

Articoli/Articles

MASCHILE E FEMMINILE NELLA TRASMISSIONE DEI  
CARATTERI EREDITARI: DA ATENE A SPARTA

VALENTINA GAZZANIGA E MARCO CILIONE

Unità di Storia della Medicina,

Dipartimento di Scienze e Biotecnologie medico-chirurgiche,

Università degli Studi di Roma "La Sapienza" Roma, I

SUMMARY

MALE AND FEMALE IN THE TRANSMISSION OF THE HEREDITARY TRAITS:  
FROM ATHENS TO SPARTA

*The selection of individuals through eugenic criteria was a widespread habit in the ancient Greek society, especially at Sparta where εὐγενέτης is a very meaningful word: it expresses both the social high rank of Spartiates and the physical perfection the community requires. Not surprisingly the same term referred to animals means "well breeding". However, though in Athens the patrilineal transfer of hereditary characters has a higher juridical value, according to the oldest embryological beliefs, at Sparta woman's role in the eugenic determination of the race turns out to be more active and not limited to that of mere container. Thereafter, came the necessity of physical training and of a diet during pregnancy to offer the community a healthy birth. As the male trains himself for war and his glory consists in returning victorious or dying for his fatherland, similarly also the Spartan woman prepares to her utmost challenge, that is: her delivery, which may even lead to death.*

Il termine *eugenetica*, proposto da Francis Galton nel 1883<sup>1</sup>, ha un retroterra storico, culturale e scientifico molto più antico di quanto si potrebbe immaginare. Le strategie demografiche che Platone delinea nella *Repubblica* e nelle *Leggi* e che non si limitano alla *pars*

*Key words:* Ancient eugenics - Athens - Anaxagoras - Aeschylus - Hereditary characters - Sparta - Gortyna

*destruens* dell'allontanamento dei deformati<sup>2</sup>, ma offrono indicazioni precise e costruttive sull'accoppiamento, sull'età e sui numeri di un corpo civico di razza, trovano in Sparta un riferimento storico concreto e un modello che non manca di suscitare ammirazione tra i conservatori ateniesi e irrisone nelle parodie della commedia aristofanea. L'immobilismo politico, sociale e culturale di Sparta, formalizzato dalla costituzione licurgica alle origini della città<sup>3</sup>, è apparso a molti come il naturale antidoto alla degenerazione demagogica della democrazia periclea<sup>4</sup>: non a caso *La costituzione degli Spartani* di Senofonte elogia Licurgo per aver preservato l'identità di Sparta non imitando le altre città, ma adottando costumi addirittura contrari alla maggior parte di esse<sup>5</sup>.

In effetti, se l'evoluzione politica di Atene muove nel senso della destrutturazione del γένος, Sparta continua a tutelare la purezza del suo corpo civico attraverso una serie di consuetudini igienico-sanitarie, legate al concepimento, che Licurgo trasforma in vere e proprie leggi. Essere εὐγενέτις<sup>6</sup> a Sparta è qualcosa di più che appartenere al rango di spartiate: significa vantare un corpo perfetto. E se è vero che questa perfezione fisica può essere programmata e garantita, anche dopo il parto, da una feroce selezione<sup>7</sup>, ancora una volta l'approccio storico-medico consente di cogliere lo stretto legame che nel mondo greco si determina tra l'individuo nella sua dimensione biologica e la costruzione delle coordinate politico-sociali.

L'oligarca Crizia, zio di Platone, in un frammento della sua *Costituzione degli Spartani*<sup>8</sup> fa risalire alla sanità degli attori del concepimento l'eccellenza di Sparta. Dieta e attività fisica sono gli aspetti fondanti di una τεκνοποιία di successo. E lo sono tanto per l'uomo quanto per la donna nella stessa misura<sup>9</sup>: fin da queste scarse testimonianze emerge, infatti, come nel κόσμος spartano alla donna fosse riservato un ruolo meno passivo nella procreazione di quanto accadesse ad Atene, dove la consuetudine patrilineare aveva solide fondamenta embriologiche e condizionava in senso quasi determi-

stico la sfera del diritto. Ad Atene sono cittadini solo i maschi adulti atti alle armi secondo il principio del *ius sanguinis*<sup>10</sup>. Fino al decreto di Pericle del 451-450 a. C. la cittadinanza è la naturale conseguenza dell'averne un padre πολίτης; in seguito sarà necessario che padre e madre siano almeno ἄστοί. Essere cittadino ateniese significava ἄρχειν, δικάζειν, ἐκκλησιάζειν vale a dire esercitare quel potere alienato in via definitiva da Efialte e Pericle alle istituzioni aristocratiche e distribuito sul δῆμος<sup>11</sup>. Di tutto questo potere resta invariato il criterio di attribuzione, cioè la συγγένεια, ma si tratta di una consanguineità legata alla convinzione già dei presocratici in generale che l'unico seme veramente generativo e capace di trasmettere il patrimonio ereditario fosse quello dell'uomo. La donna è solo un contenitore, un terreno da arare<sup>12</sup>, e la sua gestazione non è un valore tanto quanto l'inseminazione dell'uomo, ma un dovere reso alla comunità e a se stessa nella strumentale convinzione che la gravidanza stabilizzi un utero vagante, regoli l'equilibrio degli umori, agevoli il flusso del sangue. La sessualità irrequieta e potenzialmente eversiva della donna<sup>13</sup> deve essere incanalata nel dovere della maternità, che ad Atene è una maternità passiva. La rappresentazione dell'*Oresteia* di Eschilo ad Atene nel 458, e in particolare delle *Eumenidi* risulta particolarmente eloquente in questo senso. L'assoluzione di Oreste da parte di un Areopago depauperato di ogni potere tranne che del giudizio sui delitti di sangue, è citata spesso a esempio di come la patrilinearità trionfi sulla matrilinearità: del resto Eschilo, in quanto poeta legato a Pericle e alla sua cerchia di intellettuali, deve preoccuparsi sia di sfruttare al massimo la forza paideutica dello spettacolo teatrale, sia di rispettare l'orizzonte socio-culturale d'attesa del cittadino medio ateniese. Una donna adultera poteva essere uccisa dal marito senza che questi fosse processato per omicidio. E Clitemnestra era adultera. Se poi il suo ruolo di genitrice è scientificamente ridotto a contenitore e Oreste deve la vita esclusivamente al seme di Agamennone<sup>14</sup> è chiaro che il suo matricidio, come vendetta dell'uxoricidio, non è

solo giustificabile, ma legittimo e atteso. A sigillare con il crisma del suo voto l'assoluzione di Oreste è Atena, nata per partenogenesi dalla gravidanza ectopica di Zeus, dea vergine, senza madre, protettrice di una città che non riconosce alle donne un ruolo attivo nel concepimento. Se è vero, dunque, che il mito assolve a una funzione modellizzante non solo delle consuetudini sociali, ma persino delle concezioni scientifiche e mediche<sup>15</sup>, qui assistiamo a una consapevole strumentalizzazione di questa funzione: il ruolo arbitrale dell'Areopago, l'esaltazione della patrilinearità, la giustizia contro un'adultera che ha osato alzare l'ascia contro il marito sono il giusto e rassicurante contraltare tradizionalista alle grandi rivoluzioni politiche messe in atto da Pericle. La consanguineità del γένος, che fa capo alla donna in quanto nodo dei legami parentali all'interno del clan, cede il passo alla consanguineità padre-figlio: Apollo πατρώιος sancisce la superiorità del matrimonio e del maschio. In questo senso Thomson legge nella trilogia dell'Oresteia il passaggio dalla società tribale alla costituzione di uno stato democratico. Tuttavia, più che pensare a una concezione pitagorica<sup>16</sup> del padre, si può individuare, nella sottovalutazione del contributo femminile al concepimento, l'influenza di un altro intellettuale dell'entourage di Pericle, vale a dire Anassagora<sup>17</sup>. Anassagora fu maestro e amico di Pericle e, a detta di Plutarco<sup>18</sup>, sembra aver esercitato una grande influenza sullo statista<sup>19</sup>. Egli non manca di sconfessare pubblicamente la *superstitio* dell'indovino Lamponne ricorrendo all'osservazione empirica e alla scienza della natura per spiegare l'apparente prodigio di una testa di montone con un corno solo<sup>20</sup>. L'autorevolezza scientifica di Anassagora, dunque, deve aver giocato un ruolo nelle enunciazioni spiccatamente patrilineari delle *Eumenidi* di Eschilo<sup>21</sup>, rafforzando lo schema di civiltà del contesto ateniese a cui la *performance* teatrale si rivolgeva. Infatti le parole di Apollo, espresse per altro con ieratica assertività<sup>22</sup>, trovano una forte risonanza nelle considerazioni embriogenetiche che Aristotele attribuisce proprio ad Anassagora:

Aesch. Eum. 658-661	Aristot. De gen. anim. Δ 763 b 20 I 30
<p>οὐκ ἔστι μήτηρ ἢ κεκλημένη τέκνου τοκεύς, τροφός δὲ κύματος νεοσπόρου<sup>23</sup>. τίκτει δ' ὁ θρωώισκων, ἢ δ' ἄπερ ξένωι ξένη ἔσωσεν ἔρνος, οἷσι μὴ βλάμηι θεός.</p>	<p>φασὶ γὰρ οἱ μὲν ἐν τοῖς σπέρμασιν εἶναι ταύτην τὴν ἐναντίωσιν εὐθύς, οἷον Ἄ. καὶ ἕτεροι τῶν φυσιολόγων· γίγνεσθαι τε γὰρ ἐκ τοῦ ἄρρενος τὸ σπέρμα, τὸ δὲ θῆλυ παρέχειν τὸν τόπον, καὶ εἶναι τὸ μὲν ἄρρεν ἐκ τῶν δεξιῶν, τὸ δὲ θῆλυ ἐκ τῶν ἀριστερῶν, καὶ τῆς ὑστέρας τὰ μὲν ἄρρενα ἐν τοῖς δεξοῖς εἶναι, τὰ δὲ θήλεα ἐν τοῖς ἀριστεροῖς.</p>

Trovandoci di fronte al tribunale dell'Areopago l'enunciato solenne è subito suffragato da una prova<sup>24</sup>, vale a dire il concepimento di Atena che per nascere non ha avuto bisogno neppure di un contenitore femminile<sup>25</sup>. La nascita della dea dalla testa di Zeus<sup>26</sup>, dato culturale condiviso da tutto il pubblico delle *Eumenidi*, modella, con l'autorevolezza del mito, le riflessioni scientifiche anassagoree sull'embriogenesi e sulla sottovalutazione del ruolo della donna nel concepimento, e legittima la posizione giuridico-sociale ateniese rispetto al femminile. Del resto la vastità polisemica del testo eschileo, già esplorata dal punto di vista antropologico da Bachofen nel suo *Mutterrecht*<sup>27</sup>, come passaggio da un fondo culturale demetriaco alla predominanza della linea maschile della religione olimpica, e poi da Thomson<sup>28</sup>, come evoluzione dalla logica del clan aristocratico arcaico alla giustizia della πόλις democratica, ben si presta a questo ulteriore livello di lettura, vale a dire quello medico-scientifico<sup>29</sup>, tanto caro a Pericle, che il poeta riesce magistralmente ad assorbire nella funzione tradizionale e paideutica del mito.

Ma la produttività scientifica della poesia eschilea può essere ancora più ampia. Mentre Elettra versa libagioni sulla tomba del padre Agamennone, si accorge della presenza di una ciocca di capelli e di alcune impronte: confronta la ciocca con i suoi capelli, misura le

impronte con la pianta dei suoi piedi e riconosce in essi i capelli e le orme del fratello Oreste<sup>30</sup>. Ebbene qui Elettra sembra applicare il principio conoscitivo dei *similia similibus*<sup>31</sup> che trova la sua legittimazione scientifica nelle parole attribuite dall'Anonimo Londinese<sup>32</sup> a Filolao proprio in relazione all'embriogenesi<sup>33</sup>. Di questo passo A. Lami<sup>34</sup> sottolinea il riferimento alla trasmissione verticale della somiglianza, trasmissione che trova riscontro nell'assunto pindarico che l'atleta Ippoclea eredita dal padre Fricia, già vincitore nei giochi Olimpici, le sue qualità fisiche<sup>35</sup>. Anche in Pindaro si parla di consanguineità in relazione alle impronte, esattamente come accade nelle *Coefore* di Eschilo: Elettra davanti alla tomba di Agamennone riconosce il legame di consanguineità orizzontale con Oreste in ragione di quello verticale suo e del fratello rispetto al padre; e questo riconoscimento avviene proprio grazie al principio dei *similia similibus*, vale a dire grazie a quei tratti ereditari che rendono qualitativamente simili i loro capelli e le loro impronte<sup>36</sup>. Non mancano per altro, nel mondo greco e romano, testimonianze sul piede come fonte della sostanza procreativa<sup>37</sup>. Elettra riconosce la ciocca di Oreste, la confronta con i suoi capelli<sup>38</sup>, la confronta con il ricordo che ne serba<sup>39</sup> e la distingue dai capelli degli altri abitanti di Argo<sup>40</sup>. Il rinvenimento delle impronte del fratello le dice che è stato lui a deporla sulla tomba del padre: Oreste è a piedi scalzi ed Elettra può avere la certezza della consanguineità<sup>41</sup> proprio verificando un secondo tratto fenotipico patrilineare, vale a dire la proporzione esistente tra il suo piede<sup>42</sup> e quello del fratello. Elettra parla nello specifico di talloni e impronte dei tendini<sup>43</sup>: non sorprende, quindi, che proprio in virtù della loro peculiare conformazione i piedi fossero per gli antichi segno di appartenenza a una certa stirpe. Untersteiner<sup>44</sup> non manca di richiamare per questa scena delle *Coefore* il verso dell'*Odissea* in cui Menelao riconosce la somiglianza di Telemaco al padre nelle mani, nei piedi, nello sguardo, nella testa e nei capelli<sup>45</sup>. Pare che anche i Pelopidi avessero una forma particolare, e quindi riconoscibile,

del piede, se è vero che Tieste capisce di aver mangiato le carni dei suoi figli perché il fratello Atreo gliene mostra la testa, le mani e i piedi mozzati<sup>46</sup>, oppure che Atreo fa a pezzi piedi e mani dei figli di Tieste per non farglieli riconoscere<sup>47</sup>. A partire, quindi, dall'influenza di Anassagora su Eschilo<sup>48</sup>, confortata per proprietà transitiva dal legame tra il tragediografo e Pericle e tra Pericle e il filosofo, escludendo o ridimensionando la componente pitagorica, che si basa su presupposti specifici deboli o su acquisizioni culturali ampiamente diffuse<sup>49</sup>, la scena di ἀναγνώσις delle *Coefore* permette, per quanto si è detto, una serie di deduzioni:

1. Elettra si riconosce per certo sorella di Oreste comparando le impronte dei piedi.
2. Il piede identifica la discendenza dal padre.
3. Elettra assomiglia quindi ai Pelopidi e non ai Tindaridi.
4. Elettra e Oreste (femmina e maschio) riproducono i tratti genetici dei Pelopidi.
5. L'embriogenesi legata al seme maschile trova riscontro nel pensiero di Anassagora.
6. I figli assomigliano al genitore il cui seme è maggiore (Anassagora *apud* Censorino<sup>50</sup>), *ergo* di nuovo il padre.

La linea anassagorea di sottovalutazione biologica e quindi politico-sociale della donna a partire dal suo ruolo nel concepimento trova un'autorevole continuità in Aristotele che, pur non condividendo la teoria pangenetica dello sperma, attribuisce al seme maschile il valore attivo di causa efficiente rispetto alla donna, intesa semplicemente come causa materiale (ύλη): “il maschio apporta non solo la forma, ma anche il principio di movimento<sup>51</sup>” e quindi di trasformazione, “la femmina il corpo e la materia”<sup>52</sup>. Se è dunque il seme a dare l'impronta alla sostanza materiale e il mestruo costituisce solo il nu-

trimento dell’embrione o un fattore di devianza, qualora i suoi movimenti prevalgano su quelli del seme, si può concludere con Cooper che la linea di somiglianza dominante fa capo al padre, che la forma individuale può produrre accidentalmente tratti fenotipici secondari, che la somiglianza con la madre costituisce una deviazione teratologica all’interno del γένος<sup>53</sup>. Già nascere femmina e non maschio è un’anomalia, ma un’anomalia necessaria alla sopravvivenza della specie<sup>54</sup>: l’ideale, dunque, sarebbe nascere maschio e somigliante al padre. Ma sui movimenti in atto del seme possono prevalere in potenza altri movimenti degenerativi riconducibili alla femmina e agli antenati, determinando deviazioni nella somiglianza rispetto al padre<sup>55</sup>. Con Aristotele<sup>56</sup>, dunque, la donna non è più mero contenitore, ma addirittura un fattore potenzialmente peggiorativo nello sviluppo dell’embrione<sup>57</sup>.

A Sparta è un’altra storia. Al ruolo della donna nel concepimento è riservato un valore più alto e più incisivo con tutta una serie di implicazioni socio-politiche che giustificano l’aspro misolaconismo di Aristotele. Lo Stagirita, infatti, sottopone la costituzione spartana a una critica sistematica e feroce in cui la tirata contro le donne occupa uno spazio piuttosto esteso<sup>58</sup>. Neppure Licurgo<sup>59</sup> sarebbe stato in grado di disciplinare la loro sregolatezza (ἄνεσις) chiaramente “dannosa sia all’intenzione della costituzione sia al benessere della città”. Dalle parole di Aristotele, e soprattutto dalla loro virulenza, deduciamo *e contrario* che la condizione della donna a Sparta era sicuramente meno sacrificata di quella della donna ateniese. Le donne di Sparta gestiscono la vita pubblica non solo quando gli uomini sono fuori in guerra, ma “amministrano molte cose” anche “durante la loro egemonia”. Il dato però più sconcertante è che ai tempi di Aristotele le donne a Sparta arrivano a possedere quasi due quinti dell’intero territorio. Ciò si deve sia alla possibilità riconosciuta alla donna di ereditare, sia alla generosità con cui viene concessa la dote. Ad Atene l’eredità può essere trasmessa solo in linea maschi-



le: la figlia femmina, in assenza di fratelli, deve sposare il parente più prossimo del padre per conservare il patrimonio all'interno del γένος: la donna costituisce solo un tramite. Ora, per quanto alcuni ridimensionino il ruolo della πατρούχος spartana e l'entità della dote in generale<sup>60</sup>, anche il codice di Gortina, che ci è giunto per via epigrafica e con cui a detta dello stesso Aristotele la legislazione spartana presenta molte affinità<sup>61</sup>, riconosce:

- i diritti delle vedove a risposarsi e a recuperare almeno il patrimonio portato in dote e quanto prodotto sotto il tetto coniugale<sup>62</sup>;
- il ruolo della figlia ereditiera<sup>63</sup>;
- la possibilità di ricevere una dote, anche se in misura definita e con l'esclusione da un eventuale lascito ereditario<sup>64</sup>.

Di fronte all'evidenza della testimonianza epigrafica che, seppur indirettamente<sup>65</sup>, ci offre la possibilità di un riscontro, non si può negare che a Sparta le donne godessero di una considerazione sociale maggiore rispetto ad Atene. Anche se questi privilegi giuridici, impensabili per il mondo ionico, sono il frutto di una più funzionale gestione del femminile da parte degli uomini<sup>66</sup> e anche se il senso dell'esistenza della donna doveva coincidere comunque con la maternità, il contributo femminile all'embriogenesi si traduce, nella peggiore delle ipotesi, nella "parità di un dovere"<sup>67</sup> rispetto alla ragion di stato, ma non certo in quello di mero contenitore o di contenitore con un rischio  $x$  di devianza. Al contrario. Rispetto alla τεκνοποιία ο παιδοποιία Sparta sembra assumere una posizione se non di equiparazione del contributo femminile a quello maschile<sup>68</sup>, almeno di equa considerazione del ruolo interattivo e potenzialmente positivo della donna. Del resto l'utopia platonica, in cui le condizioni fisiche della madre sono considerate incisive tanto quanto quelle del padre per la sanità del nascituro<sup>69</sup>, si ispira proprio alle consuetudini spartane in materia di strategia eugenetica<sup>70</sup>: proprio

come accade per gli atleti di Pindaro, la natura del generato dipende da quella del generante, per cui dal buono origina il buono e dal bello il bello<sup>71</sup> secondo un principio che potremmo definire *similes a similibus*. Se dunque la madre entra in gioco nella procreazione come fattore potenzialmente eugenetico e se è dovere della donna spartana contribuire alla sanità del corpo civico, non stupisce che le leggi di Licurgo e tutta la letteratura improntata al filolaconismo insistano su prescrizioni alimentari e ginniche volte a garantire un parto più sicuro e un neonato in salute<sup>72</sup>. Anche in questo, mondo ionico e mondo dorico seguono linee divergenti: Aristotele suggerisce un'attività fisica blanda e limitata<sup>73</sup> al periodo della gestazione in preparazione delle fatiche del parto, Sparta istituisce i ginnasi femminili di stato e quindi impone l'abitudine a un'attività fisica regolare fin dalla fanciullezza; in ragione della sua naturale debolezza e dell'attività circoscritta alle pareti dell'οἶκος, per la donna ateniese è previsto un vitto essenziale che deve essere incrementato solo durante la gestazione, per la donna spartana, invece, è prevista una dieta sobria, ma nutriente<sup>74</sup>. È evidente, dunque, che lo stato di salute della donna a Sparta è ritenuto un fattore eugenetico fondamentale che deve rientrare in una sistematica azione preventiva. Non a caso Archidamo II sarebbe stato multato dagli efori in ragione di una δίκη κακογαμίου<sup>75</sup>, secondo un'antica legge di Licurgo<sup>76</sup>, per aver sposato in seconde nozze Eupolia, una donna piccola di statura<sup>77</sup>, che avrebbe generato un figlio basso, vale a dire Agesilao<sup>78</sup>. Questa testimonianza conferma non solo una consolidata pratica di selezione eugenetica, ma anche come la madre abbia un ruolo effettivo nella trasmissione dei caratteri ereditari: impossibile non ricordare a questo proposito la selezione di cani e cavalli di razza, ottenuta attraverso il sistematico accoppiamento degli esemplari migliori, di cui ci parla Platone<sup>79</sup>.

La ginnastica e l'agonistica avviano la donna spartana al destino politico della maternità<sup>80</sup>: la bellezza del corpo nudo esibito in proces-

sione davanti ai giovani uomini ha chiaramente la funzione di sollecitare l'accoppiamento, le gare di corsa, di lotta, di lancio del disco e del giavellotto quella di affrontare adeguatamente la fatica del parto e di mettere al mondo figli sani<sup>81</sup>. Tutto questo esercizio fisico, una volta esaurita la funzione riproduttiva di stato, poteva risultare utile nello svolgimento dei lavori domestici<sup>82</sup>. E sempre dalla palestra arriva una significativa testimonianza che riconosce tanto alla madre quanto al padre un'attitudine attiva nella trasmissione dei caratteri ereditari: Filostrato II, infatti, riferisce dell'indagine anamnestica a cui l'allenatore sottopone l'atleta preoccupato che alcune malattie genitoriali riaffiorino a distanza di tempo; auspica che i genitori siano giovani; attribuisce le vittorie alle virtù atletiche trasmesse da padre e madre<sup>83</sup>. In Pindaro questo corredo genetico era riconosciuto solo in linea paterna. Filostrato, dunque, si colloca sulla stessa linea delle fonti relative a Sparta<sup>84</sup>. Plutarco, infatti, pur condividendo il lessico Aristotelico nel parlare della donna come ὕλη e del seme maschile che impone la sua signoria con il verbo κρατέω<sup>85</sup>, non nega l'incidenza di questa ὕλη sull'embrione<sup>86</sup>. Neppure le restrizioni solo maschili al concepimento, in ragione dell'avanzare dell'età e quindi della degenerazione del seme<sup>87</sup>, ci legittimano a riconoscere nel testo plutarcoo l'esclusione della donna dalla trasmissione del patrimonio genetico: non si parlerebbe altrimenti di un concepimento ideale per la donna quando è nel fiore degli anni<sup>88</sup>. Senofonte indirizza l'uomo in cerca di figli verso una donna εὔτεκνος e γενναία<sup>89</sup>, Crizia pone a fondamento di una buona nascita la salute fisica di padre e madre<sup>90</sup>. In conclusione, ad assolvere la donna spartana e la φυλακίς platonica dal senso del ridicolo, che nutre i versi di Aristofane nella *Lisistrata* e nelle *Ecclesiazuse*, e a giustificare l'effrazione del principio di segregazione nell'οἶκος è proprio il sacrificio della dimensione individualistica tipicamente ionica<sup>91</sup> in vista del benessere e della stabilità dello stato. In questo senso il ruolo della donna spartana e la pratica eugenetica che la vede coprotagonista insieme all'uomo sono fun-

zionali al mantenimento di un regime omeostatico<sup>92</sup>. Questo implica il sacrificio degli affetti privati, come ad esempio l'amore coniugale esclusivo e il rapporto con i propri figli<sup>93</sup>, e un'esaltazione quasi propagandistica del dovere pubblico della genitorialità che si traduce nel legittimo omicidio del figlio che torna vivo da una sconfitta e nella celebrazione per le donne che muoiono di parto<sup>94</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA E NOTE

1. Cfr. GALTON F., *Inquiries into human faculty and its development*. New York, Macmillan, 1883.
2. Cfr. GIANGIULIO M., *Deformità eroiche e tradizioni di fondazione: Batto, Miscello e l'oracolo delfico*. ASNP 1981; XI (1): 1-24 contro le semplificazioni di GALTON F., op. cit., nota 1, p. 263.
3. La fondazione di Sparta è convenzionalmente collocata intorno al X sec. a. C., l'introduzione della costituzione licurgica intorno all'VIII sec. a. C. Xen. *Lac. Respubl.* X 8 colloca Licurgo al tempo degli Eraclidi: oggi, tuttavia, la teoria delle tre ondate di KRETSCHMER P., *Zur Geschichte der griechischen Dialekte*. Glotta 1909; 1: 9-59, che fa risalire l'origine dei Dori alla calata degli Eraclidi, risulta ampiamente superata dagli studi di E. Risch. Cfr. nello specifico RISCH E., *Die Gliederung der griechischen Dialekte in neuer Sicht*. MH 1955; XII: 61-76; per una panoramica d'insieme vd. MUSTI D. (a cura di), *L'origine dei Greci: Dori e mondo egeo*. Bari, Laterza, 1985.
4. Esiste una consolidata tradizione di filolaconismo ad Atene che fa capo a Cimone: l'idea di soccorrere gli Spartani nel corso di una delle tante ribellioni degli iloti scatenò un effetto domino veramente rivoluzionario determinando il fallimento della sua politica moderatamente conservatrice, il suo ostracismo, la riforma dell'Areopago e l'avvento della democrazia periclea.
5. Nicolao Damasceno, illustrando i curiosi costumi di alcuni popoli, si stupisce che a Sparta le palestre siano aperte tanto agli uomini quanto alle fanciulle e lo fa con un eloquente genitivo di pertinenza (cfr. *FGH* 90 F 103, A II p.387: Giovanni Stobeo *Anth.* IV 2 [Περὶ νόμων καὶ ἐθῶν], ἐκ τῶν Νικολάου Περὶ ἐθῶν: z) (144) [...] 4) γυμνάσια δ' ὡσπερ ἀνδρῶν ἐστίν, οὕτω καὶ παρθένων).
6. Cfr. *IG* V 1, 259.

*Trasmissione dei caratteri ereditari da Atene a Sparta*

7. Cfr. Plut. *Lyc.* XVI 1-7; Xenoph. *Lac. Respubl.* II 2.
8. Cfr. 88 B 32 D-K.
9. Per una visione d'insieme sull'idea di paternità nel mondo greco e per una esauriente rassegna critica delle principali teorie embriogenetiche vd. BONNARD J. B., *Le complexe de Zeus. Représentations de la paternité en Grèce ancienne*. Paris, Publications de la Sorbonne, 2004.
10. Cfr. BISCARDI A., *Il diritto greco antico*. Varese, Giuffrè, 1982, pp. 79-84.
11. Cfr. BISCARDI A., op. cit. nota 10, p. 83.
12. L'espressione trova riscontro nelle formule contrattuali di matrimonio ad Atene.
13. Il menadismo è il tipico esempio di come con la fuga sui monti, nei boschi la forza istintuale della donna trovi uno sfogo rituale prima di tornare quiescente nell'ordine maschile del corpo civico: l'ὄρεϊβασία delle baccanti sembra quasi una fuga dell'utero vagante dalla prigione dell'οἶκος (cfr. DODDS E. R., *I Greci e l'irrazionale*. Firenze, La nuova Italia, 1992, pp. 319-334).
14. Cfr. Aesch. *Eum.* 660.
15. Cfr. MARZARI F., *Paradigmi di follia e lussuria virginale in Grecia antica: le Pretidi fra tradizione mitica e medica*. I quaderni del ramo d'oro (on-line) 2010; III: 47-74.
16. Esiste in ambito pitagorico una tradizione di questo tipo, come evidenzia LAMI A., *Un'argomentazione di Filolao*. In: REPELLINI F. F. e MICHELI G. (a cura di), *La scienza antica e la sua tradizione*. IV Seminario di Studi, Gargnano 13-15 ottobre 2008, Quaderni di Acme 126, Milano, Cisalpino, 2011, pp. 11-23, p. 13: cfr. Ippone di Reggio (38 A 13; 14 D-K).
17. Su cui probabilmente esercita una certa influenza l'embriologia pitagorica (cfr. *infra*).
18. Cfr. Plut. *Per.* IV-VIII.
19. Cfr. BABUT D., *Anaxagore jugé par Socrate et Platon*, REG 1978; XCI: pp. 44-76, in particolare pp. 64-66.
20. Cfr. Plut. *V. Per.* VI 2.
21. Cfr. LIPKA M. (a cura di), *Xenophon's, Spartan Constitution*. Berlin-New York, de Gruyter, 2002, p.102; LAMI A., op. cit. nota 16, p. 13; GIORGIANNI F. (a cura di), *Ippocrate, La natura del bambino dal seme alla nascita*. Palermo, Sellerio, 2012, p. 48. Questi contributi, tuttavia, non sembrano dare rilievo all'appartenenza tanto di Eschilo quanto di Anassagora all'entourage di Pericle. Del resto il legame tra lo statista e il poeta trova riscontro in una serie di documentate circostanze e convincenti deduzioni: Pericle aveva sostenuto la coregia quando Eschilo aveva vinto con i *Persiani*

(473-472 a. C.); tanto le *Supplici* quanto la trilogia dell'*Oresteia* celebrano l'alleanza con Argo in funzione antispartana secondo la politica periclea; l'importanza data all'Areopago nel giudizio sul matricidio di Oreste rappresenta il tentativo di addolcire agli occhi dei γένη aristocratici le ardite riforme di Pericle (Cfr. MAZZARINO S., *Eschilo, Pericle e la storia dell'Areopago*. RCCM 1960; II: 300-306).

22. Καὶ τοῦτο λέξω, καὶ μάθ' ὡς ὀρθῶς ἐρῶ (Aesch. *Eum.* 657).
23. Forte la distinzione terminologica volta a ricondurre il principio generativo esclusivamente al seme maschile. Le parole di Apollo, per altro, controbattono a quelle del coro che al v. 653 accusava Oreste di aver versato il sangue della madre che scorre nelle sue stesse vene. Se volessimo interpretare in senso medico la risposta di Apollo, il sangue della madre non sarebbe altro che il sangue mestruale destinato a nutrire il feto. Qui si nega una volta di più il principio di consanguineità garantito per via matrilineare nella cultura del clan.
24. Aesch. *Eum.* 662-666, dove il lessico afferisce ampiamente al campo semantico processuale.
25. In realtà una madre per Atena c'è ed è Meti. Ma per paura che ella generasse un figlio pronto a detronizzare Zeus come lui aveva fatto con Crono, Zeus inghiotte Meti, incinta di Pallade Atena (cfr. Hes. *Th.* 886-900). Ad assistere Zeus accorre Efesto che da brava levatrice pratica un violento parto cesareo colpendo con la scure forgiata nel bronzo la sommità del capo di Zeus da cui prorompe Atena (cfr. Pind. *Ol.* VII 35-38). Dunque, se la madre è solo il τόπος, ma il τόπος cambia e diventa Zeus, Meti non è più la madre di Atena.
26. Se non fosse che il padre degli dei porta a termine, sia nel caso di Atena che in quello di Dioniso, gravidanze già in corso, si potrebbe credere che ci sia un legame tra il parto cerebrale di Zeus e la teoria encefalo-mielogena del seme (cfr. ONIANS R. B., *Le origini del pensiero europeo*. Milano, Adelphi, 2006, p. 138) che trova il suo più antico sostenitore nel parapitagorico Alcmeone (24 A 13 D-K), seguito da Ippone di Reggio (38 A 12 D-K). Anassagora (59 A 107 D-K) e Democrito (68 A 141 D-K) sostengono la teoria pangenetica del seme. Cfr. TIMPANARO CARDINI M. (a cura di), *Pitagorici antichi. Testimonianze e frammenti*. Milano, Bompiani, 2010, pp. 155-156).
27. BACHOFEN J. J., *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Basel, B. Schwabe, 1897. Per una riflessione d'insieme sul legame biologico ed educativo tra madri e figli nel mondo greco vd. GHERCHANOC F., *Transmission maternelle en Grèce ancienne: du physique au comportement*. Cahiers

- Mondes anciens 2015; 6 (on line), che tuttavia sembra sottovalutare la distinzione di prospettiva culturale tra mondo dorico e mondo ionico-attico (p. 4).
28. Cfr. THOMSON G., *Eschilo e Atene*. Torino, Einaudi, 1949, pp. 283-308.
  29. Cfr. JOUANNAJ., *Notes sur la scène de la reconnaissance dans les Choéphores d'Eschyle* (v. 205-211) *et sa parodie dans l'Électre d'Euripide* (v. 532-537). Cahiers du GITA 1997; 10: 69-85.
  30. Aesch. *Choeph.* 168-211.
  31. Il principio del simile va col simile applicato all'evoluzione dell'embrione trova riscontro in CH, *Nat. puer.* XVII 1 e riprende chiaramente le riflessioni di Anassagora, di Empedocle e di Democrito: cfr. LONIE I. M., *The Hippocratic treatises 'On Generation', 'On the Nature of the Child', 'Diseases IV'*. *Ars. Medica* II. Band 7, Berlin and New York, de Gruyter, 1981, p. 182; MÜLLER C. W., *Gleiches zu Gleichem, ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, *Klassisch-philologische Studien* 31. Wiesbaden, Harrassowitz, 1965.
  32. Cfr. *Menon Anonymi Lond.* 18, 8-19 nella recente edizione di RICCIARDETTO A., *L'Anonyme de Londres. Un papyrus médical grec du Ier siècle*. Liège, Presses Universitaires de Liège, 2014, che per il commento al passo rimanda opportunamente a MANETTI D., *Doxographical deformation of medical tradition in the report of the Anonymus Londinensis on Philolaus*, *ZPE* 1990; 83: pp. 219-233, in particolare pp. 219-227. D. Manetti non manca di sottolineare la rilevanza dell'esemplificazione embriologica nel frammento di Filolao 44 B 13 D-K, come pure in Diogene di Apollonia 64 A 28 D-K e Ippone di Reggio 38 A 10 D-K (cfr. BURKERT W., *Lore and science in ancient pythagoreanism*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1972, pp. 221, 270-272; ma cfr. anche le annotazioni al passo in TIMPANARO CARDINI M. (a cura di), op. cit. nota 26, p. 391.
  33. Anche in questo caso, e sempre in ambito pitagorico, si parla del seme maschile come l'elemento che produce l'essere vivente e della μήτρα δὲ αὐτῆ, vale a dire l'utero, semplicemente come τόπος (cfr. Anassagora 59 A 107 D-K).
  34. Cfr. LAMI A., op. cit. nota 16, pp. 16-17.
  35. Pind. *Pyth.* X 1-12.
  36. Forse Laio fora i piedi di Edipo proprio per disconoscerne la discendenza. Sulle molteplici interpretazioni delle impronte di Oreste cfr. FRAENKEL E., *Aeschylus, Agamemnon*. Oxford, Clarendon Press, 1950, III, pp. 821-826; MARTINA A., *Il riconoscimento di Oreste nelle Coefore e nelle due Elette*. Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1975, pp. 71-79, UNTERSTEINER M. (a cura di), *Eschilo, Coefore*. Amsterdam, Hakkert, 2002, pp. 220-221. Da ultima,

per un'esegesi metapoietica del passo, TORRANCE I., *In the footprints of Aeschylus: recognition, allusion, and metapoetics in Euripides*. *AJPh* Summer 2011; CXXXII 2: 177-204.

37. Per i rapporti tra piede e origine del seme cfr. ONIANS R. B., op. cit. nota 26, pp. 207-219; 239; 295-296; 558-563. Sarà un caso che l'individuazione delle impronte dei piedi in Aesch. *Choeph.* 205-206 sia preceduta dall'espressione augurale  $\sigma\mu\kappa\rho\upsilon\acute{\nu}\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\tau\acute{\epsilon}\ \acute{\alpha}\nu\ \sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\varsigma\ \pi\upsilon\theta\mu\acute{\eta}\nu$ , legata al campo semantico del concepimento dal seme? Oppure si tratta di una raffinata anticipazione che il pubblico poteva facilmente cogliere?
38. Aesch. *Choeph.* 176.
39. Aesch. *Choeph.* 178.
40. Aesch. *Choeph.* 188-187.
41. Aesch. *Choeph.* 199.
42. Aesch. *Choeph.* 209: il vb.  $\mu\epsilon\tau\rho\acute{\epsilon}\omega$  va qui inteso nel senso di *commisurare*, *riconoscere tratti comuni* (cfr. MARTINA A., op. cit. nota 36, pp. 65-67; UNTERSTEINER M., op. cit. nota 36, p. 221).
43. Aesch. *Choeph.* 209.
44. UNTERSTEINER M., op. cit. nota 36, p.221.
45. Cfr. Hom. *Od.* IV 149-150.
46. Cfr. J. Tzetz. *Chil.* I 18 e ss.; Ps.-Apollod. *Epit.* II 13; Hygin. *Fab.* 84, 246 e 258.
47. Cfr. Aesch. *Ag.* 1594-1596.
48. Cfr. DIANO C., *La data di pubblicazione della syngraphè di Anassagora*, in FIOCCO G. (a cura di), *Anthemon. Scritti di archeologia e di antichità classiche in onore di C. Anti*. Firenze, Sansoni, 1955, pp. 235-252.
49. Cfr. PERETTI A., *La teoria della generazione patrilinea in Eschilo*. PP 1956; XLIX: 241-262.
50. 59 A 111 D-K.
51. Si tratta di una  $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  che produce mutamenti.
52. Cfr. Aristot. *De gen. anim.* I 20, 729 a 10-14; sulla questione in generale ARCI A., *Embriogenesi e trasmissione dei caratteri ereditari in Aristotele*. In: REPELLINI F. F. e MICHELI G. (a cura di), op. cit. nota 16, pp. 119-168.
53. Cfr. COOPER J. M., *Metaphysics in Aristotle's Embriology*. In: DEVERAUX D. et PELLEGRIN P., *Biologie, Logique, Métaphysique chez Aristote*. Actes du séminaire C.N.R.S.-N.S.F., Oléron 28 juin-3 juillet 1987, paris, Éditions du C. N. R. S., 1990, pp. 55-84.
54. Cfr. Aristot. *De gener. anim.* IV 3, 767 a 36-b 10.
55. Cfr. ARCI A., op. cit. nota 52, pp. 148-165.



56. I trattati embriologici del CH, e in particolare *Nat. puer.* attribuiscono a uomo e donna un ruolo paritetico nella produzione del seme, che per di più è un seme bisessuale, vale a dire capace di generare individui ora di sesso maschile, ora di sesso femminile (cfr. GIORGIANNI F., op. cit. nota 21, pp. 46-47). In questo senso il CH sembrerebbe essere debitore dell'odiosamato Empedocle che non solo considera padre e madre ugualmente coinvolti nel processo di embriogenesi (cfr. 31 B 65 D-K), ma ne trae anche le legittime conseguenze a livello di trasmissione di tratti ereditari (cfr. 24 A 14 D-K).
57. Cfr. NAPOLITANO M. L., *Donne spartane e τεκνοποιία*. *AION*, sez. di Archeologia e Storia antica, 1985; VII: 19-50, in particolare pp. 39-40, che presenta tuttavia un quadro semplificato della questione.
58. Aristot. *Pol.* II 9, 1269 b 12-1270 b 6.
59. Cfr. Aristot. *Pol.* II 9, 1270 a 6-8. *Contra* Plutarch. *Lyc.* XIV 1-2.
60. Cfr. in particolare ASHERI D., *Laws of inheritance. Distribution of land and political constitution in ancient Greece*. *Historia* 1963; XII: 1-21.
61. Licurgo non volle che le sue leggi fossero scritte (cfr. Plutarch. *Lyc.* XIII 3-4).
62. Cfr. *IC* IV 72 III 17-37.
63. Cfr. *IC* IV 72 VII 15-IX 24; XII 6-19.
64. Cfr. *IC* IV 72 IV 48-V 1.
65. Siamo comunque in ambiente dorico e del resto è lo stesso Aristotele a rilevare analogie tra la legislazione spartana e quella cretese (cfr. Aristot. *Pol.* II 10 1271 b 20-1272 b 24).
66. Cfr. NAPOLITANO M. L., op. cit. nota 57, p. 39 n. 53.
67. Cfr. ARRIGONI G., *Donne e sport nel mondo greco. Religione e società*. In ARRIGONI G. (a cura di), *Le donne in Grecia*. Bari, Laterza, 2008, pp. 55-201, in particolare p. 66.
68. Cfr. Empedocle 31 B 65 D-K, Democrito 68 A 143 D-K, Hp. *Vict.* I 27-29, Crizia 88 B 32 D-K, Eur. fr. 525 (*TGF*), a cui si fa puntualmente riferimento in LIPKA M., op. cit. nota 21, p.102. Ma per una disamina più puntuale delle fonti presocratiche cfr. NAPOLITANO M. L., op. cit. nota 57, pp. 43-47. Concettoso e tendenziosamente orientato a sottovalutare l'influenza di Anasagora sulla connotazione patrilineare delle *Eumenidi* di Eschilo, a vantaggio di quella pitagorica, il quadro tracciato da PERETTI A., op. cit. nota 49, in particolare pp. 249-262. Più equilibrata e lineare la valutazione di DIANO C., op. cit. nota 48, pp. 235-252.
69. Cfr. Pl. *Respubl.* 459 A-460 B.
70. Cfr. Pl. *Respubl.* 458 C-D: la funzione dei ginnasi femminili è legata in un caso alla funzione procreativa ed eugenetica, in generale a uno sfruttamento

della forza femminile in situazioni di minaccia esterna alla città (cfr. Philostr. *De gymn.* 19. Sul legame tra l'utopia platonica e la realtà storica di Sparta rispetto alle strategie eugenetiche cfr. NAPOLITANO M. L., op. cit. nota 57, p. 24.

71. Cfr. Pl. *Cratyl.* 394 A.
72. Cfr. Plutarch. *Lyc.* XIV 3.
73. Platone, invece, pur condividendo l'idea aristotelica della donna, in *Leg.* VIII 832 e ss. illustra le norme di un'attività fisica femminile protratta almeno fino all'età del matrimonio. Aristotele, invece, considera l'attività fisica eccessiva persino inutile alla procreazione di figli e consiglia alle donne incinta tranquille passeggiate quotidiane ai templi delle dee del parto (cfr. Aristot. *Pol.* VII 1335 b). Platone, al contrario, consiglia alle donne incinta movimenti intensi e continui per stimolare la digestione e l'assimilazione del nutrimento (cfr. Pl. *Leg.* VII 789).
74. Cfr. Xen. *Lac. Respubl.* I 3 (*argumentum e contrario*); cfr. Crit. 88 B 32 D-K: “[...] ἐσθίτοι ἐρρωμένως [...]”.
75. Cfr. Xen. *Lac. resp.* I 6; Plutarch. *Comp. Lyc.-Numae* IV 1.
76. Cfr. Plutarch. *Lyc.* XV 4.
77. Plutarch. *Ages.* II 6 = Theophr. 449 F 141 Wimmer.
78. Cfr. Nep. *Ages.* VIII 1; Plutarch. *Ages.* II 4 = *FGrHist* 596 F 35; Athen. XIV 616 d. Sulla vicenda vd. PICCIRILLI L., *Teofrasto e il secondo matrimonio di Archidamo II*. ZPE 1994; 101: 187-192.
79. Cfr. Pl. *Respubl.* 459 a-460 b.
80. Cfr. Plutarch. *Lyc.* XIV 3-XV 1; Crit. D-K 81 B 32; Xen. *Resp. Lac.* I 4.
81. Cfr. ARRIGONI G., op. cit. nota 67, pp. 65-67.
82. Cfr. Philostr. *De gymn.* 27.
83. Cfr. Philostr. *De gymn.* 28.
84. E di Sparta parla in *De gymn.* 19.
85. Cfr. Plutarch. *Lyc.* XVII 8: le donne che si purgano in gravidanza trasmettono ai figli bellezza, eleganza e un fisico asciutto.
86. *Contra* MISSONI R., *Criteri eugenetici nel κόσμος licurgico*. In: LANZILLOTTA E. (a cura di), *Problemi di storia e cultura spartana*. Roma, G. Bretschneider, 1984, pp. 107-119.
87. Cfr. Plutarch. *Lyc.* XV 15; Pl. *Respubl.* V 460 e; *Leg.* IV 721 b; VI 785 b; VI 772 b; Aristot. *Pol.* VII 1335 a b. *De gener. anim.* IV 766 b.
88. Cfr. Plutarch. *Lyc.* XV 4; Xen. *Lac. Respubl.* I 6.
89. Cfr. Xen. *Lac. Respubl.* I 8.
90. Cfr. Crit. *Lac. Respubl.* D-K 88 B 32.

*Trasmissione dei caratteri ereditari da Atene a Sparta*

91. I tiranni sono l'esito politico di questo individualismo e sono legati storicamente solo al mondo ionico.
92. Cfr. Pl. *Respubl.* 460 a.
93. "La legislazione platonica espropria le prerogative dei padri e delle madri, consegnandoli congiuntamente alla *polis*, ridisegnandole e eguagliandole. La *mechane* che subisce ogni puerpera infrange l'intangibilità del legame uterino, ma al contempo il segno dell'essere entrata nella cerchia dei padri, dei *phylakes*" (CAMPESE S., [E] *La seconda ondata: la comunanza di donne e figli*. In: VEGETTI M. (a cura di), *Platone, La Repubblica*. Vol. IV libro V, Napoli, Bibliopolis, 2000, pp. 257-293, p. 274.
94. Cfr. GUARDUCCI M., *EG III*. Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1978, pp. 172-173; LORAUX N., *Il femminile e l'uomo greco*. Bari, Laterza, 1991, pp. 5-29.

Correspondence should be addressed to:

valentina.gazzaniga@uniroma1.it

