

«DOS COPS JOVE
I DOS COPS BAIXAT A LA TOMBA»
TRADICIONS BIOGRÀFIQUES I ESCATOLOGIA
A LA GRÈCIA ANTIGA

Discurs llegit el dia 12 de desembre de 2013
en l'acte de recepció pública de

JAUME PÒRTULAS

a la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona
i contestació de l'acadèmica numerària

LOLA BADIA



Reial Acadèmia de Bones Lletres
de Barcelona
2013

«DOS COPS JOVE
I DOS COPS BAIXAT A LA TOMBA»
TRADICIONS BIOGRÀFIQUES I ESCATOLOGIA
A LA GRÈCIA ANTIGA

Discurs llegit el dia 12 de desembre de 2013
en l'acte de recepció pública de

JAUME PÒRTULAS

a la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona
i contestació de l'acadèmica numerària

LOLA BADIA



Reial Acadèmia de Bones Lletres
de Barcelona
2013

© Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona
Adolf Florensa, s/n
08028 Barcelona
Tel.: 934 035 430
Fax: 934 035 531
www.publicacions.ub.edu
comercial.edicions@ub.edu

DIPÒSIT LEGAL

B-29.435-2013

És rigorosament prohibida la reproducció total o parcial d'aquesta obra. Cap part d'aquesta publicació, inclòs el disseny de la coberta, no pot ser reproduïda, emmagatzemada, transmesa o utilitzada per cap mitjà o sistema, sense l'autorització prèvia per escrit de l'editor.

ÍNDEX

Elogi de Joan Bastardas i Parera	5
«DOS COPS JOVE I DOS COPS BAIXAT A LA TOMBA»	
TRADICIONS BIOGRÀFIQUES I ESCATOLOGIA A LA GRÈCIA ANTIGA	11
1. Hesiodea	13
La doble tomba d'Hesíode	14
Epigrames	18
Una vellúria «hesiòdica»	21
Néixer i morir dos cops	23
Llocs paral·lels. Pèlops, Jàson	25
«Cal que tinguis dues vides...»	27
«Jovenesa bessona, senyal patent de virtut».	28
Hesíode, poeta «màntic»	31
2. Ἑτερημερία (Dies alterns)	37
Etàlides, entre dos mons	37
Afrodita Ἀμβολογήρας. <i>Hypnos</i> i <i>Thanatos</i>	39
Els Diòscurs	43
La immortalitat en dies alterns.	46
Un antre a Terapne	49
3. Aesopica & Epimenidea	55
«Posseir l'ànima d'Isop».	55
La mort d'Isop a Delfos	59
Epimènides de Creta, reencarnació d'Èac	62
¿Per què, Èac?	66
Hesíode, Estesícor, Homer	68

4. Sistematitzacions	75
El rol dels estudiosos del segle iv a.C.	75
Pitagorisme, orfisme i <i>vitae</i> poètiques	78
CONTESTACIÓ DE L'ACADÈMICA NUMERÀRIA LOLA BADIA	81
ANNEXOS.	89
Referències bibliogràfiques	91
<i>Index locorum</i>	103

Senyor President,
senyores i senyors acadèmics,
amigues i amics:

Començaré reprenent, amb les petites alteracions que són del cas, les paraules mateixes amb què Joan Bastardas i Parera començava, un 10 de març de 1977 que ja resulta força llunyà, el seu discurs de recepció en aquesta casa:¹

Vull dir en primer lloc que sóc ben sensible a l'honor de formar part d'aquesta Acadèmia i que agraeixo molt vivament aquest honor. Tots ho sabeu i no cal parlar-ne més. Si heu volgut cridar-me a ésser un de vosaltres, deu haver estat perquè heu cregut que d'alguna manera podia ésser útil [aquí Bastardas al·ludia a la seva condició de «llatinista empeltat de romanista»]. Procuraré no defraudar-vos [...]. La voluntat i la il·lusió són grans [...]

Aquestes frases, d'una senzillesa i una energia ben característiques, poden servir també per a resumir els sentiments que jo experimento avui. M'és grat, doncs, de fer-me-les meves. També m'agradaria de recordar la cautela amb què Bastardas encetava l'elogi del seu propi antecessor, el professor Bassols de Climent:

No voldria fer ara i ací una freda nota biobibliogràfica plena de dates i de títols acompanyats d'uns judicis crítics, ni sabria fer-ne l'elogi reglamentari amb els recursos retòrics al meu abast i convertir aquest elogi en un brillant panegíric. Un cert pudor i un gran respecte m'ho veden.

La precaució d'obviar l'elenc de «dates i títols acompanyats de judicis crítics» és encara més raonable, i de fet, pràcticament inevitable avui dia,

1 Bastardas (1977: 5).

en les actuals condicions de proliferació (i també, sortosament, d'acrescuda accessibilitat) dels recursos escrits. Arran del traspàs del doctor Bastardas, el gener de 2009, antics deixebles, alguns col·laboradors directes i, especialment, els seus companys de la Secció Filològica de l'IEC han anat publicant records seus, textos d'homenatge, apunts biogràfics, valoracions diverses. Mentre preparava aquestes ratlles, he llegit escrits de Mariàngela Vilallonga, Josep Lluís Vidal, Pere J. Quetglas, M. Reina Bastardas, Joan Martí, Joan A. Argenter —escrits de to, abast i extensió força variables, però tots ells acomunats per un mateix sentiment d'admiració i afecte;² i segurament no he llegit pas tot allò que es deu haver publicat. D'altra banda, el *Diccionari biogràfic de l'Acadèmia*, que va sortir l'any passat, ofereix, amb la rigorosa concisió pròpia d'aquestes obres, totes les dades biogràfiques i científiques essencials. Em seria difícil d'afegir res de nou o de veritablement significatiu a aquesta documentació, força impressionant a hores d'ara. Espero, tanmateix, que, per portar a terme l'elogi reglamentari de Joan Bastardas, em pugui valer el fet d'haver estat alumne seu des del primer any de la carrera; i també el d'haver-ne sentit parlar, fins i tot abans d'entrar a la Universitat, al meu mestre de llatí del batxillerat, l'inoblidable Josep Vergés i Fàbregas (1903-1984), molt amic seu i que havia estat deixeble directe de Joaquim Balcells. A més a més, s'escau que tinc a l'abast un parell de breus textos inèdits de Joan Bastardas; i m'agradaria comentar-los aquí. Com molts dels presents recordareu bé, una de les seves lliçons bàsiques era que un filòleg ha de saber fer parlar un text, tant si és literari com subliterari, documental o ocasional; ha d'escoltar-lo amb atenció i contextualitzar-lo, per si li pot fer dir una mica més —de vegades, força més— d'allò que qualsevol observador banal hi pot veure.³ Però és clar que no tothom pot resultar capaç d'emular la seva excepcional habilitat en aquest sentit.

Contextualitzem, doncs. En diverses ocasions m'ha tocat d'escriure articles sobre la història de la Fundació Bernat Metge o sobre alguns dels

2 Cf. Vilallonga (2009: 433-435; 2011: 13-20); Vidal (2010: 647-649; 2011a: 437-439; 2011b: 29-34); Martí i Castells (2011: 9-11); Argenter (2011: 21-27); Quetglas & M.R. Bastardas (2012: 9-10).

3 A banda d'insistir inlassablement sobre aquest punt en classes i converses, Bastardas també el posà per escrit força vegades; vegeu *e. g.* —dos exemples entre els molts possibles— Bastardas (1995: 17-19: «Sobre la naturalesa de les fonts documentals»), o Bastardas (1996: 57-60: «Com cal interrogar els textos»).

seus homes representatius. En una d'aquestes avinenteses (no recordo amb precisió la data, però probablement devia ésser cap a les acaballes de 1999) vaig demanar ajuda i informació al doctor Bastardas.⁴ De viva veu, no em va contestar res; es va limitar a prometre'm que m'escruria. Unes setmanes més tard, em va fer arribar dos textos a màquina. L'un, era l'admirable discurs que havia pronunciat no gaire temps abans, el març de 1999, en el Saló de Sant Jordi de la Generalitat, per a la celebració del 75è aniversari de la FBM: un text llavors inèdit i del qual se sentia, amb justícia, força satisfet.⁵ L'altre text no feia ni una pàgina i mitja, i s'intitulava simplement «Nota per a Jaume Pòrtulas». Són unes pinzellades breus, gairebé telegràfiques, sobre alguns dels llatínistes de la Fundació; gent que ell estimava i/o admirava i dels quals no havia pogut parlar en el discurs públic de la manera que probablement hauria desitjat, per limitacions de temps. Voldria espigolar-ne ara unes quantes frases, on no costa de retrobar la seva agudesas, la seva proverbial sornegueria, i també el seu clar judici, generós i auster a la vegada.

A propòsit de Joaquim Balcells, Bastardas mencionava un article l'autor del qual deplorava que el currículum burocràtic del gran llatísta no hagués estat reconstruït fins aleshores amb prou detall. Bastardas anotà senzillament: «No ha entès res, però conté notícies valuoses». També trobo colpidores les frases sobre el malaguanyat Eduard Valentí: «De Valentí allò que importa és el seu immens saber i el seu mestratge. Era un home que estimava la justícia. No sé si es pot dir que a estones tenia un tracte una mica aspre». Rere la frase «estimava la justícia», em sembla probable que s'hi amagui una reminiscència deliberada dels mots de la Vulgata: «Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem».⁶ I vet ací allò que apuntava sobre Joan Petit (1904-1964): «La ironia socràtica de Joan Petit a vegades em feia sentir incòmode, com me n'hauria sentit davant de Sòcrates. Una ironia

4 L'ocasió d'aquesta consulta devia ésser un paper presentat en un col·loqui de l'Aula Carles Riba el novembre de 1999, però que no va veure la llum fins quatre anys més tard (Pòrtulas 2003a).

5 Ara aquest text es pot llegir a Bastardas (2012: 117-123).

6 Psalm XLIV 8. Recordaré *en passant* que Eduard Valentí i Fiol (1910-1971) fou membre electe d'aquesta Acadèmia; una mort prematura no li permeté de prendre possessió. El seu discurs de recepció fou publicat al *Butlletí* de l'Acadèmia xxxiv (1971-1972) i recollit posteriorment a Valentí (1973: 152-187).

condescendent...». Bastardas il·lustra alguns d'aquests judicis amb breus anècdotes, de vegades només esbossades. Però allò que em fascina és que, d'acord amb un procediment molt típic d'ell, que els seus alumnes recordaran bé, la darrera frase del text posava en dubte la validesa de gairebé tot allò que venia abans:

La història oral és interessant, però ben perillosa. No totes les anècdotes són significatives i sovint es desmenteixen entre elles.

Havent treballat, com és el meu cas —i això, el doctor Bastardas ho sabia— sobre tradicions biogràfiques, i sobretot pseudobiogràfiques, d'autors molt antics —i de fet, en aquest paper, miraré de tornar a fer-ho—, aquest *caveat* m'ha fet rumiar sovint. M'hauria agradat preguntar-li si no creia que, encara que no totes les anècdotes siguin verídiques (perquè moltes no ho són pas, és clar, ni entre les antigues ni entre les modernes), no es podria pas afirmar que totes són, d'una manera o altra, *significatives*. Tanmateix, no vaig trobar mai l'ocasió de demanar-li-ho.

L'altre inèdit al qual em referia ara fa un moment és molt més breu, i pertany a un gènere en el qual, com molts de vosaltres sabeu tan bé o millor que jo, Joan Bastardas excel·lia; em refereixo a la dedicatòria, molt meditada i intencionada, d'articles o extrets. A casa n'hi ha unes quantes, d'aquestes dedicatòries, entre les adreçades a la meva muller, Victòria Alsina, que va ésser deixebla directa seva, i les que van per mi. Entre aquestes darreres n'hi ha una que sempre m'ha capficat. Me la va posar en l'extret d'un article seu, «“Els camins del mar” en la poesia catalana del segle xx», destinat originàriament a la miscel·lània d'homenatge a Antoni Comas, i fa així: «Als brillants, bé que esborradissos, camins de Jaume Pòrtules».⁷ L'adjectiu «esborradissos» comporta una al·lusió ben clara al mateix article: Bastardas hi ressegueix no només el motiu homèric dels ὕγρα κέλευθα (les «molles carreres», en la portentosa traducció de la segona *Odissea* ribiana),⁸

7 Sic. Per un lapsus involuntari que li passava de tant en tant, va «normativitzar» el meu cognom.

8 Bastardas (1998: 19) glossa brillantment aquesta traducció, comparant-la, en termes favorables, als «humits senders» de Bosch Gimpera, als «líquids camins» de Joan Maragall i també (per bé que amb matisos) a les «molles senderes» de l'*Odissea* ribiana de 1919.

sinó també el *topos* veterotestamentari de la futilitat dels camins de la vida de l'home, tal com apareix, per exemple, a *Saviesa* v 10:

Com nau que travessa l'aigua moguda:
no és possible de trobar el rastre del seu pas,
ni el camí de la quilla en les onades.⁹

Això, en un primer nivell; però, en una segona lectura, he pensat sempre que aquesta dedicatòria comportava una advertència amical; potser, fins i tot, una mena de retret velat. Ara, al redactar aquestes ratlles, m'ha semblat entendre-ho més bé. No gaire temps abans (potser mig any), Carles Miralles i jo li havíem dedicat un treball sobre un poeta grec arcaic, Arquíloc de Paros, publicat a començaments de 1983.¹⁰ En aquell text —que, entre altres coses, contenia una comparació extensa entre una composició arquiloquea i uns textos molt de la predilecció de Joan Bastardas, els de l'«Anònim enamorat» del *Cançoner de Ripoll*, que Lluís Nicolau d'Olwer donà a conèixer el 1923— hi havia també una crida, tan enèrgica com ingènua, a «rebutjar la filologia formal i combinar-la amb les contribucions de les altres ciències humanes, com la sociologia, la teoria de la comunicació i l'antropologia». No és pas que jo pensi que una proclama tan innocent havia d'escandalitzar gens ni mica Joan Bastardas. Però ell era un home a qui abellia d'escriure, en el pròleg a un recull dels seus treballs: «La Filologia, que és la mare de la lingüística i dels estudis literaris, ho domina tot».¹¹ Penso que, quan recordava que els camins de la recerca, com els de la vida, són *esborradissos* —així és com entendria jo ara les seves paraules—, volia també recordar-me que cal procurar que els arbres no ens tapin el bosc. Car la lliçó intel·lectual més perdurable de Joan Bastardas, almenys per a mi, radica precisament en la defensa d'una Filologia *generosa* —si m'és permès d'emprar aquest adjectiu per aplicar-lo a una disci-

9 En les «Nòtules i postil·les als “Camins del mar”», Bastardas (1998: 31-39), dóna també el text de la Vulgata: «et tamquam nauis quae pertransit fluctuantem aquam, l cuius, cum praeterierit, non est uestigium inuenire l neque semitam carinae illius in fluctibus...».

10 Miralles & Pòrtulas (1983). Maria-Reina Bastardas m'ha permès amablement de comprovar aquelles dedicatòries, que jo recordava d'un manera més aviat vaga.

11 Bastardas (1998: 8).

plina acadèmica. Potser la millor defensa i justificació d'aquesta «generositat» es pot trobar en les pàgines que, amb el subtítol d'«El mot en el seu context: un aspecte metodològic», Bastardas va escriure per tal de puntualitzar algunes peculiaritats de la metodologia del *Glossarium*.¹²

Els mots, en les citacions, es donen dins un context tan ampli com el que els cal perquè puguin continuar vius. El mot escrit viu del seu context. Crec que no s'han d'observar dissecats. I en això no estic sol: m'acompanyen historiadors del nostre lèxic molt il·lustres.

Els exemples que Bastardas tria allí per tal d'il·lustrar aquesta praxis convidarien també a un llarg comentari: aquella pinta d'ivori pertanyent a un bisbe d'Elna, o aquella crossa que un malaurat tolit deixa en penyora; el nen adoptat que prové d'un mercat d'esclaus a la porta de Barcelona, o bé un cas del que avui en diríem violència de gènere, i que és escollit per tal de documentar el sintagma *per fortia* (és a dir, «per força»)... Es tracta, en definitiva, de recuperar, posada al dia, l'extraordinària lliçó de Josep Balari i Jovany en el sentit d'emprar la documentació d'arxiu no tan sols per a les tasques lexicogràfiques, etimològiques, etc., sinó també per a obtenir notícies sobre «la cultura material, l'estructura social, el feudalisme, els costums jurídics, la repoblació, el cultiu de la terra, la vida monàstica, la guerra, la ciutat, la cultura literària i moltes altres coses».¹³

Aquest és, en definitiva, el Joan Bastardas que jo tenia ganes d'evocar aquí: un home que, mercès a un tracte atent i dilatat tant amb els textos com amb les persones, va aconseguir d'acostar-se a quelcom que abans s'acostumava a designar amb una noble paraula d'arrels clàssiques: una certa saviesa.

¹² Bastardas (1995: 20-25). La citació correspon a la p. 20. No és aquesta l'única ocasió en què Bastardas dóna raó d'aquest *modus operandi* del *Glossarium*; vegeu també, e. g., Bastardas (1991: 335-340). Però he remès al pròleg del recull *La llengua catalana mil anys enrere* perquè, a més de modèlic, resulta fàcilment accessible.

¹³ Reprenc aquest elenc de Bastardas (1991: 338), el qual l'aplica al *Glossarium*. Sobre Josep Balari i Jovany (1844-1904), membre també d'aquesta Acadèmia, vegeu el discurs de recepció de Segalà i Estalella (1916: 3-42); Quetglas (2004: 41-50); i el *Diccionari biogràfic* (pp. 55-56).

«DOS COPS JOVE
I DOS COPS BAIXAT A LA TOMBA»

TRADICIONS BIOGRÀFIQUES I ESCATOLOGIA
A LA GRÈCIA ANTIGA

HESIODEA

Voldria analitzar una sèrie de contalles molt singulars sobre certs personatges grecs, a cavall entre la llegenda i la història, dels quals s'explica que van gaudir, insòlitàment, de dues vides. En efecte, segons determinades fonts, alguns *maîtres de vérité*¹ de l'Arcaisme grec van ressuscitar després de morts i van aprofitar l'oportunitat d'una segona existència. Ara no estic pas fent referència a una immortalitat metafòrica, derivada, per exemple, de la glòria poètica; estic parlant d'una doble vida, literalment. Contalles d'aquesta mena s'expliquen sobretot a propòsit del poeta Hesíode; però també sobre altres personatges amb prou feines menys il·lustres, com el fabulista Isop o Epimènides de Creta, que és comptat sovint en el nombre dels Set Savis. Una altra manera, no gaire diferent, de significar el mateix consisteix a proclamar que un determinat poeta o pensador fou la «reencarnació» d'un predecessor que havia destacat en la mateixa activitat intel·lectual. Fins fa relativament poc, aquestes contalles han constituït un tema de recerca escassament freqüentat.² D'això en deu tenir la culpa, almenys en part, llur mateix caràcter aberrant, i també la dificultat d'encaixar-les amb les altres notícies biogràfiques (o pseudobiogràfiques) sobre aquests autors.

És molt probable que algunes d'aquestes tradicions (possiblement la majoria) es puguin posar en relació amb el domini pitagòric. Però en el text present només tractaré del pitagorisme en els darrers paràgrafs, i encara de

1 Al llarg d'aquest treball, faré servir sense més explicacions aquesta expressió, introduïda per Marcel Detienne en un treball clàssic de 1967, i que ha esdevingut d'ús general.

2 Indicaré d'entrada dues excepcions, totes dues relativament recents: un article de Ruth Scodel (1980: 301-320), en el qual em recolzo força en les pàgines següents; i també Leslie Kurke (2011: 204-212, 288-289, 403-404, etc.).

manera sumària; prefereixo deixar la discussió de les connexions pitagòriques del meu tema per a una altra avinentesa.³ Em fa por el caràcter intractable de la llegenda de Pitàgoras, per culpa sobretot de la cronologia, tan tardana, de la immensa majoria de les seves fonts. Convé considerar amb escepticisme la possibilitat que fonts posteriors a Plató, que constitueix una mena de *great divide* del pensament grec, reflecteixin les realitats arcaiques d'una manera mínimament adequada. Per tant, em limitaré a adduir aquí les conlles sobre personatges arcaics importants (deixant Pitàgoras de banda) dels quals s'afirma que van tornar a la vida. No m'interessa pas tant l'antiguitat o la seriositat d'aquests relats —al capdavant, també provenen de fonts sovint molt tardanes i suspectes— sinó els *patterns* recurrents que s'hi deixen identificar. També miraré de confrontar aquestes (pseudo)biografies amb alguns mites grecs de pervivència *post mortem* i/o de resurrecció, per tal d'il·lustrar com les conlles sobre poetes i pensadors històrics, o quasi històrics, s'han anat emmotllant als paradigmes del mite heroic.

La doble tomba d'Hesíode

Diverses fonts ens parlen de la mort novel·lesca d'Hesíode i del destí de les seves despulles. Resultaria que el poeta, després d'haver comprès malament les advertències d'un oracle (un motiu tradicional, recurrent en moltes biografies heroiques),⁴ hauria estat acusat, amb raó o sense, d'haver seduït una joveneta, germana d'uns hostes seus. A conseqüència d'això, hauria trobat la mort a mans dels enfurits germans de la noia, a tocar d'un santuari de Zeus Nemeu, a la Lòcrida.⁵ El cadàver del poeta, llançat a la mar

3 Les hipotètiques connexions entre la doctrina pitagòrica i les tradicions biogràfiques sobre alguns dels poetes grecs (Hesíode, Estesícor, Arquíloc, Hipòanax, Terpandre de Lesbos i Safo) han estat objecte d'un tractament innovador a Kivilo (2010); però els resultats d'aquest estudi són, almenys a parer meu, irregulars. Mentre allò que s'hi diu sobre Estesícor, posem per cas, em sembla inobjectable, la majoria de les afirmacions sobre Hesíode susciten una perplexitat considerable.

4 Cf. Brelich (1958: 320-322). L'oracle en qüestió ja és mencionat *en passant* per Tucídides III 96, 1.

5 Els relats sobre la mort d'Hesíode es troben còmodament aplegats en els Testimonia 30-34 de l'edició Most (2006). Anàlisi d'aquestes conlles: Wilamowitz (1920:

pels seus assassins, hauria estat recuperat per uns dofins providencials que el van retornar a la riba, coincidint amb una festa popular, a Naupacte. Les seves despulles van ésser immediatament reconegudes pel poble aplegat i van rebre honors heroics, mentre els criminals eren castigats de manera implacable, ja fos pels déus i/o també pels homes.⁶

Allò que ens interessa ara, però, no és tant la mort del poeta com les notícies sobre les diverses sepultures on fou successivament depositat. Aquestes notícies reflecteixen diverses fases i contextos en el procés d'heroïtzació d'Hesíode. D'aquest procés d'heroïtzació en depenen tant les tradicions sobre les aventures i desventures del poeta com —almenys parcialment— la preservació de la seva obra.⁷ Les informacions més precises (cosa que no vol pas dir necessàriament fidedignes) sobre la sepultura d'Hesíode ens les forneix la *Guia de Grècia* de Pausànias, en el curs de la seva descripció de l'antiga ciutat d'Orcòmenos, la vella capital dels Mínia (ix 38, 3-4):

Hi ha sepulcres de Mínia i d'Hesíode.⁸ [Els habitants d'Orcòmenos] diuen que van obtenir la despulla d'Hesíode de la manera següent. Una vegada que la pesta feia estralls entre els homes i el bestiar, enviaren a Delfos emissaris sagrats. Diuen que la Pítia els va respondre de portar els ossos d'Hesíode de la regió de Naupacte a la d'Orcòmenos. Aquest era l'únic remei. Llavors, els emissaris feren una segona pregunta: ¿en quin indret de Naupacte trobarien els ossos? I la Pítia de bell nou els va respondre que una cornella els ho indicaria. Així, quan van desembarcar a la terra de Naupacte, diu que van veure, no lluny del camí, una roca; i sobre la roca, la cornella. Els ossos d'Hesíode,

406-412); Brelich (n. anterior); Nagy (1990: 47-52); Calame (1996: 41-54); Miralles & Pòrtulas (1998: 35-46); Pòrtulas (2008b: 29-30); Kivilo (2010: 25-35).

6 Un elenc dels diferents venjadors, humans i divins, d'Hesíode, a Kivilo (2010: 27). Les versions més articulades de la contalla es troben al *Certamen d'Homer i d'Hesíode* i en la *Vita* de Tzetzes (vegeu *infra*). També Pausànias (ix 31, 6) i Plutarc (*Mor.* 162c-e; 969d-e i 984d) al·ludeixen a la llegenda. L'*Onomàsticon* de Pòllux (v 42) i la *Suda* (s.v. HESÍODE) hi afegeixen encara certs complements i precisions.

7 Aquesta problemàtica ha estat estudiada sobretot amb referència a Arquíloc de Paros. Vegeu e. g. Nagy (1979: 301-308); Clay (2004, *passim*); Pòrtulas (2008b: 23-35); Or-naghi (2009: 115-179; 257-316); Kivilo (2010: 87-119).

8 Des dels temps de Heinrich Schliemann, els arqueòlegs han discutit si la tomba de Mínia, o la d'Hesíode, o fins i tot totes dues, s'han d'identificar amb la *tholos* micènica d'Orcòmenos. En l'actualitat, hom s'inclina per la resposta negativa. Vegeu Moggi & Osanna (2010: 425-430), que recullen la bibliografia recent.

els van trobar en una cavitat de la roca. Sobre el monument sepulcral [*i. e.* a Orcòmenos], s'hi van inscriure els díctics elegíacs següents:

Ἄσκη μὲν πατρίς πολυλήϊος, ἀλλὰ θανόντος
ὄστέα πληξίππων γῇ Μινυῶν κατέχει
Ἡσιόδου, τοῦ πλεῖστον ἐν Ἑλλάδι κῦδος ὀρεῖται
ἀνδρῶν κρινομένων ἐν βασάνῳ σοφίης.

Ascra és la seva pàtria fecunda. Els ossos, ara que és mort,
els estoja la terra dels Mínies, domadors de corsers.
Hesíode! Ell ostenta entre els homes la glòria més alta,
si hom jutja amb la saviesa com a pedra de toc.

Trobem resums d'aquesta mateixa contalla en el *Certamen d'Homer i d'Hesíode* (xiv); i també en una *Vita* hesiòdica tardana, obra de l'erudit bizantí Joan Tzetzes.⁹ Aquesta *Vida* forneix, a més a més del que ja hem mencionat, un segon epigrama per a la sepultura d'Hesíode:

Més tard, els ciutadans d'Orcòmenos, d'acord amb un oracle, van recuperar els ossos d'Hesíode i els van sebollir al bell mig de l'àgora, amb la inscripció següent:

Ascra és la seva pàtria fecunda. Els ossos, ara que és mort,
els estoja la terra dels Mínies, domadors de corsers.
Hesíode! Ell ostenta entre els homes la glòria més alta,
si hom jutja amb la saviesa com a pedra de toc.

Però Píndar també li va compondre un epitafi:

Χαῖρε δις ἡβήσας, καὶ δις τάφου ἀντιβολήσας,
Ἡσίοδ', ἀνθρώποις μέτρον ἔχων σοφίης.

Salut, Hesíode, tu que has estat dos cops jove i dos cops has baixat
a la tomba. Entre els homes tens la mesura de la saviesa.

⁹ Tzetzes va compondre aquesta *vita* (Testim. 2 Most) per encapçalar la seva edició de *Treballs i dies*.

La notícia de la *Vita* i la del *Certamen* són molt semblants. El *Certamen*, tanmateix, omet el detall, no pas secundari, que la gent d'Orcòmenos sebolli Hesíode precisament a l'àgora;¹⁰ i també prescindeix del segon epigrama, l'atribuït a Píndar. En canvi, Plutarc posa seriosament en dubte, en el *Banquet dels Set Savis* (xix 162e), que els habitants d'Orcòmenos haguessin aconseguit mai emparar-se de les despulles del poeta:

ἐτάφη δ' ὁ Ἡσίοδος πρὸς τῷ Νεμείῳ· τὸν δὲ τάφον οἱ πολλοὶ τῶν ξένων οὐκ ἴσασιν, ἀλλ' ἀποκέκρυπται ζητούμενος ὑπ' Ὀρχομενίων, ὥς φασι, βουλομένων κατὰ χρησμὸν ἀνελέσθαι τὰ λείψανα καὶ θάψαι παρ' αὐτοῖς.

Hesíode va ésser sebol·lit a tocar del temple de Zeus de Nemea [és a dir, a la Lòcrida]. Els forasters, en general, desconeixen la ubicació exacte del sepulcre. És un secret, a causa de la gent d'Orcòmenos, que el busca, diuen, perquè, d'acord amb un oracle, volen emportar-se'n les despulles i enterrar-les en el seu país.

Tal com anotava Jean Defradas (1954: 111), comentant aquest pasatge, «on voit que, si les Orchoméniens prétendaient avoir recueilli les restes d'Hésiode, les Locriens prétendaient les conserver cachés». Aquesta versió de la contalla contrasta amb la que Plutarc mateix ofereix en el seu comentari als vv. 639-640 de *Treballs i dies*:¹¹

ἀοίκητον δ' αὐτὴν ὁ Πλούταρχος ἱστορεῖ καὶ τότε εἶναι, Θεσπιέων ἀνελόντων τοὺς οἰκοῦντας, Ὀρχομενίων δὲ τοὺς σωθέντας δεξαμένων· ὅθεν καὶ τὸν θεὸν Ὀρχομενίοις προστάξαι τὰ Ἡσιόδου λείψανα λαβεῖν καὶ θάψαι παρ' αὐτοῖς, ὥς καὶ Ἀριστοτέλης φησὶ γράφων τὴν Ὀρχομενίων πολιτείαν.

10 La *Vita* de Tzetzes precisa ἐν μέσῃ τῇ ἀγορᾷ. El *Certamen*, en canvi, es limita a dir παρ' αὐτοῖς ἔθαψαν («l'enterraren en llur país»), d'una manera genèrica. No resulta clar des d'on foren traslladades a Orcòmenos les despulles d'Hesíode. La majoria de fonts entenen que fou des de la Lòcrida. Tanmateix, Aristòtil (fr. 565 Rose) i Plutarc (fr. 82 Sandbach; però en altres indrets no és del mateix parer) semblen opinar que procedien de la mateixa Ascra. La confusió resulta agreujada pel fet que, tot i que, segons Tucídides i la majoria de fonts, l'escenari del presumpte crim havia estat la Lòcrida occidental (o Ozòlia), altres autoritats —entre les quals Alcídaman i el compilador del *Certamen*— opten per la Lòcrida oriental, o Opúntia. Cf. West (2003a: 343). Per a una anàlisi només en part reeixida de tot aquest garbuix, cf. Kivilo (2010: 25-28).

11 Fr. 82 Sandbach. Aquest comentari s'ha perdut i només ens n'han pervingut fragments, recollits fonamentalment en els escolis als mateixos *Treballs*.

Plutarc explica que, aleshores, [Ascra] estava despoblada, perquè la gent de Tèspies n'havia exterminat els habitants. Els supervivents, els havia acollit la gent d'Orcòmenos. Per això el déu [de Delfos] ordenà als d'Orcòmenos d'emparar-se de les despulles d'Hesíode i sebollir-les en el seu propi territori, tal com explica Aristòtil (fr. 565 Rose), en la seva *Constitució d'Orcòmenos*.

Veiem, doncs, que la translació de les despulles d'Hesíode s'hauria de relacionar amb la destrucció d'Ascra, la vila natal del poeta. Alguns supervivents haurien aconseguit de refugiar-se a Orcòmenos; des d'allí, hom va reclamar les tradicions ancestrals i les *sacra* dels refugiats.¹² Aquesta versió de la història implica que el poeta havia estat enterrat a la seva vila nadiua, no pas a la Lòcrida, tal com es desprenia de les altres contalles. El mateix Plutarc torna sobre l'argument de la mort violenta d'Hesíode a la Lòcrida, la descoberta del crim i el càstig que escaigué als assassins en el *De sollertia animalium* (xiii 969 d-e; xxxvi 984d), en funció de la presumpta innocència del poeta i de les intervencions preternaturals dels animals que van delatar els culpables; però no diu res sobre l'indret concret de la seva sepultura. Tampoc no és segur que hagi tingut una opinió inamovible sobre aquests particulars. Pel que fa als historiadors moderns, més aviat s'inclinen per considerar la translació de les despulles d'Hesíode com un fet ubicable vers els anys centrals del segle v a.C. —concretament, després del 447, la data de fundació de la Confederació beòcia, en la qual Orcòmenos va assumir un rol de primer pla.¹³ Força estudiosos accepten també la proposta de Plutarc en el text que acabem d'analitzar, i posen en relació el trasllat de les despulles d'Hesíode amb la destrucció d'Ascra per la gent de Tèspies.

Epigrames

Hem vist com diverses fonts (Pausànias, la *Vita* de Tzetzes, etc.) ens transmeten un parell d'epigrames que haurien figurat, presumptament, sobre

¹² Scodel (1980: 303): «The second burial seems to have been connected with the destruction of Ascra and removal of the survivors to Orchomenos». Cf. Beaulieu (2004: 103-117); Calame (1996: 50); Moggi & Osanna (2010: 430).

¹³ Cf. Wallace (1993: 165-171); Moggi & Osanna (2010: 425-430).

la tomba d'Hesíode. No sabem amb exactitud, però, si hi figurava l'un o l'altre, o eventualment tots dos.¹⁴ Aquests epigrames són força anteriors a les fonts que ens els han preservat. Ara bé, el nombre total d'epigrames hipotèticament destinats a la tomba d'Hesíode que ens han pervingut no són dos, sinó quatre. D'aquests, dos ens els ha transmès només l'*Antologia Palatina*: un és atribuït a Alceu de Messene (*A.P.* vii 55 = xii Gow-Page); l'altre, a un obscuríssim Demiürg, del qual no se sap res de res.¹⁵ Kivilo (2010: 28-33) ha estudiat aquestes quatre composicions, maldant per precisar llur destinació inicial i llurs relacions recíproques, amb l'objectiu de refer, en la mesura del possible, la història llegendària dels successius enterraments d'Hesíode. Les seves conclusions no em semblen pas inobjec-tables; però, per fortuna, no tenen incidència en la problemàtica que ens interessa avui. Ara i ací, dels quatre epitafis en qüestió, només ens ocuparan els dos que ens han arribat acomboïats d'un context narratiu i llegendari.¹⁶

El primer epigrama («Ascra és la seva pàtria fecunda...»), que hem transcrit ara fa un moment, és transmès pel *Certamen*, Pausànias, la *Vida* de Tzetzes i la *Palatina* (vii 54). Pausànias (ix 38, 10) l'atribueix a Quèrsias, un poeta d'Orcòmenos pràcticament desconegut:

τοῦδε τοῦ Χερσίου τῶν ἐπῶν οὐδεμία ἦν ἔτι κατ' ἐμὲ μνήμη, ἀλλὰ καὶ τάδε ἐπηγάγετο ὁ Κάλλιππος ἐς τὸν αὐτὸν λόγον τὸν ἔχοντα ἐς Ὀρχομενίους· τούτου δὲ τοῦ Χερσίου καὶ ἐπίγραμμα οἱ Ὀρχομένιοι τὸ ἐπὶ τῷ Ἡσιόδου τάφῳ μνημονεύουσιν.

Dels poemes de Quèrsias, ja se n'havia perdut qualsevol record, a la meua època; però Callip també en fa menció, en la història que va consagrar a Orcòmenos. I, d'aquest mateix Quèrsias, la gent d'Orcòmenos també recorda la inscripció gravada sobre la tomba d'Hesíode.¹⁷

14 Page (1981: 160) opinava que l'epitafi atribuït a Píndar era el que havia figurat tradicionalment damunt la tomba. Més tard, «the Orchomenians decided to add a second epitaph, for whatever reason». Però, tal com ell mateix reconeix, les coses no són gaire clares.

15 *A.P.* vii 52 = FGE vv. 133-134 Page. Cf. Page (1981: 38), *ad loc.*: «Nothing is known about this bearer of an unique and surprising name [...]. This undistinguished epigram might be of any date within half a millennium».

16 Val a dir que l'epigrama d'Alceu de Messene, sense arribar a narrar la història de la mort d'Hesíode, també pressuposa la contalla en més d'un sentit.

17 Quèrsias sembla haver estat un poeta èpic local. Plutarc (*Banquet dels Set Savis* xiii 156e) el presenta com un contemporani i amic de Periandre, el tirà de Corint.

En canvi, la *Palatina* l'adjudica a Mnasalcas de Sició (xviii Gow-page), un poeta dels anys centrals del segle III a.C. Aquesta segona atribució sembla més encertada; hom diria que aquest text encaixa més bé amb el període hel·lenístic que no pas amb un autor èpic del primer Arcaisme.¹⁸

Pel que fa al segon epigrama, l'atribuït a Píndar, deu ésser, certament, espuri. Scodel (1980: 302) apunta, amb una certa ambigüïtat, que «while the attribution is generally, and rightly, dismissed, it is not inherently impossible». També Kivilo (2010: 31-32) intenta navegar entre dues aigües:

Some commentators regard its style as Hellenistic; therefore it is possible that the epigram is a Hellenistic forgery [...]. Other scholars believe, on the grounds of style and of the fact that Aristotle probably knew the epigram, that it may be of early origin.

El fet, tanmateix, que, si n'acceptàvem l'autenticitat, seria l'únic epigrama pindàric no espuri que coneixem, sumat als dubtes que suscita la hipòtesi d'un Píndar conreador del gènere epigramàtic, han fet que pràcticament tots els estudiosos es mirin la possible autoria pindàrica d'aquests versos amb moltíssim escepticisme. Deixant, però, de banda la qüestió de l'autenticitat, la majoria dels que han estudiat el tema estan d'acord que tant aquesta composició (sigui pindàrica o pseudopindàrica) com el «nucli dur» del relat sobre la mort d'Hesíode deriven, directament o de manera indirecta, de la *Constitució d'Orcòmenos* aristotèlica (fr. 565 Rose). No és pas que hom suposi que les aventures del vell Hesíode o la ubicació exacta de la seva tomba haguessin interessat *per se* al filòsof d'Estagira, més enllà de la seva notòria curiositat universal. Però aquestes llegendes constituïen un material important sobre el desenvolupament de la polis de Tèspies, amb l'absorció d'una sèrie de nuclis urbans, religiosos i polítics preexistents —com ara la petita Ascra, que, tal com hem vist, cercà la protecció d'Orcòmenos. Des d'aquest punt de vista, l'argument reclamava l'aten-

¹⁸ Ara bé, els parers dels estudiosos estan força dividits sobre la doble atribució. Schmid & Stählin (1929: 292) accepten els punts de vista de Pausània i l'autoria de Quèrsias. Però l'argumentació de Gow & Page (1965: II 413) i Page (1981: 160), sense resultar del tot concloent, em sembla més persuasiva.

ció del filòsof, estudiós atent de les constitucions gregues. Resulta versemblant, d'altra banda, que Aristòtil manllevés aquests materials al *Museu* d'Alcidamant.¹⁹ D'Aristòtil, haurien derivat la contalla autors com Plutarc (i, segles més tard, el filòsof neoplatònic Procle, que va comentar els *Treballs* en clau allegòrica). El *Certamen* d'edat adrianea i la *Vita* hesiòdica de Tzetzes també remunten, en darrera instància, a Alcidamant —a través d'algun intermediari desconegut, en el cas de Tzetzes; i, pel que fa al *Certamen*, sens dubte a través d'Eratòstenes de Cirene, el gran erudit alexandrí.²⁰

Una vellúria «hesiòdica»

De la *Constitució d'Orcòmenos*, tanmateix, no en tenim cap citació literal. Valentin Rose va aplegar els escassos vestigis que ens n'han pervingut sota la rúbrica de fr. 565. La majoria d'aquests materials els hem anat discutint, ja; però ara cal afegir-hi una expressió proverbial, també recollida per Rose: τὸ Ἡσιόδειον γῆρας, «una vellúria hesiòdica». La frase feta en qüestió és glossada en els termes següents:²¹

τὸ Ἡσιόδειον γῆρας: Ἀριστοτέλης ἐν Ὁρχομενίων πολιτείᾳ δις τεθάρθαι φησὶ τὸν Ἡσιόδον καὶ ἐπιγράματος τοῦδε τυχεῖν·

χαῖρε δις ἡβήσας καὶ δις τάφου ἀντιβολήσας,

Ἡσίοδ', ἀνθρώποις μέτρον ἔχων σοφίης.

παρόσον τό τε γῆρας ὑπερέβη καὶ δις ἐτάφη

19 Per a Alcidamant de Calcis, vegeu l'edició comentada d'Avezzi (1982); també López Cruces *et alii* (2005), amb bona traducció espanyola.

20 Vegeu l'*stemma* amb què Avezzi (1982: 86) resumeix les relacions entre totes aquestes obres. L'epilli d'Eratòstenes sobre la mort d'Hesíode i el càstig dels seus assassins (frs. 17-21 a la *Collectanea Alexandrina* de J.U. Powell) és mencionat específicament en el *Certamen*.

21 *Appendix Proverbiorum* IV 92, dins el *Corpus paroemiographorum Graecorum* de Von Leutsch & Schneidewin. El pregon interès d'Aristòtil i els estudiosos del Perípat envers la paremiografia són ben coneguts (cf. e. g. Wilson *et alii* a l'OCD³ s.v. «paroemiographers», pp. 1115-1116).

«UNA VELLÚRIA HESIÒDICA»: Aristòtil, a la *Constitució d'Orcòmenos*, explica que Hesíode va ésser enterrat dues vegades i que se li consagrà aquesta inscripció:

Salut, Hesíode, tu que has estat dos cops jove, i dos cops has baixat
a la tomba. Entre els homes tens la mesura de la saviesa.
—atès que va ultrapassar la vellúria i fou enterrat dues vegades.

Retrobem aquí el díctic atribuït a Píndar que ja ens havia aparegut en el *Certamen* i en la *Vida* de Tzetzes. El fet que aquest breu poema fos citat en el recull aristotèlic de les constitucions gregues devia contribuir decisivament a preservar-lo per a la posteritat, a despit de la seva atribució, tan incerta. Força segles més tard, la *Suda*, una enciclopèdia bizantina del segle x, recull la mateixa expressió proverbial i la comenta en termes gairebé idèntics; i també cita el díctic pseudopindàric. Omet, en canvi, qualsevol menció d'Aristòtil (*Suda* τ 732):

«UNA VELLÚRIA HESIÒDICA»: Es diu d'aquells que arriben a molt vells [ἐπὶ τῶν ὑπεργήρων]. [Sobre això], s'ha transmès també [φέρεται γὰρ καὶ] un epigrama de Píndar:

Salut, Hesíode, tu que has estat dos cops jove, i dos cops has baixat
a la tomba. Entre els homes tens la mesura de la saviesa.²²

Val a dir que el sentit exacte de l'expressió «τὸ Ἡσιόδειον γῆρας» resulta més aviat fluctuant i incert. Hom dóna entenent, de vegades, que significaria «una vellesa robusta i sanitosa». Sir Denys Page (1981: 160), *e. g.*, parla de «a popular saying about Hesiod, that he exhibited the vigour of youth for a second time in extreme old age». Però la *Suda* sembla deixar clar que el proverbi fa referència senzillament a aquells que arriben a una senectud excepcional.

²² La notícia, encara més abreujada, apareix també en els *Apophthegmata* d'un altre paremiògraf, Arseni (CPG, volum II, Centuria XVIII, Sect. 12b).

Néixer i morir dos cops

Per altra banda, ¿quin sentit cal atorgar a aquesta singular expressió «δὶς ἠβήσας καὶ δὶς τάφου ἀντιβολήσας», que hem traduït per «tu que has estat dos cops jove, i dos cops has baixat a la tomba»? L'explicació més freqüent —clarament banalitzadora, tanmateix— ve a dir que les referències a una doble joventut del poeta d'Ascra serien tan sols una expressió figurada, i que al·ludirien al caràcter gerd i robust que Hesíode va exhibir a les seves velleses, i que fins i tot es manifestà, d'una manera insòlita per a un σοφός grec, en el terreny sexual, amb la incursió en el llit de la germana dels seus hostes: aquella incursió que, tal com hem vist al començament, li acabà costant la vida.²³ Pel que fa a la noció, encara més singular, que Hesíode davallà dos cops a la tomba (literalment: «es topà dos cops amb la tomba»),²⁴ la gran majoria d'estudiosos hi rastregen una al·lusió a la seva doble sepultura. Scodel (1980: 302-3) ho afirma rodonament: «The double burial clearly alludes to the two tombs of the tradition [...]. Only a second burial at Orchomenos is certainly associated with the couplet». Des d'aquesta perspectiva, la translació de les despulles mortals d'Hesíode a Orcòmenos constituiria el *nucli dur* de tota la contalla; i sense aquest nucli «històric», els epigrames (especialment el segon, l'atribuït a Píndar) resultarien incomprendibles.

De fet, no hi ha dubte que, tal com va indicar el gran historiador de les religions Angelo Brelich (1958: 321-322), el doble enterrament constitueix un element recurrent en les llegendes i cultes dels herois; i això també val per als personatges històrics objecte d'un procés d'heroïtzació, com Hesíode. Però no em sembla que les remarques de Brelich hagin de servir gaire per a validar la idea que δὶς τάφου ἀντιβολήσας significa tan sols «fou

23 Aquest punt de vista l'han defensat, a més a més de Page (vegeu *supra*), Evelyn-White (1920: 126-131); Wilamowitz (1920: 407); McKay (1959: 1-5), etcètera. Tanmateix, Scodel (1980: 304) l'ha sotmès a una crítica severa i, a parer meu, del tot justificada.

24 Anotem de passada que el sentit habitual de la fórmula homèrica τάφου ἀντιβολήσαι no és pas «atènyer la sepultura», sinó, més aviat, «ésser present a la sepultura d'*altri*» (així ho veiem, *e. g.*, a *Odissea* iv 547, i xxiv 87-88). No hi ha dubte, tanmateix, que, en el nostre epigrama, el sentit adequat és el primer. Un hom es podria preguntar si la cosa delata una familiaritat mediocre amb la dicció homèrica, o bé es tracta d'un esforç de *variatio*.

enterrat successivament en dues tombes distintes». No es pot ignorar que la primera part de l'expressió que ara ens interessa («dos cops jove...») queda molt mal explicada, per aquesta via. I no s'acaba de veure, tampoc, com les informacions a propòsit de la sepultura d'Hesíode s'haurien amalgamat amb els falsos detalls sobre les aventures escabroses de les seves velleses, per tal de generar l'enigmàtica fórmula de l'epigrama. És cert que algunes d'aquestes obscuritats es poden deure al caràcter, tan fragmentari, de les nostres informacions. Però podria molt ben ésser que, tal com suggeria Brelich, al darrera de tot plegat s'hi ocultés algun mite completament desconegut per a nosaltres: «non si sa bene quale mito, comunque noto ad Aristotele». Sigui com sigui, un hom té la sensació que els dos membres de la frase formen una unitat de mal dissociar. Resultaria de bon mètode mirar d'entendre les dues parts plegades, no pas cada una pel seu cantó (*i. e.*, per una banda l'ímpetu juvenil del vell Hesíode i, per l'altra, la seva doble sepultura, a la Lòcrida i a Orcòmenos).

Altrament, la noció de «morir dos cops», tot i el seu caràcter insòlit, forma part de la dicció poètica grega tradicional. Hom recordarà que, després del retorn d'Ulisses i els seus mariners de l'Hades, la fetillera Circe se'ls adreça així (*Od.* XII 21-22; versió de Carles Riba):

σχέτλιοι, οἳ ζῶοντες ὑπῆλθετε δῶμ' Ἀΐδαο,
διοθανέες, ὅτε τ' ἄλλοι ἅπαξ θνήσκουσ' ἄνθρωποι

Pobres humans, que en vida heu baixat a l'estatge de l'Hades,
dues vegades difunts, quan els altres no en moren més que una!

Com que «normally to enter the realms of Hades meant death», tal com anota Stanford (1999: i 406), *ad loc.*, Circe té bones raons per afirmar que el fat d'Ulisses i els seus és morir *dues voltes*. També la baixada d'Hèracles a l'inframón, per tal d'apoderar-se del gos Cèrber, i el seu retorn al món dels vivents són presentats més d'un cop per la poesia grega com una mena de resurrecció.²⁵ Les experiències d'aquesta mena, per descomptat,

²⁵ Per exemple, a l'*Hercules Furens* d'Eurípides, que discutirem més endavant (vegeu *infra*, pp. 29-31).

constitueixen quelcom excepcional; com també acostumen a ésser excepcionals, en el nivell verbal, els termes que hom fa servir per a vehicular-les. Així, en els mots de Circe que acabem de citar, δισθανέες («dos cops morts») constitueix «an artificial *ad hoc* neologism» (Heubeck 1989: 117, *ad loc.*), per bé que sigui construït sobre *patterns* del tot tradicionals.²⁶

Penso, doncs, que el nostre objectiu immediat ha d'ésser repassar els paral·lelismes per a l'expressió δις ἡβήσας καὶ δις τάφου ἀντιβολήσας que els estudiosos —especialment Ruth Scodel en l'article que ja hem citat— han anat identificant. Em refereixo, d'entrada, als paral·lelismes a nivell verbal; però més endavant també caldrà tenir en compte alguns paral·lels de l'experiència límit que aquestes expressions aspiren a vehicular. És possible que a través dels *loci paralleli* d'una i altra mena ens resulti més fàcil rastrejar la formalització, en clau poètica, d'una experiència com la que hom adjudicava a Hesíode.

Llocs paral·lels. Pèlops, Jàson

Els *loci paralleli* (més aviat escadussers, d'altra banda) que hom pot trobar per a la nostra expressió no ens orienten pas en el sentit d'una recuperació del vigor juvenil a les vellúries, sinó d'una resurrecció, ras i curt. Així, *e. g.*, Licòfron (*Alexandra* 156) fa servir l'expressió δις ἡβήσαντα a propòsit del jove Pèlops, a qui Tàntal, el seu pare, va matar, trossejar i bullir en un calder; i els déus van haver de ressuscitar-lo. Es tracta del brutal episodi mític que va donar lloc a la meravellosa poesia de l'*Olímpica* I de Píndar. Els estudiosos d'història de les religions indiquen que, rere aquestes contalles de mort, trossejament i cocció en un calder, s'hi acostuma a amagar el vague record d'antigues iniciacions xamàniques, amb les seves poderoses imatges d'esquarterament. Cap d'aquestes qüestions, tanmateix, no ens pot entretenir ara; ens limitarem a constatar que (re)néixer del ventre bronzini d'un calder sol significar un rejuveniment i, en darrera instància, una resurrecció.

²⁶ Cf. Stanford (*ibidem*): «δισθανέες occurs only here in Greek: perhaps a neologism coined by Homer for this almost unique situation. Cf. *Aeneid* VI 134-5: *Bis Stygios innare lacus, bis nigra videre | Tartara*».

També va ésser bullit en un calder Jàson, el capitost dels Argonautes, quan la fetillera Medea va pretendre rejuvenir-lo. Un epigrama mediocre, i força conceptuós, de l'*Antologia Palatina* (xiv 59) al·ludeix a aquesta operació de màgia rejuvenidora:

Υἱας πεντήκοντα μιῇ ἐνὶ γαστρὶ λαβοῦσα
 †μηληστῶν πάντων ἔκτανον ἡγεμόνα.
 αὐτὰρ ὃ **δῖς τέθνηκεν**, ἐπεὶ **δύο γαστέρες** αὐτὸν
 τίκτον, χαλκείῃ καὶ πάρος ἀνδρομέῃ.

[parla el navili Argo]

Cinquanta fills vaig portar en el meu ventre. El capitost
 d'aquells pirates, el vaig occir jo. Ell, però, *va morir*
dos cops, perquè havien estat *dos els ventres* que van
 parir-lo. Un, el de bronze; el primer, abans, fou humà.

El navili Argo va portar en el seu buc cinquanta expedicionaris, titllats menyspreativament aquí de lladres o pirates.²⁷ Per entendre bé aquesta composició cal tenir present la llegenda segons la qual Jàson va morir llavors que la proa, o el pal, o algun altre ormeig de l'Argo es va desplomar, podrit pel temps, damunt del vell heroi.²⁸ L'expressió «el ventre de bronze» fa referència, és clar, al calder on Medea ressuscità el seu amant; el ventre «humà» al·ludeix a la sina materna.²⁹ La composició parla d'una doble mort de Jàson —la mort «rejuvenidora» en el calder, de primer; i, molt més endavant, la mort inexorable, definitiva. Tant la noció mateixa com el llenguatge que la vehicula presenten punts de contacte força obvis amb la contalla hesiòdica;³⁰ especialment, la semblança entre la frase «ὃ δῖς τέθνηκεν,

27 El text del ms. és corrupte; hom acostuma a acceptar les conjectures φηλητῶν de Jacobs o bé ληστήρων de Brunk.

28 Eurípides (*Medea* 1387) al·ludeix ja a aquesta contalla; de fet, molt possiblement és invenció seva. Els escolis *ad loc.* hi afegeixen més detalls. Vegeu Mastronarde (2002: 55).

29 El terme emprat, ἀνδρόμεος, és homèric; però el fet de reprendre'l aquí (si no s'hi amaga algun *calembour* suplementari, que se'n escapa) resulta més aviat inadequat, perquè, en principi, aquest terme no hauria de significar «humà» en sentit genèric, sinó més aviat «masculí».

30 Beaulieu (2004: 114) formula una objecció que podríem anomenar «de sentit comú»: «Toutefois, peut-on vraiment comparer la tradition concernant la mort d'Hésiode

ἐπεὶ **δύο** γαστέρες αὐτὸν τίκτον» i els mots que a nosaltres ens interessin, «**δὺς** ἡβήσας καὶ **δὺς** τάφου ἀντιβολήσας», resulta del tot indiscutible.

«Cal que tinguis dues vides...»

Un altre paral·lel per a la frase *δὺς ἡβήσας* (manllevat, com l'anterior, al treball de Scodel) no és ja de caràcter mitogràfic, sinó costumista i paròdic. En un monòleg d'una obra perduda de Menandre, de la qual només ens han pervingut magres fragments, i que s'intitulava *Ἡ θεοφορουμένη* (La possesa),³¹ hi sortia un personatge, el vell Crató, que es demanava quina no fóra la seva reacció si, en el moment de morir, hom li ofería l'oportunitat d'una segona tanda de vida. El passatge en qüestió fa així:

εἴ τις προσελθὼν μοι θεῶν λέγοι «Κράτων,
ἐπὰν ἀποθάνῃς, αὖθις ἐξ ἀρχῆς ἔσῃ·
ἔσῃ δ' ὅτι ἂν βούλῃ, κύων, πρόβατον, τράγος,
ἄνθρωπος, ἵππος· δὺς βιώναι γάρ σε δεῖ·
εἰμαρμένον τοῦτ' ἐστίν· ὅτι βούλει δ' ἔλοῦ»

Si un déu qualsevol se m'atansava i em deia:
«Crató, quan et moris, podràs tornar a començar.
Podràs ésser allò que vulguis: un gos, un xai, un boc,
un home o bé un cavall... Perquè cal que tinguis dues vides:
el Destí ho ha decretat. Tria el que més t'abellixi».

Aquest passatge comporta probablement algunes al·lusions a un cert tipus de pitagorisme trivial i banalitzat, de mena popular. La cosa escau bé a les acaballes del segle iv a.C., i particularment a una comèdia. En efecte,

avec celles concernant la résurrection ou le rajeunissement de héros et de dieux démembrés, même s'il existe un certain parallélisme au niveau des mots utilisés pour décrire le phénomène en question?» L'única resposta que es pot donar a una pregunta com aquesta és que no en sabem res: la nostra llunyania cronològica, intel·lectual i de sensibilitat respecte de l'Arcaisme grec és massa gran com per a poder respondre en termes raonables a aquesta mena de qüestions.

31 O bé *La inspirada*, d'acord amb la traducció de Lluís Nicolau d'Olwer (1911: 54, 318). El nostre fragment és el 223 Kock.

les befes i ironies sobre la doctrina de la metempsicosi, més aviat insòlita per al grec corrent, no eren desconegudes en el teatre còmic d'Atenes.³² Però allò que ara interessa és el fet que la frase «cal que tinguis dues vides» evoca clarament un món d'idees similar al dels materials hesiòdics que hem pres com a punt de partida.

«Jovenesa bessona, senyal patent de virtut»

Arribats en aquest punt, m'agradaria evocar un dels passatges més coneguts de la tragèdia eurípidea: uns versos del segon estàsım de *La follia d'Hèrcules*, que transcriu tot seguit, en el text original (vv. 655-668) i en l'admirable versió de Carles Riba (1977: 68):³³

εἰ δὲ θεοῖς ἦν ξύνεσις	Si la intel·ligència i el seny dels déus s'acordessin
καὶ σοφία κατ' ἄνδρας,	amb el dels terrenals,
δίδυμον ἂν ἦβαν ἔφερον,	els bons tindrien una
φανερὸν χαρακτῆρ' ἀρετᾶς	jovenesa bessona,
ὅσοισιν μέτα, καὶ θανόντες	senyal patent de llur virtut, i, morts,
εἰς αὐγὰς πάλιν ἀλίου	tornarien als raigs
δισσοῦς ἂν ἔβαν διαύλους,	del sol per fer dos tombs de cursa;
ἀ δυσγένεια δ' ἀπλοῦν ἂν	i la baixesa tindria
εἶχε ζῶας βίοντες,	un sol període de vida.
καὶ τῶιδ' ἂν τοὺς τε κακοὺς ἦν	Així es coneixerien
γινῶναι καὶ τοὺς ἀγαθοὺς,	els vils i els virtuosos;
ἴσον ἅτ' ἐν νεφέλαισιν ἅ-	igual que, entre els núvols, la gent
στρων ναύταις ἀριθμὸς πέλει	de mar calcula el nombre dels estels

Aquest diseg, certament insòlit, però a la vegada pregonament humà, que els millors entre els homes —com a mínim, ells!— poguessin gaudir, si no de la immortalitat pròpiament dita, almenys d'una doble jovenesa, s'in-

³² Vegeu Melero (1972, *passim*).

³³ Bones discussions d'aquest passatge en els comentaris de Bond (1981: 231-233; 237-241) i Barlow (1996: 152-155). Per a la problemàtica de la vellesa en la literatura grega, vegeu e. g. Falkner (1995).

sereix en un tombant decisiu de l'*HF*. Hèracles acaba de retornar de l'Hades, el més extrem dels seus treballs, just a temps per a rescatar la seva família (pare, esposa, fills), amenaçats de mort pel tirà Licos. El cor dels ancians de la vila de Tebes canta la joia i l'esclat de la joventut hercúlies —en contraposició amb llur pròpia derellicció senil— contra el teló de fons del que podríem anomenar «la *resurrecció* d'Hèracles»; car l'heroi ha baixat al món dels difunts i n'ha tornat viu.³⁴ Contra aquest rerefons, Eurípides es llança a una de les seves famoses fugues líriques, on es barregen *wishful thinking*, un preciosisme refinat i un cert escapisme. A despit, però, del caràcter un xic idiosincràtic de tot plegat,³⁵ la dicció i la construcció de l'oda —i també les idees que s'hi ventilen— resulten ben tradicionals. La imatge que expressa el privilegi insòlit d'una doble juvenesa és la de la doble cursa (δισσοὶ δίαυλοι), per contrast amb la cursa *simple* de les existències normals; i tant la cursa simple com el δίαυλος són, per als grecs, proves atlètiques regulars del programa olímpic. Altrament, les semblances entre aquest passatge i els textos que hem discutit al començament no resulten difícils de subratllar. Hom hi parla, per exemple, d'una juvenesa δίδυμος —«doble», o, encara millor, «bessona», com tradueix Riba: una expressió que ens ha de recordar, naturalment, la dicció de l'epigrama pseudopindàric del qual hem partit.

L'estàsim continua amb uns versos encara més esplèndids (*HF* 673-679):

οὐ παύσομαι τὰς Χάριτας
ταῖς Μούσαισιν συγκαταμει-
γνύς, ἡδίσταν συζυγίαν.
μὴ ζῶιην μετ' ἀμουσίας,
αἰεὶ δ' ἐν στεφάνοισιν εἶην·

No cessaré d'unir
Gràcies i Muses,
acoblament dolcíssim.
Que no visqui mai sense cants,
que pugui sempre portar garlandes!

34 Més amunt (vegeu *supra*, p. 24) ja havíem subratllat, a propòsit d'Ulisses i la seva Consulta dels Morts, que tornar viu de l'Hades constitueix, en la dicció poètica de l'Arcaisme grec, l'equivalent d'una veritable *resurrecció*.

35 Cf. *e. g.* Kivilo (2010: 31): «The wish presented by the chorus of old men is highly personal». De fet, aquest passatge tindria, segons alguns estudiosos, una relació directa amb les circumstàncies concretes del mateix Eurípides, el qual, en els anys de producció d'aquesta tragèdia, començava a endinsar-se en la vellesa. Aquesta, tanmateix, és una problemàtica en la qual prefereixo de no entrar ara.

ἔτι τοι γέρων ἀοιδὸς
κελαδεῖ Μναμοσύναν [...]

Vell i tot, el poeta
celebra encara Mnemòsina [...]

A. Hardie (2004: 30-31) ha comentat el passatge en termes especialment adequats:

Mnemosyne provides a link between immortality in Muse-inspired poetry and the blessed afterlife promised by mystery initiation. That these two spheres might intersect is suggested by a choric ode in Euripides's *Herakles*. In addition, Scodel has suggested that Euripides evokes the central role of Mnemosyne in mystic katabasis; and that in wishing for a second life, the chorus is recalling the tradition that the old poet Hesiod himself was twice young and was twice buried. Scodel plausibly sees the ode as operating in the context of Herakles' initiation and return from Hades, and in the intersection of ideas of eschatological hope and immortality in poetry.

El treball de Hardie aspira a bastir ponts entre dos aspectes de les idees gregues sobre la pervivència *post mortem* que, tradicionalment, s'han considerat molt allunyats l'un de l'altre: la immortalitat mercès a la glòria inextingible, conferida per la poesia, i les promeses escatològiques, més o menys explícites, dels cultes místics i les iniciacions. És per aquesta raó que Hardie emfatitza el motiu de l'extraordinària importància de Μναμοσύνα —la Memòria personificada, la mare de les Muses—³⁶ en una sèrie de relats de *descensus ad inferos* (de κατάβασις, per fer servir el terme grec).³⁷ El cor de l'*Hèracles* tematitza la connexió entre l'aspecte poètic i la cara escatològica de Μναμοσύνα —una connexió on podem rastrejar «a conceptual nexus embracing memorialization in poetry, heroization, and

³⁶ Vegeu Simondon (1982: 103-127).

³⁷ Sobre els mites de catàbasi, vegeu Ganschietz (1919); Norden (1957 = 1916); Clark (1979); Couliano (1993); Johnston (1999); Calvo Martínez (2000: 67-78); Pòrtulas (2013: 149-160), etc. Les relacions entre Mnemòsine i l'escatologia evoquen, d'altra banda, el problema de les possibles connexions amb l'orfisme. Com que en aquest darrer àmbit no seria prudent d'entrar-hi ara, em limitaré a remetre a un parell de treballs que poden assumir una funció propedèutica: Bernabé & Jiménez San Cristóbal (2001); Edmonds (2004).

the mysteries» (Hardie 2004: 30).³⁸ No hi pot haver dubte de la centralitat del cor de l'*Hèracles* a l'hora d'explorar aquestes qüestions; però el punt que ara ens interessa de manera especial és que Hardie subratlla (tal com ja havia fet Scodel 1980: 308-311; 314-316) que l'estàsim de l'*HF* és remissiu de la contalla sobre el poeta Hesíode que hem pres avui com a punt de partença.³⁹

Hesíode, poeta «màntic»

Retornant, doncs, a Hesíode, sembla raonable demanar-se d'on prové, més enllà del caràcter sacral de la tasca de *tots* els poetes grecs, aquesta aura específica que l'embolcalla; aquesta aura que hem vist que s'expressava a través de relats d'heroïtzació, retorns de l'ultratomba i contalles sobre un doble curs d'existència. Una pregunta com aquesta no pot aspirar a obtenir una resposta simple i inequívoca; però m'agradaria d'emfasitzar, almenys, un aspecte concret del problema. Entre la producció del poeta d'Ascra, els antics hi comptaven també, a més a més dels poemes «canònics», una sèrie de composicions que es podrien qualificar com «de caràcter *màntic*». D'algunes d'aquestes obres, ens n'han pervingut fragments molt modestos, però no del tot insignificants. Ens és possible obtenir una visió aproximada del conjunt d'aquesta producció perduda gràcies a un passatge de Pausànias que els estudiosos citen amb certa freqüència, a despit dels molts problemes d'interpretació que comporta. Resulta que el Periegeta, després d'haver descrit l'Hellicó, la Vall de les Muses i la Font del Cavall (tots ells indrets rics de memòries hesiòdiques),⁴⁰ i d'haver recollit certes tradicions locals sobre Hesíode i la seva producció, fa memòria d'una tradició molt diferent —una tradició que podríem anomenar «alternativa» (cf. Pausànias IX 31, 5 = Hesíode T 42 Most):

38 Vegeu *infra*, pp. 37-39, les remarques a propòsit del paper de Memòria en el mite de la supervivència *post mortem* d'un fill d'Hermes, l'argonauta Etàlides.

39 Vegeu també Kivilo (2010: 31): «Euripides may have known the story of the double youth of Hesiod and possibly also the Pindar's epigram».

40 Cf. Roux (1954: 22-48).

ἔστι δὲ καὶ ἑτέρα κεχωρισμένη τῆς προτέρας, ὥς πολὺν τινα ἐπῶν ὁ Ἡσίοδος ἀριθμὸν ποιήσειεν, ἐς γυναικᾶς τε ἁδόμενα καὶ ἄς μεγάλας ἐπονομάζουσιν Ἡοίᾶς, καὶ Θεογονίαν τε καὶ ἐς τὸν μάντιν Μελάμποδα, καὶ ὥς Θησεὺς ἐς τὸν Ἄιδην ὁμοῦ Πειρίθῳ καταβαίη παραινέσεις τε Χίρωνος ἐπὶ διδασκαλίᾳ δὴ τῇ Ἀχιλλέως, καὶ ὅσα ἐπὶ Ἑργοῖς τε καὶ ἡμέραις. οἱ δὲ αὐτοὶ οὗτοι λέγουσι καὶ ὥς μαντικὴν Ἡσίοδος διδασκαλίᾳ παρὰ Ἀκαρνάνων· καὶ ἔστιν ἔπη Μαντικά, ὅποσα τε ἐπελεξάμεθα καὶ ἡμεῖς, καὶ ἐξηγήσεις ἐπὶ τέρασιν.

Hi ha també una altra opinió, completament oposada a l'anterior —a saber, que Hesíode va compondre un gran nombre de poemes en hexàmetres: el *Catàleg de les dones*, i aquell que en diuen les *Grans Ebees*, i la *Teogonia*, i el poema sobre l'endeví Melamp, i com Teseu va baixar a l'Hades amb Piritous, i els *Preceptes de Quiró* per a l'educació d'Aquil·les; i tot el que ve després de *Treballs i dies*. Els que defensen això afirmen també que Hesíode va aprendre l'art de l'endevinació dels endevins d'Acarnània.⁴¹ Tenim també d'ell un poema intítulat *Versos màntics* que jo, personalment, he pogut llegir, i explicacions de prodigis.

Un poema sobre Melamp; el *Descens de Teseu i Piritous a l'Hades*; aquests misteriosos *Versos* (literalment, «hexàmetres») *màntics*; unes «Explicacions (o aclariments) sobre prodigis» de les quals desconeixem fins i tot el títol exacte... La majoria d'aquestes atribucions són apòcrifes i sense cap pes, òbviament. D'altra banda, mentre ens podem fer una certa idea, ni que sigui imprecisa i inexacta, de la *Melampòdia* i del *Descens de Pirítous*, pel que fa a les obres restants no sabem ni tan sols amb exactitud de què anaven. De la *Melampòdia* en podem dir, com a mínim, que era un poema protagonitzat per endevins.⁴² Melamp és una figura important del mite grec; el retrobem tant en els poemes homèrics (concretament en el cant xv de l'*Odissea*, on es fa menció de les gestes de Melamp i dels seus descendents) com en el *corpus* hesiòdic.⁴³ Altres endevins, com Tirèsias, Calcas, Mopsos

41 Al·lusió a la llarga tradició d'endevins procedents d'Acarnània. Cf. Heròdot i 62, 4; vii 221; [Pseudo]-Apollodor iii 7, 6. Veg. també Huxley (1969: 54); Compton (2006: 78), etc.

42 Sobre Melamp i la *Melampòdia*, vegeu Löffler (1963); Huxley (1969: 54-59); Suárez de la Torre (1992: 3-21); Nogueras (2002: 79-102). A propòsit dels endevins de l'arcaisme grec, cf. Pollard (1965: 93-116); Flower (2008, *passim*). Versió catalana dels fragments de la *Melampòdia* a Pòrtulas & Grau (2011: 87-95).

43 Vegeu, a banda de la *Melampòdia*, els frs. 37 MW = 35 Most, de les *Ebees*; 261 MW = 199 Most, de les *Grans Ebees*; 136 MW = 242 Most, d'ubicació incerta.

i Amfíloc, també semblen haver tingut un paper més o menys important en la *Melampòdia*. A través d'indícis com aquests i altres de concomitants, és possible rastrejar una mena de poesia «màntica», amb endevins com a protagonistes: una tradició que ha deixat pocs ecos en la literatura grega arcaica. Però Hesíode (o, més ben dit, el conjunt de poemes que designem amb el títol genèric de *corpus* hesiòdic) devia tenir força punts de contacte amb aquesta mena de produccions, tal com es desprèn del passatge de Pausànias que fa un moment hem citat *in extenso*.⁴⁴

Ara bé, la noció de poesia màntica no és tan precisa, ni de bon tros, com convindria. H. Munro & Nora K. Chadwick, en el seu monumental *The Growth of Literature* (1932-1940), van fer servir aquesta etiqueta per a referir-se, bàsicament, a *spells and prophecies*. En el cas de l'antiga Grècia, els Chadwick volien distingir entre vaticinis emesos pels diversos centres oraculars i els procedents d'alguns μάντις individuals. Nora Chadwick va tornar sobre aquesta problemàtica en el seu *Poetry and Prophecy* de 1942; i uns quants anys més tard, C.M. Bowra (1952 = 1979) va consagrar algunes pàgines a l'«epopeia xamànica».⁴⁵ Des d'un angle diferent, Cristiano Grottanelli, un prestigiós especialista en història de les religions i semitista, ha fet servir els termes μάντις i «màntica» per tal de referir-se a aquell àmbit fronterer on el *corpus* hesiòdic s'aproxima a figures com ara Epimèrides de Creta, Aristeeas de Proconnès, o a la poesia d'inspiració òrfica.⁴⁶ Pel seu cantó, George Huxley (1969: 51-59) anomena *mantic poems* algunes composicions hexamètriques que tenen com a protagonista un endeví, en comptes d'un gran guerrer, com és més habitual. Les obres que responen més bé a aquesta caracterització són l'*Alcmeònida* (protagonitzada per Alcmeó, el matricida, fill d'Amfíarau, un dels endevins més famosos de la

44 En un ordre de coses només una mica distint, hom ha postulat que la tradició de l'*agon* entre Calcas i Mopsos —que formava part de la *Melampòdia*— deu haver contribuït a afaïonar la contalla del certamen entre Hesíode i Homer. Sobre aquest punt, vegeu Pòrtulas (2008a: 310-320); i ara també Kivilo (2010: 53, etc.).

45 Bowra en parlava amb condescendència, d'acord amb les seves enèrgiques (i idiosincràtiques) conviccions sobre l'Edat i la poesia heroiques. Més recentment, Nagy (1990: 56-64) s'esforça a introduir un cert ordre en aquest terreny relliscós, en el marc d'un volum col·lectiu, intitulat també *Poetry and Prophecy*. En una perspectiva més específicament hel·lènica, vegeu també Pavese (1972: 63; 225-226).

46 Cf. Grottanelli (1992: 230-231, 236-239, 244 ss.).

saga heroica)⁴⁷ i la mateixa *Melampòdia*. Hom ha pogut defensar la hipòtesi que aquests dos poemes haurien estat obra de μάντις professionals.⁴⁸ Es podria dir, per tant, que l'*Alcmeònida* i la *Melampòdia* mereixen el qualificatiu de poesia *màntica* en el sentit més estricte del terme. També convé deixar constància d'un altre tipus de composicions amb força punts de contacte amb aquest *epos màntic*: els poemes que narren una κατάβασις o «Descens a l'Hades». Aquest és el cas de la *Miníada* i del *Descens de Teseu i Piritous a l'Hades*, al qual ja ens hem referit abans.⁴⁹ També s'integraven en aquesta tradició les diverses νεκυΐαι de què tenim notícia: la d'Ulisses al cant xi de l'*Odissea* i la que de vegades s'anomena Νέκυια cíclica, que formava part dels Νόστοι o *Retorns*.⁵⁰

Ara bé, no resulta difícil conjecturar que l'atribució, ni que fos errònia, d'un *corpus* màntic com el que estem rastrejant aquí al poeta d'Ascra haurà contribuït en gran manera a afaïçonar la seva imatge «profètica». Grottanelli (1992: 244) ja observà que «le valenze mantiche» d'Hesíode com a poeta de la *Teogonia* «spiegano l'attribuzione antica» de la *Melampòdia*. Però la cosa també deu haver funcionat en l'altre sentit: l'adjudicació a Hesíode de diverses obres d'aquesta mena deu haver contribuït a consolidar «le valenze mantiche» de la seva «biografia». I tot plegat devia afavorir el desenvolupament de les contalles sobre la seva doble existència.⁵¹ D'altra banda, convé tenir present que, pel que fa a la personalitat «his-

47 Sobre l'*Alcmeònida*, vegeu Huxley (1969: 51-54); Bernabé (1979: 80-92); West (2003b: 58-63).

48 Cf. Huxley (1969: 51): «The *Alkmaionis*, like the *Melampodia*, was much concerned with prophecy; indeed it may well have been composed by a *mantis*». Pel que fa a la *Melampòdia* com a probable obra d'un endeví, vegeu Löffler (1963: 9); Huxley (1969: 54); West (1985: 153).

49 De la darrera composició, testimoniada, tal com ja hem vist, per Pausànias ix 31, 5, ens n'ha pervingut un fragment d'una trentena de versos, gràcies al Papir Ibscher (col. i). Traducció catalana a Pòrtulas & Grau (2011: 95-97).

50 Huxley (1969: 165); Bernabé (1979: 200-202; 211-213); West (2003b: 152-163).

51 Kivilo (2010: 32) fa una remarca semblant, portant-la fins a les darreres conseqüències: «Hesiod was believed to be an author of a poem about Theseus' descent into Hades, and it is not inconceivable that the tradition of Hesiod's descent into the Underworld, influenced by his own poem, existed at some period of time». En connexió amb tot plegat, no és pas indiferent recordar de passada, tal com també fa Kivilo (2010: 32, 55, etc.), que la presència d'una catàbasi és un dels punts que aveïna la producció poètica atribuïda a Hesíode i la d'Orfeu.

tòrica» d'Hesíode, els antics en sabien gairebé tan poca cosa com a propòsit d'Homer.

És possible que aquesta darrera afirmació sembli injustificada. Al capdavall, ¿no és Hesíode el primer poeta grec que parla d'ell mateix, que dóna clarícies sobre la seva família i la seva època, fins i tot sobre aquell llogaret d'Ascra, on, aparentment, va transcórrer bona part de la seva vida? ¿No és amb ell que s'inicia en la cultura occidental la famosa *emergència del Jo*? Però és que, al llarg dels darrers anys, una sèrie de filòlegs han defensat amb bons arguments el caràcter purament tradicional de tots (o pràcticament tots) els passatges hesiòdics que, d'entrada, semblarien autobiogràfics. Gairebé tots aquests passatges responen a convencions genèriques; no pas (o molt poc) a cap mena de pacte autobiogràfic.⁵²

* * *

Així doncs, la llegenda hesiòdica ens ha servit per a donar cos a la sospita que un descens a l'Hades, coronat per un retorn al nostre món, i el rejuveniment portentós que tot plegat comporta, semblen constituir una experiència no pas fora de l'abast dels «Mestres de veritat» de la Grècia arcaica. El fet que hom pogués narrar una experiència d'aquesta mena com una cosa que havia passat de debò s'ha de considerar com la prova més indiscutible de les capacitats i poders del Mestre en qüestió. A continuació, doncs, i per tal d'articular millor els nostres punts de vista, convindrà, d'una banda, (α) recórrer a alguns contra-exemples procedents de l'àmbit del mite, que ens ajudin a entendre més bé les categories del pensament arcaic en relació amb aquesta forma d'ἀναβίωσις, de resurrecció; i, de l'altra banda, (β) ampliar el nostre camp de recerca, adduint alguns casos més, de caràcter històric o quasi-històric. I, sobretot, ens convé trenar, entre els uns i els altres, un gruix suficient de comparacions productives.

52 Hi ha estudiosos com ara Lamberton (1998b: 491-504) disposats fins i tot a veure en alguns d'aquests passatges interpolacions hel·lenístiques (per a una crítica severa d'aquest punt de vista, cf. Kivilo 2010: 58-59). Sense entrar aquí en una qüestió tan complicada, només apuntaré que, a parer meu, els textos en si poden molt bé ésser genuïns; allò que deriva de la distorsió hel·lenística és llur interpretació en clau autobiogràfica.

ἙΤΕΡΗΜΕΡΪΑΙ (DIES ALTERNIS)

Etàlides, entre dos mons

Un mite que hom acostuma a mencionar sovint, en connexió amb aquesta problemàtica, és el d'Etàlides. Etàlides era fill d'Hermes, el déu dels misatges, els camins, els llinars i els trànsits. Com Hèracles i com Orfeu, va prendre part en l'expedició dels Argonautes. Després de mort, va obtenir del seu pare Hermes (igual que els Diòscurs ho van obtenir de Zeus) el privilegi de viure alternativament a l'Hades i al món dels vivents.¹ A través de tots els canvis, tanmateix, Etàlides conserva intacta la memòria, fins i tot més enllà de l'Aqueront, a les planes de l'Oblit.² El testimoni més significatiu sobre aquest privilegi d'Etàlides és el d'Apolloni (*Argonautiques* 1 641-648; traducció de F.J. Cuartero 2002):

Αἰθαλίδην κήρυκα θεόν, τῷπέρ τε μέλεσθαι
ἀγγελίας καὶ σκῆπτρον ἐπέτραπον Ἑρμείαο
σφωιτέροιο τοκῆος, ὃ οἱ μνήστιν πόρε πάντων
ἄφθιτον· οὐδ' ἔτι νῦν περ ἀποικομένου Ἀχέροντος
δίνας ἀπροφάτους ψυχὴν ἐπιδέδρομε λήθη·
ἀλλ' ἤγ' ἔμπεδον αἰὲν ἀμειβομένη μεμόρηται,
ἄλλοθ' ὑποχθονίοις ἐναρίθμιος, ἄλλοτ' ἐς αὐγὰς
ἠελίου ζωοῖσι μετ' ἀνδράσιν.

¹ Sobre la immortalitat alterna dels Diòscurs, vegeu *infra*, pp. 43-53.

² Un altre personatge que conserva el seus poders mentals després de la mort és l'en-deví Tirèsias; però una anàlisi a fons d'aquest personatge ens portaria massa lluny. Altrament, el meu objectiu no és pas revisar *tots* els mites d'immortalitat, sinó triar-ne uns quants que ens ajudin a comprendre el nostre problema d'avui: la doble cursa vital de certs personatges històrics o semihistòrics. Pel que fa a Tirèsias, em limitaré a remetre a l'estudi de Brisson (1976).

Etàlides, herald veloç, a qui [els Argonautes] encomanaven de tenir cura dels missatges i del ceptre d'Hermes, el seu pare, el qual li havia atorgat una memòria inesborrable per a totes les coses. Ni encara avui, que ja no hi és, als remolins inefables de l'Aqueront l'oblit no ha envaït la seva ànima, ans té assignat per sempre un destí alternant: adés es compta en el nombre dels soterrats, adés torna al resplendor del sol entre els homes vivents.

Observem com l'eix, el *nuchi dur*, per dir-ho així, de la pervivència d'Etàlides no és altre que la seva memòria indefallent (μνηστικὸν ἄφθιτον). Ha estat oportunament observat (e. g. per Albinus 2000: 189 n. 68) que μνηστικὸν ἄφθιτον constitueix el *pendant* exacte de κλέος ἄφθιτον, la glòria indefallent, imperible: allò que Homer, i tota la poesia grega, aspiren a conferir. Com que l'oblit de l'ultratomba no arriba a emparar-se de la seva ànima, a Etàlides li és possible de retornar, de manera periòdica, a l'esclat de la llum solar. Albinus també té raó de recordar-nos que, en el llenyatge de l'orfisme, *continuar contemplant l'esclat del sol* «implies immortality».

Els escolis *ad loc.* (*Schol. in Arg.* 1 643-8e) glossen el passatge, i més concretament els mots οὐδ' ἔτι νῦν... ἐπιδέδρομε λήθη, de la manera següent:

Car es diu que els morts s'obliden d'allò que han viscut. Tanmateix, [Apol·lo·ni] diu que [Etàlides], fins i tot un cop mort, no fou víctima de l'oblit [εἰς λήθην οὐκ ἔπεσεν]. Tot i haver experimentat la metempsicosi, per fer servir la terminologia dels filòsofs [μετεμψυχωθεὶς κατὰ τὸν τῶν φιλοσόφων λόγον], sabia, per voluntat d'Hermes, qui era ell, en realitat. Ferecides [FGrHist 3 F 109 Jacoby] afirma que Etàlides havia rebut d'Hermes el do que la seva ànima habités adés a l'Hades, adés a la superfície de la terra. I els pitagòrics declaren que l'ànima d'Etàlides és immortal [τῆς ψυχῆς οὐσης ἀφθάρτου] i que, en els temps de la guerra de Troia, va resuscitar [ἀναβιώσαντα] i va viure essent Euforb, fill de Pantos; i després fou Pirros, un cretenc; i, a continuació, un ciutadà d'Elea, del qual no se sap el nom, i després el mateix Pitàgoras. Aquest, Pitàgoras, declarava que, al llarg de tots aquests canvis d'ànima i de penetracions en cossos distints [ἐν τῷ μεταλλοιοῦσθαι τὰς ψυχὰς καὶ παρεισδύνειν εἰς ἕτερα σώματα], havia estat en primer lloc Etàlides, fill d'Hermes i d'una cortesana de Samos, i, tot seguit, el troià Euforb; i després, encara [...] i Pitàgoras. Però la memòria l'havia acompanyat sempre, gràcies al favor d'Hermes a Etàlides, el seu fill.

Aquest text és particularment interessant per a la nostra discussió. La menció de Ferecides, el mitògraf i logògraf del segle v a.C.,³ ens garanteix l'antiguitat de la contalla, molt anterior al passatge de les *Argonàutiques*. Altrament, l'escoliasta, o més aviat les seves fonts, devien haver sentit campanes filosòfiques; el nostre text no s'està pas de fer servir el terme especialitzat «metempsicosi», encara que sigui amb una adequació discutible. Pel que fa a l'explotació, per part de Pitàgoras (i/o dels seus deixebles immediats), d'un mite que s'adequava d'allò més bé a llurs doctrines, no resulta gens sorprenent, és clar. Però ja he dit al començament que no era pas sobre els problemes inherents al pitagorisme que volia centrar la meva atenció avui. Allò que interessa ara és que, parlant amb propietat, no es pot pas afirmar que Etàlides gaudeixi d'una ànima immortal i incorruptible (ἄφθαρτος), tal com diu l'escoli que deien els pitagòrics. Formular la cosa així implica una certa impropietat. La contalla declara tan sols que, mercès a la intercessió d'Hermes, Mnemòsine ha permès a Etàlides d'anar i venir, triomfant de λήθη (l'Oblit). Es tracta de quelcom diferent de la metempsicosi pitagòrica, tot i constituir-ne un precedent directe en més d'un sentit.⁴

Afrodita Ἀμβολογήρας. *Hypnos* i *Thanatos*

Voldria suggerir (sense amagar gens el caràcter més aviat especulatiu de la proposta) que una comparació amb la figura d'Afrodita Ἀμβολογήρας («Afrodita que *allunya la vellesa*») pot ajudar-nos a entendre millor alguns

3 Ferecides d'Atenes, no pas el seu homònim de Siros, com ja va establir Felix Jacoby. Cf. Schibli (1990: 80); Dolcetti (2004: 220-221 n. 32); Pàmias (2008: 48 n. 199).

4 Fowler (2000: 334) afegeix, *in calce* al fr. 109 de Ferecides, el text del ms P dels escolis a Apol·loni, que amplifica lleugerament l'editat per Wendel a partir de L. La traducció d'aquest text per Pàmias (2008: 1149) fa així: «Ferecides diu que Etàlides havia rebut per do d'Hermes que la seva ànima adés davallés a l'Hades per restar-hi, adés tornés a enfil·lar-se cap a un cos i romangués entre els homes. Per aquest motiu, diuen que era un misatger en dies alterns, perquè un dia era sota l'Hades i l'endemà, en canvi, el passava sobre la terra». A continuació, Pàmias comenta: «d'acord amb la versió del manuscrit P, el destí d'Etàlides recorda més la reencarnació segons el model pitagòric que no l'alternança entre el més enllà i el més ençà».

dels aspectes més enigmàtics de la pseudobiografia hesiòdica.⁵ Penso que per aquesta via també podrem atansar-nos, almenys fins a un cert punt, a aquell hipotètic «mite oblidat» que Angelo Brelich (*supra*, p. 24) intuïa rere la contalla de la doble mort del poeta d'Ascra.

Segons Pausànias (III 18, 1), a l'acròpolis d'Esparta, just al costat del temple d'Atenea Χαλκίοικος («La de la casa de bronze»), hi havia una imatge d'Afrodita «que allunya la vellesa». Plutarc també sembla al·ludir a aquesta Afrodita, però sense vincular-la directament a Esparta. Un dels interlocutors de les *Converses de sobretaula*, en efecte, s'expressa en els termes següents (Q. C. III 6, 4 = *Mor.* 654c):

καὶ ἡμᾶς οὐπω παντάπασιν ἡ Ἀφροδίτῃ πέφeyγεν, ἀλλὰ καὶ προσευχόμεθα δῆπουθεν αὐτῇ λέγοντες ἐν τοῖς τῶν θεῶν ὕμνοις
ἀνάβαλλ' ἄνω τὸ γῆρας,
ὦ καλὰ 'φροδίτα.

A nosaltres, Afrodita no ens ha abandonat del tot, tampoc; al contrari, fins i tot la invoquem de tant en tant, en els himnes dels déus, quan diem [PMG 872 Page = *Carm. Pop.* 26]:

fes ben lluny la vellesa, formosa Afrodita.⁶

La descripció de l'Afrodita espartana a la *Periègesi* de Pausànias resulta molt més sumària d'allò que nosaltres desitjaríem; tot amb tot, no deixa de presentar detalls interessants:

πλησίον ἐστὶν Ἀμβολογίρας Ἀφροδίτης ἄγαλμα ἰδρυμένον κατὰ μαντείαν, ἀλλὰ δὲ Ὑπνου καὶ Θανάτου· καὶ σφᾶς ἀδελφοὺς εἶναι κατὰ τὰ ἔπη τὰ ἐν Ἰλιάδι ἡγνῆται.

A la vora hi ha una imatge d'Afrodita *Ambologêras*, erigida en compliment d'un oracle. I, a tocar, dues imatges més, de *Hypnos* i *Thanatos* [«Son» i «Mort»,

5 El meu amic Jesús Carruesco fou qui em va cridar l'atenció sobre aquesta figura divina i la seva epiclesi, tan significativa. A propòsit d'Afrodita Ἀμβολογίρας, vegeu Pirrenne-Delforge (1994: 210 i n. 89; 443).

6 Hom ha intentat de vegades d'adjudicar aquests versos a Alcman. La proposta, avançada per Otto Crusius, fou acceptada per Diehl, que va editar-los a l'*Anthologia Lyrica Graeca* com Alcman fr. 66. Tanmateix, Calame (1983: 205) ha subratllat el seu caràcter popular i tradicional, bo i admetent que, en efecte, poden procedir de Lacedemònia.

respectivament]. Hom els considera germans, d'acord amb uns versos de la *Iliada*.⁷

Hypnos i *Thanatos* s'articulen segons una sèrie de polaritats fonamentals. *Hypnos* es presenta com una divinitat benèfica, assuajadora; *Thanatos* senyoreja els difunts.⁸ Llur contraposició i, a l'ensem, llur complementarietat profunda, són un capítol important en l'antropologia simbòlica dels grecs. Em limitaré a adduir alguns textos significatius en aquest sentit, començant pel passatge on el mateix Pausàniàs (v 18, 1) descriu la representació de la parella en una obra perduda del primer Arcaisme grec, el famós cofre de Cípselos (l'exvot que els Cipsèlides, tirans de Corint, van consagrar a Olímpia, on encara era visible en temps del Periegeta):⁹

πεποιήται δὲ γυνὴ παῖδα λευκὸν καθεύδοντα ἀνέχουσα τῇ δεξιᾷ χειρὶ, τῇ δὲ ἐτέρᾳ μέλανα ἔχει παῖδα καθεύδοντι εἰκότα, ἀμφοτέρους διεστραμμένους τοὺς πόδας. δηλοῖ μὲν δὴ καὶ τὰ ἐπιγράμματα, συνεῖναι δὲ καὶ ἄνευ τῶν ἐπιγραμμάτων ἔστι θάνατόν τε εἶναι σφᾶς καὶ Ὑπνον καὶ ἀμφοτέροις Νύκτα αὐτοῖς τροφόν.

Hi ha representada una dona que amb el braç dret agafa un infant blanc adormit, i amb l'altre braç un infant negre que sembla dormir, tots dos amb els peus girats.¹⁰ Les inscripcions indiquen, tot i que sense inscripcions ja es podria entendre, que són Mort i Son. Ella és Nit, llur nodrissa.

Hypnos negre, *Thanatos* blanc, al contrari d'allò que nosaltres, intuïtivament, potser pensariem, tenint en compte la naturalesa més blana del

7 Allusió a *Iliada* xiv 231; xvi 672.

8 Cf. Hesíode, *Teogonia* 763-765: «L'un d'ells roda per la terra i per les amples espatlles del mar, tot tranquil i suau per als humans. El cor de l'altre, però, és ferreny i té una ànima de bronze, despietada, dins el pit; tan bon punt s'apodera d'un home, el reté [...]» (trad. de F.J. Cuartero, 2012).

9 Sobre l'iconografia d'*Hypnos* i *Thanatos*, vegeu Bazant (LIMC, s.v. '*Thanatos*' vii 1: 904-908; 2: pl. 616-618); Vermeule (1979: 145-156), etc. Sobre el cofre de Cípselos, cf. Schefold (1966: 74-75, 77, 80. Fig. 26).

10 Pausàniàs sembla voler dir que tenen un peu girat a la dreta i l'altre a l'esquerra: una singular deformació, que probablement expressa llur ambigüitat (¿adormits o deserts?) i, sobretot, llur habilitat i astúcia (llur μήτις) a l'hora de travar i junyir els éssers humans. Des de les acaballes de l'Arcaisme, *Hypnos* i *Thanatos* són figurats com adults, sovint amb barba i habitualment alats, ja no com infants.

primer, més feréstega la de l'altre. La majoria d'estudiosos, tanmateix, accepten aquesta identificació.¹¹ L'un, adormit; l'altre, que ho sembla, o que ho fa veure —l'expressió grega καθεύδοντι εοικότα tant pot voler dir una cosa com l'altra. No és pas que aquests presumptes bessons resultin indescribibles;¹² més aviat es complementen, d'acord amb una mena de polarització gemel·lar. D'altra banda, a partir d'una sèrie de passatges homèrics (entre els quals destaca el meravellós episodi de la mort de Sarpèdon i el trasllat del seu cadàver a Lícia, la seva terra paterna, per voluntat de Zeus)¹³ hom deriva la impressió que, tal com apunta Albinus (2000: 90),

the Homeric notions of sleep and death are significantly interrelated in the eschatological sphere. Moreover, the similarity between the dream and the *psyche* springs to mind in this respect.

En efecte, és en el terreny de l'escatologia que la gemel·laritat entre *Hypnos* i *Thanatos* assumeix el seu ple sentit. En el reialme de la fosca, «the night and the soil, the bed and the grave, the land of dreams and the land of death, become intimately associated» (Albinus 2000: 92). La ῥάβδος, la vara màgica del déu Hermes, capaç de fetillar els mortals i d'adormir-los —momentàniament o de manera definitiva— constitueix un altre element d'aproximació entre ambdós germans, tal com ja indicava Vermeule (1979: 148; 244 n. 4):

Hermes' power to bring sleep and awakening to the living (*Od.* xxiv 4) is clearly associated with his power to lead the deceased to the underworld, that is, to the meadow of asphodel which borders «the land of dreams» (*Od.* xxiv 12).

11 Cf. Maddoli & Saladino (1995: 298 *ad loc.*): «È probabile che le iscrizioni siano lette da Pausania nello stesso ordine nel quale erano stati ricordati i bambini; in tal caso Thanatos sarà quello bianco, Hypnos quello nero». Altrament, l'oposició *Hypnos*-negre / *Thanatos*-blanc es retroba «sur une douzaine de lécythes attiques» (Casevitz, Pouilloux & Jacquemin 1999: 216, *ad loc.*).

12 Escric «presumptes» per tal de recordar que, tal com ja va emfasitzar Ramnoux (1986: 36 n. 16), mentre la tradició homèrica destaca la condició gemel·lar de Càstor i Pòllux, l'hèsiòdica subratlla llur assimetria.

13 *Il.* xvi 666-683. Sobre els funerals de Sarpèdon a la *Iliada*, vegeu e. g. Pòrtulas (2008a: 242-248).

En aquest context, pot resultar interessant recordar que fins i tot un filòsof com Aristòtil presenta el son com una mena de fita que separa l'Ésser i el No-ésser. El filòsof d'Estagira no fa servir pas el llenguatge de la simbolització mítica, sinó el de l'especulació ontològica; però, tot i així, declara en termes taxatius (cf. *Sobre la generació dels animals* v 1 778b 27-31):

τὴν μετάβασιν ἐκ τοῦ μὴ εἶναι εἰς τὸ εἶναι διὰ τοῦ μεταξὺ γίγνεσθαι· ὁ δ' ὕπνος εἶναι δοκεῖ τὴν φύσιν τῶν τοιούτων οἶον τοῦ ζῆν καὶ τοῦ μὴ ζῆν μεθόριον, καὶ οὔτε μὴ εἶναι παντελῶς ὁ καθεύδων οὔτ' εἶναι.

El canvi del no-ésser a l'ésser té lloc a través d'una situació intermèdia. El son sembla que sigui per natura quelcom com ara una fita entre viure i no viure. El dorment no és del tot ni ésser ni no-ésser.

Els Diòscurs

El grup escultòric d'Afrodita, *Hypnos* i *Thanatos* a l'acròpolis d'Esparta recorda de manera força nítida una altra tríada, la tríada espartana per excel·lència: la constituïda per Hèlena i els Diòscurs.¹⁴ Ja fa uns quants anys que Emily Vermeule (1979: 151) va apuntar en termes convincents les semblances entre aquestes dues parelles de bessons:

Given the ambiguities of the epic treatment of Sleep and Death, and the difficulties in art of distinguishing among slight male winged figures, it was perhaps inevitable that the roles of Sleep and Death should fuse with those of other daimonic powers. There are several sets of brothers or twins in the archaic world who shared similar or contrasting powers. Kastor and Polydeukes are an obvious analogy, the *Dios kouroi* who worked together but have different destinies.¹⁵

14 Sobre el culte dels Diòscurs (Càstor i Polideuces, o Pòllux) a Esparta, vegeu *e. g.* Parker (1989: 147; 166 nn. 24-27); i sobretot Richer (2012: 36-41, 205-212, 231-242, etc.).

15 Vegeu també Ramnoux (1986: 36 ss.; 50-54).

Les relacions que es trenen entre els Diòscurs i el grup de l'acròpolis d'Esparta es podrien sintetitzar amb un esquema com el següent:

Hèlena : Pòllux : Càstor :: Afrodita : *Hypnos* : *Thanatos*

Els punts de contacte entre *Hypnos* i *Thanatos*, d'una banda, i els Diòscurs de l'altra no costen de subratllar: Pòllux és fill de Zeus, promès a la immortalitat, a la llum, a la diürnitat; en canvi, Càstor, com a fill que és de Tindàreos, representa la terra, la fosca, i la mort. Tampoc no cal esforçar-se gaire a emfasitzar les connexions entre la dea Afrodita i Hèlena, «la més bella entre les dones», la seva predilecta; i a Esparta, menys que enlloc, òbviament.¹⁶ L'Afrodita espartana «richiama gli arcaici valori della dea come Moira» (Musti i Torelli 1991: 232); és una dea «guerriera e del fato», i, a l'ensem, de l'ultratomba.¹⁷ Per la seva banda, Hèlena porta a terme, pel que fa a Menelau, una funció en més d'un sentit comparable a la d'Afrodita «que allunya la vellesa». És gràcies a Hèlena que Zeus considera Menelau com a gendre seu i li atorga el privilegi excepcional d'ésser traslladat vivent als Camps Elisis, en comptes de morir (cf. *Od.* iv 561-569; versió de Carles Riba):

σοὶ δ' οὐ θέσφατόν ἐστι, διοτρεφὲς ᾧ Μενέλαε,
Ἄργει ἐν ἵπποβότῳ θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν,
ἀλλὰ σ' ἐς Ἥλυσιον πεδῖον καὶ πείρατα γαίης
ἄθᾶνατοι πέμψουσιν, ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθυς, –
τῇ περ ῥήϊστη βιοτὴ πέλει ἀνθρώποισιν·
οὐ νιφετός, οὔτ' ἄρ χειμῶν πολὺς οὔτε ποτ' ὄμβρος,
ἀλλ' αἰεὶ ζεφύροιο λιγὺ πνεῖοντος ἀήτας
Ὤκεανὸς ἀνίησιν ἀναψύχειν ἀνθρώπους, –
οὔνεκ' ἔχεις Ἑλένην καὶ σφιν γαμβρὸς Διὸς ἐσσι.

Tu, és dita dels déus, nodrissó de Zeus, Menelaos,
que a la teva Argos egüera no moris i el fat acompleteixis;

¹⁶ «Connexions» i «similituds» no vol dir pas «identificació». Cf. l'assenyada remarca de Pirenne-Delforge (1994: 211): «Si l'on a pu souligner que leurs [*i. e.* d'Afrodita i Hèlena] registres d'intervention étaient très proches, néanmoins aucun élément précis ne vient étayer une quelconque identification entre la déesse et l'héroïne».

¹⁷ En alguna ocasió, el seu sacerdocí va unit al de les Moires. Vegeu Musti & Torelli (1991: 222) *ad* Paus. iii 15, 8.

ans a la prada Elísia i al termenal de la terra
t'enviaran els eterns, on és el blond Radamantis,
on, sabessis!, la vida és la més allerada pels homes:
no hi ha neu, i l'hivern no hi és llarg, ni mai s'hi veu pluja;
ans l'Oceà tothora hi envia els oratges del Zèfir,
d'un alenar tan viu, perquè hi refresquin els homes;
sí, perquè tens Helena i per ells de Zeus ets el gendre.

Albinus (2000: 86) comenta aquest passatge en els termes següents:

While it is true that Menelaus is a son-in-law to mighty Zeus, many other heroes are likewise of semi-divine parentage without meriting such translocation. Translocation, which is in effect a kind of immortalization, is thus present, but at the same time marginalised in Homeric discourse [...]. It is perhaps of some importance that Homer does not mention any cult in honour of Menelaus. A few dubious lines in Hesiod, on the other hand, confer "honours" that are most probably ritual on the heroes who are being translocated to the Isles of the Blessed.

* * *

Ara bé, ¿en quin sentit hem suggerit que les contalles entorn dels Infants de Nit o els Diòscurs —figures gemel·lars varonils, presidides i articulades per una potent divinitat femenina— poden resultar rellevants a l'hora d'entendre la presumpta doble existència d'un Hesíode? Per formular la qüestió d'una manera com més sintètica millor, la meua hipòtesi seria que aquests mitologemes que acaren de manera polar llum i fosca, diürnitat i nocturnitat, vida i mort, sota l'empара d'una divinitat femenina de l'amor i del sexe capaç de conjurar la vellesa, es deixen relacionar amb la nostra contalla de referència com a mínim des de dos punts de vista:

1. La mort d'Hesíode va ésser provocada (vegeu *supra*, p. 14 i ss.), per una aventura sexual impròpia, «excessiva» —no només pel seu caràcter adulterí, sinó també tenint en compte l'edat provecta del protagonista. Aquesta aventura desencadena la mort del poeta, ara no cal insistir sobre aquest punt; però, al mateix temps, constitueix

també la condició *sine qua non* per a qualsevol renaixement en el futur.

2. Hom formula la peripècia hesiodea a través d'una dicció que destaca el seu caràcter rotatiu, alternant.¹⁸ Aquest caràcter «rotatiu» evoca la característica alternança polar dels Diòscurs —o de figures com les de Mort i Somni, els dos infants de Nit units per la seva estranya gemellaritat asimètrica.

Però, per tal de donar més cos, més gruix, a aquests punts de vista, convé portar a terme una anàlisi més minuciosa dels mites entorn dels Diòscurs.

La immortalitat en dies alterns

El «nucli dur» de la contalla dels Diòscurs no és difícil de resumir. En el curs d'un últim, suprem combat contra els seus rivals i cosins, els fills d'Afareu (Idas i Linceu, una altra parella gemellar), Càstor resulta mort.¹⁹ Polideuces, amb l'ajuda de Zeus, aconsegueix eliminar els dos Afarètides; però la mort de Càstor l'omple de desesper. Els seus planys i súpliques arrenquen de Zeus una concessió excepcional: Polideuces podrà compartir la seva immortalitat amb el seu germà bessó. A partir d'aleshores, ambdós bessons transcorren una existència immortal, sota terra i entre els Olímpics, alternativament. Aquesta alternança, tanmateix, adopta formes distintes segons les diverses fonts —i també segons els diferents intèrprets moderns. Hom diu de vegades que els Diòscurs passen un dia sota terra i un dia a l'Olimp; altres cops, que segueixen el ritme de les estacions. Tampoc resulta clar si practiquen l'alternança alhora o bé si s'alternen l'un amb l'altre (és a dir, que Polideuces romandria a l'Olimp mentre Càstor és sota

¹⁸ Recordem el δῖς... δῖς de l'epigrama pseudopindàric que hem pres com a punt de partença d'aquesta indagació.

¹⁹ Un dels motius usualment al·legats per a la baralla entre els cosins és una trifulca pel botí, després d'una *razzia* de bestiar. Altres fonts ho atribueixen tot plegat a la disputa per les filles de Leucip, Febe i Hilaïra (cosines alhora de les dues parelles de bessons), que haurien sigut les promeses dels Afarètides, però que els Diòscurs van raptar. Per a les múltiples variants d'aquests relats, vegeu *e. g.* Gantz (1993: 323-328).

terra, i viceversa).²⁰ Trobem ja una versió de la contalla que sembla coincidir amb allò que més endavant esdevindrà habitual, i gairebé canònic, en els *Cypria* (*Cants de Xipre*), una composició del Cicle èpic, atribuïda tradicionalment a Estàsinos (i de vegades al mateix Homer).²¹ D'aquesta composició en conservem, a banda d'una trentena de fragments exigus, un descarnat resum d'un parell o tres de pàgines, procedent de la *Crestomatia* de Procle.²² A propòsit de les aventures dels Diòscurs, hom hi llegeix el següent (*Crest.* 106-109 Severyns):

ἐν τούτῳ δὲ Κάστωρ μετὰ Πολυδεύκους τὰς Ἰδὰ καὶ Λυγκέως βοῦς ὑφαιρούμενοι ἐφωράθησαν. καὶ Κάστωρ μὲν ὑπὸ τοῦ Ἰδὰ ἀναιρεῖται, Λυγκεὺς δὲ καὶ Ἰδας ὑπὸ Πολυδεύκους, καὶ Ζεὺς αὐτοῖς ἑτερήμερον νέμει τὴν ἀθανασίαν.

Mentrestant, Càstor i Polideuces són descoberts en el moment de robar les vaques d'Idas i Linceu. Càstor troba la mort a mans d'Idas; Idas i Linceu, a les de Polideuces. I Zeus atorga [als Diòscurs] la immortalitat en dies alterns.

Altament, alguns trets essencials de la contalla ja eren al·ludits —encara que no desenvolupats *in extenso*— a l'*Odissea*, concretament en un passatge de la *Nekuia* que ha estat sovint objecte de sospites d'interpolació. En el curs de la seva baixada a l'Hades, Ulisses hi troba els bessons (cf. *Od.* xi 300-304; versió de Carles Riba):

Κάστορά θ' ἰππόδαμον καὶ πύξ ἀγαθὸν Πολυδεύκεα,
τοὺς ἄμφω ζωοὺς κατέχει φυσίζοος αἴᾶ
οἱ καὶ νέρθεν γῆς τιμὴν πρὸς Ζηνὸς ἔχοντες

20 Aquesta hipòtesi menaria a allò que, des d'una perspectiva moderna, constitueix un absurd tràgic: l'anhel de restar sempre junts hauria conduït els dos bessons a una separació perpètua. A propòsit de les diverses formes de *beteremeria* dels Diòscurs, cf. Chapouthier (1935: 272 ss.); Richer (*supra*, n. 14), etcètera. Vegeu també *infra* els punts de vista de diversos comentaris a Homer i a Píndar. Per a algunes hipòtesis sobre el sentit religiós d'aquest mite, cf. Pòrtulas (1977: 59-77).

21 Sobre els *Cypria* veg. Bernabé (1979: 93-137); Davies (1989: 33-52); West (2003b: 64-107).

22 La *Crestomatia* tampoc no ens ha pervingut en la seva integritat. En el segle ix, Foci la va extractar (*codex* 239 de la seva *Biblioteca*); aquest extret és el que ens ha arribat a nosaltres.

ἄλλοτε μὲν ζώουσ' ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ' αὐτε
τεθνᾶσιν· τιμὴν δὲ λελόγχασιν ἴσα θεοῖσι.

Càstor, que doma els cavalls, i el púgil bo Polideuces.
L'un i l'altre, els manté vivents la terra fecunda.
Adhuc sota la terra fa Zeus que tinguin honrança;
car van vivint i morint per dies alterns l'un i l'altre,
per torn; i els ha pertocat una honrança com la dels númens.

Aquest passatge resulta sorprenent per més d'un motiu. El vers 301 («l'un i l'altre, els manté vivents la terra fecunda») està bastit sobre una fórmula homèrica, κατέχει φυσίζοος αἶα («la terra fecunda els amaga [se-bollits]»), que a la *Ilíada* «refers always to men who rest in the earth after their death» (Heubeck 1989: 95). En el nostre passatge, la fórmula resulta transformada per l'addició d'un ζωὺς («vivents») paradoxal: «la terra fecunda els amaga... *vius*». ¿Això vol dir «without loss of their vital powers», tal com anota Stanford (1999: 1392)? Hom podria llavors comparar la frase amb la poderosa expressió de Sòfocles a propòsit de l'endeví Amfiarau, el qual, enterrat en vida pel llamp de Zeus, regna a l'inframón, on conserva fins i tot la capacitat profètica: πάμψυχος ἀνάσσει.²³ En realitat, però, no estem gaire segurs de com interpretar exactament la frase ἄμφω ζωὺς κατέχει φυσίζοος αἶα; i els intèrprets discrepen entre ells de manera considerable. Mentre Stanford no veu cap inconvenient a admetre que Zeus «allowed each of the Heavenly Twins the privilege of being alive in turn on every second day while the other lay in his grave», Alfred Heubeck declara que el favor rebut consisteix en el fet que «in the Underworld they alternate daily between life and death». Es tracta d'un privilegi que assegura als Diòscurs un estatus quasi diví.²⁴ Però aquest estatus presenta un caràcter ambigu i estrany; i, sobretot, tal com subratlla el mateix Heubeck, «it differs considerably from the more usual version of the legend». Pel seu cantó, Timothy Gantz (1993: 327), el qual defensa una interpretació bastant similar del passatge, intenta argumentar-la amb més detall. Segons ell, el passatge significaria que els bessons «remain under earth always, though

23 *Electra* 841. Sir Richard Jebb apuntava: «in full possession of his life».

24 Cf. *Od.* xi 304: τιμὴν ἴσα θεοῖσι, «una honrança com la dels númens».

alternately dead (*i. e.*, shades in Hades?) and enjoying some kind of blessed existence (*i. e.*, like that of the mortals of Hesiod's Golden Age?)». Ara bé, les dificultats persisteixen; i la comparació de Gantz entre els Diòscurs i els δαίμονες ὑποχθόνιοι de l'Edat d'Or hesiòdica difícilment semblarà convincent a tothom. També és cert que, en un terreny tan relliscós com el de les imatges i les promeses escatològiques, no és aconsellable tibar excessivament la corda; vull dir que no convé exigir un grau de concreció que, per definició, resultaria inabastable.

Un antre a Terapne

És possible que poguem entendre una mica millor l'existència dels Diòscurs sota terra a partir de les restes d'un comentari papiraci a un poema d'Alcman, del qual només hem recuperat uns quants mots i alguna frase escadussera.²⁵ En la seva edició dels *Poetae Melici Graeci*, sir Denis Page, per il·lustrar aquestes romanalles, feia jugar les notícies següents:

1. Escolis al v. 210 de les *Troianes* d'Eurípides (π 353 Schwartz; cf. PMG 7 Page *in app.*):

οἰκητήριόν φασι τὰς Θεράπνας τῶν Διοσκούρων παρόσον ὑπὸ τὴν γῆν τῆς Θεράπνης εἶναι λέγονται ζῶντες, ὥς Ἀλκμάν φησιν

Hom anomena Terapne «habitatge dels Diòscurs» perquè es diu que ells viuen a Terapne, sota terra, tal com explica Alcman.

2. Harpocració, *Lèxic dels deu oradors*, s.v. *Therapnai* (= 1151 Dindorf; cf. PMG *ibidem*):

τόπος ἐστὶν ἐν Λακεδαίμονι Θεράπναι, οὗ μνημονεύει καὶ Ἀλκμάν ἐν α'

Terapnes és un indret de Lacònia mencionat també en el llibre primer d'Alcman.

Tot plegat sembla provenir d'una composició on Alcman parlava del culte de Menelau i dels Diòscurs a Terapne (no lluny d'Esparta, a la ri-

²⁵ P. Oxy. 2389 = PMG 7 Page = fr. 19 Calame.

bera esquerra de l'Eurotas).²⁶ Entre les pobres restes del comentari papi-raci, es poden llegir els mots κῶμα σιῶν («somni, sopor dels déus»), que deuen fer referència, versemblantment, a l'existència dels semidéus ador-mits sota terra («somnus est quo alternis diebus fruuntur Dioscuri»).²⁷ Hom també hi pot llegir ἀσανάτας τελετάς, ço és, els «rituals immortals». Es trac-ta sens dubte de les cerimònies ancestrals amb què els devots devien de-lectar (cf. ἐτάρφθεν φρένας, gairebé a continuació) i propiciar-se les divini-tats sebollides allí (Calame 1983: 381). També hi són mencionats Menelau i Hèlena, i fins i tot els fills d'Afareu, els vells rivals dels Diòscurs. Tot ple-gat ens permet d'entreveure, encara que sigui d'una manera boirosa, al-guns particulars del culte d'Hèlena, Menelau i els Diòscurs en el llogaret de Therapne: uns cultes que assumien, evidentment, la màxima transcendèn-cia cívico-religiosa per al comú de l'Esparta arcaica. En llurs tombes de Therapne, Càstor i Pòllux menaven una misteriosa existència latent, grà-cies al culte i a la memòria que la comunitat espartana els consagrava.

Pel que fa al motiu de l'alternança entre els dos móns, que és el que ens interessa particularment ara, hem vist que apareixia ja des de l'*Odissea*; però com si diguéssim *in nuce*, d'una manera no desenvolupada encara (si no és que el caràcter al·lusiú i fragmentari de les nostres fonts no ens enganya). En canvi, aquest motiu triomfa amb tota la seva riquesa i complexitat en l'admirable poesia de la *Nemea* x de Píndar (cf. els vv. 55-59; 79-80; 82-88):

μεταμειβόμενοι δ' ἐναλλάξ
ἀμέραν τὰν μὲν παρὰ πατρὶ φίλῳ

Torn a torn canviant d'estatge,²⁸
transcorren un dia a l'Olimp,
al costat de Zeus,

26 Cf. Page (1962: 27), que també anota: «de Menelao ut videtur agitur Therap-nis una cum Dioscuris colendo». Vegeu també Campbell (*Greek Lyric* III 396-397); Gantz (1993: 327); Davies (1991: 55, *ad loc.*). Calame (1983: 379-383, partic. 380-381) presenta una sèrie de reserves a la reconstrucció de Page. Sobre els cultes de Therapne, vegeu Richer (2012: 119-120, 317, 459-463, 486-488, etc.).

27 Page, *ibidem*. Cf., en el mateix sentit, Davies *ad loc. Contra*, Calame (1983: 381): «il ne peut pas s'agir de la léthargie à laquelle les Dioscures seraient en proie pendant leur séjour souterrain à Thérapné».

28 Uns mots difícils de girar. Ofereixo un petit mostrari de traduccions, algunes més afortunades que no pas altres: «they live their lives by turns» (Nisetich 1980: 284); «alter-nándose entre ellos» (Bádenas de la Peña & Bernabé 1984: 244); «cambiando entrambos, alternativamente» (Ortega, a la BCG); «intercambiándose por turno» (Suárez de la Torre

Δὶ νέμονται, τὰν δ' ὑπὸ κεύθεσι γαίας

ἐν γυάλοις Θεράπνας,
πότμον ἀμπιπλάντες ὁμοῖον ἐπεῖ

τοῦτον, ἣ πάμπαν θεὸς ἔμμεναι οἰκεῖν
τ' οὐρανῶ,
εἴλετ' αἰῶνα φθιμένου Πολυδεύκης

Κάστορος ἐν πολέμῳ

* * *

Ζεὺς δ' ἀντίος ἦλυθέ οἱ,
καὶ τόδ' ἐξαύδασ' ἔπος· Ἑσσί μοι υἱός·

* * *

ἀλλ' ἄγε τῶνδ' εἰς τοὶ ἔμπαν ἀίρεσιν
παρδίδωμ'· εἰ μὲν θάνατόν τε φυγῶν καὶ
γῆρας ἀπεχθόμενον
αὐτὸς Οὐλύμπον θέλεις <ναίειν ἐμοῖ>
σύν τ' Ἀθαναίᾳ κελαινεγχεῖ τ' Ἄρει,

ἔστι σοι τούτων λάχος· εἰ δὲ
κασιγνήτου πέρι
μάρνασαι, πάντων δὲ νοεῖς
ἀποδάσασθαι ἴσον,
ἥμισυ μὲν κε πνέοις γαίας ὑπένερθεν
ἑών,
ἥμισυ δ' οὐρανοῦ ἐν χρυσεῖς δόμοισιν·

llur pare amorós, i un altre en els
enfonys de la terra,
en un antre de Terapne,
acomplint idèntic destí. Car fou
això,

i no pas ésser del tot un déu
i sojornar en el cel,
el que Polideuces va escollir, llavors
que Càstor
va caure en combat [...]

* * *

Zeus li vingué al davant,²⁹
i li digué aquest mot: «Tu ets el meu
fill [...]

* * *

però t'ofereixo aquesta
tria. Si, a recer de mort
i vellesa avorrible,
vols [viure] a l'Olimp [amb mi],
al costat d'Atenea i d'Ares
d'ombrívola llança,
és el que et pertoca. Però si et bats
pel germà, i penses fer-te amb ell
una part
igual en tot, torn a torn alenaràs sota
terra,
i en les àuries estances del cel.»

A la *Pítica* xi 61-64, Píndar invoca també

καὶ Κάστορος βίαν,
σέ τε, ἄναξ Πολύδευκες, υἱοὶ θεῶν,

la força de Càstor,
i la teva, sobirà Polideuces, fills dels
déus,

1988: 299); «changeant de place chaque fois» (Savignac 1990: 335); «Els Diòscurs canvien cada dia de residència» (*sic*, Manuel Balasch a la FBM); «changing in succession» (Race, a la Loeb).

²⁹ A Polideuces, naturalment.

τὸ μὲν παρ' ἄμαρ ἔδ' ῥαῖσι Θεράπνας,	que viviu un dia a la seu de Terapne,
τὸ δ' οἰκέοντας ἔνδον Ὀλύμπου.	l'altre a l'Olimp.

La intel·lecció d'aquests passatges no ha deixat de suscitar polèmiques. A propòsit de *Nemea* x 87-88, Suárez de la Torre (1988: 301 n. 30) anotava succintament: «es decir, *ambos* vivirán un día en la tierra y otro en el cielo». Però, tal com ja hem remarcat abans (cf. *supra*, pp. 46-49), res no ens autoritza a decidir de manera categòrica si Càstor i Pòllux practiquen aquesta alternança *junts* o bé alternen l'un amb l'altre.³⁰ La dicció del grec no és concloent. Timothy Gantz (1993: 327) subratlla que «even Polydeukes' impassioned plea to Zeus does not contain any appeal that he remain together with his brother, but *only that he not have a better lot than Castor*» (sóc jo el que subratllo). Es tracta d'una remarca assenyada, i que hauria de servir d'avertència per no superposar interpretacions excessivament modernes, «sentimentalitzants», a aquesta antiga poesia. Tot comptat i debatut, potser no seria massa forassenyat apuntar que, mentre el pasatge homèric dóna entenent —almenys d'entrada— que els dos bessons romanen junts, els textos pindàrics semblen suggerir més aviat el contrari.³¹

* * *

Potser ha arribat el moment de cloure aquest excurs mitogràfic i tornar a les biografies dels poetes. Hem cercat en el mite les il·lustracions que ens han semblat més adients per tal de capir més bé la mentalitat tradicional que va gratificar Hesíode amb una doble cursa de vida. Les il·lustracions que ens calien, penso que hem pogut trobar-les, almenys fins a un cert punt: aquell misteriós Etàlides que va experimentar la metempsicosi sense que l'oblit

30 Hom observarà que alguna de les traduccions del v. 55 recollides en la nota anterior (e. g. la de Bádenas & Bernabé) pren partit de manera taxativa per aquesta segona hipòtesi.

31 Pel que fa a les versions ulteriors de la contalla, remetem al resum del mateix Gantz (*ibidem*): «This latter notion, of rotating with each other, *may* be present in Vergil's phrase *alterna morte* at *Aeneid* vi 121; without question is the basis of one of Loukianos' *Dialogues of the Gods* (xxv) [...]. Whether Loukianos found such an idea explicitly stated somewhere, or whether is his own (perhaps mistaken) interpretation of Homer and others, is difficult to say».

s'apoderés de la seva ànima; la tensió polar entre Son i Mort, sota l'empara de l'Afrodita «que allunya la vellesa»; i, sobretot, els bessons Càstor i Polideuces, els quals «van vivint i morint per dies alterns, l'un i l'altre l per torn», tal com diu, amb una expressió força enigmàtica, l'*Odissea*. També ens ha estat possible constatar l'homogeneïtat entre la dicció dels poetes que han narrat aquests mites i determinades expressions analitzades en la primera part d'aquest treball. Per tant, ens sentim refermats en la hipòtesi que certs mites sobre herois que van viure de manera alternativa en el nostre món i en el Més Enllà han ajudat a configurar contalles com la de l'ἀναβίωσις d'Hesíode (i altres de similars). M'imagino que Angelo Brelich pensava en alguna cosa no gaire diferent, quan suggeria que, rere una expressió com δῖς ἡβήσας καὶ δῖς τάφου ἀντιβολήσας, s'hi ocultava «non si sa bene quale mito» (*supra*, p. 24).

Ara, però, abans de cloure aquest text, ens convé ampliar el nostre camp d'observació, per tal d'englobar-hi més figures de l'Arcaisme grec —figures que, igual que Hesíode, es mouen a cavall entre la història, la pseudohistòria i la llegenda. Em refereixo al fabulista Isop i al cretenc Epimènides, un personatge en el qual molts estudiosos han volgut rastrear els trets propis d'un xaman.

AESOPICA & EPIMENIDEA

«Posseir l'ànima d'Isop»

Els grecs antics explicaven de vegades que el gran fabulista Isop (un personatge a cavall entre la història i la llegenda, però sobre l'existència històrica del qual, ells, al contrari que els moderns, tenien pocs dubtes) també havia mort i ressuscitat.¹ Un escoli al vers 471 dels *Ocells* d'Aristòfanes ho explica, d'una manera més aviat imprecisa:

ἦν δὲ ὁ Αἴσωπος Θράξ. ἤλευθερώθη δὲ ὑπὸ Ἰδμόνος τοῦ κωφοῦ. ἐγένετο δὲ πρῶτον Ξάνθου δοῦλος. ὁ δὲ κωμικὸς Πλάτων καὶ ἀναβιῶσαί φησιν αὐτὸν ἐν τοῖς Λάκωσιν οὕτως «καὶ μὴν ὁμοσόν μοι μὴ τεθνάναι, ψυχὴν δ' ἀνήκειν ὥσπερ Αἰσώπου ποτέ.»

Isop era un traci. Fou alliberat per Idmon, el mut; abans, tanmateix, havia estat esclau de Xantos. Plató el còmic, en la comèdia intitolada *Els laconis*, diu en aquests termes que Isop va ressuscitar: «I ara, tu jura'm que no ets mort, que el teu esperit ha ressuscitat, com el d'Isop en altre temps.»

Tant aquesta història de resurrecció com el passatge de Plató el còmic que hi fa referència són mencionats per la *Suda* (α 1806), sota l'entrada ἀναβιῶναι («tornar a la vida», «ressuscitar»):

ἤδη δὲ τινὲς φασιν, ὥς τοσοῦτον ἄρα τὸν Αἴσωπον θεοφιλῇ γενέσθαι, ὥς καὶ ἀναβιῶναι αὐτὸν, καθάπερ οὖν τὸν Τυνδάρεων καὶ τὸν Ἡρακλέα καὶ τὸν Γλαῦκον. καὶ Πλάτων φησὶν ὁ κωμικὸς [...]

¹ Així com la meua discussió de la llegenda hesiòdica deu molt a Scodel (1980), pel que fa a Isop he tingut regularment en compte Kurke (2011). Vegeu també Forsdyke (2012).

N'hi ha que expliquen que Isop fou tan estimat pels déus que va arribar a ressuscitar, igual que alguns herois com els Tindàrides, Hèracles o bé Glauc [de Pòtnies]. I és per això que Plató el còmic diu [...]

A continuació, el lèxic bizantí repeteix (amb algunes variants menors) els dos versos que ja hem citat: «Ara tu, jura'm que no ets mort, etc.» Confrontant la citació de l'escoli amb la del lèxic, els estudiosos de la comèdia reconstrueixen els dos versos, més o menys, així (Plató el còmic, PCG 70 KA):

{A} καὶ μὴν ὁμοσόν μοι μὴ τεθνάναι. {B.} τὸ σῶμ' ἐγώ,
ψυχὴν δ' ἐπανήκειν ὥσπερ Αἰσώπου ποτέ.

{A} Jura'm doncs que no t'has mort. {B.} Sóc un cadàver, de fet;
però he fet tornar la meua ànima, com féu Isop en altre temps.

No es pot pas afirmar que el sentit exacte d'aquests versos (que, d'altra banda, presenten més d'un problema textual) resulti del tot evident, d'entrada.² Sembla força clar, tanmateix, que el segon interlocutor és, o pretén d'ésser, un *revenant* que, davant la malfiança del primer, compara la seva peripècia amb la de l'antic Isop. Podria tractar-se d'algun poeta que retorna de l'Hades; llavors, l'obra tindria un argument similar al de les *Granotes* i altres comèdies que no ens han pervingut en la seva integritat.³ Es tracta d'un tema còmic relativament freqüent. Val la pena de citar *in extenso* les conclusions de Giannattasio Andria (1995: 50-51) a propòsit d'aquests versos:

Sembrerebbe trattarsi piuttosto di un ritorno dell'anima di Esopo, di una sorta di reincarnazione, poiché il personaggio che risponde fa distinzione fra σῶμα e ψυχή. A questa possibilità forse ci rinvia anche la testimonianza di

² ψυχὴν δ' ἐπανήκειν és conjectura de Kuster, acceptada per Kassel i Austin. Cobet llegia ψυχὴ δ' ἐπανήκειν; Kock ψυχὴν δ' ἀνήκειν; Storey (Loeb 2011) ψυχὴν δ' ἀνήκειν. Hi ha encara altres conjectures.

³ Alguns estudiosos han suggerit que la *persona loquens* del nostre fragment podria ésser Èsquil, com a les *Granotes*, i també als Κραπατάλοι (*Peix menut*) de Ferècrates.

Ermippo, citata in Plutarco [...]. L'allusione del poeta comico ci assicura che *nel v secolo esisteva, nella tradizione su Esopo, la credenza in una sua rinascita ed anche in questo caso si trattava di una storia assai nota*, tanto da poter essere solo accennata al pubblico come esempio per la vicenda di un personaggio ritornato in vita.^{4a} Il motivo doveva fare parte del *bios*; esso però non è rimasto nel *Romanzo* a noi pervenuto, se non nella forma detta *Scheintod* («morte apparente» o «morte presunta»).

Hom haurà remarcat que Giannattasio Andria fa allusió a un text d'Hermip citat per Plutarc. La referència és a un passatge de la *Vida de Soló* (vi 7), on el polígraf de Queronea explicava una anècdota tradicional en connexió amb dos dels savis més famosos de la Grècia arcaica, Soló i Tales. L'anècdota en si no ens interessa, ara; allò important és la manera com Plutarc precisava les seves fonts:

ταῦτα μὲν οὖν Ἑρμιππος ἱστορεῖν φησι Πάταικον, ὃς ἔφασκε τὴν Αἰσώπου ψυχὴν ἔχειν.

Hermip [fr. 10 Wehrli = FGrHist 1026 F 17 = Aesopica T 46 Perry] afirma que aquesta història l'explicava Patec, *aquell que es vanava de posseir l'ànima d'Isop*.^{4b}

Hermip d'Esmirna, anomenat sovint «el Callimaqueu», va ésser un biògraf popular del segle III a.C.;⁵ però —¿qui podia ésser, aquest Patec? I, sobretot, ¿què deu voler dir aquesta singular expressió: τὴν Αἰσώπου ψυχὴν ἔχειν, «posseir l'ànima d'Isop»? Pel que fa a la primera qüestió, molts estudiosos es declaren convençuts que aquest Patec és un invent pur i simple. De raons, no els en falten pas. Resulta inevitable fer memòria de la notícia d'Heròdot (iii 37, 2) en el sentit que Παταῖκοι, els «Patecs», era el nom que els fenicis donaven a les figures de nans o pigmeus que ornaven la proa de llurs navilis; i posar aquesta notícia en connexió amb la típica

4a, 4b Els subratllats són meus.

5 Cf. R.W. S[harples] OCD³: 692.

deformitat física d'Isop i d'altres figures similars, com ara Tersites.⁶ Patec fóra, doncs, «el Nan», «el Pigmeu». Tanmateix, altres erudits, com l'editor d'Hermip al Jacoby *continuatus*, Jan Bollansée, defensen enèrgicament la realitat històrica del personatge.⁷ La majoria dels que admeten l'autenticitat d'aquest tal Patec se l'imaginen com un fabulista adepte a les doctrines pitagòriques sobre la metempsicosi. Vegeu *e. g.* el comentari a la *Vida de Soló* de la Fondazione Lorenzo Valla: «Pateco doveva essere, come Esopo, un favolista e, poiché credeva nella metempsicosi, un pitagorico» (Manfredini & Piccirilli 1977: 129).⁸ No és aquest, però, el punt de vista de Bollansée, el qual prefereix imaginar-se Patec com un precedent obscur del mateix Hermip; és a dir, com un dels imaginatius «biògrafs» que van contribuir decisivament a bastir la llegenda dels Set Savis de Grècia.

A nosaltres, el problema de la realitat històrica de Patec no ens importa gaire; al capdavant, una qüestió semblant també se suscita a propòsit del mateix Isop. En canvi, el fet que un fabulista, tant si és real com inventat, es presenti com la reencarnació de qui passa per haver estat el *πρῶτος εὐρετής* i el conreador *par excellence* del gènere, resulta del tot coherent amb els mites i contalles que hem analitzat fins ara. No es tracta només del fet que un nou fabulista declari posseir la *ψυχή* del vell mestre; allò que les fonts afirmen és que Isop havia ressuscitat, rodonament, per tal de reencarnar-se en Patec. Una afirmació d'aquesta naturalesa no sembla sense relació amb el tipus de mort que havia escaigut al creador del gènere; perquè Isop, com Hesíode, també va patir una mort violenta. El fet que hom afirmi que Isop va gaudir d'una segona oportunitat de vida es deu haver de relacionar amb el caràcter violent de la seva mort, tal com passa també en el cas d'Hesíode.

6 Per a un comentari al passatge herodoteu sobre els Patecs, vegeu Asheri *et alii* (2007: 435).

7 Els principals arguments de Bollansée (1999: 214-218) són els següents: «First, the tradition concerning Aisopos' malformation does not appear before the fourth century AD, so it may be of a very late date. Second, "Pataikos" appears to have dropped, at least by the third century BC, its original derogatory connotation and to have become an acceptable name in its own right». Bollansée insisteix que allò que ha portat els estudiosos a negar l'existència històrica de Patec no és pas tant el seu nom com l'"inusual claim" d'haver sigut la reencarnació d'Isop.

8 Cf. també Federico (2000: 395 n. 93): «La notizia secondo cui un certo Pataikos dichiarava di aver l'anima di Esopo denuncia alla base un modello "metempsicotico" come criterio di interpretazione generale della vicenda».

La mort d'Isop a Delfos

La contalla sobre la mort d'Isop a Delfos té una presència important en la literatura grega, des de la ràpida al·lusió d'Heròdot 11 134, 4 (una al·lusió que, per la seva brevetat mateixa, indica que la contalla ja era força difosa) fins arribar a alguns autors de baixa època, com Libani i Himeri. En l'endemig, la mencionen Aristòfanes (*Vespes* 1446 ss.) i Cal·límac (*Iambes* 1 27, 11 15-17). Llurs escoliastes respectius la glossen, com també ho fan el tractat plutarqueu *Sobre els retards del càstig diví* (xii, 556f-557a) i algunes altres autoritats tardanes.⁹ Sobretot, aquest relat és desenvolupat amb amplitud per la *Vita* popular, originàriament composta a les acaballes del segle 1 d.C., però transmesa en dues recensions molt posteriors.¹⁰ De tot aquest material, per als nostres objectius d'avui, n'hi haurà prou d'adquirir un parell de textos: (a) la discussió de la frase feta «la sang d'Isop» pel paremiògraf Zenobi, i (b) l'entrada de la *Suda* corresponent al fabulista. El primer d'aquests dos textos (Zenobi 1 47 = CPG 1 18 Leutsch-Schneidevin) fa així:

Αἰσώπειον αἶμα: ἐπὶ τῶν δυσαπονίπτοις ὀνείδεσι καὶ κακοῖς συνεχομένων· ἐπειδὴ τοῖς Δελφοῖς ἀδίκως τὸν Αἰσῶπον ἀνελοῦσιν ὠργίσθη τὸ δαιμόνιον· καὶ διὰ τοῦτο τὴν Πυθίαν φασὶν ἀνηρηκέναι αὐτοῖς, ἰλάσκεσθαι τὸ ἐπὶ Αἰσώπῳ μῦθος. Οὕτω γὰρ θεοφιλὴς ἐγένετο ὁ Αἰσῶπος, ὥς μυθεύεται αὐτὸν ἀναβῖῶναι ὡς Τυνδάρεων καὶ Ἡρακλῆν καὶ Γλαῦκον.

LA SANG D'ISOP: Es diu d'aquells que han incorregut en infàmies o crims que fan de mal reparar. Així, la divinitat va irar-se contra els delfis, perquè havien assassinat Isop contra tota llei. I per això la Pítia va vaticinar-los que havien de purificar-se de la contaminació contreta amb Isop. Car aquest Isop

9 Aquests textos es troben còmodament aplegats als *Aesopica* de Perry, Testim. 20-32. Sobre el tema mítico-religiós de la mort d'Isop a Delfos, vegeu Wiechers (1961); Nagy (1979: 280-290, 302-308, 315-316); Pòrtulas (1985: 13-29, espec. 22-23); Compton (1990: 330-347; 2006: 19-40, 155-159, etc.); Kurke (2003: 77-100; 2011: 53-94, 185-190); Clay (2004: 127-128, 142, 159 n. 68); Jedrkiewicz (2009a: 135-157; 2009b: 171-201); Nagy (2011), etcètera.

10 N'hi ha una bona traducció catalana, a càrrec de F.J. Cuartero, en el segon volum de l'Isop de la FBM (1989).

era tan estimat pels déus que va ressuscitar, igual que alguns herois com ara els Tindàrides, Hèracles o bé Glauc.¹¹

Zenobi ofereix una indicació valuosa, quan afirma que el terme de comparació més adequat per a la resurrecció del fabulista el constitueixen mites com el dels Diòscurs o el de Glauc de Pòtnies. D'altra banda, a la versió dels proverbis de Zenobi recollida als *Mélanges* Miller (1868 = 2010), la part final de la notícia és diferent, i comporta una atribució explícita a Aristòtil:

LA SANG D'ISOP: Es diu d'aquells que han incorregut en infàmies o crims que fan de mal reparar. Així, resulta que la divinitat es va enfurir amb els delfis, que havien assassinat Isop, tal com recorda Aristòtil en la seva *Constitució dels delfis* (fr. 487 Rose).

Pel que fa a la notícia biogràfica de la *Suda*, també resulta especialment il·lustrativa, malgrat les seves confusions (o potser precisament gràcies a elles). Les frases que ens interessin més són les següents (*Suda* αι 334, 3-8 = *Aesopica*, T 3 Perry):

διέτριψε δὲ παρὰ Κροίσῳ φιλούμενος, τοῖς χρόνοις πρὸ Πυθαγόρου· ὃς μεσοῦν ἐπὶ τῆς μ' Ὀλυμπιάδος. ἔγραψε τὰ ἐν Δελφοῖς αὐτῷ συμβάντα ἐν βιβλίοις β'. μᾶλλον δὲ τινὲς φασὶ τὸν Αἴσωπον ἀποκρίματα γεγραμέναι μόνον. ἐν γὰρ Δελφοῖς ἀδίκως ἀπολέσθαι ὑπ' αὐτῶν κατακρημνισθέντα ἀπὸ τῶν Φαιδριάδων καλουμένων πετρῶν κατὰ τὴν νδ' Ὀλυμπιάδα.

Isop va viure al costat de Cresos, molt apreciat per ell, en els temps anteriors a Pitàgoras, cosa que vol dir vers la meitat de l'Olimpíada XL. Va escriure una obra en dos llibres explicant allò que li havia passat a Delfos. Ara bé, n'hi ha que diuen, més aviat, que Isop només va escriure condemnes. Fou assassinat contra tota llei a Delfos, per obra dels mateixos delfis, que el van precipitar des de les roques anomenades Fedríades, cap a l'Olimpíada LIV.

11 Hom observarà que la darrera part del text de Zenobi és idèntica a les últimes frases de la notícia de la *Suda* s.v. ἀναβίωναι (vegeu *supra*, p. 55-56). Aquestes coincidències no són insòlites en obres d'erudició tardanes, que s'abeuren en les mateixes fonts i sovint tenen *in mente* els mateixos textos.

Aquesta notícia, tanmateix, resulta incongruent. La frase «allò que li havia passat a Delfos» només pot referir-se, en el cas d'Isop, al seu assassinat, quan els delfis el precipitaren daltabaix de les Fedríades. Ara bé, ¿com pot escriure ningú una monografia —«en dos llibres», se'ns precisa— sobre el seu propi assassinat? Però també podria ésser que l'entrada reflectís un besllum d'informació digna d'ésser tinguda en compte. La *Suda* no es troba del tot aïllada: hi ha com a mínim una altra autoritat disposada a detallar-nos certes activitats d'Isop que haurien tingut lloc *després* de la seva mort. Es tracta de Ptolemeu Hefestió, el qual ens informa de la resurrecció d'Isop i de les seves noves peripècies (T 47 Perry):¹²

Ὡς Αἴσωπος ἀναιρεθεὶς ὑπὸ Δελφῶν ἀνεβίωσε, καὶ συνεμάχησε τοῖς Ἑλλήσι περὶ Θερμοπύλας.

Com Isop, després d'ésser assassinat pels habitants de Delfos, ressuscità i va combatre al costat dels grecs a les Termòpiles [*i. e.* el 480 a.C.].

En aquesta notícia aberrant, alguns estudiosos hi han volgut veure un cas de metempsicosi que evocaria —¿potser en clau paròdica?— l'ensenyament dels pitagòrics.¹³ Tanmateix, Walter Burkert (1972: 152 n. 176) posava en guàrdia contra una interpretació banalitzadora de la contalla d'Isop, en clau únicament antipitagòrica: «this is not the parody of Pythagorean teaching, but has its roots in ritual». En l'estela de Wiechers (1961), Burkert preferia d'emfasitzar les indubtables connexions de la mort d'Isop amb el ritual del *φαρμακός*.¹⁴ Però, ara i aquí, no ens vaga d'endinsar-nos en aquesta problemàtica; val més continuar aplegant paral·lels tipològics per a les contalles de resurrecció. Ha arribat el torn d'un altre il·lustre ressuscitat, el cretenc Epimènides.

12 *Apud Foci, Biblioteca, codex cxc 152b, 11-13 Bekker*. Ptolemeu, que rebé el malnom de *Χέννος* («la Guatlla»), fou un erudit alexandrí que va florir vers el 100 d.C. Autor de textos mitològic-gramaticals, obres de crítica homèrica i d'una *Història de meravelles* (Παράδοξος ἱστορία), que coneixem gràcies a un llarg extret del patriarca Foci.

13 Federico (2000: 395 n. 93), per exemple, parla d'Isop com d'un personatge «dotat della straordinaria capacità di rinascere riproponendo la stessa unità psico-somatica».

14 Cf. també Pòrtulas (1985: 13-29).

Epimènides de Creta, reencarnació d'Èac

El tema més popular i característic, en la llegenda d'Epimènides,¹⁵ no és pas una ἀναβίωσις, sinó el famós somni iniciàtic, d'una durada de més de cinquanta anys, que aquest θεῖος ἀνὴρ cretenc va experimentar en un coval de l'Ida.¹⁶ D'una hipotètica resurrecció d'Epimènides, en canvi, només ens n'ha pervingut una breu notícia, a través d'un confús passatge de Diògenes Laerci (I 114 = 3 A 1 DK):

λέγεται δὲ καὶ ὡς πρῶτον αὐτὸν Αἰακὸν <γεγονέναι> λέγοι, καὶ Λακεδαιμονίοις προείποι τὴν ὑπ' Ἀρκάδων ἄλωσιν· προσποιηθῆναί τε πολλάκις ἀναβιωκέναι.

Es diu també que afirmava que, abans, [havia estat] Èac, i que havia predit als espartans que serien derrotats pels arcadis; i [que pretenia] haver retornat a la vida moltes vegades.

A despit de la seva brevetat i senzillesa, aquestes frases presenten un seguit de complicacions. La traducció que n'acabo d'oferir es basa en el text grec tal com l'edita Miroslav Marcovich a la Teubner (1999). Marcovich accepta una sèrie d'esmenes amb les quals filòlegs de la talla d'un Isaac Casaubon o un Felix Jacoby han intervingut sobre un text considerat incorrecte i escassament intel·ligible.¹⁷ El *textus receptus*, tanmateix, també ha trobat defensors més o menys abrandats. Marcello Gigante (2002: 18),

15 Discussions de conjunt sobre Epimènides: Demoulin (1901); Mazzarino (1990: 49-51; 183s.; 478; 532-533 n. 28; 539-540 n. 67); Parker (1983: 142, 209 ss.); West (1983a: 45-53); Svenbro (1988: 137-160); Pugliese Carratelli (1990: 365-377); Grottanelli (1992: 230-231, 235, 259); Pòrtulas (1995b: 45-58; 2002a: 211-222); Johnston (1999: 53-55, 62, 106, 109, 114-115, 279-287, etc.); Federico & Visconti (2002); Compton (2006: 174-177).

16 FONTES: Apolloni el Paradoxògraf, *Històries extraordinàries* 1; Diògenes Laerci I 109; Màxim de Tir, *Dissertacions filosòfiques* x 1; Pausànias I 14, 14 (textos traduïts a Pòrtulas & Grau 2011: 179-181).

17 Així, πρῶτον en comptes de πρῶτος és conjectura, majoritàriament acceptada, de Casaubon. Pel que fa a <γεγονέναι> λέγοι, es tracta d'un suplement de Marcovich, seguint les petjades de Jacoby. El mateix Marcovich també va trasposar en καὶ ὡς el ὡς καὶ dels manuscrits. Pel seu cantó, Diels proposava de substituir πρῶτος per αὐτός; i, finalment, West (1983b: 46) ha suggerit, amb audàcia ben característica, d'esmenar l'αἰακὸν dels mss.

e. g., accepta en bloc les lectures dels manuscrits i n'ofereix la següent traducció:

λέγεται δὲ ὡς καὶ πρῶτος αὐτὸν Αἰακὸν λέγοι¹⁸

Si dice che fu il primo a chiamarsi Eaco

Ara bé, no és pas tot u, entendre que Epimènides fou el primer (πρῶτος, segons la lectura dels manuscrits) a autoanomenar-se Èac o bé —com la majoria d'estudiosos, que accepten la conjectura de Casaubon— que Epimènides declarava haver estat (o haver-se anomenat) Èac πρῶτον, ço és, en un temps previ, possiblement remot; potser, fins i tot, en el curs d'una existència anterior. Com que no consta que ningú més, tret d'Epimènides, hagi reclamat com a propis el nom i la identitat de l'antic Èac, hom ha acceptat habitualment sense gaires escrúpols l'esmena de Casaubon, per tal d'evitar que el bon Diògenes Laerci digui una inèpcia suplementària. Però tampoc seria impossible que Diògenes volgués ennovar-nos, a la seva desmanegada manera, que Epimènides havia estat el veritable iniciador, el πρῶτος εὐρετής, per dir les coses a la grega, d'aquesta pràctica de proclamar-se la reencarnació d'un antecessor il·lustre, pròpiament heroic. Així, Epimènides hauria estat el primer a fer amb Èac el mateix que, més tard, Pitàgoras farà amb Euforb, i l'obscur Patec amb Isop, etcètera.¹⁹

Les discrepàncies són més significatives (i més importants per a nosaltres) pel que fa al sentit general del passatge. A partir de la seva defensa del *textus receptus* i de la seva proposta de traducció, Gigante comenta que Epimènides, «ritenendosi una reincarnazione del fratello di Radamanto [Èac]», proclamava «di essere più volte risorto».²⁰ Aquesta interpretació,

i escriure un arriscat σεληνιακόν. Hom espera amb interès l'edició de Diògenes Laerci a cura de Tiziano Dorandi, llargament anunciada.

18 Una construcció veritablement dura; però potser no impossible, tenint en compte la dicció, sovint tan descurada, de Diògenes Laerci.

19 La seqüència λέγεται... λέγοι del text de DL suscita un altre problema. Segons Jacoby, si Diògenes recorria a la brama, era perquè no disposava de cap mena d'autoritat documental. Hermann Diels, en canvi, opinava que el motiu de la reencarnació deriva d'alguna obra atribuïda al mateix Epimènides, per bé que sens dubte espúria.

20 Cf. també Compton (2006: 174-175 n. 47): «Diogenes Laertius 1.114, πολλάκις ἀναβιβιωκέναι: see above the rebirth of Aesop; the same verb is used here».

tot i ésser, almenys a parer meu, indubtablement correcta, no ha estat sempre generalment acceptada. Hom solia relacionar el passatge de Diògenes amb «la ben attestada capacitat de Epimenide de separare la sua anima del corpo per lunghi viaggi estatici» (Federico 2000: 383). Així ho feia, per exemple, el gran Erwin Rohde (1925 [1898]: 331 n. 116). Però Eric Dodds (1951: 164 n. 51) ja va remarcar, amb la seva acríbia habitual, que «ἀναβιβωκέναι cannot refer merely to psychic excursion, as Rohde suggested». Més recentment, Federico ha emfasitzat les analogies entre el nexa Epimènides-Èac i el nexa Pitàgoras-Euforb; i ha insistit que «il verbo ἀναβιβωκέναι è un esplicito riferimento a una esperienza di vita mai interrotta, caratterizzata dall'unità anima-corpo, e non già un processo di ἔκτασις o di una traslazione della ψυχή». En el mateix sentit s'expressa també Visconti (2002: 160):

Rivendicando a sé facoltà palingenetiche, Epimenide si presentava dunque nella veste di novello Eaco: questo è quanto viene detto da Diogene Laerzio, come ha recentemente puntualizzato E. Federico, prendendo la distanza dell'interpretazione più comune del passo laerziano, generalmente messo in relazione con la ben attestata capacità di Epimenide di separare la sua anima del corpo per lunghi viaggi estatici.

El mateix Gigante (2002: 18-19) addueix encara un altre passatge del llibre primer de Diògenes Laerci (1 9), on el terme ἀναβιώσεσθαι té el sentit inequívoc de «ressucitar»:

Θεόπομπος ἐν τῇ ὁγδόῃ τῶν Φιλίππικῶν [FGrH 115 F 64]· ὃς καὶ ἀναβιώσεσθαι κατὰ τοὺς Μάγους φησὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτους, καὶ τὰ ὄντα ταῖς αὐτῶν ἐπικλήσεσι διαμενεῖν. ταῦτα δὲ καὶ Εὐδήμος ὁ Ῥόδιος ἱστορεῖ.

Teopomp [FGrHist 115 F 64] afirma, en el llibre VIII de les *Filípiques*, que, segons els Mags, els homes *ressucitaran* i esdevindran immortals; i que serà mercès als eixarms dels mateixos Mags que els éssers sobreviuran. Eudem de Rodes [fr. 89 Wehrli] explica el mateix.²¹

²¹ Aquest text també presenta força dificultats textuais, per variar. Gigante (1976: 458-459) ofereix un breu elenc de les esmenes proposades pels estudiosos. Aquí conservem la lliçó dels mss., la qual, tanmateix, és susceptible de més d'una interpretació. Així, Bred-

Remarquem que aquest text és atribuït explícitament al llibre vuitè de les *Filípiques* de Teopomp de Quios. La referència és sens dubte a l'apartat sobre θαυμασία (prodigis atribuïts a homes extraordinaris) que tancava el llibre (fragments 64-76 Jacoby). D'aquests fragments, els números 67-69 narraven la història d'Epimènides i el seu somni; i, entre aquests, els 67a i 69 provenen de Diògenes Laerci, precisament. Hom acostuma a admetre, doncs, que Teopomp constituïa la font bàsica dels paràgrafs de Diògenes Laerci sobre Epimènides.²² D'altra banda, tal com apunta Bremmer (2002: 49), «Diogenes Laertius has Theopompus use the same word [*scil.* ἀναβιώσεσθαι] that he employed for the reincarnations of Epimenides». El passatge sobre els Mags i el que evoca l'ἀναβίωσις d'Epimènides estan, doncs, emparentats i s'il·luminen mútuament.

Hom pot trobar un darrer eco de la resurrecció d'Epimènides en els *Comentaris a la República* platònica del filòsof neoplatònic Procle (segle v d.C.), un dels darrers mestres de l'Escola d'Atenes. En el curs d'un extens desenvolupament sobre el mite d'Er de Pamfília, Procle escriu el següent (II 113 Kroll):

καὶ γὰρ ἐφ' ἡμῶν τινες ἤδη καὶ ἀποθανεῖν ἔδοξαν καὶ μνήμασιν ἐνετέθησαν καὶ ἀνεβίωσαν καὶ ὤφθησαν οἱ μὲν ἐγκαθήμενοι τοῖς μνήμασιν, οἱ δὲ καὶ ἐφεστῶτες καθάπερ δὴ καὶ ἐπὶ τῶν πάλαι γεγονότων ἱστοροῦνται καὶ <Ἀριστέας ὁ Προκοννήσιος> καὶ <Ερμόδωρος ὁ Κλαζομένιος> καὶ <Ἐπιμενίδης ὁ Κρής,> μετὰ θάνατον ἐν τοῖς ζῶσιν γενόμενοι.

En els nostres temps també hi ha hagut gent que semblava que havien mort i que havien estat deposats en el sepulcre. Després, tanmateix, han ressuscitat i se'ls ha vist o bé col·locats en llurs sepulcres o bé, en altres casos, que

low (2010: 409) tradueix «gracias a sus nombres», i comenta: «Puesto que las denominaciones de los entes permanecen, lo mismo valdrá también de éstos; indicación [...] justificada además por la fe en los nombres que se encuentra también en el *Avesta*. Esta explicación del pasaje hace innecesarias las diversas correcciones que se han intentado». Pel que fa a les correccions, totalment d'acord; però penso que Hicks (1972 = 1925: 10 n.^a) tenia raó d'apuntar que «ἐπίκλησις can be used of prayer, and there is some evidence that Avestan religion fully recognized the efficacy of prayers and spells». Les traduccions posteriors han seguit en general aquesta línia interpretativa: «per le loro preghiere» (Gigante 1976); «grâce à leurs invocations» (Goulet 1999).

22 Cf. Demoulin (1979 = 1901: 50-51): «Les nombreux détails que DL cite d'après cet auteur [Teopomp] dérivent tous du huitième livre de l'*Histoire philippique* généralement

fins i tot se n'havien aixecat. De la mateixa manera, entre les coses esdevingudes en l'antigor, se'ns explica que personatges com Aristeas de Proconnès, Hermodor de Clazòmenes i Epimènides de Creta, després de llur mort, es tornaren a trobar entre els vivents.²³

No cal atribuir una excessiva importància com a font a un text tan tardà, que recull i recrea tradicions molt diverses, òbviament contaminant-les, d'acord amb el sincretisme típic de l'època. En el context present, interessa només documentar l'extraordinària endurança de determinades contalles, que es vinculen sempre als mateixos noms, i que solen ésser vehiculades en termes particularment estables.

¿Per què, Èac?

Després del seu somni iniciàtic a l'antre cretenc, Epimènides assumeix una nova dimensió, que podríem qualificar de *metahistòrica* (cf. Tortorelli Guidini 2000: 70). El vident de l'Ida adopta un nom nou (νέος Κούρης, Èac) i proclama haver renascut diverses vegades. També en aquest cas retrobem la tendència, que ja havíem rastrejat en Hesíode i en Isop, a vincular-se a un model mític, reinterpretant-lo en funció del nou context (cf. Federico 2000: 384). Però els estudiosos s'han demanat més d'una vegada per les raons de la tria d'Èac com a encarnació precedent d'Epimènides, de la mateixa manera que s'han preguntat «¿per què Euforb?», a propòsit de Pitàgoras.²⁴ Al capdavant, entre les tradicions mitogràfiques entorn d'Èac, no n'hi ha cap que sigui immediatament interpretable en clau de la capacitat de retornar a la vida.²⁵ És lògic, per tant, que les respostes hagin estat variades, per bé que no forçosament incompatibles entre elles. Burkert (1972: 150-151) emfasitzava sobretot la connexió cretenca:

connu dans l'antiquité sous le titre spécial de *Récits merveilleux* (Θαυμάσια)». Vegeu també Shrimpton (1991: 17; 223-225).

²³ Traducció francesa i discussió d'aquest passatge a Festugière (1970: III 57-58).

²⁴ «Why Euphorbus?» és el títol d'una nota de Hendry (1995: 210-211).

²⁵ Sobre les peripècies mítiques d'Èac en connexió amb la contalla d'Epimènides, vegeu e. g. Visconti (2002: 159, espec. n. 130); i també Bredlow (2010: 419).

This puts Epimenides in the main line of specifically Cretan cult and myth. King Minos visited his father Zeus in that cave every eight years. Epimenides called himself Aeacus, thus making himself a brother of Minos... The Cretans called him νέος Κούρης, thus bringing him into close relationship with Zeus [...]. Given these facts, his being «reborn many times» and his identification with Aeacus are not necessarily «purely Pythagorean fabrication».

En canvi, per a Svenbro (1988: 159 n. 122), el veritable *trait d'union* entre Èac i Epimènides radica en llur comuna condició de «legisladors»:

Prétendre être la réincarnation d'Éaque, c'est s'attribuer une compétence singulière en matière de νόμος, compétence très appropriée à l'«archi-exégète» que fut Épiménide.

Tant una remarca com l'altra són perfectament raonables; i encara podriem afegir-hi la necessitat, per a un personatge com Epimènides, d'ésser radicalment αὐτοδίδακτος i d'allunyar-se tan com li fos possible de qual-sevol mena de mestratge humà. Si cantors com Femi, o com el mateix Hesíode, experimentaven igualment aquesta necessitat, potser ningú no l'ha resolt d'una manera tan dràstica com el vident cretenc que es presentava com la reencarnació d'un personatge que fou interlocutor, cara a cara, del mateix Zeus.

Des d'una perspectiva una mica diferent, Jesper Svenbro (1988: 150-160) ha analitzat també certes contalles molt estranyes sobre la despulla mortal d'Epimènides. Aquestes contalles provenen de Diògenes Laerci i de la *Suda*; i fan referència a la pell d'Epimènides difunt, tatuada amb els seus propis escrits, i que es conservava a Esparta com una relíquia:

1. Diògenes Laerci I 115: καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ φυλάττουσι Λακεδαιμόνιοι παρ' ἑαυτοῖς κατὰ τι λόγιον, ὥς φησι Σωσίβιος ὁ Λάκων.

El seu cos, el conserven els espartans en llur país, d'acord amb un oracle, segons declara Sosibi de Lacedemònia [FGrHist 595 F 15].²⁶

²⁶ Sosibi fou un escriptor antiquari de datació incerta, probablement dels anys centrals del segle III a.C. Va viure a Egipte i es relacionà amb els erudits de l'escola d'Alexandria. Estudià sobretot la literatura i les institucions de l'antiga Esparta.

2. *Suda* (ε 2471) s.v. EPIMENIDES: τελευτήσαντος δὲ αὐτοῦ, πόρρω χρόνων τὸ δέρμα εὐρήσθαι γράμμασι κατάστικτον [...] καὶ παροιμία τὸ “Ἐπιμενίδειον δέρμα”, ἐπὶ τῶν ἀποθέτων.

Després de la seva mort, al cap de molts anys, hom trobà la seva pell tatuada amb escrits [...]. Existeix l'expressió proverbial «la pell d'Epimènides», per referir-se a les coses ocultes.

Svenbro (1988: 158-159) ha estudiat minuciosament aquests relats mig oblidats a propòsit d'un autor que, aparentment, proposà el seu cadàver tatuat per a una lectura, pòstuma per definició. Mitjançant la lectura, el «text» tatuat ressuscitava, esdevenia estranyament imperatiu. En la veu dels lectors, pocs i privilegiats, els escrits reprenen vida i alè:

Le terme qui convient le mieux à cette réanimation par la ψυχή est sans doute *métempsychose*, terme que nous utilisons d'habitude, mais de façon peu adéquate, pour désigner la «réincarnation», *palingenesía* en grec [...]. Dans la réanimation par la lecture, cette métempsychose épiménidéenne, on peut en effet voir l'inversion du phénomène de la réincarnation [...]. Cette inversion logique des termes de la réincarnation pourrait très bien être l'invention d'Épiménide, théorisant ainsi de façon originale la lecture de son propre cadavre.

Hesíode, Estesícor, Homer

Hem examinat, doncs, encara que hagi estat sumàriament, alguns casos en què un mestre de la paraula es presentava com la reencarnació d'un predecessor il·lustre: Patec pel que fa a Isop, o Epimènides respecte d'Èac. A la llum d'aquestes contalles, sembla oportú de retornar una vegada més a la rica i complexa llegenda hesiòdica; i, concretament, a l'estranya notícia que fa d'Hesíode el pare putatiu del gran poeta líric Estesícor d'Hímera. Les notícies d'aquesta filiació les trobem també a la *Suda* (σ 1095, s.v. ESTESÍCOR):

Fill d'Euforb, o potser d'Eufem. Altres diuen que era fill d'Euclides, o de Evetes; o potser d'Hesíode.

Estesícor podria haver estat fill d'Hesíode; com a mínim, hi ha qui ho ha afirmat així. Aquesta notícia s'ha de posar en relació, evidentment, amb les presumptes aventures sexuals de les vellúries del poeta, tal com ja apuntava Jacoby (cf. FGrHist 111bA [1954]: 580):

The fabulous accounts about a son of Hesiod were developped from *Opp.* 270 f. and some writer (Alkidamas?) connected them with the legend of Hesiod's death in Lokris and his tomb at Orchomenos.

Val a dir que Tzetzes, en un altre passatge de la mateixa *Vita hesiodea*, de la qual ja hem parlat llargament al principi (vegeu *supra*, pp. 16-19, espec. nn. 9-10), fa aquesta connexió en termes ben explícits (Estesícor, T 10 + 5 Campbell):

Ἀριστοτέλης γὰρ ὁ φιλόσοφος, μᾶλλον δ' οἶμαι ὁ τοὺς Πέπλους συντάξας, ἐν τῇ Ὀρχομενίων πολιτείᾳ Στησίχορον τὸν μελοποιὸν εἶναί φησι υἱὸν Ἑσιόδου ἐκ τῆς Κλυμένης αὐτῷ γεννηθέντα τῆς Ἀμφιφάνους καὶ Γανύκτορος ἀδελφῆς, θυγατρὸς δὲ Φηγέως. ὁ δὲ Στησίχορος οὗτος σύγχρονος ἦν Πυθαγόρᾳ τῷ φιλοσόφῳ καὶ τῷ Ἀκραγαντίνῳ Φαλάριδι.

Car el filòsof Aristòtil, en la *Constitució d'Orcòmenos* [fr. 565 Rose] —encara que, per a ésser més exactes, a parer meu es tracta més aviat del compilador del *Peplos*—,²⁷ declara que el poeta líric Estesícor fou fill d'Hesíode, nascut de Ctímene, germana d'Amfífanos i Ganíctor, i filla de Fegeu. Ara bé, aquest Estesícor va ésser, tanmateix, contemporani del filòsof Pitàgoras i de Fàlaris, [el tirà] d'Agrigent.

27 La referència sembla ésser a una obra pseudoepígrafa d'Aristòtil, el *Peplos*; les seves magres romanalles constitueixen els fragments 637-639 de l'Estagirita en l'edició Rose. Sobre aquesta obra, vegeu *e. g.* Weil (1960: 144). Tanmateix, Kivilo (2010: 28 n. 94 i 35 n. 131) opina que, tenint en compte «the numerous Pythagorean traces in Hesiod's tradition», no deu tractar-se pas del *Peplos* aristotèlic, sinó més aviat del pseudopitagòric, que certes fonts atribueixen a alguns deixebles de Pitàgoras «de primera generació» com ara Brontí o Zòpir (cf. West 1983: 9-11, 97, 245, 247; Pòrtulas & Grau 2011: 352, 356, 797-798). El gènere de la πεπλογραφία, que combinava la mitografia, l'erudició antiquària i l'especulació filosòfica, sembla haver estat típic de la Grècia clàssica; però els vestigis que ens n'han pervingut són esquifits. Cf. la Pauly-Wissowa *s.v.* Πέπλος (= Forbes 1938: cols. 561-562).

Amfífanos i Ganíctor són els noms dels dos joves que hostatjaren el poeta Hesíode i que, persuadits que havia seduit i/o forçat llur germana, l'occiren a traïció (vegeu *supra*, pp. 14-15). Si hom hagués d'interpretar aquest relat literalment, en clau positivista, Estesícor hauria estat el fruit d'uns amors clandestins, i que, a més, haurien costat la vida dels seus dos progenitors. En l'actualitat, tanmateix, la majoria d'estudiosos pensa que tot plegat no forma part de cap discurs biogràfic, en el sentit habitual —vull dir «modern»— del terme. Més aviat ens trobem davant de *patterns* mítics com els que acostumen a articular les (pseudo)-biografies heroïques.²⁸

La paternitat hesiòdea és recollida igualment (per bé que en peu d'igualtat amb dues altres versions) pels escolis a *Treballs i dies* 271a (= Estesícor, T 11 Campbell):

ιστέον δὲ ὅτι υἱὸς Ἡσιόδου Μνασέας ἐστί. Φιλόχορος δὲ Στησίχορον φησι τὸν ἀπὸ Κλυμένης ἄλλοι δὲ Ἀρχιέπην.

Cal saber que el fill d'Hesíode es deia Mnaseas. Tanmateix, Filocor [FGrHist 328 F 2 13]²⁹ diu que era Estesícor, nascut de Clímene. Segons altres, tanmateix, es deia Arquíepes.

Ciceró, en el llibre 11 de la *República*, al·ludeix *en passant* a aquestes notícies, en el context d'una discussió sobre la cronologia de Ròmul, però alterant-les: Estesícor hauria estat el nét, no pas el fill d'Hesíode. D'altra banda, el gran escriptor romà rebutja tota la història, bàsicament per motius de cronologia relativa (cf. *República* 11 20 = Estesícor, T 12 + 2 Campbell):

Estesícor no és pas el seu nét [*i. e.* d'Hesíode], com han afirmat alguns, nascut d'una filla seva; perquè Estesícor va morir l'any mateix del naixement de Simònides [T 1 Campbell], ço és, durant l'Olimpíada LVI [= 556-552 a.C.].

28 Sobre aquest argument, vegeu *e. g.* Nagy (1979: 279-308; 1990: 36-82); Lefkowitz (1981); Pòrtulas (1990: 5-10; 1994: 59-69; 1995a: 351-357); Dubel & Rabau (2001); Calame (2004: 11-39); Nagy (2009: 271-311); Kivilo (2001; 2010), i un llarg etcètera.

29 Filòcor d'Atenes (*circa* 340-260 a.C.), el darrer i més gran dels atidògrafs. Els seus interessos intel·lectuals foren vastos: història local, cronografia, cultes, literatura, *antiquitates* en general. L'*Atthis*, que és la seva obra més famosa, constava de XVII llibres, dels quals ens han pervingut uns 170 fragments.

No cal dir que pràcticament cap estudiós modern no s'ha pres seriosament la idea que Estesícor fos fill (o nét) d'Hesíode. Fins i tot els antics, que no eren particularment rigorosos pel que fa a aquestes qüestions, s'adonaven prou bé, tal com acabem de veure gràcies a Ciceró, de les dificultats cronològiques de la proposta.³⁰ Però això no ens eximeix pas a nosaltres de la tasca d'intentar cercar un sentit a la contalla. Hom l'ha interpretada sovint —i, personalment, la cosa em sembla raonable— com una mena d'al·legoria. La filiació d'Estesícor respecte d'Hesíode *voldria dir* que la poesia lírica va venir *després*, en un sentit ideal, de la poesia èpica;³¹ i després, també, del que hom solia anomenar *èpica didàctica* (és a dir, la poesia hesiòdica, precisament). D'acord amb aquesta concepció —precursora, fins a cert punt, de determinats punts de vista que han fet fortuna en la història de la filologia— la lírica naixeria de la desintegració dels gèneres heroics anteriors.

Ara bé, penso que hi ha quelcom més, darrera d'aquesta contalla. Estesícor d'Hímera és una figura misteriosa en més d'un sentit;³² la seva personalitat, la seva mateixa existència històrica estan embolcallades d'incerteses, en una mesura fins i tot superior a la d'altres figures de la seva mateixa època (època que pivota, *grosso modo*, entorn del 600 a.C.). No es tracta només del seu nom parlant, Στησίχορος («el que ajusta, el que dreça el Cor?»)—una designació relacionada, certament, amb la seva activitat com a poeta coral, i de la qual se'ns diu que no era pas el seu veritable nom, sinó només una mena de sobrenom. Vegeu la *Suda* (= T 1 Campbell):

ἐκλήθη δὲ Στησίχορος, ὅτι πρῶτος κιθαρωδίᾳ χορὸν ἔστησεν· ἐπεὶ τοι πρότερον Τισίας ἐκαλεῖτο.

30 Cf. Jacoby (FGrHist 111bA [1954]: 581): «It is only natural that the genealogical connexion constructed between the two poets roused objections from the professional chronographers. Even when the latest dates for Hesiod were assumed and the earliest for Stesichoros, the interval was too great for the relation between father and son. Some writer tried to overcome the difficulty by making Stesichoros the grandson of Hesiod, but Apollodoros rejected the combination altogether». Vegeu també Kivilo (2010: 49-50, 79-82.).

31 Jacoby, *ibidem*: «It seems likely that the genealogical connexion, by using the legend merely expresses in a more primitive manner the characterization by later historians of literature: “Stesichorum epici carminis onera lyra sustinentem” (Quintilian. *Inst.* x 1, 62)».

32 A propòsit d'Estesícor, vegeu West (1971: 302-314); Burkert (2001: 198-217 = 1987: 43-62). Per a un resum, Pörtulas (2008a: 444-453).

Fou anomenat Estesícor perquè fou el primer a ajustar un Cor amb acompanyament de la cítara.³³ Abans, es deia Tísias.

Aquest i altres indicis (indicis que, presos en conjunt, resulten prou significatius) han acabat induint a certs estudiosos a demanar-se si «Estesícor» no fou, més que no pas un personatge de carn i ossos, l'encarnació de tot un gènere poètic (*i. e.* les vastes composicions de temàtica heroica en metre dàctilo-epítrit, cantades amb acompanyament de cítara: un gènere característic de la Magna Grècia i la Sicília arcaïques),³⁴ de la mateixa manera que el nom d'«Homer» va encarnar l'ἔπος jònic sencer. Hom es podria preguntar també si aquest estatus incert de la figura d'Estesícor no tindria quelcom a veure amb les contalles entorn dels seus orígens. Ja hem vist que hom va voler relacionar-lo en termes biològics —com a fill o com a nét— amb Hesíode. Aquesta presumpta relació es va complicar amb una enrevessada història de seducció, assassinat, càstigs divins i cerimònies fúnebres sumptuoses (vegeu *supra*, pp. 14-18).

Per l'altre cantó, però, hom va maldar també per veure en Estesícor un avatar, una reencarnació, ja no d'Hesíode, sinó del mateix Homer. Aquesta darrera volta de rosca no ens pot sobtar pas gaire, a aquestes alçades. Trobem la idea desenvolupada en un bell i enigmàtic epigrama d'Antípatre de Tessalònica (*Antologia Palatina* VII 75):

Στασίχορον, ζαπληθὲς ἀμέτρητον στόμα Μούσης,
ἐκτέρισεν Κατάνας αἰθαλόεν δάπεδον,
οὔ, κατὰ Πυθαγόρεω φυσικὰν φάτιν, ἂ πρὶν Ὀμήρου
ψυχὰ ἐνὶ στέρνοις δεύτερον ᾤκίσατο.

A Estesícor, boca de ressò immens de la Musa, l'ha sebolit aquest terror recremat de Catània. En el seu pit, d'acord amb el mot de Pitàgoras sobre la natura, l'ànima que primer fou d'Homer hi va trobar un segon estatge.

33 El sentit del verb ἔστησεν en aquest context és força discutit. Hom sol entendre'l com «alçar», o «dreçar» (amb el valor d'«ajustar», «organitzar»). Però també es podria entendre com a «retenir» («deturar»?).

34 West (1971: 307-313) i Gentili (1989: 161) tendeixen a identificar aquest tipus de *performance* amb el famós νόμος citaròdic. Val a dir, però, que aquests estudiosos —com molts d'altres— no estan pas d'acord a negar l'existència d'Estesícor com una personalitat històrica definida.

Veiem que, en aquest cas, la referència a la metempsicosi pitagòrica és inequívoca (cf. Πυθαγόρεω φυσικὰν φάτιν, «el mot de Pitàgoras sobre la natura»). Clar que Antípatre és ja un autor del segle I a.C.; i, en aquesta època, tant la llegenda de Pitàgoras com les doctrines «pitagòriques» han atès un grau considerable d'elaboració. El valor d'Antípatre com a font històrica per als enigmàtics orígens de l'una i de les altres és pràcticament nul. A més a més, el caràcter genèric de la seva al·lusió a la metempsicosi resulta evident, tal com anoten Gow & Page (1968: 78), *ad loc.*:

The reference is obviously to the Pythagorean doctrine of metempsychosis, which Pythagoras is said to have called παλιγγενεσία [...]. It is possible that Pythagoras himself referred to Stesichorus as a reincarnation of Homer, but one need not assume that he did so.

SISTEMATITZACIONS

El rol dels estudiosos del segle iv a.C.

Abans de tancar aquest text, m'interessa formular algunes observacions sobre els processos de transmissió a la posteritat dels relats pseudobiogràfics que hem anat resseguint; i, en particular, sobre el paper decisiu del segle iv a.C. (una època de transició, des de molts punts de vista) en aquesta història.¹ Al començament, hom ho recordarà, hem alludit a la importància de la *Constitució d'Orcòmenos* aristotèlica per a la preservació dels relats sobre les diverses sepultures d'Hesíode. Cal suposar que, fins aleshores, aquests relats s'havien transmès sobretot per via oral, en el si d'algunes comunitats de Beòcia (a Tèspies i a Orcòmenos; potser fins i tot a la semillegendària Ascra). Aristòtil, pel seu cantó, s'interessava, en aquest cas, pels diversos sinecismes que van acabar configurant la polis d'Orcòmenos, amb les seves formes polítiques, religioses i constitucionals pròpies.² Però, per a les diverses comunitats implicades en aquesta evolució, llur història local s'entreteixia de manera inextricable amb les llegendes

¹ A propòsit específicament d'Hesíode, Kivilo (2010: 60) manté uns punts de vista similars: «It is clear from the works of Aristotle, Alcidamas and Ephorus, that the tradition as a whole was fully developed by the fourth century BC».

² Vegeu *supra* pp. 20-22. Sobre Aristòtil com a historiador, vegeu Weil (1960); pel que fa a les constitucions en concret, *ibidem*, pp. 97-116; 255-309. Per als complexos avatars de la transmissió d'aquests fragments, Bloch (1940: 27-39); Jaeger (1962: 265-266); Dilts (1971: 7-9). Aquest darrer recorda que «given Aristotle's capacity as a polymath, it may be expected that his collection of constitutions would contain much trivia». Apuntem, però, que la noció de «trivialitat» és molt relativa. Un hom pot trobar que el desplaçament de les despulls d'Hesíode, i fins i tot les enraonies sobre la vida sexual d'un poeta, resulten tan interessants, o més, que la història constitucional d'Orcòmenos. Pel que fa a les no gens negligibles preocupacions «biogràfiques» d'Aristòtil, cf. Huxley (1974: 203-213).

sobre els successius (i controvertits) desplaçaments de les despulles del poeta, transformades en símbols d'identitat i sobirania. Quan dic això, tanmateix, no vull pas donar entenent que Aristòtil depenia de manera exclusiva d'obscures fonts locals, afanyosament recercades. Hem vist que moltes de les seves informacions sobre els avatars pòstums d'Hesíode, les va manlleva al *Museu* d'Alcidamant.³ Però aquesta obra també s'ha perdut, i és gràcies a la recopilació aristotèlica que ens han arribat, posem per cas, els epigrames funeraris que avui ens han donat tant de joc. Molt més tard, bona part d'aquestes contalles van acabar confluint, per vies diverses, en la *Periègesi* de Pausànias.

Coses no massa diferents es podrien dir —tot i que cada cas és distint, i presenta trets específics— a propòsit de les llegendes sobre la mort d'Isop a Delfos i una altra obra aristotèlica, la *Constitució dels delfs*. Si aquest segon exemple resulta menys nítid, la cosa es deu probablement al fet que les contalles isòpiques s'han transmès per diverses vies alhora: quelcom ben natural, atès que Isop constituïa una figura clau d'una certa cultura grega «popular», que resulta molt difícil de rastrejar per a nosaltres, els moderns.⁴ I, pel que fa a la llegenda d'Epimènides, hem vist també com la majoria d'estudiosos opinen que les informacions de Diògenes Laerci sobre el taumaturg cretenc deriven en gran mesura del llibre VIII de les *Filípiques* de Teopomp de Quios.⁵

Crec que un hom pot aduir un bon paral·lel per a aquests processos de recopilació, sistematització i fixació escrita de les tradicions pseudobiogràfiques entorn d'Hesíode, Epimènides i Isop. Em refereixo a la ufanosa llegenda pitagòrica, de la qual hem optat, programàticament, per no parlar gaire avui. Alguns estudiosos recents, especialment H.B. Gottschalk (1980: 23-36; 111-127; 143-144), han arribat a la conclusió, que em sembla bastant incontrovertible, que aquest conglomerat de mites, contalles pseudobiogràfiques i relats decididament fantàstics va cristal·litzar, en bona part,

3 Un tema tan important per a la llegenda d'Estesícor com la seva filiació respecte d'Hesíode, també sembla provenir d'Alcidamant, d'acord amb una brillant intuïció de Jacoby (cf. FGrHist mB [1954]: 580).

4 Vegeu, e. g., Merkle (1996: 209-234); Hansen (1998); Kurke (2011); Forsdyke (2012).

5 Vegeu *supra*, p. 65 i nota 22; i cf. Shrimpton (1991: 17; 223-225).

gràcies als treballs de divulgació filosòfica i de pseudoerudició d'Heraclides Pòntic (*circa* 390 – c. 310 a.C.). Heraclides Pòntic fou, precisament, company d'Aristòtil i d'Espeusip a l'Acadèmia platònica. Ens remet, doncs, al mateix ambient intel·lectual i a preocupacions similars.

Ara bé, no és pas el detall d'aquests processos allò que m'interessa particularment, sinó el quadre de conjunt. Les contalles sobre la vida i la mort dels grans poetes, il·lustrades per tota mena de fets excepcionals i prodigiosos, devien omplir la Grècia arcaica. Devien ésser freqüents, sobretot, en els àmbits on es produïa i difonia la poesia, com ara els festivals religiosos i els simposis. Aquestes contalles no tenien gran cosa a veure amb allò que nosaltres anomenem «biografia», ni tan sols donant al terme un sentit excepcionalment vast i genèric. En canvi, devien constituir un aspecte (un aspecte no gens secundari, sens dubte) de la recepció i la fruïció de la mateixa poesia. A mesura que es va anar produint el trànsit epocal de l'oralitat a la civilització de l'escriptura, aquests relats van perdre progressivament llur sentit i llur funció originals. Per l'altre cantó, tota una sèrie d'«intel·lectuals» (si se'm passa el mot), sorgits de la nova situació —d'Alcidamant de Calcis a Aristòtil d'Estagira, de Teopomp de Quios a Heraclides Pòntic, entre els que hem mencionat; però n'hi ha molts altres que no ens ha vagat de citar avui—, s'esforçaven per salvar el *contingut* de moltes d'aquestes contalles, entre les més complexes i excitants (o, com a mínim, així ens agrada d'imaginar-ho). Ara bé, llur clau específica de lectura era quelcom molt més difícil de preservar. De mica en mica, hom anà assimilant els vells relats pseudobiogràfics als gèneres nous que la nova situació cultural feia néixer i prosperar: el relat historiogràfic, la recerca erudita, la biografia.

És aquesta la raó per la qual les velles contalles resulten sovint tan insòlites i desconcertants, per no dir aberrants, als ulls dels estudiosos i els lectors moderns: perquè, encara que en coneixem els esquemes narratius (almenys de manera aproximada), desconeixem com cal llegir-los. I és sabut que, a l'hora de reconstruir un puzzle, tan dolent és que hi faltin peces com el fet de no disposar de model. En el cas dels relats de la Grècia arcaica, força estudiosos han desesperat de trobar les claus exegetiques per a capir-los a base d'escorcollar només l'evolució posterior de la mateixa cultura grega. Per això hom ha recorregut sovint a la comparació antropològica. Resulta innegable que una figura com Epimènides de Creta, po-

sem per cas, presenta un bon nombre de trets de tipus xamànic. També Isop pot ésser comparat fructuosament amb un narrador tribal de contalles animalesques; o, en un ordre distint de coses, amb la història i les dites d'Ahikar, l'antic savi mesopotàmic. En el treball present, tanmateix, hem optat per restringir la comparació a les fronteres de la cultura grega. Així, el punt de contrast imprescindible per als *maîtres de vérité* que hem estudiat avui, ens l'han fornit mites com els d'Etàlides, Hèracles, Afrodita o els Diòscurs.

Pitagorisme, orfisme i *vitae* poètiques

Al llarg d'aquest paper he mirat de deixar al marge, tal com ja apuntava al principi, l'envitricollat problema de les connexions entre la doble cursa vital d'aquests *maîtres de vérité* arcaics i la metempsicosi pitagòrica.⁶ Si he adoptat aquest partit no ha estat només a causa de les dificultats intrínseques del tema. Ho he fet també (i sobretot) perquè no em semblava pas obvi, per exemple, que la noció d'un Hesíode «dos cops jove» i que «baixà dos cops a la tomba» tingués una relació clara i inequívoca amb la metempsicosi —almenys si es fa servir aquest terme en el seu sentit més habitual. El fet de gaudir a títol propi d'una doble existència, per un costat, i, per l'altre, la reencarnació, després de la mort, en un ésser distint, amb un altre nom (bo i conservant, això sí, memòria de les existències prèvies), no em sembla pas que siguin coses idèntiques, ni des de la perspectiva escatològica ni tampoc des d'un punt de vista psíquic.⁷ I, en qualsevol cas, no hauria volgut donar entenent que aquestes pseudobiografies poètiques hagin estat bastides de manera sistemàtica a partir de doctrines relacionades amb el pitagorisme (ni tampoc a partir de les creences «òrfiques»). El paper que determinats paradigmes mítics, com ara el d'Etàlides i el dels Diòscurs, puguin haver tingut en aquests constructes em semblava, i em continua semblant, força més rellevant.

6 Per a una primera aproximació al pitagorisme i la seva complexa problemàtica històrica, remetrei *e. g.* a Centrone (1996); Kahn (2001); Riedweg (2005).

7 Sobre la «transmigració de les ànimes» en el si de tradicions culturals molt diverses, hom pot consultar ara l'ample volum editat per Bernabé, Kahle & Santamaría (2011).

Un cop dit això, bé cal admetre que, entre les nocions sobre la supervivència *post mortem* d'aquests personatges i el conjunt de creences que els filòlegs de generacions anteriors solien anomenar «òrfico-pitagòriques», hi ha tota una sèrie de connexions. A continuació, indicaré una sèrie de punts de contacte entre un àmbit i l'altre —punts de contacte que ens han anat sortint al pas, al llarg d'aquesta exposició, sense que hi hagi hagut oportunitat, llavors, de deturar-s'hi amb la minuciositat que l'argument reclamava:

1. En el fragment de *La possessa* de Menandre ens ha semblat rastrejar-hi influències d'un «pitagorisme popular i banalitzat, típic del segle IV» (*supra*, pp. 27-28).
2. La notícia segons la qual Pitàgoras de Samos es proclamava una reencarnació d'Etàlides⁸ constitueix un exemple llampant del reaprofitament de la saga heroica per part d'un pensador arcaic, amb l'objectiu d'emmotllar i vehicular les seves pròpies concepcions «prefilosòfiques». Aquest cas concret em sembla especialment interessant, en la mesura que hi podem rastrejar, encara que sigui de manera poc precisa, el moviment mateix de l'apropiació i la reinterpretació.
3. Hom ha suggerit que Patec (un obscur personatge que algunes fonts, com Hermip i Plutarc, consideraven un avatar d'Isop) era un fabulista adepte a les doctrines pitagòriques (*supra*, pp. 57-58).
4. Alguns estudiosos han volgut veure, en la contalla de la mort d'Isop i la seva posterior resurrecció, una evocació, potser paròdica, de la metempsico-somatosi dels pitagòrics (*supra*, p. 61). És veritat, però, que Walter Burkert, el màxim estudiós actual de la qüestió pitagòrica, no ha manifestat un entusiasme excessiu per aquest punt de vista.
5. Les analogies entre el nexa Epimènides-Èac i el nexa Pitàgoras-Euforb han estat subratllades amb molt d'èmfasi per E. Federico (2000: 367-396).
6. Pel que fa a Estesícor d'Hímera, ja fa anys que M.L. West (1971: 302) va declarar categòricament: «Everyone in Magna Graecia be-

8 Diògenes Laerci VIII 4 = 14, 8 DK. Cf. Pòrtulas & Grau (2011: §537).

fore the reign of Hiero moves in a cloud of legend. A fair-sized portion of the cloud is Pythagorean territory, and almost anyone is liable to find himself entendrilled from that quarter, whether he belongs there or not. So it is with Stesichorus».⁹

Per concloure. Si em veiés obligat a formular una opinió sobre les relacions que, en una tradició religiosa i cultural com la grega, es nuen entre les diferents concepcions a propòsit de la pervivència *post mortem*, apuntaria que no és inversemblant que un reformador religiós de la mena de Pitàgoras (i/o els seus primers deixebles) bastís la doctrina de la metempsicosi amb carreus procedents de tradicions mítiques i heroiques molt diverses; intentant, això sí, dotar aquelles nocions, en general vagues, d'una estructura més articulada. Ara bé, avui no tenia pas la intenció d'endinsar-nos en aquesta problemàtica. El fil conductor de la meua exposició ha consistit en l'esforç per resseguir, a través de mites i contalles, no pas una teoria escatològica, sinó una imatge *mítica* molt potent. Em refereixo a l'alternança entre els dos àmbits, polarment oposats, del nostre món i el Més Enllà, a la successió cíclica de les dues formes d'existència: allò que hom podria anomenar, reprenent una fórmula que Homer aplica als Diòscurs, els *dies alterns*, la ἐτερημερία.¹⁰

9 Per a una discussió recent de les relacions entre Estesícor d'Hímera i els pitagòrics, vegeu Kivilo (2010: 65-67, 82-83). Altrament, tot el llibre de Kivilo (sobre el qual, vegeu *supra*, p. 14, n. 3) malda per rastrejar un gran nombre de connexions —algunes més encertades que no pas les altres, almenys a parer meu— entre el pitagorisme i les tradicions pseudobiogràfiques dels poetes grecs més antics.

10 Els meus amics Bernardo Berruecos (UNAM), Jesús Carruesco (Universitat Rovira i Virgili), Maite Clavo (Universitat de Barcelona), Pablo Friedländer, Francesco Ghilotti, Montserrat Reig (UB) i, *last but not least*, Xavier Riu (UB), han llegit versions provisionals d'aquest text, i m'hi han fet útils comentaris. Els en dono ben cordialment les gràcies.

CONTESTACIÓ
DE L'ACADÈMICA NUMERÀRIA
LOLA BADIA

Senyor President de l'Acadèmia,
autoritats, acadèmics, amics:

En disposar-me a respondre al discurs de Jaume Pòrtulas experimento un gran afalac, que és alhora personal i col·lectiu. És personal perquè l'ocasió propicia que el meu nom aparegui de costat amb el seu i aquesta companyonia m'afalaga en tant que romanista. Ocupant-me de llengües neollatines, en efecte, no puc evitar de sentir-me part d'un gremi de nouvinguts —quasi infants de pit— al costat de qui té la llengua grega antiga com a camp de treball i se serveix, com acabem de veure, d'una tradició d'estudis mil·lenària que, passant per Bizanci, remunta a l'època alexandrina.

L'afalac que sento és també col·lectiu perquè parlo en nom de l'Acadèmia, i la nostra Acadèmia se sent molt honorada de comptar entre els seus membres algú que pot parlar amb seguretat de tot el que se sap sobre la misteriosa doble mort d'Hesíode o sobre el fet que els Diòscurs «van vivint i morint per dies alterns l'un i l'altre», però que també és capaç d'explicar en cinc minuts com s'ha de dur a terme avui dia una lectura de la *Iliada* que resulti immediatament satisfactòria o de trobar el punt dolç de la valoració de l'obra de traductor del grec al català de Carles Riba.

L'any 2007, la Facultat de Lletres de la Universitat de Barcelona va celebrar una exposició de pòsters i una jornada de debat per tal de sensibilitzar el Rectorat en relació amb la quantitat i la qualitat dels productes acadèmics elaborats pels membres del centre. Tots hi parlàvem el desolador llenguatge oficial que imposa, del tot impròpiament, a la gent de lletres criteris d'avaluació mecanicistes pensats per a les ciències experimentals: recerca, competitivitat, transferència del coneixement, investigació, inputs i outputs, quantificació de criteris, quartils, llistats de revistes indexades, etcètera, etcètera. Tots menys Jaume Pòrtulas, que, preguntat a propòsit de com aconseguia el nivell d'excel·lència que se'ns exigeix per a entrar en els rànquings dels millors resultats internacionals, va dir que ell

ni investigava res ni feia recerques perquè la seva feina —és a dir la feina de la Facultat de Filologia— consisteix a llegir i escriure. En el context de la submissió general a la burocràcia constrictiva, aquelles paraules sonaven com una provocació que podia, fins i tot, rebaixar alguna assignació presupostària, però des del punt de vista del sentit comú era —i és— la més gran de les evidències que es podien formular.

Jaume Pòrtulas llegeix molt, i molt a poc a poc, i no escriu desmesuradament, però quan ho fa, li queda tan bé que, com deien els meus medievals, no s'hi ha de llevar ni d'afegir res. A l'hora de preparar el discurs que esteu escoltant, vaig repassar la llista de publicacions del nostre flamant acadèmic i em vaig adonar, amb admiració, de les dimensions de la seva producció més especialitzada, que en gran part m'havia passat per alt. S'hi compten, en efecte, un nombre remarcable de ressenyes de llibres importants sobre Píndar i els poetes arcaics, Eurípides i la tragèdia antiga, i altres aspectes del sector temàtic preclàssic. Igualment s'hi poden resseguir aportacions originals sobre aquest àmbit en anglès, castellà, italià i francès, publicades en revistes, homenatges acadèmics i miscel·lànies especialitzades del més alt nivell. Aquesta extensa producció tècnica, alguns cops escrita en col·laboració amb col·legues i deixebles, constitueix el nucli dur del perfil professional de Pòrtulas. Des de fora del clos només me n'havia arribat la impressionant *Lectura de Píndar*, de l'any 1977, un assaig que se situava al capdavant del que en aquell moment eren les darreres aportacions a la comprensió filològica i poètica de l'autor dels epinicis. Que un estudi de tanta envergadura fos accessible en català en una col·lecció a l'abast posa de manifest que des del principi de la seva carrera acadèmica Pòrtulas ha estat un especialista en la Grècia arcaica constantment preocupat per dialogar amb el seu medi cultural immediat. El volum 248 de la col·lecció Bernat Metge, del 2005, elaborat per Ricard Torres i Margalida Capellà i coordinat per Pòrtulas, conté uns *Testimonis i fragments* de Corinna de Tànagra, que són una altra porta oberta a l'estat actual dels estudis sobre la literatura grega antiga: els testimonis indirectes i els papirs retrobats al segle xx són les vies d'accés al que roman d'aquesta germana de Safo beòcia, que segons el coordinador del volum va viure al segle iii.

Els «grecs molt fins fets a bocins» que Pòrtulas controla tan bé són el rerefons, el fonament i l'arrencada de l'herència cultural col·lectiva del

nostre país. Tots els qui sentim la necessitat de completar i enriquir uns coneixements més aviat esfilagarsats i segurament passats de moda sobre el món grec antic hem d'estar agraïts a un estudiós que ens aplanarà les dificultats, ens digereix la bibliografia més abstrusa, permet que ens fem la il·lusió que estem al dia i, sobretot, ens fa sentir que el català pot ser un vehicle suficient per controlar el que cal saber sobre els textos grecs arcaics en relació amb l'arqueologia, la papirologia, l'antropologia, la mitologia i la història de les religions. I amb això no pretenc òbviament de menystenir les tasques de lectura i d'escriptura que Pòrtulas va dur a terme en castellà prologant i adaptant, juntament amb Lluís Duch i altres col·laboradors, el *Diccionario de las mitologías*, traduït del francès i dirigit per Yves Bonnefoy. Els sis volums d'aquesta obra monumental, publicats entre 1996 i 2002, reorganitzen temàticament l'original, que es presenta en ordre alfabètic, per tal que el lector s'orienti en l'espai i en el temps. Pòrtulas, a més, desvela les arrels ideològiques dels autors francesos de l'obra, formats a l'ombra de Georges Dumézil i Claude Lévy-Strauss.

Com els bons vins, la producció de Pòrtulas adreçada al lector corrent, l'única de què goso parlar, s'ha fet més saborosa i madura amb els anys. Del 2000 ençà ha participat com a traductor i revisor de les fonts gregues en l'edició de llibres tan notables com la versió castellana del *Corpus Hermeticum* de Copenhaver, de l'assaig de Nicole Loraux sobre la figura de la dona al món grec, *Las experiencias de Tiresias*, i del *Libro de los veinticuatro filósofos*, un curiós anònim llatí del segle XII que recull nocions teològiques que remunten als bons temps arcaics de Pòrtulas. Les joies de la corona són, però, en català: la *Introducció a la Ilíada. Homer entre la història i la llegenda*, del 2008, i la *Saviesa grega arcaica*, del 2011. Aquesta darrera aportació és una antologia de materials presocràtics, d'estructura molt personal, elaborada amb Sergi Grau. La lectura d'aquests llibres —o, en el cas del segon, la consulta— obre les portes de l'enorme complexitat de les fonts que han transmès el patrimoni poètic i filosòfic de la Grècia arcaica, quan l'escriptura era una activitat inexistent o marginal en el món de la composició literària, i la composició literària no era el que tots tenim al cap. També ensenya que és del tot necessari compartir l'extrema prudència crítica de Pòrtulas com a guia i torsimany. Per saber si Homer va existir, si va discutir o no amb Hesíode o si Orfeu va inventar l'escriptura, el primer que s'ha de comprendre és que les preguntes no estan formula-

des de manera que puguin ser respostes tal com s'espera qui les proposa. El fet mateix de plantejar-les en aquests termes respon a un patró cultural que es pot situar en l'espai i en el temps. Pòrtulas us diria més exactament quin és aquest patró. Jo he après que són preguntes que ens fem quan la cultura oral, d'on procedeixen els noms d'aquestes figures de referència, pertany a un passat irrecuperable i després de molts segles de mitificació heroica i d'especulació històrica i filològica. Quan les extenses, raonades i irrefutables explicacions de Pòrtulas deixen clar que no es pot superar el laberint de les fonts, penso que el lector ha après a valorar la saviesa que s'amaga en unes conclusions que condueixen a un desconcert aparent. I és que hi ha una dosi important de saviesa en el desconcert, quan està filològicament fonamentat més enllà de receptes suades i de paraules d'ordre.

Les receptes suades i les paraules d'ordre vistes com l'enemic que cal abatre, m'evoquen l'altra faceta de Pòrtulas, la d'estudiós de la tradició clàssica en el món contemporani i, molt concretament, en l'àmbit de la literatura catalana. Pòrtulas ha estat un col·laborador constant de la revista de llengua i literatura catalanes *Els Marges* i també un membre actiu de l'Aula Carles Riba. És en aquests àmbits i en d'altres d'anàlegs que Pòrtulas ha reflexionat sobre la trajectòria de la Fundació Bernat Metge, en els seus aspectes tècnics, però també polítics i ideològics, i sobre el perfil d'alguns dels protagonistes de l'empresa, des de Joan Estelrich a Carles Riba mateix. Pòrtulas també s'ha interessat pel classicisme català pròpiament dit, el de Francesc Fontanella o de Joan Ramis, i ha escrit pàgines del tot memorables a propòsit de les ximpleries que es poden dir en nom de l'humanisme, sobretot del que cal encaixar embarcats en els navilis de Pantagruel d'orsiana memòria.

Si aneu a l'adreça d'internet que trobareu a la versió impresa del present discurs (<http://vimeo.com/38500283>) podreu escoltar Jaume Pòrtulas pronunciant una conferència sobre la saviesa grega vista des del món d'avui, que pertany a un cicle sobre el concepte de virtut que el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona va organitzar la primavera del 2012. Entre moltes altres coses hi explica la diferència entre la noció compartimentada i especialitzada de saviesa dels temps d'Aristòtil i la visió molt més unitària i genèrica que se'n tenia a l'època arcaica: segons les fonts emprades, la saviesa pot ser una sola virtut o un conjunt articulat de virtuts. El fet és que entre les atribucions del savi en va esmentar una, l'acríbia, que de se-

guida vaig pensar esqueia d'allò més al conferenciant. En italià formal el terme acríbia és d'ús corrent i equival a precisió, exactitud, rigor. Em va semblar, però, que en el context original del grec clàssic l'acríbia és més aviat l'expertesa professional que defineix el savi des d'un punt de vista operatiu i pragmàtic. Amb aquesta recuperació terminològica grecoitaliana arribo al terme del meu discurs de benvinguda a Jaume Pòrtulas a l'Acadèmia de Bones Lletres, tot saludant-lo també en nom de la virtut de l'acríbia. He dit.

ANNEXOS

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- ALBINUS, L. (2000). *The House of Hades. Studies in Ancient Greek Eschatology*. Aarhus University Press.
- ANTONACCIO, C.M. (1995). *An Archaeology of Ancestors. Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*. Rowman & Littlefield: Lanham.
- ARGENTER, J.A. (2011). «Record de Joan Bastardas: l'home, el mestre, la paraula», dins *Joan Bastardas* 2011: 21-27.
- ARRIGHETTI, G. (1987). *Poeti, eruditi e biografì. Momenti della riflessione dei Greci sulla letteratura*. Giardini: Pisa.
- ASHERI, D.; LLOYD, A.; CORCELLA, A. (2007). *A Commentary on Herodotus Books I-IV*. Edició d'O. Murray & A. Moreno. Traducció de B. Graziosi et alii. Oxford University Press.
- AVEZZÙ, G. (1982). *ALCIDAMANTE. Orazioni e frammenti*. Text, introducció, traducció i notes a cura de G.A. BIFG Suppl. vi. «L'Erma» di Bretschneider: Roma.
- BÁDENAS DE LA PEÑA, P.; BERNABÉ, A. (1984) *PÍNDARO. Epinicios*. Alianza: Madrid.
- BARLOW, S.A. (1998). *EURIPIDES. Heracles*. Amb introducció, traducció i comentaris. Aris & Phillips: Warminster.
- BASTARDAS, J. (1977). *Sobre la problemàtica dels «Usatges de Barcelona»*. Discurs llegit el dia 10 de març de 1977 en l'acte de recepció pública de Joan Bastardas i Parera a la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona i contestació de Josep M. Font i Rius. RABLB: Barcelona.
- (1991). «Els inicis del *Glossarium Mediae Latinitatis Cataloniae*», dins Actes de les Jornades d'Homenatge a Dolors Condom. *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* xxxi: 335-340.
- (1995). *La llengua catalana mil anys enrere*. Curial: Barcelona.
- (1996). *Diàlegs sobre la meravellosa història dels nostres morts*. Edicions 62: Barcelona.
- (1998). «Els camins del mar» i altres estudis de llengua i literatura catalanes. Publicacions de l'Abadia de Montserrat. Biblioteca Serra d'Or: Barcelona.

- (2012). *Llegir i entendre. Estudis dispersos*. A cura de P.J. Quetglas i M.R. Bastardas. Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona. Col·lecció Homenatges xxxvi: Barcelona.
- BEAULIEU, M.-C. (2004). «L'héroïsation du poète Hésiode en Grèce ancienne», *Kernos* xvii: 103-117.
- BERNABÉ, A. (1979). *Fragmentos de épica griega arcaica*. Gredos: Madrid.
- BERNABÉ, A.; JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A.M. (2001). *Instrucciones para el Más Allá. Las laminillas órficas de oro*. Ediciones Clásicas: Madrid.
- BERNABÉ, A.; KAHLE, M.; SANTAMARÍA, M.A. (eds. 2011), *Reencarnación. La trans migración de las almas entre Oriente y Occidente*. Ábada: Madrid.
- BLOCH, H. (1940). «Heracleides Lembos and his Epitome of Aristotle's *Politeiai*», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* lxxi: 27-39.
- BOARDMAN, J. (2002). *The Archaeology of Nostalgia. How the Greeks re-created their Mythical Past*. Thames & Hudson: Londres.
- BOLLANSÉE, J. (1999). «Hermippos of Smyrna», dins Felix Jacoby's *Die Fragmente der griechischen Historiker Continued*. Part iv A: Biography. Fascicle 3. Brill: Leiden-Boston-Colònia.
- BOND, G.W. (1981). *EURIPIDES. Heracles*. Amb introducció i comentaris. Clarendon Press: Oxford.
- BOWRA, C.M. (1979). *La poesia eroica* (2 vols.). La «Nuova Italia» Editrice: Florència (1.^a ed. Macmillan: Londres, 1952).
- BREDLOW, L.A. (2010). *DIÓGENES LAERCIO. Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Lucina: Zamora.
- BRELICH, A. (1958). *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*. Edizioni dell'Ateneo: Roma.
- BREMMER, J.N. (2002). *The Rise and Fall of the Afterlife*. Routledge: Londres & Nova York.
- BRISSON, L. (1976). *Le Mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*. E. J. Brill: Leiden.
- BURKERT, W. (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Traducció de E.L. Minar. Harvard University Press: Cambridge, Mass. (original alemany, Hans Carl: Nuremberg, 1962).
- (2001). «The Making of Homer in the Sixth Century BC: Rhapsodes versus Stesichorus», dins *Kleine Schriften I. Homerica*. Herausgegeben von C. Riedweg. Vandenhoeck & Ruprecht: Gotinga: 198-217 (1.^a ed. dins *Papers on the Amasis Painter and his World*. J.P. Getty Museum: Malibu, Cal., 1987: 43-62).
- CALAME, C. (1983). *Alcman*. Introducció, text crític, testimonis, traducció i comentaris. Edizioni dell'Ateneo: Roma.
- (1996). «Montagne des Muses et Mouséia: la consécration des *Travaux* et l'héroïsation d'Hésiode», dins Hurst & Schachter 1996: 43-56.

- (2004). «Identités d'auteur à l'exemple de la Grèce classique: signatures, énonciations, citations», dins C. Calame; R. Chartier (eds.). *Identités d'auteur dans l'Antiquité et la tradition européenne*. Jérôme Millon: Grenoble: 11-39.
- CALVO MARTÍNEZ, J.L. (2000). «The *katábasis* of the hero», dins V. Pirenne-Delforge & E. Suárez de la Torre (eds.) *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*. *Kernos* suppl. x: 67-78.
- CAMPBELL, D.A. (1982-1993). *Greek Lyric* (5 vols.). Loeb Classical Library. Harvard University Press: Cambridge (Mass.).
- CASEVITZ, M.; POUILLOUX, J.; JACQUEMIN, A. (1999). *PAUSANIAS. Description de la Grèce. Livre v. L'Élide i*. Les Belles Lettres: Paris.
- CENTRONE, B. (1996). *Introduzione a I pitagorici*. Laterza: Roma-Bari.
- CHADWICK, H.M. & CHADWICK, N.K. (1932-1940). *The Growth of Literature* (3 vols.). Cambridge University Press (reimp. 1968).
- CHADWICK, N.K. (1952). *Poetry and Prophecy*. Cambridge University Press (reimp. 2011).
- CHAPOUTHIER, F. (1935). *Les Dioscures au service d'une déesse. Étude d'iconographie religieuse*. Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome cxxxvii. E. de Boccard: Paris.
- CLAY, D. (2004). *Archilochos Heros. The Cults of Poets in the Greek Polis*. Center for Hellenic Studies. Harvard University Press: Cambridge (Mass.).
- CLARK, R.J. (1979). *Catabasis: Vergil and the Wisdom-Tradition*. Grüner: Amsterdam.
- COMPTON, T.M. (1990). «The Trial of the Satirist: Poetic Vitae (Aesop, Archilochus, Homer) as Background for Plato's *Apology*», *American Journal of Philology* cxi: 330-347.
- (2006). *Victim of the Muses: Poet as Scapegoat, Warrior and Hero in Greco-Roman and Indo-European Myth and History*. Hellenic Studies 11. Cambridge (Mass.) & Washington.
- CONDOM GRATACÒS, D. (2011). «Josep Balari i Jovany», dins Tudela & Izquierdo 2011: 150-153.
- COULIANO, I.P. (1993). *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: Un viaje a través de las culturas religiosas*. Paidós Orientalia: Barcelona (edició anglesa, Boston 1991).
- CUARTERO IBORRA, F.J. (2002). *APOLLONI DE RODES. Les Argonaútiques*. La Magrana: Barcelona.
- (2012). *HESÍODE. Teogonia*. Adesiara: Martorell-Barcelona.
- CUARTERO IBORRA, F.J.; ROS, M. (1989). *Isop. Faules II*. Fundació Bernat Metge: Barcelona.
- DAVIES, M. (1989). *The Greek Epic Cycle*. Bristol Classical Press.

- (1991). *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*. Vol. 1. Clarendon Press: Oxford.
- DEFRADAS, J. (1954). PLUTARQUE. *Le Banquet des Sept Sages*. Klincksieck: París.
- DEMOULIN, H. (1901). *Épiménide de Crète*. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège: Brusselles (reimp. Arno Press: Nova York, 1979).
- DETIENNE, M. (1967). *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. François Maspero: París (2.^a ed. La Découverte: París, 1990).
- Diccionari biogràfic de l'Acadèmia de Bones Lletres*. Reial Acadèmia de Bones Lletres / Fundació Noguera: Barcelona 2012.
- DILTS, M.R. (1971). *HERACLIDIS LEMBI. Excerpta Politiarum. Greek, Roman and Byzantine Monographs v*. Duke University Press: Durham.
- DODDS, E.R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. University of California Press: Berkeley & Los Angeles (trad. espanyola, Alianza: Madrid, 1980).
- DOLCETTI, P. (2004). *FERECIDE DI ATENE. Testimonianze e frammenti*. Edizioni dell'Orso: Alessandria.
- DOUGHERTY, C.; KURKE, L. (eds. 1993). *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*. Cambridge University Press.
- DUBEL, S.; RABAU, S. (eds. 2001). *Fiction d'auteur? Le discours biographique sur l'auteur de l'Antiquité à nos jours*. Honoré Champion: París.
- EDMONDS, R.G. (2004). *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes and the 'Orphic' Gold Tablets*. Cambridge University Press.
- EVELYN-WHITE, H.G. (1920). *HESIOD. With the Homeric Hymns and Homeric*. Loeb Classical Library. Harvard University Press: Cambridge (Mass.).
- FALKNER, T.M. (1995). *The Poetics of Old Age in Greek Epic, Lyric, and Tragedy*. University of Oklahoma Press: Norman & Londres.
- FEDERICO, E. (2000). «Euforbo/Pitagora genealogo dell'anima», dins Tortorelli Ghidini, Storchì & Visconti 2000: 367-396.
- (2002). «La *katharsis* di Epimenide ad Atene. La vicenda, gli usi e gli abusi ateniesi», dins Federico & Visconti 2002: 77-128.
- FEDERICO, E.; VISCONTI A. (eds. 2002). *Epimenide cretese*. Università Federico II / Luciano Editore: Nàpols.
- FESTUGIÈRE, A.-J. (1970). *PROCLUS. Commentaire sur la République*. Traducció i notes de A.J.F. Vrin: París.
- FLOWER, M. (2008). *The Seer in Ancient Greece*. University of California Press: Berkeley-Los Angeles-Londres.
- FORBES, C.A. (1938). 'Peplos' (2), dins *Realenzyklopädie der Altertumswissenschaft* XIX, cols. 561-562.
- FORSDYKE, S. (2012). *Slaves tell Tales. And Other Episodes in the Politics of Popu-*

- lar Culture in Ancient Greece*. Princeton University Press: Princeton & Oxford.
- FOWLER, R.L. (2000). *Early Greek Mythography. Vol. 1: Text and Introduction*. Oxford University Press.
- GANSCHINIETZ, R. (1919). «Katabasis» *RE* x: cols. 2359-2449.
- GANTZ, T. (1993). *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*. The Johns Hopkins University Press: Baltimore-Londres.
- GENTILI, B. (1989). *Poesia e pubblico nella Grecia antica*. Roma-Bari: Laterza (1.^a ed. 1984. Traducció espanyola de X. Riu. Quaderns Crema: Barcelona, 1996).
- GIANNATTASSIO ANDRIA, R. (1995). «Il *bios* di Esopo e i primordi della biografia», dins I. Gallo & L. Nicastrì (eds.). *Biografia e autobiografia degli antichi e dei moderni*. Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Salerno. Edizioni Scientifiche Italiane: Nàpols: 41-56.
- GIGANTE, M. (1976). *DIOGENE LAERZIO. Vite dei filosofi*. Laterza: Bari.
- (2002). «Il *Bios* laerziano di Epimenide», dins Federico & Visconti 2002: 7-24.
- GOTTSCHALK, H.B. (1980). *Heracles of Pontus*. Clarendon Press: Oxford.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (ed. 1999). *DIOGÈNE LAËRCE. Vies et doctrines des philosophes illustres*. Introduccions, traduccions i notes de J.-F. Balaudé et alii. Le Livre de Poche: París.
- GOW, A.S.F.; PAGE, D.L. (1965). *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams* (2 vols.). Cambridge University Press.
- (1968). *The Greek Anthology. The Garland of Philip and Some Contemporary Epigrams* (2 vols.). Cambridge University Press.
- GRAU I GUIJARRO, S. (2009). *La imatge del filòsof i de l'activitat filosòfica a la Grècia antiga*. Col·lecció Cum Laude II. Món Juic / PPU: Barcelona.
- GROTTANELLI, C. (1992). «La parola rivelata», dins G. Cambiano; L. Canfora; D. Lanza (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica. Volume 1. La produzione e circolazione del testo. Tomo 1. La Polis*. Salerno: Roma: 219-264.
- HADZISTELIOU-PRICE, T. (1979). «Hero-Cult in the 'Age of Homer' and Earlier», dins G.W. Bowersock; W. Burkert & C.J. Putnam (eds.). *Arktouros. Hellenic Studies presented to B. M. W. Knox*. De Gruyter: Berlín: 219-228.
- HANSEN, W. (1998). «Introduction», dins *Anthology of Ancient Greek Popular Literature*. Indiana University Press: Bloomington & Indianapolis: xi-xxix.
- HARDIE, A. (2004). «Muses and Misteries», dins P. Murray & P. Wilson (eds.), *Music and the Muses. The Culture of 'Mousikê' in the Classical Athenian City*. Oxford University Press: 11-37.
- HENDRY, M. (1995). «Pythagoras' Previous Parents: Why Euphorbus?», *Mnemosyne* XLVIII: 210-211.

- HEUBECK, A.; HOEKSTRA, A. (1989). *A Commentary on Homer's Odyssey. Volume II. Books IX-XVI*. Clarendon Press: Oxford.
- HICKS, R.D. (1972). *DIOGENES LAERTIUS. Lives of Eminent Philosophers* (2 vols.). Loeb Classical Library. Harvard University Press: Cambridge (Mass.) (1.^a ed. 1925).
- HURST, A.; SCHACHTER, A. (eds. 1996). *La Montagne des Muses*. Droz: Ginebra.
- HUXLEY, G.L. (1969). *Greek Epic Poetry. From Eumelos to Panyassis*. Faber & Faber: Londres.
- (1974). «Aristotle's Interest in Biography», *Greek, Roman and Byzantine Studies* XV: 203-213.
- JACOBY, F. (1923-1969). *Die fragmente der griechischen Historiker*. Brill: Leiden.
- JAEGER, W. (1962). *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*. Traducció, amb les correccions i els afegits de l'autor, de R. Robinson. Oxford University Press.
- JEDRKIEWICZ, S. (2009a). «A narrative *pastiche*: Aesop's Death in Delphi (*Vita Aesopi*, chapp. 124-142)», *Seminari Romani di Cultura Greca* XII: 135-157.
- (2009b). «Aesop and the Gods. Divine Characters in the *Aesop Romance*», *Metis*. NS VII: 171-201.
- Joaquim Bastardas. *Sessió en memòria*. Institut d'Estudis Catalans. Semblances biogràfiques LIV: Barcelona, 2011.
- JOHNSTON, S.I. (1999). *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*. University of California Press: Berkeley-Los Angeles-Londres.
- KAHN, C.H. (2001). *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*. Hackett: Indianapolis & Cambridge.
- KIVILO, M. (2001). «The Archaic Biography of Homer», *Studia Humaniora Tartuensia* II (<http://www.ut.ee/klassik/sht/>).
- (2010). *Early Greek Poets' Lives. The Shaping of the Tradition*. Brill: Leiden-Boston.
- KURKE, L. (2003). «Aesop and the Contestation of Delphic Authority», dins C. Dougherty & L. Kurke (eds.). *The Cultures within Ancient Greek Culture: Contact, Conflict, Collaboration*. Cambridge University Press: 77-100.
- (2011). *Aesopic Conversations. Popular Tradition, Cultural Dialogue and the Invention of Greek Prose*. Princeton University Press: Princeton & Oxford.
- LAMBERTON, R. (1998a). *Hesiod*. Hermes Books. Yale University Press: New Haven & Londres.
- (1998b). «Plutarch, Hesiod and the *Museia* of Thespias», *Illinois Classical Studies* XIII: 491-504.
- LEFKOWITZ, M.R. (1981). *The Lives of the Greek Poets*. Duckworth: Londres.
- LEUTSCH, E.L. VON & SCHNEIDEWIN, F.G. (1839). *Corpus paroemiographorum Graecorum I*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen (reimp. 1965).

- Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC). Artemis Verlag: Zurich & Munich, 1981-1999.
- LÖFFLER, I. (1963). *Die Melampodie. Versuch einer Rekonstruktion des Inhalts*. Anton Hain: Meisenheim am Glan.
- LÓPEZ CRUCES, J.L.; CAMPOS DAROCA, J.; Márquez Guerrero, M.A. (2005). *ALCIDAMANTE DE ELEA. Testimonios y Fragmentos*. Gredos: Madrid.
- MADDOLI, G.; SALADINO, V. (1995). *PAUSANIA. Guida della Grecia. Libro v. L'Elide e Olimpia*. Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori: Milà.
- MANFREDINI, M.; PICCIRILLI, L. (1977). *PLUTARCO. La Vita di Solone*. Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori: Milà.
- MARCOVICH, M. (1999). *DIOGENES LAERTIUS. Vitae philosophorum* (2 vols.). Teubner: Stuttgart-Leipzig.
- MARCKSCHEFFEL, J.G.W. (1840). *Hesiodi, Eumeli, Cinaethonis, Asii et carminis Nauptacti fragmenta*. F.C.G. Vogel: Leipzig (reimp. ULAN Press, 2013).
- MARTÍ I CASTELLS, J. (2011). «Parlament», dins *Joan Bastardas 2011*: 9-11.
- MASTRONARDE, D.J. (2002). *EURIPIDES. Medea*. Cambridge University Press.
- MAZZARINO, S. (1990). *Il pensiero storico classico* (3 vols). Laterza: Roma-Bari (1.^a ed. 1965-1966).
- McKAY, K. J. (1959). «Hesiod's Rejuvenation», *Classical Quarterly* ix: 1-5.
- MELERO BELLIDO, A. (1972). *Atenas y el Pitagorismo. (Investigación en las fuentes de la comedia)*. *Acta Salmanticensia* LXVII. Universidad de Salamanca.
- MERKLE, S. (1996). «Fable, 'Anecdote' and 'Novella' in the *Vita Aesopi*. The Ingredients of a *Popular Novel*», dins O. Pecere & A. Stramaglia (eds.). *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*. Università degli Studi di Cassino / Levante: Bari: 209-234.
- MILLER, E. (1868). *Mélanges de Littérature Grecque, contenant un grand nombre de textes inédits*. Imprimerie Imperiale: París (reimp. Cambridge University Press 2010).
- MIRALLES, C.; PÒRTULAS, J. (1983). *Archilochus and the Iambic Poetry*. Edizioni dell'Ateneo: Roma.
- (1998). «L'Image du poète en Grèce archaïque», dins *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*. Belin: París: 15-63.
- MOGGI, M. & OSANNA, M. (2010). *PAUSANIA. Guida della Grecia. Libro IX. La Beozia*. Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori: Milà.
- MOST, G.W. (2006-2007). *Hesiod 1. Theogony. Works and Days. Testimonia 11. The Shield. Catalogue of Women. Other Fragments*. Loeb Classical Library. Harvard University Press: Cambridge (Mass.).
- MUSTI, D.; TORELLI, M. (1991). *Pausania. Guida della Grecia. Libro III. La Laconia*. Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori: Milà.

- NAGY, G. (1979). *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. The Johns Hopkins University Press: Baltimore-Londres.
- (1990). «Hesiod and the Poetics of Panhellenism», dins *Greek Mythology and Poetics*. Cornell University Press: Ithaca & Londres: 36-82.
- (2001). «The Sign of the Hero: a Prologue», dins J.K. Berenson Maclean & E.B. Aitken (eds.). *FLAVIUS PHILOSTRATUS: Heroikos*. Society of Byblical Literature. Writings from the Greco-Roman World: Atlanta: xv-xxxv.
- (2009). «Hesiod and the Ancient Biographical Traditions», dins F. Montanari; A. Rengakos; C. Tsagalis (eds.). *Brill's Companion to Hesiod*. Brill: Leiden & Boston: 271-311.
- (2011). «Diachrony and the Case of Aesop.» Classics@, ix, 'Defense Mechanism,' http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Classicsat
- NICOLAU D'OLWER, L. (1911). *El teatro de Menandro. Noticias histórico-literarias, texto original y versión directa de los nuevos fragmentos*. L'Avenç: Barcelona.
- (1923). «L'escola poètica de Ripoll en els segles x-xiii», *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans* vi (1915-1919 = 1923): 3-84.
- NISETICH, F.J. (1980). *Pindar's Victory Songs*. Traducció de F.J.N. Amb un Pròleg de H. Lloyd-Jones. The Johns Hopkins University Press: Baltimore-Londres.
- NOGUERAS, M. (2002). «Qüestions sobre Melamp», *Ítaca* xviii: 79-102.
- NORDEN, E. (1957). *P. VERGILIUS MARO. Aeneis Buch* vi. Teubner: Stuttgart (reimpressió de la 2.^a ed., Leipzig-Berlín, 1916).
- ORNAGHI, M. (2009). *La lira, la vacca e le donne insolenti. Contesti di recezione e promozione della figura e della poesia di Archiloco dall'arcaismo all'ellenismo*. Edizioni dell'Orso: Alessandria.
- OCD³. HORNBLLOWER, S.; SPAWFORTH, A. (eds.). *Oxford Classical Dictionary*. 3.^a edició. Oxford University Press, 1996.
- PAGE, D.L. (1962). *Poetae Melici Graeci*. Clarendon Press: Oxford.
- (1981). *Further Greek Epigrams*. Cambridge University Press.
- PÀMIAS I MASSANA, J. (2008). *FERECIDES D'ATENES. Històries* (2 vols.). Fundació Bernat Metge: Barcelona.
- PARKER, R. (1983). *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Clarendon Press: Oxford.
- (1989). «Spartan Religion», dins A. Powell (ed.). *Classical Sparta: Techniques behind her Success*. Routledge: Londres: 142-172.
- PAVESE, C.O. (1972). *Tradizioni e generi poetici della Grecia arcaica*. Edizioni dell'Ateneo: Roma.
- PERRY, B.E. (1952). *Aesopica. A Series of texts relating to Aesop or ascribed to him or closely connected with the literary tradition that bears his name*. The University of Illinois Press: Urbana (reimp. Arno Press: Nova York, 1980).

- PIRENNE-DELFORGE, V. (1994). *L'Aphrodite grecque*. Kernos Suppl. iv. Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique: Atenes-Lieja.
- POLLARD, J. (1965). *Seers, Shrines and Sirens. The Greek Religious Revolution in the Sixth Century BC*. George Allen & Unwin: Londres.
- PÒRTULAS, J. (1977). *Lectura de Píndar*. Curial: Barcelona.
- (1984). «En els navilis de Pantagruel», *Els Marges* xxxii: 25-44.
 - (1985). «La màscara roja de l'incest», *Ítaca* 1: 13-29.
 - (1990). «Vides gregues i vides provençals», dins *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes* xx (= *Miscel·lània Joan Bastardas* 3). Publicacions de l'Abadia de Montserrat: Barcelona: 5-10.
 - (1994). «Vida y muerte del poeta», *Revista de Occidente* clviii-clix: 59-69.
 - (1995a). «De Vita Homeri», *Metis* ix-x: 351-357.
 - (1995b). «Epimènides de Creta i la saviesa arcaica», *Ítaca* ix-xi: 45-58.
 - (2002a). «Purificació ritual i concòrdia: Soló i Epimènides a Atenes», *Ítaca* xviii: 211-222.
 - (2002b). «Joan Estelrich o les retòriques de l'Humanisme», *Els Marges* lxx: 24-34.
 - (2003a). «Enfortir el nostre nacionalisme literari: Quinze anys de Pròlegs de la Fundació Bernat Metge», dins R. Cabré, M. Jufresa & J. Malé (eds.). *Polis i nació. Política i literatura*. Aula Carles Riba. *Ítaca, Annexos* ii: 51-65
 - (2003b). «Manuel de Montoliu i els clàssics», dins *Ítaca, Annexos* ii, *ibidem*: 273-280.
 - (2008a). *Introducció a la Ilíada. Homer entre la història i la llegenda*. Fundació Bernat Metge: Barcelona.
 - (2008b). «Archilochean Oracles», dins D. Katsanopoulou, I. Petropoulos & S. Katsarou (eds.). *Archilochus and his Age. Proceedings of the Second International Conference on the Archaeology of Paros and the Cyclades*. The Paros and Cyclades Institute of Archaeology: Atenes: 23-35.
 - (2010). «Para una historia de la “Fundació Bernat Metge” entre 1922 y 1936», dins F.G. Jurado, R. González Delgado & M. González (eds.). *La historia de la literatura greco-latina durante la Edad de Plata de la cultura española (1868-1936)*. *Analecta Malacitana*. Anejo lxxviii: 269-294.
 - (2011). «Josep Vergés i Fàbregas», dins Tudela & Izquierdo 2011: 358-361.
 - (2013). «Observations on the *Katabasis* of P. Fayum 2 (P.Brit.Mus. 1192)», dins E. Suárez de la Torre & A. Pérez Jiménez (eds.). *Mito y magia en Grecia y Roma*. Universitat Pompeu Fabra / Libros Pórtico: Barcelona: 149-160.
 - (*en premsa*). «From Panyassis to Pseudo-Apollodorus: The Resurrection of Tyndareus», dins J. Pàmias (ed.). *Apollodoriana*. Walter de Gruyter: Berlín & Nova York.

- PÒRTULAS, J.; GRAU, S. (2011). *Saviesa grega arcaica*. Adesiara: Martorell-Barcelona.
- PUGLIESE CARRATELLI, G. (1990). *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*. Il Mulino: Bologna.
- QUETGLAS, P.J. (2004). «Josep Balari i Jovany. El camí cap a Europa», dins J. Malé, R. Cabré & M. Jufresa (eds.). *Del Romanticisme al Noucentisme. Els grans mestres de la Filologia catalana i la Filologia clàssica a la Universitat de Barcelona*. Aula Carles Riba. Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona: Barcelona.
- QUETGLAS, P.J. & BASTARDAS, M.-R. (2012). «L'empremta de Joan Bastardas», dins Bastardas 2012: 9-10.
- RAMNOUX, C. (1986). *La Nuit et les Enfants de la Nuit dans la tradition grecque*. Flammarion: París.
- RIBA, C. (1977). *EURÍPIDES. Tragèdies II*. Traduïdes per C.R. Clàssics Curial: Barcelona.
- (1993). *HOMER. L'Odissea*. La Magrana: Barcelona (1.^a ed., amb gravats d'E.C. Ricart, 1948; 2.^a ed. Alpha 1953).
- RICHER, N. (2012). *La Religion des Spartiates*. Les Belles Lettres: París.
- RIEDWEG, C. (2005). *Pythagoras. His Life, Teaching and Influence*. Traducció de S. Rendall. Cornell University Press: Ithaca & Londres (ed. original, C.H. Beck: Munic, 2002).
- ROHDE, E. (1987). *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Ancient Greeks*. Ares Publishers: Chicago (reimp. de la versió de W. B. Hillis, Nova York 1925. Original alemany, Freiburg-Leipzig 1898).
- ROUX, L. (1954). «Le Val des Muses, et les Muses chez les auteurs anciens», *Bulletin de Correspondance Hellénique* LXXVIII: 22-48.
- SANTAMARÍA ÁLVAREZ, M.A. (2011). «La transmigración del alma en Grecia, de Ferécides de Siros a Píndaro», dins Bernabé, Kahle & Santamaría 2011: 233-267.
- SAVIGNAC, J.-P. (1990). *PINDARE. Œuvres complètes*. Éditions de la Différence: París.
- SCHEFOLD, K. (1966). *Myth and Legend in Early Greek Art*. Harry N. Abrams: Nova York.
- SCHIBLI, H.S. (1990). *Pherekydes of Syros*. Clarendon Press: Oxford.
- SCHMID, W.; STÄHLIN, O. (1980). *Geschichte der griechischen Literatur. Band 1*. C.H. Beck: Munic (múltiples edicions: 1890, 1929, 1946, etc.).
- SCODEL, R. (1929). «Hesiod Redivivus», *Greek, Roman and Byzantine Studies* XXI: 301-320.
- SEGALÀ I ESTALELLA, L. (1916). «El Dr. D. Joseph Balari y Jovany», dins *Discursos llegits en la «Real Academia de Buenas Letras»...* el dia 12 de novembre de 1916. Imprempta de la Casa Provincial de Caritat: Barcelona.

- SHARPLES, R.W. (1996). «Hermippus of Smyrna». *OCD*³: 692.
- SHRIMPTON, G.S. (1991). *Theopompus the Historian*. McGill-Queen's University Press: Montreal & Kingston-Londres-Buffalo.
- SIMONDON, M. (1982). *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V^e siècle avant J.-C.* Les Belles Lettres: París.
- STANFORD, W.B. (1999). *HOMER. Odyssey* (2 vols.). Edició amb introducció i comentaris. Bristol Classical Press (1.^a ed. Macmillan: Londres, 1947-1948).
- STOREY, I.C. (2011). *Fragments of Old Comedy III*. Loeb Classical Library. Harvard University Press: Cambridge (Mass.).
- SUÁREZ DE LA TORRE, E. (1988). *PÍNDARO. Obra completa*. Cátedra: Madrid.
- (1992). «Les pouvoirs des devins et les récits mythiques. L'exemple de Méléampous», *Les Études classiques* LX: 3-21.
- SVENBRO, J. (1988). *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*. La Découverte: París.
- TORTORELLI GHIDINI, M. (2000). «Epimenide e la teogonia cretese», dins G. Cerri (ed.). *La letteratura pseudepigrafa nella cultura greca e romana*. Atti di un Incontro di studi. AION: Nàpols: 79-95.
- (2002). «Epimenide a Creta: tra biografia e teogonia», in Federico & Visconti 2002: 53-76.
- TORTORELLI GHIDINI, M.; STORCHI MARINO, A.; VISCONTI, A. (eds. 2000). *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'Antichità*. Atti dei Seminari Napoletani. Bibliopolis: Nàpols.
- TUDELA, M.; IZQUIERDO, P. (eds. 2011). *La nissaga catalana del món clàssic*. Auriga: Barcelona.
- VALENTÍ, E. (1973). *Els clàssics i la literatura catalana moderna*. Curial: Barcelona.
- VERMEULE, E. (1979). *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*. Sather Classical Lectures XLVI. University of California Press: Berkeley & Los Angeles.
- VIDAL, J.-L. (2010). «Joan Bastardas i Parera. Barcelona, 4/II/1919 – 31/I/2009», *Estudis Romànics* XXXII: 647-649.
- (2011a). «Joan Bastardas i Parera (1919-2009)», dins Tudela & Izquierdo 2011: 437-439.
- (2011b). «Joan Bastardas en el meu record», dins *Joan Bastardas* 2011: 29-34.
- VILALLONGA, M. (2009). «Joan Bastardas i Parera», *Llengua & Literatura* XX: 433-435.
- (2011). «El camí i el laberint», dins *Joan Bastardas*: 13-20.
- VISCONTI, A. (2002). «Epimenide *Bouzyges*», dins Federico & Visconti 2002: 129-167.
- WALLACE, P.W. (1993). «The Tomb of Hesiod and the Treasury of Minyas at Orchomenos», dins J.M. Fossey (ed.), *Boeotia antiqua III. Papers in Boiotian History, Institutions and Epigraphy in Memory of Paul Roesch*. Gieben: Amsterdam: 165-171.

- WEIL, R. (1960). *Aristote et l'histoire. Essai sur la «Politique»*. Librairie C. Klincksieck: París
- WEHRLI, F. (1967-1969). *Die Schule des Aristoteles*. 2. Auflage. Schwabe: Basilea.
- WEST, M.L. (1971). «Stesichorus», *Classical Quarterly* XXI: 302-314.
- (1983a). *The Orphic Poems*. Clarendon Press: Oxford.
- (1983b). «Two Lunatic Notes», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 1: 46.
- (1984). «A New Poem about Hesiod», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* LVII: 33-36.
- (1985). *The Hesiodic Catalogue of Women*. Clarendon Press: Oxford.
- (2003a). *Homeric Hymns. Homeric Apocrypha. Lives of Homer*. Loeb Classical Library. Harvard University Press: Cambridge (Mass.).
- (2003b.) *Greek Epic Fragments*. Loeb Classical Library. Harvard University Press: Cambridge (Mass.).
- WIECHERS, A. (1961). *Aesop in Delphi. Beiträge zur klassische Philologie* II. A. Hain: Meisenheim am Glan.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U., VON (1920). *Die Ilias und Homer*. Weidmann: Berlín (1.^a edición, 1916).
- WILSON, N. G. *et alii* (1996). «Paroemiographers». *OCD*³: 1113-1114.

INDEX LOCORUM

AESOPICA (ed. Perry)

Testimonis

3: 60

20-32: 59 n. 9

46: 57

47: 61 i n. 12

Vita Aesopi: 59 i n. 10

ALCIDAMANT (ed. Avezzù)

Frs. 5-7 (*Museu*): 17 n. 10, 21 i nn. 19-20, 75 n. 1. 76 i n. 3

ALCMAN (ed. Page)

Fr. 7 (P. Oxy. 2389): 49 i n. 25, 50 i nn. 26, 27

Alcmeònida: 33-34 i nn. 47, 48

Antologia Grega

vii 52 (Demiürg, FGE 133-134): 19 i n. 15

vii 54 (Mnasalcas de Sició, xviii Gow-Page [o potser Quèrsias]): 16, 19, 20

vii 55 (Alceu de Messene, xii Gow-Page): 19 i n. 16

vii 75 (Antípatre de Tessalònica, lxxiv Gow-Page): 72

xiv 59 (Anònim): 26

Appendix. Epigr. Sepulcralia x [Píndar]: 16, 20-22

APOL·LONI DE RODES

Argonàutiques i 641-648: 37-38

Escolis a les Argonàutiques i 643-8e (ed. Wendel): 38, 39

APOL·LONI EL PARADOXÒGRAF (ed. Giannini)

Històries extraordinàries i: 62 n. 16

ARISTÒFANES

Granotes: 56 n. 3

Vespes 1446 ss.: 59

Escolis als Ocells 471: 55

ARISTÒTIL

Sobre la generació dels animals 778b 27-31: 43

Fragments (ed. Rose)

487 (*Constitució dels delfis*): 60, 76

565 (*Constitució d'Orcòmenos*): 17 n. 10, 18, 20-22, 69, 75, 76

637-639 (*Peplos*): 69 i n. 27

CAL·LÍMAC

Iambe I 27: 59

Iambe II 15-17: 59

Carmina Popularia (ed. Page)

Fr. 872 (= Alcman fr. 66 Diehl): 40 i n. 6

Certamen d'Homer i d'Hesíode

XIV: 15 n. 6, 16, 17 i n. 10, 19, 21 i n. 20

CICERÓ

República II 20: 70, 71 i n. 30

Corpus paroemiographorum Graecorum (ed. Leutsch-Schneidewin)

ARSEN. *Cent.* XVIII *Sect.* 12b: 22 n. 22

ZENOBI. *Cent.* I *Sect.* 47: 59-60

Appendix Proverbiorum. *Cent.* IV *Sect.* 92: 21 i n. 21, 22

DIÒGENES LAERCI

I 9: 64, 65

I 109: 62 n. 16

I 114: 62 i n. 17, 63 i nn. 18-20, 64

I 115: 67

VIII 4: 79 n. 8

EPIMÈNIDES DE CRETA

3 A I DK: 62

ERATÒSTENES DE CIRENE (ed. J.U. Powell)

Frs. 17-21: 21 i n. 20

[ESTÀSINOS?]

Cypria (Cants de Xipre): 47 i n. 21

ESTESÍCOR D'HÍMERA

Testimonis (ed. Campbell)

1: 68, 71-72 i n. 33

10 + 15: 69

11: 70

12 + 2: 70

EUDEM DE RODES (ed. Wehrli)

Fr. 89: 64

EURÍPIDES

Medea 1387: 26, n. 28

La follia d'Hèrcules 655-668: 28, 31

– 673-679: 29-31

Escolis a les Troianes 210 (= 11 353 Schwartz): 49

FERECIDES D'ATENES

FGrHist 3 F 109: 38, 39 i nn. 3, 4

FERÈCRATES (ed. Kassel-Austin)

Peix menut (κραπατάλοι): 56 n. 3

FILOCOR D'ATENES

FGrHist 328 F 213: 70 i n. 29

FOCI, *Biblioteca* (ed. Bekker)

codex CXC 152b, 11-13: 61 i n. 12

codex CCXXXIX: 47 n. 22

HARPOCRACIÓ, VALERI (ed. Dindorf)

Lèxic dels deu oradors 1 151, s.v. *Therapnai*: 49

HERMIP D'ESMIRNA

FGrHist 1026 F 17 (= 10 Wehrli): 57

HERÒDOT

I 62, 4: 32 n. 41

II 134, 4: 59

III 37, 2: 57, 58 i n. 6

VII 221: 32 n. 41

HESÍODE I *HESIODEA*

Testimonis (ed. Most)

2: 15 n. 6, 16 i n. 9, 17 n. 10

30-34: 14 n. 5

42: 31

Teogonia 763-765: 41 n. 8

Treballs i dies 270-271: 69

Escolis a Treballs i dies 271a: 70

Fragments (ed. Merkelbach-West)

Melampòdia: 32 i n. 42, 33 i n. 44, 34 i n. 48

Descens de Teseu i Pirítous a l'Hades: 32, 34 i n. 49

37 (*Ebees*): 32 n. 43

136 (*Ebees?*): 32 n. 43

261 (*Grans Ebees*): 32 n. 43

HOMER

Odissea IV 547: 23 n. 24

– IV 561-569: 44-45

– XI 300-304: 47-49, 53, 80

– XI 304: 48 n. 24, 53

– XII 21-22: 24-25

– XV 223 ss.: 32

– XXIV 1-14: 42

– XXIV 87-88: 23 n. 24

Ilíada XIV 231: 41 n. 7

– XVI 666-683: 42 i n. 13

– XVI 672: 41 n. 7

LICÒFRON

Alexandra 156: 25

LLUCIÀ DE SAMÒSATA

Diàlegs dels déus XXV: 52 n. 31

MÀXIM DE TIR (ed. Hobein)

Dissertacions filosòfiques x 1: 62 n. 16

MENANDRE (ed. Sandbach)

La possessa (Ἡ θεοφορομένη), fr. 1 (= 223 Kock): 27-28, 79

Nostoi (*Retorns*): 34 i n. 50

PAUSÀNIAS

I 14, 14: 62 n. 16

III 15, 8: 44 n. 17

III 18, 1: 40-41

V 18, 1: 41 i n. 10, 42 i n. 11

IX 31, 5: 31-32, 34 i n. 49

IX 31, 6: 15 n. 6

IX 38, 3-4: 15 i n. 8, 16

IX 38, 10: 19 i n. 17

PÍNDAR

Nemea x 55: 50-51 n. 28, 52 n. 30

– x 55-88: 50-52: 32

Olímpica 1: 25

Pítica xi 61-64: 51-52

[PÍNDAR]

veg. *Antologia Grega. Epigr. Sepulcralia*

PITÀGORAS DE SAMOS

14, 8 DK: 79 n. 8

PLATÓ EL CÒMIC (ed. Kassel-Austin)

Fr. 70 (= 68 Kock): 55, 56 i n. 2

PLUTARC

Vida de Soló vi 7: 57, 58

Moralia

156e (*Banquet dels Set Savis* xiii): 19 n. 17

162c-e (*Banquet dels Set Savis* xix): 15 n. 6, 17

556f-557a (*Sobre els retards del càstig diví* xii): 59

654c (*Converses de sobretaula* III 6, 4): 40
969d-e (*De sollertia animalium* XIII): 15 n. 6, 18
984d (*De sollertia animalium* XXXVI): 18
Fragments (ed. Sandbach)
Fr. 82: 17 i nn. 10-11, 18

PÒL-LUX, JULI

Onomàsticon v 42: 15 n. 6

PROCLE DIADOC

Comentaris a la República de Plató II 113, 19-25 (ed. Kroll): 65-66
Epítome de la Crestomatia 106-109 (ed. Severyns): 47 i n. 22

[PSEUDO]-APOL·LADOR

Biblioteca III 7, 6: 32 n. 41

PTOLEMEU HEFESTIÓ

Història de meravelles (Παράδοξος ἱστορία): 61 i n. 12

QUINTILIÀ

Institució oratòria x 1, 62: 71 n. 31

SIMÒNIDES DE CEOS

Testimonis 1 (ed. Campbell): 70

SÒFOCLES

Electra 841: 48 i n. 23

SOSIBI DE LACEDEMÒNIA

FGrHist 595 F 15: 67 i n. 26

Suda

α 1806 (ἀναβιῶναι): 55-56, 60 n. 11
αι 334, 3-8 (Αἴσωπος): 60
ε 2471 (Ἐπιμενίδης): 68
η 583, 8-10 (Ἡσίοδος): 15 n. 6
σ 1095 (Στησίχορος)
– 1-2: 68
– 12-13: 71-72 i n. 33
τ 732 (τὸ Ἡσιόδειον γῆρας): 22

TEOPOMP DE QUIOS

FGrHist 115 F 64: 64 i n. 21, 65

FGrHist 115 F 64-76: 65 i n. 22, 76

TUCÍDIDES

III 96, I: 14 n. 4, 17 n. 10

TZETZES, JOAN

Prolegomena als escolis de Treballs i dies (ed. Most): 15 n. 5, 16 i n. 9, 17 i n.

10, 19, 21, 22, 69-70

VIRGILI

Eneida VI 121: 52 n. 31

– VI 134-135: 25 n. 26

