

Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch

José Ribeiro Ferreira, Delfim F. Leão
& Carlos A. Martins de Jesus
(eds.)

ANIMALI PARLANTI E GIUSTIZIA IN PLUTARCO ED OMERO

MARCELLO TOZZA
Universidad de Málaga

Abstract

In his dialogue *Bruta animalia ratione uti*, Plutarch shows not only an incredible satirical vein, but also great knowledge of Homeric poems. The latter serve as a starting point for creating a surreal episode; moreover, they serve as a reference for the author, with literal quotes, to deepen the meaning of his speech. A wise use of the Homeric text allows Plutarch to place animals above men, from a physical, ethical and rational point of view. In veiled and ironical terms, Plutarch brings animals nearer the characteristics which the same deities are assigned. Like Gryllus in Plutarch, Xanthus in Homer imposes his role as mediator between the physical and metaphysical worlds. Achilles' horse, whom Hera endows with speech, but who loses this ability because of the Erinyes, who are the ministers of Justice, expresses the "right" according to Homer's categories, summarizing, in a few verses (*Iliad* 19.408-417), the structural order dominating the human condition.

Nel *Grillo*¹ di Plutarco, Circe concede la parola ad un maiale che, trasformato da uomo in animale, preferisce questa condizione all'idea di ritornare uomo, e mette dialetticamente in difficoltà un Ulisse demitizzato.

Già gli studi condotti da Angelo Casanova 2005: 97-109 hanno dimostrato come Plutarco non abbia semplicemente preso spunto, in maniera libera e vaga, da un episodio dell'*Odissea* per creare il suo dialogo: Plutarco ha voluto inserire questa parentesi in un momento preciso del poema, ed esattamente dopo la sequenza dei versi 37-141 del libro XII, in cui Circe, prima che Ulisse abbandoni definitivamente la sua isola, annuncia all'eroe quali altri ostacoli dovrà affrontare per fare ritorno in patria; la dea dà consigli su come superare le Sirene, Scilla, Cariddi e il soggiorno presso l'isola Trinachia, e, mentre nell'*Odissea* Ulisse, ascoltati i consigli, si separa da Circe senza congedarsi, in Plutarco egli afferma: Ταῦτα μὲν, ὦ Κίρκη, μεμαθηκέναι δοκῶ καὶ διαμνημονεύσειν ("Credo che queste cose, o Circe, le ho comprese e le terrò a mente").

Questa battuta iniziale del *Grillo*, a cui segue immediatamente la richiesta, da parte di Ulisse, di essere informato sull'eventuale origine umana degli animali dell'isola, vuole essere un anello di congiunzione tra il dialogo odissaeico e quello plutarcheo.

Un Ulisse incapace di contrastare le argomentazioni del suo interlocutore si ritrova di fronte ad una pretesa di superiorità da parte dell'animale sull'essere umano, una superiorità di carattere fisico, etico e razionale, sostenuta da argomentazioni che capovolgono il sistema di valori su cui si basa l'epopea omerica e, in particolare, la figura di Ulisse.

¹ Περὶ τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι (*Bruta animalia ratione uti*). G. INDELLI 1995.

Grillo dà inizio al proprio discorso persuasivo menzionando le tre principali virtù per le quali, impropriamente secondo l'animale, gli uomini si inorgogliscono considerandosi superiori a qualsiasi animale: δικαιοσύνη, φρόνησις e ἀνδρεία (986F). È proprio quest'ultimo concetto, il coraggio, associato alla forza fisica, che il protagonista utilizza per attaccare in maniera diretta la figura di Ulisse: l'eroe diviene l'emblema di un'intelligenza umana che non si mostra "giusta" dal punto di vista etico, ma, al contrario, rivela un allontanamento da qualsiasi comportamento corretto o coraggioso; un sapiente utilizzo del testo omerico, attraverso citazioni letterali, consente di porre l'animale al di sopra dell'essere umano.

In 987C è rilevante la citazione degli epiteti omerici θρασύς ("audace") e πολίπορθος ("distuttore di città"), che qui Grillo menziona allo scopo di sottolineare l'ingiusta attribuzione all'eroe di questi aggettivi.

Nel primo caso, si tratta di un epiteto che compare una sola volta nell'*Odisea*, riferito allo stesso Ulisse (10.436), mentre nell'*Iliade* compare più volte accanto ai nomi di Archeptolemo (8.128, 312), Laogono (16.604) e, soprattutto, Ettore (12.60, 210, 13.725, 22.455, 24.72, 786).

Riguardo al secondo epiteto, è utilizzato, nell'*Odisea*, per il solo Ulisse (8.3, 9.504-530 [πολιπόρθιος], 14.447, 16.442, 18.356, 22.283, 24.119), ma, nell'*Iliade*, affianca anche i nomi di altri personaggi (Achille, Oileo padre di Aiace, Otrinteo, Ares ed Eniò)².

Gli epiteti menzionati mostrano di avere una funzione ben precisa: Grillo, che sta accusando Ulisse di aver vinto in guerra δόλοισ καὶ μηχαναῖς ("con inganni e macchinazioni": 987C), vuol sottolineare il fatto che meritano questi aggettivi soltanto divinità della guerra, quali Ares ed Eniò, o eroi che, come Ettore e Achille, si distinguono per la propria forza e si servono di essa, non dell'inganno, per avere la meglio.

In 988D Grillo cita altri epiteti con un fine abbastanza chiaro: fa notare all'eroe che, quando la poesia vuol segnalare uomini particolarmente valorosi nel combattimento, li definisce "dalla mente di lupo" (λυκόφρονας), o "dal cuor di leone" (θυμολέοντας), o "simili a un cinghiale per la forza" (σὺ εἰκέλους ἄλκην), mentre non accade mai che un leone venga definito "dal cuore d'uomo" (ἀνθρωπόθυμον) o "simile a un uomo per la forza" (ἀνδρὶ εἴκελον ἄλκην); e ancora insiste sottolineando il fatto che, se i veloci vengono definiti "dai piedi come il vento" (ποδηνέμους) e i belli "simili a un dio" (θεοειδεῖς), significa che i personaggi che si distinguono vengono paragonati a chi, nello stesso campo, è superiore. Il primo epiteto, in effetti, compare in Omero come nome proprio: è il nome dello scudiero di Aiace Telamonio, Licofrone, che

² *Il.* 2.278, 10.363 (Ulisse); 8.372, 15.77, 21.550, 24.108 (Achille); 2.728 (Oileo); 20.384 (Otrinteo); 20.152 (Ares); 5.333 (Eniò).

nell'*Iliade* (15.430) muore trafitto dalla lancia di Ettore. Il secondo, “dal cuor di leone”, è utilizzato da Omero per definire Eracle (*Od.* 11.267; *Il.* 5.639), Ulisse (*Od.* 4.724, 814) ed Achille (*Il.* 7.228). Il terzo, “simile a un cinghiale per la forza”, è utilizzato nell'*Iliade* per definire Idomeneo (4.253) e Aiace Telamonio (17.281). Gli ultimi due epiteti, “dai piedi come il vento” e “bello come un dio”, sono frequentemente usati da Omero: il primo per definire, nell'*Iliade*, la dea messaggera Iride (*Il.* 2.786, 5.353, 368, 11.195, 15.168, 200, 18.166, 183, 196, 24.95.); il secondo per definire numerosi personaggi³, in particolare, nell'*Iliade*, Paride e Priamo, e, nell'*Odissea*, Telemaco e Teoclimeno.

Dunque, attraverso la citazione del testo omerico, viene messo in evidenza come gli uomini più valorosi, per essere segnalati, vengano paragonati agli animali e alle divinità, e come le stesse divinità, quando vengono collegate al concetto di forza fisica, vengano paragonate agli animali, ma non agli uomini. In questo modo, Plutarco non solo pone l'animale al di sopra dell'uomo, ma addirittura lo avvicina alle caratteristiche assegnate alle stesse divinità.

Anche nel dialogo *De sollertia animalium*, Plutarco cita Omero con il chiaro intento di enfatizzare le virtù animali associandole a caratteristiche divine: nel passo 978B Fedimo, nel suo tentativo di dimostrare la maggiore intelligenza degli animali marini rispetto a quelli terrestri, menziona una particolare caratteristica della seppia, ossia la sua capacità di liberare liquido nero, creandosi attorno una nube oscura che offusca la visuale dei pescatori; il personaggio plutarcheo paragona la seppia, per questa sua capacità, alle divinità omeriche, affermando che “imita gli dèi omerici che spesso avvolgono e nascondono qualcuno, se vogliono salvarlo, <<in una nube oscura>>” (“κυανήν νεφέλην”)⁴. La citazione κυανήν νεφέλην è letterale, perché ritroviamo l'espressione nel libro V dell'*Iliade* (v. 345), in cui Apollo avvolge Enea “in una nube oscura” per sottrarlo al bronzo di Diomede.

Così il testo omerico, oltre che punto di riferimento, diviene lo strumento attraverso cui Plutarco pone l'animale in un piano intermedio tra essere umano e divinità: Circe si era già espressa sull'idea di ritrasformare in uomini gli animali, ricordando ad Ulisse, in 986A, che egli aveva “scelto male” (κακῶς βεβουλεύσθαι) riguardo a sé stesso e ai compagni (è evidente il richiamo al verso 387 del libro X dell'*Odissea*, in cui Ulisse chiede esplicitamente a Circe di liberare i suoi compagni); tuttavia, la dea preferisce utilizzare l'animale per

³ *Il.* 3.16, 27, 30, 37, 58, 450, 6.290, 332, 517, 11.581, 13.774, 24.763 (Paride); 24.217, 299, 372, 386, 405, 483, 552, 634, 659 (Priamo); 2.623 (Polisseno); 2.862 (Ascanio); 12.94 (Deifobo); 17.494 (Areto); 17.534 (Cromio); 19.327 (Neottolemo). *Od.* 1.113, 3.343, 14.173, 16.20, 17.328, 391 (Telemaco); 15.271, 508, 17.151, 20.350, 363 (Teoclimeno); 4.628, 21.186 (Eurimaco); 6.7 (Nausitoo); 7.231 (Alcinoo); 10.205 (Euriloco); 21.277 (Antino).

⁴ ἀπομιμουμένη τοὺς Ὀμήρου θεοὺς “κυανήν νεφέλην” πολλακίς οὖς ἂν σώσαι θέλωσιν ὑφαιρουμένους καὶ διακλέπτοντας.

sostenere la validità della propria opinione, e quest'ultimo non solo si mostra adatto al proprio ruolo di mediatore, ma riesce addirittura a presentarsi come più degno, rispetto all'uomo, di essere relazionato al divino.

Anche in Omero assistiamo ad un insolito dialogo tra un eroe ed un animale, e, ancora una volta, una dea concede la parola all'animale perché critichi il punto di vista dell'eroe.

Il dialogo tra Achille e il suo cavallo Xanto avviene nel libro 19 dell'*Iliade* (400-423), nel momento in cui la narrazione s'incentra sul ritorno in battaglia dell'eroe greco; Achille è già salito sul carro, assieme al suo auriga Automedonte, e, poco prima di lanciarsi nella mischia, si rivolge ai suoi cavalli:

Ξάνθε τε καὶ Βαλία τηλεκλυτὰ τέκνα Ποδάργης
ἄλλως δὴ φράζεσθε σαωσέμεν ἠνιοχῆα
ἄψ Δαναῶν ἔς ὄμιλον ἐπεὶ χ' ἔωμεν πολέμοιο,
μῆδ' ὡς Πάτροκλον λίπετ' αὐτόθι τεθνηῶτα.
Τὸν δ' ἄρ' ὑπὸ ζυγῶφι προσέφη πόδας αἰόλος ἵππος
Ξάνθος, ἄφαρ δ' ἤμυσε καρῆατι· πᾶσα δὲ χαίτη
ζεύγλης ἐξεριποῦσα παρὰ ζυγὸν οὔδας ἴκανεν·
αὐδήεντα δ' ἔθηκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη·
καὶ λίην σ' ἔτι νῦν γε σαώσομεν ὄβριμ' Ἀχιλλεῦ·
ἀλλὰ τοι ἐγγύθεν ἤμαρ ὀλέθριον· οὐδέ τοι ἡμεῖς
αἴτιοι, ἀλλὰ θεός τε μέγας καὶ Μοῖρα κραταιή.
οὐδὲ γὰρ ἡμετέρη βραδυτήτι τε νωχελίη τε
Τρῶες ἀπ' ὠμοῖν Πατρόκλου τεύχε' ἔλοντο·
ἀλλὰ θεῶν ὠριστος, ὃν ἠύκομος τέκε Λητώ,
ἔκταν' ἐνὶ προμάχοισι καὶ Ἔκτορι κῦδος ἔδωκε.
νῶϊ δὲ καὶ κεν ἅμα πνοιῆ Ζεφύροιο θέοιμεν,
ἦν περ ἐλαφροτάτην φάσ' ἔμμεναι· ἀλλὰ σοὶ αὐτῶ
μόρσιμόν ἐστι θεῶ τε καὶ ἀνέρι Ἴφι δαμηῆναι.
Ὡς ἄρα φωνήσαντος Ἐρινύες ἔσχεθον αὐδήν.
τὸν δὲ μέγ' ὀχθήσας προσέφη πόδας ὠκύς Ἀχιλλεύς·
Ξάνθε τί μοι θάνατον μαντεύεται; οὐδέ τί σε χρή.
εὔ νυ τὸ οἶδα καὶ αὐτὸς ὃ μοι μόρος ἐνθάδ' ὀλέσθαι
νόσφι φίλου πατρὸς καὶ μητέρος· ἀλλὰ καὶ ἔμπης
οὐ λήξω πρὶν Τρῶας ἄδην ἐλάσαι πολέμοιο.

Xanto e Balio, illustri figli di Podarge, pensate di riportare in salvo il vostro auriga in mezzo ai Greci, quando saremo sazi di guerra, diversamente da come avete lasciato là Patroclo morto>>. Da sotto il giogo, Xanto dagli zoccoli lucidi improvvisamente abbassò la testa, e la criniera, cadendo dal collare, arrivò a terra lungo il giogo, ed Era, la dea dalle candide braccia, lo fece parlare:

"Sì, ancora una volta ti salveremo, fortissimo Achille, ma ti è vicino il giorno di morte: non ne siamo noi responsabili, ma un grande dio e la Moira feroce. Non per nostra lentezza od incuria i Troiani hanno tolto le armi dalle spalle di Patroclo, ma il più forte degli dèi, il figlio di Leto dai bei capelli, l'ha ucciso in prima fila e ha dato gloria ad Ettore. Noi potremmo anche correre come il soffio di Zefiro che, dicono, è il più veloce, ma il tuo destino è quello di essere ucciso da un uomo e da un dio>>. Mentre così parlava, le Erinni fermarono la sua voce e, turbato, rispose il rapido Achille: "Xanto, perchè mi predici la morte? A te non spetta. Lo so anch'io che il mio destino è di morire qui, lontano dal padre e dalla madre, e tuttavia non smetterò prima di avere saziato di guerra i Troiani"⁵.

Detto ciò, Achille lancia i cavalli in prima fila. Dunque, Era concede la parola all'animale perché ricordi all'eroe l'impossibilità di trovare, nella realtà sensibile, la causa di un avvenimento: la morte di Patroclo era stata determinata dall'intervento di Apollo, il quale, "avvolto in una fitta nebbia" (ἤέρι γὰρ πολλῆ κεκαλυμμένος, *Iliade* 16.790), l'aveva colpito alle spalle, facendogli cadere di dosso l'elmo, la corazza, lo scudo e la lancia (vv. 791-804), rendendo così semplice l'attacco con la lancia ad Euforbo e, finalmente, ad Ettore (vv. 806-821). Lo stesso Patroclo mostrerà la propria consapevolezza dell'intervento divino, chiarendo ad Ettore che hanno provocato la sua morte innanzitutto Apollo e il "destino funesto" (μοῖρ' ὀλοή, v. 849); in più, Patroclo profetizza all'eroe troiano la morte e il "destino feroce" (μοῖρα κραταῖή, v. 853) per mano di Achille, e la reazione è la stessa a cui assistiamo nel dialogo tra quest'ultimo ed il suo cavallo, in quanto Ettore chiede all'avversario già morto: "Patroclo, perché mi profetizzi l'abisso di morte?" (Πατρόκλεις, τί νύ μοι μαντεύεαι αἰπὺν ὄλεθρον;, v. 859).

Alla domanda τί μοι θάνατον μαντεύεαι; Achille, continuando a rivolgersi al suo cavallo, aggiunge: οὐδέ τί σε χρή. L'interpretazione di Paduano, "a te non spetta", si mostra efficace in quanto rinvia al senso dell'intervento delle Erinni, che tolgono la voce all'animale; le Erinni intervengono qui in quanto garanti dell'ordine naturale del reale, i cui limiti venivano oltrepassati dall'uso della parola da parte dell'animale: si tratta della stessa funzione delle Erinni che Eraclito sottolinea quando afferma, nel frammento 94 Diels-Kranz, che "il sole non oltrepasserà le misure: in caso contrario, le Erinni ministre della

⁵ Viene riportata, in questa sede, la traduzione di G. PADUANO 2007.

Giustizia lo scoveranno” (“Ἡλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν).

Così, in questo contesto, l'entità divina può rompere i limiti dell'ordine naturale, ma non quelli stabiliti dalla Moira: è per questo che in Omero assistiamo, in determinati casi, ad un autentico lutto della divinità, e vediamo lo stesso Zeus in una situazione di totale impotenza, nel libro 16 dell'*Iliade*, di fronte alla morte del figlio Sarpedonte; in quest'aspetto il mondo divino si mostra, nella maniera più profonda, come metafora della condizione umana.

Anche nella profezia di Xanto vengono menzionati, come futuri responsabili della morte di Achille, un uomo, un dio e la Moira: sarà Ettore stesso, in punto di morte, a chiarire ad Achille l'identità dell'uomo e del dio (“Paride e Febo Apollo t'uccideranno alle porte Scee, per quanto tu sia valoroso”, σε Πάρις καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων ἐσθλὸν ἔοντ' ὀλέσωσιν ἐνὶ Σκαιῆσι πύλῃσιν, *Il.* 22.359-360).

Insistendo sui tre piani, gerarchicamente strutturati, da cui scaturiscono le situazioni contingenti, Xanto descrive in sintesi le categorie attraverso cui la società omerica giudica il mondo fisico in relazione con il metafisico: la condizione umana si muove all'interno dei limiti stabiliti dal divino, che, a sua volta, segue la volontà del Destino. Il filologo tedesco Walter Otto ha concesso un ampio spazio, nel suo lavoro di ricerca su *Gli dèi della Grecia*⁶, al forte nesso che si registra, nel linguaggio omerico, tra il concetto di “destino” e quello di “parte assegnata”: analizzando la funzione dei sinonimi μοῖρα e αἶσα, è possibile associare, in Omero, il “giusto” con il “dovuto”, lo “stabilito”, il “determinato”, eliminando, di fronte al Destino, la contrapposizione giusto-ingiusto, sostituita da un'idea di “giustizia” che si identifica con la “necessità”.

Da qui la domanda dell'eroe omerico, “perché mi predici la morte?”; la consapevolezza del determinato porta all'accettazione del destino, che però lascia spazio alla libertà che si esercita nell'attuare all'interno degli stessi limiti stabiliti: per questo Achille sceglie di continuare a lottare fino a “saziare di guerra i Troiani”.

Appare significativa, nel sintetizzare quest'ordine strutturale che domina la realtà, la scelta dell'animale: il cavallo Xanto viene menzionato direttamente solo in un'altra occasione da Omero, nel libro 16 dell'*Iliade*, quando Patroclo veste le armi di Achille e Automedonte gli aggioga i cavalli. Leggiamo nei versi 148-154:

τῶ δὲ καὶ Αὐτομέδων ὕπαγε ζυγὸν ὠκέας ἵππου
Ἐάνθον καὶ Βαλίαν, τῷ ἅμα πνοιῆσι πετέσθην,
τοὺς ἔτεκε Ζεφύρω ἀνέμῳ Ἄρπυια Ποδάργη

⁶ W. F. OTTO 1929.

βοσκομένη λειμώνι παρὰ ῥόον Ὠκεανοῖο.
 ἐν δὲ παρηορήσιον ἀμύμονα Πήδασον ἴει,
 τὸν ῥά ποτ' Ἡετίωνος ἐλὼν πόλιν ἤγαγ' Ἀχιλλεύς,
 ὃς καὶ θνητὸς ἐὼν ἔπεθ' ἵπποις ἀθανάτοισι.

E Automedonte gli aggiogò i cavalli veloci,
 Xanto e Balio, che volavano assieme al vento:
 li generò a Zefiro l'arpia Podarge,
 mentre pascolava sui prati presso le acque del fiume Oceano.
 Al bilancino collocò il bellissimo Pedaso,
 che Achille aveva portato dal sacco della città di Eezione,
 e, pur essendo mortale⁷, seguiva i cavalli immortali.

Dunque, nel presentare Xanto e Balio, viene posto l'accento sulla natura immortale degli animali, associandoli alla sfera divina, ed in particolare a due entità che hanno a che fare con il concetto di rapidità (Zefiro in quanto vento, Podarge perché "dai piedi agili", come mostra l'etimologia del nome); si tratta di un aspetto che rappresenta, nel testo omerico, una delle molteplici tracce di un pensiero religioso pre-ellenico, di cui, in questo contesto, si conserva un chiaro ricordo: la sacralità del cavallo nel mondo miceneo viene messa in luce da varie testimonianze, che appartengono alla fase finale della tarda età del bronzo egea.

Lo studioso L. R. Palmer, analizzando le tavolette in Lineare B di Pilo Fa 16 ed Ea 59, ha ricondotto le forme *i-go* e *i-go-jo*, rispettivamente, al dativo e genitivo singolare del greco ἵππος, e considerato gli ideogrammi del cipero e del grano, presenti nel testo, come indicanti le offerte ad un "Dio Cavallo"⁸.

Nelle nuove tavolette in Lineare B di Tebe, scoperte nel centro della città moderna da V. Aravantinos, tra l'autunno del 1993 e la primavera del 1995, sono presenti le forme *i-go-po-go-i* (in Fq 214, 252, 254+255, 272, 276, 305, 367) e *i-go-po-go* (in Fq 198, 247), che corrispondono rispettivamente al dativo plurale e singolare del greco ἵπποφορβός ("palafreniere"); questi individui, destinati alla cura dei cavalli, figurano nei documenti come destinatari di farina d'orzo, assieme a termini che indiscutibilmente rinviano alla sfera culturale (quali *ma-ka* e *ko-wa*, riconosciuti come i nomi micenei di Demetra e Kore, o *a-ke-ne-u-si*, che corrisponde al dativo plurale del participio presente del verbo ἀγνεύω, "essere puro")⁹.

Un altro dato testuale significativo è costituito dall'espressione, presente

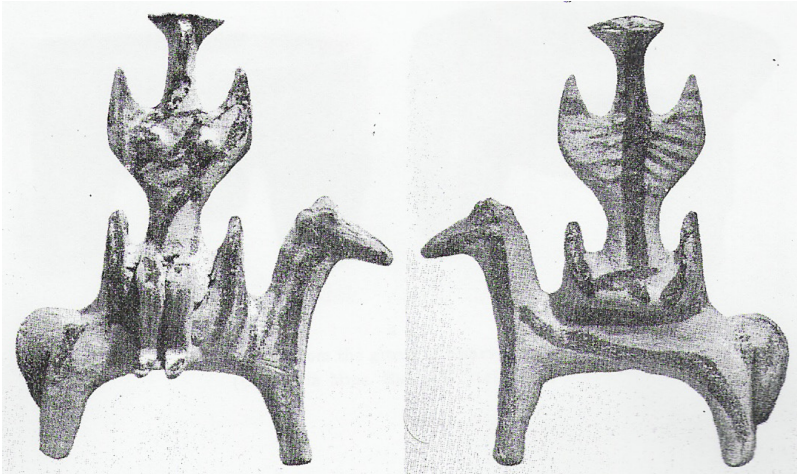
⁷ Pedaso incontrerà la morte poco più tardi per mano di Sarpedonte, che manca Patroclo ma colpisce il cavallo con la lancia (*Il.* 16.466-469).

⁸ L. R. PALMER 1963; idem 1983: 283-296.

⁹ V. ARAVANTINOS; L. GODART; A. SACCONI 2001.

nella tavoletta di Pilo An 1281, *po-ti-ni-ja i-ge-ja*, che corrisponde al greco *πότνια ἵππεια/ἵππια*, “Signora dei cavalli”¹⁰.

Possediamo, inoltre, un’unica ma importante testimonianza archeologica che mostra un nesso, nella cultura micenea, tra il cavallo ed una figura divina: si tratta di una statuetta in terracotta datata a cavallo tra i secoli XIII e XII a. C., rinvenuta in una tomba situata nei pressi di Kharvati, in Attica; si riconosce facilmente il motivo iconografico della dea micenea dalle braccia alzate, seduta in sella ad un cavallo¹¹.



D. LEVI 1951, tav. 4 a-b.

In Omero sono numerosi i passi in cui gli animali, in particolare gli uccelli, vengono presentati come intermediari tra mondo fisico e metafisico, ed associati alle stesse divinità, che sono solite manifestarsi, oltre che come fenomeni naturali ed esseri umani, sotto forma animale¹²; Plutarco rivaluta questo ruolo dell'animale, e, nei capitoli 74-76 del trattato *De Iside et Osiride*, utilizzando categorie antropologiche che sembrano anticipare lo strutturalismo di C. LÉVI-STRAUSS 1962, considera le caratteristiche stesse degli animali come causa di un loro culto simbolico, giungendo alla conclusione che, come i filosofi identificano in elementi *ἄψύχοις καὶ ἄσωμάτοις* (“inanimati ed incorporei”) un *ἀνίγμα* del divino, così gli animali costituiscono oggetto di

¹⁰ M. GÉRARD-ROUSSEAU 1968: 118-120.

¹¹ D. LEVI 1951: 108-125.

¹² È emblematico il caso di Atena, che non solo utilizza gli uccelli come strumento attraverso cui inviare un segnale, ma adotta la forma degli stessi per compiere diverse apparizioni o sparizioni: *Il.* 5.778, 7.59, 10.274, 19.350; *Od.* 1.320, 3.372, 22.240.

venerazione unicamente in quanto, attraverso di essi, si venera l'entità divina, di cui rappresentano "lo specchio più chiaro" (ὡς ἐναργεστέρων ἐσόπτρων: 382A).

Dunque, sia in Plutarco che in Omero, è l'accostamento dell'animale alla sfera divina che giustifica l'utilizzo dello stesso per esprimere un'idea di "giustizia", che, nel primo caso, attraverso un linguaggio ironico ma intriso di sapienti citazioni, acquisisce un valore etico, nel secondo, attraverso l'ambivalenza del termine μοῖρα, viene a coincidere con il concetto di "ordine cosmico".

Bibliografia

- ARAVANTINOS, V.; GODART, L.; SACCONI, A., *Thèbes. Fouilles de la Cadmée I. Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou. Edition et commentaire*, Pisa, Roma, 2001.
- CASANOVA, A., *Il "Grillo" di Plutarco e Omero*, in J. Boulogne (ed.), *Les Grecs de l'antiquité et les animaux. Le cas remarquable de Plutarque*, Université Charles-de-Gaulle, Lille 3, 2005: 97-109.
- INDELLI, G., *Le bestie sono esseri razionali*, Napoli, 1995.
- LEVI, D., "La Dea micenea a cavallo", in G. E. Mylonas (ed.), *Studies presented to D. M. Robinson*, Saint-Louis, Missouri, 1951: 108-125
- LÉVI-STRAUSS, C., *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962
- PADUANO, G., *Omero, Iliade*, Milano, 2007.
- OTTO, W. F., *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Bonn, 1929.
- PALMER, L. R., *The interpretation of mycenaean greek texts*, Oxford, 1963.
- PALMER, L. R., "Studies in Mycenaean Religion", in P. Händel; W. Meid (edd), *Festschrift für Robert Muth*, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 22, Innsbruck, 1983: 283-296.