

Universidad de Sevilla 52 - 2021

FILOLOGÍA CLÁSICA

HISTORIA ANTIGUA

ARQUEOLOGÍA CLÁSICA

HABIS

HABIS

52



SEVILLA 2021

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro pueden reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla.

DIRECTORES

Antonio Luis Chávez Reino y Pilar Pavón Torrejón

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Ballesteros Pastor (Universidad de Sevilla, España), José Luis Escacena Carrasco (Universidad de Sevilla, España), José Beltrán Fortes (Universidad de Sevilla, España), Antonio Bravo García (Universidad Complutense, España), Antonio Caballos Rufino (Universidad de Sevilla, España), José María Candau Morón (Universidad de Sevilla, España), Francisca Chaves Tristán (Universidad de Sevilla, España), Juan Fernández Valverde (Universidad Pablo de Olavide, España), Enrique García Vargas (Universidad de Sevilla, España), José María Maestre Maestre (Universidad de Cádiz, España), Carlos Márquez Moreno (Universidad de Córdoba), José Luis Moralejo Álvarez (Universidad de Alcalá, España), Salvador Ordóñez Agulla (Universidad de Sevilla, España), Antonio Ramírez de Verger (Universidad de Huelva, España), José Miguel Serrano Delgado (Universidad de Sevilla, España), José Solís de los Santos (Universidad de Sevilla, España), Francisco Villar Liébana (Universidad de Salamanca, España)

SECRETARIOS

Francisco José García Fernández e Irene Pajón Leyra

CONSEJO ASESOR

Rutger J. Allan (Universidad de Amsterdam, Holanda), Manuel Bendala Galán (Universidad Autónoma de Madrid, España), Alberto Bernabé Pajares (Universidad Complutense de Madrid, España), Genaro Chic García (Universidad de Sevilla, España), José Antonio Correa Rodríguez (Universidad de Sevilla, España), Francisco Javier Fernández Nieto (Universidad de Valencia, España), Manuel García Teijeiro (Universidad de Valladolid, España), Juan Gil Fernández (Universidad de Sevilla, España), Luis Gil Fernández (Universidad Complutense, España), Cristóbal González Román (Universidad de Granada, España), Simon J. Keay (†) (Universidad de Southampton, Reino Unido), Peter Kruschwitz (Universidad de Viena, Austria), Pilar León Alonso (Universidad de Sevilla, España), Francisco J. Lomas Salmonte (Universidad de Cádiz, España), Jesús Luque Moreno (Universidad de Granada, España), José María Luzón Nogué (Universidad Complutense, España), M.ª Cruz Marín Ceballos (Universidad de Sevilla, España), Patrizio Pensabene (Universidad de Roma "La Sapienza", Italia), Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez (Universidad de Córdoba, España), Diego Ruiz Mata (Universidad de Cádiz, España), Eustaquio Sánchez Salor (Universidad de Extremadura, España), Bartolomé Segura Ramos (Universidad de Sevilla, España), Emilio Suárez de la Torre (Universidad Pompeu Fabra, España), Nicolas Tran (Universidad de Poitiers, Francia)

Este volumen ha sido parcialmente financiado por las Facultades de Filología y Geografía e Historia de la Universidad de Sevilla.

© Editorial Universidad de Sevilla 2021
c/ Porvenir, 27. 41013 Sevilla
Teléfonos: 954 48 74 46 - 74 51. Fax: 954 48 74 43
Correo electrónico: eus4@us.es
<http://www.editorial.us.es>

Impreso en España-Printed in Spain
ISSN 0210-7694
DOI: <http://dx.doi.org/10.12795/Habis>
Depósito Legal: SE-669-1994
Maquetación: Referencias Cruzadas - referencias.maquetacion@gmail.com
Impresión: Pinelo Talleres Gráficos, s.l.-Salteras. Sevilla



ÍNDICE

CHIARA MARIA MAURO. Identificación e analisi dei contenuti nautici nel Periplo dello Ps.Scilace	9
GABRIEL ROSSELLÓ CALAFELL. El regalo diplomático entre Roma y los nómadas durante los siglos III y II a. C.	31
ENRIQUE GARCÍA DOMINGO. Sobre el nombre del río <i>Tiberis</i> (Tíber)	51
NOELIA CASES MORA. El culto en vida a Augusto en <i>Hispania</i>	69
PIETRO LI CAUSI. I leoni provavano gratitudine? La mirabolante storia di Androclo (e di altri) e il dibattito antico sugli animali	89
CARLOS MÁRQUEZ. Nuevo retrato de Calígula procedente de Córdoba	115
JOSÉ ANTONIO CORREA RODRÍGUEZ. Latín <i>lappa</i> , árabe <i>labb</i> , español <i>Lepe</i> (Huelva): nota a Mela 3.5.....	131
JOSÉ BELTRÁN FORTES / MARÍA LUISA LOZA AZUAGA. Una cabeza romana de Marte en la colección arqueológica de la Universidad de Sevilla	137
STEFANO ACERBO. Eracle a processo. La contesa con Augia nella <i>Biblioteca</i> di Apollodoro	149
JOSÉ GARCÍA ROMERO. Bidones de plomo y la necesidad de agua potable en las minas romanas.....	169
SALVADOR ORDÓÑEZ AGULLA / SERGIO GARCÍA-DILS DE LA VEGA. Un nuevo epitafio astigitano	181
JUAN ANTONIO JIMÉNEZ SÁNCHEZ. El <i>Ceruulus</i> de Paciano de Barcelona. Estudio de un tratado desaparecido	191
JESÚS ÁNGEL Y ESPINÓS. La enfermedad mental en las <i>Homilias sobre el Evangelio de San Juan</i> de Juan Crisóstomo	211
MARCO ALVIZ FERNÁNDEZ. Ἑλλην ἄνθρωπος. El concepto de heleno en Eunapio de Sardes	229
MIGUEL DÁVILA VARGAS-MACHUCA. Los cartagineses como figuras negativas en el cine italiano: manipulación y construcción del enemigo africano-oriental	249
RESEÑAS.....	269
A. Álvarez Melero, A. Álvarez-Ossorio Rivas, G. Bernard, V. A. Torres-González (coords.), <i>Fretum Hispanicum. Nuevas perspectivas sobre el Estrecho</i>	

de Gibraltar durante la Antigüedad, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2018 (Marta Moreno) 269 • J. Andreu Pintado (ed.), *Parua oppida. Imagen, patrones e ideología del despegue monumental de las ciudades en la Tarraconense hispana (siglos I a. C.-I d. C.)*, Uncastillo (Zaragoza), Fundación Uncastillo y Centro de Estudios de las Cinco Villas, 2020 (Paloma Martín-Esperanza) 272 • L. A. Argüello García, *Deciano de Emerita y Marcial de Bilbilis* (Cuadernos Emeritenses 46), Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2020 (Antonio Fajardo Alonso) 276 • E. Castro-Páez (ed.), *De nuevo sobre Estrabón. Geografía, cartografía, historiografía y tradición* (Monografías de GAHIA 3), Alcalá de Henares - Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá - Editorial Universidad de Sevilla, 2018 (Daniel León Ardoy) 278 • G. Cruz Andreotti (ed.), *Tras los pasos de Momigliano. Centralidad y alteridad en el mundo greco-romano*, Barcelona, Bellaterra, 2019 (Francisco Cidoncha Redondo) 282 • F. Des Boscqs, Y. Dejugnat, A. Haushalter (eds.), *Le Détroit de Gibraltar (Antiquité-Moyen Âges). I. Représentations, Perceptions, Imaginaires*, Madrid, Casa de Velázquez, 2019 (Raúl Álvarez García) 285 • J. J. Ferrer Maestro, *Economía de la Antigua Roma: guerra, comercio y finanzas*, Madrid, Editorial Síntesis, 2019 (Víctor Manuel López Trujillo) 287 • T. Figueira, C. Soares (eds.), *Ethnicity and Identity in Herodotus*, London - New York, Routledge, 2020 (Pedro Alburquerque) 291 • A. Goñi Zabalegui, *Género y sociedad en el Egipto romano. Una mirada desde las cartas de mujeres*, Oviedo, Ediciones de la Universidad de Oviedo y Trabe, 2018 (Marta Álvaro Bernal) 295 • J. Herrera Rando, *Cultura epigráfica y romanización en la Hispania meridional: la epigrafía pública entre la República y el Imperio*, Vitoria, Universidad del País Vasco, 2020 (Victor A. Torres-González) 297 • C. Morán Sánchez, *Memoria arqueológica y social de dos escenarios romanos. El teatro y anfiteatro de Mérida (1910-1936)* (Anejos de Archivo Español de Arqueología LXXXIV), Mérida, 2018 (Antonio Monterroso Checa) 299 • J. M. Murciano Calles, *Monumenta. Tipología monumental funeraria en Augusta Emerita. Origen y desarrollo entre los siglos I a. C. y IV d. C.* (Monografías Emeritenses 12), Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2019 (Manuel Bravo Redondo) 301 • M. L. Pérez Gutiérrez, *Estructura social de los cántabros occidentales durante el Imperio Romano* (Documentos de Arqueología Cántabra/Anejos de Sautuola 3), Santander, Instituto de Prehistoria y Arqueología Sautuola, 2020 (Javier Andreu Pintado) 304 • E. Sánchez Moreno (coord.), *Veinticinco estampas de la España antigua cincuenta años después (1967-2017)*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2019 (Marta Moreno) 307 • E. Sánchez Moreno, E. García Riaza (eds.), *Unidos en armas: coaliciones militares en el Occidente antiguo*, Palma, Universitat de les Illes Balears, 2019 (Tomás Aguilera Durán) 310.

I LEONI PROVAVANO GRATITUDINE?
LA MIRABOLANTE STORIA DI ANDROCLO
(E DI ALTRI) E IL DIBATTITO ANTICO
SUGLI ANIMALI*

Pietro Li Causi
Università degli Studi di Palermo
pietrolicausi@gmail.com

DID THE LIONS FEEL GRATITUDE? THE AMAZING
STORY OF ANDROCLUS (AND OTHERS) AND
THE ANCIENT DEBATE ON ANIMALS

RIASSUNTO: Prima di trasformarsi, nei secoli successivi, in ‘racconto popolare’, il motivo dell’uomo che guarisce il leone era stato uno degli argomenti chiave all’interno del dibattito filosofico di età imperiale sullo status degli animali. Nel quadro delle versioni antiche esistenti, ad occupare una posizione di rilievo è senza dubbio il racconto di Androclo e del leone di Apione, che, tradotto in latino da Gellio, è già pronto a diventare canonico proprio perché privo di molte delle implicazioni ‘animalistiche’ e filosofiche che saranno poi aggiunte dagli autori latini delle età successive.

PAROLE CHIAVE: Animali, leoni, uomini, gratitudine, *logos*.

ABSTRACT: Before taking on the ‘folk tale’ connotations that it would later assume in the post-classical era, the motif of the man healing the lion had been one of the key arguments within the philosophical debate of the imperial age on the moral status of animals. Within the framework of the existing Greco-roman accounts, the story of Androclus and the lion, as Apion tells it, assumes a particular relevance. This version, translated into Latin by Gellius, lacks all the ‘animalistic’ and philosophical implications added by the subsequent accounts, thus being ready to be ‘canonized’ in the following centuries.

KEYWORDS: Animals, lions, men, gratitude, *logos*.

RECIBIDO: 22/02/2021 ACEPTADO 07/06/2021

* Il presente contributo è stato presentato il 19 febbraio 2021 al ciclo di seminari patrocinato dal Dottorato di Ricerca in Studi Umanistici dell’Università di Palermo, intitolato “Temi, forme, metodi attraverso casi di studio”.

1. LA STORIA DI ANDROCLO E DEL LEONE IN APIONE (E IN GELLIO), IN SINTESI

Nel quinto libro delle *Notti attiche*, Gellio riporta, citandolo alla lettera, un racconto di Apione, un grammatico egiziano vissuto nel I secolo d. C. fra l'età di Tiberio e quella di Claudio¹.

Per dichiarazione stessa dell'antiquario romano, il racconto originale, redatto in greco, è lungo e verboso, e non privo di una certa attitudine all'ostentazione retorica, e tuttavia viene fedelmente riportato in quella che, secondo gli studiosi, potrebbe essere una traduzione *verbatim*².

Possiamo riassumere così l'episodio, cui il grammatico dichiara di avere assistito in prima persona: uno schiavo fuggitivo, di nome Androclo, è stato condannato *ad feras*. Una volta introdotto nel circo, però, il leone che gli era stato mandato contro si ferma e comincia a fargli le feste. Tiberio, presente allo spettacolo, allibito, chiede ragione di questa stranezza direttamente ad Androclo, che racconta di avere incontrato il leone nella sua tana nei giorni in cui si nascondeva dal suo padrone, in Africa. Qui gli avrebbe curato una zampa e, da quel momento in poi avrebbe vissuto assieme all'animale, che aveva preso l'abitudine di condividere con lui le sue prede. Questo andazzo era durato per tre anni, fino a quando Androclo, stanco di una vita semi-ferina e di una dieta a base di cibi semi-crudi, avrebbe deciso di abbandonare il suo contubernale per poi essere catturato. Dopo aver ascoltato la storia, il *princeps* decide di liberare Androclo e il leone, che cominciano a vivere di elemosina facendo visita alle botteghe della città.

Di questa storia si sono succeduti, nei secoli, diversi adattamenti e varie ri-funzionalizzazioni³. Solo per dare un'idea della fortuna dell'aneddoto, basti ricordare che nell'elenco dei *Types of the Folktales* di Aarne-Thompson, poi aggiornato da Uther nel 2004, al numero 156 compare un motivo chiamato, appunto, *Androcles and the Lion*⁴.

Quello che cercherò di mostrare nel presente contributo è che, prima ancora di caricarsi dei connotati per molti versi 'fiabeschi' che avrebbe poi assunto nei secoli successivi, la storia di Androclo era stata usata, assieme ad altri racconti analoghi di 'gratitudine leonina', come un argomento chiave all'interno del dibattito filosofico sullo *status* degli animali che aveva infiammato l'età imperiale⁵. In

¹ Cfr. Gell. 5.14. Plin. *nat.* 30.18 dice di aver conosciuto Apione da *adulescens*. Per la figura di questo grammatico, cfr. ad es. il *Lexicon of Greek Grammarians of Antiquity* (LGGA, s.u.). Cfr. anche Spina 2008: 217 ss.

² Cfr. Spina 2008: 221.

³ Cfr. Spina 2008: 217 ss. (spec. per le varianti in seno alla letteratura occidentale, fino al '900) e Bais 1996-97: 215 ss. (spec. sulle analoghe versioni orientali e, in particolare, armene).

⁴ Cfr. Uther 2004: 108 s. Su questo punto, cfr. Spina 2008: 220.

⁵ Per una ricostruzione di tale dibattito, cfr. ad es., fra i contributi più recenti, Lhermitte 2015: 11 ss.; P. Li Causi in Li Causi - Pomelli 2015: VII ss.; Newmyer 2016: 1 ss.; Li Causi 2018: 65 ss.

seguito, dopo aver passato in rassegna le posizioni di autori come Seneca, Eliano, Plinio il Vecchio, cercherò anche di avanzare un'ipotesi sui motivi per cui la versione di Apione, tradotta da Gellio, si è poi imposta nei secoli successivi come canonica.

2. SENECA E LA 'PRETERINTENZIONALITÀ' DELLA GRATITUDINE LEONINA

Un caso di 'gratitudine leonina' analogo a quello che aveva avuto Androclo come protagonista è riportato in una digressione del secondo libro del *De beneficiis* di Seneca:

Leonem in amphitheatro spectauimus, qui unum e bestiariis agnitum, cum quondam eius fuisset magister, protexit ab inpetu bestiarum; num ergo beneficium est ferae auxilium? minime, quia nec uoluit facere nec faciendi animo fecit. Quo loco feram posui, tyrannum pone: et hic uitam dedit et illa, nec hic nec illa beneficium. Quia non est beneficium accipere cogi, non est beneficium debere, cui nolis. Ante des oportet mihi arbitrium mei, deinde beneficium (Sen. benef. 2.19.1-2).

“Abbiamo visto un leone nell'anfiteatro che, dopo aver riconosciuto uno dei *bestiarii*, lo ha difeso dall'attacco delle belve perché era stato, un tempo, il suo domatore. È dunque un beneficio l'aiuto che si riceve da una belva? Niente affatto! Poiché questa né ha voluto fare il beneficio, né lo ha fatto con la consapevolezza di farlo. Ora, al posto della belva metti il tiranno: sia l'uno che l'altra hanno dato la vita, ma nessuno dei due un beneficio. Proprio perché non è ricevere un beneficio l'essere costretti ad accettarlo, non lo è neppure essere in debito verso chi non si vorrebbe. Prima mi devi dare la possibilità di scegliere, solo dopo il beneficio”.

Secondo alcuni, il *bestiarius* cui Seneca fa riferimento altri non sarebbe che Androclo in persona⁶. La collocazione temporale dei due aneddoti nell'età di Tiberio, in effetti, gioca a favore di questa ipotesi, e Seneca potrebbe aver fatto confusione di nomi e ruoli. Il punto è che episodi simili non sono infrequenti neanche nella cronaca dei nostri giorni: fra i casi di leoni che riconoscono i loro vecchi benefattori ce ne sono almeno tre certi avvenuti fra il 1969 e il 2012 in diverse parti del mondo⁷; e in fondo era stato già Aristotele a osservare che una delle caratteristiche etologiche dei leoni è proprio quella di essere molto 'affettuosi' con

⁶ Così ad es. M. N. Büllet (ed.), Seneca, *Opera philosophica* (Paris 1828), cit. in Spina 2008: 226.

⁷ Il caso di un leone che riconosce a distanza di anni i suoi vecchi padroni è raccontato nel documentario *A lion called Christian*, disponibile su YouTube: <https://bit.ly/3rS0dGU>. Cfr. anche <https://bit.ly/3jXpVHm> e <https://bit.ly/3pmoMtN>. Ci sono, poi, casi controversi, come il seguente: <https://bit.ly/3pmoMtN>.

animali di altre specie con i quali si sono trovati a trascorrere i primi anni della loro vita (tratto, questo dell'addomesticamento inter-specifico reciproco, che sembra tipico, peraltro, anche di altri grandi felini)⁸. Non è dunque da escludere *a priori* che il filosofo romano stia citando semplicemente un altro episodio coevo, e non lo stesso raccontato da Apione.

Il passo senecano in questione –su cui mi è capitato di soffermarmi in un'altra sede– è inserito all'interno di una sezione in cui si vuole dimostrare che, quando si tratta di erogare (o ricambiare) un beneficio che si è ricevuto, l'atto in sé, che pure è necessario per alimentare una relazione fra due persone, non ha grande importanza. Ciò che conta è invece l'intenzione con cui si è compiuto. In altri termini, perché un *beneficium* sia riconosciuto come tale sono necessari *intentio* e *dilectus*; e perché ci siano l'intenzione del beneficio e la scelta deliberata di compierlo è necessario che sussista anche la capacità di compiere scelte deliberate, che sono proprie soltanto degli esseri dotati di *ratio atque oratio* (espressione latina che di solito viene usata come traducevole del greco *logos*). Ma per Seneca gli animali –e dunque anche i leoni– non sono muniti di facoltà intellettive. Se dunque fanno del bene, non lo fanno con intenzione; un'idea, questa, che rientra perfettamente nei canoni della riflessione etologica dello stoicismo, secondo cui i *bruta animalia* (o, in greco, gli *aloga*) sono mossi soltanto dall'istinto e da quella forma di soggettività extra-specifica e provvidente che è la *Natura*⁹.

A ciò si deve aggiungere che, nella prospettiva di Seneca, perché un beneficio sia tale, il beneficiario deve anche avere la possibilità di rifiutarlo. E in casi estremi come quelli, ad esempio, in cui è in gioco la vita, o le minacce di ritorsione di un tiranno (che secondo un *topos* molto comune è qui, e altrove, equiparato a una bestia feroce), non è possibile astenersi dal ricevere. Il *debere*, secondo Seneca, crea un legame. Tale legame dà vita ad una sensazione positiva –ovvero a quella che gli Stoici considererebbero una *eupatheia*–, se cementa una relazione con una persona *digna* per cui si prova affetto; se invece ci obbliga a chi riteniamo *indignus* diventa una condanna¹⁰.

ly/37dnewc (dove comunque, a prescindere dal *debunking* della notizia, i comportamenti felini inquadrati sono pur sempre di gioco e affetto).

⁸ Cfr. Arist. *HA* 9.44.629b10-12.

⁹ Sull'importanza della *electio* nel modello senecano del *beneficium* cfr. ad es. Li Causi 2009: 230. Per la zoo-antropologia stoica, cfr. ad es. P. Li Causi in Li Causi - Pomelli 2015: XXIV ss.; 103 ss.; Li Causi 2018: 96 ss. (e la bibliografia cit. in questi contributi). Per le posizioni senecane sugli animali, cfr. ad es. Tutrone 2012: 266 ss.; Li Causi 2015: 85 ss.; Li Causi 2017a: 155 ss.; Li Causi - VL 2019: 7 ss.

¹⁰ Cfr. anche, ad es., sulla *dignitas*, e sul debito come 'valore di legame', Sen. *benef.* 1.1 e 4 (su cui rispettivamente Picone 2013: 28 ss. e 98 ss., ma anche Marchese 2016: 109 ss.). La relazione fra *beneficentia* da un lato e *gaudium* e *bene uelle* dall'altro è invece espressa in *benef.* 1.6 (su cui, ad es., Li Causi 2008a: 100 ss.). Più in generale, per l'opera di ristrutturazione del modello romano della *beneficentia* in Seneca, cfr. anche Raccanelli 2010.

3. MEMORIA E/È GRATITUDINE: ELIANO CONTRO GLI STOICI

La storia di Androclo e del leone viene ripresa, circa un secolo e mezzo dopo Apione, nel *De natura animalium* di Eliano. Nel mettere in forma la narrazione, lo scrittore di Preneste decide di fare a meno di colpi di scena, seguendo l'ordine naturale degli eventi così come si sono svolti, laddove invece Apione aveva preferito comporre un racconto in cui *fabula* e intreccio non coincidevano¹¹. Il motivo per cui la vicenda viene raccontata, del resto, solo in minima parte ha a che fare con la *delectatio* (che pure è uno dei fini più o meno espliciti dell'opera); Eliano, in effetti, cita l'episodio non (o almeno, non soltanto) perché vuole intrattenere i suoi lettori, ma soprattutto perché vuole sviluppare una tesi:

Μνήμην δὲ παρακολουθεῖν καὶ τοῖς ζώοις, καὶ ἴδιον αὐτῶν καὶ τοῦτο εἶναι χωρὶς τῆς ἐς αὐτὴν τέχνης τε καὶ σοφίας, ἦν τερατευόμενοι τινες ἐπινοῆσαι κομπάζουσι, τεκμηριοῖ καὶ ἐκεῖνα (Ael. NA 7.48).

“I fatti che sto per narrare dimostrano che anche gli animali sono dotati di memoria e che questa è una loro caratteristica naturale, non acquisita mediante una tecnica e una scienza che certi fanfaroni pieni di boria spacciano come loro invenzione”¹².

Il ragionamento poco meno che velato è il seguente: gli esseri umani si vantano di avere inventato la mnemotecnica, ma gli animali non hanno bisogno di questi artifici, perché sono naturalmente capaci di ricordare cose e persone in maniera prodigiosa, e meglio degli uomini¹³. A provarlo ci sarebbe il fatto che, mentre il leone ha subito riconosciuto Androclo, quest'ultimo, invece, ha avuto bisogno di più tempo per ricordarsi del suo vecchio ‘ospite’:

καὶ ὁ μὲν ἄνθρωπος οὐκ ἐγνώρισε τὸν θῆρα, ἐκεῖνος δὲ παραχρῆμα ἀνέγνω τὸν ἄνθρωπον, καὶ ἔσαινεν αὐτόν, καὶ ὑποκλίνας τὸ πᾶν σῶμα ἔρριπτό οἱ παρὰ τοῖς ποσί. ὁπὲρ δὲ καὶ ὁ Ἀνδροκλῆς ἐγνώρισε τὸν ἑαυτοῦ ξένον, καὶ περιλαβὼν τὸν λέοντα ὡς ἦκοντα ἐταῖρον ἐξ ἀποδημίας κατησπάζετο (Ael. NA 7.48)¹⁴.

¹¹ Cfr. a tal proposito Smith 2014: 229 ss. (il quale sottolinea, fra le altre cose, come nella versione eliana la possibilità che uno schiavo possa essere vittima di un senatore venga di fatto passata sotto silenzio o comunque sfumata).

¹² Tutte le traduzioni di Eliano sono tratte da Maspero 1998. Si segue qui la numerazione tradizionale, ma si segnala che la più recente edizione critica del *De natura animalium* (García Valdés - Llera Fueyo - Rodríguez-Noriega Guillén 2009) indica il brano come 7.44. Si segnala, nell'attacco del brano, la variante γνώμην al posto di μνήμην (per cui cfr. l'apparato della suddetta edizione).

¹³ Cic. *de orat.* 2.352-354 (su cui cfr. Romano - Li Causi - Marino - Formisano 2015: *ad l.*) racconta di come la mnemotecnica sia stata inventata da Simonide di Ceo. È possibile che qui la polemica di Eliano sia indirizzata verso i retori e gli oratori più che verso una particolare scuola filosofica.

¹⁴ I problemi testuali della pericope qui riportata sono di lieve entità. Cfr. comunque García Valdés - Llera Fueyo - Rodríguez-Noriega Guillén 2009: *ad* 7.44.

“Androclo non riconobbe la fiera, ma quella, invece, si ricordò subito di lui, lo accolse festosamente e piegandosi verso terra si gettò con tutto il corpo ai suoi piedi. Allora, benché in ritardo, anche Androclo riconobbe il suo antico ospite e lo abbracciò affettuosamente come si fa con un amico tornato da un lungo viaggio all'estero”.

Il modello culturale che Eliano chiama in causa è quello della *xenia*: il leone οἱ ἐκτίνων ξένον τε ἐνόμιζε καὶ φίλον, καὶ ὄν ἐθήρα ἐκοινώνει (“per ricambiargli il beneficio ricevuto, lo accolse come ospite e amico, non solo, ma divise con lui le prede che cacciava”), per poi, al circo, difendere Androclo dalle altre belve feroci. Siamo quindi davanti a un modello antropomorfizzato di reciprocità, che prevede uno scambio di prestazioni e una permanenza del legame molto simile a quelli teorizzati da Seneca nel *De beneficiis*¹⁵. Nello specifico, lo scrittore vuole dimostrare che 1) anche se gli animali non parlano, sanno comunicare benissimo, e che 2) la presenza di memoria è una dotazione sufficiente per individuare forme di intenzionalità. E l'intenzionalità –come del resto Seneca stesso sarebbe portato a riconoscere– è alla base di un rapporto che può, a tutti gli effetti, definirsi di gratitudine¹⁶.

Se dunque l'innatismo e la spontaneità dei comportamenti erano, ad esempio per gli Stoici, la prova dell'assenza della ragione, in Eliano diventano *tout court* segni della presenza del *logismos* e delle potenzialità ‘moralì’ degli animali, che vengono qui presentati come istintivamente capaci di formulare giudizi razionali, di stipulare patti e intrattenere relazioni ‘virtuose’ con gli umani¹⁷.

Alla base di tutto c'è poi un paradosso: Eliano trasforma quelle che per altri filosofi (come ad esempio Aristotele e gli Stoici) erano prove di capacità percettive potenziate (che non dimostravano affatto la presenza del *logos*) in facoltà intellettive *tout court*. Nessuno dei filosofi contro cui intende implicitamente polemizzare lo scrittore di Preneste, del resto, aveva mai negato l'esistenza, negli

¹⁵ Sul beneficio come strumento per creare ‘valore di legame’ e cementare relazioni virtuose durevoli in Seneca, cfr. ad es. Li Causi 2008a: 102 (ma cfr. anche la bibliografia cit. alla n. 10).

¹⁶ Sull'intimo rapporto fra *memoria* e gratitudine in Seneca, cfr. ad es. *benef.* 1.4.3 e 5, in cui si dice che mentre compito del benefattore è dimenticare i benefici conferiti, il beneficiario invece deve coltivare il ricordo (cfr. a tale proposito Li Causi 2012: 62 ss.). In base a questo assunto, non può esserci gratitudine senza memoria: dimostrare che gli animali possono ricordare è dunque un modo per ribadire la possibilità di legami ‘moralì’ da parte loro con gli esseri umani.

¹⁷ A tale proposito, Lhermitte 2015: 363 ha osservato che, mentre nel caso degli animali domestici Eliano sembra pensare a forme di comunità durevoli con gli umani, qui e altrove, quando si tratta di animali selvatici o comunque posti al di fuori dalla sfera di prossimità con l'umano, la relazione viene volta per volta negoziata *singulatim*. Sul rapporto fra Eliano e la filosofia del suo tempo cfr. García Valdés 2003: 1 ss., secondo cui l'obiettivo polemico dello scrittore, più che lo stoicismo in sé –da cui il prenestino desumerebbe le principali idee chiave–, sarebbe di fatto l'immoralità dilagante nell'epoca a lui contemporanea. La stessa studiosa, del resto, evidenzia (a pp. 17 s.) quanto sia frastagliato l'orizzonte della *Stoa* in relazione alla zoopsicologia. Il mito della totale adesione di Eliano allo stoicismo è stato comunque smontato recentemente da Smith 2014: 100.

animali, delle facoltà mnemoniche *tout court*. Nell'*Epistula* 124, ad esempio, Seneca aveva detto che certi animali sono capaci di rammemorare in presenza di determinati stimoli esterni: ad esempio, *equus reminiscitur viae cum ad initium eius admotus est* (“il cavallo si ricorda della strada appena lo si accosta al tratto iniziale”), tuttavia, *in stabulo quidem nulla illi via est quamvis saepe calcatae memoria [est]* (“nella stalla, però, non ha più il ricordo della via che pur tante volte ha percorso”)¹⁸. La capacità di rammemorare in presenza di stimoli esterni, quindi, non ha nulla a che fare con la memoria volontaria, di cui solo gli uomini – che possono ricordare a comando eventi anche lontani – sono dotati¹⁹.

In altri termini, Eliano, che non conosce (o fa finta di non conoscere) gli argomenti di Aristotele e di Seneca sulle dotazioni percettive degli animali, ribalta di fatto i loro assunti e equipara *tout court* la memoria immediata e involontaria del leone ad un atto intenzionale e ‘morale’, e al fine di rafforzare la sua tesi aggiunge in coda un altro aneddoto di gratitudine leonina legato alla storia del tempio di Dioniso ‘dalla bocca aperta’. Il racconto, però, risulta inficiato da una lacuna, e può essere ricostruito solo da una lettura incrociata di Plinio il Vecchio, che lo riprende nell’ottavo libro della *Naturalis historia*²⁰.

4. LO STOICISMO PROBLEMATICO DI PLINIO IL VECCHIO: LA *CLEMENTIA* È FORTUITA (O FORSE NO)

La vicenda legata al tempio di Dioniso, in Plinio, è inserita in un’ampia sezione etologica relativa proprio ai leoni. In particolare, l’episodio è preceduto da un racconto analogo che aveva avuto come protagonista un tale Mentore di Siracusa:

Mentor Syracusanus in Syria, leone obuius suppliciter uolutante, attonitus pauore, cum refugienti undique fera opponeret sese et uestigia lamberet adulanti similis, animaduertit in pede eius tumorem uulnusque. extracto surculo liberauit cruciatu. pictura casum hunc testatur Syracusis (Plin. nat. 8.56).

“Mentore di Siracusa, quando era in Siria, incontrò un leone che cominciò a rotolarsi ai suoi piedi in atteggiamento da supplice, e rimase attonito per la paura; mentre la fiera gli sbarrava la strada in qualsiasi direzione egli cercasse scampo, e gli leccava i piedi simile a un aduttore,

¹⁸ Sen. *epist.* 124.16. Tr. it. di Li Causi - VL 2019, cui si rimanda anche per un commento e per le note filologiche.

¹⁹ Cfr. ad es. Arist. *Mem.* 449b7 s. (su cui Hall 2018: 232 ss.), che dice che proprio chi è più ‘lento’ è capace di rammemorare meglio; ma cfr. anche Sen. *epist.* 124.17 (su cui Li Causi 2017a: 173 ss.; Li Causi - VL 2019: *ad l.*). Sul potenziamento delle capacità percettive degli animali, cfr. ad es. Sorabji 1993, 17 ss.

²⁰ Per la lacuna in questione, cfr. Scholfield 1959: *ad l.* e García Valdés - Llera Fueyo - Rodríguez-Noriega Guillén 2009: *ad* 7.44. Per il passo di Plinio, cfr. *infra*, §4.

l'uomo si accorse di un *gonfiore* e di una ferita nella zampa dell'animale. Estratta la scheggia liberò la bestia dalla sofferenza. A Siracusa, un dipinto testimonia questo fatto"²¹.

Diversamente da quanto era accaduto ad Androclo, non c'è, in questo caso, un secondo incontro che dà al leone la possibilità di manifestare, dopo un lasso di tempo considerevolmente lungo, tutta la sua gratitudine. Non a caso, del resto, il tipo di relazione che si instaura fra Mentore e la bestia da lui salvata non viene inquadrato nei termini dell'ospitalità, bensì della *clementia* (Plin. *nat.* 8.56: <S>*un<t> uero et fortuitae eorum quoque clementiae exempla*: “In realtà esistono esempi accidentali di clemenza da parte di questi animali”)²².

Su questo punto Plinio aveva già insistito poco prima, in *nat.* 8.48, quando aveva detto che *leoni tantum ex feris clementia in supplices. prostratis parcit et, ubi saeuit, in uiros potius quam in feminas fremit, in infantes non nisi magna fame. credit I<u>ba peruenire intellectum ad eos precum; captiuam certe Getuliae reducem audiuit multorum in siluis impetum a se mitigatum adloquio ausae dicere, se feminam, profugam, infirmam, supplicem animalis omnium generosissimi ceterisque imperitantis, indignam eius gloria praedam* (“fra le fiere, solo il leone prova clemenza verso chi lo supplica; risparmia chi si prostra davanti a lui e, quando incrudelisce, infuria contro gli uomini piuttosto che contro le donne, e contro i bambini solo se ha tanta fame. *Giuba* crede che essi riescano a comprendere il senso delle preghiere. *Egli stesso ha sentito* una prigioniera reduce dalla Getulia dire che in un bosco era stato da lei respinto un attacco di molti leoni, grazie al discorso che essa aveva osato fare, affermando di essere una donna, fuggiasca, malandata, supplice nei confronti dell'animale più forte di tutti e che su tutti dominava, una preda indegna della sua gloria”)²³.

Nei righi immediatamente successivi Plinio aveva quindi fatto un fugace riferimento a una delle tante domande chiave all'interno del dibattito sugli animali:

uaria circa hoc opinio ex ingenio cuiusque uel casu, mulceri alloquiis feras, quippe cum etiam serpentes extrahi cantu cogique in poenam verum falsumne sit, non uita decreuerit (Plin. *nat.* 8.48).

²¹ Tutte le traduzioni di Plin. *nat.* sono di E. Giannarelli in Conte 1983 (in corsivo le lievi modifiche effettuate).

²² Per le questioni testuali relative a questo passo, cfr. Ian - Mayhoff 1909: *ad l.*

²³ La traduzione originale di E. Giannarelli (qui lievemente modificata nella parte in corsivo) legge, con *Pintianus*, *Lybia* al posto di *Iuba*. Dopo *reducem*, è inoltre attestata la variante *audiui* al posto di *audiuit* (con un riferimento, quindi a una esperienza diretta dell'autore). Per questi e altri problemi testuali, cfr. Ian - Mayhoff 1909: *ad l.* e Rackham 1940: *ad l.* (ad es. si segnala un *in* prima di *captiuam* che non è nei codd., ma è un'aggiunta di Welzhauer; per *impetum a se* è inoltre attestata la variante *impetum esse*).

“Varie sono le opinioni riguardo a questo, se sia secondo l’indole di ciascuna o per caso che le fiere si possono ammansire parlando loro, giacché l’esperienza non è riuscita a stabilire se sia vero o no che anche i serpenti vengono attirati col canto e costretti a sopportare una punizione”.

È plausibile immaginare che Plinio, a suggello degli esempi di clemenza leonina poco prima menzionati, abbia semplicemente voluto chiamare in causa il tema delle possibili differenze etologiche tipiche di ogni specie. Saremmo qui davanti a una riproposizione di una comune visione ‘esopica’ del mondo animale, quella, cioè, secondo la quale ogni singolo esemplare di una determinata classe presenta tratti comportamentali pressoché identici a quelli degli altri esemplari della stessa. L’enciclopedista, si sarebbe chiesto, in tal senso, se alcuni generi di *fera* nel loro complesso (ad es., *tutti* i leoni, *tutti* i serpenti) possano rispondere alla voce umana, comprendendola e modificando di conseguenza i propri *pattern* di azione, mentre invece altri (ad es., *tutti* i coccodrilli o *tutti* gli avvoltoi, o *tutti* i pesci) non ne sarebbero capaci²⁴.

Non è però a priori da escludere che il genitivo *cuiusque* possa essere tradotto non come ‘di ogni specie di *fera*’, ma come ‘di ogni esemplare di una specie di *fera*’. L’idea di studiare gli animali nella loro individualità, del resto, non era estranea al mondo antico, e si era andata affermando con forza a partire dalla zoologia post-aristotelica²⁵. Se così fosse, Plinio, si era chiesto, nella chiusa di 8.48, se fra gli esemplari di singole specie animali fosse possibile riscontrare differenze individuali di carattere simili a quelle degli umani, per cui alcuni soggetti possono essere più o meno remissivi, più o meno aggressivi, più inclini ad ‘ascoltare’ e comprendere i discorsi (il che –sia detto per inciso– proverebbe una qualche presenza di facoltà logico-linguistiche), o se, più semplicemente, tutti i *mirabilia* animali che gli umani vanno raccontando siano spiegabili in termini di mere coincidenze. In altri termini, la domanda di Plinio potrebbe essere tradotta in questo modo: posto che mentre gli umani sono molto diversi fra loro per carattere, mentre gli esemplari delle varie specie animali sono tutti contraddistinti dai medesimi tratti etologici (ad es. le volpi sono tutte furbe, i cinghiali sono tutti aggressivi, etc.), di quei singoli animali che si sono resi protagonisti di racconti mirabolanti di comunicazione interspecifica si può dire che abbiano un carattere che li distingua dagli altri co-specifici e che capiscano veramente le parole che vengono loro dette o le situazioni comunicative (come sembrano propensi a credere

²⁴ Tale lettura è quella suggeritami da uno dei *referee* anonimi (che ringrazio) che hanno valutato questo articolo. Per questa forma di ‘appiattimento identitario’ delle specie tipico della favola esopica, cfr. ad es. Li Causi 2018: 67 s. (e relativa bibliografia).

²⁵ Zucker 2005: spec. 309 ss. ha insistito con forza sul progetto di Aristotele (seguito poi da Teofrasto) di analizzare i singoli animali sulla base di quell’ultimo livello di conoscibilità che è rappresentato dall’individualità. Nella zoopsicologia ellenistica e di età imperiale, poi, questo processo di ‘soggettificazione’ degli animali è ulteriormente sviluppato (solo per fare un esempio, per la tendenza all’individualizzazione in Eliano, cfr. Zucker 2005: 317 o anche Lhermitte 2015: 363, già cit. in n. 17).

autori come Plutarco, Porfirio o lo stesso Eliano), oppure è ‘come se capissero’ (come invece sostengono, ad esempio, gli Stoici²⁶)?

L’aggettivo *fortuitus* che Plinio associa al termine *clementia* nell’incipit del brano sembra voler suggerire, implicitamente, la soluzione²⁷: l’enciclopedista sembra propendere, all’inizio, per la seconda ipotesi, secondo cui i casi di *clementia* registrati da parte di certi animali sono meri accidenti su cui gli uomini proiettano le loro chiavi interpretative antropomorfe, e nulla più: i leoni, ad esempio, non capiscono davvero il linguaggio e i gesti degli umani, ma, nelle versioni ‘romanzate’ che circolano in certi racconti di taglio paradossografico, è ‘come se capissero’. La risposta di Plinio, tuttavia, non è affatto definitiva, e il seguito del discorso appare fortemente contraddittorio.

Innanzitutto, posto che si tratti di una semplice metafora da non intendere alla lettera, il riferimento alla *clementia* –che è virtù prettamente umana– è insistito, ed è per giunta associato a un ‘grappolo’ di altri tratti antropomorfici (quali l’adulazione dei *subiecti*, la preghiera, il riferimento alla *gloria* e a una sua possibile *deminutio* nel caso di atti di forza nei confronti di esseri deboli e indifesi come le donne) che attivano lo *script* –abbastanza comune, peraltro, nel mondo antico– della ‘regalità eroica’ del leone²⁸, i cui comportamenti sembrano peraltro rimandare, in versione animale, al motto virgiliano del *parcere subiectis et debellare superbos* (*Aen.* 8.853)²⁹. A tale proposito, è opportuno ricordare che, nella tavolozza romana delle *uirtutes*, la *clementia* attiva una forma del tutto particolare di scambio: essa “interrompe [...] il circuito di reciprocità negativa e può essere definita proprio come il *non referre laedentibus gratiam*. Si risponde cioè a un danno subito con il dono, diciamo, del contro-danno in altre parole, ci si astiene dal contraccambiare con un atto di segno negativo, ma anzi ci si ripropone con un atto positivo, un dono, che inevitabilmente cambia di segno la natura della relazione, spingendo il beneficiario a restituire il dono ricevuto”³⁰.

Ma nel caso di Mentore dove sta il danno che questi avrebbe compiuto e che si sarebbe dovuto fare perdonare dal leone?

Ovviamente, Mentore, come singolo individuo, non sembra avere alcuna colpa. L’idea che sta alla base del racconto, tuttavia, potrebbe essere che il

²⁶ Su questa interpretazione ‘analogica’ degli Stoici, è nota l’ironia di oppositori come Plutarco (cfr. ad es. *De sollertia animalium* 961 E-F, su cui P. Li Causi in Li Causi - Pomelli 2015: *ad l.*). Più in generale, cfr. Li Causi 2018: 65 ss.

²⁷ Si noti che è attestata anche una variante in cui l’agg. *fortuitus* è associato a *exempla* e non a *clementia* (cfr. Ian - Mayhoff 1909: *ad l.*).

²⁸ Per l’assimilazione degli eroi omerici al leone cfr., ad es., *Il.* 15.630. Per la costruzione del leone come paradigma di virilità nella fisiognomica antica cfr. ad es. Raina 2003: 58 ss., e, per la *generositas* dei leoni, Li Causi 2008b: 99 ss. Cfr. anche Smith 2014: 229 ss. e 233 ss. sui leoni in Eliano (e sulla loro associazione simbolica con il potere imperiale di Roma).

²⁹ Sull’associazione fra *clementia* e regalità cfr. ad es. Sen. *clem.* 1.3.3.

³⁰ Cfr. Beltrami 2008: 24.

peccato umano sia legato a una condizione generica più che individuale: quella fra gli uomini e i leoni è una relazione pensata in termini di naturale ostilità interspecifica fra un superiore (il leone) e un inferiore (l'uomo); si tratta, peraltro, di un'idea molto antica, che risale addirittura ad Omero, secondo cui, appunto, οὐκ ἔστι λέουσι καὶ ἀνδράσιν ὄρκια πιστά (*Il.* 22.262: “non v'è fida alleanza fra l'uomo e il leone”), laddove il leone è un predatore analogicamente associato alla figura di Achille, e l'uomo invece è, proprio come l'agnello rispetto al lupo, una specie predata cui è analogicamente associata la figura di Ettore che sta per morire per mano di Achille³¹.

La cura della zampa, in questo senso, crea un corto-circuito che interrompe tale ostilità naturale e che attiva la reazione di ‘non-restituzione del contro-danno’ da parte di chi –il leone– sta in posizione di superiorità. Secondo quanto registrato nella tradizione delle *naturales historiae* antiche, del resto, la tendenza a rispondere all'interno della logica della reciprocità circolare è indicata come innata nei leoni. È emblematico, in tal senso, un altro passo pliniano, che riprende una notizia presente già nella *Historia animalium* di Aristotele³²:

uulneratus obseruatione mira percussorem nouit et in quantalibet multitudine adpetit; eum uero, qui telum quidem miserit, sed non uulnerauerit, correptum rotatumque sternit nec uulnerat (Plin. *nat.* 8.51).

“Se viene ferito, per il suo grande spirito di osservazione (*obseruatione mira*), riconosce chi lo ha colpito e riesce ad assalirlo in una folla per quanto grande; se invece l'uomo che ha scagliato contro di lui la freccia non è riuscito a colpirlo, l'animale lo attacca e lo travolge, lo getta a terra ma non lo ferisce”³³.

La specie in questione sarebbe dunque naturalmente dotata della capacità di valutare attentamente l'entità dei danni subiti (si tratta della *obseruatio*) e di scegliere la forma di contraccambio più adatta caso per caso. Nel caso di Mentore, il leone ha scelto semplicemente di ringraziare il suo benefattore rispondendo con un contraccambio tempestivo (l'astenersi dal divorarlo) che lo perdona, per certi versi, per il fatto di... essere un uomo. Tutto questo, però, avviene senza che si attivi il circuito della gratitudine: l'immediatezza del contraccambio, del resto, secondo i moduli della *beneficentia* romana, lascia pensare a forme analoghe a quelle che si realizzano quando si restituisce un *creditum* (quando cioè la

³¹ Sul verso omerico qui cit., cfr. P. Li Causi in Li Causi - Pomelli 2015: X s.

³² Cfr. Arist. *HA* 9.44.629b23 ss.; lo spirito di osservazione dell'animale finalizzato alla vendetta è testimoniato anche da Giuba (*FGrHist* 275 F 55).

³³ *Obseruatio* non sembra essere stato uno dei termini chiave del dibattito antico sull'intelligenza animale. Già Aristotele aveva comunque rilevato come anche altri grandi mammiferi (come il cavallo e il cammello) fossero capaci di forme di vendetta: cfr. Arist. *HA* 9.47.630b31-631a7, su cui P. Li Causi in Li Causi - Pomelli 2015: XX ss. e Li Causi 2021: 92 ss.

relazione si ‘scioglie’) più che all’avvio di una relazione di *bene uelle* destinata a durare³⁴: una volta erogato l’atto di *clementia*, del resto, Mentore e il leone non hanno più niente a che fare l’uno con l’altro.

Di gran lunga diverso, in questo senso, è il caso che si conclude con la storia raccontata anche nel passo lacunoso di Eliano:

simili modo Elpis Samius natione in Africam delatus naue, iuxta litus conspecto leone hiatu minaci, arborem fuga petit Libero patre inuocato, quoniam tum praecipuus uotorum locus est, cum spei nullus est. set neque profugienti, cum potuisset, fera institerat et procumbens ad arborem hiatu, quo terruerat, miserationem quaerebat. os morsu audiore inhaeserat dentibus cruciabatque inedia, tum poena in ipsis eius telis, suspectantem ac uelut mutis precibus orantem, dum fortuitis fidens non est contra feram multoque diutius miraculo quam metu cessatum est. Degressus tandem euellit praebenti et qua maxime opus esset adcommo-danti. traduntque, quamdiu nauis ea in litore steterit, retulisse gratiam uenatus adgerendo. qua de causa Libero patri templum in Samo Elpis sacrauit, quod ab eo facto Graeci κερηνότος Διονύσου appellauere (Plin. nat. 8.57-58)³⁵.

“Allo stesso modo un uomo di Samo, Elpis, giunto in Africa con una nave, vide sulla spiaggia un leone dalle fauci minacciose e si rifugiò su un albero, invocando il dio Libero, poiché il momento più adatto ai voti è quello in cui non c’è più spazio per la speranza. La bestia non si era mossa contro l’uomo che fuggiva, anche se lo avrebbe potuto, ma stando sdraiata sotto l’albero, con quella stessa bocca spalancata con cui lo aveva atterrito, chiedeva pietà. Un osso, per un morso dato con troppa avidità si era conficcato tra i denti e la fame –pena che derivava alla bestia dalle sue stesse zanne– tormentava l’animale, che guardava in alto e quasi supplicava con preghiere silenziose. L’uomo intanto non si fidava di quel caso fortuito nei confronti della belva, e a lungo fu paralizzato più da quello spettacolo strano che dalla paura. Sceso alla fine dall’albero,

³⁴ Sul desiderio troppo ardente di restituire un beneficio (per liberarsi dal debito, e dunque dalla relazione), cfr. ad es. Sen. *benef.* 6.25-26 e 43, su cui Li Causi 2009: 245 ss. (cui si rimanda per lo statuto di *creditum* e *beneficium*, per cui cfr. anche Raccanelli 2010: 141 ss.).

³⁵ Il brano presenta diversi problemi testuali. In 8.58, Warmington propone di spostare il periodo che inizia con *dum* e finisce con *cessatur* prima di *ante neque profugienti*. Per *fortuitis fidens* è inoltre attestata la variante *fortuita fides*, mentre, al posto di *metu cessatum est. Degressus*, Rackham legge *metu cessatur. set degressus*. Infine, al posto di *inedia, tum poena* è attestata la variante *inedia non tantum poena*: cfr. Ian - Mayhoff 1909: *ad l.* e Rackham 1940: *ad l.* Bais 1996-97: 229 s. ha preteso di identificare in questo episodio il reale ‘archetipo’ del famoso motivo 156 di Aarne-Thompson. Il punto è che in genere la ricerca di presunti ‘archetipi’ per storie di questo tipo rischia di produrre forzate *reductiones ad unum* di motivi invece molteplici e vari, e spesso ispirati a accadimenti reali e distanti fra loro nello spazio e nel tempo.

tolse via l'osso all'animale che gli offriva la bocca e che la adattava nel modo in cui era necessario. E dicono che per tutto il tempo che la nave rimase ferma in quella spiaggia, il leone lo ringraziò portandogli le sue prede. Per questo a Samo Elpis consacrò un tempio al dio Libero, che per quell'avvenimento i Greci chiamarono il tempio di 'Dioniso dalla bocca spalancata'".

Se pure introdotto come analogo al precedente, questo caso di relazione fra uomo e leone presenta esiti per molti versi differenti. Quello che il leone incontrato da Mentore e quello incontrato da Elpis hanno in comune è senz'altro la capacità di avviare comunicazioni 'silenziose' con gli umani. Per il resto, però, il leone africano in cui si è imbattuto Elpis non risponde alla cura con un contro-dono immediato (e risolutivo): si limita, infatti, a dilazionare il momento della restituzione della *gratia*, avviando peraltro una dinamica 'spiraliforme' in cui il contraccambio restituito vuole essere *maius* rispetto al dono di apertura. In altri termini, è come se il leone abbia deciso di ispirarsi alla logica senecana della *contentio honestissima*, vale a dire quella sorta di gioco a somma infinita in cui non è possibile –né desiderabile– “realizzare ‘strategie di uscita’ proprio perché ogni momento della serie del dare-ricevere-ricambiare di fatto viene configurato come un rilancio e una riapertura della relazione. Se infatti chi ricambia restituisce più di quanto ha ricevuto, di fatto chi riceve qualcosa in cambio di quanto ha dato si viene a trovare ciclicamente (e virtualmente all'infinito) nella posizione del beneficiario riconoscente che si sente di conseguenza obbligato a diventare nuovamente benefattore”³⁶. Dopo che Elpis lo ha liberato dalla scheggia, infatti, il leone non solo non lo divora, ma per giunta, qualche tempo dopo, restituisce il favore ricambiando con il dono reiterato delle prede. Il contro-dono continuato del leone, però, innesca, a sua volta una ulteriore contro-reazione da parte di Elpis che, giunto a Samo, in memoria dei fatti accadutigli, dedica un tempio al dio Libero che i Greci chiamano il tempio di “Dioniso dalla bocca spalancata”.

Dopo aver lasciato intendere che la *clementia* dei leoni è *fortuita* –e che quindi non si possono attribuire le sequenze di azione a una vera e propria 'capacità morale' e a una scelta intenzionale– Plinio sembra ora fornire implicitamente il destro a chi sostiene la tesi contraria, ovvero che, all'interno della stessa specie, possono davvero esserci differenze di carattere e di attitudini, proprio come avviene negli umani: se infatti il primo leone aderisce a un modello regale di *clementia*, limitandosi a scegliere la logica di una reciprocità paritetica e circolare, che scioglie il legame nel momento stesso del contraccambio (come se fosse un *creditum*), il secondo sembra invece optare per una forma di reciprocità più

³⁶ Cfr. Li Causi 2009: 232: riferimenti espliciti a tale meccanismo, chiamato ora *contentio* ora *certamen*, sono ad es. in *benef.* 1.4.3-4; 2.25.3; 3.36.2. Sulle dinamiche della *contentio honestissima* cfr. anche Li Causi 2008a: spec. pp. 102 ss.; Li Causi 2009: 227 ss.; Picone 2013: 90 ss.

a lunga durata, che attiva dinamiche spiraliformi e alimenta, in un crescendo di prestazioni, ricordi e legami.

Per chi poi si chiedesse cosa c'entri Dioniso con la gratitudine dei leoni, è opportuno ricordare la credenza secondo la quale il dio in questione (che non a caso è invocato da Elpis nel momento in cui crede di essere in pericolo), quando si trattava di manifestarsi ai mortali, poteva scegliere, fra le tante forme possibili, oltre a quella di un serpente o di un toro, anche quella di un leone³⁷. Non è dunque da escludere che gli attori e i testimoni coevi della vicenda possano aver concluso che un leone tanto 'umano' come quello incontrato da Elpis, capace di gareggiare nei *beneficia* con il suo benefattore, non potesse che essere il dio sotto mentite spoglie, o anche che quel leone potesse essere stato ammansito grazie all'intervento del divino 'principe della bestialità' che l'uomo aveva, appunto, chiamato in suo aiuto. Da qui, forse, l'idea di ricambiare i contro-doni con un contro-contro-dono ancora più grande (il tempio) proprio al dio. Solo implicitamente, tuttavia, questa lettura viene attivata da Plinio, che, anziché chiosare con commenti di tipo religioso, pensa bene, invece, di concludere così:

miremur postea uestigia hominum intellegi a feris, cum etiam auxilia ab uno animalium sperent? cur enim non ad alia iere aut unde medicas manus hominis sciunt? nisi forte uis malorum etiam feras omnia experiri cogit (Plin. nat. 8.58).

“Dopo questo ci dobbiamo meravigliare che le fiere riconoscano le impronte dell'uomo, quando sperano anche aiuto da lui solo, fra gli esseri animati? Perché non vanno da altri animali, o come fanno a sapere che le mani dell'uomo possono guarire? A meno che la violenza del male non costringa perfino le fiere a tentare di tutto”³⁸.

Le questioni poste sono, ancora una volta, quelle del dibattito sull'intelligenza e lo status morale che imperversa in età imperiale.

Come più studiosi hanno fatto notare, l'orizzonte entro cui si muove l'enciclopedista è, in più punti, quello di una adesione generica a forme della *vulgata* dello stoicismo³⁹. Nell'aderire a questa corrente di pensiero, divenuta egemone nell'età imperiale, Plinio si pone qui, tuttavia, alcuni problemi.

³⁷ Nell'inno omerico a Dioniso (v. 44) si racconta che il dio –prima di trasformare in delfini i pirati che lo hanno rapito– si manifesta in forma di leone. In autori più tardi, al posto del leone, i felini che appaiono sono le pantere (ma anche le tigri e le linci): cfr. ad es. E. *Ba.* 1017 s. (su cui Vidal-Naquet 2001: 234ss.); Nonn. *D.* 45.105-168; Ov. *met.* 3.668s. (su cui Li Causi 2017b: 55 ss.). Per il resto, su Dioniso come 'principe della bestialità', cfr. Detienne 2007: 123 ss., spec.154.

³⁸ L'episodio del leone di Samo è raccontato anche da Eratostene ed Euforione: cfr. Spina 2008: 224, n. 17.

³⁹ Sulle basi dello stoicismo pliniano cfr. ad es. Paparazzo 2011: 89 ss.; Li Causi 2019: 347 ss.

Gli Stoici avevano negato, agli *aloga*, sia il *logos prophorikos*, ovvero il ‘ragionamento espresso’ mediante proposizioni linguistiche, che il *logos endiathe-tos*, ovvero la capacità di formulare ragionamenti interiori non necessariamente veicolati dal linguaggio (ma il cui contenuto, nella prospettiva stoica, è sempre e comunque da intendere in termini proposizionali e linguistici). Gli episodi raccolti dall’enciclopedista romano, in questo senso, sembrano testimoniare in favore della possibilità che le bestie –o almeno *certe* bestie (certi esemplari? Certe specie?)–, pur senza avere il *logos prophorikos*, siano munite di *logos endia-thetos*⁴⁰. Plinio formula comunque una domanda che preferisce, in definitiva, mantenere aperta: a spingere gli animali è una qualche forma di comprensione razionale delle cose (ad esempio la comprensione del funzionamento delle mani nell’uomo)? Oppure è semplicemente un caso che certi animali, presi dall’intensità del dolore, attivino canali che a noi umani soltanto sembrano di comunicazione interspecifica, ma che in effetti non lo sono?

L’ultima ipotesi, di fatto, è quella che più sembra accordarsi con le idee guida dello stoicismo in merito alla *oikeiosis*, ovvero il processo di ‘appropriazione di sé’ e della propria costituzione fisica che ha luogo sin dal momento della nascita di un organismo. Secondo gli Stoici, tutti gli esseri viventi sono istintivamente portati, per effetto di un piano provvidenziale della Natura, a perseguire ciò che fa bene alla loro *constitutio* e a rifuggire, invece, ciò che fa male. Alla luce di questa teoria, il leone che chiede aiuto a un uomo non è mosso da una reale comprensione razionale, bensì dall’innato bisogno di sopravvivenza instillato dalla *oikeiosis* che potrebbe spiegarsi anche senza la presenza di facoltà intellettive. Quando dunque dà l’impressione di voler comunicare con un uomo, non è il *logos endiathe-tos* che lo muove, bensì il dolore (e quindi l’istinto).

È però certo che l’*oikeiosis* stoica –che, come si è visto, priva gli animali del futuro e del passato– non può spiegare fenomeni come la capacità leonina di dilazionare nel futuro le manifestazioni di riconoscenza. E che i casi riportati in 8.56-58 possano essere inquadrati nei termini di una ‘riconoscenza animale’ sembra evidente dal rinforzo che viene dato nei passi immediatamente successivi di *nat.* 8.59-60 e 61⁴¹.

In *nat.* 8.59-60 si racconta un episodio, ripreso dal naturalista Demetrio, che aveva avuto come protagonista una pantera i cui cuccioli erano caduti in un fosso. Analogamente a come avevano fatto i leoni di cui sopra, la pantera era riuscita a fare capire a un essere umano di avere bisogno del suo aiuto. Dopo che

⁴⁰ Cfr. *SVF* 2.135.2 = S. E. *M.* 8.275. Per questo passo cfr. Chiesa 1991: 307; Labarrière 2005: 63 ss.; Manetti 2009: 21 ss.; Manetti 2012: 83 ss. Bisogna segnalare che non tutti concordano nell’individuare negli Stoici la fonte di Sesto Empirico (cfr. ad esempio Panaccio 1999: 55 ss.). Sull’identificazione che gli Stoici fanno fra l’atto del pensare e il processo della comunicazione linguistica, cfr. Long 1971: 82 ss.

⁴¹ Sull’*oikeiosis* stoica in relazione agli animali, cfr. ad es. P. Li Causi in Li Causi - Pomelli 2015: 104 ss.; Li Causi 2018: 97; Li Causi - VL 2019: 7 ss. (e relativa bibliografia ivi cit.).

l'uomo ebbe salvato i suoi cuccioli, la pantera camminò per un tratto con lui lieta e allegra (*laeta atque gestiente*), *ut facile appareret gratiam referre et nihil in uicem imputare, quod etiam in homine rarum est* (“cosicché appariva evidente che lo ringraziava e non chiedeva niente in cambio, cosa che anche fra gli uomini accade raramente”).

Anche in questo caso, Plinio utilizza una locuzione come *referre gratiam*, che rimanda apertamente all'idea della riconoscenza e della reciprocità della compensazione, e che, rispetto a *clementia* (che attiva piuttosto il tratto dell'asimmetria fra diseguali), può rimandare a contesti e dinamiche che possono anche essere affettivi. Ma se è possibile il sentimento della *gratia* negli animali feroci, è anche possibile quindi riconoscere in essi quelle emozioni di cui, stando alla zoo-antropologia stoica, dovrebbero essere privi, proprio perché privi di *logos*⁴².

Ci troviamo dunque, per tutta questa sezione della *Naturalis historia*, davanti a una forte problematizzazione dello stoicismo, che Plinio da un lato accoglie in molte delle sue formule e delle sue idee chiave (ad esempio per la ‘fortuità’ dei comportamenti mirabili, che solo per metafora possono leggersi in chiave antropomorfa), ma che, dall'altro lato, pur senza prendere posizioni nette, sembra voler mettere alla prova.

Per il resto, nessun termine legato al lessico della reciprocità e dell'affettività è usato in 8.61. Ancora una volta, i fatti sembrano parlare da soli: un ragazzino che aveva allevato un serpente, se lo era visto sottratto dal padre. Questi, infatti, poiché l'animale era diventato enorme, era preoccupato che, viste le dimensioni, potesse nuocere al figlio. A diversi anni di distanza, il ragazzo, ormai adulto, era caduto in una imboscata ad opera di un gruppo di predoni, e a salvarlo fu proprio il serpente, che si trovava nelle vicinanze e aveva riconosciuto il suo vecchio padrone dal suono della voce.

5. LA VERSIONE DI APIONE

Possiamo adesso fare ritorno alla testimonianza di Apione, che merita di essere analizzata nel dettaglio, se non altro perché la versione originale del suo racconto sembra precedere tutte le altre versioni che abbiamo fin qui commentato.

Quello che Apione racconta *neque audisse neque legisse, sed ipsum sese in urbe Roma uidisse oculis suis confirmat* (“dice non essergli stato riferito né

⁴² Sul valore compensatorio (e insieme cogente) dell'espressione cfr. ad es. Sen. *benef.* 6.43.2 e, più in generale, Moussy 1966: 262 ss. Per gli stoici, le passioni non sono attribuibili a una parte irrazionale dell'anima, ma sono il frutto di un processo di perturbazione della ragione stessa dovuto a un impulso sovrabbondante che passa la misura (cfr. ad es. *SVF* 1.205 ss. o anche 2.906.4 e 3.476.3). Nella *vulgata* stoica, dunque, è proprio perché non partecipano del *logos* che gli animali non possono avere passioni.

averlo letto, ma con i propri occhi osservato a Roma”). Siamo cioè di fronte a una vera e propria presunzione di autopsia.

È così che viene descritto il leone:

Is unus leo corporis impetu et uastitudine terrificoque fremitu et sonoro, toris comisque ceruicum fluctuantibus animos oculosque omnium in sese conuerterat (Gell. 5.14).

“*Quel singolo animale per l’enorme taglia, l’impeto dei movimenti, il ruggire potente e terribile, lo sviluppo dei muscoli e l’agitarsi della criniera, richiamava su di sé gli occhi e l’attenzione di tutti*”⁴³.

I tratti tipici della ‘pornografia del predatore’ sono qui attivati, ovviamente, per preparare meglio l’effetto sorpresa immediatamente successivo⁴⁴. È così che Apione introduce il colpo di scena:

Hunc ille leo ubi uidit procul, repente inquit ‘quasi admirans stetit ac deinde sensim atque placide tamquam noscitabundus ad hominem accedit. Tum caudam more atque ritu adulantium canum clementer et blande mouet hominisque se corpori adiungit cruraque eius et manus prope iam exanimati metu lingua leniter demulcet. Homo Androclus inter illa tam atrocis ferae blandimenta amissum animum recuperat, paulatim oculos ad contuendum leonem refert. Tum quasi mutua recognitione facta laetos’ inquit ‘et gratulabundos uideres hominem et leonem.’ (Gell. 5.14).

“Appena quel leone lo scorse, subito si fermò, quasi preso da ammirazione, e poi si diresse lentamente e placidamente verso lo schiavo, cercando di riconoscerlo. Movendo la coda in modo lento e pacifico, come un cane che voglia far festa al padrone, si avvicina al corpo dello schiavo, lecca dolcemente le gambe e le mani di lui che per la paura quasi sviene. Androclo, di fronte alle blandizie di così feroce belva, riprende animo e rivolge per un poco gli occhi verso il leone. Allora, come per essersi mutualmente riconosciuti, –così dice– avresti potuto vedere l’uomo e il leone scambiarsi gioiosi segni d’amicizia”.

La sorpresa di Apione e di tutti gli altri spettatori di fronte al comportamento insolito del leone è grande: anziché balzare sul malcapitato con la ferocia

⁴³ Tutte le traduzioni italiane di Gellio sono di Rusca 1968.

⁴⁴ L’espressione ‘pornografia del predatore’ è stata coniata da Quammen 2005: 8 a proposito di quell’atteggiamento di certi documentari naturalistici che indugia sui tratti e i dettagli anatomici più minacciosi delle belve feroci (zanne, fauci, artigli, muscolatura possente, agilità) al fine di aumentare la *suspence* narrativa.

e l'aggressività tipiche della sua specie (che i Romani conoscono bene!), la *fera* mette in atto una serie di *pattern* etologici inaspettati: quello che nell'*incipit* era stato descritto come una sorta di 'leone perfetto' mostra invece –come la similitudine di Apione sapientemente rileva– tratti canini (e non umani!): scondinzola, fa le feste, lecca le gambe e le mani dello schiavo.

La ragione di questo strano comportamento è spiegata dallo stesso Androclo che, interrogato dal *princeps* in persona, racconta in analessi la storia a noi nota, che Apione definisce *mirificam* [...] *atque admirandam* (“degna di ammirazione [...] e miracolosa”):

‘Cum prouinciam’ inquit ‘Africam proconsulari imperio meus dominus obtineret, ego ibi iniquis eius et cotidianis uerberibus ad fugam sum coactus et, ut mihi a domino, terrae illius praeside, tutiores latebrae forent, in camporum et arenarum solitudines concessi ac, si defuisset cibus, consilium fuit mortem aliquo pacto quaerere. Tum sole medio’ inquit ‘rabido et flagranti specum quandam nactus remotam latebrosamque in eam me penetro et recondo. Neque multo post ad eandem specum uenit hic leo debili uno et cruento pede gemitus edens et murmura dolorem cruciatumque uulneris commiserantia.’ Atque illic primo quidem conspectu aduenientis leonis territum sibi et pauefactum animum dixit. ‘Sed postquam introgressus’ inquit ‘leo, uti re ipsa apparuit, in habitaculum illud suum, uidet me procul delitescens, mitis et mansues accessit et sublatum pedem ostendere mihi et porrigere quasi opis petendae gratia uisus est. Ibi’ inquit ‘ego stirpem ingentem uestigio pedis eius haerentem reuelli conceptamque saniem uolnere intimo expressi accuratiusque sine magna iam formidine siccaui penitus atque deteresi cruorem (Gell. 5.14).

“Quando’ egli dice ‘il mio padrone ottenne la carica di proconsole nella provincia d’Africa, fui costretto a fuggire da lui per l’indegno trattamento e le quotidiane fustigazioni che mi infliggeva, e per trovar più sicuro rifugio dal padrone che governava quel territorio, mi nascosi in campagne e spiagge deserte, pensando, se mi veniva a mancare il cibo, di darmi in qualche modo la morte. Essendomi imbattuto sotto un sole di mezzogiorno, rabbioso e infuocato, in una caverna fuor di mano e celata alla vista, vi penetrai e mi nascosi. Dopo non molto entrò in quella caverna un leone, con una zampa ferita e sanguinante; la belva emetteva gemitii e pianti, e si lamentava per il violento dolore della ferita’. Sulle prime, a veder giungere un leone, Androclo provò un terribile spavento. ‘Ma’ dice ‘quando il leone fu entrato nella caverna, che, come appariva, era la sua abitazione e mi vide cercar di nascondermi sul fondo, mi si fece vicino con atteggiamento mite e mansueto e, sollevata una zampa, me la mostrò; sembrava mi domandasse soccorso. Allora io trassi una grossa

spina che si era conficcata nella pianta del piede, feci uscire l'infezione che si era formata in fondo alla ferita, infine, privo ormai di paura, accuratamente purificai e asciugai completamente la ferita”.

Il flashback è un vero e proprio racconto nel racconto, non privo, anch'esso, di colpi di scena. I maltrattamenti subiti hanno spinto Androclo ad abbandonare il consorzio umano e a rifugiarsi nello spazio della natura selvatica. Una precisazione, in tal senso, è opportuna. Nel mondo romano, il dominio del selvatico è, di solito, connotato negativamente. Siamo lontani dall'immaginario post-romantico della *Wilderness* che, soprattutto dopo narrazioni come quella di Thoreau, si è andata caricando, nella letteratura occidentale, di un'aura di purezza e sacralità. Per i Romani, tutto ciò che non è antropizzato è invece, in genere, aspro e minaccioso⁴⁵. Non a caso, uno degli esiti possibili che Androclo associa alla sua scelta di allontanamento dalla civiltà è quello della morte per inedia e per mancanza totale di mezzi.

Anche in questo contesto, la reazione del leone è resa sorprendente dall'abile orchestrazione narrativa di Apione: anziché aggredire Androclo, gli va incontro con atteggiamento mansueto e gli mostra la zampa. Mette cioè in atto quella che sembra una vera e propria comunicazione non verbale che viene immediatamente intesa come una richiesta di aiuto.

E l'aiuto arriva! La rimozione della spina avvia un sodalizio fra Androclo e il leone, che ricambia il favore prendendo l'abitudine di offrire la parte migliore delle sue prede al fuggitivo:

Illa tunc mea opera et medella leuatus pede in manibus meis posito recubuit et quieuit, atque ex eo die triennium totum ego et leo in eadem specu eodemque et uictu uiximus. Nam, quas uenabatur feras, membra opimiora ad specum mihi subgerebat, quae ego ignis copiam non habens meridiano sole torrens edebam (Gell. 5.14).

“Allora il leone, che dal mio intervento era stato guarito, posta la zampa fra le mie mani, si addormentò tranquillamente. Da quel giorno per tre anni vivemmo assieme nella stessa caverna e assieme mangiammo, giacché, al ritorno della caccia, mi portava nella caverna i bocconi più prelibati, che, non avendo fuoco, facevo arrostitire al sole di mezzodì”.

Benché alcuni dei comportamenti del leone vengano per certi versi antropomorfizzati (ad es., *quasi opis petendae gratia uisus est*: “sembrava mi

⁴⁵ Per il ‘tropo’ post-romantico della *Wilderness* cfr. Garrard 2012: 66 ss. Quanto alla minacciosità degli spazi selvatici o incontaminati nella letteratura etnografica romana (ad es. sulla Germania), cfr. ad es. Borca 2004: 31 ss.

domandasse soccorso”), lo iato che sussiste fra il ferino e l’umano non sembra, tuttavia, del tutto colmato; e ciò è sottolineato dalla differenza nelle modalità di nutrizione che sussiste all’interno della strana coppia. Qui nessuna sorpresa è possibile: il beneficio umano (e lo stato di necessità) possono sì ammansire il leone, ma non modificano di certo la sua dieta, che è fatta di cibi crudi, laddove invece l’uomo non riesce a rinunciare a forme, sia pure surrogate, di cottura. Ed è proprio l’impossibilità di cuocere bene i cibi che porta Androclo a cominciare a stancarsi, e a desiderare la fuga dal selvatico (o dal semi-ferino) e il ritorno all’umano:

Sed ubi me’ inquit ‘uitae illius ferinae iam pertaesum est, leone in uenatum profecto reliqui specum et uiam ferme tridui permensus a militibus uisus adprehensusque sum et ad dominum ex Africa Romam deductus. Is me statim rei capitalis damnandum dandumque ad bestias curauit. Intellego autem’ inquit ‘hunc quoque leonem me tunc separato captum gratiam mihi nunc beneficii et medicinae referre.’ Haec Apion dixisse Androclum tradit eaque omnia scripta circumlataque tabula populo declarata atque ideo cunctis petentibus dimissum Androclum et poena solutum leonemque ei suffragiis populi donatum (Gell. 5.14).

“Stancatomi, però, di tal genere di vita selvaggia, un giorno in cui il leone era andato a caccia, abbandonai la caverna e dopo tre giorni di cammino fui scorto e preso da alcuni soldati e riportato al mio padrone che era rientrato a Roma dall’Africa. Questi, subito, mi condannò a morte e mi fece destinare alle belve feroci. Vedo che il leone è stato catturato anche lui dopo la nostra separazione, e vuole ora ricambiare la gratitudine per la mia bontà e la cura che ho avuto di lui”. Tale fu, secondo Apione, ciò che disse Androclo; e tutto ciò fu scritto su una tavoletta, fatta poi circolare fra gli spettatori; su richiesta di tutti Androclo venne graziato e inoltre il leone *fu donato a lui per voto del popolo romano*⁴⁶.

Ecco dunque spiegato il motivo dello strano comportamento del leone nel circo: ha riconosciuto il suo vecchio benefattore e vuole –così dice Androclo– *referre gratiam* (termine che fa il paio con *gratulabundos*). E la storia è così sorprendente che viene trascritta in tavolette che vengono fatte circolare fra gli spettatori.

Ma non finisce qui, perché, dopo l’analessi, Apione arricchisce la narrazione aggiungendo, in coda, un *flash forward*. Che fine ha fatto Androclo? Cosa è successo, poi, al leone?

⁴⁶ Ho lievemente modificato, in corsivo, la traduzione di Rusca 1968.

'Postea' inquit 'uidebamus Androclum et leonem loro tenui reuinctum urbe tota circum tabernas ire, donari aere Androclum, floribus spargi leonem, omnes ubique obuios dicere: "Hic est leo hospes hominis, hic est homo medicus leonis" (Gell. 5.14).

“‘Poi’ dice ‘vidi Androclo che, tenendo legato il leone con una sottile corda, andava in giro per tutte le botteghe della città; si dava del denaro ad Androclo, si spargevan fiori al passaggio del leone e tutti coloro che incontravano quei due esclamavano: ‘quello è il leone che ospitò l’uomo, quello è l’uomo che medicò il leone’”.

Androclo, graziato, è tornato a far parte del consorzio umano, ed ha instaurato con il leone un legame che tutti (*omnes*) definiscono di *xenia*. La vicenda –stando al modello culturale che viene chiamato in causa– poteva forse effettivamente essere stata interpretata così da alcuni dei contemporanei di Apione: il leone aveva di fatto recepito le cure di Androclo come un ‘dono ospitale’ e lo aveva così accolto nella propria dimora, avviando un legame di contubernalità con il fuggitivo. Successivamente, dopo la liberazione di entrambi, Androclo ricambia di fatto il leone ospitandolo a sua volta nella città in cui vive e accompagnandosi a lui.

Si ha però come l’impressione che il legame di *xenia* instaurato fra i due abbia segnato per sempre la vita dell’ex schiavo. Gli spazi in cui la strana coppia si aggira, in effetti, sembrano del tutto marginali e periferici: è vero che Androclo ha acquisito la salvezza e la libertà, ma la sua vita continua ad essere connotata da marche semi-ferine. Lunghi dall’essere pienamente integrato nella sfera dell’umano, tira di fatto a campare di elemosina vivendo la vita un po’ *freak* del pitocco. Si noti peraltro che Androclo, nella prima fase della sua storia, sembra essere diventato ‘proprietà’ del leone, da cui fugge alla chetichella (proprio come aveva fatto con il vecchio padrone!) quando questi è assente dalla tana, e da cui, nonostante tutto, non riesce più a liberarsi.

6. CONCLUSIONI: *DELECTARE*, SOSPENDERE IL GIUDIZIO, FERINIZZARE... TRASFORMARE IN ‘MOTIVO’

Come si è visto, non è possibile ridurre tutti i racconti passati in rassegna ad una semplice ripresa di un unico motivo. Quelle chiamate in causa non possono considerarsi varianti neutre di una medesima rappresentazione culturale, ma sono spesso resoconti di episodi e accadimenti diversi che presentano sì la medesima aria di famiglia, ma che non sempre hanno gli stessi esiti e che, soprattutto, non vengono sempre inquadrati nella medesima maniera.

In pressoché tutti i casi presi qui in esame, l’inquadratura è orientata potentemente verso il *mirabile*; e tuttavia si sono messe in evidenza modalità diverse

di ri-uso del dato paradossale: in alcuni casi il *bias* antropocentrico è sottolineato con forza, in genere per dimostrare la capacità dei leoni (e degli animali) di interagire ‘moralmente’ con gli umani; in altri casi, invece, gli episodi vengono citati –come avviene ad esempio in Eliano– proprio per attivare prospettive antropo-decentrate e destrutturare le attese e i pregiudizi (prevalentemente stoici) sull’animalità.

Che parte prende il racconto tradotto da Gellio in tutto questo?

La versione originale di Apione, più che intervenire nell’ambito del dibattito sull’intelligenza animale, mira semplicemente all’intrattenimento e alla meraviglia del lettore. Anche dietro quello che appare un racconto amabile e sorprendente, tuttavia, entrano in gioco posizionamenti zoo-antropologici impliciti: Apione sottolinea più volte come l’interpretazione in chiave antropomorfa dei comportamenti del leone parta dalla *vox populi* o direttamente dal protagonista: sono *omnes* –e non chi narra i fatti!– a dire che fu un legame di *xenia* quello che si venne a realizzare fra i due; è Androclo –e non il narratore!– a concludere che il leone aveva voluto *referre gratiam*. Ultimo ma non meno importante: anche qui, come nel racconto di Eliano, è il leone il primo a ricordare i fatti passati, mentre solo dopo un po’ Androclo arriva a riconoscere il suo vecchio ospite. La cosa, però, non viene affatto commentata come rilevante da Apione. Siamo cioè davanti a una circostanza che non sembra voler provare nulla sul versante delle dotazioni animali: né l’autore sottolinea la capacità di ricordare (e quindi di essere grati) dei leoni, né ricorda il fatto che la memoria involontaria attivata da stimoli esterni è tipica delle bestie.

Al di là dello stupore che mira a generare, dunque, il racconto del grammatico egiziano ripreso da Gellio da un lato si ritrova a sospendere il giudizio sulle questioni filosofiche che erano state poste già dalla tradizione greca, dall’altro lato, però, lungi dall’insistere con forza sulla ‘umanità’ del leone, da un lato sottolinea i tratti di ferinità non solo della bestia, ma anche dello stesso Androclo, di cui sin dall’inizio si sottolinea la contiguità con il suo ospite: si rifugia nel dominio del selvatico abbandonando il consorzio umano, si adatta a vivere in una caverna, mangia cibi semi-crudi e, per finire, una volta che è stato accolto nuovamente all’interno del consorzio umano, si vede costretto a vivere il resto dei suoi giorni, da *ex servo* ed *ex condannato* graziato, in compagnia di un leone da cui, di fatto, non può separarsi.

Per il resto, è come se Apione, con il suo racconto, abbia voluto suggerirci, anticipando per certi versi Wittgenstein, che se i leoni sapessero parlare, forse non li capiremmo, e che solo il popolino e il pubblico dei circhi può interpretare antropomorficamente certi comportamenti animaleschi scambiandoli per strategie comunicative e manifestazioni di gratitudine. Ma il pubblico e il popolino (e i lettori), si sa, devono divertirsi. Ed evidentemente, se il racconto tradotto da Gellio si è imposto fino a diventare un motivo topico nei secoli successivi, Apione

sapeva bene come ‘fare divertire’ e come intrattenere. E questo ha contribuito a rendere la sua versione per molti versi canonica, proprio perché, neutralizzando molti dei tratti più ‘polemici’ e ‘animalistici’ dell’episodio, lo ha reso adatto ad essere continuamente ri-manipolato e ri-inquadrato. Non è un caso, del resto, se Uther ha chiamato il motivo 156 *Androcles and the Lion* e non, ad esempio, *Elpis and the Lion* o *Mentor and the Lion*.

BIBLIOGRAFIA

- Bais 1996-97: M. Bais, “Il *topos* del leone sanato in P’wastos Buzand”, *REArm* 26 (196-97) 215-234.
- Beltrami 2008: L. Beltrami, “Il *de clementia* di Seneca: un contributo per l’analisi antropologica del valore della clementia”, in G. Picone (ed.), *Clementia Caesaris. Modelli etici, parentesi e retorica dell’esilio* (Palermo 2008) 11-38.
- Borca 2004: F. Borca, *Confrontarsi con l’altro. I Romani e la Germania* (Milano 2004).
- Chiesa 1991: M. C. Chiesa, “Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens”, *RIPh* 45.178 (1991) 301-21.
- Conte 1983: G. B. Conte (ed.), *Plinio il Vecchio. Storia naturale*, v. 2 (Torino 1983).
- Detienne 2007: M. Detienne, *Dioniso e la pantera profumata* (Roma - Bari 2007).
- García Valdés 2003: M. García Valdés, “Ciencia y moral: Eliano desde Aristóteles a la luz del estoicismo y la ‘zoofilia’ moderna”, *Emerita* 71.1 (2003) 1-50.
- García Valdés - Llera Fueyo - Rodríguez-Noriega Guillén 2009: M. García Valdés, L. Alfonso Llera Fueyo, L. Rodríguez-Noriega Guillén (eds.), *Claudius Aelianus. De natura animalium* (Berlin 2009).
- Garrard 2012: G. Garrard, *Ecocriticism* (London - New York 2012).
- Hall 2018: E. Hall, *Il metodo Aristotele. Come la saggezza antica può cambiare la tua vita* (Torino 2018).
- Ian - Mayhoff 1909: L. Ian, C. Mayhoff (eds.), *C. Plinius Secundus. Naturalis Historia*, v. 2 (Stuttgart 1909).
- Lhermitte 2015: J.-F. Lhermitte, *L’animal vertueux dans la philosophie antique à l’époque impériale* (Paris 2015).
- Labarrière 2005: J.-L. Labarrière, *La condition animale. Études sur Aristote et les Stoïciens* (Louvain-la-Neuve - Paris - Dudley 2015).
- Li Causi 2008a: P. Li Causi, “La teoria in azione. Il dono di Eschine e la riflessione senecana sui *beneficia*”, *AOFL* 3.1 (2008) 95-110.
- Li Causi 2008b: P. Li Causi, *Generare in comune. Teorie e rappresentazioni dell’ibrido nel sapere zoologico dei Greci e dei Romani* (Palermo 2008).
- Li Causi 2009: P. Li Causi, “Fra *creditum* e *beneficium*. La pratica difficile del ‘dono’ nel *De beneficiis* di Seneca”, *QRO* 2 (2009) 226-252.

- Li Causi 2012: P. Li Causi, *Il riconoscimento e il ricordo. Fama e memoria nel De beneficiis di Seneca* (Palermo 2012).
- Li Causi 2015: P. Li Causi, “Animali passionali? La lotta fra coccodrilli e delfini nell'*excursus* nilotico delle *Naturales Quaestiones* di Seneca”, *ClassicoContemporaneo - Orizzonti* 1 (2015) 85-106.
- Li Causi 2017a: P. Li Causi, “*Officia etiam ferae sentiunt*: doveri interspecifici e relazioni uomo-animale in Sen. *ben.* 1. 2. 5”, in M. Formisano, R. R. Marchese (eds.), *In gara col modello. Studi sull'idea di competizione nella letteratura latina. Un libro per Giusto Picone* (Palermo 2017) 155-177.
- Li Causi 2017b: P. Li Causi, “Dal pesce all'uomo, dall'uomo al delfino: per una lettura zooantropologica di Ovidio, *Metamorfosi*, III 660-686 (e di *Origin* di Daniel Lee)”, *SIFC* 15.1 (2017) 55-86.
- Li Causi 2018: P. Li Causi, *Gli animali nel mondo antico* (Bologna 2018).
- Li Causi 2019: P. Li Causi, “Il corpo dei viventi: la “stoicizzazione” dell'anatomo-fisiologia aristotelica in Plin. *nat.* XI”, in S. Crippa (ed.), *Corpi e saperi. Riflessioni sulla trasmissione della conoscenza* (Bologna 2019) 361-395.
- Li Causi 2021: P. Li Causi, “Il dilemma della responsabilità animale nel quadro della ‘eto-logia’ aristotelica”, in G. Angelini (ed.), *Ricerche aristoteliche: etica e politica in questione* (Pistoia 2021) 67-100.
- Li Causi - Pomelli 2015: P. Li Causi, R. Pomelli (eds.), *L'anima degli animali. Aristotele, frammenti stoici, Plutarco, Porfirio* (Torino 2015).
- Li Causi - VL 2019: P. Li Causi e gli studenti della V L del Liceo Scientifico “S. Cannizzaro” di Palermo, a. s. 2017-18 (eds.), *Seneca, Epistula ad Lucilium 124* (Palermo 2019).
- Long 1971: A. A. Long, “Language and Thought in Stoicism”, in Id. (ed.), *Problems in Stoicism* (London 1971) 74-113.
- Manetti 2009: G. Manetti, “Etica animalista e linguaggio nell'antichità”, *Teoria. Rivista di filosofia* 29.1 (2009) 19-45.
- Manetti 2012: G. Manetti, “*Logos endiathetos* e *logos prophorikos* nel dibattito antico sulla razionalità animale. Traduzione e significato di una coppia emblematica”, *QRO* 5 (2012) 83-95.
- Marchese 2016: R. R. Marchese, *Uno sguardo che vede. L'idea di rispetto in Cicerone e in Seneca* (Palermo 2016).
- Maspero 1998: F. Maspero (ed.), *Eliano, La natura degli animali* (Milano 1998).
- Menghi 2008: M. Menghi (ed.), *Seneca, Sui benefici* (Roma - Bari 2008).
- Moussy 1966: C. Moussy, *Gratia et sa famille* (Paris 1966).
- Newmyer 2016: S. Newmyer, *The Animal and the Human in Ancient and Modern Thought: The 'Man Alone of Animals' Concept* (London - New York 2016).
- Panaccio 1999: C. Panaccio, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham* (Paris 1999).
- Paparazzo 2011: E. Paparazzo, “Philosophy and science in the Elder Pliny's *Naturalis Historia*”, in R. Gibson, R. Morello (eds.), *Pliny the Elder: Themes and Context* (Leiden 2011) 89-111.

- Picone 2013: G. Picone (ed.), *Le regole del beneficio. Commento tematico a Seneca, De beneficiis I* (Palermo 2013).
- Quammen 2005: D. Quammen, *Alla ricerca del predatore Alpha* (Milano 2005).
- Raccanelli 2010: R. Raccanelli, *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel de beneficiis di Seneca* (Palermo 2010).
- Rackham 1940: H. Rackham (ed.), *Pliny. Natural History*, v. 3 (Cambridge, MA. 1940).
- Raina 2003: G. Raina, “«I biondi sono coraggiosi: si vedano i leoni» (Ps. Aristot. *Phgn.* 812 a 16)”, in E. Romano, F. Gasti (eds.), “*Buoni per pensare*”. *Gli animali nel pensiero e nella letteratura dell’antichità. Atti della II Giornata ghisleriana di Filologia classica (Pavia 18-19 aprile 2002)* (Pavia 2003) 53-61.
- Romano - Li Causi - Marino - Formisano 2015: E. Romano, P. Li Causi, R. Marino, M. Formisano (eds.), *Cicerone. De oratore* (Alessandria 2015).
- Rusca 1968: L. Rusca (ed.), *Gellio. Notti Attiche* (Milano 1968).
- Scholfield 1959: A. F. Scholfield (ed.) *Aelian. On Animals*, v. 2, (Cambridge, MA. 1959).
- Sorabji 1993: R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals. The Origin of the Western Debate* (London 1993).
- Spina 2008: L. Spina, “*Memento te esse leonem*”, *QRO* 1 (2008) 217-237.
- Smith 2014: S. D. Smith, *Man and Animal in Severan Rome: The Literary Imagination of Claudius Aelianus* (Cambridge 2014).
- Tutrone 2012: F. Tutrone, *Filosofi e animali in Roma antica. Modelli di animalità e umanità fra Lucrezio e Seneca* (Pisa 2012).
- Uther 2004: H.-J. Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the system of A. Aarne and S. Thompson. Part I: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction* (Helsinki 2004).
- Vidal-Naquet 2001: P. Vidal-Naquet, “Il Dioniso mascherato nelle *Baccanti* di Euripide”, in J.P. Vernant - P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, Einaudi (Torino 2001) 221-254.
- Zucker 2005: A. Zucker, *Aristote et les classifications zoologiques*, (Louvain-la-Neuve - Paris - Dudley 2005).

