nei quali, per quanto ora precisato, bisogna intendere messo a fuoco dal nostro verbo il punto d'attacco e/o l'elemento di continuità tra ciò che nasce e ciò da cui esso nasce. Nel noto episodio che vede Diomede e Glauco pronti al duello e il primo informarsi dell'identità del secondo, quest'ultimo risponde: «perché mi chiedi la stirpe (*gheneén*)? Quale è la stirpe delle foglie, tale è anche quella degli uomini. Come le foglie il vento le riversa per terra, e altre la selva fiorendo ne fa spuntare (*phýei*), e sopravviene (*epihígnetai*) la primavera, così una stirpe di uomini spunta (*phýei*) e

---

GRANGER 1985), soprattutto nella recentissima rilettura in chiave continuista di LASPIA 2020 (ma cf. anche ZUCKER 2017, in part. 64 sgg.), e di «generazione spontanea» (ma l'idea che troviamo in Aristot., *Ric. sugli anim.* 551a 1 sg. relativa al fatto che alcuni insetti nascono – il verbo utilizzato è *ghígnomai* – «dalla rugiada che cade sulle foglie» era già in Esch., *Ag.* 560-562), su cui cf. p. es. LOUIS 1968, BYL 1980, 269 sgg., e BERNIER – CHRÉTIEN 1989. Elementi che vanno nella stessa direzione possono essere considerate le analogie (paragoni o metafore) tra uomo e pianta (per cui cf. REPICI 2000, GIORGIANNI 2020, LASPIA 2020) e tra uomo e minerale (cf. MACRÌ 2018, 32 sgg.). A quest'ultimo proposito, basti pensare, in ambito mitico, a quei racconti nei quali gli esseri umani possono essere mutati in pietre (cf. Om., *Il.* 24, 611), o le pietre possono diventare uomini (Pind., *Ol.* 9, 44-46).

<sup>5</sup> Dopo gli studi di BURGER 1925 (cf. anche CHANTRAINE 1968-1980, s.v. φύομαι) e PATZER 1993, questo risulta un dato sempre ulteriormente confermato: NADDAF 2005, COULOUBARITSIS 2010, MACÉ 2012, BUCCHERI 2012, per citare alcuni dei più importanti lavori sull'argomento, correttamente partono da essi.

<sup>6</sup> Cf. p. es., Senof., *Cir.* 5, 1, 7: «a me [...] sembrò che in Asia da mortali non fosse mai nata né diventata (*mépo phýnai medé ghenésthai*) tale una donna». Per la distinzione tra «gli esseri che sulla terra sono generati (*ghennómena*) e quelli che spuntano (*phyómena*)», cf. Epitteto, *Diatr.* 1, 9, 4. PATZER 1993, 12 e *passim*, nota bene che, propriamente, la radice *phy-* si riferisce alla crescita vegetale, mentre *ghen-* denota quella animale e umana (sulle rispettive caratteristiche basti qui citare, in traduzione, da p. 30: «l'animale diventa un altro da un altro, invece quello che nella pianta diventa è sempre solo il divenire di se stessa»; seguono esempi sui tipi di mutamento con cui ha a che fare la nozione espressa da *ghígnesthai* in Omero: 1. il divenire di una cosa da un'altra; 2. il divenire di ciò che prima non c'era; 3. il divenire di uno stato o di una qualità da un/a altro/a; 4. il cambiare o divenire originale di una determinata relazione con un'altra cosa).

un'altra viene meno»<sup>7</sup>. Qui si può osservare che la seconda ricorrenza di *phýei* presenta un valore intransitivo, per lo più proprio della forma medio-passiva. L'osservazione di questo fatto, da Burger ricondotto ad una caratteristica indoeuropea<sup>8</sup>, è importante al fine di migliorare la comprensione del valore semantico del verbo, che sembra comportarsi in realtà non diversamente dal verbo italiano «sviluppare» che, ad esempio, nel dialetto toscano e in quello siciliano, ha significato intransitivo («il bambino sviluppò», cioè si è sviluppato). Se l'analogia appena fatta è accettabile, non siamo davanti ad un caso di fattività di *phýo* rispetto a *phýomai*, bensì quest'ultimo sarebbe un vero e proprio medio («mi sviluppo») di *phýo*, che prima esprimeva in accusativo il prolungamento del soggetto ma venne poi impiegato anche per oggetti aventi una loro esistenza autonoma, venendo in tal modo a coincidere con il nostro «far nascere» e lasciando alla diatesi media il compito di esprimere lo sviluppo del soggetto (nella sua interezza) da ciò da cui esso si sviluppa. Nei versi citati, allora, la selva 'sviluppa' (come sua estrinsecazione, potremmo dire) le foglie (si sviluppa in esse che continuano a restare una sua parte) e, in un chiaro rapporto tra pianta e uomo, una stirpe umana 'sviluppa' (come sua estrinsecazione) se stessa, ovvero, come dice bene Patzer, «la razza umana produce sempre nuova prole [...] e quindi se stessa [...]»<sup>9</sup>.

Ma proseguiamo con altri esempi dove, una volta chiarita la nozione propria del verbo (sviluppo senza distacco dal punto di partenza), possiamo ormai anche accettare per comodità e scorrevolezza linguistica la resa più comune («far nascere, fare spuntare»). Per favorire l'amplesso di Zeus e Era, «sotto di loro la terra divina faceva spuntare (*phýen*) tenera erba e loto rugiadoso e croco e fitto e morbido giacinto» (*Il.* 14, 347-349). La terra stessa è *physízoos*, «che fa spuntare cereali» (ad es. in Omero, *Il.* 3, 243) e l'erba è sua escrescenza, suo prolungamento che resta, appunto, in continuità con essa<sup>10</sup>, come vi restano tutti i vegetali, spesso indicati da espressioni che sottolineano il loro rapporto con il suolo come «quanto la terra fa spuntare (*hósa ghé phýei*)» o, con sottolineatura dello

<sup>7</sup> *Il.* 6, 145-149 (cf. la famosa ripresa di Mimnermo fr. 8 G-P). Si noti che la radice *ghen-/gn* compare in casi in cui si mette a fuoco il punto di distacco rispetto a ciò da cui si deriva: nella parola «stirpe», che sottolinea il punto di passaggio da una generazione di foglie e di uomini ad un'altra (le *ghenedai* sono caratterizzate, come la terra nel corso del tempo, dalla possibilità di essere di qualità differente l'una dall'altra: cf. Pind., *Nem.* 11, 37-42; stesso concetto in *Nem.* 6, 8-11), e nel realizzarsi della primavera, nel passare ad essa, nuova stagione; dunque si tratta del «diventare», da parte di tali elementi, altro da ciò che li ha prodotti o che c'era prima di loro. Dopo aver menzionato dettagliatamente (quindi presentando uno sviluppo fatto di elementi *distinti*) anche l'ultimo anello della propria catena genealogica, cioè il padre, il nuovo soggetto dice, alla lettera, di «essere divenuto (*ghenésthai*)» da lui, cioè di essersi costituito nella propria autonomia (*Il.* 6, 206; lo stesso verbo è usato per foglie e fiori di un prato fiorito, «quanti se ne costituiscono, *ghígnetai*, nella stagione»: *Il.* 2, 467-468): «divenire» è sempre costituire una nuova unità fisica, sia pure in continuità 'parentale' con ciò da cui si discende, mentre «spuntare» è sempre restare legato all'elemento originario, come un cordone ombelicale, come un filo che si prolunga, restando sempre lo stesso: sviluppo in separatezza *vs* sviluppo in unione, ovvero punto iniziale della derivazione *vs* punto finale o almeno di allontanamento. Diversa è l'interpretazione del verbo *phýo* nei versi relativi a Glauco e Diomede presentata da COULOUBARITSIS 2010, 356-357, che dall'uso delle radici di *phýo* e di *ghígnomai* nello stesso contesto desume un'utilizzazione ambivalente del primo verbo, che riunirebbe secondo lui «il divenire e la buona costituzione».

<sup>8</sup> Cf. BURGER 1925, 2.

<sup>9</sup> PATZER 1993, 32.

<sup>10</sup> Cf. MACÉ 2012, 55 n. 24, che si rifà a PATZER 1993, 21 sg.

statuto di soggetto attivo dell'elemento ambientale, «quanto la terra *vuol* fare spuntare (*hósa he ghé phýein thélei*)»<sup>11</sup>.

In realtà, poi, nel mondo culturale greco, a differenza che nel nostro, una terra può *phýein* non solo piante ma anche gli altri esseri viventi (e questi a loro volta possono *ghínesthai* da essa). Così, in Erodoto (9, 122, 3) leggiamo che «da terreni molli sono soliti divenire/risultare-nella-loro-autonomia (*ghínesthai*) uomini molli: infatti non è proprio della stessa terra far nascere (*phýein*) sia un frutto straordinario sia uomini validi nelle imprese belliche». Naturalmente, qui la terra non fa nascere gli esseri umani dal suo ventre, in senso mitico o come fa nascere le piante, e tuttavia questi sono in continuità con essa dal punto di vista qualitativo, in senso 'scientifico'. Infatti, un suolo fertile estrinseca la propria natura nelle sue parti (piante o uomini che esse siano) ma, come esplicitamente afferma Ippocrate (*Arie, acque, luoghi* 24, 8-9) aggiungendo però elementi ambientali agenti direttamente sulla costituzione fisica umana, rende gli uomini anche oziosi e dunque vili: infatti, essa fa nascere uomini che diventano – con un vocabolo connotato positivamente per la terra ma negativamente per gli esseri umani – «molli». Platone, poi, ricorre alla stessa terminologia vegetale nella narrazione degli antichi racconti (che, rinviando ad un passato mitico, sia pure utilizzato in funzione politica, vanno chiaramente presi alla lettera), secondo cui una volta «la terra [...] faceva nascere (*éphye*) animali di ogni genere»<sup>12</sup> o gli uomini «nascevano (*phýesthai*) dalla terra e non erano generati (*ghennásthai*) da accoppiamenti reciproci»<sup>13</sup>, e similmente Aristotele afferma che alcuni animali, per esempio certi pesci, «non 'diventano' (*ghínontai*) da un accoppiamento ma nascono (*phýontai*) dal limo e dalla sabbia» (*Ric. sugli anim.* 543b 16-17).

## 1.2. *Bóskein, tréphein*

Il primo vegetale che viene in mente se pensiamo a ciò che la terra fa spuntare è probabilmente l'erba, uno dei cui nomi in Grecia è quello di *botáne*, cioè, come suggerisce il verbo *bósko* alla cui radice esso si collega, «che pasce»: l'erba, *botáne*, è

---

<sup>11</sup> Per la prima espressione, cf. Plat., *Rep.* 621a; Senof., *Econ.* 4, 15; per la seconda, Senof., *Econ.* 4, 13. È vero che quando Omero, a proposito dei frutti degli alberi del ricco giardino del re dei Feaci, dice che Zefiro «ne fa nascere (*phýei*) alcuni e ne fa maturare altri» (*Od.* 7, 119), i frutti non sono prolungamento di Zefiro, e tuttavia questi innescano un processo interno al vegetale stesso, non diversamente da come il farmaco preparato da Circe innescò il processo di sviluppo delle setole di maiale nei compagni di Odisseo (*Od.* 10, 393-394, su cui cf. le considerazioni di PATZER 1993, 22).

<sup>12</sup> *Meness.* 237d. Cf. *Fedr.* 259c: dagli uomini di un tempo, totalmente dediti all'ascolto musicale, *phýetai* la stirpe delle cicale. Lo stesso lessico può essere utilizzato anche nel discorso colloquiale, in riferimento alla condizione presente, probabilmente in senso lato e non letterale, cioè solo per indicare ciò che la terra *permette* che, all'interno del meccanismo biologico umano, nasca: cf. Plat., *Leggi* 765e-766a, dove l'uomo viene posto, insieme a piante, animali domestici e selvaggi, «fra quante cose la terra fa spuntare (*phýei*)».

<sup>13</sup> *Pol.* 269b. Nel discorso celebrativo degli Ateniesi, che allude alla loro autoctonia, essi abitano (o hanno come «nutrice») la terra «da cui nacquero (*éphysan*, 'svilupparono')» (Isocr., *Panat.* 125; Demost., *Epit.* 4). L'utilizzazione in ambito politico è abbastanza comune: cf., p. es., Isocr., *Pace* 94: «il nostro paese è capace di allevare (*tréphein*) uomini migliori degli altri».

immediatamente pascolo, cibo per gli animali<sup>14</sup>. Tuttavia, nell'idea del pascolo, almeno in poesia, non sono inclusi soltanto gli animali. Così, se ad esempio un luogo può costituire pascolo per i cavalli (*hippóbotos*: *Il.* 2, 287; 3, 75 etc.) o per le capre e per i buoi (*aighíbotos* e *bóubotos*: *Od.* 13, 246), invece Rodi è «terra *polyboskos* per gli uomini, propizia per le greggi» (Pind., *Ol.* 7, 63), e Ftia è «fertile nutrice di uomini (*botiáneira*, alla lettera: pascolatrice di uomini)» (*Il.* 1, 155). Insomma, oltre agli animali, e alla loro stessa stregua, come Omero dice espressamente, «la terra *bóskei* uomini»<sup>15</sup>.

L'ambiente marino, nei confronti degli animali che vi vivono, non agisce diversamente. Personificato nella figura di Anfitrite, sposa di Poseidone, per esempio, esso «pasce» molti mostri marini (*Od.* 12, 97). Teniamo presente che, più o meno come l'italiano «pascere», il verbo *bóskei* si riferisce specificamente al fatto di mettere a disposizione i mezzi di sussistenza, al semplice fornire un alimento per così dire gratuitamente, senza ricevere nulla in cambio, all'offrire e 'mantenere' chi ne è destinatario<sup>16</sup>.

Di Anfitrite nei confronti dei mostri marini, si può dire però anche che essa li «nutre» (*Od.* 5, 422), con ricorso al verbo *trépho* che, a differenza di *bóskei*, indica il favorire uno sviluppo naturale mediante cibo e cura (tant'è che spesso può essere tradotto con «allevare»)<sup>17</sup>. Il suo uso in rapporto agli esseri viventi, benché non esattamente uguale al nostro, è abbastanza facilmente comprensibile. Come azione della terra, o anche del mare, *trépho* si usa per gli animali<sup>18</sup>. Ancora più in generale, esso è utilizzato in riferimento all'azione di un ecosistema. Questo può essere, ad esempio, la selva, come nel verso omerico «le bestie selvatiche, che nutre (*trépheí*) la selva dei monti» (*Il.* 5, 52), o una specifica regione, come nel passo in cui Diodoro, a proposito di una zona dell'Arabia scrive che «questo luogo nutre (*trépheí*) mandrie di elefanti e altri animali [...], nutre (*trépheí*) moltissimi e differenti generi di cammelli» (2, 54, 5-6). Anche in questo caso, già per Omero, ciò che vale per gli animali vale pure per gli uomini: «nessun essere la terra nutre (*trépheí*) più miserevole dell'uomo fra tutti quelli che sopra la terra respirano

<sup>14</sup> Cf. *Om.*, *Il.* 13, 493; *Od.* 10, 411.

<sup>15</sup> *Od.* 11, 365. Cf. *Il.* 3, 89 etc.: «terra pascolatrice di molti» (detto anche dell'Acaia in 11, 770) – a meno che non si debba intendere «pascolatrice di molte cose (= vegetali)». Per la terra *poulybóteira* cf. *Es.*, *Op.* 510.

<sup>16</sup> Così, le ricchezze accumulate da Odisseo sono tante che potrebbero pascere (*bóskei*) più persone anche per dieci generazioni (*Od.* 14, 324-325), cioè sarebbero sufficienti a mantenerle senza che esse lavorino. Non a caso, il verbo è adoperato spesso per figure, umane o no, parassitarie, che chiameremmo «mantenute»: il mendicante (*Od.* 17, 228 e 559; 18, 364), il fuco pasciuto dal lavoro delle api (*Es.*, *Teog.* 595), la scrofa (*leibóteira*, «che si pasce del raccolto»: *Od.* 18, 29) o gli imbroglioni (*Od.* 11, 365). Particolarmente chiaro *Plut.*, *Sert.* 8, 3, a proposito delle Isole dei Beati che non solo offrono una terra ricca e grassa ma anche «portano un frutto spontaneo, bastevole, per dolcezza e abbondanza, a pascere (*bóskein*) il popolo che passa il tempo in ozio, senza fatiche e attività».

<sup>17</sup> Su *trépho* collegato all'idea di nutrire con cura cf. BENVENISTE 1966, 349: «favorire (con cure adeguate) lo sviluppo di ciò che è soggetto a crescita»; cf. anche MOUSSY 1969, 39 sgg. e COZZO 2002, 134 sgg.; DEMONT 1978 sottolinea la nozione di coagulazione presente in uno dei sensi che il verbo può prendere, particolarmente in contesti di produzione di formaggio o di formazione dell'embrione: a me sembra che l'idea del far crescere con cura non sia esclusa a priori neanche in questi casi.

<sup>18</sup> Cf. *Es.*, *Teog.* 582; *Inno a Erm.* 570; *Inno a Afrod.* 5; *Alcmane fr.* 159, 3 Calame.

e si muovono»<sup>19</sup>. Naturalmente, a seconda dello sguardo che si proietta sugli animali e sugli uomini, semplicemente sostenuti oppure oggetto di cura, si può dire che la terra li pasce o li nutre. Infine, che la terra «nutra» i vegetali ce lo si aspetta facilmente<sup>20</sup>: anzi, come nota Aristotele, i viventi che sono fissi al suolo (e dunque non possono andare a cercarsi il sostentamento) devono necessariamente essere nutriti (*tréphomai*) da ciò da cui nascono (*phýomai*) (*An.* 434b 1-2).

Dunque, la terra «nutre» piante, animali e uomini. In ciò, come pure nel caso del *phýein* (tranne forse che in *Il.* 14, 347-149) e del *bóskein*, nulla autorizza a pensare che la terra sia chiamata in causa come figura specificamente mitica<sup>21</sup>. Piuttosto, il carattere materno della terra sottostante al tipo di espressioni citate opera all'interno di uno spazio culturale più ampio di quello religioso, inglobando per esempio sia l'ambito della politica sia quello della medicina<sup>22</sup>. Così, da un lato, in Eschilo, nei *Persiani*, il Coro piange sulla scena la distruzione del «fiore degli uomini» che la terra dell'Asia ha nutrito (*trépho*) (59-62), e, nei *Sette contro Tebe*, il re della città assediata invita i cittadini a prendere le armi contro i nemici: serve che essi portino aiuto «ai figli e alla madre terra, carissima nutrice (*trophó*), perché essa, accogliendo interamente tutto il peso della vostra educazione, vi ha nutriti (*ethrépsat[o]*) mentre eravate bimbi zampettanti sul suo suolo benevolo» (16-19)<sup>23</sup>; da un altro, Ippocrate mette in stretto rapporto «la regione in cui ci si nutra (*tréphetai*)» e la natura degli uomini che vi abitano (*Arie, acque, luoghi* 24, 7): come osserva opportunamente Jouanna, proprio paragonando i due ultimi passi citati, tra Eschilo e Ippocrate c'è sicuramente qualche rottura, «ma c'è anche continuità, poiché la terra ha

<sup>19</sup> Om., *Od.* 18, 130-131; cf. *Il.* 11, 309. Lo stesso vocabolario è presente nelle teorie di storia evolutiva: p. es., secondo Archelao, quando la terra si formò e si riscaldò nella parte bassa, «apparvero (*anepháineto*) molti esseri viventi e anche gli uomini, e tutti questi esseri avevano la stessa forma di vita ed erano nutriti (*trephómēna*) dal limo» (60 A 4 D-K; cf. Plat., *Fed.* 96b).

<sup>20</sup> Cf., p. es., Erod. 3, 111, 1; Ippocr., *Natura del bambino* 22, 1; Sen., *Econ.* 5, 8. Non sembra attestata invece alcuna espressione secondo cui un elemento ambientale «pasce» un vegetale, se non in modo generico e sottinteso, come in Sof., *Ed. re* 1425 «il sole che pasce tutte le cose» (e tranne che non debba intendersi in questo modo, contro gli scolii *ad locum*, il citato verso di Pind. *Ol.* 7, 63, dove «per gli uomini» potrebbe essere inteso forse come un dativo di vantaggio, come il contiguo «per le greggi»).

<sup>21</sup> Nel pensiero mitico-religioso va da sé che Esiodo possa dire che la divinità *Gáia* «generò/fece diventare (*ghéinato*) il Cielo stellato, [...] le alte montagne, piacevoli sedi di dee, le Ninfe che abitano tra i monti dirupati. E partorì (*téken*) anche il mare infecondo che ribolle di maroso gonfiore, Ponto, senza il desiderabile amore» (Es., *Teog.* 126-132). Eschilo (*Coef.* 127-128) presenta la Terra come quella «che partorisce (*tíktatai*) tutte le cose e, dopo averle nutrite, di nuovo ne riceve il seme». Celebrata come «madre di tutto», essa foraggia (*phérbei*) tutto quanto c'è sulla superficie della terra, quanto va per la divina superficie della terra o per il mare o quanto vola» (*Inno a Gaia* [30] 1-4). *Phérbo*, utilizzato in quest'ultimo passo, differisce dagli altri verbi indicanti l'idea di nutrire per il fatto che esprime l'atto di foraggiare ('tecnicamente', come fa lo stalliere): cf. MOUSSY 1969, 31.

<sup>22</sup> Particolarmente in occasione di celebrazione della città, il discorso politico si può appropriare del valore religioso della terra per estendere da un ceto sociale ben preciso a tutti i cittadini l'immagine di una polis interamente aristocratica (cf. LORAUX 1981, 150-151 e 195-196; LORAUX 1998). Forse non è possibile distinguere troppo nettamente (come invece invita a fare GEORGIOUDI 2002) la terra, suolo patrio o agricolo, dalla Terra dea: Senofonte, per esempio, proprio parlando dell'agricoltura, afferma espressamente che «la terra, essendo una dea, insegna anche la giustizia a coloro che sono capaci di apprendere» (*Econ.* 5, 12). Sulla dimensione cosmogonica dell'uomo come pianta (nei Presocratici) cf. MACKOWIAK 2016.

<sup>23</sup> Sulla figura e le funzioni della terra in Eschilo cf. LE MEUR 2001. Cf. anche MACÉ 2018.

sempre la funzione di nutrire»<sup>24</sup>.

Infine, l'azione nutrice della terra può essere espressa anche in riferimento alle piante considerate culturalmente, rispetto all'uso che gli uomini ne fanno, come nel caso delle erbe medicinali, cui si riferisce il verso omerico «i *phármaka*, quanti ne nutre (*trépheí*) la vasta terra» (*Il.* 11, 741).

### 1.3. *Phéreín, anadidónai*

La forma culturalizzata (in funzione dell'uso umano) dell'azione della terra è visibile anche nell'operazione ad essa attribuita, del *phéreín* – un verbo il cui valore semantico è, sostanzialmente, quello di «portare, supportare»<sup>25</sup>. Ai Ciclopi «la fertile terra *porta* vino di bei grappoli» (*Od.* 9, 357-358), mentre in Egitto «la fertile terra *porta* moltissimi farmaci» (*Od.* 4, 229-230), e Senofonte insegna che, «innanzitutto, la terra, se la si lavora, *porta* ciò da cui gli uomini traggono di che vivere, e *porta* in aggiunta (*epiphérei*) ciò da cui traggono piacere. [...] E ancora molti altri cibi la terra o fa spuntare o nutre (*tá mén phýei, tá dé trépheí*)»<sup>26</sup>. Di per sé, naturalmente, la terra non produce né farmaci né vino né cibi ma piante da cui vengono ricavati quei prodotti, o fornisce nutrimento ad animali che diventano a loro volta cibo per gli uomini. Essa infatti può portare (*phéreín*, appunto) grano e orzo e frutti, che per gli uomini costituiscono *bíos*, mezzo per vivere<sup>27</sup>, e la (o una) terra fertile è *pámphoros*, «portatrice di tutto» (aggettivo che in realtà può qualificare anche il mare)<sup>28</sup>.

La terra, allora, non solo fa spuntare una pianta, non solo la nutre con cura, ma anche la porta, la supporta, così come la donna «porta» e «supporta» un figlio nel ventre<sup>29</sup>. D'altronde, sostiene Aristotele, le piante «si servono della terra e del suo calore come di un ventre» (*Parti degli anim.* 650a 22-23). Siamo dunque ancora una volta all'interno di un'idea della terra che svolge funzione materna<sup>30</sup>, anche se non si tratta più della funzione generativa (come nel caso di *phýo*) o nutritiva (come nei casi di *bósko* e *trépho*) ma di quella, alla lettera, supportante.

Il vocabolario di un passo di Senofonte mostra bene tutto ciò: non solo da una terra propria, della cui coltivazione si fa esperienza diretta, ma «anche da una terra altrui è possibile conoscere che cosa essa può portare (*phéreín*) e cosa no, guardando i frutti e gli

<sup>24</sup> JOUANNA 2001, 36.

<sup>25</sup> Cf. CHANTRAINE 1968-1980, s.v. φέρω.

<sup>26</sup> Sen., *Econ.* 5, 2-3. Cf. 6, 10: l'agricoltura incita ad essere valorosi «sia facendo nascere (*phýousa*), sia nutrendo (*tréphousa*) fuori dai luoghi di difesa ciò che è necessario per vivere». La distinzione fra gli oggetti del far nascere e del nutrire sembra qui rinviare alla distinzione tra vegetali e animali.

<sup>27</sup> Cf. Om., *Od.* 19, 111-112 (grano e orzo), 9, 131 e Es., *Op.* 117 (frutti), e 31-32 (*bíos*, cf. *Teog.* 693: *pherésbios*).

<sup>28</sup> Detto della terra, p. es., in Erod. 7, 8 a 2; Esch., *Pers.* 618; Plat., *Leg.* 704c (oltre a *pámphoros*, si ricordi almeno anche *karpophóros*, ad es. in Pind., *Pit.* 4, 6). Detto del mare in Senof., *Por.* 1, 3.

<sup>29</sup> Cf. Om., *Il.* 6, 58-59: «colui che la madre porti nel ventre»; Esch., *Coef.* 992: «portò il peso dei figli sotto la cintura».

<sup>30</sup> Cf. anche Es., *Op.* 563, dove la terra, «madre di tutto», porta frutti vari. Si ricordi che «gestazione», in greco, si dice *kyophoría*, «azione del portare il feto».



alberi. [...] Infatti non è seminando e piantando ciò di cui si abbia bisogno più che ciò che la terra abbia piacere di far spuntare e nutrire (*phýousa kái tréphousa*) [...] che si potrebbe ottenere il necessario. Essa, facendo spuntare (*phýousa*) belle piante selvatiche, può, se curata, anche produrre (*ekphérein*) belle piante domestiche»<sup>31</sup>. Un altro passo altrettanto chiaro lo troviamo in Teofrasto, quando scrive: «che ciascuno [*scil.*: degli alberi] richieda un terreno e un clima specifico è evidente dal fatto che alcuni certi luoghi li portano (*phérein*), altri non li portano (*mé phérein*), sia che ‘diventino’ (*ghignómena*) essi stessi sia che vengano piantati con facilità, e se anche attecchiscono non portano frutto (*karpophoréin*) [...]. Infatti parecchi in parecchie regioni o non spuntano completamente (*hólos ou phyómena*) o, pur spuntando, non ingrossano e restano infruttiferi»<sup>32</sup>. Le piante devono essere ‘accettate’ dalla terra, supportate da essa, per attecchire.

Fino a qui, l’uso della radice lessicale in esame non sembra troppo lontano da quello nostro. Tuttavia, l’azione di *phérein*, da parte dell’ambiente, vale non solo nei confronti dei vegetali ma anche nei confronti degli animali. Esiodo (*Op.* 232-233), ad esempio, mette insieme gli uni e gli altri quando afferma che nelle città in cui vige la giustizia «la terra porta (*phérei*) molto vitto, e la quercia sui monti porta (*phérei*) ghiande in cima e api nel mezzo», e Erodoto informa che «la terra della Scizia non porta (*phérei*) né un asino né un mulo» (4, 129, 1) e che una certa pianura «porta (*phérei*) cavalli grandi» (7, 40, 3). Questo modo di esprimersi appartiene tanto al linguaggio comune quanto a quello che potremmo definire scientifico. Aristotele, parlando di animali, ricorda il proverbio secondo cui «la Libia porta (*phérei*) sempre qualcosa di nuovo» (*Ric. sugli anim.* 606b 20), e Teofrasto, a proposito dell’Asia, scrive che essa «porta (*phérei*) altre cose peculiari, sia alberi sia piante arbustive, e in generale è normale che il luogo volto a oriente e a mezzogiorno porti (*phérein*) piante peculiari, come porta anche animali peculiari» (*Ric. sulle piante* 4, 4, 2). Infine, per citare anche un paio di esempi di epoca più tarda, il periegeta Pausania scrive che «i fiumi della Grecia per natura non sono tali da portare (*phérein*) bestie dannose per gli uomini» (4, 34, 2), e lo Pseudo-Aristotele dei *Racconti meravigliosi* (*De mirabilibus auscultationibus*) informa che il monte Otri, in Tessaglia, «porta» dei serpenti con caratteristiche molto particolari (164).

Infine, da tale rapporto con la terra non sono esclusi nemmeno gli esseri umani. Isocrate non esita a dirsi sicuro che Atene «è in grado di portare e nutrire (*phérein kái tréphein*) uomini non solo ben dotati per natura nelle arti, nelle azioni e nei discorsi ma

<sup>31</sup> *Econ.* 16, 3 e 5. Ho cercato di rendere l’idea della realizzazione dell’azione espressa da *ekphéro*, rispetto al semplice *phéro*, traducendolo, diversamente da quest’ultimo, con «produrre». C’è analogia fra l’azione umana del portare un peso, quella della femmina dell’animale che nutre i suoi piccoli e quella della terra che porta a compimento (*es télos ekphéro*) frutto abbondante (cf. Senof., *Econ.* 17, 9-11, part. 19). Con l’espressione *es télos ekphérein* si può confrontare quella, sostanzialmente identica, utilizzata anche per il portare a compimento il parto (di animali in Aristot., *Ric. sugli anim.* 577b 23). Ancora una volta, il vocabolario impiegato per piante, animali ed esseri umani è lo stesso: *ekphéro* si può dire della donna che deve portare a compimento il parto (Ippocr., *Nat. d. donna* 19), di una terra che produce frutti (come in Erod. 1, 193, 2; cf. 4, 198, 3).

<sup>32</sup> *Ric. sulle piante* 4, 1, 5. E più sotto, sempre a proposito di piante, le regioni dell’Asia «alcune le portano (*phérousin*), altre non le fanno spuntare (*ou phýousin*)» (ivi 4, 4, 1).

anche molto superiori per coraggio e valore»<sup>33</sup>, e Platone, evidentemente rifacendosi alle teorie ippocratiche di *Arie, acque, luoghi*, mette in correlazione il clima temperato della sua città con il fatto che essa «porta» (*phéro*) uomini molto saggi (*Tim.* 24c-d).

Un'idea molto vicina a quella espressa da *phéro* suggerisce, in analoghi contesti situazionali, il verbo *anadídomi*, «do alla superficie»: per esempio, in Erod. 5, 82, 1 e 3, dove si dice che la terra degli Epidauri dapprima «non dava alla superficie (*anedídou*) alcun frutto» ma dopo che si seguirono le indicazioni dell'oracolo di Delfi lo «portava (*éphere*)». Esso ha per oggetto sia, come nel passo appena citato, i vegetali<sup>34</sup>, sia gli animali<sup>35</sup>, e, nel discorso cosmogonico di ispirazione anassagorea di un frammento di Euripide, anche gli esseri umani: il cielo e la terra «generano (*tíktousin*) tutto e fanno venire alla luce (*k[ái] anédokan*: naturalmente, in questa resa in un italiano accettabile perdiamo l'immagine del far venire in superficie, sottostante al greco) alberi, volatili e fiere che nutre (*tréphēi*) il mare salato, e la stirpe dei mortali»<sup>36</sup>. Similmente, ancora a quest'ultimo livello, che potremmo chiamare evolutivo visto che qui si sta parlando di 'storia' della terra e delle sue specie viventi, in un passo del discorso di elogio per Atene che ho già parzialmente citato (*Meness.* 237d-238b), Platone ricorda che un tempo «tutta la terra dava alla superficie e 'sviluppava' (*anedídou kái éphye*) animali di ogni specie, sia selvagge sia da pascolo», mentre solo la terra ateniese «apparve sterile e libera da fiere e animali selvatici, e prescelse e generò (*eghénese*) tra gli esseri viventi l'uomo»: infatti, «ogni essere che partorisce ha il nutrimento (*trophé*) necessario all'essere che ha partorito», e Atene, appunto «la nostra terra e madre, offre prova sufficiente di avere generato (*hos ghenesaméne*) uomini: fu la sola a quel tempo e la prima che portò (*éneken*) come nutrimento umano il frutto del grano e dell'orzo, con cui il genere umano si nutre (*tréphetai*) nel modo migliore e più nobile, dal momento che essa ha realmente generato (*ghenesaméne*) questo essere vivente»<sup>37</sup>.

È forse superfluo continuare con l'elenco di altri tipi di azione esercitati dalla terra su ciò che vive in essa. Ormai è del tutto chiaro che una serie di termini testimonia una concezione dell'ambiente legato a tutti gli esseri viventi dallo stesso rapporto, secondo un'idea che possiamo cogliere anche a livello concettuale generale, per esempio, nell'antica convinzione che al comportamento giusto o ingiusto degli uomini l'ordine divino faccia corrispondere – allo stesso modo e nello stesso tempo – nascita e crescita,

<sup>33</sup> *Areop.* 74. Forse sono da intendere con riferimento all'idea di «portare» aggettivi come *éukarpos*, «dai buoni frutti», ed *éuandros*, «dai buoni uomini», che ad esempio Pindaro attribuisce alla città di Etna: cf. *Nem.* 1, 30 e 40. Sulla terra in Pindaro cf. LE MEUR 1999.

<sup>34</sup> Nel mitico prato etiopico che costituisce «la mensa del Sole», anche carni già cotte: Erod. 3, 18. Per altri passi in cui il verbo *anadídomi* ha per oggetto vegetali, cf. p. es. Ippocr., *Arie, acque, luoghi* 12, 5, Tuc. 3, 58, 4, Plat., *Pol.* 272a.

<sup>35</sup> Cf. Plut., *Quest. conv.* 637b, all'interno della concezione secondo cui alcuni animali «si sviluppano e sono nutriti (*phýetai kái tréphetai*) dalla terra» (qui si dice pure che una moltitudine di cavallette «fiorì», *exénthesen*), che viene di seguito estesa, nel ragionamento, al momento della «prima generazione» di viventi.

<sup>36</sup> Eur. fr. 484, 4-6 Kannicht; per la matrice anassagorea di questi versi basti citare Diod. 1, 7, 7.

<sup>37</sup> Il testo mostra la terra come «*modèle nourricier par excellence*» (GEORGUDI 2002, 133). Per la terra che ha partorito gli uomini cf. anche Eur. fr. 63b, 4-5 Kannicht.

o sterilità e morte, di piante, animali e esseri umani<sup>38</sup>.

## 2. La terra e il mondo inanimato (*phýein, ghennán, anadidónai, phérein, ghígnesthai*.)

Se quanto rilevato finora nel mondo greco è già abbastanza lontano dal nostro modo di pensare, lo scarto culturale risulta ancora maggiore quando si prenda in considerazione l'azione attribuita alla terra in rapporto agli elementi appartenenti al mondo inanimato, quelli che, come affermava de Bovelles nella citazione fatta all'inizio di queste pagine, «esistono e basta» e però si trovano pur sempre nella terra «come nell'utero della madre comune di tutto». Ebbene, questa volta gli usi linguistici greci sono abbastanza vicini al concetto appena espresso. Anche la relazione tra gli elementi ambientali e i singoli minerali, infatti, è espressa dai verbi incontrati fin qui.

Così, Erodoto ci dice che il fiume Is, «insieme con l'acqua, dà alla superficie (*anadidói*) molti grumi di asfalto» (1, 179, 4) e che la terra di Etiopia «porta (*phérei*) molto oro, alberi selvatici, ebano, e uomini assai grandi, belli e longevi» (3, 114): egli – la sua lingua, la sua cultura – non si fa alcun problema dunque a porre in un unico elenco, retto dal solito verbo *phéro*, non solo esseri viventi vegetali e animali, uomini compresi, ma anche minerali<sup>39</sup>. Diodoro Siculo e Strabone pensano i minerali in termini analoghi. Il primo scrive che un lago della terra dei Nabatei, in Arabia, «*phérei* bitume» (2, 48, 6), e, probabilmente avendo come fonte lo stoico Posidonio, informa che in certe regioni calde vengono generati (*ghennáomai*) non solo animali particolarissimi «ma anche straordinarie escrescenze (*ekphýseis*) di pietre di ogni genere» (2, 52, 1)<sup>40</sup>. Il geografo, a sua volta, afferma che l'Europa «eccelle anche per questo, cioè per il fatto che produce (*ekphérei*) i raccolti migliori e necessari alla vita e tutti i metalli utili» (2, 5, 26).

D'altronde, poiché i quattro elementi fondamentali (aria, acqua, terra, fuoco) provengono l'uno dall'altro e in potenza si trovano ciascuno nell'altro (Aristot., *Meteor.* 339a 36-b 1), non solo a proposito di uomini, animali e frutti ma anche a proposito di fossili e di metalli si può dire (ivi 378a 20) che essi «‘diventano’ nella terra» (il verbo utilizzato è *ghígnomai*). Diodoro racconta che «in molti luoghi *ghínetai* anche stagno (5, 38, 3), e il trattatello pseudo-plutarco *Sui nomi dei fiumi, dei monti e delle cose che si trovano in essi*, conferma abbondantemente che il verbo *ghennáomai* è impiegato non solo per i vegetali e per gli animali ma anche per i minerali: così, nel fiume indiano Idaspe *ghennátai* la pietra chiamata *lýchnis*, ovvero «lanternina» (1149b); nel Pattolo, che scorre

---

<sup>38</sup> Cf. DELCOURT 1986. Le attestazioni più antiche risalgono già a Omero e ad Esiodo (cf., rispettivamente, *Od.* 19, 109 sgg. e *Op.* 225 sgg.) e continuano anche nelle epoche successive (basti ricordare, p. es., Esch., *Eum.* 907-909; cf. 939-945).

<sup>39</sup> In un altro elenco, a sua volta, l'India è caratterizzata da dimensioni, bellezza e quantità di animali, oro e frutti (Erod. 3, 106). Forse anche Eschilo (in *Eum.* 946-947) metteva concettualmente insieme non solo piante, animali e esseri umani ma anche il metallo delle miniere del Laurio: cf. DELCOURT 1986, 9, e DI BENEDETTO 1978, 201.

<sup>40</sup> È forse superfluo ricordare – basti consultare qualsiasi vocabolario – che *ékphýsis*, come *ekphýo*, è termine utilizzato per le piante o per parti del corpo animale o umano che si sviluppano in esso (corni, capelli, muscoli etc.).

in Lidia, *ghennátai* sia una sabbia d'oro sia la pietra detta *arouraphýlax*, cioè «custode della terra» (1154a), nell'asiatico Meandro *ghennátai* la pietra chiamata (antifrastricamente, visto che essa fa impazzire) *sóphron*, cioè «assennata» (1155e), come sul monte Sipilo, che si trova in una zona vicina, *ghennátai* una pietra simile ad un cilindro (1155f), e via di seguito<sup>41</sup>. Teofrasto, informandoci che la regione indiana «porta» (*phérein*) la pietra chiamata perla, diceva già che essa «*ghínetai* nell'ostrica» e spiegava inoltre che il corallo, una pianta che è «come una pietra», non a caso menzionata nel trattatello *Sulle pietre*, «nasce (*phýetai*) nel mare»<sup>42</sup>.

È certamente da considerare alla luce del suo carattere meraviglioso il fatto riportato dai *Racconti meravigliosi* dello Pseudo-Aristotele, secondo cui le scorie estratte dalle miniere che si trovano presso la città di Filippi aumentano di grandezza e 'sviluppano' (*phýo*) oro<sup>43</sup>: il ricorso al vocabolario dello sviluppo naturale, qui, ha a che fare con un minerale che – ed è questo ciò su cui l'autore dello scritto vuole richiamare l'attenzione – si comporta in modo decisamente straordinario. Dunque l'attestazione di *phýo* in questo passo in realtà non ci interessa. Va invece valutato diversamente l'uso dello stesso verbo in Diodoro quando raccoglie e trasmette la notizia che nell'isola chiamata Ofiode si trova il prezioso topazio, una «pietra *phýómenos* tra le rocce» (3, 39, 8), perché qui, come è chiaro dal contesto, ad essere presentato come dato eccezionale è la qualità della pietra, non la sua azione in rapporto all'ambiente. Secondo Senofonte, infine, in Attica «*péphyke* abbondante marmo» che serve a costruire templi, altari e statue degli dei (*Por.* 1, 4).

Alla luce di tutto ciò si può ben comprendere la considerazione del Socrate platonico che, sia pure all'interno di quello che egli stesso chiama «mito», mette all'interno della stessa serie – come 'oggetti' cui putredine e salsedine procurano difetti e malattie – pietre, terra, esseri viventi e piante (*Plat., Fed.* 110e).

<sup>41</sup> Per vegetali e animali cf., rispettivamente, ad es., 1151e, 1153c. Per *ghennáomai* detto di oro, argento, bronzo e ferro cf. anche Strab. 3, 8, 2.

<sup>42</sup> Cf. Teofr., *Sulle pietre* 6, 36 e 38; per la regione indiana che «porta» pietre preziose cf. anche Strab. 15, 1, 67. A proposito della perla che *ghínetai*, opportunamente POMELLI 2008, 659, rilevando la presenza del verbo anche in altre fonti, suggerisce che tale insistenza intenda sottolineare «il legame naturale tra questo *lithos* (Androstene–Teofrasto) o osso di pesce (Carete) ed una determinata forma acquatica, in cui esso si origina, senza che tuttavia si espliciti *come* esso effettivamente si origini». Sulla perla, Isodoro di Carace (citato da Ateneo 93e-f) riporta la notizia secondo cui essa è generata (*ghennáomai*) dalla pinna, un animale simile all'ostrica, che si attacca (*prosphýo*) alle rocce, qui getta radici (*rhizoboléo*) e, appunto, genera (*ghennáo*) la perla; soprattutto in presenza di piogge e fulmini, ne «è incinta» (*kýo*) e quella «diventa» (*ghígnomai*) «moltissima e di notevole grandezza». Sulla perla cf. anche BUCCIANTINI 2012. Quanto al corallo, esso è chiamato *lithódendron*, «albero di pietra», e «sembra essere una pianta marina che però indurisce quando la si estrae dal fondo del mare e viene a contatto con l'aria che ci circonda» (Dioscor., *Mat. med.* 5, 121, 1). Per le proprietà del corallo e di altre piante (funghi, giunchi etc.) che nascono (*phýomai*) nel mare o nei suoi bordi e all'esterno si pietrificano, cf. il ricco capitolo ad esso dedicato da MACRÌ 2018, 63 sgg. (con fonti); ancora sul corallo cf. LEURINI 2000.

<sup>43</sup> *Racconti meravigliosi* 42. Di seguito viene data la notizia secondo cui a Cipro avviene la semina e la coltivazione di un bronzo fatto prima a pezzettini: esso cresce e viene poi raccolto; fenomeni simili sono descritti in 45, 1 e 47.

### *Conclusioni*

Cosa viene fuori dal quadro lessicale presentato in queste pagine? Viene fuori che la terra, nella sua interezza o nelle sue singole porzioni regionali, risulta legata a quelli che chiamiamo «quattro regni naturali» dalle stesse dinamiche relazionali, in perfetta coerenza con quella parte della cultura greca per cui essi costituiscono, sì, ambiti differenti ma più strettamente connessi tra loro di quanto lo siano per noi. Gli items lessicali studiati mostrano che nei confronti di tutti e quattro gli ambiti naturali la terra – o, comunque, ogni elemento ecosistemico – svolge tendenzialmente le stesse funzioni: alcune sono sostanzialmente riconducibili in modo esplicito a quelle genitoriali o di sostentamento (*phýein, ghennán, bóskein, tréphein* – e, quando gli appartenenti ai diversi regni sono il soggetto grammaticale, *ghígnesthai*); altre sono leggibili anche nella stessa ottica oppure sono azioni di supporto/produzione o di ‘emissione’ (*phérein, anadidónai*).

*Riferimenti bibliografici:*

BENVENISTE 1966

E. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, (tr. it. Milano 1971).

BERNIER – CHRETIEN 1989

R. Bernier – L. Chrétien, *Génération et individuation chez Aristote principalement à partir des textes biologiques* «Archives de philosophie» 52, 13-48.

BUCCHERI 2012

A. Buccheri, *Costruire l'umano in termini vegetali: ΦΥΩ e ΦΥΣΙΣ nella tragedia greca*, «I Quaderni del Ramo d'Oro on-line» 5, 137-165.

BUCCIANTINI 2012

V. Bucciantini, Margaritai. *Perle d'Oriente nella storiografia alessandrina*, in E. Olshausen, V. Sauer (eds.), *Die Schätze der Erde-Natürliche Ressourcen in der antiken Welt. Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 10*, 2008, Stuttgart, 67-74.

BURGER 1925

A.S. Burger, *Les mots de la famille de ΦΥΩ en grec ancien*, Paris.

BYL 1980

S. Byl, *Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote: sources écrites et préjugés*, Bruxelles.

CHANTRAINE 1968-1980

P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris.

COULOUBARITSIS 2010

L. Couloubaritsis, *Les transfigurations de la notion de physis entre Homère et Aristote*, «Kriterion» 122, 349-375.

COZZO 2002

A. Cozzo, *Sapere e potere presso i moderni e presso i Greci antichi. Una ricerca per lo studio come se servisse a qualcosa*, Roma.

DELCOURT 1986

M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*. Nouvelle édition [en ligne]. Liège (généré le 05 mai 2019).

DEMONT 1978

P. Demont, *Remarques sur le sens de ΤΡΕΦΩ*, «Revue des Études Grecques» 91, 358-384.

DI BENEDETTO 1978

V. Di Benedetto, *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*, Torino.

GEORGOUDI 2002

S. Georgoudi, *Gaia/Gê: entre mythe, culte et idéologie*, in S. Des Bouvrie (ed.), *Myth and symbol. 1, Symbolic phenomena in ancient Greek culture: papers from the first international symposium on symbolism at the University of Tromsø, June 4-7, 1998*, Sävedalen, 113-134.

GIORGIANNI 2020

F. Giorgianni, *Come un tenero virgulto: termini e ideologie della crescita nel pensiero greco pre-aristotelico*, in F. Giorgianni, P. Li Causi, M.C. Maggio, R.R. Marchese (eds.), *Crescere/Svilupparsi. Teorie e rappresentazioni fra mondo antico e scienze della vita contemporanee*, Palermo, 77-105.

GRANGER 1985

H. Granger, *The Scala Naturae and the Continuity of Kinds*, «Phronesis» 30 (2), 181-200.

JOUANNA

C. Jouanna, *À l'origine de l'origine des peuples*, in V. Fromentin, S. Gotteland (eds.), *Origines gentium*, Bordeaux 2001, 21-39.

LASPIA 2020

P. Laspia, *Per una crescita felice. Immagini della natura nell'ontogenesi umana all'interno del Corpus aristotelicum*, in F. Giorgianni, P. Li Causi, M.C. Maggio, R.R. Marchese (eds.), *Crescere/Svilupparsi. Teorie e rappresentazioni fra mondo antico e scienze della vita contemporanee*, Palermo, 129-146.

LE MEUR 1999

N. Le Meur, *Les représentations de la terre chez Pindare*, in Ch. Cusset, R. Martin (eds.), *La nature et ses représentations dans l'Antiquité: actes du colloque des 24 et 25 octobre 1996*, École normale supérieure de Fontenay-Saint-Cloud, Paris, 11-22.

LE MEUR 2001

N. Le Meur, *Représentations de la déesse Terre dans l'oeuvre d'Eschyle*, in *La littérature et les arts figurés: de l'Antiquité à nos jours*. Actes du XIVe congrès de l'Association Guillaume Budé, Paris, 83-91.

LEURINI 2000

L. Leurini, *Il corallo nei testi greci e latini*, in J.-P. Morel, C. Rondi-Costanzo, D. Ugolini (eds.), *Corallo di ieri, corallo di oggi*, Bari, 81-97.

LI CAUSI 2015

P. Li Causi, *Animali e uomini nel pensiero greco antico*, in P. Li Causi, R. Pomelli (eds.), *L'anima degli animali. Aristotele, frammenti stoici, Plutarco, Porfirio*, Torino, IX-XXXIX.

LI CAUSI 2018

P. Li Causi, *Gli animali nel mondo antico*, Bologna.

LORAUX 1981

N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris-La Haye.

LORAUX 1998

N. Loraux, *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, (1996), tr. it. Roma.

LOUIS 1968

P. Louis, *La génération spontanée chez Aristote*, «Revue de Synthèse» 49-52, 291-305.

MACE 2012

A. Macé, *La naissance de la nature en Grèce ancienne*, in S. Haber, A. Macé (éd.), *Anciens et Modernes par-delà nature et société*, Besançon, 47-84.

MACE 2018

A. Macé, *L'Autochtonie et la fécondité de la terre: l'imaginaire politique de la nation naturelle dans la Grèce ancienne*, «Millars. Espai i Història» 44, 17-44.

MACKOWIAK 2016

K. Mackowiak, *L'autochtonie, la cité et les origines humaines: d'un discours politique à un discours cosmologique*, «Mètis» n.s. 14, 135-157 (disponibile online in <https://books.openedition.org/editionsehess/4212>).

MACRÌ 2018

S. Macrì, *Le pietre dei Greci. Letteratura, mito, saperi naturali*, Milano.

MANCUSO 2019

S. Mancuso, *La nazione delle piante*, Roma-Bari.

MANCUSO – VIOLA 2016

S. Mancuso – A. Viola, *Verde brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, (2015) Firenze (seconda edizione digitale).

MOUSSY 1969

Cl. Moussy, *Recherches sur TREPHO et les verbes signifiant «nourrir»*, Paris.

NADDAF 2005

G. Naddaf, *The Greek concept of nature*, New York.

PATZER 1993

H. Patzer, *Physis. Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes*, Stuttgart 1993 (versione stampata del testo redatto nel 1945).

POMELLI 2008

R. Pomelli, *La genesi della perla dalla storia naturale all'allegoria cristiana*, in *Athenaeum*, 96, 2, 651-697.



*Minerali, piante, animali e uomini*

REPICI 2000

L. Repici, *Uomini Capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*, Roma-Bari.

ZATTA 2017

C. Zatta, *Interconnectedness. The living world of the early Greek philosophers*, Sankt Augustin 2017 (ma esiste anche una seconda edizione del 2019).

ZUCKER 2017

A. Zucker, *Un prétendu anthropomorphisme aristotélicien en zoologie. Le «modèle» humain en anatomie comparée*, «Revue des Études Grecques» 130, 43-71.