

IL GRILLO DI PLUTARCO E OMERO

Il dialogo plutarco *Bruta animalia ratione uti*, o *Gryllus*¹, si presenta come il resoconto di una ‘stravagante’ discussione avvenuta durante il *nostos* odissiaco, un fatto che in Omero si suppone taciuto, e che consiste prima in un breve scambio di battute fra Circe e Ulisse, e poi in una più lunga e impegnativa diatriba etico-filosofica fra quest’ultimo e un maiale parlante, il cui nome è appunto Grillo².

Dal punto di vista tipologico, l’opera sta a metà strada fra il genere della *detorsio Homeri*³ e il genere della *historia vera*; né mancano elementi in comune con le “correzioni” o “riscritture” di Omero come potrebbero essere ad esempio l’*Eroico* di Filostrato, l’*Ephemeris* di Ditti Cretese, il *De excidio Troiae* di Darete Frigio e così via⁴.

* La prima stesura di questo scritto fu presentata al Convegno Plutarco dei giorni 12-13 dicembre 2003 all’Université de Lille 3, e fu pubblicata da J. Boulogne (ed.), *Les Grecs de l’antiquité et les animaux. Le cas remarquable de Plutarque*, Éditions du Conseil Scientifique de l’Université Charles-de-Gaulle - Lille 3 (Travaux et Recherches), Lille 2005, 97-109.

¹ Come osserva Ziegler 1965, 134, difficilmente il titolo Γρύλλος può essere originale; esso comunque è invalso nell’uso e anch’io me ne servirò saltuariamente. Del resto gli studiosi concordemente osservano che anche Περὶ τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι è un titolo inesatto. Come ha scritto Barigazzi 1992, 314, n. 4, un titolo sifatto converrebbe piuttosto al *De sollertia animalium*.

² Il nome può sicuramente intendersi come onomatopeico, ed equivale a “maiale” secondo Hesych. s.v. Γρύλλος. Ma fu nome di uomini reali: ad esempio, si chiamavano così il padre e il figlio di Senofonte. Le parole con cui Circe presenta a Ulisse questo personaggio (986B: “se vuoi, puoi chiamarlo Grillo”) sottintendono che per coloro che vivono κατὰ φύσιν, cioè i veri saggi, solo gli argomenti contano, mentre i nomi sono convenzionali e privi di valore.

³ Fernández Delgado 2000, 171-181, p. 179: “distorsion parodique”.

⁴ Va anche tenuto presente il confronto con la satira 2.5 di Orazio, addotto da Cherniss - Helmbold 1957, 492 s., da Dierauer 1977, 189, e da Indelli 1995, p. 114, n. 1. Gli elementi di somiglianza fra il *BA* e la satira oraziana sono essenzialmente due: (1) l’eccezionalità del partner da cui Ulisse deve “imparare a vivere” (da una parte Tiresia, dall’altra un maiale), e (2) l’inizio *ex abrupto* (Hor. *Sat.* 2.5.1 *haec quoque, Teresia*, ecc.). Del resto, l’inizio *in medias res* contraddistingue anche non pochi dialoghi platonici e non poche operette lucianee; a queste ultime in particolare si richiama Dierauer 1977, 189-190.

È singolare che il *BA*, pur essendo uno degli scritti più gradevoli e brillanti che siano usciti dalla penna di Plutarco, abbia in genere suscitato un interesse piuttosto scarso⁵. In Italia, per esempio, gli studi su questo testo si sono avviati appena una dozzina di anni fa, e possono contare su non più di cinque o sei contributi veramente importanti⁶. Ma anche fuori dall'Italia non si può dire che la situazione sia molto diversa, se è vero, come è vero, che per un inquadramento generale dell'opera il lettore deve tuttora rivolgersi ai brevi schizzi di Ziegler⁷, di Babut⁸ e di Dierauer⁹, necessariamente cursorii e ormai alquanto datati. Quanto alle edizioni critiche o semi-critiche, le uniche non irrimediabilmente superate restano quella di Hubert¹⁰ e quella di Cherniss - Helmbold¹¹.

Poiché dunque è l'inquadramento generale la cosa di cui al momento il *BA* più necessita, avevo pensato di dare anch'io un contributo in questo senso: ma, data la brevità del tempo a mia disposizione, ho deciso di proporre qui un breve contributo per l'inquadramento omerico del dialogo plutarco.

Il fatto che a tutt'oggi non esista uno studio dedicato *ex professo* ai rapporti fra il *Grillo* e l'*Odissea* fa pensare che la critica non ritenga rilevante l'argomento; l'impressione si accentua osservando che i *similia* omerici vengono sì citati in abbondanza dagli studiosi e dai com-

⁵ Ciò vale sia per il *BA* che per le altre opere zoopsicologiche di Plutarco: cf. Becchi 1993, 59-83, p. 60; Indelli 1995, p. 7, n. 2, e pp. 8 e 20-21; Indelli 1996, 939-949, p. 940; Lapini 1996, 203-214, p. 203; G. Santese (in Inglese - Santese 1999), 7 e 13; Ramón Palerm 2001, 211; Fernández Delgado 2000, 171.

⁶ Sono innanzitutto da menzionare due edizioni con traduzione e commento, uscite pressoché in contemporanea: quella della Zinato (1995, con introduzione di O. Longo) e quella di Indelli (anch'essa del 1995); nell'introduzione Indelli include anche il suo precedente articolo del 1992, 317-352. A queste due edizioni sono da aggiungere gli articoli di Santese 1994, 139-170 (contributo poi rifiuto con aggiornamenti nello studio introduttivo all'edizione del *De esu*, citata alla nota precedente), e di F. Becchi (oltre all'articolo già ricordato del 1993), il contributo del 2000, 205-225, continuato da 2001, 119-135. Da ricordare inoltre due recenti traduzioni italiane delle tre operette plutarchee sugli animali, con introduzione e note: da parte di G. Ditadi (2000) e di D. Magini (2001, con intr. di D. Del Corno).

⁷ Ziegler 1965, 130 ss.

⁸ Babut 1969, 62 ss.

⁹ Dierauer 1977, 187-193 e 219-285.

¹⁰ *Plutarchi Moralia*, vol. VI. 1, Lipsiae 1954.

¹¹ Utile solo storicamente, ormai, l'edizione teubneriana di G. N. Bernardakis, del 1895 (per il *BA* vd. vol. VI, pp. 82-100).

mentatori del nostro opuscolo, ma citati disorganicamente, a titolo di puro riscontro formale, e senza un vero tentativo di coglierne la funzionalità, quasi che il modello epico fosse per Plutarco un canovaccio, un serbatoio di spunti, un pretesto per disfare la libertà creativa, e non piuttosto un punto di riferimento a cui guardare con rispetto e devozione (e qui avranno pesato le parole di uno studioso del calibro di Ziegler, che parlava del *BA* come di un'opera di "libera invenzione", senza precisare *quanto e in che modo* fosse libera¹²).

Anche di recente, Del Corno ha scritto che "la materia è offerta dal famoso episodio dell'*Odissea* (X, 135-399) ... ma questo spunto è sviluppato da Plutarco in modo totalmente libero e autonomo"¹³. E nell'introduzione alla traduzione di Waterfield, Kidd¹⁴ annota: "The scene is the tenth book of the *Odyssey*; or rather, Plutarch's version of the tenth book of the *Odyssey*" (p. 375).

La mia opinione è che il rapporto del *BA* con il modello omerico non sia né capriccioso né volubile, bensì disciplinato e rigoroso, e vorrei illustrarlo qui rileggendo insieme alcuni brani significativi.

1. Fra le tante questioni del *BA* che vengono trattate in maniera approssimativa c'è innanzitutto quella dell'individuazione del punto del testo omerico in cui s'inserisce il dialogo plutarqueo. A questo proposito gli studiosi (anche i commentatori) tacciono, oppure procedono a lume di naso. Ho appena ricordato il parere di Kidd e di Del Corno, ma un po' tutta la letteratura critica rimanda a *Od.* 10.135-399, con piccole variazioni. Ad esempio, Myrto Gondicas¹⁵ ritiene che la scena del *Grillo* si rapporti all'inizio dell'episodio di Circe nel libro 10 dell'*Odissea*, e rimanda in particolare ai vv. 212-213, ove – a dire il vero – si accenna solo alla presenza di lupi e leoni, stregati dai filtri della maga; invece Fernández Delgado (nella relazione fatta a Lovanio nel 1996) pensa ai vv. 336-400, sempre del libro 10, e aggiunge che la frase iniziale del dialogo, ταῦτα μὲν... διαμνημονεύσειν (985D), da lui definita "cryptique", è da connettersi con "le rapport sexuel entre Ulysse et Circé dans l'épisode de l'*Odyssee* (X, 347), réalisé comme ici avant que le héros ne lui demande la libération de ses compagnons"¹⁶.

¹² Ziegler 1965, 133.

¹³ D. Del Corno, nell'intr. alla traduzione della Magini (2001), p. 40 s.

¹⁴ Waterfield - Kidd 1992.

¹⁵ Gondicas 1998, p. 127, n. 1.

¹⁶ Fernández Delgado 2000, p. 173, n. 7.

A mio avviso nella frase non c'è niente di criptico e la scena del *Grillo*, anziché al libro 10 dell'*Odissea*, che contiene il corpo principale dell'episodio di Circe, va riferita all'azione raccontata nel libro 12, che ne costituisce una breve appendice. Questa è la base fondamentale della mia lettura del dialogo plutarcheo.

Tutti ricordano che alla fine del canto 10° Ulisse ottiene da Circe il permesso di partire, ma ne riceve anche l'ordine di recarsi all'Ade (e le relative istruzioni): nel canto 12°, dopo la visita all'Ade, Ulisse fa ritorno sull'isola di Eea, ma non torna da Circe: manda i compagni alla sua casa a prendere il cadavere di Elpenore, ed insieme gli danno sepoltura in riva al mare. La cosa però non sfugge a Circe, che si reca da loro sulla spiaggia e li fa servire a tutti un ricco banchetto, che dura tutto il giorno. La notte i compagni dormono sulla nave: nessuno vuole più andare a casa di Circe. E la maga si apparta con Ulisse solo per predirgli il futuro e spiegargli il modo in cui dovrà comportarsi nel corso delle avventure che ancora lo attendono (Sirene, Simplegadi, Scilla e Cariddi, ecc.). La sua è una lunga *rhexis* che va dal v. 37 al v. 141. Nei due versi iniziali, la maga invita l'interlocutore a concentrarsi su ciò che lei dirà, e a tener presente che comunque, all'occorrenza, ci sarà sempre un dio a ricordargli che cosa dovrà fare:

ταῦτα μὲν οὕτω πάντα πεπειράνται, σὺ δ' ἄκουσον
ὥς τοι ἐγὼν ἐρέω, μνήσει δέ σε καὶ θεὸς αὐτός (*Od.* 12.37-38)

“Tutto questo si è così compiuto; ma tu ora ascolta
quel che ti dirò, ed anche un dio addirittura te lo ricorderà”.

In questi versi, la prima frase si riferisce al fatto che tutte le predizioni fatte da Circe, alla fine del canto 10 (vv. 504-540), si sono realizzate perfettamente: adesso Ulisse deve ascoltare le nuove.

Ora, io trovo evidente che l'espressione iniziale del *Grillo* plutarcheo ταῦτα μὲν, ὃ Κίρκη, μεμαθηκέναι δοκῶ καὶ διαμνημονεύσειν è una ripresa diretta e puntuale di questi due versi: una risposta data alla fine del discorso della maga. Dicendo “credo di aver capito”, Ulisse risponde a ἄκουσον del v. 37; dicendo “credo di ricordare fino alla fine, da cima a fondo (δια-)”, egli risponde alle parole di Circe μνήσει... θεὸς αὐτός: l'eroe ha ascoltato con attenzione (ed è logico, visto che ne va della sua vita), e perciò probabilmente egli ricorderà da sé, senza bisogno che addirittura un dio gli ripeta la lezione. Nondimeno il discorso di Circe supera i cento versi, è intricato, pieno di fatti, di minute descrizioni, di strani suggerimenti: per quanto sicuro di sé, Ulisse non può

giurare di aver capito *proprio tutto* e di essere in grado di ricordare *proprio tutto*¹⁷, e questa sarà la ragione per cui dice μεμαθηκέναι δοκῶ καὶ διαμνημονεύσειν anziché μεμάθηκα καὶ διαμνημονεύσω. L'aggancio fra i due testi è dunque chiaro, e Plutarco l'ha reso ancora più palese facendo iniziare Ulisse con ταῦτα μὲν, proprio come aveva fatto Circe in 12.37-38.¹⁸

Nel testo omerico la maga conclude il suo discorso profetico-precettivo al v. 141. Dopo arriva l'aurora e Circe si incammina verso il palazzo, senza saluti o convenevoli: già è stato osservato che “di un congedo formale non è detto nulla”¹⁹. Ma – io aggiungerei – nessuno dei due ha dormito quella notte? È stata una notte passata a parlare? Probabilmente anche Plutarco notò questa strana lacuna ed inserì la sua “pièce” proprio nel vuoto temporale che resta aperto al v. 141. Lo scenario del dialogo rimane nel complesso imprecisato: in una zona forse appartata della spiaggia, ma non a casa di Circe (al mattino, lei ritorna verso l'interno dell'isola, mentre Ulisse sale sulla nave e parte, vv. 142-145); ma la collocazione temporale è certamente l'ultima notte ad Eea. “L'ultima notte ad Eea”: sembra il titolo di un film. Di certo potrebbe essere un nuovo titolo per il dialogo plutarcheo, ovvero per il nuovo episodio della saga di Circe inventato da Plutarco: una ‘fiction’ inserita fra le maglie del racconto odissiac.

2. Di questa interpretazione io mi sento sicuro. Traggo la mia convinzione dal raffronto appena evidenziato; e trovo anche diversi supporti nel dialogo stesso. In primo luogo, vi si dà per già presa la decisione del ritorno: decisione che nell'*Odissea* viene presa alla fine del canto 10, dopo un anno di soggiorno presso Circe (467 s.). Inoltre, quando poco più avanti Circe dirà ἐπὶ γυναιῖκα θνητῆν [...] διὰ μυρίων

¹⁷ O può darsi che in questo δοκῶ si debba cogliere una forma di cortesia e di modestia, magari non aliena da un pizzico di ironia (visto che... ne va della sua pelle); e forse ci si potrebbe vedere anche una lieve frecciatina contro la μακρολογία degli eroi omerici. Ulisse nel *BA* apparirà più volte insofferente di fronte alle ciarle e manifesterà almeno in due casi (985E ἕτερον αὖ τινα τοῦτον, ὃ Κίρκη, κυκεῶνα λόγων κτλ.; 986A ἐχέτω ταῦτα ὡς λέγεις, ὃ Κίρκη· τί γὰρ δεῖ πολλάκις ζυγομαχεῖν ἡμᾶς περὶ τῶν αὐτῶν;) l'intenzione di tagliar corto, come si conviene a un uomo d'azione e dedito a cose serie.

¹⁸ Il fatto che i due ταῦτα μὲν si riferiscano (ovviamente!) a cose diverse non toglie valore al riscontro.

¹⁹ Omero. *Odissea*, vol. III (libri IX-XII), intr., testo e comm. a c. di A. Heubeck, trad. di G. A. Privitera, Milano 1983, p. 143, nota a 12.143.

ἔτι κακῶν σπεύδεις (985F), ella non dà nessun ragguaglio sui μυρία κακά, né Ulisse ne chiede: significa che il viaggio nell'oltretomba del canto 11 e le predizioni della lunga *rhexis* dei vv. 37-141 del canto 12 ci siano già stati.

Un ulteriore supporto alla mia interpretazione si ottiene intendendo correttamente, più di quanto si sia fatto finora, il testo di 986D.

Chi parla è qui Grillo, e rimprovera Ulisse perché, come i fanciulli hanno paura delle medicine e si sottraggono alle lezioni,

οὕτω σὺ διεκρούσω τὸ ἄλλος ἐξ ἄλλου γενέσθαι, καὶ νῦν αὐτὸς τε φρίττων καὶ ὑποδειμαίων τῇ Κίρκῃ σύνει, μὴ σε ποιήσῃ λαθοῦσα σὺν ἡ λύκον, ἡμᾶς τε πείθεις... ἐκπλεῖν μετὰ σοῦ...

C'è da osservare che in questo brano il testo trådito ha συνεῖναι, non σύνει, ma la correzione (di Reiske) è assolutamente necessaria per restaurare la correttezza sintattica del periodo (ed è tra l'altro semplice, economica, convincente), ed è stata perciò universalmente accolta, anche da Hubert²⁰.

Ebbene, la distinzione dei tempi verbali in questo brano è precisa e importante: Ulisse ha rifiutato il passaggio allo stato ferino subito al suo arrivo ad Eea, tant'è vero che ha fatto di tutto per non essere vittima dei trucchi di Circe. Nel brano quindi Plutarco usa l'aoristo (διεκρούσω). E ora – aggiunge Grillo – tu sei (o stai) con Circe pieno di paura.

Ma c'è da chiedersi: quando mai Ulisse è stato con Circe φρίττων καὶ ὑποδειμαίων... μὴ σε ποιήσῃ λαθοῦσα σὺν ἡ λύκον? Seguendo il testo omerico, Ulisse non ha mai vissuto con Circe col terrore di essere mutato in animale: prima dell'arrivo, in *Od.* 10.281-306, egli ha avuto da Ermes istruzioni preventive e il dono dell'erba μῶλυ per resistere a tutte le trappole della maga, ed ha poi accettato di andare a letto con lei solo dopo il suo solenne giuramento di dea (*Od.* 10.336-48). E così per un anno intero egli ha vissuto con Circe senza paure di sorta.

C'è un unico giorno in cui Ulisse ha paura di Circe o, per lo meno, non si fida più di lei: ed è quando, all'inizio del canto 12, torna dalla visita all'Ade e, giunto ad Eea, prima si ferma coi compagni a dormire sulla riva del mare, aspettando che venga l'alba (*Od.* 12.6 s.); poi, spuntato il giorno, manda i compagni alla casa di Circe a prendere il cada-

²⁰ Cf. Hubert 1971, p. 78. Probabilmente l'infinito συνεῖναι è un banale errore, prodotto da chi l'ha fatto reggere dal precedente ὑποδειμαίων.

vere di Elpenore, ma lui non ci va. Evidentemente adesso Ulisse non si fida più: o non ha più l'erba μῶλυ, o teme che la maga possa avere cambiato idea sul permesso di partire che gli ha concesso. E la sera, dopo il lungo pasto offerto da Circe sulla spiaggia, i compagni dormono sulla nave, mentre Ulisse resta a parlare con lei, ma lì sulla spiaggia, senza andare a casa sua. Evidentemente Ulisse, per prudenza o per paura, non vuole da lei 'l'ultimo bacio'!

Nel testo di Plutarco i rapporti temporali sono indicati con chiarezza: Ulisse ha rifiutato il passaggio allo stato animale già nel passato, nell'episodio narrato da *Od.* 10: donde l'aoristo διεκρούσω. Ora (νῦν), dopo un anno, tornato dal viaggio agli Inferi, nell'ultima notte ad Eea, sta accanto a lei pieno di timore, se non di paura, col pensiero fisso della partenza, e tenta di persuadere Grillo e gli altri a partire con lui.

Ma quest'ultima precisazione, l'accento alla partenza ormai decisa, conferma che siamo nell'ultima notte ad Eea, l'unico momento in cui Ulisse mostrò di aver paura di Circe.

Questo significa dunque che σύνει, in 986D, non significa "tu vivi (o vai) con Circe", come generalmente s'intende²¹, ma semplicemente "tu sei" o "stai ora" (νῦν), con riferimento ad un preciso momento e ad un incontro del tutto particolare, quello segnato dalla paura, nell'ultimo giorno ad Eea. E νῦν non significa "d'ora in poi", ma "ora", "oggi", con puntuale riferimento al momento in cui Ulisse da un lato (τε) è lì accanto a Circe con la paura, e dall'altro (τε) cerca di persuadere i compagni a partire con lui (αὐτός τε... σύνει, ἡμᾶς τε πείθεις...). Precipare il valore di νῦν qui significa determinare il tempo del dialogo tra Grillo ed Ulisse presentato da Plutarco nel *Bruta ratione uti*.

3. Una conferma sulla correttezza della mia interpretazione si ricava anche dalla lettura di 988F, in cui Grillo rinfaccia ad Ulisse:

σὺ δὲ σπεύδεις ἀκοῦσαι τὸ περὶ τῆς σωφροσύνης, ἐπεὶ σωφρονεστάτης μὲν ἀνὴρ εἶ γυναικός, ἀπόδειξιν δὲ σωφροσύνης αὐτὸς οἶει δεδωκέναι, τῶν Κίρκης ἀφροδισίων περιφρονήσας

²¹ Cf. Xylander 1778, 102 "(cum) degas"; Reiske (ibid.) 102, n. 11 "conversaris"; Ricard 1844, t. IV p. 547: "en vivant avec Circé"; Adriani 1829, vol. V, p. 484 "dimorando con Circe"; Russell 1993, 339 "living with Circe"; Indelli 1995, 61 "te ne stai con Circe"; Gondicas 1998, 104 "tu vis auprès de Circé"; Magini 2001 "vivi accanto a Circe". Vd. anche Lapini 1996, 209 s. (e n. 18).

“Invece sei impaziente di sentir parlare della temperanza, dato che sei sposo di una donna famosa per la sua castità, e perché d’altra parte ritieni di aver dato tu stesso una prova di tale virtù mostrando disdegno per i piaceri d’amore con Circe” (trad. Magini).

Questo passo prova anzitutto che Ulisse ora non vive frequentando Circe (né col terrore, né senza), ma ha rinunciato a lei per Penelope: e questo smentisce categoricamente l’interpretazione di chi intende che Ulisse viva con Circe nel terrore.

Ma, al contrario, il brano viene spesso frainteso fino all’estremo opposto, intendendo che l’Ulisse plutarco, a differenza di quello omerico, ha *sempre* rifiutato le profferte di Circe. Ora, io vorrei osservare che nel testo plutarco si usa il verbo περιφρονήσας, non καταφρονήσας: Ulisse ha rinunciato agli amplessi di Circe dopo averli ampiamente provati: li ha accettati per un anno! Sono perciò da respingere le traduzioni eleganti ma arbitrarie e/o interpolatorie di studiosi come Ricard, Russell, Zinato, Indelli e Magini²², i quali peraltro non spiegano per quale ragione Plutarco avrebbe dovuto moralizzare solo Ulisse (che tra l’altro per Grillo è il personaggio ‘cattivo’) e lasciare nel peccato Circe (che invece per il parlante è personaggio ‘buono’).

4. Inoltre è da notare che, moralizzando Ulisse, si è costretti a moralizzare anche il caprone di Mendes, che Plutarco cita immediatamente dopo, in analogia con la condotta sessuale di Ulisse:

989A καθάπερ ὁ Μενδήσιος ἐν Αἰγύπτῳ τράγος λέγεται πολλαῖς καὶ καλαῖς συνειργνύμενος γυναιξίν οὐκ εἶναι μίγνυσθαι πρόθυμος, ἀλλὰ

²² Cf. Ricard 1844, 552: “en te refusant aux *desires* de Circé”; Russell 1993, 342: “rejecting Circe’s *advances*”; Zinato 2001, 61: “disdegnando le *profferte* amorose di Circe”; Indelli 1995, 79: “disprezzando i piaceri d’amore che *potevi provare* con Circe” (corsivi miei). Diverse traduzioni, di per sé interpretabili *in utramque partem* – come quella di Xylander 1778, 111: “Circus concubitu spreto”; di Adriani 1829, 490: “col dispregiar l’amor di Circe”; Gondicas, *ed. cit.*, p. 111: “en refusant la couche de Circé” –, si rivelano schierate per la ‘purezza’ di Ulisse grazie al confronto con le soluzioni adottate in 989A (vd. § 4). A vari traduttori non sfugge però che questa innocenza di Ulisse è un fatto curioso: cf. Ricard 1844, 553, n. 1: “Gryllus fait honneur à Ulysse d’une chasteté qu’il n’a point eue. Il suffit de lire Homère”; Ambrosoli (in Adriani 1829, 490, n. 2): “questa lode non appartiene ad Ulisse secondo quello che si legge nell’*Odiss.*, l. X e XI” (s’intenda: “X e XII”). La Magini, che come s’è visto, traduce: “mostrando disdegno per i piaceri d’amore con Circe” (2001, 90), annota giustamente (p. 221) che “il connubio con Circe non fu certo rifiutato da Ulisse (v. 347)” (scil. del 10 dell’*Odissea*).

πρὸς τὰς αἴγας ἐπτόηται μᾶλλον, οὕτω σὺ χαίρων ἀφροδίσεισιν συνήθεσιν οὐ θέλεις, ἄνθρωπος ὧν θεᾶ συγκαθεύδειν.

“Niente di strano, dunque, se ti comporti come il caprone di Mendes in Egitto. Stando a quanto dicono, sebbene sia rinchiuso con molte belle donne, esso non brama di unirsi a loro, ma è eccitato piuttosto dalle capre; e allo stesso modo tu sei soddisfatto dei piaceri erotici a te abituali, ed essendo uomo non vuoi giacere con una dea” (trad. Magini).

Indelli e molti altri intendono il passo nel senso che il capro *non si unisce affatto* con le “molte e belle donne” che vengono messe a sua disposizione²³, e questa è un’ulteriore violenza al testo, il quale in realtà dice che il capro non è entusiasta di queste unioni contro natura, *ma suo malgrado le accetta*, benché, come è logico, sia più πρόθυμος a unirsi con le capre. Che l’esegesi giusta sia questa è dimostrato non solo dalla presenza di μᾶλλον²⁴, ma anche da un semplice fatto di verosimiglianza, in quanto il rito del capro sarebbe stato inevitabilmente abbandonato se la bestia si fosse rifiutata di prestarsi a ciò che costituiva il senso

²³ Cf. Adriani 1829, 491: “onde non è meraviglia che il becco [...] rinchiuso fra molte e vaghe donzelle aborrisse loro congiungimenti, e più tosto corresse alle capre”; Indelli 1995, 81: “non è disposto a unirsi con loro, ma è stato preso da desiderio più ardente per le capre”; così lo stesso Indelli parafrasa il passo nel saggio introduttivo della sua edizione: “come Ulisse ha disprezzato τὰ Κίρκης ἀφροδίσεια, secondo Grillo non per temperanza, ma solo perché, essendo uomo, non ha voluto unirsi con una dea (cioè con un essere a lui superiore), così si racconta che, in Egitto, il caprone di Mendes, pur rinchiuso insieme con molte belle donne, non vuole unirsi con loro, ma è molto più attratto dalle capre” (*ed. cit.*, p. 12). Altri adottano fraseologie più sfumate: cf. Ricard 1844, 553: “le bouc [...] ne témoigne aucun désir pour elles, et ne s’enflamme que pour des chèvres”; Gondicas 1998, 112: “n’avait nulle envie de s’accoupler avec elles mais soupirait plutôt après les chèvres”. Su questa linea anche Bergua Caverio 1991, 13-19, p. 18, che definisce la versione plutarchea sul capro “opposta” a quella di Pind. fr. 201 Maehler e di Herod. 2.46.4 (per altre fonti sul rito del capro mendesio si veda oltre, n. 25). Il Russell finemente osserva che la scarsa προθυμία del capro a unirsi con le donne basta di per sé ad assolverlo: “this goat (or ram), which was the incarnation of Osiris in the Egyptian religion, copulated openly with women. Plutarch’s version saves his reputation” (1993, 387, nota su 989).

²⁴ Ovviamente questo μᾶλλον mette in difficoltà i ‘moralizzatori’, i quali talvolta rimediano scegliendo, senza dubbio a torto, il senso di *potius* anziché quello di *magis* (così Adriani e la Gondicas: si veda sopra, n. 23), oppure rassegnandosi a una traduzione asimmetrica, come è ad esempio quella della Zinato: “non [è] pronto a unirsi con loro e smani molto di più per le capre” (2001, 61-63), dove peraltro “molto di più” sembra più una traduzione dall’inglese di Cherniss-Helmbold (“far more”: si veda sotto, n. 26) che dal greco di Plutarco; “molto più” si trova anche nella parafrasi di Indelli 1995, p. 12.

profondo del rito stesso²⁵. Ciò che Plutarco intende dire è che, come il capro mendesio si unisce alle donne ma preferisce le femmine della sua specie se lasciato libero di scegliere, così Ulisse ha fatto l'amore con Circe per necessità (o opportunismo), o per mancanza di alternative, ma ora che può corre da Penelope (e, se come io credo, il *Grillo* è da ambientare nel tempo del canto 12°, Ulisse ha una ragione in più per tornare dalla moglie, poiché nell'Ade ha saputo che Penelope non lo ha tradito, ma gli è rimasta fedele: cf. *Od.* 11.177-183). La traduzione appropriata di τῶν Κίρκης ἀφροδισίων περιφρονήσας è “rinunciando agli amplessi di Circe (*scil.*: di cui hai fin qui approfittato)”.

L'espressione οὐ θέλεις ha probabilmente avuto una certa responsabilità in questi fraintendimenti, ma essa in realtà non contraddice quanto ho appena detto, perché è chiaro che, nel complesso del discorso di Grillo, vale νῦν οὐ θέλεις “adesso non vuoi”, cioè rimprovera implicitamente ad Ulisse il voltafaccia: come se dicesse οὐκέτι θέλεις. O forse, dato il carattere speciale dell'incontro con Circe, si può addirittura intendere che Ulisse, anche quando si concedeva a Circe, è sempre stato οὐ θέλων²⁶.

Non sfugga – aggiungo – che οὐ θέλεις... θεᾶ συγκαθεύδειν corrisponde perfettamente all'interpretazione da me proposta per νῦν... τῆ Κίρκη σὺνει in 986D. Ulisse e Circe restano a parlare sulla spiaggia (e lì si svolge anche il dialogo tra Ulisse e Grillo).

5. In 989E Grillo contrappone la sua saggezza di adesso alla passata stoltezza che lo rendeva sensibile al lusso, alla ricchezza, al superfluo. Per illustrare la sua antica κενοδοξία Grillo rievoca un episodio autobiografico, ambientato al momento in cui Ulisse sbarcò a Creta e si mostrò in tutta la sua gloria e opulenza, destando nei presenti ammirazione

²⁵ Le molte testimonianze che abbiamo su questo rito, diffuse nell'arco di secoli, implicano al contrario che il capro, bene o male, faceva il suo dovere: cf. Pind. fr. 201 Maehler; Herod. 2-46.4; Diod. 1.84.4-6; Strab. 17.1.19 (per una rassegna più completa di queste testimonianze vd. Indelli 1995, 129, n. 100).

²⁶ I soli traduttori cui non si può attribuire un espresso fraintendimento di questo passo (ma che d'altronde nulla fanno per chiarire la loro interpretazione) sono Cherniss - Helmbold: anche se rendono 986D con “living in fair and trembling as a companion of Circe” (*ed. cit.*, pp. 497-499) e 988F con “rejecting the embraces of Circe” (p. 511), traducono 989A con “is said not to be eager to consort with them, but is far more excited about nannies” (*ibid.*).

e invidia per il suo sfoggio di ori, di ninnoli e di abiti costosi (*Od.* 19.220 ss.). Fra questi adoranti ammiratori, dice Grillo, c'ero anch'io:

(989E) τοιγαροῦν, ὥς σε μέμνημαι ἐν Κρήτῃ θεασάμενος ἀμπεχόνῃ κεκοσμημένον πανηγυρικῶς, οὐ τὴν φρόνησιν ἐζήλουν οὐδὲ τὴν ἀρετὴν, ἀλλὰ τοῦ χιτῶνος εἰργασμένου περιττῶς τὴν λεπτότητα καὶ τῆς γλαμύδης οὔσης ἀλουργοῦ τὴν οὐλότητα καὶ τὸ κάλλος ἀγαπῶν καὶ τεθηπῶς (εἶχε δέ τι καὶ ἡ πόρπη χρυσοῦς οὔσα παίγνιον οἶμαι τορειαῖς διηκριβωμένον) καὶ εἰπόμην γεγοητευμένος, ὥσπερ αἱ κυναῖκες.

“Proprio per questa ragione, mi ricordo che, quando ti vidi a Creta in un elegante abito da cerimonia, non invidiavo la tua intelligenza né la tua virtù; ma provavo ammirazione e stupore per la finezza della tua tunica mirabilmente lavorata e per la morbidezza della tua bella clamide di porpora (la fibbia era d'oro e, se non erro, aveva anche un fregio artisticamente cesellato), ti seguivo affascinato, come fanno le donne”. (trad. Magini).

Qui il rapporto fra il testo plutarco e quello omerico non è solo mimetico, ma quasi parafrastico: la “finezza della tunica mirabilmente lavorata” riprende *Od.* 19.232-233 τὸν δὲ χιτῶν' ἐνόησα περὶ χροῖ σιγαλόεντα, / οἷόν τε κρομύοιο λοπὸν κάτα ἰσχαλέοιο, “la morbidezza della bella clamide di porpora” riprende il precedente v. 225 γλαῖναν πορφυρέην οὔλην, la πόρπη e il παίγνιον istoriato riprendono i vv. 226-231 αὐτάρ οἱ περόνη χρυσοῖο τέτυκτο κτλ. Gli studiosi hanno ben presenti questi *similia* e li citano coscienziosamente, ma ne trascurano uno, quello conclusivo, dove ὥσπερ αἱ γυναῖκες è tradotto “mulieris in modum”²⁷, “as a woman”²⁸, “come una donna”²⁹, “come fanno le donne”³⁰, ecc. Sono tutte traduzioni formalmente corrette, ma che non colgono o

²⁷ Xylander 1778, 114.

²⁸ Cherniss - Helmbold 1957, 515.

²⁹ Zinato 2001, 65, la quale, come altrove, guarda più alla traduzione di Cherniss-Helmbold che al testo plutarco. Lo stesso dicasi della Gondicas 1998, 114: “comme une femme”.

³⁰ Indelli 1995, 87 e Magini 2001, 92. Analoghe, ancorché più libere e fiorite, le traduzioni del Ricard 1844, 554: “charmé de ces bagatelles, comme le sont ordinairement les femmes, je te suivais partout plein d'admiration”, e dell'Adriani: “io ti veniva appresso come fanno le donne, che incantate con malie, vanno dietro all'amante” (1829, 493). L'Adriani era evidentemente influenzato dal topos dell'amore immediato che spesso coglie le donne alla sola vista dal vestiario degli eroi: cf. e.g. Eur. *Tr.* 991 s., dove Ecuba ricorda come Elena si era invaghita di Paride vedendolo βαρβάρους ἐσθήμασιν, / χρυσῶν τε λαμπρόν (passo imitato in una parte spuria dell'*Ifigenia in Aulide*, vv. 73-74).

non valorizzano l'evidente aggancio del finale plutarco con il corrispondente finale del *pinax* omerico: v. 235 ἤ μὲν πολλαί γ' αὐτὸν ἐθήσαντο γυναῖκες³¹. In Omero, come si vede, le γυναῖκες sono presenze concrete, non ipotetiche: ed è verosimile che Plutarco, come ha seguito Omero in tutto il resto della *ecphrasis*, così lo abbia seguito anche in questo dettaglio. Ne deriva che la resa più idonea di ὡσπερ αἱ γυναῖκες dovrebbe essere “come (facevano) le donne”, “come (facevano in quell'occasione) le donne”. L'unico traduttore che colga il riferimento è Russell: “and followed you around, as the women *did*”³² (corsivo mio). Anche questo è, nel suo piccolo, un esempio eloquente di quanto e quanto spesso gli apporti omerici al testo plutarco siano stati presi alla leggera.

6. Vorrei per finire soffermarmi ancora un attimo su 989E, il passo che abbiamo appena esaminato, e che, oltre ad essere problematico per altri rispetti³³, impone di chiedersi per quale ragione Grillo può aver

³¹ In realtà non è certo se αὐτόν sia da riferire a Ulisse o al chitone di Ulisse, precedentemente descritto ai vv. 232-234, ma la prima ipotesi mi pare preferibile (e anche Plutarco evidentemente la preferisce) sulla base delle imitazioni del passo, frequenti ad esempio in Apollonio Rodio: 4.1182 s., le donne sono prese da stupore nel vedere gli eroi che sfilano; 1.774 ss., le donne di Lemno mirano l'incedere di Giasone, simile ad astro che incanta; al v. 783 è presente l'elemento del seguire, del fare ressa intorno, sempre da parte delle donne: δημότεροι μὲν ὀπισθεν ἐπεκλονέοντο γυναῖκες; lo stesso accadrà anche durante l'uscita di Giasone dalla città (1.843 s.). Ma anche nell'epos omerico si trovano altre situazioni analoghe: cf. *Il.* 15.682 s. (dove però la meraviglia coinvolge sia le donne che gli uomini); 18.495 s., lo scudo di Achille: αἱ δὲ γυναῖκες ἰστάμεναι θαύμαζον ἐπὶ προθύροισιν ἑκάστη.

³² Russell 1993, 344.

³³ Il fatto che Grillo sia stato a Creta non implica che vi sia anche nato. Al contrario, il ‘back-ground’ beotico di 988A (la Sfinge, la volpe di Teumesso, la serpentina di Delfi), 990D (la saga di Arginno) e 990E (l'iscrizione sulla *tholos* di Apollo Pto), ha fatto credere ad alcuni che Grillo possa essere Plutarco stesso *en travesti* (Lapini 1996, p. 207, n. 15), o comunque un concittadino o conterraneo di Plutarco: così, fra gli altri, Ziegler 1965, 133; Cherniss - Helmbold 1957, 489-490; Fernández Delgado 2000, 178, ecc. – Indelli 1995, 22 e 116, n. 25, va oltre e sostiene, sulla scorta di Hirzel 1895 (vol. II, p. 131), che la vittoria dialettica riportata su Ulisse dal maiale beota, simbolo della scarsa intelligenza (Plutarco stesso ricorda questo luogo comune in *De esu* 995E), potrebbe costituire una simbolica rivincita della Beozia sulla Grecia “ionica”, rappresentata dal navigatore Ulisse (cf. anche Bergua Caverio 1991, 15-16). Tutte queste considerazioni rischiano tuttavia di sovra-interpretare la figura di Grillo, ben al di là di quanto Plutarco ha esplicitato. In ogni caso, anche se Grillo è un uomo

sentito la necessità di rievocare l'episodio di Creta per spiegare un concetto semplice – e per nulla bisognoso di *exempla* – come quello che egli va spiegando in 989B-F. Forse si tratta di una ἀκρίβεια retorica puramente ornamentale, o forse Plutarco pensò che la σύγκρισις fra senno e ricchezza riuscisse più incisiva mettendo le due cose in rapporto con lo stesso soggetto³⁴; o forse, ancora, Plutarco applicò il principio psicologico secondo cui l'argomento concreto è sempre più persuasivo di quello astratto, e tanto più se è personalizzato, se investe il vissuto stesso dei parlanti.

Non nego che queste ipotesi possano avere una loro validità, ma ritengo anche utile rammentare (cosa che gli interpreti non hanno fatto) che l'isola di Creta era il tradizionale scenario in cui venivano ambientati racconti falsi. – Nell'*Odissea* Ulisse si spaccia per cretese per ben tre volte, prima di fronte ad Atena (13.256 ss.), poi di fronte ad Eumeo (14.199 ss.) e infine di fronte a Penelope (19.220 ss.)³⁵, alla quale fa credere di chiamarsi Etone, di essere parente di Idomeneo e infine di aver assistito all'arrivo di Ulisse a Creta, che è appunto l'episodio che Grillo rievoca in 989E. – Ciò suggeriva un particolare legame fra Creta e la menzogna³⁶, e questo legame non solo divenne

della Beozia, non c'è ragione di immaginarlo di giovane età (come fanno Cherniss - Helmbold 1957, p. 489: "a young Boeotian").

³⁴ Il passo suggerisce che questo Ulisse plutarco, oltre che astrattamente φιλότιμος, è anche concretamente φιλοχρήματος, cosa che del resto Grillo gli rinfaccia in modo esplicito in 989E. Nei poemi omerici Ulisse non spicca per particolare avidità, ma un "lettore di Omero" come Grillo non poteva non conoscere l'attaccamento ai doni dei Feaci che l'eroe avrebbe in seguito mostrato (cf. la disperata invocazione di 13.230 *σάω μὲν ταῦτα*). Nel "catalogo" dei preziosi fatto da Grillo in 989D accanto agli immancabili oro e argento, non vengono menzionati né il bronzo né il ferro (il che sarebbe stato in tono con un personaggio *realmente* omerico, ma sarebbe apparso ridicolo ai tempi di Plutarco), bensì l'avorio. È possibile che la scelta di questo materiale costituisca un ulteriore caso di rispetto "filologico" verso i dettagli anche minori del testo omerico, dove si legge che la κόπη dell'arco di Ulisse era d'avorio (*Od.* 21.7), che il suo letto aveva guarnizioni in avorio (*Od.* 23.200), e che era di avorio "appena intagliato" l'elsa donatagli da Eurialo durante il soggiorno presso i Feaci (*Od.* 8.404).

³⁵ Cf. Aesch. fr. 187 Radt, dalla *Penelope*: ἐγὼ γένος μὲν εἰμι Κρής ἀρχέστατον.

³⁶ Cf. *Inni omerici*, a c. di F. Càssola, Milano 1991⁵, p. 473, su *Hymn. Dem.* 123-124: "Creta ha grande parte in tutti i falsi racconti, perché in età omerica era una terra nello stesso tempo famosa e poco frequentata".

topico in epoche successive³⁷, ma mostra tracce di precoce stilizzazione nella stessa tradizione epica: un racconto falso su Creta si incontra ancora ai vv. 123 ss. dell'*Inno Omerico a Demetra*, e, di nuovo, in *Od.* 14.397 ss., dove accade che Eumeo, udite le *false* parole del *falso* mendicante, rammenti a sua volta che già un altro, un uomo di stirpe etolica, gli aveva propinato una *falsa* storia sullo stesso soggetto (Ulisse a Creta presso Idomeneo). Orbene, visti questi precedenti, e tutto il rapporto di stretta complementarietà che sussiste fra il *Grillo* e il modello omerico, difficilmente sarà casuale che anche Grillo torni a parlare di Creta; al contrario mi sembra probabile che in questa ripresa plutarchea si possano cogliere, come già avevano suggerito Russell³⁸ e (in maniera più circostanziata) Lapini³⁹, elementi di un raffinato gioco intertestuale.

Certamente Grillo allude qui al racconto menzognero di Ulisse a Penelope nel 19° dell'*Odissea*. C'è però da osservare che Grillo, nell'ultima notte ad Eea, cioè nel canto 12°, non può conoscere quel racconto: ma può dire di aver assistito al fatto.

In realtà è evidente che si applica anche a lui il principio dei *τεμάχη* della mensa omerica a sfondo comico, osservato in particolare per il *Ciclope* euripideo da Seaford⁴⁰ e ribadito da Patrizia Mureddu⁴¹, che si può riassumere in breve così: nei testi comici (o a sfondo comico) a volte i personaggi stessi risultano essere “lettori” di Omero e diventano come delle figure “intertestuali”. Ciò capita ad esempio nel *Ciclope* euripideo, dove Ulisse “appears to have read his Homer” (Seaford).

³⁷ Cf. Suid. s.v. Κρητίζειν (III, 187.2404 Adler), secondo cui la fama di menzogna e imbroglio di cui godevano i Cretesi avrebbe avuto come primo responsabile lo stesso Idomeneo: Κρητίζειν· τὸ ψεύδεσθαι. Ἰδομενεὺς γὰρ ἐπιτραπεῖς τὸν ἀπὸ τῶν λαφύρων χαλκὸν διανεῖμαι τὸν ἄριστον αὐτῷ ἐξείλετο· καὶ ἐτέρα παροιμία· Κρητίζειν πρὸς Κρήτας, ἐπειδὴ ψεύσται καὶ ἀπατεῶνές εἰσι. Considerato ciò, difficilmente sarà un caso che il sedicente Ditti, autore di una *Ephemeris belli Troiani* spudoratamente e volutamente falsa, dica di essere un cretese, e di essersi accinto a scrivere per ordine del suo comandante Idomeneo; ed è probabile che Filostrato, allorché rivela che Idomeneo neppure partecipò alla spedizione troiana (*Her.* 174), abbia in mente appunto Ditti Cretese, del cui racconto vuole minare alla base l'attendibilità.

³⁸ Russell 1993, 387, nota a 989: “in making Gryllus be witness to a fiction, Plutarch perhaps intended to stress the fantasy of his imagined dialogue”.

³⁹ Lapini 1996, p. 210, n. 18.

⁴⁰ Seaford 1988², p. 211, nota sui vv. 591-592 del *Ciclope*.

⁴¹ Mureddu 1993, 591-600: 599 s.

Analogamente, Grillo risulta quasi aver letto il 19° dell'*Odissea* e conoscere non solo la proverbiale astuzia di Ulisse, ma anche la sua bravura nel mentire. L'allusione a quel discorso impedirà ad Ulisse di ribattere: perché anche Grillo, come lui, presenta un discorso che unisce menzogna e verità, ma porta un bel messaggio di sapere e di valori.

Questo gioco si riverbera, naturalmente, anche sul rapporto intertestuale tra Plutarco e Omero: tutto il dialogo di Plutarco è un racconto fittizio, per così dire cretese, rispetto a quello di Omero, ma – come quello di Grillo – lo riprende con linguaggio analogo, portando a tutti un nuovo e profondo messaggio di sapere e di valori.