

titre aussi nous leur devons beaucoup. Nous ajouterons que, par une ironie de l'histoire de la langue, c'est *mensura*, peu présent chez Cicéron et disqualifié par Sénèque dans l'expression de l'éthique stoïcienne, qui s'est imposé au détriment de *modus* pour exprimer à la fois le quantitatif et le qualitatif.

C. LÉVY  
(Paris)

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΜΕΤΡΟΥ ΣΤΑ ΚΕΙΜΕΝΑ  
ΤΩΝ ΣΤΩΪΚΩΝ ΤΗΣ ΡΩΜΗΣ (ΚΙΚΕΡΩΝ, ΣΕΝΕΚΑΣ)

Περίληψη

Σε αντίθεση με τὰ φιλοσοφικά ρεύματα της κλασικής εποχής, ὁ Στωϊκισμὸς δὲν ἔδωκε μεγάλη σημασία στὰ μαθηματικά παραδείγματα. Στὸ παρὸν ἄρθρο ἐξετάζεται μὲ ποιὸν τρόπο οἱ Στωϊκοὶ ἐπηρεύσαν, γενικά, τὸ στοχασθῆναι χωρὶς νὰ ἀνατρέξουν στὰ μαθηματικά καὶ ἐπισημαίνονται οἱ λιγοστὲς μαρτυρίες ποὺ καταδεικνύουν ὅτι κατέφυγαν στὸ μᾶλλον αὐτό. Ἡ προσοχή μας ἐπικεντρώνεται στὴν ἀντίληψη τοῦ τρόπου (*modus*) καὶ στὴ χρήση τοῦ ἐν λόγῳ μέσου ἀπὸ τὸν Κικέρωνα καὶ τὸν Σενέκα.

Carlos LÉVY  
(μτφρ. Ἀννα ΤΑΤΣΗ)



## COSMOPOLITISMO E FILELLENISMO IN PLUTARCO: IL CASO DEL *BRUTA ANIMALIA RATIONE UTI*

Ultimamente, dopo una disattenzione di secoli, il dialoghetto plutarcheo *Bruta animalia ratione uti*, meglio noto con il titolo di *Gryllus*, è stato fatto oggetto di una quantità via via crescente di interventi, di riflessioni e di ipotesi su questioni sia generali sia particolari. E tuttavia, forse perché il *Gryllus* passa per essere il meno impegnato fra gli scritti animalistici di Plutarco, la questione del suo reale peso speculativo è stata sempre più o meno elusa<sup>1</sup>. Eppure il *Gryllus* –almeno se si resta nel recinto della *Halbphilosophie*– è un'opera dai contenuti insospettabilmente densi: contenuti che non si esprimono solo attraverso le parole di Grillo, personaggio principale e *pars magna* del dialogo<sup>2</sup>, bensì anche attraverso quelle di Ulisse, che a un primo sguardo può sembrare una semplice spalla comica<sup>3</sup>, e che invece si rivela, se esaminato più attentamente, veicolo di concetti molto più universali e trasversali di quelli espressi dal protagonista stesso. Il problema è che il più vero e profondo significato della figura di Ulisse non può essere colto se prima non vengono sdipanati alcuni non semplici nodi letterari, scenografici e –soprattutto– testuali. Per arrivare al punto bisognerà dunque fare un largo giro; della qual cosa chiedo fin da adesso scusa al lettore.

La trama e la tesi di fondo del brillante opuscolo sono note. Ci troviamo nell'isola di Circe; Ulisse sta per partire<sup>4</sup>, ma prima chiede alla maga di li-

1. La sola eccezione che vedo è quella di BRÉCHET 2005.

2. Grillo è un nome parlante: γρῦ è il verso del maiale. Tutti gli elementi di base del *Grillo* si ritrovano in ARISTOPH. *Plut.* 302 ss. ἐγὼ δὲ τὴν Κίρκην γε, τὴν τὰ φάρμακ' ἀνακνῶσαν (...) ὑμεῖς δὲ γρυλίζοντες ὑπὸ φιληδίας κτλ. (cf. DI MARCO 1994, pp. 129 ss., che rileva come qui Aristofane utilizzasse una preesistente versione deformata del mito). Si ricordi che γρύλλος designa anche la creatura impertinente e grottesca: cf. PAGE 1957, pp. 190-191; GUIDA 1985; PERPILLOU-THOMAS 1989; LIVREA 1980, p. 22, e la varia bibliografia raccolta in LAPINI 2008.

3. Inutile dire che Ulisse, al pari di altri grandi eroi, fu oggetto di frequenti caricature. Qui però ci terremo lontani da questo inesauribile tema, nato da e con la commedia (prima dorica e poi attica), e per il quale mi limito a rimandare a SCHMIDT 1888 e a PHILLIPS 1959. Spesso la caricatura va di pari passo con i riempimenti fantasiosi delle 'lacune' omeriche: cf. e.g. CAPPELLETTO 2003, pp. 139-140.

4. Contrariamente a quanto per lo più si crede, la cornice del dialogo non è il libro X dell'*Odissea*, ma il XII: cf. CASANOVA 2005, pp. 123 ss.; CASANOVA 2005a, pp. 99 ss.; D'IPPOLITO 2007, p. 71.



berare i Greci precedentemente trasformati in bestie. Circe si dice disposta ad accontentare l'eroe, purché questi riesca a convincere il loro portavoce, un maiale parlante di nome Grillo<sup>5</sup>, che la vita degli uomini è più felice di quella degli animali. Naturalmente alla fine risulterà vincente l'opinione in apparenza più debole, poiché Grillo riuscirà in effetti a dimostrare che la condizione animale è sotto ogni aspetto superiore a quella umana. Il tema e il modo di trattarlo sono caratteristici della diatriba cinico-stoica<sup>6</sup>, ma –come spesso in Plutarco– un orientamento filosofico univoco non esiste<sup>7</sup>.

A questo punto trascrivo, nel testo teubneriano di Hubert 1954, le righe iniziali del dialogo:

ΟΔΥΣΣΕΥΣ. [985 D] ταῦτα μὲν, ὦ Κίρκη, μεμαθηκέναι δοκῶ καὶ διαμνημονεύσειν· ἡδέως δ' ἂν σου πυθοίμην, εἴ τινας ἔχεις Ἑλληνας ἐν τούτοις οὓς λύκους καὶ λέοντας ἐξ ἀνθρώπων πεποίηκας.

ΚΙΡΚΗ. [985 E] καὶ πολλούς, ὦ ποθούμεν' Ὀδυσσεῦ. πρὸς τί δὲ τοῦτο ἐρωτᾷς;

ΟΔΥΣΣΕΥΣ. ὅτι νῆ Δία καλὴν ἂν μοι δοκῶ γενέσθαι φιλοτιμίαν πρὸς τοὺς Ἑλληνας, εἰ χάριτι σὴ λαβὼν τούτους αὔθις <εἰς> ἀνθρώπους [ἐταίρους] ἀνασώσαιμι, καὶ μὴ περιδοίμι καταγερᾶσαντας παρὰ φύσιν ἐν σώματι θηρίων, οἰκτρὰν καὶ ἀτιμίαν οὕτω δίκαιαν ἔχοντας.

*Ulisse.* Mi sembra di aver capito, o Circe, ciò che mi hai detto, e credo che me ne ricorderò; ma sarei lieto di sapere se ci sono anche dei Greci fra questi uomini che hai trasformato in lupi e leoni.

*Circe.* Molti, o mio benamato Ulisse. Ma perché mi fai questa domanda?

*Ulisse.* Perché credo, per Zeus, che diventerei un campione di φιλοτιμία agli occhi dei Greci, se, grazie alla tua gentilezza (...), invece di lasciarli invecchiare contro natura in corpi bestiali, e a vivere una vita così squallida e miserabile.

Nella pericope λαβὼν τούτους αὔθις ἀνθρώπους ἐταίρους ἀνασώσαιμι, che ho deliberatamente evitato di tradurre, i termini ἀνθρώπους ed ἐταίρους si fanno concorrenza, e perciò uno dei due deve essere eliminato, oppure fatto dipendere dall'altro. In questa direzione vanno i restauri di Duebner (inserzione di εἰς davanti ad ἀνθρώπους) e di Wilamowitz (espunzione di ἐταίρους)<sup>8</sup>.

5. Per il motivo dell'animale parlante cf. e.g. MARCOVICH 1976, p. 331; NEWMYER 1996, pp. 15 ss.; WÄLCHLI 2002, pp. 230 ss.; GILHUS 2006, pp. 50 ss.

6. PHILIPPSON 1909, pp. 507-509; MARTOS MONTIEL 1996, p. 210; NEWMYER 1999, pp. 105-106; WARREN 2002, p. 141; BRÉCHET 2005, p. 46; D'IPPOLITO 2007, p. 71.

7. O per meglio dire esistono tutti: sofistica, socratismo, platonismo, epicureismo; cf. BRÉCHET 2005.

8. Credo si debba decisamente scartare la lezione ἐτέρους per ἐταίρους, accettata per quan-



Il passo è delicato, perché la costituzione del testo qui va a incidere su due dati strutturali dell'operetta, da una parte l'identità dei τινὲς Ἑλλήνες, dall'altra l'identità di Grillo, che di questi Ἑλλήνες è appunto il rappresentante e il portavoce. Il primo quesito è: i τινὲς Ἑλλήνες devono o non devono essere identificati con gli ἑταῖροι di Ulisse, i quali, nel modello omerico che Plutarco va parodiando (i libri X-XII dell'*Odissea*), vengono trasformati in porci e poi restituiti allo stato umano? A prima vista questa identificazione può sembrare scontata, ma in realtà non lo è affatto.

Del *Bruta animalia* mi occupai diversi anni fa in un breve articolo critico-testuale (Lapini 1996) che in parte ancora condivido, in parte no<sup>9</sup>, e che comunque, fra i suoi pochi meriti, aveva quello di porre per la prima volta in modo *esplicito* il problema dell'identità dei τινὲς Ἑλλήνες. Purtroppo ebbi la cattiva idea di confinare la discussione in una nota in calce (la nr. 15 alle pp. 207-208) e di dare all'articolo il troppo generico titolo di *Marginalia plutarchei*, dal quale nessuno avrebbe potuto capire (se non per lettura diretta) che l'oggetto del discutere era appunto il *Bruta animalia*. Comunque sia, già in quell'articolo rilevavo come l'identificazione dei τινὲς Ἑλλήνες con gli *hetairoi* fosse sempre stata affermata o negata senza allegare motivazione alcuna, oppure elusa e lasciata in aria, quasi che non fosse, come invece è, uno degli indicatori più cospicui per valutare il rapporto di dipendenza/indipendenza che Plutarco instaura con il racconto omerico.

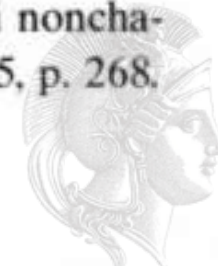
In un ampio e documentato contributo del 1992, G. Indelli<sup>10</sup> richiamava l'attenzione sulla grande quantità di prodotti letterari moderni che si sono più o meno direttamente ispirati al *Grillo* plutarcheo, in particolare l'*Asino d'oro* di Machiavelli, il *Cróton* di Cristóbal de Villalón, il sesto *Dialogo dei morti* di François Fénelon, la *Circe* di Giovan Battista Gelli e la favola *I compagni di Ulisse* di J. de La Fontaine<sup>11</sup>. Queste sei opere dibattono lo stesso problema del *Gryllus*, cioè se l'uomo sia superiore all'animale o viceversa, e presentano non solo lo stesso schema di Plutarco, ma per lo più anche

to so solo in XYLANDER 1778 (dove peraltro il termine non viene tradotto) e da TINTI 1992, p. 88. Confermo quanto da me scritto in 1996, p. 207 n. 15: la lezione corrisponde al senso atteso, ma dà purtroppo un cattivo greco (dove con «atteso» mi riferisco alla distinzione fra ἑταῖροι e τινὲς Ἑλλήνες).

9. Credo oggi di dover rinunciare alla correzione σύνει ἵνα per συνεῖναι in 986 D, già proposta *nudo textu* da BERNARDAKIS, 1895, p. 84, a guisa di 'miglioramento' di σύνει di Reiske. Per una discussione sul passo si vedano ora CASANOVA 2005, p. 125 ss.; 2005 a, pp. 102-103 e n. 21; INDELLI 2005, p. 219. Il mio articolo si occupava anche di 987 F οἷς δὴ (...) παρὰ φύσιν ἐστίν, da me riferito a Ulisse invece che a Grillo, e di 992 D ὥσπερ (...) Ὅμηρον. Anche su questi punti rimando alle sensate considerazioni di INDELLI 2005, pp. 220-222.

10. INDELLI 1992; cf. anche INDELLI 1996, pp. 940, 946, 947, e CASANOVA 2010, pp. 66 ss.

11. Alcune di queste imitazioni erano note, altre meno; perciò avrebbe fatto bene DITADI 2000, p. 194 n. 2, a dichiarare da chi ha preso tali riferimenti, invece di presentarli nonchalance come cose di comune dominio. Lo stesso vale per CERVANTES MAURI 2005, p. 268.



gli stessi argomenti e talvolta la stessa ambientazione. È il caso ad esempio del Gelli e di La Fontaine, che fanno discutere Ulisse *con i suoi stessi compagni*.

Odette Touchefeu-Meynier, in un articolo del 1961 e in un successivo libro del 1970 (Touchefeu-Meynier 1961 e 1970), che gli studiosi del *Bruta animalia* hanno per lo più ignorato, passava in rassegna una serie di documenti figurativi che attestano fin da tempi molto antichi la circolazione di versioni comicamente rivedute dell'episodio di Circe<sup>12</sup> e in particolare della trasformazione degli *hetairoi* in bruti; versioni secondo cui gli *hetairoi* si trovano bene nella nuova condizione e non vogliono saperne di ridiventare uomini. Orbene in tutte queste rivisitazioni del mito, sia pre- sia post-plutarchee<sup>13</sup>, i protagonisti sembrano essere sempre e solo gli Itacesi, Ulisse da una parte e gli *hetairoi* dall'altra. Gli studiosi moderni<sup>14</sup>, benché, come ripeto, senza porsi espressamente il problema, hanno istintivamente ritenuto che anche nel *Bruta animalia* lo scontro dialettico si svolgesse fra Ulisse e gli *hetairoi*, o meglio uno degli *hetairoi*, cioè appunto Grillo. Fra coloro che hanno così inteso possiamo menzionare REISKE 1778, p. 100 («sodales»)<sup>15</sup>, ADRIANI 1829, p. 481 («questi amici»)<sup>16</sup>, GRÉARD 1902, p. 118 («mate-lots»)<sup>17</sup>, SNELL 1948, p. 271 («die Kameraden»), HELMBOLD 1957, p. 493 («comrades of mine»)<sup>18</sup>, TOUCHEFEU-MEYNIER 1961, p. 270 («relisons, en effet, tel passage de Plutarque, où les victimes de Circé ne consentent pas à reprendre leur forme humaine (...), le tableau qu'il nous donne des pourceaux ne convient pas exactement aux Grecs de l'*Odyssée*; bien loin d'être som-

12. In letteratura i rifacimenti erano dimostrabilmente numerosissimi: cf. ADRADOS 1965; KATSOURIS 1982; DI MARCO 1994, ecc.

13. La testimonianza più antica fra quelle citate dalla Touchefeu-Meynier è una λήκυθος della fine del VI secolo, quindi poco dopo la sistemazione dei poemi omerici voluta da Pisistrato. Sarebbe un caso precoce di *Homerparodie*. D'altronde c'è chi ha parlato di «lightness, if not quite humor, of the Homeric transformation (see *Od.* 10, 239-243, 389-399)» (SEGAL 1968, p. 433), quasi a dire che l'episodio omerico di Circe è già potenzialmente comico in sé.

14. Ma già EUSTAZIO su *Od.* 1657, 8-9 scriveva: χοίρειος δὲ φωνὴ καὶ ὁ γρυλλισμός, ὅθεν καὶ ὁ Πλούταρχος Γρύλλον ἐπλασέ τινα τῶν τοῦ Ὀδυσσεύος ἐταίρων διαλεγόμενον τῷ Ὀδυσσεύϊ.

15. Nel testo è accolto ἐτέρους per ἐταίρους (si veda sopra, n. 8), ma la traduzione resta sulle generali: «si hosce rursum tuo beneficio vitae humanae restituum» (pp. 100-101). Lo stesso dicasi per RICARD 1844, p. 545: «si je pouvais obtenir de votre complaisance qu'ils reprissent la forme humaine...», ecc.

16. Marcello Adriani visse tra il 1562 e il 1604, ma la sua traduzione fu pubblicata solo nell'Ottocento.

17. Il libro di Gréard però in sostanza risale al 1866, anno in cui fu presentato sotto forma di 'tesi'. La frase di Gréard, «Circé, blessée des procédés du trop fidèle époux de Pénélope, lui a refusé net de rendre à ses matelots leur forme première», suona erronea e nel dettaglio e in generale, come ha messo in rilievo HATZANTONIS 1976, p. 18 n. 26 (che per svista attribuisce l'opera a un C. Gerard).

18. Sull'interpretazione di Helmbold si veda anche oltre.



més par Ulysse de quitter l'île de Circé, ceux-ci sont les premiers à exhorter Ulysse au départ»<sup>19</sup>, BRENK 1977, p. 71 («Odysseus' companion»), DE FONTENAY 1992, p. 23 (Ulisse «vecchio capo» di Grillo), KIDD 1992, p. 375 («his comrades»), NEWMYER 1992, p. 41 («his men»), DE LUCE 1993, p. 308 («crew member»), LÉVÊQUE 1996, p. 385 («l'un de ses compagnons»)<sup>20</sup>, LEFEBVRE 1999, p. 72 n. 5 («le seul des compagnons»), DITADI 2000, pp. 267-268 («gli amici»)<sup>21</sup>, FERNÁNDEZ DELGADO 2000, pp. 173 n. 7 e 174 («ses compagnons»), MORFORD 2002, p. 223 («one of his men»), WARREN 2002, p. 141 («his men [...] one of the man-pigs»), GIBELLINI 2003, p. 492 («i compagni»)<sup>22</sup>, CERVANTES MAURI 2005, p. 265 («sus compañeros»), CLAVO SEBASTIÁN 2005, p. 694 («sus amigos»), STEINER 2005, p. 94 (««along with Odysseus's other men»»), HIRSTEIN 2007, p. 45 n. 79 («one of his men»), TOZZA 2008-2009, p. 46 («mostrandosi dunque mosso, a differenza dell'Ulisse omerico, da un ambizioso desiderio di onore piuttosto che dall'affetto per i compagni»)<sup>23</sup>. Una lista, come si vede, interminabile, che ho deciso di non interrompere subito con un «eccetera» appunto perché il lettore potesse farsi un'idea dell'enorme diffusione di questo luogo comune. A favore della quale si schierava anche A. J. KOSTER (1955) nella sua recensione all'edizione teubneriana di Hubert, recensione di una sola pagina, ma dedicata per una buona metà appunto alla *constitutio* delle tre battute iniziali del *Bruta animalia*. Il Koster aderiva alla proposta di HARTMAN 1916, p. 576 di inserire καὶ ἄλλους davanti a τινάς (985 D)<sup>24</sup> e a quella di Wilamowitz di cassare ἑταίρους; respingeva invece l'εἰς di Duebner e proponeva di suo la correzione di λαβών in ἀπολαβών. Volendo perfezionare il testo di Hartman, il Koster in realtà lo manometteva, poiché mentre Hartman integrava καὶ ἄλλους per far appunto capire che i τινές Ἕλληνες non sono gli

19. Dicendo «vittime di Circe» la studiosa si mantiene sul vago, ma dalla frase «bien loin (...) au départ» la sua posizione risulta assolutamente chiara.

20. Ciò è detto da Lévêque in una recensione a LONGO-ZINATO 1996, dove l'appartenenza di Grillo agli *hetairoi* è espressamente esclusa (si veda oltre, n. 31).

21. L'interpretazione viene ribadita a p. 193, dove Grillo è detto «uno dei compagni di Ulisse trasformato in bestia». Non c'è testo a fronte, ma evidentemente è accolta l'inserzione di εἰς e respinta l'atetesi di ἑταίρους. In questa edizione del Ditadi, non più che dilettesca ancorché di molte pretese, si trova anche una stranissima resa di εἰ χάριτι σῇ λαβών τούτους, «se, identificati grazie a te, portassi...», ecc. (p. 267, corsivo mio).

22. In verità è della *Circe* del Gelli che qui si parla, però lo studioso ritiene che il Gelli «ripropon[ga] la situazione del *Gryllos* di Plutarco».

23. Lo studioso, come si vede, identifica con gli ἑταῖροι i Greci prigionieri.

24. Indelli invece la boccia, «poiché quanto affermato da Circe in 985 E (οὗτος ὁ ἀνὴρ [...] φιλοτιμίαν) e da Ulisse, rivolto a Grillo, in 986 C (ἐγὼ γινώσκω [...] τὴν δυστυχίαν) fa capire che tra gli uomini trasformati in bestie ci sono anche non Greci» (ed., p. 113 n. 2). Ma la presenza dei barbari va ammessa *comunque*, sia con «vorrei sapere se hai dei Greci con te» sia con «vorrei sapere se hai ancora dei Greci con te».

ἑταῖροι bensì *altri* Greci, il Koster con il suo <ἀπο>λαβών mostrava di intendere l'esatto contrario, chiaro essendo che se Ulisse vuole riprendersi (non prendersi, si badi, ma ri-prendersi) ἱ τινὲς Ἑλληνες, questi devono essere per forza i suoi ἑταῖροι e non certo un manipolo di sconosciuti; e di conseguenza καὶ ἄλλους e <ἀπο>λαβών non possono logicamente stare insieme. L'identificazione fra ἑταῖροι e τινὲς Ἑλληνες è stata accolta anche nell'edizione di W. C. Helmbold, dove εἰ (...) ἀνασώσαμι è tradotto «if by your favour I should restore comrades of mine to their original humanity» (HELMBOLD 1957, p. 493)<sup>25</sup>. Essendo quella di Helmbold un'edizione Loeb, essa ha, come spesso succede ai prodotti di questa benemerita collana, fatto scuola, e tanto più in quanto non esistono, nel caso del *Bruta animalia*, altre traduzioni di pari autorevolezza che possano fare da contrappeso. E così questa vulgata ha avuto una diffusione enorme.

Si tratta però, come vedremo subito, di una vulgata erronea, e altri ben prima di me se ne sono accorti, da Amyot<sup>26</sup> a Usener<sup>27</sup>, da Bonardi<sup>28</sup> a Dierauer<sup>29</sup>, da Russell<sup>30</sup> a Longo<sup>31</sup>, da Del Corno<sup>32</sup> a Billault<sup>33</sup>, nessuno dei quali ha comunque motivato o anche soltanto formalizzato il proprio dissenso, se non in modo estremamente vago<sup>34</sup>. (Unica eccezione INDELLI 2005, p. 218, che accoglie su questo le conclusioni da me esposte in Lapini 1996). Vediamo dunque in dettaglio, anche a scanso di futuri equivoci, per quale ragione i τινὲς Ἑλληνες non possono essere gli ἑταῖροι e per quale ragione Grillo non può far parte del gruppo.

25. Helmbold accetta il ritocco di Duebner, ma non quello di Wilamowitz.

26. AMYOT 1572, ora riprodotto in DE FONTENAY 1992, p. 125: «si, par ta grâce, je pouvais obtenir que tu me les rendes, une autre fois, hommes».

27. USENER 1887, p. LXX: «Ulixes inducitur Circen exorans ut *reliquo* bestiarum gregi formam humanam restituat» (corsivo mio), ora in RAMELLI 2002, p. 46.

28. BONARDI 1899, 80: «Ulisse non domanda più a Circe, come nell'episodio omerico, la restituzione de' suoi compagni di viaggio da lei cambiati in porci -probabilmente l'ha già ottenuta-, ma di tutti i Greci, ch'ella abbia trasformato in lupi, leoni, porci, asini o altro genere di bruti».

29. DIERAUER 1977, p. 188 n. 5.

30. RUSSELL 1993, p. 337, il quale, prefando la sua fine e intelligente traduzione, avvertiva che Grillo «was not (as is often said) one of Odysseus' own companions».

31. LONGO 1995, p. 18: «[Grillo] non è, si badi bene, uno dei compagni di Ulisse, perché a questi la scelta di stato non era stata concessa».

32. DEL CORNO 2001, p. 41: «nel dialogo si presuppone che la riconversione dei compagni di Ulisse in forma umana sia già avvenuta». Il testo adottato è quello di Hubert.

33. BILLAULT 2005, p. 35.

34. La Gondicas utilizza il testo Loeb e se ne mantiene per lo più fedelissima, però su questo punto non si compromette: «si tu étais assez bonne pour me livrer ces gens afin que je le rende à leur forme humaine» (1998, p. 101).



(I) Se i prigionieri che Ulisse intende liberare fossero, tutti o in parte, i suoi sodali, egli non potrebbe non saperlo, e dunque la domanda εἴ τινας ἔχεις Ἑλλήνας κτλ. sarebbe priva di senso.

(II) La frase ὅτι νῆ Δία (...) δίαιταν ἔχοντας (985 E) implica che Ulisse potrebbe, se volesse, o se Circe rifiutasse il favore che egli chiede, partire senza gli ἑταῖροι. Questo fatto, quand'anche venisse presentato come ipotesi irrealistica, sarebbe comunque una stravaganza, incompatibile con il fatto che Plutarco, pur nel quadro di una *légende corrigée*, cerca di attenersi più che può ai dati omerici, allontanandosene solo per validi e ben riconoscibili motivi<sup>35</sup>. Il copione omerica risulterebbe violata anche nella scansione cronologica: nell'*Odissea* gli *hetairoi* vengono ritrasformati in uomini *subito*, poco dopo il primo incontro di Ulisse con Circe; invece nella versione plutarca Ulisse chiederebbe indietro gli *hetairoi* solo al momento della partenza, dopo averli fatti restare porci per un anno intero<sup>36</sup>.

(III) Il successivo intervento di Circe, οὗτος ὁ ἀνὴρ οὐχ αὐτῷ μόνον οὐδὲ τοῖς ἑταῖροις, ἀλλὰ τοῖς μηδὲν προσήκουσιν οἶεται δεῖν ὑπὸ ἀβελτερίας συμφορὰν γενέσθαι τὴν αὐτοῦ φιλοτιμίαν (985 E), fa chiaramente capire che gli *hetairoi* sono stati già ritrasformati e rilasciati. I Greci di cui Ulisse parla non hanno nulla a che vedere con lui: sono uomini μηδὲν προσήκοντες, estranei, sui quali egli non ha autorità. La conferma di ciò si trova poco più avanti, allorché Circe ammonisce: ἰκανὸν ἔστω σοὶ περὶ σεαυτοῦ καὶ τῶν φίλων κακῶς βεβουλευθῆαι (986 A). Nessun dubbio che i φίλοι, cioè gli *hetairoi*, siano già tornati uomini.

(IV) Gli *hetairoi* erano stati, come si sa, trasformati in porci, ma qui, nel c. 1 del *Gryllus*, Ulisse si aspetta di trovare ἱ τινες Ἑλληνες sotto forma di lupi e leoni (985 D λύκους καὶ λέοντας), e non di lupi, leoni e *porci* (la domanda iniziale, come osserva Dierauer 1977, 188 n. 5, è «ganz im Sinne der *Odysee*»). Perciò questi Ἑλληνες saranno evidentemente gli sventurati che abitavano presso Circe già prima dell'arrivo di Ulisse, e che Omero descrive appunto come «lupi montani e leoni», «lupi zampe gagliarde e leoni» (*Od.*

35. Si veda a questo proposito CASANOVA 2005, p. 129, nonché il mio articolo del 1996 alle pp. 207-208 e n. 16. In quell'articolo fra l'altro suggerivo che non solo Plutarco è rimasto fedele a Omero, ma che addirittura ha cercato di ricondurre nell'alveo omerico la precedente tradizione favolistica sul tema, studiata dalla TOUCHÉFEU-MEYNIER 1961. A tale proposito osservavo che, «se è vero –come quasi certamente è– che Plutarco non ha inventato *ex novo* la storiella del *Gryllus*, ma l'ha ripresa da tradizioni più antiche, mi sembra addirittura di poter dire che egli ha in certo modo *imposto* al racconto di rientrare il più possibile negli argini odissiaci». Plutarco avrebbe fatto questo eliminando il motivo della contentezza degli *hetairoi* di restare bruti, e attribuendo ad altri questa contentezza.

36. Sulla cronologia del dialogo rispetto all'*Odissea* cf. sopra, n. 4.

10.212-219), senza fare neanche lui alcuna menzione dei porci<sup>37</sup> (ne parlerà Euriloco in 10.433, ma *post eventum*).

(V) Ulisse vuole salvare i τινὲς Ἑλλήνες per farsi bello di fronte ai suoi connazionali, per raccogliere lodi e ringraziamenti dalle *poleis* a cui restituirà cittadini creduti morti<sup>38</sup>; se i τινὲς Ἑλλήνες fossero gli *hetairoi*, egli potrebbe tutt'al più raccogliere le lodi e i ringraziamenti degli Itacesi. Verrebbe anzi da dire che, essendoci di mezzo un eroe della stoffa di Ulisse, la salvazione degli *hetairoi* non è tanto un'occasione di ἔπαινος quanto semmai la condizione minima per evitare lo ψόγος<sup>39</sup>.

(VI) I τινὲς Ἑλλήνες che dimorano presso Circe non sono, a dire di lei medesima, persone da nulla (986 A τυχόντες), facili da influenzare e dominare, bensì persone che ragionano con la propria testa, e che proprio per questo hanno optato per il *bios* migliore, spinti da motivazioni filosofiche e non edonistiche. È difficile immaginare in questa veste i queruli e sprovveduti *hetairoi* di Ulisse, pronti a mettersi nei guai<sup>40</sup> non appena vengano lasciati a se stessi, e che presumibilmente sarebbero stati ben felici (come sono nell'episodio omerico) di recuperare l'ἀρχαῖον εἶδος.

(VII) In 988 C Grillo dice «i tuoi compagni», cioè tuoi di Ulisse. E questa mi pare la prova regina, qualora le altre non fossero sufficienti.

Alcune delle considerazioni qui esposte valgono anche per il problema dell'identità di Grillo. Dal confronto fra 989 B (ἐπεὶ σε μὴ λείπει σοφιστὴς ὢν) e 988 F (δεινός μοι δοκεῖς γεγονέναι σοφιστῆς) sembra evincersi che Grillo non è diventato un «sofista» dopo essersi trasformato in bestia, ma era tale anche prima<sup>41</sup>, e questo fatto, già da solo, basterebbe a dimostrare l'estraneità del personaggio al gruppo degli *hetairoi* (si ricordi quanto si è appena detto sopra, al punto [VI]). Inoltre, se Grillo fosse un *hetairos*, dovrebbe trovarsi con gli altri, alla nave, pronto a partire; si può immaginare, in teoria, che l'*hetairos* Grillo abbia fatto parte per se stesso, scegliendo di restare bestia fra bestie e quindi staccandosi dal gruppo degli *hetairoi* salvi che hanno raggiunto la spiaggia o stanno per raggiungerla. Ma Ulisse sa bene quanti sono e chi sono i suoi *hetairoi* (si veda sopra al punto [I]), e sarebbe

37. *Ibid.*; Indelli cita la n. 5 a p. 188 di Dierauer a proposito di questa scena; il riferimento è formalmente corretto, ma le parole di Dierauer non implicano nessuna contraddizione *volontaria* in Plutarco.

38. Anche nel falso racconto di Etone si evidenzia come Ulisse non intenda tornare a casa a mani vuote: cf. LEVANIUK 2000, pp. 47 ss.

39. Cf. LAPINI 1996, p. 207 n. 15.

40. Guai che derivano regolarmente dalle loro disobbedienze e resistenze: cf. PRIVITERA 1993, I, p. 32 n. 28; il che fa di loro dei candidati alla rovina, a differenza di Ulisse: cf. e.g. WHATELET 2002, pp. 60 e 69.

41. Escludo senz'altro che ὢν e γεγονέναι si riferiscano a uno stato sopravvenuto con la teriomorfizzazione; perciò γεγονέναι significa «essere stato», non «essere diventato».

strano che uno di loro potesse appartarsi senza che lui se ne accorgesse. A ciò si possono aggiungere le seguenti riflessioni:

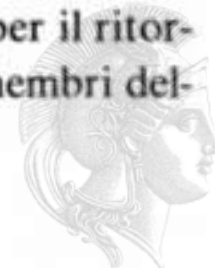
(1) Se fosse un *hetairos*, Grillo avrebbe una conoscenza diretta dell'episodio del Ciclope: invece in 986 F dice di averlo solo «sentito raccontare». Considerando che fra gli episodi iliadico-odissiaci citati nell'operetta questo è l'unico a cui un Grillo-*hetairos* avrebbe potuto prendere parte, ed è anche l'unico a cui Grillo alluda *indirettamente*, viene quasi da credere che Plutarco abbia qui manovrato al preciso scopo di avvertire il lettore che Grillo *non può far parte degli hetairoi*.

(2) In 989 E Grillo afferma di aver assistito allo sbarco di Ulisse a Creta, e di essere rimasto impressionato dalle vesti preziose e dagli ori che l'eroe sfoggiava in quell'occasione. Questo non è il parlare di un *hetairos*, poiché un *hetairos* avrebbe potuto ammirare la *mise* di Ulisse in qualunque altro luogo, a cominciare da Itaca. Certo, Ulisse può aver destato a Creta un'ammirazione particolare, insolita, ma lo stato d'animo che Grillo si attribuisce nei fatti di Creta è palesemente quello di un uomo che veda Ulisse per la prima volta: «mi misi a seguirti –dice– come le donne del posto». Dunque anche questo passo, non meno del precedente, esclude che Grillo abbia mai fatto parte del séguito di Ulisse<sup>42</sup>.

Anche per questa via dunque si evince che Grillo non fa parte degli *hetairoi*, e che gli *hetairoi* stessi sono fuori del discorso e della scena. Due le cose che hanno creato il duplice malinteso: la prima è, inutile dirlo, il tradito *ἑταίρους* di 985E, la seconda è il fatto che Grillo sia stato, proprio come gli *hetairoi*, trasformato in un *maiale*, autorizzando così a credere che, come ne condivideva la sorte, così ne condividesse anche la patria<sup>43</sup>. Gli imitatori di

42. Ciò rende problematica anche l'ipotesi, che risale a HIRZEL 1895, II, p. 131, e che è stata ai nostri giorni accettata da Indelli, che Grillo fosse (come Plutarco) di origine beotica; infatti la presenza di Grillo a Creta può denotare che egli era appunto nativo di quell'isola, a meno che non vi si fosse recato da visitatore, o che fosse, in qualche modo e per qualche ragione, un membro dello *στόλος* diretto a Troia; possibilità in cui credevo nel 1996 (LAPINI 1996, p. 208 n. 15) e in cui adesso non credo più. (In ogni caso mi pare chiaro che la nascita beotica di Grillo e la sua appartenenza agli *ἑταῖροι* si escludono a vicenda, visto che gli *ἑταῖροι* provenivano da Itaca e dalle isole vicine ad Itaca). Sul cenno a Creta di 989 E credo senz'altro che abbia ragione CASANOVA 2005a, pp. 105 ss. (e con lui D'IPPOLITO 2007, pp. 74-75) nel chiamare in causa le varie *Lügenerzählungen* a sfondo cretese di *Od.* 13, 256 ss.; 14, 199 ss.; 14, 397 ss.; 19, 220 ss.; *Hymn. Dem.* 123 ss. (cf. BONANNO 1980, p. 80; GIGANTE 1991, p. 15; CAIRNS 1996, p. 80).

43. Altra causa può essere la sorpresa che Circe sembra provare davanti all'iniziale domanda «hai dei Greci con te?», domanda che non può che preludere a una richiesta di rilascio. La sorpresa sembra ingiustificata, considerando che Ulisse, nel virtuale antefatto, aveva già rivolto un'analogia richiesta di rilascio in favore dei suoi compagni. Ma Circe può facilmente capire come gli *ἑταῖροι* siano indispensabili a Ulisse per il governo della nave e quindi per il ritorno in patria (nell'epica gli *ἑταῖροι* sono indifferentemente i compagni d'arme e i membri del-



Plutarco, come si è visto sopra, hanno eliminato l'elemento estraneo ed hanno fatto le cose più in famiglia, assegnando agli *hetairoi* o ad uno degli *hetairoi* il compito di contrapporsi a Ulisse. Essi si saranno regolati così vuoi per aver frainteso il testo plutarcheo, vuoi per averlo voluto semplificare o magari perfezionare, giudicando più ricca di paradossale contrappasso una situazione in cui il grande Itaco fosse costretto a imparare la vera *sophia* da uno dei suoi marinai. E siccome sotto certi punti di vista il dialogo non avrebbe avuto che da guadagnare da un arrangiamento del genere, c'è da chiedersi perché mai Plutarco vi abbia rinunciato. La risposta va secondo me cercata proprio in ciò che alcuni negano o minimizzano: la volontà di mantenersi fedele al testo omerico. E in effetti il *Gryllus*, se analizzato con attenzione, non sembra affatto un indisciplinato sbrigliamento della fantasia, ma un gioco filosofico-letterario che si assegna regole severe e confini ben definiti, all'interno dei quali e a partire dai quali esso sollecita, anziché fuggire, il confronto con il modello epico. Sintetizzando, Plutarco può aver introdotto *ex novo* la figura di Grillo per uno dei seguenti motivi, o per tutti quanti insieme:

(a) Rispetto della trama: Grillo e gli *Ἕλληνες* finiranno certamente per non partire, mentre l'intreccio omerico non prevede che Ulisse se ne vada solo soletto dall'isola di Eea.

(b) Rispetto di un'etopea generica: Omero precisa che Circe trasforma i corpi, ma che gli animi alloggiati in quei corpi restano «uguali a prima». E fra gli *hetairoi* di Ulisse non c'è nessuno che possa pensare di competere dialetticamente con il loro re.

(c) Rispetto di un'etopea specifica: gli *hetairoi* in questione sono gli stessi che, facendo valere il principio di piacere, avrebbero voluto restare nella terra dei Lotofagi. Se Grillo fosse stato uno di loro, o se uno di loro avesse preso il posto di Grillo, questi poco edificanti trascorsi oppiacei avrebbero rischiato di far passare la scelta del *bios* animale per scelta di comodo, dettata da amor di *τηνότης*; e così gli interlocutori di Ulisse, oltre a tutto il resto, avrebbero dovuto anche difendersi dal sospetto di voler fare la dolce vita presso Circe a causa della stessa abulia e inerzia che li aveva indotti a preferire la droga dei Lotofagi alle nobili fatiche del *nostos*. Del resto l'invenzione del personaggio-Grillo, e di tutto ciò che ne procede, non è una modifica a Omero, ma un'aggiunta, ed è importante tener presente questo fatto: ciò che Plutarco ci presenta nel *Bruta animalia* è uno spaccato, un interstizio del racconto omerico. Egli ha, molto semplicemente, riempito uno spazio vuoto.

l'equipaggio: cf. LENTINI 2001, p. 161 e n. 8); è logico invece che le risulti molto più difficile capire perché l'eroe si interessi di uomini che non avevano con lui alcuna relazione di consanguineità o di amicizia.

Gli argomenti in favore di una distinzione fra *hetairoi* e τινὲς Ἕλληνες mi sembrano tali da potersi sostenere anche da soli, cioè anche a prescindere dagli interventi apportati sul testo di 985 E da Duebner e Wilamowitz, e perciò gli studiosi *ante* Duebner e Wilamowitz non possono essere ritenuti meno ‘colpevoli’ rispetto a quelli che sono venuti dopo, dal momento che un’identificazione fra *hetairoi* e τινὲς Ἕλληνες si rivela, anche ad una prima lettura, insostenibile, e tale da far collassare tutto l’apparato di cornice in cui Plutarco ha voluto organizzare la sua *pièce*. Si deve oltretutto constatare che l’interpretazione giusta, che non è stata colta quasi mai dalle edizioni ‘maggiori’, è stata colta invece dagli autori di più umili edizioni divulgative, dai prefatori, dai non specialisti, dai ‘non addetti’.

Se adesso torniamo al problema di testo da cui siamo partiti, si constata facilmente che la sola aggiunta di εἰς dopo αὐθις sana il passo dal punto di vista sintattico, ma non dal punto di vista contenutistico. Con λαβὼν τούτους αὐθις <εἰς> ἀνθρώπους ἑταίρους ἀνασώσασμι dovremmo far coincidere «questi *hetairoi*» con i τινὲς Ἕλληνες, e saremmo d'accapo<sup>44</sup>. L’inserzione di εἰς può essere accettata solo espungendo contestualmente ἑταίρους, come fa Hubert. Fra gli editori recenti l’unico che abbia cercato di salvare integralmente il trådito (poi riteredendosi, come diremo) è Indelli, il quale mette fra virgole αὐθις ἀνθρώπους e traduce: «se (...) prendendo con me costoro ridiventati uomini, io possa salvare dei compagni»<sup>45</sup>. Questa esegesi è coerente con quanto Indelli pensa in merito all’identità dei τινὲς Ἕλληνες, ma «salvare dei compagni» implica, almeno a una prima lettura, che Ulisse non possa o non voglia salvarli tutti, il che sarebbe una strana condotta da parte sua<sup>46</sup>. Poiché dunque è improbabile che il testo possa stare come sta, occorrerà accettare o la sola espunzione di ἑταίρους oppure sia l’espunzione di ἑταίρους sia l’aggiunta di εἰς<sup>47</sup>. Nel primo caso dovremmo

44. Questo testo è accettato dal Bernardakis, ma non è facile capire quale fosse l’esegesi dell’editore; forse ἑταίρους predicativo, «come *hetairoi*»? Si veda sotto per questa possibilità.

45. INDELLI 1995. Nella nota *ad loc.* (p. 113 n. 6) Indelli scrive: «non è necessario cambiare la lezione attestata dalla maggior parte dei manoscritti; rispetto a Hubert (λαβὼν τούτους αὐθις <εἰς> ἀνθρώπους ἀνασώσασμι), ho messo virgola dopo τούτους e dopo ἀνθρώπους». In realtà Indelli apporta al testo di Hubert una modifica fondamentale: accetta anche ἑταίρους. O meglio accettava: cf. INDELLI 2005, p. 218.

46. Va poi osservato che, in una frase come λαβὼν τούτους, αὐθις ἀνθρώπους, ἑταίρους ἀνασώσασμι, un lettore di madrelingua greca avrebbe forse inteso «salvarli *come* compagni» (ovvero arruolarli come ἑταῖροι, fare di loro degli ἑταῖροι, con ciò implicando che prima non lo erano) piuttosto che «salvare dei compagni». D’altronde non mi sfugge quanto sia sterile esercizio almanaccare intorno a interpretazioni di lettori che non esistono più da quasi venti secoli; quindi non si può dire che la traduzione che Indelli dà del suo proprio testo sia illegittima.

47. KOSTER 1955, p. 244, non vede «aucune raison impérieuse» per l’inserzione di εἰς, ma, come si è osservato sopra, lo studioso mal comprende qual è la situazione qui.



tradurre «se io, presi con me costoro, (resi) di nuovo uomini, li salvassi»; nel secondo «se io, presi costoro, li riportassi fra gli uomini». La prima soluzione è leggermente più economica (sottintendere γενομένους ad αὔθις ἀνθρώπους non è una difficoltà)<sup>48</sup>, la seconda però ha il vantaggio di fornire al verbo ἀνασῶσαι un senso più proprio, poiché ἀνασῶσαι, da solo, indica il semplice «conservare», «salvare», «sottrarre al pericolo», ecc.; ma due sono in realtà i propositi di Ulisse, e sono simultanei, inclusi l'uno nell'altro: da una parte togliere quegli infelici dalla condizione ferina, dall'altra riportarli alle loro case, fra i loro simili. E, se la prima delle due nozioni risulta ben espressa da ἀνα-, la seconda richiede un moto a luogo con εἰς o πρὸς. Il testo di Hubert, λαβὼν τούτους αὔθις <εἰς> ἀνθρώπους [ἐταίρους] ἀνασώσαιμι, rende a perfezione tale idea<sup>49</sup>, ed è dunque questo il testo che bisogna accettare<sup>50</sup>. In un articolo del 2005, Indelli si è dichiarato d'accordo con me sulla necessità di espungere ἐταίρους (Indelli 2005, 218), come avevo appunto sostenuto anche nel 1996.

La questione testuale che ho affrontato è (quale che sia la soluzione prescelta) circoscritta, ma la questione interpretativa che da essa nasce non lo è, si badi bene; non lo è perché l'oggetto della richiesta che Ulisse rivolge a Circe all'inizio del *Bruta animalia* è determinante per delineare il carattere dell'eroe e per comprendere su quale Ulisse, fra i tanti che la tradizione ci offre, Plutarco abbia inteso modellare la psicologia del suo personaggio. Mi rifaccio ancora una volta ai contributi di A. Casanova<sup>51</sup>, il quale mette giustamente in rilievo, fra le altre cose, che l'Ulisse del *Grillo* non è una semplice comparsa, ma possiede una sua autonomia e vitalità e rappresenta (dis)valori precisi e ben riconoscibili. Nonostante che dal punto di vista scenografico e strutturale il *Grillo* sia per così dire una costola dell'*Odissea*, l'Ulisse di Plutarco non somiglia affatto a quello omerico, troppo preso dalle sue sciagure per pensare in grande, per dedicarsi a qualcosa che non sia la salvezza, la fuga, l'utile immediato suo e dei compagni; l'Ulisse di Plutarco ricorda piuttosto quello della tragedia attica<sup>52</sup>, uomo profondamente egoi-

48. La frase completa è in 986 Ε αὔθις ἀνθρώπους γενομένους.

49. Certo è lecito obiettare, in teoria, che Ulisse non potrà ricondurre queste creature fra gli uomini prima che Circe li abbia resi di nuovo umani, ma l'anello logico mancante può essere dato facilmente per sottinteso, poiché è evidente che, in un contesto come il nostro, «riportare fra gli uomini» va al di là del significato letterale: Ulisse non potrà certo volere che questi uomini tornino alla civiltà sotto forma di lupi, leoni e quant'altro, ma al contrario vorrà che vi tornino per vivere come gli altri, fra gli altri e alla pari degli altri.

50. La caduta di εἰς dopo αὔθις è una comune aplografia; quanto a ἐταίρους, si tratta probabilmente di una glossa o di una nota di lettura vergata in margine o nell'interlineo da colui che per primo commise l'errore (poi da molti ripetuto) di fare un tutt'uno dei τινὲς Ἑλλήνες e degli ἐταῖροι.

51. CASANOVA 2005 e soprattutto 2006-2007; ma si veda anche TOZZA 2008-2009.

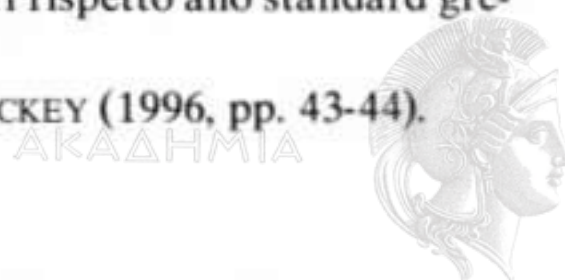
52. Sul tema vedasi specificamente CASANOVA 2006-2007.

sta, di inossidabile nazionalismo, di immobili convinzioni, avvezzo per istinto a dividere il mondo in due, da una parte noi e dall'altra loro -dove noi e loro corrispondono a Greci e barbari (nella tragedia)<sup>53</sup>, e ad animali e razza umana (nel *Grillo*). Anche in Plutarco si incontra un Ulisse ellenocentrico, imbevuto di una φιλοτιμία di cui non solo non si vergogna (nonostante i rimproveri di Circe), ma di cui addirittura si vanta. Alla luce di ciò si comprende quanta importanza acquisti il problema di stabilire con certezza chi sono gli uomini che Ulisse intende salvare. Identificare i τινὲς Ἕλληνες con gli *hetairoi* significa condannare l'Ulisse plutarcheo ad un patriottismo angusto, tutto concentrato sul particolare, stretto tra i confini fisici e mentali del suo piccolo popolo. La mia impressione invece è che Plutarco abbia voluto lavorare molto più a fondo sul personaggio, il quale, nel momento in cui dimostra sollecitudine per dei perfetti estranei, sembra uscire dai miseri orizzonti itacesi del modello omerico (la «volontà» di Ulisse di salvare i compagni è una delle prime cose che il poeta dell'*Odissea* menziona di lui: *Od.* 1.6 ἀλλ' οὐδ' ὥς ἐτάρους ἐρρύσατο ἰέμενός περ) per raggiungere la coscienza di un'universale fratellanza fra gli uomini; ma in realtà questi orizzonti vengono ampliati solo esteriormente, solo quel tanto che basta a mostrarne la sostanziale grettezza, poiché, in questo processo di appropriazione della categoria dell'«altro», Ulisse si ferma a metà strada, dal momento che, pur compiangendo tutte le vittime di Circe, non riconosce ai barbari la pienezza della sofferenza e quindi la pienezza dell'umanità; pertanto, ad onta di ogni sperata motivazione altruistica, ovvio e necessario fondamento di una mentalità cosmopolita, l'eroe che ci troviamo di fronte è, ancora e sempre, l'eroe delle differenze e delle ingiustizie, delle discriminazioni e delle caste. L'incapacità di ragionare per universali si rivela anche in un dettaglio: quando gli viene presentato il porco parlante (986 B), Ulisse vuole sapere come si chiama<sup>54</sup>, non comprendendo (cosa che Circe gli fa garbatamente notare) che i nomi non sono importanti. Importanti sono gli argomenti, i concetti; e questi -contrariamente a un vetusto stereotipo dell'etica aristocratica- non sono buoni o cattivi a seconda di chi li espone, bensì hanno un valore in sé.

Si osservi infine come il pregiudizio della superiorità dei Greci sui non-Greci consuoni con l'altro pregiudizio che dominerà da cima a fondo il dibattito con Grillo, e che consisterà nell'aprioristica, indimostrata convinzione della superiorità dell'uomo sull'animale. In altre parole, il contrasto tra

53. Naturalmente la disumanità che Ulisse dimostra verso i barbari (che *non* intende portare via con sé) è da leggere nel contesto, e alla luce di un fine polemico determinato; in generale Plutarco non è, se non in certe occasioni, più tenero verso i barbari rispetto allo standard greco. Sul tema si veda SCHMIDT 1999, soprattutto pp. 29 ss.

54. Una richiesta a rigore non necessaria, come fa notare E. DICKEY (1996, pp. 43-44).



filellenismo + φιλοτιμία εἰς τοὺς Ἕλληνας da una parte e cosmopolitismo dall'altra è il telaio su cui sarà impostato il successivo e più importante contrasto tra filo-antropismo e filantropia. Ridurre la generosità di Ulisse ai soli *hetairoi*, negargli una sollecitudine (pelosa e interessata, s'intende) verso estranei di stirpe greca, significa impoverire gravemente la strategia polemica di Plutarco. Strategia che può essere definita così: prendere un grande eroe stoico, anzi l'eroe stoico per eccellenza, e mostrarne la povertà di vedute nello stesso momento in cui si finge di celebrarne le più nobili idealità.

W. LAPINI  
(Genova)

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ADRADOS, F. R. 1965. La Circe de Esquilo, *Emerita*, 33, 1965, pp. 229-262.
- ADRIANI, M. 1829. *Opuscoli di Plutarco*, volgarizzati da M. A., nuovamente confrontati col testo e illustrati con note da F. Ambrosoli, IV, Milano, 1829.
- AMYOT, M. J. 1572. *Les Œuvres morales et meslées de Plutarque*, traduites du grec en français, Paris, 1572.
- BERNARDAKIS, G. N. (ed.) 1895. *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, Leipzig, 1895.
- BILLAULT, A. 2005. Le modèle animal dans le traité de Plutarque Περί τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι, in: BOULOGNE 2005, pp. 33-42.
- BONANNO, M. G. 1980. Nomi e soprannomi archilochei, *MH*, 37, 1980, pp. 65-88.
- BONARDI, C. 1899. *Giovan Battista Gelli e le sue opere*, I. *La Circe*, Città di Castello, 1899.
- BOULOGNE, J. (éd.) 2005. *Les Grecs de l'antiquité et les animaux. Le cas remarquable de Plutarque*, Lille, 2005.
- BRÉCHET, C. 2005. La philosophie de Gryllos, in: BOULOGNE, 2005, pp. 43-61.
- BRENK, F. E. 1977. *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia*, Leiden, 1977.
- CAIRNS, F. 1996. The New Posidippus and Callimachus AP 7.447 = 35 (G.-P.) = 11 (Pf.), in: R. FABER - B. SEIDENSTICKER (edd.), *Worte, Bilder, Töne. Studien zur Antike und Antikerezeption*, Würzburg, 1996, pp. 77-88.
- CAPPELLETTO, P. (a cura di) 2003. *I frammenti di Mnasea*, intr., testo e comm., Milano, 2003.



- CASANOVA, A. 2005. The Time Setting of the Dialogue *Bruta animalia ratione uti*, in: A. PÉREZ JIMÉNEZ - F. TITCHENER (edd.), *Historical and Biographical Value of Plutarch's Works. Studies Devoted to Professor Philip A. Stadter by the International Plutarch Society*, Málaga - Logan (Utah), 2005, pp. 121-131.
- CASANOVA, A. 2005a. Il Grillo di Plutarco e Omero, in: BOULOGNE, 2005, pp. 97-109.
- CASANOVA, A. 2006-2007. Il Grillo di Plutarco e la tradizione della figura di Ulisse, *Ploutarchos*, 4, 2006-2007, pp. 19-28.
- CASANOVA A. 2010. *Traduzioni e riusi del Grillo di Plutarco nel Rinascimento fiorentino: Machiavelli e Gelli*, in: A. PÉREZ JIMÉNEZ (ed.), *Plutarco renovado. Importancia de las traducciones modernas de Vidas y Moralia*, Málaga, 2010, pp. 65-76.
- CERVANTES MAURI, J. M. 2005. La virtud de los animales en el Gryllus de Plutarco, in: JUFRESA-MESTRE-GÓMEZ-GILABERT, 2005, pp. 265-271.
- CLAVO SEBASTIÁN, M. T. 2005. El Grilo y la sátira del humanismo en Maquiavelo y Gelli, in: JUFRESA-MESTRE-GÓMEZ-GILABERT, 2005, pp. 693-702.
- DE FONTENAY, E. 1992. *Plutarque traduit par Amyot. Trois traités pour les animaux*, précédés de *La raison du plus fort*, Paris, 1992.
- DEL CORNO, D. 2001. *Plutarco. Del mangiare carne. Trattati sugli animali*, Milano, 2001.
- DE LUCE, J. 1993. «O for a Thousand Tongues to Sing»: A Footnote on Metamorphosis, Silence, and Power, in: M. DE FOREST (ed.), *Woman's Power, Man's Game. Essays on Classical Antiquity in Honor of Joy K. King*, Wauconda, IL, 1993, pp. 305-321.
- DICKEY, E. 1996. *Greek Forms of Address. From Herodotus to Lucian*, Oxford, 1996.
- DIERAUER, H. 1977. *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam, 1977.
- DI MARCO, M. 1994. Μεμαγμένον σκῶρ ἐσθίειν: dalla Circe di Eschilo al Pluto di Aristofane, *RCCM* 36, 1994, pp. 127-139.
- D'IPPOLITO, G. 2007. Omero al tempo di Plutarco, in: P. VOLPE CACCIATORE - F. FERRARI, *Plutarco e la cultura della sua età*, Atti del X Convegno Plutarcho, Fisciano-Paestum 27-29 ottobre 2005, Napoli, 2007, pp. 57-84.
- DITADI, G. (a cura di) 2000. *Plutarco. L'intelligenza degli animali e la giustizia loro dovuta*, Este, 2000.
- FERNÁNDEZ DELGADO, J. A. 2000. Le Gryllus, une éthopée parodique, in: L. VAN DER STOCKT (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Acta of the IV<sup>th</sup> International Congress of the International Plutarch Society, Leuven july 3-6.1996, Louvain-Namur, 2000, pp. 171-181.

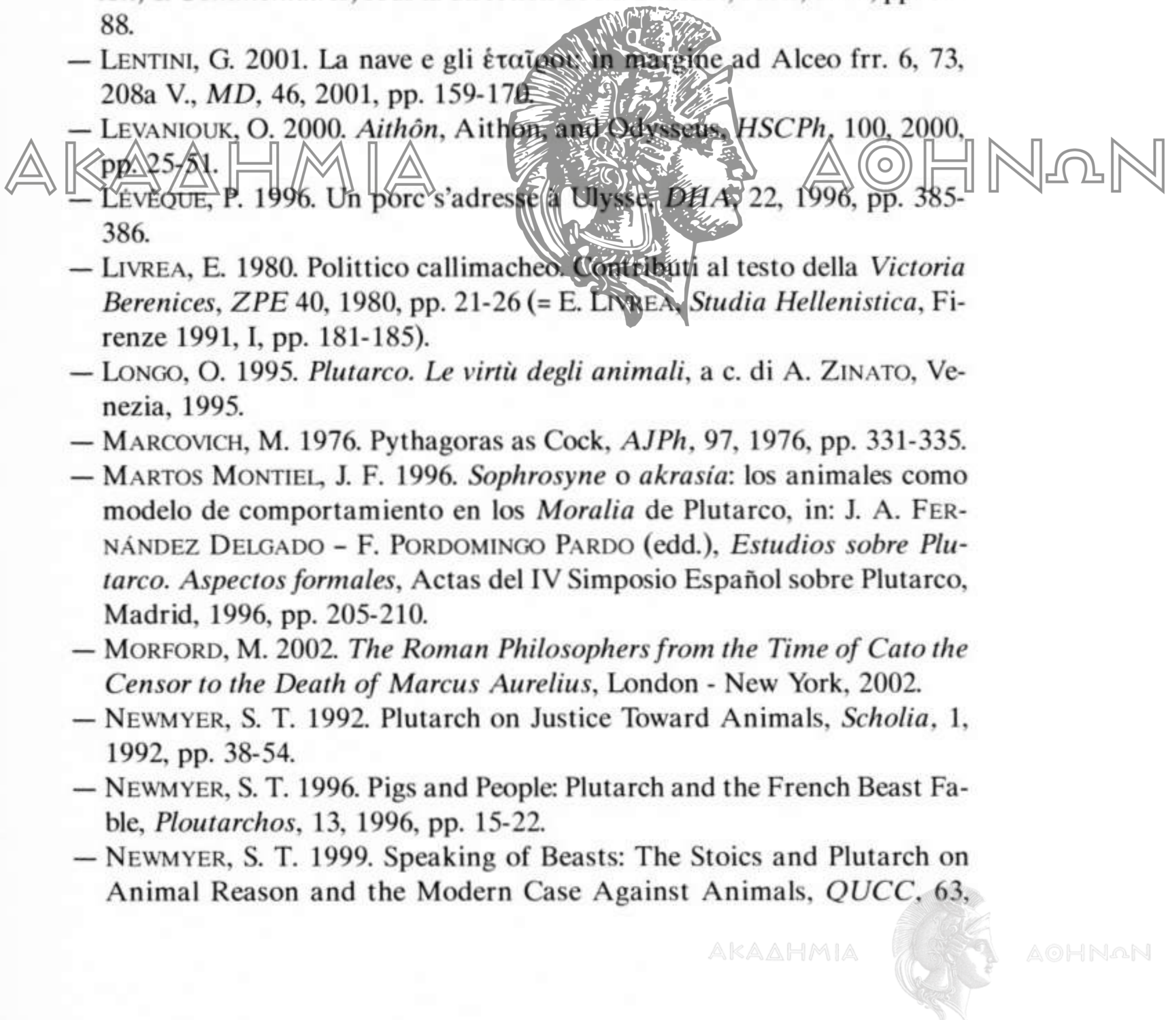


- GELLI, A. (a cura di) 1855. *Opere di Giovan Battista Gelli*, Firenze, 1855.
- GIBELLINI, P. 2003. L'impaziente Ulisse. Ulisse nella poesia italiana del Novecento, in: S. NICOSIA (ed.), *Ulisse nel tempo. La metafora infinita*, Venezia, 2003, pp. 489-515.
- GILHUS, I. S. 2006. *Animals, Gods and Humans. Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*, London - New York, 2006.
- GIGANTE, M. 1991. Civiltà corsara nel Mediterraneo. Il racconto del falso mendico a Eumeo: *Odissea XIV*, *Civiltà del Mediterraneo* 1, 1991, pp. 15-28 (= M. GIGANTE, *Scritti sulla poesia greca e latina*, a c. di G. ARRIGHETTI - G. INDELLI - G. LEONE - F. LONGO AURICCHIO, intr. di L. Lehnus, Napoli, 2006, I, pp. 305-327).
- GONDICAS, M. 1998. *Plutarque. L'intelligence des animaux, suivi de Gryllos*, trad. du grec et présentation, Paris, 1998.
- GRÉARD, O. 1902. *De la morale de Plutarque*, Paris, 1902<sup>6</sup>.
- GUIDA, A. 1985. Il lombardo, la chiocciola e... un gryllus. in: R. CARDINI - E. GARIN - L. CESARINI MARTINELLI - G. PASCUCCI, *Tradizione classica e letteratura umanistica. Per Alessandro Perosa*, Roma, 1985, I, pp. 17-23.
- HARTMAN, J. J. 1916. *De Plutarcho scriptore et philosopho*, Lugduni Batavorum, 1916.
- HATZANTONIS, E. 1976. I geniali rimaneggiamenti dell'episodio omerico di Circe in Apollonio Rodio, *RBPh*, 54, 1976, pp. 5-24.
- HELMBOLD, W. C. 1957. *Plutarch's Moralia*, XII, with an engl. transl. by H. Cherniss and W. C. H., Cambridge, Mass. - London, 1957.
- HIRSTEIN, J. S. 2007. Wolfgang Capito and the Other Docti in Johann Froben's Basel Print Shop, in: E. RUMMEL - M. KOOISTRA (edd.), *Reformation Sources*, Toronto, 2007, pp. 19-45.
- HIRZEL, R. 1895. *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig, 1895 (rist. Hildesheim 1963).
- HUBERT, C. (ed.) 1954. *Plutarchi Moralia*, VI,1, Lipsiae, 1954.
- INDELLI, G. 1992. Plutarco, *Bruta animalia ratione uti*, in: I. GALLO (ed.), *Plutarco e le scienze*, Atti del IV Convegno Plutarcheo, Genova - Bocca di Magra 22-25 aprile 1991, Genova, 1992, pp. 317-352.
- INDELLI, G. (a cura di) 1995. *Plutarco. Le bestie sono esseri razionali*, intr., testo cr., trad. e comm., Napoli, 1995.
- INDELLI, G. 1996. Plutarco, *Bruta ratione uti*: una 'risposta' a Polistrato, *De irrationali contemptu?*, in: G. GIANNANTONI - M. GIGANTE (edd.), *Epicureismo greco e romano*, Atti del Congresso Internazionale, Napoli 19-26 maggio 1993, Napoli, 1996, II, pp. 939-949.
- INDELLI, G. 2005. Noterelle plutarchee, in: A. PÉREZ JIMÉNEZ - F. TITCHENER (edd.), *Valori letterari delle Opere di Plutarco. Studi offerti al professore Italo Gallo dall'International Plutarch Society*, Málaga - Logan

AKAΔHMIA AΘHNΩN



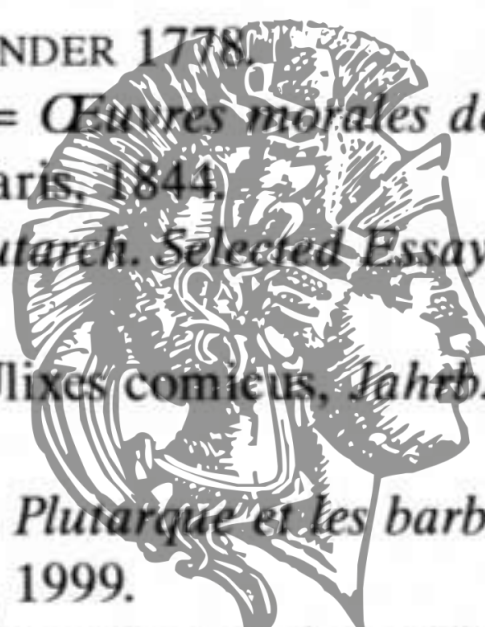
- (Utah), 2005, pp. 215-224.
- JUFRESA, M. - MESTRE, F. - GÓMEZ, P. - GILABERT, P. (edd.) 2005. *Plutarc a la seva època: paideia i societat*, Actas del VIII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas, Barcelona 6-8 de noviembre de 2003, Barcelona, 2005.
  - KATSOURIS, A. 1982. Aeschylus' Odyssean Tetralogy, *Dioniso*, 53, 1982, pp. 47-60.
  - KIDD, I. 1992. *Plutarch. Essays*, intr. and ann. transl. by R. Waterfield, London, 1992.
  - KOSTER, A. J. 1955. Rec. a Hubert 1954, *Mnemosyne*, 8, 1955, p. 244.
  - LAPINI, W. 1996. Marginalia plutarchei, *A&R*, 41, 1996, 203-214.
  - LAPINI, W. 2008. *P.Oxy.* 22.2331, III 4 ἀλόγως e una nota su *Et. Gud.* χ 526.24-25 St., *ZPE* 164, 2008, pp. 47-52.
  - LEFEBVRE, D. 1999. Qu'est-ce qu'une vie vivable? La découverte de la vie mixte dans le *Philèbe*, in: *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, 1. *Commentaires*, sous la direction de M. Dixsaut, Paris, 1999, pp. 61-88.
  - LENTINI, G. 2001. La nave e gli ἐταῖροι, in *marginē* ad Alceo fr. 6, 73, 208a V., *MD*, 46, 2001, pp. 159-170.
  - LEVANIUK, O. 2000. *Aithôn*, Aithon, and Odysseus, *HSCP*, 100, 2000, pp. 25-51.
  - LÉVÊQUE, P. 1996. Un porc s'adresse à Ulysse, *DHA*, 22, 1996, pp. 385-386.
  - LIVREA, E. 1980. Polittico callimacheo. Contributi al testo della *Victoria Berenices*, *ZPE* 40, 1980, pp. 21-26 (= E. LIVREA, *Studia Hellenistica*, Firenze 1991, I, pp. 181-185).
  - LONGO, O. 1995. *Plutarco. Le virtù degli animali*, a c. di A. ZINATO, Venezia, 1995.
  - MARCOVICH, M. 1976. Pythagoras as Cock, *AJPh*, 97, 1976, pp. 331-335.
  - MARTOS MONTIEL, J. F. 1996. *Sophrosyne* o *akrasia*: los animales como modelo de comportamiento en los *Moralia* de Plutarco, in: J. A. FERNÁNDEZ DELGADO - F. PORDOMINGO PARDO (edd.), *Estudios sobre Plutarco. Aspectos formales*, Actas del IV Simposio Español sobre Plutarco, Madrid, 1996, pp. 205-210.
  - MORFORD, M. 2002. *The Roman Philosophers from the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius*, London - New York, 2002.
  - NEWMYER, S. T. 1992. Plutarch on Justice Toward Animals, *Scholia*, 1, 1992, pp. 38-54.
  - NEWMYER, S. T. 1996. Pigs and People: Plutarch and the French Beast Fable, *Ploutarchos*, 13, 1996, pp. 15-22.
  - NEWMYER, S. T. 1999. Speaking of Beasts: The Stoics and Plutarch on Animal Reason and the Modern Case Against Animals, *QUCC*, 63,



- 1999, pp. 99-110.
- PAGE, D. L. 1957. *P.Oxy.* 2331 and Others, *CR*, 7, 1957, pp. 189-192.
  - PERPILLOU-THOMAS, F. 1989. *P.Sorb.* inv. 2381: γρούλλος, καλαμαύλης, χορός, *ZPE*, 78, 1989, pp. 153-155.
  - PHILLIPS, E. D. 1959. The Comic Odysseus, *G&R*, 28, 1959, pp. 58-67.
  - PHILIPPSON, R. 1909. Polystratos' Schrift über die grundlose Verachtung der Volksmeinung, *Neue Jahrb. für das Klass. Alt.* 12, 1909, pp. 487-509 (= R. PHILIPPSON, *Studien zu Epikur und den Epikureern*, hrsg. von C. J. Classen, Hildesheim, 1983, pp. 4-26).
  - PRIVITERA, G. A. 1993. L'aristia di Odisseo nella terra dei Ciclopi, in: R. PRETAGOSTINI (ed.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili*, Pisa-Roma, 1993, I, pp. 19-43.
  - RAMELLI, I. 2002. *Epicurea. Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, trad. e note di I. R., pres. di G. Reale, Milano, 2002.
  - REISKE 1778 = XYLANDER 1778.
  - RICARD, J. A. 1844 = *Oeuvres morales de Plutarque*, trad. du grec par (Abbé) R., vol. IV, Paris, 1844.
  - RUSSELL, D. 1993. *Plutarch. Selected Essays and Dialogues*, Oxford - New York, 1993.
  - SCHMIDT, O. 1888. Ulixes comicus, *Jahrb. für Class. Phil.*, 16, 1888, pp. 375-403.
  - SCHMIDT, T. S. 1999. *Plutarque et les barbares. La rhétorique d'une image*, Louvain, Namur, 1999.
  - SEGAL, C. 1968. Circean Temptations: Homer, Vergil, Ovid, *TAPA*, 99, 1968, pp. 419-442.
  - SNELL, B. 1948. *Plutarch. Von der Ruhe des Gemütes und andere philosophischen Schriften*, Zürich-Stuttgart, 1948.
  - STEINER, G. 2005. *Anthropocentrism and its Discontents*, Pittsburgh, 2005.
  - TINTI, M. C. 1992. *Plutarco: Bruta animalia ratione uti*, diss. Firenze, 1992.
  - TOUCHEFEU-MEYNIER, O. 1961. Ulysse et Circé: notes sur le chant X de l'*Odyssée*, *REA*, 63, 1961, pp. 264-270.
  - TOUCHEFEU-MEYNIER, O. 1970. *Thèmes odysseens dans l'art antique*, Paris, 1970.
  - TOZZA, M. 2008-2009. Gli epiteti omerici nel Grillo di Plutarco: parallelismo simbolico tra animali e divinità, *Ploutarchos*, 6, 2008-2009, pp. 45-52.
  - USENER, H. 1887. *Epicurea*, Leipzig, 1887.
  - WÄLCHLI, P. 2002. *Studien zu den literarischen Beziehungen zwischen*

AKAΔHMIA

AOHNON



AKAΔHMIA

AOHNON



*Plutarch und Lukian*, München-Leipzig, 2002.

— WARREN, J. 2002. *Epicurus and Democritean Ethics. An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge, 2002.

— WHATELET, P. 2002. Leçons à tirer des mythes de l’*Odyssée*, in: J. A. LÓPEZ FÉREZ (ed.), *Mitos en la literatura griega arcaica y clásica*, Madrid, 2002, pp. 55-72.

— XYLANDER, G. 1778. in *Plutarchi volumen decimum moralium et philosophicorum partem quintam et ultimam tenens*, cum notis G. Xylandri, H. Stephani, I. I. Reiskii, et tandem P. I. Maussaci, Lipsiae, 1778.

ΚΟΣΜΟΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΦΙΛΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ ΣΤΟΝ ΠΛΟΥΤΑΡΧΟ:  
Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΟΥ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΑ ΆΛΛΑΓΑ ΛΟΓΩΙ ΧΡΗΣΘΑΙ

Περίληψη

Στο έργο αυτό ο συγγραφέας εξετάζει το φιλοσοφικό περιεχόμενο του διαλόγου του Πλουτάρχου *Περί του τα άλλαγα λόγων χορηγία*, ο οποίος αποτελεί παρωδία των ραψωδιών κ και μ της *Όδυσσείας*. Ο Όδυσσέας θέλει να έλευθερώσει τους Έλληνες που ή Κίρκη μεταμόρφωσε σε χοίρους. Με την πράξη αυτή θεωρητικά έμφανίζεται γενναιόδωρος, στην πραγματικότητα, όμως, αποδεικνύεται μίζερος και στενόμυαλος, μακριά από τα ιδεώδη της φιλανθρωπίας και του κοσμοπολιτισμού: ο περίφημος στωϊκός ήρωας αδυνατεί να αντιληφθεί τις πιο σημαντικές αρχές του στοχασμού των Στωϊκών. Επίσης, ο συγγραφέας επιχειρεί να αναλύσει ένα δύσκολο κειμενικό ζήτημα στο χωρίο 985 E, όπου υποστηρίζει πώς πρέπει να υίοθετηθεί το κείμενο της στερεότυπης έκδοσης Teubner του Herbert, ο οποίος διαβάξει: *λαβών τούτους αν̐θις <είς> ανθρώπους [έταίρους] ανασώσαιμι*.

Walter LAPINI  
(μτφρ. Άννα ΤΑΤΣΗ)

