

# FORTVNATAE

Universidad de La Laguna

32

2020(2)



FORTVNATAE



# FORTVNATAE

Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas

## DIRECCIÓN

Miguel Ángel Rábade Navarro (Universidad de La Laguna)

## CONSEJO DE REDACCIÓN

María de la Luz García Fleitas (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria), Gloria González Galván (Universidad de La Laguna), José Antonio González Marrero (Universidad de La Laguna), José Antonio Izquierdo Izquierdo (Universidad de Valladolid), M<sup>a</sup> del Pilar Lojendio Quintero (Universidad de La Laguna), Juan Luis López Cruces (Universidad de Almería), Antonio María Martín Rodríguez (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria), María José Martínez Benavides (Universidad de La Laguna), Luis Miguel Pino Campos (Universidad de La Laguna), Francisca del Mar Plaza Picón (Universidad de La Laguna), José Vela Tejada (Universidad de Zaragoza), Javier Velaza Frías (Universidad de Barcelona)

## SECRETARÍA

María del Socorro Pérez Romero (Universidad de La Laguna)

## CONSEJO ASESOR

Michael von Albrecht (Universität Heidelberg, Alemania), José Luis Calvo Martínez (Universidad de Granada), Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel (Universidade de Lisboa, Portugal), Paolo Fedeli (Università degli Studi di Bari, Italia), Arsenio Ferraces Rodríguez (Universidade da Coruña), Benjamín García Hernández (Universidad Autónoma de Madrid), Manuel García Teijeiro (Universidad de Valladolid), Juan Gil Fernández (Universidad de Sevilla), Robert Godding (Société des Bollandistes, Bélgica), Ana María González de Tobía (Universidad Nacional de La Plata, Argentina), Tomás González Rolán (Universidad Complutense de Madrid), Aurora López López (Universidad de Granada), Jesús Luque Moreno (Universidad de Granada), José María Maestre Maestre (Universidad de Cádiz), Marcos Martínez Hernández (Universidad Complutense de Madrid), José Luis Melena Jiménez (Universidad del País Vasco-EHU), Antonio Melero Bellido (Universitat de València), Antonio Moreno Hernández (Universidad Nacional de Educación a Distancia), Aires Augusto Nascimento (Universidade de Lisboa, Portugal), Anna Panayotou (Πανεπιστήμιο Κύπρου, Chipre), Andrés Pociña Pérez (Universidad de Granada), Vicente M. Ramón Palerm (Universidad de Zaragoza), Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez (Universidad de Córdoba), Eustaquio Sánchez Salor (Universidad de Extremadura), Jaime Siles Ruiz (Universitat de València), Aurelia Vargas Valencia (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Paola Volpe (Università degli Studi di Salerno, Italia), Roger Wright (University of Liverpool, Reino Unido), Panayotis Yannopoulos (Université Catholique de Louvain, Bélgica)

## EDITA

Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna  
Campus Central. 38200 La Laguna. Santa Cruz de Tenerife  
Tel. 34 922 31 91 98

## DISEÑO EDITORIAL

Jaime H. Vera  
Javier Torres / Luis C. Espinosa

## PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32>

ISSN: 1131-6810 (edición impresa) / ISSN: e-2530-8343 (edición digital)

Depósito Legal: S-555-1991

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin permiso del editor.

# FORTVNATAE

32

2020 (2)

SERVICIO DE PUBLICACIONES  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2020

FORTVNATAE : revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas. — N. 1 (1991) - . —  
La Laguna : Universidad, Servicio de Publicaciones, 1991-  
Semestral — Hasta 1992: semestral — Hasta 2019: anual  
ISSN 1131-6810 ; ISSN: e-2530-8343 — DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat>  
1. Filología clásica-Publicaciones periódicas 2. Civilización clásica-Publicaciones periódicas I.  
Universidad de La Laguna. Servicio de Publicaciones  
807 (05)  
008(37/38)(05)

#### NORMAS DE PUBLICACIÓN

Los originales para su publicación y correspondencia se remitirán a la dirección de la revista:

[fortunat@ull.edu.es](mailto:fortunat@ull.edu.es)

La revista *Fortunatae*, que se edita dos veces al año, acoge trabajos de investigación originales e inéditos relativos al mundo clásico y su pervivencia. El plazo de entrega de originales es hasta el día **31 de marzo** y **31 de octubre** para cada edición. Los originales no excederán de las 25/30 páginas, con fuente de 12 puntos e interlineado de 1,5 líneas sin espaciado anterior ni posterior. Para el griego, hebreo, árabe y otros caracteres especiales debe utilizarse una fuente Unicode (preferiblemente, Times New Roman, Arial, Garamond, Palatino Linotype...). Asimismo, las reseñas deberán tener como máximo un total de 5 páginas.

Los artículos habrán de tener un resumen y título en inglés y en castellano, de no más de 10 líneas, y de unas palabras clave en ambos idiomas, no superiores a 5. Bajo el título, los trabajos deben indicar el nombre del autor, una dirección de correo electrónico operativa y el centro de filiación o adscripción.

A efectos de cotejo, se debe enviar también un archivo pdf del documento presentado. Y los documentos editables se admiten en cualquier versión de Word (Word 97 o posteriores), OpenOffice, LibreOffice y WordPerfect. Las imágenes, tablas y gráficas externas, y en general, cualquier documento inserto que haya sido generado fuera del procesador de texto, debe adjuntarse como archivo aparte en dos formatos: la extensión propia y como imagen (png o jpg).

Debe tenerse en cuenta, como normas generales, lo siguiente:

- 1) No se dividirán las palabras al final de la línea ni se forzarán los saltos de páginas.
- 2) Se preferirán las comillas españolas (« »), y dentro de estas las comillas inglesas (“ ”).
- 3) Las citas que sobrepasen las cinco líneas irán en párrafo sangrado y aparte.
- 4) Las llamadas a notas al pie precederán siempre al punto o a la coma correspondiente.

En general, para las referencias bibliográficas se usará el sistema americano con bibliografía final y referencia a dicha bibliografía en el cuerpo del texto o en las notas. Las notas a pie de página serán sólo aclaratorias y se incluirán dentro del texto aquellas en las que solo se cite el autor, año y página, *v.g.*: (Moreno, 1994: 21-23).

Para las citas se tendrá en cuenta lo siguiente:

- a) Los libros: LUQUE MORENO, J. (1994): *El distico elegíaco. Lecciones de métrica latina*, Ediciones Clásicas, Madrid.
- b) Los artículos de revistas se citarán, si es posible, de forma abreviada por *L'Année Philologique*.
- c) Los textos clásicos se citarán utilizando las abreviaturas de los léxicos Liddell-Scott-Jones para el griego y el *Thesaurus Linguae Latinae* para el latín.

La correspondencia relativa a intercambios debe dirigirse a:

*Fortunatae*

Servicio de Publicaciones

e-mail: [sypubl@ull.es](mailto:sypubl@ull.es)

UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

Campus Central

38071 LA LAGUNA (TENERIFE, ESPAÑA)

## SUMARIO/CONTENTS

Presentación / Introduction <i>El Equipo Editorial</i> .....	11
Le décret accompagnant le règlement de Tomis sur la vente de la prêtise des Dieux de Samothrace (LGS II 84 = I. Tomis 1) / The Decree Accompanying the Tomitan Regulations Concerning the Sale of the Priesthood of the Samothracian Gods (LGS II 84 = I. Tomis 1) <i>Alexandru Avram - Dragoş Hălmaşi</i> .....	15
El patrimonio epigráfico griego de la Comunidad de Madrid / Greek inscriptions of the Comunidad Autónoma of Madrid <i>M<sup>a</sup> Luisa del Barrio Vega - Paloma Guijarro Ruano</i> .....	23
Un himno órfico fragmentario / A fragmentary orphic hymn <i>Alberto Bernabé</i> .....	41
Textes crétois honorant des médecins: histoire et dialecte / Cretan texts honoring physicians: history and dialect <i>Monique Bile</i> .....	51
Apología de Dioniso: <i>Dionysus in '69</i> (Brian De Palma / Richard Schechner, 1970), <i>The Bacchae</i> (Brad Mays, 2002) y <i>V for Vendetta</i> (James McTeigue, 2005) / Apology for Dionysus: <i>Dionysus in '69</i> (Brian De Palma / Richard Schechner, 1970), <i>The Bacchae</i> (Brad Mays, 2002) and <i>V for Vendetta</i> (James McTeigue, 2005) <i>José Antonio Caballero López</i> .....	75
Los epigramas <i>ἰαματικά</i> de Posidipo de Pella y los <i>ἰάματα</i> de Epidauro / The <i>ἰαματικά</i> epigrams of Posidippus of Pella and the <i>ἰάματα</i> of Epidaurus <i>Esteban Calderón Dorda</i> .....	91
El símil y los personajes femeninos en el drama de Eurípides / Simile and female characters in Euripidean drama <i>Inés Calero Secall</i> .....	109
Evidências literárias da prática das <i>agogai</i> antes da Época Romana / Literary evidence of the practice of <i>agogai</i> before the Roman Era <i>Cláudia Cravo</i> .....	131
El huevo en los antiguos alquimistas griegos: un acercamiento al origen del concepto «huevo filosófico» / The egg in the ancient Greek alchemists: An approach to the origin of the concept of «philosophical egg» <i>Aurelio J. Fernández García</i> .....	143
Golpe de mano de los caballeros sanjuanistas contra los castillos de Patras y Lepanto (1603) / Raid of the knights of the Order of Saint John of Malta against the castles of Patras and Lepanto (1603) <i>José M. Floristán</i> .....	157



Nota sobre el corpus elegíaco helenístico: Fanocles / Note on Hellenistic elegiac corpus: Phanocles <i>Rafael J. Gallé Cejudo</i> .....	171
El encabalgamiento ( <i>le enjambement</i> ): Una aproximación a su significado e importancia en el texto homérico de la <i>Odisea</i> , cantos 1, 5 y 13 / The enjambement: An approach to its meaning and importance in the Homeric text of the <i>Odyssey</i> , books 1, 5 and 13 <i>José García López</i> .....	177
Hacer el cretense proverbialmente / Play the Cretan proverbially <i>Fernando García Romero</i> .....	195
Retórica, tradición misógina y humor en la <i>Declamación</i> XXVI de Libanio de Antioquía / Rhetoric, misogynistic and humor in <i>Declamation</i> XXVI of Libanios of Antioch <i>María José García Soler</i> .....	207
Ironía y oralidad en Heródoto / Irony and orality in Herodotus <i>Anna Ginestí Rosell</i> .....	227
La <i>clementia</i> y la libertad en la obra de Séneca / Clemency and freedom in the work of Seneca <i>Liborio Hernández Guerra</i> .....	239
Notas sobre las fuentes griegas de la edición Aldina de la <i>Biblia</i> (y de la <i>Políglota Complutense</i> ) y el manuscrito UCM 22 (= 442 Rahlfs): a propósito de <i>Jueces</i> 5.26-30 / Notes on the Greek sources of the <i>Bible</i> Aldina edition (and of the <i>Políglota Complutense</i> ) and the UCM 22 (= 442 Rahlfs) manuscript: <i>Judges</i> 5.26-30 <i>Felipe G. Hernández Muñoz</i> .....	251
Pericles y la definición de democracia (Thuc. 2.37.1): Estado de la cuestión e interpretaciones antiguas de un pasaje clave del epitafio / Pericles and the definition of Democracy (Thuc. 2.37.1): State of the Question and Ancient Interpretations of a Key Passage of the Funeral Oration <i>Juan Carlos Iglesias-Zoido</i> .....	259
Divine and human action in Euripides' <i>Helen</i> / Acción divina y humana en la <i>Helena</i> de Eurípides <i>Eleni Kornarou</i> .....	283
Παρατηρήσεις σε επιγραφές από την Δυτική Κρήτη / Remarks on Inscriptions from Western Crete <i>Χαράλαμπος Β. Κοιτζάς</i> .....	295
Notas para el estudio del optativo de futuro / Notes for a study on the future optative <i>Antonio Lillo</i> .....	313
Sobre la recepción de Josefo en la <i>General Estoria</i> de Alfonso X (Primera parte) / On the reception of Josephus in the <i>General Estoria</i> of Alfonso X (First part) <i>Juan Antonio López Férrez</i> .....	325



Pensar para vivir con sentido: una equilibrada logomática dialógica / Thinking for Meaningful Living: A Balanced Dialogical Logic <i>Julio López Saco</i> .....	343
Las fuentes de la astrología durante el Renacimiento: algunas consideraciones / Some considerations about the sources of astrology at the time of the Renaissance <i>Cristóbal Macías Villalobos - Delia Macías Fuentes</i> .....	361
Per una nuova ipotesi di lettura di <i>IC</i> IV 171 (ll. 1-2) / A hypothesis for a new reading of <i>IC</i> IV 171 (ll. 1-2) <i>Adalberto Magnelli</i> .....	387
Μυθολογικές μορφές στα νομίσματα της Πολυρρήνιας και της Φαλάσαρνας, δύο όμορων αρχαίων πόλεων της Δυτικής Κρήτης / Mythological depictions on coins of Polyrrhenia and Phalasarna: two neighboring ancient cities on Western Crete <i>Emmanouil Marinakis</i> .....	395
Sobre el título del <i>logistoricus Gallus vellaut Fundanius de admirandis</i> de Marco Terencio Varrón y la inscripción de <i>Tharros CIL</i> x 7893 / On the title of the <i>logistoricus Gallus vellaut Fundanius de admirandis</i> by Marcus Terentius Varro and the inscription <i>Tharros CIL</i> x 7893 <i>Marc Mayer i Olivé</i> .....	417
Nueva lectura de una inscripción votiva bilingüe de las termas de Germisara (Dacia superior) / A new reading of a bilingual votive inscription from Germisara thermal baths (Dacia superior) <i>Antonio Melero Bellido - Ricardo Hernández Pérez</i> .....	427
El significado del adjetivo ἔναυλος en Sófocles, <i>Philoctetes</i> 158 y en Eurípides, <i>Fenicias</i> 1573 / The meaning of the adjective ἔναυλος in Sophocles, <i>Philoctetes</i> 158 and in Euripides, <i>Phoenician Women</i> 1573 <i>Julián V. Méndez Dosuna</i> .....	449
Η σχέση του θεάτρου με το ανάκτορο στους Ελληνιστικούς χρόνους / The relation between the theatre and the palace in Hellenistic Period <i>Μιχάλης Μιλιδάκης</i> .....	459
La magia en la tragedia griega / Magic in Greek tragedy <i>M<sup>a</sup>. Teresa Molinos Tejada - Manuel García Teijeiro</i> .....	473
Plauto en el <i>Rebusco de Apuntamientos autógrafos</i> de Quevedo / Plautus in Quevedo's <i>Rebusco de Apuntamientos autógrafos</i> <i>Francisca Moya - Elena Gallego</i> .....	483
Επιγραφές κεφαλές ειδωλίων από ιερό στα Χανιά (Κρήτη) / Inscribed figurine heads from a sanctuary at Khania (Crete) <i>Βάννα Νινιού-Κινδελή</i> .....	505
Εγχάρρακτη στλεγγίδα από την Αιανή / The name of the owner of a fifth century BC strigil from Aiani, Macedonia <i>Άννα Παναγιώτου-Τριανταφυλλοπούλου</i> .....	519



H Μαγεία του πλοίου και της θάλασσας στη Μινωική Κρήτη: προκαταρκτικές παρατηρήσεις / The Magic of the ship and the sea in Minoan Crete: preliminary remarks <i>Christina Papadaki</i> .....	525
<i>Diana Augusta</i> y el <i>collegium lotorum</i> (CIL XIV 2156). Los <i>piacula</i> del emperador Claudio / <i>Diana Augusta</i> and the <i>collegium lotorum</i> (CIL XIV 2156). The <i>piacula</i> of Emperor Claudius <i>María José Pena</i> .....	539
La tradición clásica en <i>La Música</i> de Tomás de Iriarte / The Classical Tradition in Tomás de Iriarte's <i>La Música</i> <i>José María Pérez Martel</i> .....	557
En torno al 'filohellenismo' de los escolios homéricos / Some thoughts on 'philohellenism' and homeric scholia <i>Jaume Pòrtulas</i> .....	577
Animales fabulosos de tradición clásica en <i>La Gran Conquista de Ultramar</i> / Fable Animals from the Classical Tradition in <i>La Gran Conquista de Ultramar</i> <i>Jordi Redondo</i> .....	589
Textos de agricultura cartaginesa en la literatura latina: los otros tratados de <i>agri cultura</i> / Carthaginesian Agriculture in Latin Literature: the other treatises <i>De agri cultura</i> <i>Rubén Ríos Longares</i> .....	603
Formación e historia del verbo μελαγχολάω / Formation and history of the verb μελαγχολάω <i>Ignacio Rodríguez Alfageme</i> .....	621
Autoridad e inspiración en época imperial: análisis de algunos pasajes paralelos en Ateneo y Eliano / Authority and inspiration in authors of the Empire: Analysis of some parallel passages in Athenaeus and Aelian <i>Lucía Rodríguez-Noriega Guillén</i> .....	643
El relato de la tempestad en el <i>De gestis Mendi de Saa</i> de José de Anchieta y sus fuentes / The passage of the storm in <i>De Gestis Mendi de Saa</i> by José de Anchieta and its sources <i>Miguel Rodríguez-Pantoja</i> .....	665
Tradición clásica y mitos en la poesía cubana del siglo XIX / Classical Tradition and myths in 19 <sup>th</sup> century Cuban poetry <i>Ángel Ruiz Pérez</i> .....	683
Plutarco y Flavio Josefo en la obra del jesuita Matías Sánchez: el concepto clásico de la historia / Plutarch and Flavius Josephus in the jesuit Matías Sánchez's work: The classical concept of History <i>Francisco Salas Salgado</i> .....	695
Reformas del Arte de Nebrija en la segunda mitad del siglo XVI. El caso de Martín Segura de Alcalá / Reforms of the Art of Nebrija in the second half of the 16 <sup>th</sup> century. The case of Martín Segura de Alcalá <i>Eustaquio Sánchez Salor</i> .....	709



Γυάλινο ανάγλυφο κύπελλο από την Κίσαμο, ΒΔ Κρήτη / Mold-blown glass beaker from Kissamos, NW Crete <i>Μαρία Σκόρδου</i> .....	741
Associating the image with the myth on ancient Cretan coins: Three case-studies / Asociando la imagen con el mito en monedas cretenses antiguas: Tres casos de estudio <i>Manolis I. Stefanakis - Niki Paschalia M. Konstantinidi</i> .....	757
Afrodita todopoderosa: entre el orfismo y la magia / Almighty Aphrodite: Between Orphism and Magic <i>Emilio Suárez de la Torre</i> .....	787
Παρατηρήσεις στο θραύσμα ερυθρόμορφου σκύφου από την αρχαία Κυδωνία με αριθμό ευρετηρίου Αρχαιολογικού Μουσείου Χανίων Π 12489 / Observations on the red-figured fragment of a <i>skyphos</i> in the ancient Kydonia, indexed as Π 12489 in the Archaeological Museum of Hania <i>Κατερίνα Τζανακάκη</i> .....	799
Enmiendas a tres teónimos de Cornuto, <i>Compendio de las tradiciones teológicas de los griegos</i> / Emendations of three theonyms in Cornutus's <i>Survey of the theological traditions of the Greeks</i> <i>José B. Torres Guerra</i> .....	813
La Biblia sobre el tejado. En torno a los textos bíblicos inscritos en <i>tegulae</i> y <i>lateres</i> / The Bible on the roof. Around the biblical texts inscribed on <i>tegulae</i> and <i>lateres</i> <i>Javier Velaza</i> .....	823
Imperativo, futuro e infinitivo yusivo en una inscripción de Mitilene / Imperative, future and iussive infinitive in an inscription from Mytilene <i>Jesús de la Villa</i> .....	835
RECENSIONES / REVIEWS	
Santiago Carbonell Martínez, <i>Griego moderno. Nociones y recursos para el aula de griego antiguo</i> , <i>José María PÉREZ MARTEL</i> .....	849
R. López Gregoris (ed.), <i>Drama y dramaturgia en la escena romana. III Encuentro Internacional de Teatro Latino</i> , <i>Carolina REAL TORRES</i> .....	852









Al plantearnos la semblanza de la figura del profesor Ángel Martínez Fernández, o lo que es lo mismo, de toda una vida de dedicación a la investigación y a la docencia universitarias, se despliega ante nosotros una tarea complicada si nuestro propósito es abarcar tantas facetas a las que ha dedicado su atención de manera concienzuda.

Murciano, y cartagenero por más señas, de nacimiento, se formó como filólogo clásico en las aulas de la prestigiada Universidad de Salamanca. En la década de los años setenta llegó a Tenerife para impartir clases de Griego en enseñanza media, y en Güímar primero, y en el Instituto Cabrera Pinto de la ciudad de La Laguna –en esa institución señera y referencia durante tantas décadas para la educación de todo el archipiélago, y que ya se acerca a los doscientos años de existencia– Ángel Martínez conoció a parte del alumnado preuniversitario que unos años más adelante tendría en las aulas de la entonces Facultad de Filología. A partir de los años ochenta se vincula, ya de manera definitiva, a la Universidad de La Laguna, donde, tras una ejemplar carrera académica, obtiene la Cátedra de Filología Griega en el año 2011. El constante interés demostrado en la labor docente, en la que hubo de enseñar las más diversas asignaturas de textos, literatura o lingüística, se plasmó en su afán por aportar mejoras didácticas a las materias impartidas, lo que lo llevó a presentar distintos proyectos de innovación a lo largo de sus años como profesor universitario.

Pero todo ello no le impidió destacar también en el campo de la investigación. Antes al contrario, su incansable dedicación al estudio y la indagación del



mundo griego se ha traducido en una inmensa producción científica que abarca distintos ámbitos de interés, aunque en ella ocupa un lugar destacado la epigrafía griega. Más de una cuarentena de artículos, capítulos de libro y libros completos ha dedicado a este tema, publicándolos en las más destacadas revistas y editoriales nacionales e internacionales. Por presentar una pequeña y más reciente muestra de ello, valgan trabajos como «Inscripciones de Aptera en Creta», «Nuevos epitafios de la necrópolis occidental de Aptera», «Epigrafía paleocristiana de la antigua Císamo», «Estela funeraria inédita de Aptera» o «Nuevas inscripciones funerarias de Polirrenia». Su investigación epigráfica lo ha llevado a distintas localizaciones del país heleno, donde ha profundizado en las pétreas huellas que los antiguos griegos dejaron grabadas. En cualquier caso, no podemos dejar de destacar una de sus obras más celebradas sobre este asunto: nos referimos al libro *Επιγραφές Πολυρρηνίας*, publicado en el año 2012 en Atenas por el Ministerio de Cultura heleno, lo que es un indicio claro del respeto y aceptación que sus trabajos encuentran en la propia Grecia.

Sin embargo, como ya hemos adelantado, su interés abarca otros temas de investigación. Es el caso de su acercamiento a la imagen femenina en la antigua Grecia, con la publicación en el país heleno de un trabajo monográfico sobre ese tema en el año 2000, o la dirección, en la Universidad La Laguna, de la tesis doctoral de la hoy profesora de la misma universidad Gloria González Galván sobre la mujer en la poesía helenística, publicada en 2003. Además, artículos como «Notas sobre la imagen de la mujer en los epigramas helenísticos de Creta» o «Notas sobre la imagen de la mujer en el epigrama funerario de la *Antología Palatina*» han seguido atestigüando su dedicación a ese campo, convirtiendo, por tanto, al profesor Ángel Martínez en uno de los referentes para quienes quieran abordar los estudios sobre la mujer en el mundo antiguo.

Siguiendo la estela de la diversidad de sus intereses, encontramos su inmersión en la poesía del Helenismo, que cuenta con la publicación en Madrid del libro *Epigramas helenísticos de Creta*, en el año 2006, uno de los varios aspectos relacionados con el dialecto de esa isla que tan bien y profundamente ha estudiado en los más diversos aspectos fonéticos, morfosintácticos y hasta literarios, y donde tiene un lugar destacado su propia tesis doctoral acerca de las preposiciones del dialecto cretense, que mereció el Premio Nacional en su categoría y fue dirigida por un ilustre helenista que dejó honda huella en su formación: el profesor García Teijeiro.

Otros temas y aspectos de la literatura griega han llamado su atención y provocado su dedicación, como la poesía visual de la antigua Grecia, representada en autores tan dispares como Simias o Teócrito, que han sido objeto de algunos de sus trabajos de investigación que mejor muestran su versatilidad como filólogo. A todo ello hay que añadir que, dentro de la literatura griega moderna, ha contribuido decisivamente a la difusión de la obra de poetas griegos, sobre todo del contemporáneo Yoryis Pavlóπουλος, al que conoció personalmente durante su extenso periplo por esa nación.

De su reconocimiento como investigador da asimismo cuenta el presente volumen, en el que aparecen nombres muy destacados de la Filología Clásica tanto nacionales como de otros países, llamando especialmente la atención las aportaciones del país helénico. De hecho, su compromiso con la investigación supuso que,



durante muchos años, su vida estuviera dividida entre Grecia y España, con el sacrificio personal que esto suponía. La investigación epigráfica sobre el terreno, apoyada por numerosas becas de investigación, así lo requirió. De esta manera, su profunda imbricación en la sociedad griega contemporánea lo ha llevado a convertirse también en griego de adopción, pues nada de lo griego, ni pasado ni presente, parece serle ajeno. De ahí su profunda comprensión del país y su integración real en él.

Su labor docente, desde su llegada a la Universidad de La Laguna, ha marcado a muchas promociones de la antigua licenciatura en Filología Clásica, y también del más reciente Grado en Estudios Clásicos. El profesor Martínez ha venido incentivando el interés por el mundo clásico antiguo y contribuyendo profundamente a su conocimiento; ha transmitido, en fin, un entusiasmo permanente. Han sido muchos los años compartidos que nos han hecho adquirir también a sus colegas una clara conciencia de su capacidad de trabajo y de entrega al mundo clásico. Era evidente que no se trataba para él de llevar adelante una tarea profesional sino de desarrollar una vocación.

No se puede olvidar su contribución decisiva a la creación de esta revista. Fue miembro fundador de *Fortunatae* en los inicios de los años noventa del pasado siglo, y también su director en los primeros años de existencia.

Transcurrido algo más de un año desde que Ángel dejó las aulas, podemos asegurar que ha dejado atrás la docencia pero no la investigación. Nada de extrañar, cuando sabemos que el estudio y la indagación constituyen actividades intrínsecamente unidas a él. En muchos aspectos del mundo humano y de la naturaleza se pueden encontrar componentes indisolubles: Ángel Martínez Fernández y el mundo griego antiguo son un ejemplo de ello. Nuestro compañero sigue y seguirá ahondando en los estudios helénicos. Así lo esperamos todos los que hemos sido imbuidos de su entusiasmo y determinación en algún momento de nuestras vidas; todos los que hemos recibido su ejemplo como un acicate para seguir la senda, no siempre comprendida, y tan necesitada de la adecuada pedagogía, de los estudios clásicos.

EL EQUIPO EDITORIAL





# LE DÉCRET ACCOMPAGNANT LE RÈGLEMENT DE TOMIS SUR LA VENTE DE LA PRÊTRISE DES DIEUX DE SAMOTHRACE (LGS II 84 = I. TOMIS 1)

Alexandru Avram - Dragoş Hălmagi  
Le Mans Université - Institut d'archéologie « Vasile Pârvan » (Bucarest)  
[alexandru.avram@univ-lemans.fr](mailto:alexandru.avram@univ-lemans.fr) - [dragoshalmagi@gmail.com](mailto:dragoshalmagi@gmail.com)

## RÉSUMÉ

Les auteurs proposent une tentative de restauration de ce décret fragmentaire, en supposant que le Conseil et le peuple de Tomis décida d'honorer Timée, fils de Stratôn, l'homme qui également acquit le sacerdoce des Dieux de Samothrace. Ils proposent également que les deux textes furent inscrits en même temps, vers 100 a.C.

MOTS-CLÉ: Décret, vente du sacerdoce, restauration, Tomis, les Grands Dieux de Samothrace.

THE DECREE ACCOMPANYING THE TOMITAN REGULATIONS  
CONCERNING THE SALE OF THE PRIESTHOOD OF THE SAMOTHRACIAN GODS  
(LGS II 84 = I. TOMIS 1)

## ABSTRACT

The authors suggest a tentative restoration of this fragmentary decree, assuming that the Council and the People of Tomis decided to honour Timaios, son of Straton, the man who also purchased the priesthood of the Samothracian Gods. They also suggest that both texts were inscribed at the same time, around 100 BC.

KEYWORDS: Decree, priesthood sale, restoration, Tomis, Great Gods of Samothrace.

Le règlement concernant la vente de la prêtrise des Dieux de Samothrace est connu depuis longtemps. Publié concurremment par G. Tocilescu<sup>1</sup> et D. Markopoulos<sup>2</sup>, il fut réédité dans leurs recueils de lois sacrées par L. Ziehen<sup>3</sup>, ensuite par F. Sokolowski<sup>4</sup>, et finalement par I. Stoian dans son corpus des inscriptions de Tomis<sup>5</sup> et commenté à plusieurs reprises – avec parfois de nouvelles suggestions de lecture et de restitution – depuis le lendemain de sa publication jusque dans les dernières années<sup>6</sup>.

Ce règlement, dont le texte est conservé de manière assez satisfaisante – seules quelques lacunes continuant à poser problème – est inscrit comme colonne II (à droite) d'une plaque de marbre blanc (**Fig. 1**) brisée en haut et en bas (dimensions en mètres :

ht. 0,34, lg. 0,44, ép. 0,10 ; lettres soigneusement gravées, ht. 0,007-0,01 à gauche et 0,008-0,013 à droite ; interligne 0,004-0,006 à gauche et 0,005-0,007 à droite) déposée jadis au Musée national des antiquités (actuellement Institut d'archéologie « Vasile Pârvan » de Bucarest, inv. n° L 922) et transférée ensuite au Musée national d'histoire de Roumanie de la même ville (inv. n° 18817) :

col. II

[ἀγαθῆ τύχη] ὁ πριάμενος τὴν ἱερω-  
 [σύνην τῶ]ν μυστῶν θεῶν τῶν ἐν  
 [Σαμοθρά]κη ἱερήσεται διὰ βίω[υ καὶ]  
 [Ἄπατου]ρεῶνος ἐβδόμη παρ[έξει]  
 5 [εἰς ἱερ]ᾶ σχίζας καὶ ἐγγέει [τὸν οἶ]-  
 [νον τοῖ]ς μύσταις καὶ πομπε[ύσει]  
 [animal π]αρ' αὐτοῦ· στεφανωθήσεται δ[ὲ]  
 [παρὰ] τῶν μυστῶν φιλοτιμίας ἐνε-  
 [κε]ν τῆς εἰς ἑαυτοῦς, ἐν ἣ ἱεράται ἡμέ-  
 10 ρα· συνθύσει δὲ καὶ τοὺς λιβάνους ἐμ-  
 πάσαις ταῖς συνόδοις μετὰ τοῦ προ-  
 υπάρχοντος ἱερέω τῶν μυστῶν καὶ  
 οἷς ἐπιβάλλει ἐκ τοῦ νόμου· υπάρχειν  
 δὲ αὐτῷ τὸν στέφανον εἰς τὸ κατ' [αἰδί]-  
 15 ον· ἐπρίατο τὴν ἱερωσύνην Τίμ[αιος]  
 Στράτωνος χρυσῶν ἐπτά, χαλκ[ῶν]  
 ἐξήκοντα οὓς ἔδωκε παραχρη[ῖμα].

*vacat*



<sup>1</sup> Tocilescu, 1882 : 8-9, n° 14, transcription en majuscules, avec les restitutions de Th(eodor) G(omperz). Tocilescu attribuait faussement l'inscription à Callatis, ce qui est démenti non seulement par les traits de langue (pas de dorismes), mais surtout par la mention précise de l'autre éditeur (voir ci-dessous), qui inclut ce monument dans son recueil d'inscriptions de Tomis. Voir, à ce propos, Robert, 1935-1936.

<sup>2</sup> Markopoulos, 1884-1885 : 47, n° 419, et d'après cette édition, Michel, 1900 : n° 704, qui ne reprend que la colonne droite, celle contenant le règlement.

<sup>3</sup> LGS II 84. Voir aussi Danoff, 1932 : 1-11, n° 1.

<sup>4</sup> Sokolowski, 1969 : 173-175, n° 87 (SEG 25, 755), seule la colonne droite, et d'après cette édition, Cole, 1984 : 142-143, n° 6.

<sup>5</sup> I. Tomis 1, avec photo. Comme travail préparatoire annonçant le futur corpus, voir aussi Stoian, 1962 : 75-78, n° I.1, avec photo (SEG 24, 1047). L'édition de Stoian fut ensuite reprise sans changements dans Băltăc - Știrbulescu - Ștefan, 2015 : 50, n° 31, avec photo. Voir aussi, avec quelques compléments de lemme, I. Tomis Suppl. 1, avec photo.

<sup>6</sup> Herbrecht, 1885 : 8-9. 32. 34. 45 ; Ziebarth, 1896 : 57, n° 1. 207 ; Rubensohn, 1898 : 292 ; Poland, 1909 : 557, n° B96 (voir aussi p. 37, avec n. \*\*. 224. 263. 267. 341, n. \*. 350. 418. 420. 426, n. †††. 433-434. 510. 528) ; Kern, 1919 : 1414 ; Pârvan, 1924 : 277 ; Roussel, 1926 : 313-317 ; Robert, 1935-1936 (cf. J. et L. Robert, *Bull. ép.* 1938, 237) ; Hemberg, 1950 : 222-223 ; Nilsson, 1955 : 48, n. 2. 58 ; Pippidi, 1962 : 140, n. 1 [= Pippidi, 1969 : 56, n. 76] ; Robert, 1966 : 199 [= Robert, 1990 : 623], n. 150 ; Pippidi, 1967 [= Pippidi, 1988 : 224-225] ; Parker, Obbink, 2000 : 421-422, n. 16, et 424-426 ; Chiekova, 2008 : 204.

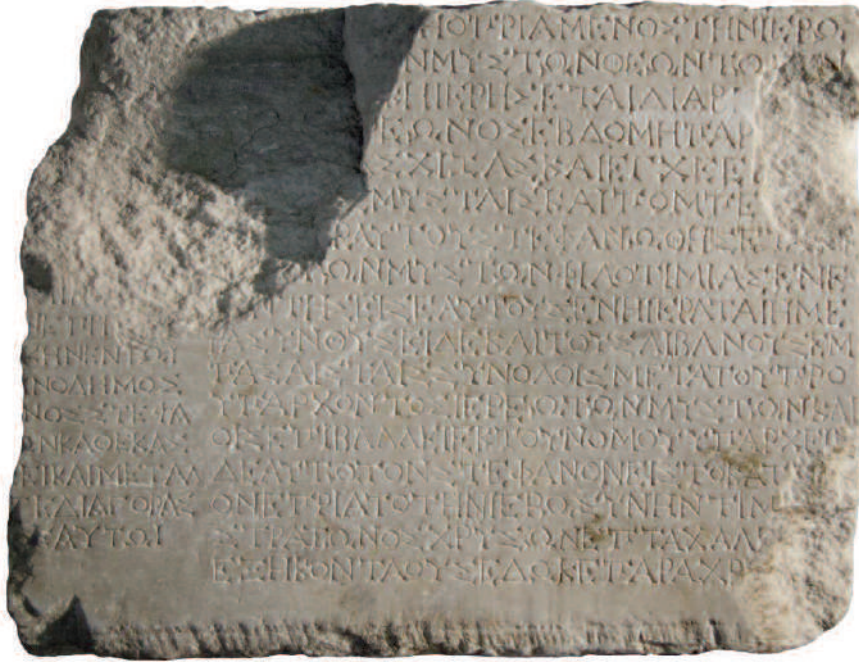


Fig. 1. Inscription I. Tomis 1. Photo George Nica, © Musée national d'histoire de Roumanie.

Restitutions dues pour la plupart à Gomperz *apud* Tocilescu, 1882 (Markopoulos, pour sa part, n'avait pas restitué les l. 1-7) || 1 [τύχη ἀγαθ]ῆ Ziehen || 4 [Ἄπατου]ρεῶνος Gomperz (Herbrecht, Ziehen, Danoff), [Ταυ]ρεῶνος Robert, pourtant trop bref || 5 [τὸ πέμμ]α Gomperz (Herbrecht), [.....]α Ziehen, [τὰ ξύλα] Roussel (Stoian), [εἰς | τὰ ἱερ]ᾶ Robert *dubitanter* (Sokolowski), pourtant trop long || 5-6 [τὸ πο|τόν] Gomperz, [τὸν οἶ|νον] Roussel, [σπον|δῆν] Sokolowski || 6-7 πομπε[υθήσε|ται] Gomperz (Herbrecht, Ziehen, Danoff), πομπε[ύσει | ἀεί] Roussel, πομπε[ύσει | βοί (vel οἶί, ὑί, κριῶ) π]αρ' αὐτοῦ Robert, πομπε[ύσει | ...] Sokolowski (Cole), πομπε[ύσει | κριῶ] Stoian || 12 ἱερέω(ς) Gomperz (Herbrecht) et Markopoulos, ἱέρεω Ziehen (et ensuite tous les autres) || 14-15 ΚΑΤ|ΟΝ Markopoulos, κατ[άλοιπ]|ον Gomperz, κατ' [ἀίδι]|ον Roussel (et ensuite tous les autres) || 17 παραχ[- Markopoulos, παραρχῆ[μα] Gomperz.

Nous ne saurions nous attarder à commenter ici ce règlement<sup>7</sup>. En revanche, la colonne I de la stèle (celle gravée à gauche et conservée d'une manière décourageant

<sup>7</sup> Nous nous contentons de renvoyer pour σχίζαι, « bûchettes » (l. 5), à Robert, 1966 : 199 [= Robert, 1990 : 623], n. 150, et plus récemment, à Lupu, 2009 : 169. 224, avec de nombreux exemples pour σχίζαι, ξύλα et φρύγανα utilisés dans les sacrifices.



à la première vue tout essai de restitution) – ce qui explique peut-être pourquoi elle a moins excité la sagacité des savants – fera désormais l’objet de notre intervention. Nous commençons par reprendre l’édition figurant dans I. Tomis 1 :

	-----	
9	-----	
10	-----	-----NEΠΠΤ . .
	-----	-----KHN ἐν τῶι
	[-----]	[-----]ν ὁ δῆμος
	[-----]	[-----]νος στεφα-
	[-----]	[-----]ων καθ’ ἐκάσ-
15	[την? -----]	[-----]ει καὶ μεταλ-
	[-----]	[-----] τε Διαγόρας
	[-----]	[-----] ἑαυτῶι

9 NB Gomperz (Ziehen, Danoff), lettres mentionnées dans l’apparat critique, pourtant non transcrites par Stoian || 10 –]ν ἐπιπ[....] Gomperz (Ziehen, Danoff), –]ν ἐπὶ τ[οῦ|τοῖς Stoian, 1962 (Cole), NEΠΠΤ . . I. Tomis || 11 –εἰκόνα χαλ]κῆν ἐν τῶι Gomperz (Ziehen, Danoff, Stoian, 1962, Cole), KHN ἐν τῶι I. Tomis || 12 [ιερω̄ τοῦ– ὄπου ἄ]ν *e. g.* Ziehen, [ιερω̄ τῶν μυστῶν θεῶ]ν Stoian, 1962 (impossible ; rejeté à juste titre dans Pippidi, 1967), [ιερω̄– Cole ; à la fin, –]ν ὁ δῆμος Cole, I. Tomis || 13 au début [συγχωρήσῃ] *e. g.* Ziehen || 13 *sq.* –ἔπαι]νος, στεφά[νωσις τῶν γραπτῶν εἰκόν]ων καθ’ ἐκάσ|[την θυσίαν ἃ αὐτῶ ὑπάρξ]ει Gomperz (Stoian, 1962, Cole), στεφ[α[ν– –]ων καθ’ ἐκάσ|[την θυσίαν– Ziehen || 15-16 μεταλ][λά-ξαντι τὸν βίον– Gomperz (Ziehen, Danoff, Stoian, 1962, Cole), καὶ μεταλ[– I. Tomis || 16 αὐτός] τε Διαγόρας Stoian, 1962 (Cole), –]τε Διαγόρας I. Tomis || 17 ἑαυτῶι Gomperz (Stoian, Cole), ἑαυτῶ ἰ– Ziehen.

Tout d’abord, quelques observations préliminaires.

Les deux colonnes sont écrites avec des lettres de tailles différentes : les lettres de la colonne I sont plus petites que les lettres de la colonne II. La ligne 9 de la colonne de gauche se situe entre les lignes 9 et 10 de la colonne de droite, il s’agit donc en fait de la ligne 10.

La forme des lettres est presque la même : seul l’*alpha* est différent, à barre brisée dans la colonne I, à barre droite dans la colonne II. De surcroît, le deuxième texte ne note plus l’*iôta anekphônêton*. La différence d’orthographe a été interprétée comme une preuve d’une longue période de temps écoulée entre les gravures des deux documents<sup>8</sup>, mais cette oscillation n’est pas rare dans les inscriptions hellénistiques et d’époque impériale dans le monde grec, parfois dans le même texte<sup>9</sup>. Mieux encore,

<sup>8</sup> Stoian, 1962 : 78, avec des arguments repris dans le commentaire à I. Tomis 1.

<sup>9</sup> Voir, par exemple, IGBulg I<sup>2</sup> 43, l. 23-25 : ἐστοιχηκότας τῆι πρὸς ἑα[υ]τὸν εὐνοία· τύχη ἀγαθῆ δεδόχθαι τῶι δήμωι.

la disposition soignée des deux textes indique que le deuxième était connu au moment où le premier a été gravé.

L. 9. Nous distinguons vers la fin de la ligne les lettres ΗΙΒ, ce qui encourage la restitution τῆι β[ουλιῆι.

L. 10. –]ν ἐπὶ τ[ού]τοις, trouvé par Stoian en 1962, accepté par Cole, et abandonné par le même Stoian dans son édition du corpus, nous semble s'imposer, mieux encore, μὲ]ν ἐπὶ τ[ού]τοις.

L. 11. Nous ne voyons aucun encombre majeur pour accepter la solution déjà trouvée jadis par Gomperz et adoptée par plusieurs éditeurs, [εἰκόνα χαλ]κῆν. Dans ce dessein, après ἐν τῶι, on attendrait à la ligne suivante la désignation de l'endroit, très probablement un sanctuaire, où devait être exposée cette statue en bronze.

L. 12. Après la lacune et avant la lettre Ν lue par nos prédécesseurs, on peut distinguer un trait vertical.

L. 15-16. Un simple regard dans les dictionnaires, afin de repérer les mots commençant par μεταλ– et qui conviendraient ici comme sens, suffit pour constater qu'il n'y a pas d'autre solution possible que celle proposée dès le début par Gomperz et acceptée par d'autres aussi (y compris par Stoian en 1962), donc μεταλ|[λάξαντι τὸν βίον.

L. 16 : Contrairement à nos prédécesseurs, nous lisons γε avant Διαγόρας.

L. 17 : ἐαυτῶι (ou ἐαυτῷ ἰ– suggéré par Ziehen, si l'on admet la non transcription de l'*iota anekphônèton*, comme dans le texte du règlement) nous semble moins probable que δ]ὲ αὐτῶι. L'on attendrait donc une clause finale introduite par εἶναι δ]ὲ αὐτῶι, d'autant plus que, conformément à ce que montre le texte du règlement à droite, il est absolument nécessaire d'ajouter une dix-huitième ligne.

Et enfin, une remarque d'ensemble : quelle autre aurait pu être la raison pour graver sur deux colonnes sur la même plaque à la fois un décret (public, comme nous le verrons) et le règlement concernant l'achat de la prêtrise, finalement assumé par un certain Τίμ[αιος] Στράτωνος, sinon que pour mettre en évidence les mérites de celui qui se chargea du culte des Dieux de Samothrace. Le décret aura été pris pour ce même citoyen.

Forts de tous ces points de départ et compte tenu du fait que certaines formules à insérer de manière quasiment obligatoire réclament des lignes plutôt longues – et de toute façon, plus longues que dans la colonne II –, nous proposons :

*col. I*

9 ----- δεδόχθαι τῆι β[ουλιῆι]  
 10 [καὶ τῶι δῆμῳ κυρωθέντος τοῦ ψηφίσματος ἐπαινεῖσαι μὲ]ν ἐπὶ τ[ού]-  
 [τοις Τίμαιον Στράτωνος· στήσαι δὲ αὐτοῦ καὶ εἰκόνα χαλ]κῆν ἐν τῶι  
 [Σαμοθρακίῳ ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ εἰδῶσιν τὴν εὐχαριστίαν] ἦν ὁ δῆμος  
 [ἔχει εἰς αὐτόν· γράψαι δὲ τὸ ψηφισμα εἰς τὴν βάσιν τῆς εἰκό]νος· στεφα-  
 [νοῦσθαι δὲ αὐτόν χρυσῶι στεφάνῳ ὑπὸ τῶν -----]ων καθ' ἕκασ-  
 15 [τον ἐνιαυτὸν ἐν τῶι θεάτρῳ ἐν τῆι τῶν -- --ων πανηγύρ]ει καὶ μεταλ-  
 [λάξαντι τὸν βίον· ----- ἦγα]γε? Διαγόρας  
 [----- εἶναι? δ]ὲ αὐτῶι  
 [-----] *vacat*



L. 10. Entre δεδόχθαι τ]ῆι β[ουλήι καὶ τῶι δήμωι et ἐπαινέσαι μέ]ν ἐπὶ τ[ούτοις] il faut trouver quelque chose pour remplir la lacune. Nous suggérons κυρωθέντος τοῦ ψηφίσματος, car la formule κυρωθέντος (τοῦδε) τοῦ ψηφίσματος est fréquente dans les inscriptions<sup>10</sup> et figure aussi, sous diverses variantes, chez les auteurs, par exemple Plb. I 11, 3 (κυρωθέντος δὲ τοῦ δόγματος ὑπὸ τοῦ δήμου) ou Plu., Them. 10, 3 (κυρωθέντος δὲ τοῦ ψηφίσματος οἱ πλεῖστοι τῶν Ἀθηναίων κτλ.).

L. 12. Le restitution [Σαμοθρακίωι] s'impose au vu du contexte, bien que ce sanctuaire ne soit pas attesté à Tomis par d'autres inscriptions.

L. 12-13. À la fin de la l. 12, nous ne voyons possible que ἦν ὁ δῆμος, ce qui suppose un accusatif féminin vers la fin de la lacune. Tout semble s'éclairer par l'introduction d'une formule dite « hortative ». Voir, entre autres, à Tomis même, le célèbre décret concernant la garde civique Syll.<sup>3</sup> 731 = I. Tomis 2, l. 42-45 : ἵνα καὶ οἱ λο[ι]ποί, εἰδότες τὴν εὐχαριστίαν τοῦ δήμου, φιλοτιμότεροι γίνονται εἰς τὸ διαφυλάσσειν τὴν πατρίδα ; puis I. Priene 99 (I. Priene<sup>2</sup> 57), l. 21-22 : ὅπως ἂν καὶ οἱ ἄλλοι εἰδότες τὴν τοῦ δήμου εὐχαριστίαν, ἦν ἔχει εἰς τοὺς καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς τῶν ἀνδρῶν, πολλῶι μᾶλλον προθυμότεροι γίνονται εἰς τὰ τῶι δήμωι συμφέροντα ; IG XII 5, 817 (Ténos), l. 23-25 : ἵνα δὲ καὶ πάν[τες] εἰδῶσιν ἦ]ν ἔ[χει] αἴρεσιν τὸ κοινὸν τῶν Νησιωτῶν πρὸς τοὺς [εὐεργέτας]. Pour καὶ οἱ λοιποὶ εἰδῶσιν, voir les formules suivies de ὅτι dans IG XII 7, 221b, l. 22 (Amorgos) et I. Ephesos 1411, l. 6-7. οἱ λοιποὶ pourrait être remplacé à n'importe quel moment par οἱ ἄλλοι ou ἅπαντες.

L. 13. Pour (ἀνα)γράψαι τὸ ψήφισμα εἰς τὴν βάσιν τῆς εἰκόνας, cf. IG IX, 2, 489a (Phayttos de Thessalie), l. 22 ; IG XII 9, 899 (Chalkis d'Eubée), col. c, l. 5.

L. 15. Voir, à titre d'exemple, OGIS 6 (Skepsis de Troade), l. 30-31 : ἀπαγγεῖλαι δὲ τοὺς στεφάν[ους τῶ]ι ἀγῶ[νι] ἐν τῆι πανηγύρει ; SEG 29, 771 (Thasos), l. 4-6 : στεφανῶσαι τὸν μὲν δικαστὰν χρυσέωι στεφάνωι Διονυσίων ἐν τῆι πανηγύρει ; IGR IV 293 (Pergame), l. 32-33 : στεφανοῦσθαι δὲ αὐτὸν διὰ παντὸς ἐν τῶ θεάτρῳ ἐν τε ταῖς πανηγύρεσιν καὶ τριετηρίσιν καὶ τοῖς λοιποῖς ἀγῶσιν.

L. 15-16. Cf., à Rhodes, IG XII 1, 155d, l. 24-25 : ὑπαρχέτω δὲ αὐτῶι τὰ τίμια καὶ μεταλλάξα[ν]τι τὸν βίον ; *ibid.*, l. 35-36 : δίδωτι δὲ αὐτῶι τὰς τιμὰς καὶ ζῶντι καὶ μεταλλάξαντι τὸν βίον.

L. 16. La particule γε étant plutôt improbable à notre avis, nous préférons un verbe à l'aoriste ou à l'imparfait, par exemple [ἦ]γα]γε ou [ἦ]γε (ou bien un composé de ces verbes). La présence de la personne répondant au nom de Διαγόρας

<sup>10</sup> Une recherche menée sur PHI nous a fourni vingt occurrences dans le bassin égéen et sept en Asie Mineure pour κυρωθέντος τοῦδε τοῦ ψηφίσματος (ψηφίσματος). Il est vrai que cette formule est méconnue dans la région pontique. Voir, cependant, I. Callatis 32, l. 12, ἐκυρώθη τὸ ψήφισμα τοῦτο. Pour κυρωθέντος τοῦ ψηφίσματος, que nous préférons ici pour des raisons d'espace, cf. Wilhem, 1914 : 43-48, l. 13-14 d'un décret d'Hyllarima de Carie. Voir aussi Robert, 1929 : 154-156 [= Robert, 1969, 129-131].

demeure énigmatique : est-ce le trésorier ou un autre magistrat censé mettre en œuvre l'une des décisions du décret ?

L. 18. L'on pourrait restituer *e. g.* [καὶ ἔφοδον ἐπὶ τὴν βουλὴν καὶ τὸν δῆμον πρῶτον μετὰ τὰ ἱερά]. Il y a néanmoins d'autres privilèges qui auraient pu y figurer, par exemple [εἶναι δὲ αὐτῶι | [καὶ προεδρίαν (ἐν πᾶσι τοῖς ἀγῶσιν) *vel sim.*]]. Il arrive même parfois que la cité offre au titulaire une somme pour accomplir le sacrifice, comme dans IG XII 4, 164 (décret des Déliens trouvé à Cos), l. 23-25 : δόντων δὲ αὐτῶι καὶ τοῖ ταμίαι ἐς θυσίαν ἀπὸ τῶν προπεπορισμένων χρημάτων δραχμὰς πεντήκοντα.

Malgré les doutes de D. M. Pippidi<sup>11</sup>, il s'agit donc d'un décret public. Selon toute probabilité, les deux documents furent gravés en même temps – à en juger d'après les traits paléographiques, autour de 100 *a. C.* – pour honorer Timaios, fils de Stratôn, bienfaiteur de la cité et prêtre des Grands Dieux de Samothrace. Il est pourtant impossible d'établir si les actes récompensés par le conseil et le peuple de Tomis étaient antérieurs à l'achat de la prêtrise. Les documents auraient pu être classés par ordre d'importance et non chronologique, pendant que la différence d'orthographe eût rendu compte des préférences des deux secrétaires.

## BIBLIOGRAPHIE

- I. Tomis Suppl. = A. AVRAM - M. BĂRBULESCU - L. BUZOIANU (2018) : *Inscriptions grecques et latines de Scythie Mineure*, vol. VI. Suppléments, fasc. 2 : *Tomis et son territoire*, Bucarest - Paris.
- BĂLTĂC, A. - ȘTIRBULESCU, C. - ȘTEFAN, A. [en collaboration avec APOSTOL, V.] (2015) : *Catalogul colecției lapidarium, vol. 1. Piese greco-romane*, Musée national d'histoire de la Roumanie, Bucarest.
- CHIEKOVA, D. (2008) : *Cultes et vie religieuse des cités grecques du Pont Gauche (VI<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècles avant J.-C.)*, Publications universitaires européennes, série XXXVIII, Archéologie, vol. 76, Peter Lang, Berne et autres.
- COLE, S. G. (1984) : *Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods at Samothrace, Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, 96, Brill, Leyde.
- DANOFF, C. M. (1932) : *Die griechischen Inschriften aus Tomis und Kallatis*, Diss. [thèse de doctorat inédite sous la direction de A. WILHELM], Vienne.
- DELATTE, A. (1955) : *Le cycéon, breuvage rituel des mystères d'Éleusis*, Les belles lettres, Paris.
- HEMBERG, B. (1950) : *Die Kabiren*, Almqvist & Wiksell, Uppsala.
- HERBRECHT, H. (1885) : *De sacerdotii apud Graecos emptione venditione*, Diss., Strasbourg.
- KERN, O. (1919) : « Kabeiros und Kabeiroi », *RE* x.2 : cols. 1399-1450.
- LUPU, E. (2009) : *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents* (2<sup>e</sup> éd.), Religions in the Graeco-Roman World, 152, Brill, Leyde.

<sup>11</sup> Pippidi, 1967 : 225 [= Pippidi, 1988 : 224].



- MARKOPOULOS, D. (1884-1885) : « Ἐπιγραφαὶ ἐπισταλεῖσαι ἐν ἀντιγράφοις Τόμωος », *Μουσεῖον καὶ Βιβλιοθήκη τῆς Ἐὐαγγελικῆς Σχολῆς ἐν Σμύρνῃ* 5 : 33-48.
- MICHEL, Ch. (1900) : *Recueil d'inscriptions grecques*, H. Lamertin, Bruxelles.
- NILSSON, M. P. (1955) : *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 1<sup>o</sup>. *Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft, Handbuch der Altertumswissenschaft*, vol. v.2, C. H. Beck, Munich.
- PARKER, R., OBBINK, D. (2000) : « Aus der Arbeit der « Inscriptiones Graecae VI ». Sales of Priesthood on Cos I », *Chiron* 30 : 415-449.
- PĂRVAN, V. (1924) : « Une nouvelle inscription de Tomi », *Dacia* 1 : 273-279.
- PIPPIDI, D. M. (1962) : « Pour une histoire des cultes d'Istros. Documents d'époque hellénistique », *StudClas* 4 : 125-142.
- PIPPIDI, D. M. (1967) : « Tomitana iterum », *StudClas* 9 : 224-226.
- PIPPIDI, D. M. (1969) : *Studii de istorie a religiilor antice*, Editura științifică, Bucurest.
- PIPPIDI, D. M. (1988) : *Studii de istorie și epigrafie*, Editura Academiei, Bucurest.
- POLAND, F. (1909) : *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Teubner, Leipzig.
- ROBERT, L. (1929) : « Notes d'épigraphie hellénistique », *BCH* 53 : 151-165.
- ROBERT, L. (1935-1936) : « Règlement religieux de Tomis », *Istros* 2 : 10-11.
- ROBERT, L. (1966) : « Sur un décret d'Ilion et sur un papyrus concernant les cultes royaux », dans *Essays in Honor of C. Bradford Welles, American Studies in Papyrology*, 1, American Society of Papyrologists, New Haven, pp. 175-211.
- ROBERT, L. (1969) : *Opera Minora Selecta*, vol. I, A. M. Hakkert, Amsterdam.
- ROBERT, L. (1990) : *Opera Minora Selecta*, vol. VII, A. M. Hakkert, Amsterdam.
- ROUSSEL, P. (1926) : « Remarques sur quelques règlements religieux », *BCH* 50 : 305-318.
- RUBENSOHN, O. (1898) : « Kerchnos », *MDAI(A)* 23 : 271-306.
- SOKOLOWSKI, F. (1969) : *Lois sacrées des cités grecques*, École française d'Athènes, Travaux et mémoires, 18, De Boccard, Paris.
- STOIAN, I. (1962) : *Tomitana. Contribuții epigrafice la istoria cetății Tomis*, Editura Academiei, Bucurest.
- TOCILESCU, G. (1882) : « Inschriften aus der Dobrudscha », *Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich-Ungarn* 6 : 1-52.
- WILHELM, A. (1914) : *Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde III*, SBWien 175, 1, Vienne.
- ZIEBARTH, E. (1896) : *Das griechische Vereinswesen*, S. Hirzel, Stuttgart.



# EL PATRIMONIO EPIGRÁFICO GRIEGO DE LA COMUNIDAD DE MADRID\*

M<sup>a</sup> Luisa del Barrio Vega - Paloma Guijarro Ruano

Universidad Complutense de Madrid

[marisaba@ucm.es](mailto:marisaba@ucm.es) - [palguija@ucm.es](mailto:palguija@ucm.es)

## RESUMEN

El presente trabajo tiene por objetivo presentar una visión general de las inscripciones griegas que actualmente se conservan en la Comunidad de Madrid. A diferencia del criterio seguido en *IGEP (Inscripciones griegas de España y Portugal)*, que solo recoge el material epigráfico inscrito en la península ibérica y Baleares o que ha llegado en época antigua, aquí nos ocupamos también de las inscripciones que han sido introducidas en época moderna, principalmente a través de donaciones o adquisiciones, con independencia de cuál sea su procedencia, la fecha de su introducción en la península o el tipo de soporte en que se encuentran.

PALABRAS CLAVE: inscripciones griegas, monedas griegas, vasos griegos, Comunidad de Madrid.

## GREEK INSCRIPTIONS OF THE COMUNIDAD AUTÓNOMA OF MADRID

## ABSTRACT

The objective of this work is to offer an overall picture of all the Greek inscriptions currently stored in the Comunidad of Madrid. In contrast with the ordering criteria displayed in *IGEP (Inscripciones griegas de España y Portugal)*, which only collects epigraphic material inscribed in the Iberian Peninsula (or inscribed outside but arrived there in ancient times), we also deal with Greek inscriptions introduced in the Peninsula in modern times, regardless their origin, the date of their introduction in the country and the typology of the epigraphical objects. These documents were mainly purchased through donations and acquisitions.

KEYWORDS: Greek inscriptions, Greek coins, Greek vases, Comunidad of Madrid.

## LA COMUNIDAD DE MADRID Y EL PATRIMONIO EPIGRÁFICO GRIEGO

No son muchas las inscripciones griegas conservadas en las colecciones y museos de la Comunidad de Madrid<sup>1</sup>. La mayoría de ellas se encuentran en el Museo Arqueológico Nacional (MAN), en el Museo del Prado, en el Servicio de Arqueología del Ayuntamiento de Alcalá de Henares y en el Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia, a los que hay que añadir el Museo de la Casa de la Moneda

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.02>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 23-40; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343





para las monedas griegas. Los epígrafes pertenecen a diversas épocas y se encuentran en diferentes soportes: grafitos comerciales, inscripciones en vasos cerámicos, dedicaciones, monedas e incluso una fibula de oro.

El corpus más reciente y exhaustivo de inscripciones griegas antiguas de la península ibérica, *Inscripciones griegas de España y Portugal* (de Hoz, 2014 = *IGEP*), comprende alrededor de 600 epígrafes<sup>2</sup>. La distribución geográfica y cronológica de las inscripciones es bastante desigual. En efecto, mientras que de algunas regiones conservamos un número relativamente numeroso de inscripciones griegas, las conservadas en otras comunidades son bastante escasas. Es el caso de la Comunidad de Madrid (CAM), que en el corpus mencionado cuenta con menos de veinte ejemplares. Además, solamente tres de ellos proceden de la misma CAM, los tres encontrados en *Complutum* (Alcalá de Henares) (cf. §1). El resto de los epígrafes recogidos en *IGEP* proviene de yacimientos de otros lugares de España (cf. *infra* §§2-3). Sin embargo, como indica la autora en la introducción, *IGEP* no recoge todas las inscripciones griegas conservadas en la península y Baleares, sino solo aquellas que han sido inscritas aquí o que han llegado como consecuencia del contacto directo con griegos y orientales. Por tanto, no incluye los epígrafes antiguos procedentes de donaciones y adquisiciones posteriores de época moderna, como son la mayoría de las inscripciones pintadas en los vasos cerámicos del MAN o las dedicaciones que se encuentran en el Museo del Prado.

El presente trabajo pretende, por tanto, ofrecer una visión general de las inscripciones escritas en griego conservadas en la Comunidad de Madrid, incluyendo aquellas que han llegado en época moderna y completando de este modo trabajos y estudios anteriores.

Sirva este pequeño estudio de modesto homenaje a nuestro colega y amigo el profesor Ángel Martínez Fernández, gran conocedor de la epigrafía griega.

## 1. LAS TRES INSCRIPCIONES DE ALCALÁ DE HENARES

Como se ha dicho *supra*, las tres inscripciones depositadas en el Servicio de Arqueología del Ayuntamiento de Alcalá de Henares son los únicos epígrafes griegos, hasta donde sabemos, hallados en suelo de la CAM. Los tres se encuentran grabados

---

\* Este trabajo se enmarca dentro de los proyectos de investigación FFI2017-82590-C2-1-P y TEAPIMEG GR35/10-A-93075.

<sup>1</sup> Existen algunas bases de datos disponibles on-line para la búsqueda del material epigráfico griego en la península Ibérica. A tal efecto puede consultarse la web del proyecto *Iberia Graeca* <https://iberiagraeca.net/base/index.php> o, con un carácter más general, la Red Digital de Colecciones de Museos de España CER.ES <http://ceres.mcu.es/pages/SimpleSearch?index=true>.

<sup>2</sup> El corpus comprende las inscripciones griegas de España y Portugal, más las de las islas Baleares. Véanse las reseñas de Ramírez Sánchez (2015), Sarrazanas (2016) y Guijarro Ruano (2016).



en fragmentos cerámicos. Dos contienen un nombre incompleto y el tercero puede ser interpretado de diferentes maneras.

Entre los siglos I-II d.C. se fecha un fragmento de cuenco (*IGEP* 452; *HEpigr.* 7, 1997 [2001], n° 405c) con el nombre fragmentario Ἀρτείων[-], en lugar de la forma esperable Ἀρτεμ-, que puede estar en nominativo, dativo o, más probablemente, en genitivo (Ἀρτείωνος). Basándose en diversas formas citadas por Gignac (1976: 256) en su gramática de los papiros, la autora de *IGEP* (cf. p. 17) interpreta Ἀρτείων[-] como un ejemplo del cierre de ε, notado por la grafía iotacista <EI>. Según esta interpretación, se trataría de una simple confusión gráfica entre <ε> y <ει> (= [i]) debida a la pérdida de oposición de la cantidad vocálica y a los diferentes procesos de iotacismo que ya han tenido lugar en este periodo<sup>3</sup>. Pero la cuestión es más compleja. En primer lugar, no parece que haya en Hispania otros ejemplos semejantes de este supuesto cierre de ε. Segundo, como ya se indica en *IGEP* (p. 504), Ἀρτέμων es un antropónimo muy común en el mundo griego y especialmente en Asia Menor. Sin embargo, hay que señalar que la variante con ει parece ser exclusiva de esta última región, de donde proceden casi todos los ejemplos atestiguados, en su inmensa mayoría pertenecientes a los antropónimos Ἀρτείας, Ἀρτείας, Ἀρτεμος, más algunos derivados de estos nombres. Con la excepción de Ἀρτείας (Robert, *Sinuri* 5, Caria, siglos V-IV a.C.), la mayoría de los ejemplos es posterior al siglo I a.C., siendo estos especialmente numerosos en época imperial<sup>4</sup>.

Son varios los estudiosos que se han ocupado de los nombres tipo Ἀρτεμ° / Ἀρτιμ° y los han relacionado con antropónimos anatolios<sup>5</sup>. Por lo general, consideran que las variantes Ἀρτεμ° y Ἀρτιμ° son producto de la helenización de diversos nombres indígenas (cf. lidio *Artimu-* y cario *Artmi-*, entre otros), bajo la influencia de los antropónimos griegos formados con el nombre de la diosa Ἄρτεμις<sup>6</sup>. Como indica L. Robert (1963, 70), el parecido entre los nombres indígenas y estos nombres

---

<sup>3</sup> Cf. de Hoz en *IGEP* p. 17: «El cambio ε > ει debido a la pronunciación cerrada de la vocal media se da desde el s. I d.C., entre otros casos, ante nasal, como en el ejemplo Ἀρτείων (n° 452)».

<sup>4</sup> De ser correcta la datación propuesta por Robert en su edición de 1945, la fecha temprana del ejemplo de Sinuri confirmaría que ει por ε en estas formas no es un mero hecho fonético.

<sup>5</sup> Cf. Robert (1963: 70); Zgusta (1964: 99-102); Brixhe (1991: 77-78); Melchert (2013: 37); Vernet (2012-2014).

<sup>6</sup> Vernet (2012-2014) atribuye diferente etimología a las dos variantes, *Artimas* y *Arteimas* (iranía y epicórica, respectivamente), subestimando, en nuestra opinión, la influencia del griego, cuyos datos, por otra parte, analiza erróneamente. En efecto, la autora no parece tener en cuenta en su análisis la fecha de los ejemplos griegos ni la posible intervención de los procesos de iotacismo propios del griego tardío, que justificaría el empleo de <EI> = /i/. Por otra parte, explica la forma griega Ἀρτείας como resultado de una metátesis de la *i* a partir de la forma \**Artemi-a-s*, proceso que, según Vernet (p. 106), es frecuente en griego en los grupos en que la *i* (*sic*) iba precedida de una líquida o nasal: cita como ejemplos de este proceso ἀγείρω o τείνω. Sin embargo, como es sabido, en estas formas ει está representando una /e:/ procedente de un alargamiento compensatorio y no un diptongo, que solo se da cuando \**ry* y \**ny* van precedidos de una vocal de timbre *a* y *o*.





griegos habría favorecido la gran difusión de estos últimos en esta zona<sup>7</sup>. A este respecto, no podemos dejar de citar dos pasajes de Brixhe (1991) a propósito de la helenización de los nombres indígenas de Asia Menor: «Lors de l'adoption du grec, le patrimoine onomastique indigène survit au-delà de la période de bilinguisme, naturellement au prix d'une adaptation phonologique et morphologique au grec» (p. 68); «L'hellénisation d'une forme indigène procède donc souvent de son identification à un radical homophone ou quasi homophone, avec (dans ce dernier cas) modification phonétique» (p. 79).

Así pues, los nombres con vocalismo Ἀρτεμ-, Ἀρτιμ- atestiguados en Asia Menor deben interpretarse como nombres indígenas helenizados, frente a los propiamente griegos que presentan Ἀρτεμ<sup>ο</sup>. Volviendo al Ἀρτεῖμων del cuenco hallado en Alcalá, aunque carecemos de otros indicios que permitan determinar el origen del portador de este nombre, resulta tentador considerar que se trata de un individuo (¿griego?) procedente de Asia Menor, quizás un esclavo de la ciudad romana de *Complutum*. Aunque en Hispania no hay más ejemplos de Ἀρτεῖμων que permitan confirmar esta hipótesis<sup>8</sup>, es significativa la presencia de un Ἐρμαῖος Ἀρτεῖμου, originario de Termessos, en un largo epigrama funerario procedente de Roma de la misma fecha que el cuenco de Alcalá (*IGUR* III 1204, s. I-II d.C.).

De la misma época es un fragmento de copa (*IGEP* 453; *HEpigr.* 7, 1997 [2001], núm. 405j) con el grafito εὐτύχει. Esta forma puede interpretarse como la segunda persona de singular del imperativo de εὐτυχέω 'sé feliz' (una tercera de singular del indicativo, εὐτυχεῖ, es poco verosímil) o como un nombre propio (nominativo Εὐτύχης), bien en dativo indicando el destinatario del vaso ('para Eutiques'), bien, como es más frecuente en los vasos, en genitivo indicando el propietario ('de Eutiques')<sup>9</sup>. En este último caso se trataría del genitivo Εὐτύχη, escrito con grafía iotacista (<EI> por <H>), de un tipo de flexión ya atestiguado en griego tardío en los nombres en silbante y masculinos en -ας, especialmente frecuente en Asia Menor, y que se va a convertir en regular en el griego posterior y moderno: nom. -ης y -ας, acusativo y genitivo -η y -α<sup>10</sup>.

Los nombres formados con Εὐτυχ<sup>ο</sup> están bien atestiguados en todo el territorio de habla griega, siendo especialmente frecuentes en la zona de Asia Menor (cf.

<sup>7</sup> Según Robert - Robert (1944: 227-228 n° 168) el origen minorasiático del nombre Ἀρτεῖμων cuadraría bien con la procedencia y fecha de los ejemplos. Sobre la alternancia Ἀρτεμ<sup>ο</sup> / Ἀρτιμ<sup>ο</sup>, véase Brixhe (1991: 78).

<sup>8</sup> Según el índice onomástico de *IGEP*, en la península ibérica solo existe otro ejemplo derivado de Ἀρτεμ<sup>ο</sup>: Ἀρτεμίσι[ος/α] (*IGEP* 469, Fuentecaliente [Ciudad Real], s. I a.C. - s. I d.C.), que presenta la forma esperada.

<sup>9</sup> Tampoco hay que excluir que εὐτυχεῖ sea el dativo de un nombre femenino (= Εὐτύχη 'para Eutique': nom. Εὐτύχη), escrito con grafía iotacista.

<sup>10</sup> Se atestigua otro ejemplo de genitivo de este nombre en Hispania, cf. Ἐντύχου (*IGEP* 373, Majadaiglesia, Córdoba, ¿s. I d.C.?). de estar en genitivo (y no en acusativo, cf. *IGEP* p. 400), puede corresponder tanto a un nominativo Εὐτύχης o Εὐτυχος.

LGPNvA, vB, vC). La presencia de estos nombres en Italia e Hispania podría deberse al origen oriental de sus portadores<sup>11</sup>. Así pues, de ser realmente εὐτύχει de nuestra copa un antropónimo, podríamos estar de nuevo ante un individuo de procedencia oriental.

El tercer fragmento (*IGEP* 454; *HEpigr.* 4, 1994, nº 525; siglos III-IV d.C.) lleva inscrito otro nombre, también incompleto, Φωτίων[–], el cual, como en el caso de Ἀρτείων[–], podría estar en nominativo, dativo o genitivo (i.e. Φωτίων, Φωτίωνι, Φωτίωνος). No existen en Hispania más ejemplos de este nombre ni de formas derivadas de φωτ- ‘luz’ (tampoco de su equivalente -φάων / -φῶν). Los nombres con esta raíz (Φωτίων, Φώτιος, Φωτῖνος, etc.) son especialmente frecuentes en Asia Menor y otras zonas de Oriente. Como en el caso de Ἀρτείων[–], uno se sentiría tentado a identificar Φωτίων[–] con una persona de condición servil procedente de Asia Menor, pero, más allá de estos nombres, carecemos de argumentos sólidos que apunten en esta dirección.

## 2. LAS INSCRIPCIONES GRIEGAS DEL GABINETE DE ANTIGÜEDADES DE LA REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA

En este apartado nos limitaremos a citar *IGEP* 66 (nº de inv. 2000/10/1), ya que, como indica su autora, las otras tres inscripciones incluidas en el corpus (A III 1.2, A III 2.2, A III 2.3) son falsas. *IGEP* 66 es un grafito inscrito en un *skyphos* ático del primer tercio del siglo IV a.C., con una indicación numérica comercial del mismo tipo que algunas de las conservadas en el MAN (cf. *infra* §3.1). Fue encontrado en Ampurias (M. Almagro-Gorbea, *Epigrafía prerromana* 2003, 91-92, nº 7, con fotos; *SEG* 54.996, *HEpigr.* 13, 2003-4 [2007], 132, nº 334). En la parte central izquierda se lee ΔΠΙΙΙ (= ‘18’) y, debajo, Ποι(κίλοι/κίλα). El numeral hace referencia al precio o al número de piezas del lote.

## 3. LAS INSCRIPCIONES GRIEGAS DEL MUSEO ARQUEOLÓGICO NACIONAL

### 3.1. GRAFITOS COMERCIALES.

Casi todos los grafitos de carácter comercial son numerales, algunos de ellos muy breves, y proceden de diferentes yacimientos arqueológicos.

---

<sup>11</sup> El nombre εὐτύχεις es frecuente como *cognomen* para esclavos y libertos, cf. de Hoz, *IGEP* 454, con bibliografía anterior. Para otras formas del antropónimo en Hispania, cf. *IGEP* nn. 220, 315, 373, 375, 377, 453; *IGEP* n. 256.21-23, a propósito de εὐτυχηδός (ante los problemas de interpretación que presenta esta forma, consideramos preferible no acentuarla).



El grafito más antiguo está inscrito en un ánfora de aceite del siglo VII a.C. procedente de Toscanos (Torre del Mar, Vélez-Málaga) (MAN inv. TM 67/152/1018; *IGEP* 329; *SEG* 51.1468.2): [- -]τορ[ος]. Seguramente se trata del nombre del propietario en genitivo. Del último cuarto del siglo V a.C. es otro grafito comercial inscrito en una lucerna hallada en el yacimiento de Puig des Molins (Ibiza) (MAN inv. 36364; 1923/60/740; *IGEP* 499): ΗΗΙ<sup>Α</sup>ΔΔΔ. Probablemente la cantidad indicada (200 + 50 + 30 = 280) hace referencia al número de lucernas de que constaba el lote.

Algo posteriores (siglos V-IV a.C.) son otros dos grafitos, muy breves, inscritos en sendos fragmentos de pie de cratera, ambos procedentes del yacimiento del Cerro del Real (Granada). Uno de ellos (MAN inv. 1979/70/GAL/342; *IGEP* 320) consta de una sola letra, Δ (= '10'). El otro (MAN inv. 1979/70/258; *IGEP* 319), consta de dos: ΔΔ [--] (= '20' + ?).

Del siglo IV a.C. es un grafito inscrito en una cratera de figuras rojas procedente de Peal de Becerro (Jaén) con el numeral ΔΔΠ ('15'), que seguramente indica el número de objetos más pequeños contenidos en la cratera (MAN inv. 1986/149/209 = 32.713; *IGEP* 321). Del mismo siglo, pero algo más extenso es el grafito que se lee en la base de una cratera de campana de figuras rojas del siglo IV a.C., procedente del yacimiento de Villaricos, Almería (MAN inv. 84/152/2; *IGEP* 313; *SEG* 51.1468.11):

ῥοφίδια ≡ ΔΔΔ ('30')  
 ΙΙΙΙ ('7')

El hápax ῥοφίδιον (plural ῥοφίδια) probablemente se refiere al tipo de vasos transportados en la cratera en la que se encuentra inscrito el grafito. Este término, un diminutivo, se ha relacionado con ῥοφέω 'engullir, tragar, absorber' y ῥόφημα 'lo que se engulle o traga' o 'especie de papilla', una raíz que encaja perfectamente con el objeto (cf. de Hoz en *IGEP* p. 322)<sup>12</sup>. Los numerales deben de indicar el número de ῥοφίδια transportados y el precio de estos o quizás el de la cratera.

### 3.2. INSCRIPCIONES EN OTROS MATERIALES

Conservamos dos epígrafes en piedra, ambos tardíos. Uno de ellos, de época imperial y procedente de Baria (Almería), se encuentra inscrito en el pedestal de una estatua de la musa Clío que se ha perdido (MAN inv. 1907/32/68; *IGEP* 314): Κλειὸ ἱστορίαν.

<sup>12</sup> Pueden citarse también otros términos como el diminutivo de ῥόφημα, ῥοφημάτιον, las formas jónicas equivalentes en ῥυφ-, así como el término τὸ ῥοφεῖον (cf. el Suplemento al *LSJ s.v.*: «item in list of kitchen vessels, Lang, *Ath. Agora* XXI B12 (pl. IV/III BC)).



El otro es un fragmento de una tumba de mármol del siglo VI d.C. hallado en Mérida (MAN inv. 57776; *IGEP* 411; Hübner, *IHC* n° 348; Ramírez - Mateos 2000 n° 184; *HEpigr.* 9, 1999 (2003), n° 225; *SEG* 52.1005). El texto del grafito se ha conservado en estado fragmentario y es difícil de interpretar. En la parte que se conserva se ve lo siguiente (cf. fotografía del calco en *IHC* 348 y de la inscripción en *IGEP* 411):

⊕ NE ⊕  
 ]EN MHN  
 ]TPITE ⊕  
 ⊕

De Hoz (*IGEP* 411) acepta las lecturas εἰρήνη (NE), μην[ί] (MHN[I]) y τρίτη (TPITE) de la mayoría de los editores anteriores y presenta el siguiente texto:

NP ἐν εἰρή]νε (= εἰρήνη) | [ἐκοιμήθ]η ἐν μην | [ί -- ἡμέρα] τρίτε (= τρίτη), [ἔρα ---].

Por consiguiente, <E> de [εἰρή]νε y τρίτε estaría en lugar de <H(I)> y reflejaría la probable pronunciación no iotacista de η en algunas zonas de oriente (Siria y Palestina), como ocurre también en otras zonas periféricas (la región del Ponto)<sup>13</sup>. Esto es lo que también parece mostrar la confusión entre <E> y <H> en una serie de epitafios de individuos orientales encontrados en occidente (Sicilia, Galia, Hispania misma), frente al iotacismo más extendido<sup>14</sup>. De hecho, contamos con otros ejemplos de confusión entre <E> y <H> en Hispania, por ejemplo, en *IGEP* 375 a y b (Mértola, VI d.C.): cf. ἦτη, Εὐτύχες, ἀναγνόστες, ἔξεσεν (= ἦτη, Εὐτύχης, ἀναγνώστης, ἔξησεν); en la misma inscripción también se dan casos de confusión de <O> y <Ω> (cf. υἰός, ἀναγνόστες)<sup>15</sup>.

Mencionemos, por último, una inscripción cristiana sobre una fíbula de oro de fines del siglo VI d.C., grabada encima y debajo de una escena que representa a los Reyes Magos ante la Virgen y Jesús niño. (MAN inv. 1963/56/1; *IGEP* 389). La fíbula, hallada en una tumba en Medellín, probablemente procede de algún lugar de oriente (Siria o Palestina).

+Ἀγία Μ-  
 αρία βοήθι  
 τῆ φωρούσαι  
 +Ἀμὴν+  
 «Santa María, ayuda a la que lo lleva»

<sup>13</sup> Cf. Feissel (1982: 339); Brixhe (1987: 109).

<sup>14</sup> Cf. Feissel (1982: 339): ἐνθάδη (*IG* XIV, 2476, Arles); ἐν ἡρήνε (*IG* XIV, 2560, Tréveris). En Sicilia esta confusión entre <E> y <H> suele darse en inscripciones de sirios: Ἐνθάδη κίτε Σα/λατε πορφυρο/νίτες καλῆς / μνέμης ζήσας / ἔτε ἐξέντα / <ι> ἐρήνε (Siracusa); Ἐνθάδε κίτε Σολανος Σύρος εὐμερος καλῆς μνέμης (Siracusa).

<sup>15</sup> Pueden verse más ejemplos en *IGEP* p. 17.



Por la fecha tardía de la inscripción no extraña la ausencia de la iota en el dativo τῆ (en lugar de la grafía correcta <ΤΗΙ>), que reflejaría la pérdida del segundo elemento del diptongo, ni la grafía iotacista en el imperativo βοήθι (= βοήθει), así como tampoco la confusión en la cantidad de las vocales: cf. φωρούσαι (= φορούση). -αι en lugar de -ηι podría, además, reflejar la probable pronunciación no iotacista de η (véase el comentario a la inscripción anterior). En efecto, φωρούσαι sería una grafía inversa en lugar de φωρούσῃ, grafía incorrecta de φορούση(ι), que reflejaría la pérdida del segundo elemento del diptongo, así como de la oposición de la cantidad vocálica. No obstante, el dativo φορούσαι, con -ΑΙ en lugar de -ΗΙ, también podría ser el resultado de la regularización del paradigma: la -α del nominativo y acusativo (conservada por ser breve) se habría extendido al genitivo y dativo, como ocurre en el griego moderno con los temas en -α larga mixtos (cf. nom. θάλασσα, gen. θάλασσας en lugar de θαλάσσης).

#### 4. LOS VASOS CERÁMICOS PINTADOS DEL MAN

Como en el resto de los epígrafes, *IGEP* solo recoge los vasos cerámicos pintados que han aparecido en algún yacimiento de la península o Baleares, bien fabricados aquí bien llegados en la Antigüedad como consecuencia del contacto directo con griegos y orientales. Por esta razón, de los vasos pintados conservados en el MAN dicho corpus sólo incluye una *kylix* hallada en Medellín y fechada en 560-550 a.C. (MAN inv. 1969/61/1, con muy buena foto en el catálogo on-line del museo; *IGEP* 388, *SEG* 51.1468.5; *SEG* 54.1001; *HEpigr.* 13, 2003-04 [2007], nº 93). La inscripción se ha conservado en estado fragmentario: [καλό]ν : εἰμι ποτῆρ<ι>ο[ν] («soy una [hermosa] copa»). Según J. Curbera (*HEpigr.* 13, 2003-04 [2007], nº 93) en el final de la primera palabra se podría leer quizás una <Υ>, es decir, el final de la desinencia de genitivo del nombre del propietario de la copa («soy la copa de [--]»). Según de Hoz (*IGEP* 388), se lee claramente una <Ν>. Como peculiaridad lingüística notemos que es uno de los textos epigráficos áticos en que, aunque escritos en alfabeto epicórico (cf. la <Ε> de ποτῆριον = ποτήριον), la /e:/ es notada con el dígrafo <ΕΙ> (cf. <ΕΙΜΙ>), lo que confirma que el empleo de los dígrafos <ΕΙ> y <ΟΥ> para notar las vocales medias largas cerradas no es un hecho vinculado al empleo del alfabeto jónico o milesio.

Los demás vasos pintados del MAN que portan algún tipo de inscripción son adquisiciones de época moderna<sup>16</sup>. Por lo general, los epígrafes suelen indicar los nombres de los personajes (dioses, hombres o animales) representados en las escenas de los vasos o adjetivos referentes a estos. Otras veces se trata de la firma del

<sup>16</sup> Para la historia de la colección de vasos del MAN, que actualmente se aproxima a los dos mil ejemplares, véase en último término Cabrera, 2019.



artista que ha fabricado el vaso o del pintor que lo ha decorado o incluso el nombre del propietario del vaso. Asimismo, en algún caso encontramos frases referentes a la finalidad del vaso o dirigidas a sus supuestos destinatarios. A continuación, presentamos una breve selección de diversos tipos de inscripciones, casi todas escritas en el alfabeto epicórico de Atenas.

Uno de los vasos más antiguos (575-525 a.C.) es una copa de figuras negras (MAN inv. 10947) en cuya parte exterior figura la firma del artista ΣΟΚΛΕΣ ΕΠΟΙΕΣΕΝ (Σωκλῆς ἐποίησεν «Socles me hizo»). En el fondo de la copa aparece Heracles luchando contra el león y la inscripción ΗΕΡ[Α]ΚΛΕΣ (= Ἡρακλῆς).

De mediados del mismo siglo (550-500 a.C.) es una *kylix* de estilo ático de figuras rojas (MAN inv. 10910; CVA fasc. 2, III-I-C, 1, Pl. 2), también con la firma del artista: ΠΑΝΦΑΙΟΣ ΜΕΠΟΙΕΣΕΝ (Πανφαῖος μὲ ἐποίησεν: «Panfaios me hizo»).

De fines del siglo VI a.C. (520-510) es una hidria de figuras negras con una escena homérica (la partida de Príamo para ir al encuentro de Aquiles y la despedida de Paris) del pintor de Príamo (MAN inv. 10920). En ella figuran varias inscripciones con los respectivos nombres de los personajes representados, algunos de ellos escritos *sinistrorsum* (de derecha a izquierda): ΠΕΛΕΥΣ ΚΑΛΟΣ (Πηλεὺς καλός), ΠΑΡΙΣ ΚΑΛΟΣ (Πάρις καλός). En el hombro del vaso se representa una carrera de carros, con las cuadrigas conducidas por sus aurigas y los respectivos nombres.

Aproximadamente de la misma fecha (510 a.C.) es un ánfora «bilingüe» con dos escenas (MAN inv. 11008), una con la técnica de figuras negras (Dioniso con dos sátiros y dos Ménades) y la otra en figuras rojas (Apolo, Leto, Ártemis y Ares). En la base del pie figura la firma del ceramista, ΑΝΔΟΚΙΔΕΣ ΕΠΟΕΣΕΝ (Ἀνδοκίδης ἐπο(ί)ησεν: «Andócides me hizo»).

Algo posterior (480 a.C.) es un ánfora panatenaica de figuras negras (MAN inv. 10900), en cuya cara principal aparece Atenea Prómacos avanzando de perfil entre dos columnas dóricas. A lo largo de la columna izquierda figura la inscripción, pintada en rojo, ΤΟΝ ΑΘΕΝΕΘΕΝ ΑΘΛΟΝ (τῶν Ἀθήνηθεν ἀθλῶν «(premio) de los juegos en honor de Atenea»). En la otra cara aparece una cuadriga, indicando el tipo de competición en la que el vencedor ha ganado.

De la misma época (490-480 a.C.) es una *kylix* ática de figuras rojas del pintor de Antifón (MAN inv. 11269), en la que se ve a un joven atleta tras el ejercicio, con una estrígile. Detrás del brazo izquierdo está escrito ΛΥΚΟΣ (Λύκος) y sobre el brazo derecho, de derecha a izquierda, ΚΑΛΟΣ (καλός).

Poco posterior (470-460 a.C.) es una inscripción pintada en un ánfora de figuras rojas (MAN inv. 1999/99/86). En la cara A figura la inscripción ΚΑΛΟΣ (καλός), referida al dios Apolo, que aparece representado tocando la lira entre Ártemis y Leto.

De mediados del siglo V a.C. (450-460 a.C.) es una cratera ática de campana de figuras rojas (MAN inv. 11010), del pintor de Villa Giulia. En la escena principal aparecen Hermes, Atenea y Perseo, que se dispone a decapitar a Medusa. Tres inscripciones identifican a los personajes: ΠΕΡΣΕΥΣ (Περσεύς), ΑΘΕΝΑΙΑ (*sinistrorsum*) (Ἀθηναία) y ΗΕΡΜΕΣ (Ἑρμῆς, con notación de la aspiración inicial).

En la cara principal de una cratera de campana de figuras rojas de 440 a.C. (MAN inv. 1999/99/101) se representa el enfrentamiento entre dos amazonas, ΝΙΚΟΜΑΧΕ (Νικομάχη) y ΑΙΠΕΜ[--], y ΔΕΙΝΟΜΑΧΟΣ (Δεινόμαχος).



En la lécito de fondo blanco con figuras rojas del pintor de Aquiles de 440 a.C. (MAN inv. 11189) aparecen dos mujeres (;señora y sirvienta?) haciendo los preparativos para el baño y la inscripción  $\text{HYΓIAINON KALOC}$  ( $\text{Hyγiaίνων καλός}$ : «Higienón es guapo»).

De finales del siglo V (420 a.C.) es una *kylix* ática de figuras rojas, la copa de Aison (MAN inv. 11265; CVA Madrid III-I-D, 3-4, pl. 1-5 y 15), en la que se representan las hazañas de Teseo. La firma del artista,  $\text{AICΩN EΓPAΨEN}$  ( $\text{Aἴσων ἔγραψεν}$ ), está escrita ya en el alfabeto post-euclídeo, con la  $\Omega$  para notar la *o* larga abierta y  $\Psi$  para /ps/. En la copa figuran más nombres, relacionados con los personajes de las diferentes escenas, sobre cuya lectura hay discrepancias entre los estudiosos ( $\text{AΘHNAA}$ ,  $\text{ΘHCEYC}$ ,  $\text{MINΩ}$ ,  $\text{KPOMYΩ}$ ,  $\text{ΠPOKOCTHCTHCTHCT}$  ...).

Ya del siglo IV a.C. (350-320) es una cratera de figuras rojas (MAN inv. 11094), en cuya escena principal un enloquecido Heracles se dispone a arrojar a uno de sus hijos a la pira en la que ya arden varios muebles y diversos objetos, mientras su esposa Mégara lo mira horrorizada. En una especie de galería de columnas superior asisten a la escena Alcmena, la madre de Heracles, su amigo Iolao y Manía, la locura personificada. Debajo de la escena, figura la firma del pintor,  $\text{ACCTEAC EΓPAΦE}$  ( $\text{Aστέας ἔγραφε}$ : «lo ha pintado Asteas») y encima de los personajes aparecen los nombres respectivos:  $\text{H[E]PAKΛHCTHCT}$  ( $\text{Ἡρακλῆς}$ ),  $\text{MEΓAPA}$  ( $\text{Μεγάρρα}$ ),  $\text{AΛKMHNH}$  ( $\text{Ἀλκμήνη}$ ),  $\text{IOAΔOC}$  ( $\text{Ἰόλαος}$ )  $\text{MANIA}$  ( $\text{Μανία}$ ).

De contenido más simpósíaco es la inscripción pintada en rojo, *sinistrorsum*, en una copa de figuras rojas (MAN inv. 11267; CVA fasc. 2, Pl. 4), en una escena de banquete de la cara A:  $\text{ΠINE KAI CY}$  ( $\text{πῖνε καὶ σύ}$  «bebe también tú»). En la cara B de la misma copa aparece Teseo persiguiendo al toro de Maratón, y una inscripción pintada en rojo:  $\text{ΔIOCT ΠAICT KALOC}$  ( $\text{Διὸς παῖς καλός}$ : «El hijo de Zeus es hermoso»).

## 5. LAS TRES DEDICACIONES GRIEGAS DEL MUSEO DEL PRADO

El Museo del Prado posee una excelente colección de esculturas griegas y romanas de diferentes épocas. Esta colección, cuyo origen se remonta a la época de los Austrias, está ahora recogida en los dos tomos del excelente catálogo llevado a cabo por Stefan F. Schröder<sup>17</sup>. Son muy pocas las esculturas que portan algún epígrafe griego de época antigua; casi todas las inscripciones griegas son de época moderna (ver *infra* §7).

<sup>17</sup> A partir de ahora *CECMP* (para la referencia completa, véase la bibliografía final). De los 89 retratos incluidos en el primer tomo (1993), sólo 19 son griegos, el resto son romanos. El segundo tomo del catálogo (números 90 a 219) está dedicado a las esculturas mitológicas.



5.1. DEDICACIÓN A TITO ESTATILIO (Prado inv. 18-E; *CECMP* I, 49, con fotos del busto y de la inscripción; *IG* XIV 1087, *IGUR* II 951). Encontrada en Roma. El pie del busto de T. Statilio con la dedicación antigua a este personaje, de la primera mitad del siglo II d.C., se ha unido a un busto moderno del siglo XVI.

1 Τ(ίτω) · Στατειλίω  
    Ϛ ..... Ω  
    ιερεῖ  
    Π(όπλιος) · Αἴλιος  
5 Ἀνακυνδαρά[ξη]ς.

El lapicida no ha escrito la *iota* de la desinencia de dativo (ΣΤΑΤΕΙΛΙΩ<Ι>), algo muy frecuente en esta época, tras perderse el segundo elemento de los diptongos largos. Según Schröder (*CECMP* I, 180), Tito Statilio, a quien estaba dedicado el busto originario, fue probablemente un sacerdote, un liberto procedente de la parte oriental del Imperio Romano. El donante del busto, Publio Elio Anakyndaraxes, era un romano de origen persa manumitido bajo el emperador Adriano.

5.2. DEDICACIÓN DE PUBLIO LICINIO PRISCO A POSEIDÓN (Prado inv. 3-E; *CECMP* II, 193 A-B, con foto del grupo [lámina 25] y de la inscripción [fig. 90]; *IG* IV 202; *IG* XIV 2543; *SEG* 53.283; *SEG* 54.1008). Dedicación inscrita sobre la cabeza de un delfín que forma parte de un grupo escultórico que representa a Poseidón (193 A), fechado en 130-140 d.C. (según criterios estilísticos)<sup>18</sup>. La escultura procede de Roma y probablemente fue hallada en Corinto o en Istmia. La ficha de la inscripción (193 B) corre a cargo de Jaime Curbera, quien hace un minucioso estudio del epígrafe. La segunda parte de la línea 3, así como la línea 4, se deben a Curbera. La inscripción contiene una dedicación a Poseidón por Publio Licinio Prisco, a quien se identifica con Publio Licinio Prisco Juventiano<sup>19</sup>.

Π(όπλιος) · Λικίνιος  
    Πρεῖσκος  
    ιερεὺς [διὰ(?)] βίου  
    Ἰσθμ[ίω θεῶ].

5.3. DEDICACIÓN A NEÓN (Prado inv. 327-E; *CECMP* I, 77, con fotos del busto y de la inscripción; *IG* XIV 2544). Se trata del busto de un joven, de procedencia desconocida, quizás de Asia Menor. Fechado por Schröder en 200-210 d.C. (según

<sup>18</sup> Números 193 A (escultura) y 193 B (dedicación) del catálogo.

<sup>19</sup> Véanse los argumentos de J. Curbera *loc. cit.*, 422.





criterios iconográficos). En el pedestal figura el nombre del personaje en dativo: ΝΕΩΝΙ (Νέωνι). Según Schröder, Neón podría ser un joven oficial griego que habría muerto en una de las campañas en la frontera oriental del Imperio.

## 6. LAS MONEDAS GRIEGAS

Aunque generalmente se considera que su estudio corresponde más bien a la numismática, no podemos dejar de mencionar aquí algunas colecciones de monedas griegas existentes en la CAM, muchas de las cuales presentan interesantes leyendas en griego. Citemos la excelente colección de monedas griegas de la Casa de la Moneda de Madrid, que cuenta con más de 900 ejemplares, los más antiguos de los siglos VII-VI a.C., procedentes de todo el territorio griego y sus áreas de influencia<sup>20</sup>. Asimismo, es digna de mención la colección de aproximadamente mil monedas griegas de la Real Academia de la Historia, clasificadas y publicadas el año 2006 por Ana Vico en un excelente catálogo (véase la bibliografía final), así como las colecciones del Museo del Prado, del Gabinete Numismático del Museo Arqueológico Nacional y del Museo Cerralbo<sup>21</sup>.

## 7. LAS INSCRIPCIONES DE ÉPOCA MODERNA: LA COLECCIÓN AZARA

Entre las múltiples actividades llevadas a cabo por José Nicolás de Azara durante su estancia en Roma como diplomático, se encuentra la de arqueólogo. Fruto de sus excavaciones desde 1779 en la Villa de los Pisones, cerca de Tívoli, son los quince retratos de filósofos y autores griegos, origen de una excelente colección que luego completará con la adquisición de numerosas obras más. Menos el retrato de Alejandro Magno, que Azara regaló a Napoleón y que actualmente se encuentra en el Louvre, el resto de los retratos, junto con otras esculturas, fueron donados al rey Carlos IV.

---

<sup>20</sup> Cf. Encinas Bodega, 2019. Citemos, por ejemplo, una dracma procedente de Rosas (Girona), del siglo IV a.C., en cuyo anverso está representada Aretusa, con la leyenda griega ΡΟΔΗΤΩΝ (Ροδητῶν) a su izquierda.

<sup>21</sup> Para la colección numismática del MAN, véase Otero Morán, 2016 y 2019. El catálogo puede consultarse en <http://www.man.es/man/coleccion/catalogo-cronologico/numismatica.html#accesocatalogo>, donde se encuentra recogida la *Sylloge Nummorum Graecorum España*. Entre las monedas griegas de este museo destaca la octodracma de oro (inv. 2016/31/1), fechada entre 246-221 a.C. y perteneciente a las emisiones acuñadas con el nombre de Arsínoe II (ΑΡΣΙΝΟΗ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΣ), aunque en ella aparece representada Berenice II, esposa de Ptolomeo III. Para la colección numismática del Museo Cerralbo, cf. <https://www.culturaydeporte.gob.es/mcerralbo/coleccion/coleccion0/monedas.html>. Asimismo, pueden consultarse también las bases de datos recogidas en la nota 1.

Dieciséis de los retratos se encuentran actualmente en la Casa del Labrador del Palacio de Aranjuez (Galería de las Estatuas)<sup>22</sup>, el resto en el Museo del Prado. Casi todas las cabezas son copias romanas de originales griegos.

Tanto las cabezas procedentes de la excavación en Tívoli, como las adquiridas por Azara posteriormente, fueron restauradas y montadas sobre bustos de mármol en forma de herma. En uno de los laterales de los hermas de las cabezas halladas en Tívoli Azara hizo grabar una inscripción latina con su nombre y los datos de la excavación<sup>23</sup>.

SIGNVM IN TIBVRTINO PISONVM EFFOSSVM ANNO MDCCLXXIX  
IOS. NIC. AZARA REST. C. (= RESTAVRANDVM CVRAVIT)

«Retrato excavado en el año 1779 en la Villa de los Pisones y hecho restaurar por Jos. Nic. Azara»

Asimismo, en los hermas de la mayoría de los retratos, tanto de los hallados en Tívoli como de los adquiridos posteriormente, Azara hizo inscribir leyendas en griego con el propósito de identificar a los personajes representados. Los nombres grabados no siempre corresponden correctamente al personaje retratado. En efecto, la mayoría de las veces las identificaciones son erróneas y, además, algunas de ellas presentan faltas de ortografía<sup>24</sup>. A continuación, vamos a hacer un breve repaso de los hermas que llevan inscripción griega identificativa.

De los retratos conservados en el Prado sólo cuatro llevan las dos inscripciones, la griega identificativa y la latina que confirma que proceden de la excavación de Tívoli.

*CECMPI*, 4 (Prado inv. 23-E. Tívoli, Villa de los Pisones) es una copia romana de un retrato de Milcíades de ca. 340 a.C. La identificación de Azara con el filósofo Zenón es errónea. En la Galería de Estatuas de Aranjuez hay otra cabeza de la colección Azara igual a la del Prado, hallada también en las excavaciones de Tívoli. Sorprende que, a pesar de que es evidente que ambas cabezas corresponden al mismo personaje, Azara añadiera en cada una un nombre diferente: en la del Prado ΖΗΝΩΝ (Ζήνων), en la de Aranjuez ΠΙΤΤΑΚΟΣ (Πιττακός). Se sabe con seguridad que el personaje representado en ambos retratos es el estratega Milcíades, como muestra la cabeza conservada en Rávena, igual a los dos retratos de Azara, con la inscripción identificativa correspondiente.

<sup>22</sup> Aunque sólo diez de ellos presentan la característica inscripción en latín con el nombre de Azara y los datos del hallazgo, se piensa que los dieciséis bustos proceden de la colección de Azara (cf. Elvira Barba, 1993: 125).

<sup>23</sup> El texto es prácticamente el mismo en todas las inscripciones, salvo algunas insignificantes diferencias, generalmente debidas a errores o lapsus o a las diferentes variantes en que aparece el nombre de Azara.

<sup>24</sup> Algunas de estas faltas fueron subsanadas en los grabados que acompañaban a la edición española que Azara hizo de la *Historia de Marco Tulio Cicerón*, de C. Middleton.

*CECMP* I, 13 (Prado inv. 19-E. Tívoli, Villa de los Pisones) es una réplica romana del segundo cuarto del siglo II d.C. de un retrato del filósofo Hermarco de Mitilene (325-260/250 a.C.), sucesor de Epicuro, al que Azara identificó erróneamente con Metrodoro (ΜΕΤΡΟΔΩΡΟΣ Μετρόδωρος). En la Casa del Labrador de Aranjuez hay un busto de Metrodoro (cf. *infra* n° 10 de Aranjuez), que asimismo Azara consideró de manera errada que era Epicuro, cuyo nombre añadió al busto.

Se han hecho varias propuestas sobre la identidad del personaje representado en *CECMP* I, 14 (Prado inv. 13-E. Tívoli, Villa de los Pisones), copia romana de comienzos del siglo II d.C. de un retrato de ca. 280 a.C., identificado sin razón con Hipócrates en la inscripción griega añadida por Azara (ΙΠΠΟΚΡΑΤΗΣ Ἴπποκράτης).

El cuarto retrato del Prado que presenta también la inscripción latina además de la griega, *CECMP* II, 92 (Prado inv. 78-E. Tívoli, Villa de los Pisones), es una réplica de una copia romana, probablemente del siglo I d.C., que reproduce la cabeza de la estatua de Aristogitón de un grupo escultórico en bronce de los Tiranicidas de ca. 477 a.C., hecho para sustituir al primitivo grupo robado por los persas<sup>25</sup>. La inscripción griega añadida por Azara lo identifica con el filósofo Ferécides ΦΕΡΕΚΥΔΗΣ (Φερεκύδης). Es muy probable que el fuste correspondiente a esta cabeza, actualmente perdido, fuera el que en el siglo XV se encontraba en la iglesia de Santa María in Pisoni, con la inscripción antigua ΑΡΙΣΤΟΓΕΙΤΟΝ ΘΕΟΘΙΜΟΥ ΑΘΕΝΑΙΟΣ (Ἀριστογείτων Θεοτίμου Ἀθηναῖος), escrita en alfabeto epicórico (cf. Blanco - Lorente, 1981: 55).

Los restantes retratos de la Colección Azara conservados en el Prado no llevan la inscripción latina, por lo que deben de pertenecer a los adquiridos posteriormente por el diplomático.

*CECMP* I, 7 (Prado inv. 81-E) es una copia romana de un retrato de Menandro de ca. 290 a.C., atribuido por la inscripción griega a Aristóteles (ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ Ἀριστοτέλης), mientras que *CECMP* I, 18 (Prado inv. 104-E) es una réplica romana de un retrato de Homero de 290-280 a.C. que Azara identificó con Platón (ΠΛΑΤΩΝ Πλάτων). La inscripción añadida por Azara identifica la cabeza *CECMP* I, 60 (Prado inv. 79-E), del siglo II d.C., con Bías de Priene, filósofo del siglo VI a. C y uno de los Siete Sabios (ΒΙΑΣ Βίας). De los dos últimos retratos que no llevan inscripción latina, *CECMP* II, 100 (Prado inv. 55-E) es una réplica romana (siglo I d.C.) de un herma arcaizante ático de 425-400 a.C. Influido probablemente por el parecido del retrato con la representación de Dioniso a partir de la segunda mitad del siglo IV, el tipo llamado Sardanápalo, Azara lo bautizó con este nombre. La inscripción presenta, además, algunas faltas de ortografía (ΣΑΡΔΑΝΑΠΑΛΛΩΣ *sic* = Σαρδανάπαλος). Por último, *CECMP* II, 101 (Prado inv. 15-E) es igualmente una réplica romana,

<sup>25</sup> Para más detalles sobre los dos grupos escultóricos de los tiranicidas, las dos estatuas de mármol de Nápoles y la réplica del Prado, véase *CECMP* II 92.

de mediados del siglo II d.C., de un herma griego de 410-400 a.C. Hasta fines del siglo V a.C. todos los hermas representaban a Hermes, por lo que probablemente sea este el dios allí representado, aunque la inscripción griega de Azara lo identifica erróneamente con el cómico Aristófanes (ΑΡΙΣΤΟΦΑΝΗΣ Ἀριστοφάνης).

En lo que respecta a los retratos de Aranjuez, en diez de ellos figuran las dos inscripciones, la latina que confirma su procedencia de Tívoli y la griega identificativa (números 3, 4, 5, 6, 7, 10, 11, 13, 14 y 15), en otros tres sólo la inscripción griega (1, 2 y 16), mientras que en los tres restantes (8, 9 y 12) no hay ninguna inscripción. Como hemos apuntado *supra*, se admite generalmente que los dieciséis retratos proceden de la Colección de Azara, aunque hay discrepancias sobre la autenticidad de algunos de los que no presentan la inscripción latina (¿obras del s. XVIII?). Para las referencias seguimos la numeración de Hertel (1983 y 1985), seguida a su vez por Elvira Barba (1993 y 1994).

La cabeza del herma 3 de Aranjuez (Tívoli, Villa de los Pisones), copia romana de un original del siglo IV a.C., fue identificada por Azara como la del héroe Heracles (ΗΡΑΚΛΗΣ Ἡρακλῆς), interpretación considerada generalmente como correcta (cf. Elvira Barba, 1994: 63). El número 4 (Tívoli, Villa de los Pisones) es una copia de época imperial de un retrato de Milcíades del siglo IV a. C., identificado erróneamente por Azara como Pítaco de Mitilene, uno de los Siete Sabios de Grecia (ΠΙΤΤΑΚΟΣ Πιττακός). Véase al respecto nuestro comentario al retrato del Prado *CECMP* I, 4 (inv. 23-E).

El número 5 (Tívoli, Villa de los Pisones), copia de un original del siglo III a.C., es atribuido sin razón por Azara al filósofo Teofrasto (ΘΕΟΦΡΑΣΤΟΣ Θεόφραστος) y el número 6 (Tívoli, Villa de los Pisones), copia de un original del siglo V, al historiador Heródoto de Halicarnaso (ΗΡΟΔΟΤΟΣ Ἡρόδοτος), aunque quizás se trate de Aristogitón.

La cabeza del herma 7 (Tívoli, Villa de los Pisones) es copia de un original del siglo IV, atribuido por Azara a Sófocles (ΣΟΦΟΚΛΗΣ Σοφοκλῆς), mientras que el número 10, también hallado en la Villa de los Pisones, es una copia de época imperial de un retrato del siglo III a.C., atribuido erróneamente a Epicuro (ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ Ἐπίκουρος). En realidad, se trata de Metrodoro, discípulo de Epicuro, tal como muestra un herma doble del Museo Capitolino con los retratos de ambos, con inscripciones identificativas (cf. Elvira Barba, 1994: 63).

La cabeza 11 de Aranjuez (Tívoli, Villa de los Pisones), copia romana de un retrato del siglo II a.C., corresponde, según Azara, al filósofo Carnéades (ΚΑΡΝΕΑΔΗΣ Καρνεάδης) y la número 13 (Tívoli, Villa de los Pisones), copia de un original del siglo III a.C., a Sócrates (ΣΩΚΡΑΤΗΣ Σωκράτης), en ambos casos probablemente de manera acertada (cf. Elvira Barba, 1994: 64).

Los retratos 14 y 15 (Tívoli, Villa de los Pisones) son copias de originales del siglo IV a.C. Sin ninguna base una vez más Azara consideró que la primera cabeza correspondía al poeta Teócrito (ΘΕΟΚΡΙΤΟΣ Θεόκριτος) y la segunda al filósofo presocrático Heráclito de Éfeso (ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ Ἡράκλειτος).

Como hemos indicado *supra*, los retratos 1, 2 y 16 de Aranjuez no llevan la consabida inscripción latina referente a la excavación de Tívoli, por lo que deben de ser obras adquiridas posteriormente por Azara. Probablemente por esa razón



Hertel los considera obras de época moderna del siglo XVIII, así como los retratos 8, 9 y 12, que no llevan ninguna inscripción, ni griega ni latina. El personaje del herma 1 es identificado en la inscripción de Azara como Periandro, tirano de Corinto (ΠΕΡΙΑΝΔΡΟΣ Περίανδρος) y el del número 2, como el dramaturgo Téspis (ΘΕΣΠΙΣ Θέσπις), confundiendo de nuevo en ambos casos. Respecto al número 16, la inscripción de Azara identifica este retrato con el orador Demóstenes, al parecer correctamente (ΔΗΜΟΣΘΕΜΗΣ *sic* Δημοσθέμης = Δημοσθένης; en el grabado de la edición de la vida de Cicerón, aparece la forma correcta ΔΗΜΟΣΘΕΝΗΣ).

Como se ha podido ver a lo largo de estas líneas, aunque el patrimonio epigráfico griego de la Comunidad de Madrid no es muy abundante, sus inscripciones constituyen una buena muestra de los numerosos avatares que desde la Antigüedad han experimentado estos documentos epigráficos y de cómo han terminado enriqueciendo los fondos de importantes museos y colecciones nacionales. Como decíamos al comienzo de nuestro trabajo, hasta la actualidad no se disponía de un estudio de conjunto, aunque sí de excelentes *corpora* y estudios monográficos, sobre los diferentes textos epigráficos (grafitos, inscripciones, monedas, vasos, esculturas) que de un modo y otro han pasado a formar parte de los fondos de esta comunidad autónoma. Nuestro propósito en este homenaje al profesor Ángel Martínez Fernández ha sido colmar de alguna manera esa laguna.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMAGRO-GORBEA, M. (2019): «Objetos griegos del Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia (Madrid)», en X. AQUILUÉ - P. CABRERA (coords.), *Iberia Graeca. Arte griego en los museos y colecciones de la península Ibérica*, Girona, pp. 67-78.
- AQUILUÉ, X. - CABRERA, P. (coords.) (2019): *Iberia Graeca. Arte griego en los museos y colecciones de la península Ibérica*, Girona.
- BLANCO, A. - LORENTE, M. (1981): *Catálogo de la Escultura*, Museo del Prado, Madrid.
- BRIXHE, C. (1987): *Essai sur le grec anatolien au début de notre ère*, Nancy.
- BRIXHE, C. (1991): «Étymologie populaire et onomastique en pays bilingue», *RPh*, 65/1: 67-81.
- CABRERA, P. (2019): «Objetos griegos del museo arqueológico nacional (Madrid). Las colecciones de antigüedades griegas», en X. AQUILUÉ - P. CABRERA (coords.), *Iberia Graeca. Arte griego en los museos y colecciones de la península Ibérica*, Girona, pp. 25-36.
- CECMP I = Schröder, 1993.
- CECMP II = Schröder, 2004.
- CVA = Mérida, 1930.
- ELVIRA BARBA, M. A. (1993): «La actividad arqueológica de D. Nicolás de Azara», en F. GASCÓ LA CALLE - J. L. BELTRÁN - J. T. SARACHO VILLALOBOS (eds.), *La Antigüedad como argumento: historiografía de arqueología e historia antigua en Andalucía*, pp. 125-152.
- ELVIRA BARBA, M. A. (1994): «La actividad arqueológica de D. José Nicolás de Azara», *Reales Sitios: Revista del Patrimonio Nacional* 122: 57-65.



- ELVIRA BARBA, M. A. (1995): «El arte antiguo en la Casa del Labrador de Aranjuez», *Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología* XXXV: 217-228 (Madrid).
- ELVIRA BARBA, M. A. (2008): «La colección de escultura de la Casa Real Española durante el siglo XVIII», en S. F. SCHRÖDER (coord.), *Entre dioses y hombres: esculturas clásicas del Albertinum de Dresde y el Museo del Prado*, pp. 122-136.
- ENCINAS BODEGA, I. (2019): «Moneda griega en el Museo Casa de la Moneda (Madrid)», en X. AQUILUÉ - P. CABRERA (coords.), *Iberia Graeca. Arte griego en los museos y colecciones de la península Ibérica*, pp. 57-66.
- FEISSEL, D. (1982): «Remarques de toponymie syrienne d'après des inscriptions grecques chrétiennes trouvées hors de Syrie», *Syria* 59 (3-4): 319-343.
- GIGNAC, F. Th. (1976): *A Grammar of the Greek papyri of the Roman and Byzantine periods, vol. 1: Phonology*, Milán.
- GUIJARRO RUANO, P. (2016), «De Hoz Bravo, M<sup>a</sup> Paz, *Inscripciones griegas de España y Portugal*. Bibliotheca Archaeologica Hispana 40, Madrid, Real Academia de la Historia, 2014, 612 pp.», *Emerita* LXXXIV: 177-202.
- HERTEL, D. (1983): «Los bustos de emperadores romanos, las estatuas ideales de yeso y los retratos griegos de la Casa del Labrador de Aranjuez», *Reales Sitios: Revista del Patrimonio Nacional* 78: 17-36.
- HERTEL, D. (1985): «Die griechischen Porträts der Sammlung Azara und ihre Rezeption in der Casa del Labrador von Aranjuez», *Madrid Mitteilungen* 26: 234-242.
- HOZ, M. P. DE (2014): *Inscripciones griegas de España y Portugal*, Madrid. IGEP = de Hoz, 2014.
- MELCHERT, H. C. (2013): «Naming Practices in 2<sup>nd</sup> and 1<sup>st</sup> Millennium Western Anatolia», en R. PARKER (ed.), *Personal Names in Ancient Anatolian*, Oxford.
- MÉLIDA, J. R. (1930): *Corpus vasorum antiquorum. Espagne. Fasc. 1, Madrid, Musée Archéologique National*, Madrid.
- OTERO, P. (2016): «Un nuevo museo para una antigua colección. Monedas, medallas y "otras curiosidades" en el renovado Museo Arqueológico Nacional», en *XV Congreso Nacional de Numismática* (Madrid, 28-30 octubre 2014), pp. 27-60.
- OTERO, P. (2019): «Monedas griegas del Museo Arqueológico Nacional (Madrid). El Gabinete Numismático», en X. AQUILUÉ - P. CABRERA (coords.), *Iberia Graeca. Arte griego en los museos y colecciones de la península Ibérica*, Girona, pp. 37-46.
- RAMÍREZ SÁDABA, J.-L. - MATEOS CRUZ, P. (2000): «Catálogo de las inscripciones cristianas de Mérida», *Cuadernos emeritenses* 16: 7-323.
- RAMÍREZ SÁNCHEZ, M. (2015): «Inscripciones griegas de España y Portugal (IGEP)» *E-pigraphia: Epigrafiya en Internet*, 8 diciembre 2015 [<https://epigraphia.hypotheses.org/431>]. Consulta: 22 noviembre 2020].
- ROBERT, L. (1945): *Le sanctuaire de Sinuri près de Mylasa, 1. Les inscriptions*, Mémoires de l'Institut français d'archéologie de Stamboul 7, Paris.
- ROBERT, L. (1963): *Noms indigènes dans l'Asie Mineure gréco-romaine*, Paris.
- ROBERT, L. - ROBERT, J. (1944): «Bullétin épigraphique», *REG* 57: 175-241.
- SARRAZANAS, Cl. (2016): «María Paz DE HOZ, *Inscripciones griegas de España y Portugal* (IGEP). Madrid, Real Academia de la Historia, 2014. 1 vol. 612 p.», *L'Antiquité Classique* 85: 429-431.



- SCHRÖDER, S. F. (1993): *Catálogo de la escultura clásica del Museo del Prado. Retratos*, Museo del Prado, vol. I, Madrid.
- SCHRÖDER, S. F. (2004): *Catálogo de la escultura clásica del Museo del Prado, Escultura mitológica*, Museo del Prado, vol. II, Madrid.
- SCHRÖDER, S. F. (2019): «Esculturas griegas en el Museo Nacional del Prado (Madrid)», en X. AQUILUÉ - P. CABRERA (coords.), *Iberia Graeca. Arte griego en los museos y colecciones de la península Ibérica*, Girona, pp. 47-56.
- Sinuri* = Robert, 1945.
- VERNET, M. (2012-2014): «The Etymology of the PNs *Artimas* and *Arteimas* from Asia Minor: a New Explanation», *Faventia* 34-36: 99-110.
- VICO BELMONTE, A. (2006): *Catálogo de monedas griegas de la Real Academia de la Historia*, Madrid.
- ZGUSTA, L. (1964): *Kleinasiatische Personennamen*, Praga.





# UN HIMNO ÓRFICO FRAGMENTARIO

Alberto Bernabé

Profesor Emérito Universidad Complutense de Madrid  
(Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones)

[albernab@ucm.es](mailto:albernab@ucm.es)

## RESUMEN

Clemente de Alejandría cita en *Stromateis* 5.14.116.1 y 125.1 dos pasajes hímnicos atribuidos a Orfeo. Uno, más extenso, formaba parte de un himno a Zeus muy semejante en forma y contenido a los de la colección tardía de *Himnos órficos*. El otro, un solo verso, parece el comienzo de un *Himno a Crono*, influido por un mito de las *teogonías* órficas. El propósito del artículo es traducir y comentar ambos fragmentos, y examinar tanto sus aspectos formales, como la ideología religiosa que traslucen, como muestras de un tipo de obras literarias características del orfismo tardío. Asimismo se discute la posibilidad de que pertenezcan al mismo himno.

PALABRAS CLAVE: Poesía órfica, Clemente Alejandrino, Himnos, Zeus, Crono.

## A FRAGMENTARY ORPHIC HYMN

## ABSTRACT

Clement of Alexandria quotes in *Stromateis* 5.14.116.1 and 25.1 two hymnical passages attributed to Orpheus. One, more extensive, was part of a hymn to Zeus very similar in form and content to those of the late collection of *Orphic Hymns*. The other, a single verse, seems to be the beginning of a *Hymn to Kronos*, influenced by a myth of the Orphic *theogonies*. The purpose of the article is to translate and comment on both fragments, and to examine both their formal aspects, and the religious ideology they convey, as samples of a type of literary work characteristic of late Orphism. It also discusses the possibility that they belong to the same hymn.

KEYWORDS: Orphic poetry, Clemens Alexandrinus, Hymns, Zeus, Kronos.

## 1. DOS PASAJES HÍMNICOS ATRIBUIDOS A ORFEO

Clemente de Alejandría cita en dos lugares próximos de sus *Stromateis*<sup>1</sup> sendos pasajes hímnicos atribuidos a Orfeo, uno de dieciséis versos y otro de un solo verso, con el propósito de aportarlos como testimonios a su propósito apologético. En este trabajo no voy a ocuparme de la función de los pasajes en la estrategia del Padre

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.03>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 41-50; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343





de la Iglesia (Herrero, 2010: 190-196), sino de examinar estas piezas literarias, como tales, y comentar sus contenidos, para tratar de situarlas en su contexto originario: la tradición órfica tardía. Se ha propuesto que ambos pertenecían al mismo himno y si efectivamente es así, el fragmento consistente en un solo verso sería probablemente el primero del poema, aunque tal afirmación no está exenta de problemas<sup>2</sup>. Por ello he considerado preferible comenzar con el pasaje más largo para, una vez analizado, ver luego si el de un solo verso puede o no ser atribuido a la misma obra.

## 2. FRAGMENTO DE UN HIMNO A ZEUS: TEXTO Y TRADUCCIÓN

El pasaje de dieciséis versos<sup>3</sup> es citado por Clemente como un paralelo de Orfeo a las Sagradas Escrituras, y lo introduce con una alusión a Isaías. Luego interrumpe la cita con una observación sobre su presunto contenido, lo que le permite seguramente obviar algunos versos del poema que no le interesaban para su propósito, y luego cita lo que claramente es el final del himno.

El texto, incluidos los añadidos clementinos, es el siguiente<sup>4</sup>:

καὶ <τὰ> διὰ Ἡσαΐου «τίς ἐμέτρησεν τὸν οὐρανὸν σπιθαμῆι καὶ πᾶσαν τὴν γῆν δρακί;» πάλιν ὅταν εἴπη.

Αἰθέρος ἢδ' Αἴδου, πόντου γαίης τε τύραννε, ὃς βρονταῖς σείεις βριαρὸν δόμον Οὐλύμποιο· δαίμονες ὃν φρίσσουσι, θεῶν δὲ δέδοικεν ὄμιλος· ᾧ Μοῖραι πείθονται, ἀμείλικτοί περ εὐῶσαι·	5
ἄφθιτε, μητροπάτωρ, οὗ θυμῶι πάντα δονεῖται· ὃς κινεῖς ἀνέμους, νεφέλησι δὲ πάντα καλύπτεις, πρηστῆρσι σχίζων πλατὺν αἰθέρα· σὴ μὲν ἐν ἄστροις τάξις, ἀναλλάκτοισιν ἐφημοσύναισι τρέχουσα· σῶι δὲ θρόνῳ πυρόεντι παρεστᾶσιν πολύμοχθοι ἄγγελοι, οἷσι μέμηλε βροτοῖς ὡς πάντα τελεῖται·	10
σὸν μὲν ἕαρ λάμπει νέον ἄνθεσι πορφυρέοισιν· σὸς χειμῶν ψυχραῖσιν ἐπερχόμενος νεφέλαισιν· σὰς ποτε βακχευτὰς Βρόμιος διένειμεν ὀπώρας.	

<sup>1</sup> Clem. Al. *Strom.* 5.14.116.1 y 5.14.125.1 (este último, reproducido por Eus. *PE* 13.13.52).

<sup>2</sup> Cf. el apartado § 5.

<sup>3</sup> Clem. Al. *Strom.* 5.14.125.1

<sup>4</sup> El texto es el del fragmento 691 de mi edición de los fragmentos órficos (Bernabé, 2004-2005), a la que me referiré a partir de ahora como *OF* seguido del número de fragmento con el que se recoge en ella. No haré alusión a variantes o propuestas alternativas, que pueden encontrarse en el aparato crítico de la citada edición. Allí podrán hallarse, asimismo, con mayor detalle *loci similes* de cada verso, ya que en este artículo me he limitado a los más relevantes. Los pasajes habían sido editados antes por Kern (1922: F 248 y 338). Para las referencias a los *Himnos órficos* usaré *OH* seguido de los números de himno y verso.

εἶτα ἐπιφέρει, ῥητῶς παντοκράτορα ὀνομάζων τὸν θεόν·  
 ἄφθιτον, ἀθάνατον, ῥητὸν μόνον ἀθανάτοισιν. 14  
 Ἐλθέ, μέγιστε θεῶν πάντων, κρατερῆτι σὺν ἀνάγκηι,  
 φρικτός, ἀήττητος, μέγας, ἄφθιτος, ὃν στέφει αἰθήρ. 15

Y él (*sc.* Orfeo habla) a través de Isaías (40.12): ‘¿Quién ha medido el cielo con su palmo y toda la tierra con un puñado?’ cuando dice:

Del Éter y del Hades, del mar y de la tierra soberano,  
 que con truenos agitas la firme morada del Olimpo,  
 ante el que los démones se estremecen, y de los dioses se aterra la asamblea,  
 al que las Moiras obedecen, por implacables que sean,  
 imperecedero, madre-padre, ante cuya cólera todo se ve sacudido, 5  
 que impulsas los vientos y con nubes todo lo cubres,  
 que con los rayos hiendes el anchuroso éter; tuya es en los astros  
 la formación, que con inmutables mandatos se desplaza.  
 Ante tu trono ígneo comparecen muy atribulados  
 mensajeros, a los que importa que a los mortales todo se les cumpla, 10  
 tuya, la primavera resplandece, nueva, con sus flores de púrpura,  
 tuyo, el invierno, con gélidas nubes sobreviene,  
 tuyos, los frutos que antaño el báquico Bromio dispensó.

Y luego añade, llamando expresamente todopoderoso a Dios<sup>5</sup>:  
 indestructible, inmortal, expresable solo por los inmortales. 14  
 Acude, el más grande de los dioses todos, con poderosa necesidad, 15  
 estremecedor, invencible, grande, imperecedero, a quien corona el éter.

### 3. FRAGMENTO DE UN HIMNO A ZEUS: COMENTARIO

El verso 1 se inicia con Αἰθέρος, la parte más alta del universo, en la concepción antigua, y tal posición pone este término de relieve. En coordinación con él (ἡδ’<sup>6</sup>) y formando una primera pareja de ámbitos del espacio en vertical, Αἶδου, se refiere polarmente al ámbito inferior del mundo. En asíndeton con la primera, se muestra una segunda polaridad, esta en horizontal: πόντου γαίης τε «del mar y de la tierra». Los cuatro genitivos dependen del vocativo τύραννε, que no tiene el sentido peyorativo que el término tendría en la Atenas clásica, sino que se sitúa en una tradición en la que la expresión designa simplemente un monarca absoluto, sin connotación alguna de ilegitimidad<sup>6</sup>. Así pues, las dos polaridades espaciales, la vertical

<sup>5</sup> Como señala Herrero, 2010: 191 εἶτα sugiere que Clemente ha omitido una parte. También indica que la razón de que Clemente afirme que el autor del himno le llama expresamente παντοκράτωρ a Dios en los versos siguientes es que interpreta la expresión μέγιστε θεῶν πάντων, κρατερῆτι σὺν ἀνάγκηι como un juego de palabras etimológico. Ver Herrero *l. c.* para otros detalles de la adaptación de Clemente.

<sup>6</sup> Cf., por ejemplo, A. P: 736 ὁ τῶν θεῶν τύραννος «el soberano de los dioses» (referido a Zeus).



y la horizontal determinan el enorme marco sobre el que se ejerce el poder del dios, el ámbito de la totalidad del universo, frente al carácter parcial que habitualmente tiene el poder de los dioses griegos, circunscrito a ámbitos más concretos.

El verso 2 es introducido por un relativo en nominativo, forma muy característica en los himnos, tras una invocación, para desarrollar aspectos de la divinidad. En efecto se mencionan los rasgos más característicos del dios que ha sido invocado como monarca del universo: el control del rayo y su posición en el Olimpo, sede y representación del poder divino. Todo ello apunta claramente, sin nombrarlo, a Zeus. La *iunctura* βριαρὸν δόμον carece de paralelos en la tradición, pero probablemente el autor ha querido jugar con las resonancias fónicas de βρ-ονταῖς (el arma de Zeus) y βρ-ιαρὸν usado por Homero, pero en un contexto diferente<sup>7</sup>. El verbo de la frase va en segunda persona (σειεῖς<sup>8</sup>), con lo que se establece una relación más directa entre el cantor y el dios, que se continúa con otros verbos en segunda persona: (κινεῖς y καλύπτεις, 6)<sup>9</sup>. El final, Οὐλίμποιο, con alargamiento métrico y genitivo en -οῖο le presta al verso un fuerte tono homérico.

En el verso 3 un nuevo relativo, esta vez en acusativo y situado en segunda posición de la frase, cambia la perspectiva del discurso que, en lugar de centrarse en el dios invocado, pone el foco en la reacción que este produce en las demás divinidades. Tal reacción se presenta como un *parallelismus membrorum*, la misma idea en dos expresiones equivalentes que se refuerzan por insistencia –un procedimiento muy característico de literaturas orientales–. Los dioses son calificados primero con el antiguo cuasisinónimo δαίμονες<sup>10</sup> y con la expresión θεῶν ... ὄμιλος. Esta última aparece ya, con otro verbo, pero en la misma *sedes metrica* en un himno homérico antiguo<sup>11</sup>. La reacción de las divinidades se expresa por dos verbos, el primero, el muy gráfico φρίσσουσι ‘se estremecen’ en un uso transitivo tan antiguo como Homero<sup>12</sup>, el segundo, un verbo usual para expresar el temor, δεῖδω, pero formulado en perfecto de estado, δέδοικεν, lo que indica que el temor de los dioses ante Zeus no es un sentimiento pasajero, sino una situación permanente.

El verso 4 se abre con otro relativo, esta vez en dativo, régimen de πείθονται, y se presenta como un ἄδύνατον. Las Moiras, las divinidades del destino, obedecen

<sup>7</sup> *Il.* 11.375, 16.413, 18.611 para calificar un casco.

<sup>8</sup> El verbo es tradicional, no referido al Olimpo, pero sí en contextos en que hay referencias al Olimpo: *Il.* 8.199 σείσατο δ' εἰνὶ θρόνῳ, ἐλέλιξε δὲ μακρὸν Ὀλυμπον, *Hes. Th.* 679-680 ἐπέστηνε δ' οὐρανὸς εὐρύς / σειόμενος, πεδόθεν δὲ τινάσσετε μακρὸς Ὀλυμπος, *h.Hom.* 28.9 σείσασ' ὄξυν ἄκοντα· μέγας δ' ἐλελίξετ' Ὀλυμπος.

<sup>9</sup> Así como con el uso de adjetivos posesivos en segunda persona, en vv. 7-13.

<sup>10</sup> Sobre los démones cf. Suárez de la Torre, 2000, Sfameni Gasparro, 2015, Bernabé, en Bernabé - Macías (eds.), 2020: 117-122. Es presumible que a un oyente cristiano δαίμονες sonara a «demonios».

<sup>11</sup> *h.Merc.* θεῶν ἠλεύαθ' ὄμιλος.

<sup>12</sup> *Il.* 11.383 οἱ τέ σε πεφρίκασι, 24.775 πάντες δέ με πεφρίκασιν, en ambos casos referido a sentimientos humanos, provocados por humanos.

al dios, aun cuando son implacables (ἀμείλικτοι περ ἐοῦσαι, con un uso concesivo de περ ya conocido desde Homero<sup>13</sup>), lo que pone de relieve la autoridad ilimitada e irresistible de Zeus.

En el verso 5 se le aplica al dios el epíteto, ἄφθιτε. ἄφθιτος es un cuasisinónimo de ἀθάνατος, que en Homero no se usa con dioses ni personas sino con objetos o abstractos, casi siempre de los dioses, con el sentido de «indestructible»<sup>14</sup>. Hesíodo lo refiere a una divinidad que es casi un lugar, Στύξ<sup>15</sup>, y en el *Himno homérico a Hermes* se usa unido a ἀθάνατος, en una expresión redundante, para referirse a los dioses como conjunto<sup>16</sup>. En los himnos órficos de la colección se usa cuatro veces, dos de ellas, calificando a dioses, en vocativo, como aquí<sup>17</sup>.

El uso de μητροπάτωρ es muy interesante (Des Places, 1983: 382 n. 1). La palabra significaba «abuelo materno» y está documentada en ese sentido ya desde Homero<sup>18</sup>, pero en el poema su significado es claramente «madre-padre», es decir, que es padre y madre a la vez<sup>19</sup>. La expresión se sitúa en la línea de una alusión himnica que ya se encontraba en el *Himno a Zeus*, de las *Rapsodias*<sup>20</sup> o ya antes en forma larvada, en el *Himno del Papiro de Derveni*<sup>21</sup>, cuando se dice que, después de haber engullido el falo de Cielo (Urano) y haber hecho una en su propio cuerpo toda la creación, Zeus μήσατο los diferentes seres, tanto dioses como realidades físicas, como la Tierra, el Cielo, el Océano, esto es, las «concebidos», no solo intelectual, sino físicamente, al darles de nuevo el ser de su propio cuerpo.

A continuación, en el mismo verso, οὔ introduce el único caso del relativo que aún no había sido usado, el genitivo, regido por el dativo θυμῶι para describir la sacudida universal que produce la cólera del dios.

Los versos 6 a 8 expresan rasgos característicos, incluso tópicos, de un dios de los fenómenos atmosféricos como es Zeus: provocar el viento, cubrirlo todo

<sup>13</sup> P. ej. *Il.* 1.131 al. ἀγαθός περ ἐόν, 1.546 ἀλόχοι περ ἐούσηι.

<sup>14</sup> Las llantas del carro de Hera (*Il.* 5.724), un trono fabricado por Hefesto (*Il.* 14.238), la casa del propio Hefesto (*Il.* 18.370), o abstractos como las ideas de Zeus (*Il.* 24.88). Una excepción sería el cetro de Agamenón (*Il.* 2.46), pero el poder de los reyes representado por el cetro viene de los dioses, según la concepción homérica.

<sup>15</sup> Hes. *Th.* 689 al. Στύξ ἄφθιτος; en 545 usa, como en el citado pasaje de Homero (*Il.* 24.88) Ζεὺς ἄφθιτα μήδεα εἰδός.

<sup>16</sup> *h.Merc.* 326 ἀθάνατοι δὲ ἄφθιτοι ἠγερέθοντο.

<sup>17</sup> ἄφθιτε *OF* 10.5 (Φύσις), 15.1 (Ζεὺς), *Mus.* 21 Διὸς ἄφθιτα τέκνα, 83.1 Ὠκεανὸν ... πατέρ' ἄφθιτον. Sobre la colección, cf. Ricciardelli, 2000.

<sup>18</sup> *Il.* 11.224.

<sup>19</sup> Cf. Herrero, 2010: 192 n.110, quien cita a Le Boulluec, 1981: *ad loc.*, para señalar que en este pasaje expresa la noción de un primer creador increado, cf. Firm. Mat. *De err. 5 praef.: Deus tu omnium pater pariter et mater.*

<sup>20</sup> *OF* 243.3 Ζεὺς ἄρσπην γένετο, Ζεὺς ἄφθιτος ἐπλετο νόμφη 'Zeus nació varón, Zeus fue inmortal ninfa'.

<sup>21</sup> *OF* 16. Sobre las versiones del himno a Zeus, cf. Bernabé, 2009.



de nubes (desarrollando el antiguo epíteto homérico νεφεληγερέτα «amontonador de nubes»<sup>22</sup>) y hender el éter con sus rayos.

En cambio en los versos 7-8 se desarrolla una imagen interesante y novedosa, ἐν ἄστροις τάξις (reforzada por el encabalgamiento), que es una metáfora militar. Los astros son descritos como un ejército bien adiestrado que se desplaza con movimientos inmutables (ἀναλλάκτοισιν ἐφημοσύναισι), bajo las órdenes de su general, Zeus, circunstancia que se marca fuertemente con el posesivo σή. Es interesante señalar que este posesivo es el primero de una serie, asimismo en géneros y casos diversos, que se despliega en los versos 9-13, para insistir en la idea, ya avanzada, de que el dios es dueño absoluto del universo.

El primero es σῶι, concertando con θρόνοι, el símbolo de poder regio. Siguen a este sintagma, en una notoria aliteración de labiales, tres términos: el primero, πυρόεντι, que atribuye al trono una condición ígnea, como si se dotara a Zeus de una característica de los astros mismos; el segundo, παρεστᾶσιν, que abre de nuevo el punto de mira del poeta a los que están bajo el poder del dios y se presentan ante él, y el tercero, πολύμοχοι, que con un nuevo encabalgamiento concierta con ἄγγελοι. Se trata de unos mensajeros encargados del cumplimiento de cuanto interesa a los mortales. Cabe preguntarse quiénes son estos mensajeros; probablemente una forma de llamar a los δαίμονες, intermediarios entre la divinidad y los seres humanos, pero a los que evidentemente Clemente debió de considerar inmediatamente como «ángeles».

Los tres versos siguientes (11-13) iniciados por formas de posesivo, ponen de relieve que todo el transcurso del tiempo está en poder de Zeus: la primavera con el resplandor de sus flores (11), el invierno nuboso y frío (12) —la referencia a νεφέλαισιν hace eco a νεφέλησι del v. 6— y el verano-otoño personificado en los frutos de Dioniso (denominado βακχευτὰς Βρόμιος, v.13). Es interesante señalar que Dioniso, de quien Zeus es padre y, según la tradición más extendida, también «madre» en cierto modo, ya que acabó su gestación en su propio muslo, a la muerte de Sémele, es como una especie de subordinado, que dispensa frutos, que no son suyos, sino de Zeus o, a lo más, como una suerte de *alter ego* del dios<sup>23</sup>.

Clemente interrumpe el himno, y probablemente omite algunos versos que no deberían resultarles interesantes para sus propósitos<sup>24</sup>. Retoma la cita del poema ya muy cerca del final, comenzando por un verso (14) en el que se reitera el adjetivo de la invocación del v. 5 ἄφθιτε, ahora en acusativo, ἀφθιτον, que debía concertar con alguna referencia al dios en acusativo en el verso anterior perdido. No deja de ser curioso que el poeta emplee redundantemente con él el adjetivo ἀθάνατον,

<sup>22</sup> Il. 1.511 al.

<sup>23</sup> Sobre los dioses como avatar o *alter ego* de otros en la tradición órfica, cf. Bernabé, 2010.

<sup>24</sup> Cf. n. 5.

como ocurría en el pasaje del *Himno homérico a Hermes* que antes he citado como paralelo<sup>25</sup>. Completa este verso, que recuerda muy de cerca, como los que siguen, los *Himnos* de la colección tardía, una referencia muy querida en la religiosidad tardía: el carácter indecible (ἄρρητον) de la divinidad<sup>26</sup>, aquí expresado de una interesante forma, con ῥητὸν μόνον ἀθανάτοισιν, que deja a los dioses fuera de la limitación lingüística de los seres humanos para hablar del dios.

En los dos últimos versos se cierra el himno con una invocación a que el dios simplemente se presente, acompañada de una nueva serie de epítetos y expresiones que lo magnifican: su consideración como «el más grande de los dioses todos», «con poderosa necesidad», e insiste sobre epítetos ya expresados o redundantes: φορικτός estremecedor (cf. φρίσσουσι en v. 3), ἀήττητος, μέγας, (muy débil, tras haberlo señalado como μέγιστε θεῶν πάντων, en el verso anterior), ἄφθιτος (ya usado en v. 14), ὄν στέφει αἰθήρ (cf. σχίζων πλατὺν αἰθέρα en v. 7).

El himno, por su fraseología y el tipo de composición es muy semejante a los *Himnos órficos* de la colección. En cuanto al contenido, muestra las tendencias panteístas y sincretistas del Helenismo. Aunque la obra no es judía<sup>27</sup>, son evidentes los influjos judíos y nósticos<sup>28</sup>.

#### 4. UN VERSO SOBRE CRONO

El segundo fragmento objeto de este estudio es un verso, también atribuido a Orfeo por Clemente, en un pasaje en el que está aportando testimonios de autores griegos sobre la necesidad de postular un solo principio. Después de una cita de Homero<sup>29</sup>, que considera una intuición sobre el Padre y el Hijo, añade<sup>30</sup>:

καὶ πρὸ τούτου Ὀρφεὺς κατὰ τοῦ προκειμένου φερόμενος εἶρηκεν·  
νιὲ Διὸς μέγαλοιο, πάτερ Διὸς αἰγιόχοι<ο>.

Y antes que él, Orfeo, al abordar la cuestión, dijo:  
Hijo del gran Zeus, padre de Zeus egidífero.

<sup>25</sup> Cf. n. 16.

<sup>26</sup> Cf. *OH* 6.5 (Primogénito), 12.4 (Heracles), 30.3 (Dioniso), 32.3 (Atenea), 42.3 (Mise), 52.5 (Trietérico), cf. Bernabé, 2019: 142-144.

<sup>27</sup> Herrero, 2010: 192, quien argumenta, además, que Clemente conoce este himno a partir de una fuente no apologética.

<sup>28</sup> Cf. Herrero, 2010: 192 n. 109. Cf. además West, 1983: 36 n. 108, con *loci paralleli* de textos sincretísticos tardíos y Le Boulluec, 1981: *ad loc.*

<sup>29</sup> *Od.* 9.410-411, seguidos de 275.

<sup>30</sup> Clem. Al. *Strom.* 5.14.116.2 (*OF* 690).



Formalmente, el verso se construye como un puzle sobre modelos muy tradicionales<sup>31</sup>; en cuanto al contenido, la invocación en vocativo invita a considerarlo como la invocación inicial de un himno, en la que el poeta hace referencia a elementos identitarios del dios invocado. La frase se plantea, sin embargo, como una paradoja, ya que el dios es llamado, al mismo tiempo, hijo y padre de Zeus. Crono es el único dios del que se puede decir que es hijo y padre de Zeus. Que es padre de Zeus es una constante de la tradición<sup>32</sup>, pero no que sea su hijo. Sin embargo, la atribución del verso a Orfeo nos permite darle una explicación a la paradoja en el ámbito de la tradición mítica atribuida al bardo tracio<sup>33</sup>, única en la que se afirma que Crono, además de padre de Zeus, es luego su hijo: en la teogonía citada en el *Papiro de Derveni* Zeus engulle el falo de Urano y en las *Rapsodias* al dios Primogénito, Fanes; en ambos casos, como resultado de esta acción, Zeus, queda «embarazado» de todos los dioses y vuelve a darlos a luz, convirtiéndose de este modo en progenitor de todos ellos, una circunstancia que se refleja en un verso tan paradójico como el que aquí nos ocupa, y que se encuentra en diversas versiones de un himno a Zeus órfico<sup>34</sup>.

Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυτος

Zeus el primero nació, Zeus el último, el de rayo refulgente.

En este verso el poeta aprovecha los dobles sentidos de γίγνομαι ‘nacer’ y ‘llegar a ser’ y de πρῶτος ‘el primero’ en el tiempo y en una jerarquía, para que la paradoja pueda tener sentido: Zeus nació el último, ya que es hijo de Crono, y nieto de Urano, pero, tras engullir el falo de Urano (en la *Teogonía de Derveni*) o a Protógono (en la versión de las *Rapsodias*), llega a ser el primero, tanto porque ha hecho un bucle en el tiempo y en la línea generacional, de modo que los demás dioses nacen después de él, como porque se convierte en el soberano de los dioses. Así pues, se torna el primero tanto en sentido temporal como en sentido jerárquico.

<sup>31</sup> Por citar solo algunos ejemplos, la expresión *νιὲ Διὸς μεγάλου* se halla en B. 5.79; *Διὸς νιέ*, en *Od.* 8.335; *h.Merc.* 455; *Διὸς μεγάλου*, en *Il.* 5.907 *al.*; *Od.* 4.27 *al.*; *παῖδα Διὸς μεγάλου*, en *Od.* 11.604; *Hes. Th.* 952; *πατὴρ Διὸς αἰγιόχοιο*, en *h.Ven.* 27; *Hes. Sc.* 322.

<sup>32</sup> Se afirma reiteradamente ya desde Homero y Hesíodo; baste recordar las fórmulas *Ζεὺς Κρονίδης Il.* 11.289; *Hes. Th.* 412 *al.*; *Δία Κρονιώνα Il.* 1.502.

<sup>33</sup> West, 1983: 35 n. 107, que lo explica a la luz de las teogonías órficas. En mi edición de los fragmentos órficos lo edité, con dudas, como *Himnus in Saturnum?* Kern lo había editado en el apartado *incertae sedis* como fr. 38.

<sup>34</sup> *OF* 14, 31 y 243; cf. Bernabé, 2009. Cf. West, 1983: 35, quien cita *OH* 8.13 *χρόνου πάτερ, ἀθάνατε Ζεῦ*, considerando que debe leerse *Χρόνου* y que se identifica a Crono con Tiempo, algo que en efecto sucede frecuentemente en época tardía.



Cabe preguntarse dónde encontró Clemente el verso órfico (Herrero, 2010: 194). Le Boulluec (1981: *ad loc.*) piensa que es una «jewish forgery», lo cual me parece poco acertado por dos motivos: uno porque hablar de «forgery» en la poesía órfica es irrelevante: todo poema atribuido a Orfeo es producto de falsificación de un momento o de otro, ya que Orfeo no existió, sino que es un personaje mitológico. Y considerarlo judío es extraño si la atribución a Orfeo solo se explica para dar un sustento antiguo a la noción cristiana de Padre e Hijo, que no es en absoluto veterotestamentaria (Herrero, 2010: 194 n. 113). Es por tanto más probable que fuera un himno pagano, sincrético y tardío, aunque basado en la tradición de las *Rapsodias*, que sería luego utilizado por cristianos para defender la Trinidad con pasajes del «teólogo de los gentiles», Orfeo.

## 5. ¿PROCEDEN AMBOS FRAGMENTOS DE LA MISMA OBRA?

El fragmento más largo forma claramente parte de un *Himno a Zeus*, mientras que el verso inicial se refiere sin duda a Crono. Kern los editó como pertenecientes a obras distintas, pero West sugiere que se trata de pasajes del mismo himno<sup>35</sup> y en mi edición consideraré la posibilidad de que lo fueran<sup>36</sup>. Herrero (2010: 194ss.) argumenta en favor de que pertenezcan al mismo himno, e incluso de que el verso *OF 690* se refiera al mismo Zeus, que con su acto de recreación se convierte en su propio antecesor y su propio sucesor; los dos epítetos, siempre según Herrero, podrían indicar de un modo inefable, apropiado al género literario, sus dos reinos, el anterior y el posterior a la recreación. La cercanía de las citas de Clemente abogaría también por considerarlos fragmentos del mismo himno.

En suma, la pertenencia al mismo himno no puede ni afirmarse ni negarse, pero el hecho de que los cite el mismo autor, en contextos muy próximos y referidos ambos a Orfeo, y su situación en un entorno paradójico, característico del orfismo, que expresa por medio de tales paradojas la unidad que subyace a los diversos dioses y la idea de que en cierto modo son avatares o recreaciones de la única entidad divina, habrían hecho posible que Clemente acogiera favorablemente los dos pasajes como premoniciones paganas de la unidad y la omnipotencia de Dios.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERNABÉ, A. (2004-2005): *Poetae Epici Graeci, Testimonia et fragmenta* Pars II, fasc. 1-2, Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta, Saur, Monachii et Lipsiae.

---

<sup>35</sup> West, 1983: 268 considera *OF 690*: «perhaps of the same hymn or collection as 248 (i.e. *OF 691*)».

<sup>36</sup> *OF 691*: «hymnus Iudaicus Alexandrinus, an idem atque fr 690?».





- BERNABÉ, A. (2009): «L'Inno a Zeus orfico. Vicissitudini letterarie, ideologiche e religiose», *RFIC* 137: 56-85 (versión en español, «El himno a Zeus órfico: vicisitudes literarias, ideológicas y religiosas», en A. BERNABÉ - F. CASADESÚS - M. A. SANTAMARÍA (eds.), *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*, edición online <http://www.cervantesvirtual.com/obra/orfeo-y-el-orfismo-nuevas-perspectivas--0/>).
- BERNABÉ, A. (2010): «The Gods in Later Orphism», en J. N. BREMMER - A. ERSKINE (eds.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, University Press, Edinburgh, pp. 422-441.
- BERNABÉ, A. (2019): *La voz de Orfeo. Religión y poesía*, UCO Press, Córdoba.
- BERNABÉ, A. - MACÍAS OTERO, S. (eds.) (2020): *Religión griega: una visión integradora*, Guillermo Escolar, Madrid.
- DES PLACES, É. (1983): *Eusèbe de Césarée, La préparation évangélique*, Livres XII-XIII, Les Éditions du Cerf, Paris.
- HERRERO, M. (2010): *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, De Gruyter, Berlin/New York.
- KERN, O. (1922): *Orphicorum fragmenta*, Weidmann, Berlin (²1963, Dublin-Zürich 1972).
- LE BOULLUEC, A. (1981): *Clément d'Alexandrie Stromate v*, Les Éditions du Cerf, Paris.
- RICCIARDELLI, G. (2000): *Inni orfici*, Mondadori, Milano.
- SEAMENI GASPARRO, G. (2015): «Demonic Power», en E. EIDINOW - J. KINDT (eds.), *Oxford Handbook of Greek Religion*, University Press, Oxford, pp. 413-427.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E. 2000: «La noción de *daimon* en la literatura de la Grecia Arcaica y Clásica», en A. PÉREZ JIMÉNEZ - G. CRUZ ANDREOTTI (eds.), *Seres intermedios (ángeles, demonios y genios en el mundo mediterráneo)*, Ediciones Clásicas, Madrid, pp. 47-87.
- WEST, M. L. (1983): *The Orphic Poems*, Clarendon Press, Oxford.



# TEXTES CRÉTOIS HONORANT DES MÉDECINS : HISTOIRE ET DIALECTE\*

Monique Bile  
Université de Lorraine  
[monique.bile@univ-lorraine.fr](mailto:monique.bile@univ-lorraine.fr)

## RÉSUMÉ

Dans le corpus épigraphique crétois, quatre inscriptions d'époque hellénistique relatives à des médecins sont adressées à des cités dont ces hommes étaient originaires (Cos, Kasos). L'analyse de ces textes met en lumière leur contexte historique ; la comparaison linguistique des documents crétois avec des inscriptions de Cos et de Rhodes (cette cité contrôlait politiquement la petite île de Kasos) prouve que la koina doriennne et surtout la koinè ionienne-attique avaient pénétré dans ces dialectes.

MOTS-CLÉS: Épigraphie, inscriptions hellénistiques, Crète, koinè, koina.

CRETAN TEXTS HONORING PHYSICIANS: HISTORY AND DIALECT

## ABSTRACT

In the epigraphical Cretan corpus, four Hellenistic inscriptions relating to physicians are addressed to the cities of which these men were native (Kos, Kasos). The analysis of these texts throws light on their historical context; the linguistic comparison of the Cretan documents with Koan and Rhodian inscriptions (Rhodes controlled politically the small island of Kasos), makes evident that Dorian koina and above all Attic-Ionic koine had penetrated into these dialects.

KEYWORDS: Epigraphy, Hellenistic inscriptions, Crete, koine, koina.

## 0. INTRODUCTION

### 0.1. PROBLÉMATIQUE

Les inscriptions crétoises relèvent essentiellement du discours officiel, mais leurs caractéristiques sont différentes, selon les périodes. Aux époques archaïque et classique (VII<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)<sup>1</sup>, les textes législatifs dominent, tandis qu'à l'époque hellénistique (III<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècles), ce sont les traités d'alliance, les décrets qui sont l'objet de publications de la part des cités<sup>2</sup>. Comme ailleurs, les décrets honorifiques connaissent une grande fortune : les bénéficiaires sont, majoritairement, des ambassadeurs envoyés

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.04>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 51-74; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343

par une cité ou un monarque, mais il se dégage du lot quatre textes crétois relatifs à des médecins<sup>3</sup>. Trois honorent sans surprise un médecin de Cos<sup>4</sup>, le quatrième a pour sujet un médecin de Kasos. Il a semblé intéressant, étant donné les nombreuses lignes consacrées à ces personnages par les cités émettrices des textes, d'examiner ce petit corpus sous deux angles, historique et linguistique. En effet, l'histoire est sollicitée, les textes de Cnossos et de Gortyne se rapportant au même personnage qui est intervenu dans des circonstances historiques bien précises. La linguistique l'est aussi, car, si les dialectes de Cos et de Kasos<sup>5</sup> font partie des parlers doriens, comme le crétois, il existe des particularités locales et l'époque hellénistique est aussi le moment où les dialectes subissent l'assaut de la koina et surtout de la koinè. Enquête historique et enquête linguistique iront donc de pair.

## 0.2. CORPUS

Aux quatre textes à étudier<sup>6</sup>, sont joints deux extraits. L'un provient d'un texte de Cos, qui permettra de comparer ses traits distinctifs avec ceux des textes crétois

---

\* Je remercie tout particulièrement Araceli Striano, qui m'a conseillée tout au long de l'élaboration de ce travail et m'a fourni de précieux renseignements sur les dialectes de Cos et de Rhodes, Guy Vottéro et René Hodot pour leurs suggestions. Je suis reconnaissante à E. Nieto Izquierdo d'avoir bien voulu relire ces pages, que ses remarques et ses critiques ont contribué à rendre moins imparfaites. Je suis, bien sûr, seule responsable des erreurs d'interprétations.

<sup>1</sup> Le VIII<sup>e</sup> siècle n'est représenté que par un court texte de Phaestos, dédicace (?) privée (Bile 1988, p. 29 n° 1), et le IV<sup>e</sup> siècle, très pauvre épigraphiquement même à Gortyne, cité qui a fourni le plus grand nombre de documents depuis le VI<sup>e</sup> siècle, ne permet pas de définir l'état du dialecte. Sauf Axos et Eleutherna, l'ouest de la Crète ne fournit pas de documents jusqu'au III<sup>e</sup> siècle et l'est de l'île non plus.

<sup>2</sup> Les documents privés (épitaphes, dédicaces) occupent une part non négligeable numériquement, mais leur brièveté apporte peu de renseignements sur leur situation linguistique.

<sup>3</sup> Toutes les inscriptions crétoises concernant des médecins sont étudiées par Samama 2003, 85-97. Le recours à des médecins étrangers à l'île était dicté par la gravité de certains événements, comme on le verra. Pour les maladies les plus fréquentes, les Crétois recouraient aux incubations dans le temple d'Asclépios de Lébéna, aussi fréquenté par les Romains. Les récits de ces consultations nocturnes, rassemblés dans *IC* 1, xvii, 152-173, ont fait l'objet de plusieurs publications de P. Sineux, dont "Le dieu ordonne. Remarques sur les ordres d'Asclépios dans les inscriptions de Lébéna (Crète)", *Kentron* 20 (2004), 137-146. On consultera aussi C. Prêtre-P. Charlier, *Maladies humaines, thérapies divines. Analyse épigraphique et paléopathologique de textes de guérison grecs*, Lille 2009, 122-133 : je remercie E. Nieto Izquierdo de m'avoir signalé cet ouvrage.

<sup>4</sup> Une première analyse des décrets crétois relatifs à deux médecins de Cos a été proposée par M.E. Detorakis, "Μετάκληση Κώων γιατρῶν στὴν Κρήτη τὸν 2<sup>ο</sup> αἰ.π.Χ.", *Kretika Chronika* 20 (1990), 51-61.

<sup>5</sup> Pour autant qu'on puisse en juger par les quelques petits textes produits par cette île à l'époque hellénistique, cf. *IG* XII, 1 n° 1041-1064.

<sup>6</sup> L'édition de référence est celle des *IC*, I-IV, à laquelle seront adjointes les références de Samama 2003 et, pour deux textes, de Pouilloux 1960. Sauf exception, les dates concernent les périodes av. J.-C.



et de faire le point sur l'état dialectal de chacun de ces documents<sup>7</sup>. Le second est un texte rhodien : Kasos, cité destinataire du décret d'Olonte, était alors sous la domination de Rhodes.

### 0.2.1. Décret honorifique de Cnossos pour Hermias, médecin de Cos

ICI, VIII 7, II<sup>e</sup> siècle (= Samama 2003 n° 127, Pouilloux 1960 n° 16) : stèle de marbre blanc, brisée en 2 parties, dans le sanctuaire d'Asklépios de Cos.

Κνωσίῳν οἱ κόσμοι καὶ ἡ πόλις Κώϊων τᾷ βωλᾷ καὶ τῷ δ-  
 ἄμοι χαίρειν· ἐπειδὴ πρεσβευσάντων Γορτυνίων πρ-  
 ὄς ὑμὲ ὑπὲρ ἱατροῦ καὶ ὑμῶν φιλοτίμως σπενυσάντων  
 4 καὶ ἀποστειλάντων αὐτοῖς Ἑρμίαν ἱατρόν, στάσιος δ-  
 ἐ γενομένης ἐν Γόρτυνι καὶ ἐλθόντων ἀμίων κατ[ᾶ]  
 τὰν συμμαχίαν ἐς τὰμ μάχαν τ[ᾶν] Γορτυνίοις γεν[ε]-  
 8 ὄμ[ε]να]ν ἐν τᾷ πόλ[ει], συνέ]βα τινὰς τῶμ πολι[τᾶν καὶ τ] -  
 ὶων ἄλλων τῶν συνελθόντων παρ' ἀμίων ἐπὶ [τὰμ μά] -  
 χαν τραυματίας τε γενέσθαι καὶ πλείους ἐκ [τῶν]  
 τραυμάτων ἄρωστίαις οὐ ταῖς τυχούσαις π[ε]ριπε[ρ]-  
 12 σεῖν, Ἑρμίας ὑπάρχων ἀγαθὸς ἀνὴρ τότε τε πᾶσ[αν σ] -  
 πουδὰν ἐποίησατο ὑπὲρ ἀμίων καὶ διέσωσε αὐτο[ὺς ἐν]  
 μεγάλων κινδύνων ἔν τε τοῖς λοιποῖς ἀπροφα[σίστ] -  
 ῶς διετέλει συναντῶν τοῖς παρακαλοῦσι [αὐτὸ] -  
 16 ν, πάλιν τε γενομένης μάχας περὶ Φαιστὸν π[ολλ] -  
 ῶν τραυματιῶν γενομένων καὶ ὡσαύτως πολλ[ῶν κ]ι -  
 νδυνουσάντων ἐν ταῖς ἀρωστίαις πᾶσαν [σπου] -  
 δὰν ἐν ταῖς θεραπαίαις ποιούμενος διέ[σωσε αὐτοὺς]  
 ἐν μεγάλων κινδύνων ἔν τε [τοῖς λοιποῖς παρέχων]  
 20 [αὐτὸν πρόθ]υμον τ[οῖς παρακαλοῦσι αὐτὸν]----

Traduction (Pouilloux 1960, n° 16, p. 69) :

Les cosmes et la cité de Cnossos au conseil et au peuple de Cos, salut ; comme les gens de Gortyne vous avaient envoyé une ambassade au sujet d'un médecin, que vous, rivalisant de zèle, vous leur aviez délégué le médecin Hermias ; comme ensuite une guerre civile s'était produite à Gortyne et qu'en vertu de la convention nous nous étions rendus au combat qui s'était produit dans la cité, attendu qu'il est arrivé que certains des citoyens et de ceux de chez nous qui s'étaient joints à eux avaient reçu des blessures au cours du combat, et qu'un bon nombre à la suite de

<sup>7</sup> Les textes crétois font l'objet d'une analyse dialectologique courte, mais précise, de Samama 2003, dont l'objectif n'est pas, comme ici, de mettre en relation le parler de ces documents avec celui de la cité destinataire.

leurs blessures étaient éprouvés par des maux qui n'étaient pas des maladies bénignes et, comme Hermias, qui est un homme de bien, a employé tout son zèle pour nous et les a sauvés de grands dangers, sans cesser aussi de se dépenser sans compter pour ceux qui faisaient appel à lui, et comme un nouveau combat qui s'était produit près de Phaistos avait causé beaucoup de blessures et que la vie de bien des gens se trouvait encore en danger à cause des maladies, en dépensant tout son zèle pour les soigner il les a sauvés de grands dangers sans cesser de se montrer prêt à répondre à ceux qui faisaient appel à lui ...

## 0.2.2. Décret honorifique de Gortyne pour Hermias, médecin de Cos

IC IV 168, II<sup>e</sup> siècle (= Samama 2003, n° 126, Pouilloux 1960 n° 15) : stèle de marbre blanc, brisée en 2 parties, mutilée en haut et en bas à droite, dans le sanctuaire d'Asklépios de Cos.

Γορτυνίων οἱ κόσμοι καὶ ἡ πόλις Κώϊων τᾷ βωλᾷ κ[αὶ τ]-  
 ᾧ δάμοι χαίρειν · ἐπειδὴ Ἑρμίας Ἐμμενίδα, χε[ιρο]-  
 4 τονηθὲς ὑφ' ὑμῶν καὶ ἀποστευθὲς παρ' ἀμῆ ἰα-  
 τρός, ἀξίως πεπόηται τὰν παρ' ἀμῖν ἐπιδαμίαν  
 ὑμῶν τε τῶν ἀποστειλάντων καὶ αὐτοσαυτῶ, [ἔ]-  
 8 τὶ δὲ καὶ ἀμίων τῶν δόντων ὑμῖν τὰν ἐπιτροπὰν  
 τᾶς αἰρέσιος τῷ ἱατρῶ, ἀνέγκλητος ἰὼν ἐμ πᾶσι τ-  
 ᾶν ἐπιδαμίαν πεποίηται ἔτια πέντε ἐπιμελόμ-  
 ενός τε τῶν πολιτᾶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατοικιό-  
 ντων Γόρτυνι φιλοτιμίως τε καὶ ἐντενίως κατὰ τὰ  
 12 ν τέχνην καὶ τὰν ἄλλαν ἐπιμέλειαν πολλὸν ἐξ-  
 σωσε ἐς μεγάλων κινδύνων οὐδὲν ἐλλείπω-  
 ν προθυμίας, συμμαχῶν δὲ ἀμῖν πολλῶν παραγε-  
 γονότων καθ' ὃν καιρὸν ἐπολεμίομεν καὶ τούτων  
 16 τὰν αὐτὰν ἐπιμέλειαν ἐποιήσατο καὶ ἔσωσε ἐς  
 μεγάλων κινδύνων, βωλόμενος εὐχαριστῆν τᾷ-  
 ἰ ἀμᾶ πόλει, ἐπεὶ δὲ ἐπευθὼν ἐπὶ τὰν ἐσκλησίαν  
 ἀξίωσε ἀμὲ ἀφέμεν αὐτὸν ἐς τὰν ἰδίαν, ἐπεχω-  
 20 [ρ]ήσαμεν συναποστήλαμέν τε τῶν πολιτᾶν  
 [α]ὐτῶ Σάραχον καὶ Κύδαντα βωλόμενοι αὐτῶ εὐ-  
 [χαρι]στῆν, ἔδοξε τε ἀμῖν ἐπαινέσαι Ἑρμίαν ἀρε-  
 [τᾶς ἔ]νεκα καὶ εὐνοίας τᾶς ἐς τὰν πόλιν, ἐπαινέ-  
 [σαι δὲ καὶ] Κ[ώ]ι οὖς ὅτι καὶ ἱατρὸν ἀγαθὸν καὶ[[ι]] ἀνδρα ἀξ[ι]-  
 24 [όλογον ἀμῖν ἀπέ]στηλαν · αἱ δὲ καὶ πάντες γινώσκ-  
 [ωντι ὅτι ἐπιστάμ]ε[θ]α χάριτας ἀποδιδόμεν, ἔδοξ[ε]  
 [ἀμῖν καὶ πολιτείαν δ]όμεν αὐτῶ καὶ ἐκγόνοις  
 -----

Traduction (Pouilloux 1960, n° 15, p. 68) :

Les cosmes et la cité de Gortyne au conseil et au peuple de Cos, salut ; attendu qu'Hermias, fils d'Emménidas, élu par vous et envoyé comme médecin chez nous, a fait chez nous un séjour digne de vous qui l'aviez envoyé, digne aussi de lui,



et de nous-mêmes qui vous avons confié le soin de choisir un médecin, attendu qu'il a fait un séjour de cinq années, se montrant irréprochable sous tous les rapports, et que s'occupant des citoyens et de tous les habitants de Gortyne avec zèle et constance pour tout ce qui touchait son métier et tous les autres soins, il a sauvé beaucoup de gens de grands dangers avec un zèle sans défaillance, et comme beaucoup d'alliés séjournaient chez nous au moment de notre guerre, il s'est occupé d'eux aussi avec le même zèle et les a sauvés de grands dangers, voulant témoigner sa gratitude à notre cité ; comme en outre, s'étant présenté à l'assemblée, il a demandé que nous le laissions rentrer chez lui et que nous le lui avons permis et l'avons fait accompagner des citoyens Soarchos et Kydas, voulant lui témoigner notre reconnaissance, il nous a plu d'accorder l'éloge à Hermias pour son mérite et pour son dévouement à l'égard de notre cité, d'accorder aussi l'éloge à la cité de Cos parce qu'elle nous a envoyé un bon médecin et un citoyen de valeur ce par quoi tous apprendront que nous savons montrer notre gratitude, il nous a plu aussi de lui donner le droit de cité à lui et à ses descendants...

### 0.2.3. Décret honorifique d'Aptera pour Calippos, médecin de Cos

IC II, III, 3, II<sup>e</sup> siècle (= Samama 2003 n° 136) : pierre trouvée dans le sanctuaire d'Asklépios de Cos, brisée à droite.

Ἀπτεραίων

Ἔδοξε τῶν βωλαῖ καὶ τῶν δάμοι·  
 Σῶσος Ἀβδίας εἶπε· ἐπειδὴ Κάλ-  
 4 [λ]ιππος Ἀριστοκρίτω Κῶιος ἰατρὸς[ς]  
 ἀποσταλεῖς ὑπὸ τῆς πόλιος ἀξίω[ς]  
 ἀνέστραπται ἀμφοτερῶν τῶν πολ[ί] -  
 ὶων καὶ <τά> τε τὸν βίον καὶ τὴν τέχνην προ-  
 8 θυμίας οὐθὲν ἐλλείπων, πολλός  
 τε τῶν πολιτῶν ἐγὼ μεγαλῶν ἄρρωστ[ι] -  
 ῶν σεσώκει· ἵνα ὧν καὶ ὁ δῆμος φαίνη-  
 ται τιμῶν τὸς ἀγαθὸς ἄνδρας  
 12 δεδόχθαι τῶν βωλαῖ καὶ τῶν δάμοι[ι]  
 ἐπαινέσαι Κάλλιππον Ἀριστοκρ[ι] -  
 τῶ Κῶιον ἰατρὸν καὶ στεφανῶ<σαι> αὐτὸν[ν]  
 στεφάνωι χρυσέωι ἀρετᾶς ἔν[ε] -  
 16 κα καὶ εὐνοίας τῆς εἰς αὐτόν· [δόν] -  
 τῶ δὲ αὐτῶι τοῖ ταμίαι ἐξ τε τ[ὸν]  
 στέφανον καὶ πορεῖον στ[α] -  
 τῆρας τριακοσίος· ἵνα δὲ καὶ Κ[ῶιοι]  
 20 ἀκολουθῶντι τῶν αἴρεσιν τ[...]  
 σαμανάμενοι τοῖ κόσμοι τῶ[ι δάμο] -  
 σία σφραγίδι ἐξαποστ[αλήτω] -  
 σαν πρὸς αὐτόν· καὶ [τὸς Κῶιος φί] -  
 24 λος ὑπάρχοντας τ[ῶι πόλει ἐπιμέλει] -





- αν ποιήσασθαι [ὅπως ἀξιῶσιν ὅπως .. ..]  
 θέτως τε τὰν [.. .. . . . . . ]  
 .οις τῷ πραττ[. . . . . . . . . . ]  
 28 τοῖς Ἀσκληπ[ιεῖοις·δόμην δὲ καὶ]  
 στάλαι τόπ[ον ἐν τῷ ἱερῷ τῷ Ἀσκλη] -  
 πιῶ ἐν τῷ ἐπ[ιφανεστάτῳ τόπῳ]  
 ἐς ἂν ἀναγ[ραφήσεται τὸ ψάφισμα]  
 32 τῷ δάμῳ· ἧ[μεν δὲ αὐτὸν πρόξενον]  
 καὶ εὐεργέ[ταν τᾶς πόλιος τῶν Ἀ] -  
 πταραίω[ν αὐτὸν καὶ ἐκγόνοις]  
*vacat*

Traduction (Samama p. 248-249) :

Il a plu au Conseil et au peuple d'Apteraösos, fils d'Abdias. Attendu que Callipos, fils d'Aristocritos, de Cos, médecin envoyé par sa cité a effectué un séjour tout à l'honneur de nos deux cités, qu'il n'a pas ménagé son zèle personnellement ou professionnellement et a sauvé un grand nombre de nos concitoyens de graves maladies ; afin que l'assemblée du peuple aussi montre sa reconnaissance pour les hommes de valeur, plaise au Conseil et au peuple de décerner l'éloge public au médecin Callipos de Cos, fils d'Aristocritos, de le couronner d'une couronne d'or pour ses qualités et son dévouement envers le peuple ; que les trésoriers lui accordent, pour la couronne et les frais de voyage, la somme de trois cents statères. Pour que les citoyens de Cos soient informés de cette décision, que les cosmes la leur envoient frappée du sceau public. Que les Coens, nos amis, veillent à (la proclamation de ces honneurs lors des) Asclépieia (?) (et choisissent dans le sanctuaire d'Asclépios l'endroit le plus en vue pour consacrer) la stèle sur laquelle sera (gravé le décret) de notre peuple. (Qu'il ait le titre de proxène) et de bienfaiteur (de la cité) d'Aptera, (lui ainsi que ses descendants).

#### 0.2.4. Décret honorifique d'Olonte pour un médecin de Kasos

IC I, XXII 4, II<sup>e</sup> siècle (= Samama n° 176). Pierre calcaire trouvée en janvier 1898 dans l'isthme de Poros, maintenant au Louvre, et comportant trois inscriptions, soit deux proxénies

(A, au centre, III<sup>e</sup> siècle d'après l'écriture, B gravée à gauche, II<sup>e</sup> siècle) et le décret (C à droite, II<sup>e</sup> siècle), dont le début manque.

	[-----φι]-	8	καιροῦ σκληροῦ καὶ
	λανθρώποις ποτ[ί]		χρειᾶν πολλῶν
	τὰν πόλιν , μετα-		ἀναγκαιᾶν διὰ
	πέμπτου δὲ αὐτοῦ		τὰς φθορὰς τὰς
4	γινόμενου ἐς οἶκον	12	τῶν ἀνθρώπων
	καὶ ὄντος περὶ τὸ ἀ-		καὶ τῶν ἐμπεπτο-
	ποτράχεν, ἐμπε-		κότα λοιμόν, ἐ-
	πτωκότος ἀμῖν		πείσαμες αὐτὸν

16	ἀξιῶσαντες πα- ραμεῖναι καὶ μὴ κα- ταλιπὲν ἀμὲ ἐν τῷ ἀναγκαιοτάτῳ[ι]	44	τέχοντας πάν- των ὧν καὶ οἱ ἄλλοι[ι] μετέχοντι πρόξε- νοι καὶ εὐεργέται
20	καιρῷ, πεισθέντος δὲ αὐτοῦ καὶ πολ[ὺ ἔ] - τι μᾶλλον ἐπιδόν- τος αὐτὸν κατὰ	48	καὶ πολῖται· ὑπάρ- χεν δὲ αὐτοῖς καὶ ἀτέλειαν πάν- των καὶ ἔσπλου
24	τὰν τέχνην καὶ σώ- ζοντος τὸς ἐνο- χλουμένους ὃς ἦς δυνατὸν κατὰ τὰν	52	καὶ ἔκπλου καὶ πο- λέμου καὶ εἰρήνης ἀσυλεῖ καὶ ἀσπον- δεῖ καὶ κατὰ γᾶν
28	αὐτοῦ ἐπιμέλειαν· ὅπως καὶ ἡ ἀμὰ πό- λις εὐχάριστος	56	καὶ κατὰ θάλασσα[ν]· ἀναγράψαι δὲ τὸδε τὸ ψάφισμα ἐς τὸ ἱερὸν τοῦ Ζηνὸς
32	γίνηται τοῖς ἀγα- θοῖς ἀνδράσι· ἐπαι- νέσαι αὐτὸν καὶ στεφανῶσαι χρυ- σέωι στεφάνῳ τῷ[ι]	60	τοῦ Ταλλαίου κα[ι] ἐς τὸ τοῦ Ἀσκλη- πιοῦ· ἀποστήλαι δ[ε] καὶ ἐς Κάσον τὸ
36	ἐκ τοῦ νόμου ἀρετᾶς ἔνεκεν καὶ εὐνοίας, ἂν ἔχων διετέλεσ[ε] ἐς τὰν ἀμὰν πόλιν·	64	ψάφισμα καὶ ἀξι- ῶσαι Κασίου δό- μεν τόπον ἐν τῷ[ι] ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλω-
40	ἦμεν δὲ αὐτὸν πρό- ξενον καὶ εὐεργ[έ] - ταν καὶ πολίταν α[ὺ] - τὸν καὶ γένος, με-	68	νος τοῦ Τεμενί- τα ὅπως ἀναγρά- ψαντες ἐστάλαν λιθίναν θῶμας

Traduction (Samama 2003, 297-298) :

(Attendu que...) ses bienfaits envers la cité, on le rappelait chez lui et qu'il était prêt à partir quand un sévère malheur fondit sur nous, créant un grand et impérieux besoin (d'un médecin) du fait des pertes humaines et de l'épidémie qui se développait, nous le persuadâmes de rester et de ne pas nous abandonner dans cette situation si critique. Il se laissa convaincre, se dévoua encore bien plus, conformément à son art, et sauva par ses soins le plus grand nombre possible de personnes atteintes. Afin que la cité se montre reconnaissante pour les hommes de valeur, (que l'on décide) de lui décerner l'éloge public et de le couronner de la couronne d'or légale, pour le dévouement dont il n'a cessé de faire preuve envers notre cité ; et qu'il soit proxène et citoyen, lui et ses descendants, ayant part à tout ce à quoi ont part les proxènes, bienfaiteurs et citoyens ; qu'ils jouissent aussi de l'exemption de tous les impôts, du droit d'entrer et de sortir en temps de paix comme en temps de guerre, sur terre et sur mer, sans craindre les saisies même en dehors des trêves. Que ce décret soit gravé dans le sanctuaire de Zeus Tallaios et dans celui d'Asclépios. Que l'on en fasse parvenir une copie à Kasos et que les Kasiens acceptent de donner une place au décret dans le sanctuaire d'Apollon Téménités afin que nous y placions la stèle de pierre gravée.





## 0.2.5. Décret de Cos relatif à Philippos, médecin de Cos, honoré par Délos<sup>8</sup>

*IG XII, 4, 1 n° 164, l. 9-25, début du II<sup>e</sup> siècle (= Samama 2003 n° 135).*

ὅπως οὖν ὁ δᾶμος Δαλίους  
τε φαίνηται ὑπακούων τὰ ἀξιούμενα καὶ τοῖς αὐτοῦ  
πολίταις ἐπὶ τοῖς διδομένοις αὐτοῖς τιμίαις ὑπὸ  
12 τᾶμ πολίων συναδόμενός τε καὶ συνκατασκευα-  
ζων ἐπιφανεῖς τὰς τίμας· δεδόχθαι δόμεν αὐτοῖς  
τὴν ἀναγγελίαν καθότι ἀξιοῦντι· τοὶ δὲ προσ-  
τάται καὶ ὁ ἀγωνοθέτας ἐπιμεληθέντω τὰς ἀνα-  
16 γορεύσιος· μισθωσάντω δὲ καὶ τοὶ πωληταί· ἀνα-  
γράψαι τὸ ψάφισμα καθ' ὅτι τετίμαται Φίλιππος  
ὑπὸ Δαλίων ἐς στάλαν λιθίναν καὶ ἀναθέμεν  
ἐς τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ· τόπον δὲ ἀποδειξάντω  
20 τοὶ προστάται· τὸ δὲ ἀνάλωμα τοῖ ταμίαι τελε-  
σάντω ἀπὸ τῶν ἐς τὰ ὑπὸ πωλητᾶν ἔργα μισθού-  
μενα· τὸν δὲ πρεσβευτᾶν καλέσαι ἐπὶ ξένια ἐς τὸ  
πρυτανεῖον, δόντω δὲ αὐτῶι καὶ τοὶ ταμίαι ἐς θυ-  
24 σίαν ἀπὸ τῶν προπεπορισμένων χρημάτων  
δραχμὰς πεντήκοντα

Traduction (Samama 2003, p. 247) :

Afin donc que le peuple (de Cos) montre aux Déliens qu'il accepte leur demande et à ses propres citoyens qu'il se réjouit des honneurs qui leur sont accordés par des cités et prend part à la publicité donnée à des honneurs ; Plaise (au Conseil et au peuple) d'accorder aux Déliens la proclamation telle qu'ils la sollicitent. Que les prostatai et l'agonothète soient chargés de la proclamation publique ; que les polètes paient la gravure, sur une stèle de pierre, du décret aux termes duquel Philippos a été honoré par les Déliens, et la consacrent dans le sanctuaire d'Asclépios à l'endroit fixé par les prostatai ; que les trésoriers règlent la dépense sur les sommes allouées pour les travaux donnés en adjudication par les polètes ; qu'on invite l'ambassadeur aux rites d'hospitalité au prytanée et que les trésoriers lui remettent pour le sacrifice cinquante drachmes prises sur les fonds fournis par avance.

## 0.2.6. Décret de Rhodes

*ASAA 22 (1939/1940), 156, 18, II<sup>e</sup> siècle.*

A ψάφισμα Ζήνωνος Σελγέως εὐεργέτα.  
ἐπ' ἱερέως Ἀρατοφάνεως Πανάμου ἐβδόμῃ ἐπὶ δέκα.

<sup>8</sup> Les Déliens, voulant honorer le médecin Philippos de Cos, ont demandé aux habitants de Cos de proclamer publiquement les honneurs qu'ils lui ont décernés et de graver leur décret sur une stèle à placer dans le sanctuaire d'Asclépios. C'est la décision du Conseil et du peuple de Cos qui est transcrite ici, l. 14-25 (fin du décret).

4 Ζήνων Σελγεὺς εὐεργέτας εἶπε· ὅπως οἱ ἀμφοριασμοὶ  
 τῶν ἐγγαίων τῶν ὑπαρχόντων τῷ κοινῷ καὶ τῶν ταφιᾶν  
 ἐμφανεῖς ὑπάρχοντι ὡς ἐν δυνατῷ πᾶσι τοῖς ἐρανισταῖς  
 εἰς πάντα τὸν χρόνον καὶ μηθὲν ἀδίκημα γίνηται περὶ αὐτούς,  
 8 ἀγαθὰ τύχαι δεδόχθαι τῷ κοινῷ· κυρωθέντος τοῦδε τοῦ ψαφί-  
 σματος ἐλέσθαι τὸ κοινὸν παραχρῆμα ἄνδρα, ὃ δὲ αἰρεθεὶς  
 κατασκευάσθω στάλαν λαρτίαν καὶ λαβῶν παρὰ τῶν ἀρχόν-  
 των τοὺς ἀμφοριασμοὺς πάντων τῶν ὑπαρχόντων τῷ κοινῷ  
 12 ἐγγαίων καὶ τῶν ταφιᾶν ἀναγραψάτω αὐτούς εἰς τὴν στάλαν  
 καὶ ἀναθέτω τὴν στάλαν εἰς τοὺς τοῦ κοινοῦ τάφους εἰς τό-  
 πον ὅς κα αὐτῷ δοκῆ εὐσαμότατος καὶ ἀσφαλῆς εἶμειν,  
 τοὶ δὲ ἄρχοντες δόντω τῷ αἰρεθέντι ἀνδρὶ ἀντίγραφον τῶν  
 16 ἀμφοριασμῶν πάντων ποτὶ τὴν ἀναγραφάν, δόντω δὲ  
 αὐτῷ ἐκ τοῦ κοινοῦ καὶ ὃ κα γένηται τέλοςμα εἰς τὴν κατασκευὴν  
 τᾶς στάλας καὶ τὴν ἀναγραφὴν τῶν ἀμφοριασμῶν. εἰ δὲ τινὸς  
 κα ποτιδέῃ τὸδε τὸ ψάφισμα κύριον ἔστω τὸ κοινὸν ποτιψαφίζομενον.

Décret du bienfaiteur Zénon de Selgé. Pendant la prêtrise d'Aristophanès, le dix-sept  
 du mois Panamos, proposition du bienfaiteur Zénon de Selgé : afin que les actes  
 de cession des biens fonciers qui appartiennent au Koinon et des lieux de sépulture  
 soient visibles le plus possible à tous les éranistes pour tout le temps et qu'il n'y ait  
 aucun tort à leur sujet, à la Bonne Fortune, plaise au Koinon : aussitôt que ce décret  
 aura été entériné, que le koinon choisisse un homme, que celui qui aura été choisi  
 prépare une stèle de marbre et, recevant des archontes les actes de cession de tous  
 les biens fonciers qui appartiennent au Koinon et des lieux de sépulture, il les  
 transcrive sur la stèle, qu'il place la stèle pour les tombes du Koinon à l'endroit  
 qui lui semblera être le plus distinct et sûr, que les archontes fournissent pour la  
 transcription à l'homme qui aura été choisi une copie de tous les actes de cession,  
 qu'ils lui versent aussi, en prenant sur (l'argent du ?) Koinon la somme nécessaire  
 à la préparation de la stèle et à la transcription des actes de cession. S'il faut (ajouter)  
 quelque chose à ce décret, que le Koinon soit souverain pour voter un ajout.

## 1. HISTOIRE ET ÉPIGRAPHIE

### 1.1. PRÉSENTATION DES TEXTES

Ce petit corpus est à diviser en deux catégories. Dans la première – textes de  
 Cnossos et de Gortyne –, les cités honorent le même médecin Hermias, dans les mêmes  
 circonstances, à définir. Dans la seconde, les inscriptions mentionnent deux médecins  
 différents, sans préciser la situation ayant exigé le recours à ces praticiens, mais emploient  
 à leur sujet une phraséologie assez habituelle dans ce type de documents<sup>9</sup>. Là aussi

<sup>9</sup> Ainsi que le prouve la lecture des textes de Samama 2003, p. 109-305, qui sont essentielle-  
 ment des décrets honorant des médecins (les pages 305-555 contiennent surtout des épitaphes ou des  
 dédicaces de médecins).



il faudra essayer de discerner les événements à l'origine de l'intervention des médecins ; un critère pour déterminer leur portée peut être fourni par les hommages matériels et/ou immatériels accordés par les cités. Comme on le sait, les médecins étaient des citoyens, dont la profession était hautement considérée et très recherchée, l'état de guerre étant toujours plus ou moins présent en Grèce ancienne<sup>10</sup>. Si l'on n'est pas étonné de voir honorés des médecins de Cos, la citation d'un médecin de Kasos, île modeste sur les plans historique et épigraphique, sera à apprécier, tout comme l'importance des cités accordant les honneurs.

## 1.2. CNOSSOS ET GORTYNE

Les deux décrets exposent, de manière plus explicite de la part de Cnossos<sup>11</sup>, les raisons politiques de la venue du médecin Hermias à Cnossos et Gortyne. Elles se rapportent à des épisodes survenus pendant la guerre de Lyttos (221-219) dont Polybe a détaillé les principaux moments, IV, 53, 3-54<sup>12</sup>. En effet, le développement politique et territorial de Lyttos fut ressenti comme une atteinte à son hégémonie par Cnossos, qui s'allia avec sa rivale Gortyne pour contrer les ambitions lyttiennes. De nombreuses cités crétoises s'engagèrent aux côtés de Cnossos<sup>13</sup> ou de Lyttos. Dans un premier temps les Cnossiens demandèrent et obtinrent l'aide des Etoliens, avec lesquels ils brûlèrent la ville, désertée par les hommes partis ailleurs en expédition, et firent prisonniers femmes et enfants. Les Lyttiens se réfugièrent alors à Lappa et plusieurs cités de Crète occidentale (Cydonia, Eleutherna, Aptera), se désolidarisant de Cnossos, décidèrent d'aider les exilés lyttiens et sollicitèrent les Achéens et Philippe V de Macédoine, qui envoya des troupes<sup>14</sup> ; finalement Cnossos l'emporta sur les Lyttiens et leurs alliés<sup>15</sup>. De graves événements eurent lieu à Gortyne : s'opposèrent deux

---

<sup>10</sup> Pour la place du médecin dans la société grecque, cf. Samama 2003, 29-79. Si la Crète est restée à l'écart des grands conflits de l'époque classique (guerres médiques, guerre du Péloponnèse), elle ne pouvait pas ne pas être partie prenante des entreprises politiques de l'époque hellénistique, qui avaient souvent pour cadre le bassin oriental de la Méditerranée, cf. Van Effenterre 1948, 201-234. Et ses incessants conflits internes constituaient d'autres occasions de faire appel à des médecins.

<sup>11</sup> C'est afin de faciliter la compréhension des circonstances historiques des décrets que le texte de Cnossos est présenté ici en premier, et non après celui de Gortyne comme chez Pouilloux 1960 et Samama 2003, qui privilégient la chronologie : les Cnossiens sont intervenus à Gortyne, qui demandait des secours.

<sup>12</sup> Détails chez van Effenterre 1948, 158-160, 253-254.

<sup>13</sup> Le témoignage épigraphique le plus impressionnant est celui du "serment de Dréros" (*IC* I, IX, 1), par lequel les jeunes gens de la cité juraient fidélité à Cnossos et promettaient de faire tout le mal qu'ils pouvaient à Lyttos, A 36-43.

<sup>14</sup> Cette intervention étrangère dans les affaires crétoises ne fut pas sans effet, car cette partie ouest de l'île passa sous contrôle macédonien dès 216.

<sup>15</sup> Cependant Lyttos put se redresser rapidement, comme l'attestent les traités du, conclus avec Hiérapytna et Praesos (*IC* III, 3 B et VI, 11 et 12). Déjà connu partiellement (*IC* I, XVIII n° 9), et, après

partis, indique Polybe, les *πρεσβύτεροι* “les Anciens” favorables à Cnossos et les *νεώτεροι* “les Jeunes” qui leur étaient hostiles. L’affrontement fut d’une telle violence que les *νεώτεροι*, chassés de Gortyne après avoir tenté de s’emparer de l’acropole, se réfugièrent à Phaestos, où une armée gortynienne les poursuivit et les en chassa. Lors de ces deux événements, les forces armées de Cnossos, appelées en renfort, appuyèrent les Gortyniens contre ceux qui étaient considérés comme des rebelles.

Le décret de Cnossos rend compte fidèlement de la situation gortynienne, *στάσιος*<sup>16</sup> δ’ ἐγενομένης ἐν Γόρτυνι καὶ ἐλθόντων ἀμίων κατὰ/ τὰν συμμαχίαν ἐς τὰμ μάχαν τ[ὰν Γορτυνίους γεν] /ομένα]ν ἐν τῷ πόλ[λει] l. 4-5 et *πάλιν τε γενομένης μάχας περὶ Φαιστῶν* l. 15. Il est un précieux témoignage épigraphique direct, étant l’expression d’un des acteurs des faits survenus à Gortyne. Par contraste, le décret de Gortyne est assez discret sur ce qui s’est passé dans la ville, se contentant de dire *συμμάχων δὲ ἀμῖν πολλῶν παραγε/γεγονότων καθ’ ὄν καιρὸν ἐπολεμίομεν* l. 13-14. La cité, qui ne souhaitait sans doute pas avouer publiquement ses faiblesses<sup>17</sup>, préfère mettre en avant l’action bienfaisante d’Hermias, ses cinq années passées à Gortyne<sup>18</sup> et le soin que prend la cité en le faisant accompagner par deux citoyens dans son voyage de retour à Cos<sup>19</sup>. L’usage de formules stéréotypées appliquées à Hermias (il a sauvé beaucoup de blessés de guerre, il n’a pas épargné sa peine)<sup>20</sup> sert à masquer ou tout au moins à atténuer le caractère très conflictuel de la société gortynienne d’alors, qu’Hermias a eu amplement le temps de découvrir<sup>21</sup>.

---

la découverte d’autres fragments, republié par C. Kritzas “*Συνθήκη Λυττίων καὶ Ολουντίων*” dans *Πεπραγμένα ἰ’ Διεθνούς Κρητολογικῆ Συνεδρίου*, La Canée 2011, 141-154, un traité de Lyttos avec Olonte, II<sup>e</sup> siècle, évoque la refondation de la ville et la destruction de Dréros A 7-10. A époque impériale, Lyttos fut une cité florissante, produisant de nombreuses dédicaces aux empereurs (*IC I, xviii, 15-50*).

<sup>16</sup> Le décret emploie, comme Polybe, le terme, au génitif, *στάσιος* “sédition”, “guerre civile”.

<sup>17</sup> Mais elle n’oublia pas l’appui que Phaestos, plus ou moins dépendante politiquement de Gortyne, apporta aux “rebelles” : la vieille cité minoenne fut détruite définitivement par Gortyne en 150.

<sup>18</sup> Cette longue durée est en soi une preuve de la dureté du conflit interne qui a ébranlé la société gortynienne lors de la guerre de Lyttos.

<sup>19</sup> Il est regrettable que les deux décrets soient mutilés à la fin, empêchant de savoir quels honneurs étaient décernés à ce médecin : l’éloge, pour lui et les habitants de Cos, et l’octroi de la citoyenneté gortynienne étaient des récompenses qui ne coûtaient pas cher à Gortyne, mais peut-être y en avait-il d’autres.

<sup>20</sup> Outre ces formules plus ou moins imposées, le texte gortynien est insignifiant. Si les lignes 8-9 révèlent qu’Hermias est resté cinq ans à Gortyne, les lignes 4-12 n’apprennent rien : bel exemple de prose politique destinée à occulter la réalité.

<sup>21</sup> Hermias est aussi honoré par Halicarnasse (Samama 2003 n° 128), dont le décret mutilé ne permet pas de connaître tous les honneurs décernés, outre l’éloge, une couronne (en quelle matière ?) que l’on doit annoncer à Halicarnasse pendant des fêtes et l’inscription des honneurs sur une stèle. La date du décret – fin du III<sup>e</sup> siècle – étant identique à celle des décrets cnoisien ou gortynien, il est impossible de décider si Hermias a séjourné à Halicarnasse avant ou après son séjour crétois. Quoi qu’il en soit, c’est un médecin très réputé dont on possède une statue, consacrée par son épouse, issue d’une bonne famille de Cos, elle-même ayant droit à une statue à côté de celle d’Hermias, cf. Samama, note 23 p. 232.



### 1. 3. APTERA

Le décret, postérieur aux deux précédents, ne précise pas les raisons qui ont amené les Aptaréens à demander que Cos leur envoie un médecin ni la durée du séjour de Callippos dans leur ville. Il révèle, cependant, deux informations intéressantes, l'octroi d'une couronne d'or et d'une somme considérable – trois cents statères – pour la couronne et le voyage de retour du médecin<sup>22</sup>. Aptaera, voisine de Cydonia, disposait de finances suffisantes pour faire venir un médecin et lui offrir une couronne d'or<sup>23</sup>. La cité, qui envoyait des mercenaires aux puissances extérieures, bénéficiait sans doute des largesses de ces derniers, rentrés dans leur cité d'origine<sup>24</sup>. On ne peut exclure non plus une source de revenus difficilement avouable dans un document public, la vente d'esclaves et l'acquisition de biens par la piraterie. Aptaera, comme beaucoup d'autres cités crétoises, publie, en 201 et en 170 (date probable), des décrets portant sur l'asylie de Téos. Dans le décret de 170, la cité proclame *ἔάν τινες ὀρμιόμενοι ἐξ Ἀπτέρας ἀδικήσωντι Τηίος εἶναι αὐτὸς ἐνόχος τῷ τῆς ἱεροσυλίας νόμῳ* “Si certains, à partir<sup>25</sup> d'Aptaera, font tort aux Téiens, ils seront exposés à la loi relative au pillage des temples”. C'est une allusion claire au pillage du temple de Dionysos à Téos et l'aveu implicite que “certains” hommes d'Aptaera pouvaient se livrer à ce brigandage<sup>26</sup>, la cité disposant de trois petites îles capables de servir de mouillages aux pirates (Brulé 1978, 145). Elle frappe monnaie entre *ca.* 330 et *ca.* 280-270 et, même si elle cesse son monnayage assez rapidement, le trafic de la piraterie lui permettait de s'approvisionner en métaux (or, bronze) et en monnaies<sup>27</sup>.

Si le décret pour Calippos n'apporte pas d'éclairage historique direct, il renseigne sur les revenus qu'une cité crétoise pouvait se procurer, plus ou moins discrètement<sup>28</sup>.

---

<sup>22</sup> *A priori*, la largesse dans les honneurs suggère que Calippos a rendu d'immenses services aux Aptaréens, mais on ne peut exclure qu'Aptaera ait désiré exhiber à Cos sa richesse: vantardise ou précaution pour l'avenir (un autre médecin pouvait être nécessaire) ?

<sup>23</sup> La cité vote pour un roi Attale, sans doute Attale I<sup>er</sup>, l'érection d'une statue en bronze, qu'il soit représenté en pied ou à cheval (*IC II*, III 4 C 7-8).

<sup>24</sup> Pour Le Rider 1966, 191-194, l'apport de numéraires par les mercenaires doit remonter assez haut dans le temps (dès l'époque d'Alexandre). L'auteur ajoute, p. 194 “il suffisait du retour d'un petit nombre d'hommes (cent, deux cents) pour que plusieurs milliers de monnaies étrangères apparaissent dans une ville et entrent éventuellement dans le trésor de l'Etat”.

<sup>25</sup> Le verbe ὀρμιῶναι à l'actif avec sens intransitif et au moyen, possède souvent une notion d'hostilité “s'élancer contre”. C'est sans doute son sens ici, il convient bien à des pirates.

<sup>26</sup> Analyse de la portée politique du décret chez Brulé 1978, 99-100. Il est probable qu'un autre texte d'Aptaera (*IC II*, III 16) concerne Milet, dont le territoire serait déclaré sacré, cf. Brulé 1978, 72 et 92. Ce serait un exemple supplémentaire de l'activité de piraterie pratiquée par des Aptaréens.

<sup>27</sup> Pour le monnayage d'Aptaera et ses monnaies surfrappées, cf. Le Rider 1966, 198 et 112.

<sup>28</sup> Le grand nombre de décrets crétois d'asylies pour Téos et son sanctuaire souligne assez l'implication quasi générale des cités dans la piraterie, cf. Brulé 1978, 69-115.

## 1.4. OLONTE

Le décret est muet sur la raison initiale du séjour à Olonte du médecin anonyme<sup>29</sup>, qui s'apprêtait à repartir à Kasos et que les Olontiens ont convaincu de rester, sur les conditions matérielles de ses prestations et sur la durée de son séjour dans la ville<sup>30</sup>. Mais il expose la situation qui a motivé son maintien à Olonte, l'expression ἐμπε/πτωκότος ἀμῖν καιροῦ σκληροῦ 1.6-8 désignant probablement un tremblement de terre (phénomène géologique fréquent en Grèce) suivi d'une épidémie λοιμόν 1. 14<sup>31</sup>. C'est l'unique attestation de ce terme, traduit souvent par "peste" et qui désigne en fait une maladie infectieuse<sup>32</sup>, dans tout le corpus crétois, qui ne traite – et seulement à Lébéna – que de maladies courantes (sciatique, stérilité). La présence de ce médecin à Olonte a pu fort heureusement remédier à l'épidémie, comme le prouvent tous les honneurs accordés. En plus de l'octroi d'une couronne d'or, comme à Aptéra, et l'attribution de la citoyenneté, la cité lui concède l'atélie<sup>33</sup>, c'est-à-dire l'exemption de tous les impôts, y compris les taxes portuaires, qui devaient être d'un très bon rapport pour Olonte<sup>34</sup>. Une cité annule souvent les péages pour l'importation et l'exportation par voie de terre, mais les maintient pour l'exportation

---

<sup>29</sup> La proximité de Kasos, dont il était citoyen, avec Olonte doit expliquer que la cité ait fait appel à lui. On aimerait savoir où il avait fait ses études de médecine (Cos ? Rhodes ? E. Nieto Izquierdo me rappelle le traité d'alliance entre Olonte et Rhodes, *IC I*, XXII 5, II<sup>e</sup> siècle). Ce personnage ne devait pas séjourner souvent dans la petite île de Kasos, mais était certainement un médecin itinérant, comme beaucoup de ses confrères, cf. Samama 2003, 25-26.

<sup>30</sup> Les textes ne mentionnent pas toujours le temps passé dans une cité, cf. Samama 2003, 26.

<sup>31</sup> Hypothèse de P. Roesch "Médecins publics dans les cités grecques", *Histoire des sciences médicales* XVIII, n° 3 (1984), 288. L'article (p. 279-293) s'intéresse aussi aux trois autres inscriptions crétoises étudiées ici.

<sup>32</sup> Pour évoquer la "peste" d'Athènes, Thucydide emploie ἡ νόσος, τὸ κακόν, en précisant "on n'avait nulle part souvenir de rien de tel comme fléau (λοιμὸς) ni comme destruction (φθορὰ) de vies humaines (ἀνθρώπων), *La guerre du Péloponnèse* II, XLVII, 3, traduction de J. de Romilly. Il ajoute une prophétie que se rappelaient alors les Athéniens, ἤξει Δωριακὸς πόλεμος καὶ λοιμὸς ἅμ' αὐτῷ "on verra arriver la guerre doriennne, et avec elle l'épidémie" (LIV, 2). Il continue en insistant sur le désaccord, certains Athéniens croyant qu'il s'agit de λιμὸν "disette" et non de λοιμὸν "épidémie" (LIV, 3), ce qui est pour lui l'occasion de dissenter sur la fragilité des souvenirs. Le décret d'Olonte emploie aussi l'expression, avec article, τὰς φθορὰς τὰς τῶν ἀνθρώπων 1. 11-12.

<sup>33</sup> Ce privilège n'est pas toujours attribué par la cité : il manque dans les inscriptions honorifiques d'Aptera (*IC II*, III 9) et de Cnossos (*IC I*, VIII 10 et 12).

<sup>34</sup> Ce point est bien souligné par Samama 2003, 298 note 91. De plus la formulation est un peu différente de celle qui concerne les autres personnes honorées dans les textes A et B du même document, ὑπάρχειν/[δ] καὶ αὐτῷ καὶ εἴσ/πλου καὶ ἐκπλου[ν κ]αὶ πολέμου καὶ εἰ/ρήνας καὶ ἀτέλειαν/καθὰ καὶ τοῖς ἄλλοις προξένοις/ καὶ εὐεργέταις B X 27-34 "qu'il ait le droit d'importer et d'exporter par voie de mer en temps de guerre et en temps de guerre et l'atélie comme pour les autres proxènes et bienfaiteurs".



par voie maritime<sup>35</sup>, pratique la plus fréquente étant donné l'étroitesse des routes crétoises<sup>36</sup>.

Les décrets d'Aptéra et d'Olonte renseignent sur des réalités historiques bien concrètes (épidémies, très probablement piraterie) qui définissent partiellement les conditions de vie dans la Crète hellénistique.

## 2. ANALYSE DIALECTALE

### 2.1. REMARQUES PRÉLIMINAIRES

#### 2.1.1. Démarche adoptée

a) L'analyse linguistique doit partir des traits communs qui fournissent la base dialectale aux trois parlers doriens en présence (ceux de Cos, Rhodes et de Crète).

b) Pour évaluer le niveau dialectal de chaque texte, il convient de prendre en compte les traits caractéristiques de chaque dialecte et ceux qui proviennent de la koina et/ou de la koinè.

c) Les inscriptions de Cos et de Rhodes seront d'abord sollicitées, puisque les textes crétois s'adressent à des locuteurs de leur dialecte (ou supposés tels, pour Kasos).

#### 2.1.2. Traits communs aux dialectes de Cos, de Rhodes et de Crète<sup>37</sup>

– maintien du /a:/ et du groupe *-ti* (3<sup>e</sup> personne pluriel des verbes athématiques), finale *-ç* pour la résolution de *-ns* (pour Gortyne, cf. 2.2.1) et préposition-préverbe *ἐς*.

– radical en *-i* des thèmes en *-i*, désinence de 1<sup>ère</sup> personne du pluriel<sup>38</sup> *-μες*, futur sigmatique contracte en *-σέω*.

– emploi de la conjonction *αἶ* et de la particule *κα* dans les conditionnelles, avec ordre des mots *αἶ (δέ) τίς κα*.

---

<sup>35</sup> Les traités d'Hiérapytna avec Priansos (*IC* III, III 4, 25-27, II<sup>e</sup> siècle) et de Gortyne avec Lappa (*IC* IV 186 B 16-18, II<sup>e</sup> siècle) précisent que ces péages seront à régler "selon les lois des deux cités concernant les frais de mouillage".

<sup>36</sup> Donc, la gratuité des péages terrestres n'était pas le signe d'une grande libéralité des cités grecques, comme le faisait remarquer H. Francotte, *Les finances des cités grecques*, Paris 1909, 11 (référence indiquée par M. Guarducci, *IC* IV 174, p. 244).

<sup>37</sup> Certains traits énumérés ci-dessous existent dans d'autres aires dialectales (maintien de /a:/, flexion des thèmes en *-i*, emploi de la conjonction *αἶ*). Dans la liste proposée ici, non exhaustive, ne sont indiqués que les traits pertinents pour l'étude des textes cités : les accusatifs pluriel en *-ας* pouvant comporter une brève ou une longue, ne sont pas pris en compte, cf. Brixhe 1993, 42.

<sup>38</sup> La désinence n'est pas assurée en crétois, l'inscription de Spensithios comportant une difficulté de lecture, cf. Bile 1988, 38, texte n° 28 A 1 et p. 210).



*Seule exception* : l'article au nominatif masculin pluriel est, en crétois, οἱ au lieu de τοῖ des autres dialectes doriens.

## 2.2. TEXTES DE COS ET DE RHODES

### 2.2.1. Caractéristiques du décret de Cos

A) Traits dialectaux :

\* phonétique : maintien du /a : / Ἀσκληπιοῦ l. 19 et *passim*, contraction de a : + o : aboutissant à a : (τᾶμ l.12, πωλητᾶν l. 21), résolution en s du groupe ns (ἐς l. 19, 21, 22, 23), aspiration καθ' ὅτι l. 17.

\* morphologie : article τοῖ l. 14, 16, 20, 23, flexion des thèmes en i (πολίων, ἀναγορεύσιος l. 12, 15-16), préposition ἐς cf. *supra*, désinences de 3<sup>e</sup> personne pluriel de l'impératif -ντω (ἐπιμεληθέντω, μισθωσάντω, ἀποδειξάντω, τελεσάντω, δόντω l. 15, 16, 19, 20-21, 23) et d'infinitif des athématiques en -μεν (δόμεν, ἀναθέμεν l. 13, 18).

\* lexicque : ἀναγγελίαν l. 14, mot rare.

B) Evaluation dialectale :

- Influence de la koinè :

\* graphie : la notation par ει, ου du résultat de la contraction de e+e (ἐπιφανεῖς l. 13) et de o+o (ἀξιούμενα, αὐτοῦ, ἀξιοῦντι, τοῦ Ἀσκληπιοῦ, μισθοῦμενα l. 10, 14, 19, 21-22) ne permet de savoir s'il s'agit du résultat dialectal<sup>39</sup>. Il n'y a pas d'exemple de graphies ω, η<sup>40</sup> ; les dialectes de Cos et de Rhodes possèdent des longues fermées issue des contractions et notées ει, ου, tandis que les longues résultant du premier allongement rejoignent les longues héritées<sup>41</sup>. Les graphies des deux dialectes de la *Doris media* résultent de l'adaptation à l'alphabet milésien<sup>42</sup>.

\* phonétique : vocalisme e de ἱερὸν l. 19.

\* ζένια l. 22, indiquant l'absence du troisième allongement, semble imputable à une influence de la koinè, mais la question de l'existence de cet allongement est non résolue<sup>43</sup>. Car ce terme est usité dans les anthroponymes avec initiale Ξεν- ou Ξεν-, cependant on sait que les noms de personne voyagent ; à Cos, Rhodes et dans les

<sup>39</sup> La graphie O du terme Πυθῖο (IG XII, 4, 2,1202, l. 2, milieu v<sup>e</sup> siècle) est celle de tous les documents archaïques ; les autres textes ne sont guère attestés avant le IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>40</sup> Sauf dans κήνου et l'adverbe de temps κηνεῖ (IG XII, 4, 1, 278 l. 24 et 31, milieu du IV<sup>e</sup> siècle) : on notera le ου final de ce démonstratif, plus conforme à la phonétique de Cos.

<sup>41</sup> Pour e, le dialecte de Cos fournit la graphie η dans ἦμεν (IG XII, 4, 1, 22, III<sup>e</sup> siècle, l. 10, 13), δῆλεται o. c. l. 2, avec radical \*g<sup>w</sup>els, équivalent sémantique de l'attique βούλεται.

<sup>42</sup> Résumé des faits dialectaux de Cos et de Rhodes chez A. Bartoněk, *Classification of the West Greek Dialects at the time about 350 B.C.*, Amsterdam-Prague, 1972, 110-112.

<sup>43</sup> Cf. E. Nieto Izquierdo, "Le troisième allongement compensatoire à Cos : révision critique", *Glotta* 80 (2004), 72-94 et M. L. del Barrio Vega, "Les voyelles longues moyennes à Cos et à Rhodes", § 2-4, à paraître dans *Actes de la rencontre internationale de dialectologie grecque (Nancy, 20-21 juin 2019)*.



territoires adjacents (Cnide), d'autres mots susceptibles d'être affectés par le troisième allongement (ὄρος) ne le révèlent pas.

\* syntaxe : parfaits τετίματα et προπεπορισμένων l. 17, 24, employés avec valeur d'aoriste.

\* lexicque : δεδόχθαι l. 13 (formule des décrets en koinè).

## 2.2.2. Caractéristiques du décret de Rhodes

A) Traits dialectaux :

\* phonétique : contractions de /a:/ + o (:) au profit de a : (εὐεργέτα A 1, τᾶν ταριᾶν A 4, 11), de e+o aboutissant à la création d'une diphthongue eu (Ἀρατοφάνευς A2).

\* morphologie : article τοὶ A 14, ποτι préposition A 15 et préverbe (ποτιδέη, ποτιψαφίζόμενον A 18), désinence -ντι de 3<sup>e</sup> personne pluriel ὑπάρχωντι A5, désinences de 3<sup>e</sup> personne pluriel de l'impératif -ντω (δόντω A 14, 15) et d'infinitif actif -μειν (εἴμειν A 13).

B) Evaluation dialectale :

- influence de la koinè :

\* graphie : la graphie originelle H<sup>44</sup>, qui note le résultat du premier allongement (Φοράρῳ ἤμι Lindos II 710, VIII<sup>e</sup> siècle), est remplacée par le digramme ει (εἴμειν A 13). Dans la *Doris mitior* il sert aussi à noter, le résultat du deuxième allongement (εἰς A 6, 11, 12, 16, αἰρεθεῖς A 8) et de la contraction e+e (ἐνφανεῖς A 5) tandis que le digramme ου transcrit de même le produit du second allongement (αὐτούς A 6, τοὺς ἀμφοριασμοὺς A 10, τοὺς τάφους A 12) et de la contraction de o+o (Πανάμου A2, τοῦδε τοῦ A7, τοῦ κοινοῦ A 12, 16), auparavant notée par O (Φοράρῳ) cf. Vázquez 1988, 90-102.

\* phonétique : γίνηται A 6<sup>45</sup>, vocalisme e au lieu de a (ιερέως A 2).

\* morphologie : génitif singulier des thèmes en -ews (Σελγέως A 1, ιερέως A 2), pronom μῆθὲν A6<sup>46</sup>, prépositions εἰς A 6, 11, 12, 16, ἐκ A 16.

- formes hybrides : εἴμειν A 13, avec finale μειν secondaire, εἰ ...κα A 17-18, avec conjonction εἰ de la koinè et particule dialectale κα.

- problèmes d'interprétation:

\* l'hapax ἀμφοριασμοὶ A 3, ἀμφοριασμοὺς A 20, ἀμφοριασμῶν A 14-15, 17, serait-il un composé de ὄρος/ionien οὔρος, auquel cas ce serait un témoignage de la présence du troisième allongement, cf. 2.2.1<sup>47</sup> ?

<sup>44</sup> Cependant, comme pour le dialecte de Cos, cf. 2.2.1 B et note précédente, le résultat des contractions de e+e, o+o fait postuler une longue fermée.

<sup>45</sup> Pour l'évolution de \*gign dans les verbes γίγνομαι et γιγνώσκω, cf M. Lejeune, *Phonétique historique du mycénien et du grec ancien*, Paris (1972), 78-79.

<sup>46</sup> Vázquez 1988, 383. Pour Brixhe 1993, 49, οὔθεις/μῆθεις serait dus à la composante attique de la koinè.

<sup>47</sup> Cette hypothèse intéressante m'est suggérée par Araceli Striano.

\* le syntagme ἐπ' ἱερέως A2 révèle un cas surprenant de psilose, le rhodien n'ayant jamais été un dialecte psilotique<sup>48</sup>.

\* le formulaire initial ne correspond pas au formulaire habituel des décrets rhodiens-ce un trait de koinè, comme ἀγαθῶν τύχαι δεδόχθαι A 7 ?

## 2.3. LES TEXTES CRÉTOIS

### 2.3.1. Caractéristiques d'IC I, VIII, 7

A) Traits dialectaux :

\* phonétique : /a:/ γενομένης μάχας l. 16 et *passim*, contraction de *a* : + *o* : au profit de *a* : (τραυματιῶν l. 16), traitement *s* de *-ns* ἔς l. 6.

\* morphologie : pronom des 1<sup>ère</sup> et 2<sup>e</sup> personnes pluriel (génitif ἀμίων l. 5, 8, 12, accusatif ὑμῆ l. 3), flexion des thèmes en *-i* (génitif στάσιος l. 4).

B) Evaluation dialectale:

- Influence de la koinè :

\* graphie : notation du résultat du premier allongement par ει (ἀποστειλάντων l. 4)<sup>49</sup>, de la contraction *e+o* : par ω (συναντῶν l. 14) au lieu du hiatus avec fermeture de *e* en *i*, de *e+o* et *o+o* par le digramme ου (ποιούμενος l. 18, ἱατροῦ l. 3), séquence *-σθ* dans γενέσθαι l. 9, qui masque la spirantisation de *th* en crétois (Bile 1988, 83 et 140-142).

\* phonétique : présence du second allongement, inexistant dans le dialecte (πλείους<sup>50</sup>, τυχούσαις, πᾶσαν, παρακαλοῦσι l. 9, 10, 11 et 17, 14), assibilation de *-ti* (participe παρακαλοῦσι l. 14).

\* morphologie : pronom de la 2<sup>e</sup> personne du pluriel (génitif non-dialectal ὑμῶν l. 3), adverbes en *-ως* (φιλοτίμως l. 3, ἀπροφασίστ]ως, ὡσαύτως l. 13-14 et 16), désinence de l'infinitif aoriste thématique *-εῖν* (π[ερ]ιτ[ε]σεῖν l. 10-11).

### 2.3.2. Caractéristiques d'IC IV 168

A) Traits dialectaux :

\* graphie : contraction de *o+o* notée par *-ω* (αὐτοσαντῶ l.5, τῶ ἱατρῶ l. 7).

\* phonétique : maintien du /a:/ ἀξίωσε l.18 et *passim*, résolution de la contraction de *a+o* en *a* : Ἐμμενίδα l. 2, fermeture de *-e* en *-i* (ὕμίων l.3, 5, ἀμίων l.6, ἰὼν

<sup>48</sup> Vázquez 1988, 133-136. Il y a un autre cas de psilose à Lindos ὅκ ὄσια pour οὐχ ὄσια (*Lindos II* 26, ca - 400) : je remercie Araceli Striano de cette information.

<sup>49</sup> Le datif βολῶν l.1, avec ω notant l'aboutissement du premier allongement affectant *o*, commun aux formules consacrées des décrets crétois, n'a donc pas de valeur significative, tout comme l'infinitif χαίρειν l. 2, cf. Brixhe 1993, 46.

<sup>50</sup> Le comparatif de πολὺς possède en crétois une série complexe de formes avec deux radicaux, cf. Bile 1988, 203-204 : πλείους est non-dialectal.



l. 7 = att. ὄν, ἔτια l. 8 = att. ἔτη, κατοικιόντων l. 9-10, adverbes φιλοτιμῶς, ἐντενῶς l. 10, verbe ἐπολεμίομεν l. 14), vocalisation de /v/ vélaire (ἀποστευθῆνς l. 3, ἐπευθῶν l. 17), répartition *-ns* devant voyelle/ *-s* devant consonne (χε[ιρο]τονηθῆνς ὑφ' 1.2-3, πολλῶνς ἔ- l. 11, Κ[ώ]ιονς ὅτι l. 23, ἐς τὰν l. 18, 22) et résolution *-s* du groupe *ks* devant consonne (ἐς μεγάλων l. 12, 15, ἐσκλησίαν l. 17).

\* morphologie : article οἱ l. 1, pronom de la 1<sup>ère</sup> personne pluriel (accusatif ἀμέ l. 3,18), désinence d'infinitif contracte *-ην* (εὐχαριστήν l. 16, 20-21), d'infinitif athématique en *-μεν* (ἀφόμεν l.18, ἀποδιδόμεν l. 25, [δ]όμεν l. 26).

\* syntaxe : valeur finale de la conjonction αἶ l. 24.

B) Evaluation dialectale :

- Influence de la koina :

\* morphologie : pronom réfléchi, au génitif αὐτοσαυτῶ l. 5 (équivalent de l'att. ἑαυτοῦ).

\* lexicale : πολιτᾶν l. 9, 19 au lieu de πολιατᾶν *IC* IV 72, x 35-36, xi 14).

- Influence de la koinè :

\* graphie : notation par *ει* de la longue issue du 1<sup>er</sup> allongement ἀποστειλάντων l. 5, en face de la transcription dialectale par *-η* (συναποστήλαμέν l. 19, ἀπέ]στηλαν l. 24).

\* phonétique : aspiration (ὑφ' ὑμίον l. 3, καθ' ὄν l. 14), alors que le crétois pratiquait la psilose dès les plus anciens textes<sup>51</sup>.

\* morphologie : thème en *i* (datif πόλει l. 17, à coté du génitif attendu αἰρέσιος l. 7), préfixe ἐκ (ἐκγόνοις l. 26).

- hyperdialectismes :

\* l'accusatif ἐσκλησίαν l. 17 est l'habillage dialectal d'un mot non dialectal ἐκκλησία<sup>52</sup>.

\* les participes non dialectaux<sup>53</sup> βωλόμενος l. 16, βωλόμενοι l. 20, attestent le traitement mécanique consistant à remplacer le digramme ου de la koinè par le ω senti comme dialectal.

- formes notables :

\* dans γινώσκ[ωντι] l. 24-25, il y aurait rencontre entre une forme de koinè et une évolution dialectale crétoise. La forme de koinè γινώσκω suppose la nasalisation de la gutturale, son amuïssement entraînant l'allongement de *i* puis la perte

<sup>51</sup> Ces formes ont amené les éditeurs dont M. Guarducci à généraliser l'aspiration initiale dans le texte.

<sup>52</sup> Sa présence dans les textes crétois exprime une certaine démocratisation, cf. van Effenterre 1948, 164-165.

<sup>53</sup> Pour "vouloir", le crétois emploie λῶ, λείω, cf. Bile 1988, 227-229 ; on a cru voir dans un mot de lecture difficile de l'inscription de Spensithios (Bile 1988, 38-40 n° 28 B8) une preuve de l'existence ancienne en crétois de βάλομαι, mais une lecture plus satisfaisante – μῶληται passif du verbe crétois μωλέω, "aller en justice" – a été proposée par Cl. Brixhe, "La langue comme reflet de l'histoire ou les éléments non doriens du dialecte crétois", *Sur la Crète antique. Histoire, écritures, langues*, Nancy (1991), 61-64.

de l'opposition de quantité ; le crétois γυννομένων (*IC* IV 184a9, II<sup>e</sup> siècle) indique une assimilation tardive de la gutturale à la nasale et une perte de l'opposition de gémination, cf. Brixhe 1993, 50.

\* la forme ancienne κόσμοι l.1 est usitée dans les documents gortyniens hellénistiques à destination de l'extérieur, et non la forme à rhotacisme κόρμος des textes à usage interne<sup>54</sup>.

### 2.3.3. Caractéristiques du décret d'Aptera<sup>55</sup>

A) Traits dialectaux :

\* graphie : notation par ω de la longue issue de la contraction de *o+o* (τῶ δάμω l. 32).

\* phonétique : maintien du /a : / σαμανάμενοι l. 21 et *passim*, finale en -s issue de *ns* (πολλός l. 8, τὸς ἀγαθὸς l.11, αὐτός l. 23 et ἔς l. 17, 31), vocalisme *e* qui semble originel Ἀπτεραίων l.1, non-contraction χρυσέωι l.15.

\* morphologie : flexion des thèmes en *i* (πόλιος l. 5), préposition ἔς l. 17, 31, désinence de 3<sup>e</sup> personne pluriel de l'impératif δόν]τω l. 16-17.

B) Evaluation dialectale :

- Influence de la koina :

\* article au nominatif pluriel τοῖ l. 21.

\* Ἀσκαλα[πιδίως] l. 28, le crétois pratiquant la métathèse pour ce nom Ἀσκαλιὸν *IC* IV 182, 6, II<sup>e</sup> siècle (Bile 1988, 125).

- Influences de la koiné :

\* graphie ποίησασθαι l. 25, πραττ[... ..] l. 27<sup>56</sup>, notation par ει du résultat du second allongement – inconnu dans le dialecte – affectant le groupe voyelle + *ns* (ἀποσταλεις l. 5, εις l. 16).

\* phonétique, contraction de *a+o* (τιμῶν l. 11), en face de τιμίονσα à Cnossos *IC* I, VIII 12, 22, II<sup>e</sup> siècle (cf. Bile 1988, 80).

\* morphologie : οὐθὲν l. 8 (au lieu de οὐδὲν).

\* syntaxe : préposition πρὸς l. 23, conjonction ἴνα l. 10, le parfait σεσώκει l. 10 employé avec valeur d'aoriste, correspond aux aoristes διέσωσε de Cnossos l. 12 et ἔσωσε de Gortyne l. 15.

- Il y a des hyperdialectismes :

<sup>54</sup> Bile 1988, 131 et Brixhe 1993, 45, pour qui la survivance du rhotacisme "a été favorisée par un conservatisme institutionnel".

<sup>55</sup> L'épigraphie d'Aptera comprend deux décrets relatifs à l'asylie de Téos (en 201 et sans doute 170), que nombre de cités crétoises ont également rédigés dans un style diplomatique uniforme, un autre en faveur d'un souverain (*IC* II, III 4 C), plusieurs proxénies et des épitaphes.

<sup>56</sup> Le dialecte transcrit le résultat de *g + j* par δ(δ) et plus tard par τ(τ), cf. Bile 1988, 144-145 ; la forme fait partie des traits non attiques de la koinè, cf. discussion chez Brixhe 1993, 49-50.



\* la particule ὄν l. 10 vaut l'att. οὖν selon l'équivalence ου de la koinè = ω dialectal.

\* le nom de nombre τριακοσίος l. 19 réunit une base de koinè en -κοσιοι (à la place du dorien -κατιοι avec vocalisme différent et sans assibilation) et la désinence dialectale -ς<sup>57</sup>.

\* le subjonctif ἀκολουθῶντι l. 20 combine une désinence dorienne en -ντι avec une contraction de la koinè (*e+o*: aboutissant à *o*), alors qu'en crétois *e* se ferme en *i* devant *o* (:), cf. συνθίωνται IC IV 165, l. 5-6, II<sup>e</sup> siècle.

- formes notables :

\* [A]πταραίω[v] l. 33-34, pour Ἀπτεραίων l. 1, avec vocalisme *a* attesté sur les monnaies datées entre 400 et 300 (assimilation ou influence ouvrante de *r*, cf. Bile 1988, 80).

\* χρυσέωι l. 15 est d'interprétation phonétique difficile, le ε de la koinè alternant avec ι dans les adjectifs de matière avec suffixe \**ejo* et notant probablement /i/ (Bile 1988, 165).

### 2.3.4. Caractéristiques du décret d'Olonte

A) Traits dialectaux :

\* graphie : notation par η de l'allongement de *e* (ἀποστῆλαι l. 62).

\* phonétique : non-contraction χρυσέωι l. 35, résultat de la contraction de *a+o* (: ) en *a* : (Τεμενίτα l. 68-69, χρειᾶν πολλᾶν ἀναγκαιᾶν l. 9-10), résolution par -s de *ns* en toute position (τὸς, ὄς l. 25, 26, ἔς l. 4, 39, 58, 61, 63).

\* morphologie : génitif masculin en -a (Τεμενίτα l. 68-69), accusatif du pronom de la 1<sup>ère</sup> personne pluriel ἀμὲ l.18, désinence de la 1<sup>ère</sup> personne pluriel actif (ἐπέισαμες l.14-15, θῶμες l. 63), de l'infinitif actif des thématiques (ἀποτρέχεν, καταλιπὲν l.5-6, 17-18), et des athématiques (ἦμεν, δόμεν l. 41, 65-66) ; la 3<sup>ème</sup> personne singulier de l'indicatif imparfait de "être" ἦς l. 26 est un dorisme, la forme se rencontre dans d'autres aires dialectales<sup>58</sup>.

B) Evaluation dialectale :

- influence de la koina : Ἀσκλαπιῶ l. 61-62 (sans métathèse dialectale), accusatif πολίταν l. 42, nominatif pluriel πολῖται l. 48, génitif Ζηνός l. 59<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Cet exemple d'hybridation dans le mot est cité, avec plusieurs autres, par Brixhe 1993, 52.

<sup>58</sup> Cf. O. Masson, "La forme verbale ἦς « erat » dans les dialectes grecs", *Étrennes de septennaire. Travaux de linguistique et de grammaire comparée offerts à Michel Lejeune*, Paris (1978), 123-128.

<sup>59</sup> Flexion du nom de Zeus chez Bile 1988, 2020-203 ; sur le modèle de l'accusatif Τῆνα à Lyttos (IC I, XVIII 9 c 5, II<sup>e</sup> siècle) et du datif Τηνί à Sulia (IC II, XXV 3, 12-13, I<sup>er</sup> siècle), on attendrait une forme \* Τηνός).

- influence de la koinè :

\* graphie : notation du résultat du premier allongement par ει (παραμεῖναι l. 16-17), du second allongement par ου (Κασίου l. 65), qui transcrit aussi l'aboutissement des contractions *e+o* (ἐνοχλουμένους l. 25-26) et *o+o* (μεταπέμπτου, αὐτοῦ γινομένου, καιροῦ σκληροῦ, αὐτοῦ, τοῦ νόμου, πολέμου, τοῦ Ζηνός τοῦ Ταλλαίου, τοῦ Ἀσκληπιοῦ l. 2-4, 8, 21, 28, 36, 52-53, 59-60, 62-63) ; transcription σθ dans πεισθέντος l. 20, en regard de πειθθίωντι à Gortyne (IC IV 184 b24, II<sup>e</sup> siècle) ; graphie ζ de σῶζοντος l. 24-25 (cf. Bile 1988, 143-146 pour les affriquées) et -σσ caractéristique non attique de la koinè dans θάλασσα[ν] l. 56.

\* phonétique : vocalisme *e* au lieu de *a* (ἱερῶι l. 67), absence du troisième allongement πρόξενον l. 40-41, πρόξενοι l. 46-47, alors que le crétois atteste son existence (Bile 1988, 93).

\* morphologie : ἐκ l. 36, ἔκπλουν l. 53<sup>60</sup>.

\* syntaxe μετέχοντας, μετέχοντι l. 43-44 et 46, avec préverbe μετα- au lieu du dorien πεδα.

- hybridation dans εἰρήνας l. 53, où, dans ce mot de la première déclinaison, le A remplace le H de la koinè, ἔσπλουν l.5 (préfixe dialectal et finale de koinè).

- pour χρυσέωι, l. 34-35, cf. 2.3.3.

## 2.4. BILAN LINGUISTIQUE

### 2.4.1. Etat des dialectes

Comme on peut s'y attendre à une date aussi tardive, aucun des six textes ne présente une situation dialectale unifiée.

\*Le texte de Cos révèle une seule caractéristique dialectale, la désinence de 3<sup>e</sup> personne pluriel de l'impératif -ντω.

\* Le décret de Rhodes maintient, outre cette désinence, la préposition / préverbe ποτί et la désinence d'infinitif athématique -μειν, senties comme deux particularismes du rhodien<sup>61</sup>.

\* Le décret de Cnossos atteste seulement le traitement *s* de -*ns* (ἐς l. 6) solution crétoise, sauf à Gortyne, de la résolution de ce groupe en toutes positions, à l'époque hellénistique du moins, autant que le corpus permet de l'indiquer (Bile 1988, 128-129).

\* Le décret de Gortyne paraît conserver davantage de dialectismes (fermeture de -*e* en -*i*, vocalisation de /vélaire, répartition -*ns* devant voyelle/ -*s* devant consonne).

<sup>60</sup> À côté de la forme ἔσπλουν l. 52, où coexistent initiale dialectale et finale de koinè ; étant donné qu'en crétois *ens* et *eks* devant consonne aboutissaient à *es*, donc à ἔσπλ- pour les deux mots, Brixhe 1993, 52 note 29 demande justement "quelle solution le dialecte apportait-il à ce problème ?".

<sup>61</sup> Bile 1996, 139 ; pour l'origine et la valeur phonétique de la graphie ει de -μειν, cf. M. Bile "La phonologie vocalique et le problème des infinitifs en crétois central", *BSL* LXX (1975), 175-176.



\* Les décrets d’Aptéra et d’Olonte<sup>62</sup> ne gardent que la finale en *-s* issue de *ns* et la non-contraction.

## 2.4.2. La koina

Elle se manifeste, dans les trois dialectes, par les traits définis en 2.1.2, qui sont les isoglosses de base, dont certaines ne sont pas limitées au domaine dorien (cf. note 38). Elle ne constitue pas une référence pour les textes qui ne comportent que très peu de formes dialectales (Cnossos, Olonte)<sup>63</sup>. Le texte d’Aptéra, qui révèle l’article pluriel τοῖ et l’impératif [δόν]τω, ne contredit pas cette tendance : les autres documents de la cité n’utilisent que οἱ (*IC* II, III 1, l. 10, et 2 l. 2, 3, 15) et le seul autre impératif du corpus de la cité est la forme tardive de la koinè ἀγγραψάτωσαν (*IC* II, III 2, l. 49). Aptéra ne semble pas avoir entretenu de rapports politiques particuliers avec Cos : il est donc difficile d’expliquer ces deux occurrences<sup>64</sup>.

## 2.4.3. La koinè

Désormais langue parlée des sphères dirigeantes, elle a envahi tous les textes, à des moments divers<sup>65</sup>, et contribue à faire de leur prose une langue “composite”<sup>66</sup>. Deux conséquences sont à signaler :

---

<sup>60</sup> À côté de la forme ἔσπλων l. 52, où coexistent initiale dialectale et finale de koinè ; étant donné qu’en crétois *ens* et *eks* devant consonne aboutissaient à *es*, donc à ἔσπλ- pour les deux mots, Brixhe 1993, 52 note 29 demande justement “quelle solution le dialecte apportait-il à ce problème ?”.

<sup>61</sup> Bile 1996, 139 ; pour l’origine et la valeur phonétique de la graphie et de *-μειν*, cf. M. Bile “La phonologie vocale et le problème des infinitifs en crétois central”, *BSL* LXX (1975), 175-176.

<sup>62</sup> Olonte connaissait suffisamment de formes dialectales pour rédiger quelques courts passages dans le dialecte des personnes à honorer, cf. Cl. Brixhe- G. Vottéro, “L’alternance codique ou quand le choix du code fait sens”, *La koinè grecque antique V : alternances codiques et changements de code*, Nancy-Paris, 2004, 1-34.

<sup>63</sup> Même Rhodes, dont l’activité politique est grande à époque hellénistique, ne parvient pas à influencer les cités avec lesquelles elle est en contact, son dialecte se délitant aussi, cf. Bile 1996, 145.

<sup>64</sup> Un texte d’Itanos emploie ces deux formes dans le décret honorifique concernant un envoyé du roi Ptolémée (*IC* III, IV 3, l. 22 et 24). La cité, de par sa position géographique, a une politique extérieure compliquée entre Rhodes et l’Égypte, cf. van Effenterre 1948, 254-257 : l’emploi de formes rhodiennes pouvait revêtir une dimension stratégiquement politique, donc différente de celle d’Aptéra.

<sup>65</sup> Elle intervient de façon précoce à Rhodes, dès le V<sup>e</sup> siècle, cf. Vázquez 1988, 90-102.

<sup>66</sup> Expression de Brixhe 1993, 56 pour les textes crétois. L’auteur, p. 65, attribue les progrès de la koinè en Crète, tout au moins dans la classe dirigeante, à la fin de l’isolement crétois : mercenaires étrangers séjournant dans l’île ou crétois envoyés à l’extérieur, commerçants et armateurs, piraterie, tous ces facteurs favorisent les échanges diplomatiques en koinè (traités d’alliance ou d’asylie).

a) certaines formes de koinè peuvent recevoir une explication phonétique et être équivalentes aux formes crétoises. Ainsi la finale -ει de πόλει devait se prononcer -i, tout comme le *iota* du dialectal πόλι ; on analysera de même (συναποστήλαμην, [ἀπέ]στηλαν), où η note l'ancien *e* : qui avait abouti à -i, tout comme le ει de ἀποστειλάντων<sup>67</sup>.

b) la koinè sert de base pour redéfinir des formes dialectales (hyperdialectismes, formes hybrides).

### 3. CONCLUSION

A) Un intérêt de ces décrets est d'évoquer des hommes exerçant une profession autre que celle d'ambassadeur (personnage fréquent dans les traités d'alliance et qu'il convient spécialement d'honorer<sup>68</sup>). Les textes crétois, dans leur immense majorité, sont impersonnels : si des textes archaïques mentionnent des artisans (à Axos, *IC* II, v 1) ou artistes (citharède, à Eleutherna *IC* II, XII 16), c'est pour annoncer une législation les concernant. Quelques courtes dédicaces d'époque très récente révèlent des métiers, certains exercés par des affranchis. La seule profession jugée digne d'être exposée à l'attention de la postérité est celle du médecin, dont l'utilité sociale ne peut être niée<sup>69</sup>. C'est par ce biais qu'une partie de la vie crétoise est appréhendée, puisque ces médecins sont intervenus à l'ouest de l'île (Aptéra), au centre (Cnossos, Gortyne) et pour ainsi dire à l'est (Olonte)<sup>70</sup>.

B) Ce voyage sur la côte nord et à l'intérieur de l'île montre une certaine uniformité du formulaire des décrets honorifiques et une langue mixte (dialecte, koina, koinè), même si Gortyne semble mieux garder quelque maîtrise de son parler<sup>71</sup>. Si les documents officiels destinés à des puissances extérieures sont toutes en koinè, les cités doriennes tentent, sans beaucoup de succès, de conserver entre elles un parler teinté de dorismes et/ou de dialectismes.

---

<sup>67</sup> Cf. Brixhe 1993, 60, qui postule aussi la perte des oppositions de quantité pour les voyelles : les génitifs πόλιος, πόλεος, πόλεως auraient même réalisation phonétique [poljos] avec évolution de *e* en *i* puis en *j* devant voyelle.

<sup>68</sup> Lors de la seconde ambassade de Téos en Crète à Priansos, en 170, Ménékklès, l'un des deux ambassadeurs, s'illustra en chantant, accompagné de la cithare, les "vieux poètes" (sans précision) et un cycle de légendes se rapportant sans doute à Dionysos, le dieu principal de Téos. Le décret d'asylie de Priansos lui rend longuement hommage pour cette prouesse artistique (*IC* I, XXIV 1).

<sup>69</sup> Les commerçants et armateurs ont dû prospérer en Crète à époque hellénistique : on peut s'étonner du silence des textes envers eux, il signifierait que leur activité mercantile pouvait être passée sous silence.

<sup>70</sup> Le texte de Cnossos est cité comme exemple des conditions de vie militaire en Grèce dans *Médecine antique, IV<sup>e</sup> Colloque international hippocratique*, Lausanne, 1981, 82-83.

<sup>71</sup> Avec des paramètres plus complets que ceux de cette étude et un corpus gortynien plus important, Brixhe 1993, 68 indique que le rapport dialecte/koinè est de 6 à 1.





Je suis heureuse de dédier cet article à Ángel Martínez Fernández, excellent connaisseur des inscriptions crétoises, si souvent sollicitées avec acuité. Et j'ai également l'heureuse occasion de le remercier pour tous ses articles et photographies d'inscriptions obligeamment envoyés.

## BIBLIOGRAPHIE

- ASAA 22 (1939/1940) = *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, vol. 22, Bergamo, Roma.
- Bile 1988 = BILE, M. (1988) : *Le dialecte crétois ancien*, Paris.
- Bile 1996 = BILE, M. (1996) : «Une koina est-égéenne ?», *La koiné grecque antique II. La concurrence*, sous la direction de Claude BRIXHE, Nancy-Paris.
- Brixhe 1993 = BRIXHE, Cl. (1993) : «Le déclin du dialecte crétois : essai de phénoménologie», *Dialectologica Graeca. Actas del II Coloquio Internacional de Dialectologia Griega*, Madrid, p. 37-71.
- Brulé 1978 = BRULÉ, P. (1978) : *La piraterie crétoise hellénistique*, Besançon-Paris.
- IC = GUARDUCCI, M. (1935-1950) : *Inscriptiones Creticae* I-IV, Rome.
- Le Rider 1966 = LE RIDER, G. (1966) : *Monnaies crétoises du V<sup>e</sup> au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.*, Paris.
- Lindos II = BLINKENBERG, C. (1941) : *Lindos II. Inscriptions*, Berlin.
- Pouilloux 1960 = POUILLOUX, J. (1960) : *Choix d'inscriptions grecques. Textes, traductions et notes*. Paris.
- Samama 2003 = SAMAMA, E. (2003) : *Les médecins dans le monde grec*, Genève.
- van Effenterre 1984 = VAN EFFENTERRE, H. (1984) : *La Crète et le monde grec de Platon à Polybe*, Paris.
- Vázquez 1988 = MARTÍN VÁZQUEZ, L. (1988) : *Inscripciones rodias*, Madrid.



APOLOGÍA DE DIONISO: *DIONYSUS IN '69* (BRIAN DE PALMA / RICHARD SCHECHNER, 1970), *THE BACCHAE* (BRAD MAYS, 2002) Y *V FOR VENDETTA* (JAMES MCTEIGUE, 2005)

José Antonio Caballero López

Universidad de La Rioja  
[antonio.caballero@unirioja.es](mailto:antonio.caballero@unirioja.es)

RESUMEN

Dioniso es una divinidad singularmente extraña y enigmática. Los mitos que relatan su nacimiento del muslo de Zeus, su crianza entre las ninfas Híades, sus victoriosas campañas, sus amores con Ariadna, su séquito de panteras, sátiros y bacantes... han conformado una compleja saga que han hecho de él el dios del «entusiasmo», de la transgresión, de la transformación, ...una especie de metasímbolo de la parte más oscura e irracional de la naturaleza humana.

La presencia de Dioniso se comprueba a lo largo de nuestra historia cultural. En nuestro artículo estudiamos tres películas que basan su relato en los mitos y mitemas del dios del vino: *Dionysus in '69* (Brian De Palma / Richard Schechner, 1970), *The Bacchae* (Brad Mays, 2002) y *V for Vendetta* (James McTeigue, 2005).

PALABRAS CLAVE: Dioniso, dionisismo, mitocrítica, tradición clásica.

APOLOGY FOR DIONYSUS: *DIONYSUS IN '69* (BRIAN DE PALMA / RICHARD SCHECHNER, 1970), *THE BACCHAE* (BRAD MAYS, 2002) AND *V FOR VENDETTA* (JAMES MCTEIGUE, 2005)

ABSTRACT

Dionysus is a singularly strange and enigmatic divinity. The myths that relate his birth from the thigh of Zeus, his upbringing among the Hyades nymphs, his victorious campaigns, his love affairs with Ariadne, his entourage of panthers, satyrs and bacchantes... have formed a complex saga that has made him the god of "enthusiasm", of transgression, of transformation, ...a kind of meta-symbol of the darkest and most irrational part of human nature.

The presence of Dionysus is verified throughout our cultural history. In our paper we study three films basing their story on the myths and mythemes of the god of wine: *Dionysus in '69* (Brian De Palma / Richard Schechner, 1970), *The Bacchae* (Brad Mays, 2002) and *V for Vendetta* (James McTeigue, 2005).

KEYWORDS: Dionysus, Dionysism, Myth Criticism, Classical Tradition.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.05>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 75-90; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



Διόνυσέ μου  
με τ' ασίκικα φτερά  
παλληκάρι μου  
με του τράγου το κορμί  
παλληκάρι μου  
σέρνεις πρώτος την πομπή  
Διόνυσέ μου  
κοίτα ποιος σ' ακολουθεί  
Έλληνες κι αλλοδαποί  
Παγάνα πάνε οι στρατιές  
στου Διονύσου τις χορδές  
για ν' ανάψουνε φωτιές  
Να κάψουν θέλουν το θεό  
με τις νυφούλες στο πλευρό  
και τ' αγόρια στο χορό  
(Mikis Theodorakis, «Η Απολογία του Διονύσου»)<sup>1</sup>

No se me ocurre mejor asunto ni mejor manera de comenzar este trabajo dedicado a homenajear con camaradería y entusiasmo al profesor Ángel Martínez, quien tantos años lleva dedicados a investigar y transmitir el legado del mundo clásico. Sólo persiste lo que se regenera y Dioniso es, con su propio ejemplo y con su actuación, el dios que mejor representa la persistencia y la renovación. Es el dios que se transforma para animar cualquier situación de fecundación y creatividad y su mensaje de

---

<sup>1</sup> ¡Dioniso mío!  
con tus encantadoras alas,  
muchachote mío,  
con el cuerpo de un macho cabrío,  
muchachote mío,  
encabezas la procesión  
¡Dioniso mío!  
¡Mira quién te sigue!  
Griegos y extranjeros  
Los ejércitos van a la caza  
de la cítara de Dioniso  
para encender fuegos  
Quieren quemar al dios  
con las novias a su lado  
y los jóvenes del coro.

Son las estrofas finales de esta canción compuesta por Mikis Theodorakis en 1985. Inspirada en los de *Las Bacantes* de Eurípides, quiere imitar los himnos corales que se cantaban en las fiestas que se celebraban en honor del dios en la antigüedad. La canción original se puede escuchar en la entrada «CANCIÓN; DEFENSA DE DIONISO (Η ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΔΙΟΝΥΣΟΥ)» del blog *Faetonte*: <https://helenika.wordpress.com/2015/07/21/>. De ahí procede también la traducción citada (página en internet consultada por última vez el 2/10/2020).

inconformismo y de nueva vida se hace especialmente vigente en tiempos tan atribulados como los que corren.

Y es que el hijo de Zeus y Sémele, el dios al que los griegos le estaban agradecidos por haberles descubierto el vino y los valores sociales y culturales que de él se derivaban, es una divinidad tan venerada como extraña y enigmática. Los mitos e historias que relatan su extraordinario y «segundo» nacimiento del muslo de Zeus después de que su madre pereciera abrasada por el fuego divino, su no menos milagrosa «resurrección» después de haber sido despedazado y esparcidos sus restos por los Titanes, su secreta y placentera crianza entre las ninfas Híades, sus múltiples y accidentadas pero siempre victoriosas campañas, sus amores con la princesa minoica Ariadna, su extravagante y animado séquito de panteras, sátiros y bacantes... han conformado una compleja saga que ha hecho de él el dios más polifacético y sugestivo del panteón griego a lo largo de todos los tiempos<sup>2</sup>.

El que «nació dos veces», según uno de los significados más populares de su nombre<sup>3</sup>, es el dios al que Eurípides dedicó *Las Bacantes*, uno de los dramas antiguos más atractivos y representados de todos los tiempos<sup>4</sup>, que ya transmitía un mensaje claro sobre la grandeza de esta divinidad que depara gozos entusiastas a sus fieles y despiadada crueldad con quienes lo niegan; es el dios que en el mundo tardoantiguo fue asimilado por su carácter salvífico y liberador a la figura de Jesucristo<sup>5</sup> y al que un egipcio educado en la cultura griega, Nonno de Panópolis, le hizo protagonista de una de las últimas epopeyas escritas en griego: *Las Dionisiacas*<sup>6</sup>; el dios al que las sucesivas y variadas reelaboraciones, reinterpretaciones y resemantizaciones, sobre

---

<sup>2</sup> Son variados en su perspectiva (entre la filosofía, la filología, la antropología, la historia, el arte y las ciencias de las religiones) los estudios sobre Dioniso y sus mitos. Para una aproximación reciente a los problemas que atañen a la saga, pueden verse los libros colectivos de Schlesier - Schwarzmeier (eds.), 2008; Schlesier (ed.), 2011 y Bernabé - Jiménez San Cristóbal - Martín Hernández (eds.), 2013.

<sup>3</sup> El origen y significado del nombre «Dioniso», que ya aparece atestiguado en las tablillas micénicas con diversas variantes (García Ramón, 1987), ha sido y es un asunto debatido (véase Macedo, 2012). En este caso, además, habida cuenta de la popularidad y pervivencia del dios, su supuesta etimología ha sido desde antiguo una de las técnicas empleadas por los que buscaban sentidos alegóricos en los nombres propios a partir de presupuestos filosóficos o religiosos (puede verse, al respecto, la obra clásica de J. Seznec, 1995 [= 1940]).

<sup>4</sup> A este atractivo intemporal de la tragedia eurípidea se le ha dedicado recientemente un libro colectivo editado por el director teatral David Stuttard (2016). El volumen, que pretende llegar al gran público, se compone de doce trabajos que estudian la tragedia en su contexto y atestiguan el impacto de *Las Bacantes* en sus perspectivas religiosas, sociopolíticas y literarias e incluye una traducción/adaptación del texto de Eurípides realizada por el propio Stuttard que ha servido en representaciones actuales del drama.

<sup>5</sup> Es profusa la bibliografía dedicada a esta faceta liberadora del dios del vino y a su recuperación por los exegetas y apologetas cristianos de la tardoantigüedad; cf. últimamente Massa, 2014.

<sup>6</sup> Nonno hace de Dioniso un héroe épico, un conquistador que civiliza a los pueblos y un salvador en línea con la nueva religiosidad del mundo tardoantiguo y con los soberanos apodados Soter (cf. Bowersock, 1994).

todo desde Nietzsche, que marcó un hito y globalizó la dicotomía Apolo-Dioniso con toda su riquísima simbología<sup>7</sup>, han convertido en patrón del «entusiasmo», de la transgresión y de la fiesta, de la transformación y del teatro, de la liberación y del éxtasis, de la pasión y de la danza... una especie de metasímbolo de la parte más oscura e irracional de la naturaleza humana.

La presencia explícita o implícita de Dioniso y el dionisismo se comprueba, en efecto, a lo largo de toda nuestra historia cultural y en todos los soportes artísticos, como ha puesto de manifiesto el profesor David Hernández de la Fuente (2017) en el libro titulado *El despertar del alma. Dioniso y Ariadna: mito y misterio*, un amplio y excelente estudio de la recepción de Dioniso y de Ariadna en las artes y el pensamiento modernos y, en especial, de la exégesis de los autores que lo han convertido en epítome y explicación, en cierto modo, del hombre moderno (y también de la mujer).

Podría decirse que, por ese rasgo suyo tan esencial de la metamorfosis, el dios Dioniso, como representante de lo irracional y ligado a reflexiones sobre la naturaleza humana, se transfigura para adaptarse a las expectativas, valores y actitudes de la vida a lo largo de los siglos. Y así, Dioniso se puede «encarnar» en una abstracción filosófica del neoplatonismo, en el Cristo redentor y salvador de los cristianos, en el demonio tentador y con cuernos del imaginario medieval, en el paroxismo coral de la novena sinfonía de Beethoven o en un alucinado *hippie* de los años 60: «Se puede constatar que hay un Dioniso diverso en cada momento histórico, estético o filosófico, que se transforma ciertamente sobre la base de las ideas contemporáneas y con notables diferencias sociales y nacionales en sus variadas interpretaciones» (Hernández de la Fuente, 2017: 251).

Pero en nuestra cultura contemporánea, desde el último cuarto del siglo XX, marcado por las lecturas psicológicas<sup>8</sup> y estructuralistas<sup>9</sup> de los mitos y en un ambiente de crisis de valores, la figura de Dioniso es especialmente reivindicada. Como apunta Hernández de la Fuente, Dioniso «es un dios liberador a través de la irrupción de su figura perturbadora en las artes escénicas» (Hernández de la Fuente, 2017: 282), lo que coincide, no por casualidad, con la exaltación de la naturaleza y la ecología, del amor libre y de la desinhibición, de la cultura del éxtasis y de las drogas<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Cf. la magnífica monografía de Mariño Sánchez, 2014. Diego Mariño Sánchez estudia particularmente el «revival» del dios del vino en el mundo contemporáneo, dado que es en él, y fundamentalmente desde la publicación en 1872 del *Nacimiento de la tragedia* de Friedrich Nietzsche, cuando Dioniso y lo dionisiaco adquieren su significación específica como símbolo y metáfora filosófica, vinculándose con asuntos que afectan a la sociedad contemporánea y que giran en torno al tema de lo irracional.

<sup>8</sup> Ya Dodds, 1999 (=1951) interpretó al rey Penteo de *Las Bacantes* en clave freudiana, como un personaje puritano con una curiosidad libidinoso reprimida que le hace creer que el culto a Dioniso es un pretexto para que las mujeres den libre curso a sus apetitos sexuales en fiestas secretas.

<sup>9</sup> Cf. Segal, 1997. Ch. Segal tuvo una enorme repercusión con este estudio sobre *Las Bacantes*. En línea con la metodología del análisis estructural, veía en la tragedia eurípidea un juego de analogías, oposiciones y referencias entre el orden representado por Penteo y el caos representado por Dioniso.

<sup>10</sup> Es el sociólogo francés Michel Maffesoli quien reflexiona modernamente sobre el regreso de la fiesta desenfrenada, violenta y cruel en las sociedades contemporáneas a partir de la experiencia dionisíaca. Cf. Maffesoli - Pessin, 1978; y Maffesoli, 1982.

Pues bien, en nuestro artículo, nos fijaremos en la presencia de los mitos y mitemas relacionados con Dioniso en tres creaciones audiovisuales contemporáneas: *Dionysus in '69* (Brian De Palma / Richard Schechner, 1970), *The Bacchae* (Brad Mays, 2002) y *V for Vendetta* (James McTeigue, 2005), con la vista puesta (nunca mejor dicho) en mostrar tres de las maneras en las que las experiencias artísticas de los últimos tiempos han interpretado a la vez que reivindicado la figura y el significado del dios más enigmático de la antigüedad. La primera, *Dionysus in '69*, marca un hito en las interpretaciones y adaptaciones modernas de *Las Bacantes* de Eurípides, la tragedia que para Richard Schechner mejor encarna los debates contemporáneos sobre la transgresión, la violencia y lo femenino y que, al mismo tiempo, mejor representa su concepción sobre el teatro: ritual, éxtasis y participación grupal. Por su parte, *The Bacchae*, ya desde el propio título, quiere ser una recreación fiel de la trama de la homónima tragedia de Eurípides, con las debidas concesiones visuales y con la incorporación de escenas violentas –vedadas en el teatro griego– en pro de la mayor espectacularidad y emotividad de la película. Por último, en *V for Vendetta*, a diferencia de las obras anteriores, no es tan evidente en principio la presencia de Dioniso y el dionisismo; pero es nuestra intención hacer una lectura dionisiaca de esta película basada en la novela gráfica del reputado Alan Moore, que tuvo un notable éxito en la cartelera durante los primeros años de nuestro siglo. Veámoslo.

Aunque antes de la primera representación de *Dionysus in '69*, que tuvo lugar en el año 1968 en los talleres del vanguardista The Performance Group en Nueva York, hubo otras adaptaciones de la tragedia de Eurípides<sup>11</sup>, es esta de Richard Schechner, filmada por un joven Brian de Palma en 1970, la que marca un hito en las versiones modernas del dionisismo<sup>12</sup>, por la originalidad de la puesta en escena en el marco del llamado teatro ambientalista<sup>13</sup>. De acuerdo con los principios de esta tendencia, el público puede situarse en cualquier parte del espacio destinado a la representación y se le invita a participar abiertamente en ella. Schechner, en sus investigaciones

---

<sup>11</sup> La película *Suddenly, last summer*, dirigida por Joseph L. Mankiewicz en 1959 con guion de T. Williams y Gore Vidal, basada en el drama homónimo del propio Tennessee Williams, es la primera adaptación al cine del dionisismo. También podemos ver en *Teorema*, escrita y dirigida por Pier Paolo Pasolini en 1968, una trasposición del tema de *Las Bacantes* al estudio de los traumas de la familia burguesa tras el desarrollismo italiano de los años 50 y 60.

<sup>12</sup> Esta adaptación teatral ha despertado el interés de la crítica desde los años de su estreno. Véase, especialmente, Zeitlin, 2004; Zeitlin, 2011, y la monografía de Erika Fischer-Lichte, 2014b (el estudio sobre *Dionysus in '69*, que lleva por título «The Birth Ritual of a New Theatre: Richard Schechner's *Dionysus in '69* in New York (1968)» (2014b: 27-47), es precisamente el que abre este libro que analiza y contextualiza el resurgimiento global en los años 60 de *Las Bacantes* de Eurípides).

<sup>13</sup> El propio R. Schechner, en una monografía dedicada al tema, ofrece las pautas de lo que debe entenderse por tal: «El primer principio escénico del teatro ambientalista es crear y usar espacios completos. Literalmente esferas de espacios, espacios dentro de espacios, espacios que contienen, o envuelven, o relacionan o tocan todas las áreas en que está el público y/o actúan los intérpretes» (Schechner, 1973: 14; citamos por la traducción española de A. Bracho).



sobre la transgresión, la violencia y lo femenino en el ámbito dionisiaco, con el choque cultural y social que representa, había visto en *Las Bacantes* de Eurípides, su más querida tragedia griega y a la que había dedicado diversos trabajos, las claves principales de su concepción sobre el teatro: ritual, éxtasis y participación grupal (Zeitlin, 2004: 59). Estas son las palabras programáticas del protagonista de *Dionysus in '69*, William Finley, dirigiéndose al público al comienzo de la obra y presentándose como un nuevo Dioniso:

Here I am. Dionysus once again. Now for those of you who believe what I just told you, that I am a god, you are going to have a terrific evening. The rest of you are in trouble. It's going to be an hour and a half of being up against the wall. Those of you who do believe can join us in what we do next. It's a celebration, a ritual, an ordeal, an ecstasy. An ordeal is something you go through. An ecstasy is what happens to you when you get there (Schechner, 1970).

*Dionysus in '69* conserva básicamente tanto la trama como el texto de *Las Bacantes* de Eurípides. Según su autor (Zeitlin, 2004: 64), se usan cerca de 600 de las 1300 líneas de la traducción de William Arrowsmith de 1959. Se incorporan, además, dieciséis líneas de la *Antígona* de Sófocles (el discurso en el que Creonte habla de la necesidad del orden en la ciudad, vv. 659-80) y seis líneas de Fedra procedentes del *Hipólito* de Eurípides (vv. 215-21) en que expresa su deseo por salir a cazar, puestas en boca de Penteo. El resto del texto ha sido compuesto o improvisado por el propio grupo en el momento de la representación. Los parlamentos de Penteo son los más fieles al original euripideo. Dioniso, como muestra de la libertad a que le hace acreedor su esencia divina, es quien más se desvía del texto desde el principio, con apartes e improvisaciones, aunque respetando el espíritu del texto de *Las Bacantes*.

En cualquier caso, las innovaciones de Richard Schechner son importantes. La acción transcurre en varias zonas del local y a veces de forma simultánea, algo que resulta visible para nosotros por medio de la técnica del *Split* o partición de la pantalla que Brian de Palma utilizó en su filmación. Las escenas principales, como el ritual del nacimiento de Dioniso con el que da comienzo la obra (una novedad en el argumento)<sup>14</sup>, la seducción de Penteo por el dios y el ritual de la muerte de Penteo (el contrapunto estructural del ritual de nacimiento con el que se pone fin al drama), ocurren en la parte central. Las escenas del coro de mujeres, como la burla que hace de Penteo, el plan que elabora para asesinar a Penteo y la solicitud de ayuda al público, se desarrollan en la periferia y, en su mayoría, entre los espectadores, a los

---

<sup>14</sup> Este ritual sigue a la entrada de Dioniso, cuando se presenta a sí mismo a la audiencia y anuncia su nacimiento. Se ha modelado sobre un ritual de paso practicado por una tribu de Nueva Guinea y en él se hace pasar a Dioniso a través de un «canal de parto» formado por cuatro mujeres y cinco hombres (Cf. Zeitlin, 2004: 59).

que los actores involucran de vez en cuando en la acción. Mientras que un libidinoso y desaforado Penteo, por ejemplo, trata de tener relaciones sexuales con alguien del público, el coro cuchichea a los demás espectadores: «¿Nos ayudan a matarlo dentro de diez minutos?» O cuando, después del asesinato de Penteo, que, a diferencia de lo que sucede en la tragedia griega, tiene lugar en la escena, las mujeres de la compañía corren hacia el público y le hacen confesar su participación en el crimen. Otras escenas, como las relaciones sexuales entre Dioniso y Penteo (otra innovación argumental que vendría a sustituir al momento en que Penteo en el drama de Eurípides es revestido con atuendos femeninos por Dioniso) y el encuentro inicial entre Cadmo y Tiresias, se desarrollan en un pozo fuera de la vista del público. Es también una innovación el desdoblamiento personaje/actor de quienes intervienen en la representación: en algunas escenas, como si de una sesión de psicoterapia se tratara, el actor deja de ser el personaje del drama para ser el propio actor que confiesa, en un lenguaje nada trágico, los mismísimos efectos de la representación en él. A ello se añade la desnudez de los actores —y hasta del público—, que, a juicio de Schechner (1973: 69), es no sólo una manera ancestral de mostrar la gracia y belleza del cuerpo, sino que también sería un signo de exaltación de la sexualidad y de adoración de la fertilidad y de la fecundidad. Al finalizar la obra, las puertas del taller se abren y todos, actores y público, salen a la calle en dionisiaca procesión llevando al dios-actor en hombros, que proclama con su victoria sobre Penteo «la libertad absoluta».

Influido, en fin, por teorías antropológicas y estudios sobre rituales primitivos<sup>15</sup>, Richard Schechner habría visto cumplida en el dionisismo, en general, y en *Las Bacantes*, en particular, su aspiración por recuperar el principio vital de aquellas ceremonias que en las comunidades primitivas permitían al ser humano conectarse a los instintos vitales y disfrutar de la salud mental del mundo animal. «Mucha gente que vio *Dionysus* —escribió el propio autor— pensó que era una celebración de nuestra propia religión y que los hechos simbólicos de la obra —el nacimiento, la provocación de insultos, las orgías, las torturas y la muerte— eran una especie de Misa nueva» (Schechner, 1973: 40). La participación como actor o como público en la representación de *Dionysus in '69* se consideraba una forma de practicar un ritual liberador, una manera de relajar las tensiones individuales y sociales. Hay que tener en cuenta que la obra se adapta y representa en un momento crítico en la historia de los Estados Unidos. Se viven momentos de graves enfrentamientos raciales y son los años de la guerra de Vietnam (citada por el propio Dioniso/actor en sus parlamentos), una guerra que avivó protestas juveniles contra cualquier tipo de autoridad. Es también la época del movimiento hippie con su cultura del éxtasis, del amor libre y del anhelo de una vida sin reglas y al margen de las convenciones sociales. Es difícil de obviar,

---

<sup>15</sup> Hernández de la Fuente (2017: 283), ve ahí ciertamente la influencia de los modos de vida que Norman O. Brown (1959), en su libro *Life against Death: the Psychoanalytical Meaning of History*, proponía para recuperar al «hombre auténtico» por medio de una suerte de misticismo del cuerpo o misticismo dionisiaco.





como apunta Hernández de la Fuente (2017: 283), la presencia de lo dionisiaco en esta cultura de las drogas y el amor libre de los años sesenta y setenta. Timothy Leavy, psicólogo, activista hippy y especialista en la cultura de las drogas, llegó a postular explícitamente una especie de «pólis dionisiaca» en su afamado libro *The Politics of Ecstasy*, publicado en 1968 y reeditado en 1998. El contrapunto lo ponía, en plena época del revival dionisiaco, Jean Brun, quien en *El retorno de Dioniso*, publicado en 1969, advertía desde su visión cristiana del retorno del cortejo de Dioniso en el mundo moderno, con el erotismo descarnado, los estupefacientes, el ludismo, la crueldad y la violencia que impregnaban a su ver los medios de comunicación de masas.

En definitiva, los temas presentes en *Las Bacantes*: violencia, locura, éxtasis, liberación de la energía libidinosa, transgresión de género, desafíos a la autoridad, superación de tabús, libertad de elección moral..., son los que se hallan análogamente en los conflictos culturales del día. Y una obra como *Dionysus in '69*, cuyo título no es, desde luego, una mera referencia cronológica al año de la representación —también tiene obvias connotaciones sexuales—<sup>16</sup>, representa y reivindica oportunamente las ansias liberadoras que simbolizaba Dioniso y su culto desde antiguo.

Si *Dionysus in '69* es una obra que marca una época entre las adaptaciones de *Las Bacantes* con su ritualización escénica de la violencia y señala una línea en las interpretaciones de lo dionisiaco al sublimar su vertiente transgresora y liberadora, la segunda de nuestras referencias, *The Bacchae*, la versión teatral realizada por Brad Mays en 1997, con gran éxito de crítica y público, que derivaría en la película del año 2002, pretende ser, ya desde el propio título, una recreación fiel de la tragedia de Eurípides. En efecto, con la excepción de algunas variaciones en pro de un mayor efecto emotivo, como la importancia que adquiere el personaje de Ágave, la madre y principal ejecutora de Penteo, que aparece antes en la trama de la película y articula los temas más profundos y patéticos de la obra; o el gran protagonismo que adquiere el anciano adivino Tiresias en el diálogo con el coro del final; a excepción —como decimos— de estas y otras variaciones menores, la estructura es extremadamente fiel al drama de Eurípides; aunque, obviamente, y de esto deriva también su interés, no se trata de un espécimen más de cine *péplum*. No hay aquí reconstrucciones de pretendidos ambientes griegos o romanos, como los que se habían realizado en la lamentable producción franco-italiana espuriamente titulada *Las Bacantes (Le baccanti)*<sup>17</sup>, dirigida por Giorgio Ferroni en 1961. Antes bien, Brad Mays se sirve

---

<sup>16</sup> F. Zeitlin (2004: 52) percibe incluso en la forma en que se presenta el título ciertas concomitancias con los lemas de las campañas presidenciales; como si Dioniso —tal cual se expresa literalmente en la representación—, se postulara como próximo mandatario para una «era dionisiaca», porque, al fin y al cabo, como en la tragedia de Eurípides, actores y público, si no querían acabar como Penteo, debían reconocer el triunfo del dios, que se había revelado a los humanos en carne y hueso, y aceptar sus ritos extáticos y liberadores.

<sup>17</sup> A pesar del título, la trama nada tiene que ver con la tragedia de Eurípides y, de hecho, la película también se conoce con el escasamente trágico título de *Bondage Gladiator Sexy*. He aquí un resumen oficial del argumento: La diosa Minerva está enojada con la ciudad de Tebas, por lo que

de *Las Bacantes* para transmitir un mensaje ideológico de fondo, cual es el de las consecuencias de la represión; un mensaje que se pretende atemporal, de ahí que los personajes y el coro vistan y se expresen de una manera moderna en un ambiente imaginario. Además, escenas aludidas en la tragedia como los ritos orgiásticos de las bacantes, que se muestran libres de vestidos y ataduras, o la muerte violenta del arrogante Penteo, se visualizan en pantalla, como si, en plena eferescencia del cine *gore*, se quisiera también aquí mostrar lo visceral y la violencia visual extrema para escarmiento y aviso de navegantes de quienes ejercen la coacción y la represión so pretexto de la pura racionalidad y del orden estéril.

Pero dediquemos los últimos párrafos de nuestro artículo a la película *V for Vendetta*, dirigida por James McTeigue y estrenada en el año 2005, donde, a diferencia de las obras anteriores, no es tan evidente la presencia de Dioniso y el dionisismo; pero es nuestra intención hacer una lectura dionisiaca de esta película de notable éxito.

*V de Vendetta* adapta la novela gráfica homónima escrita por Alan Moore<sup>18</sup> entre 1982 y 1989, a quien –por cierto– no le gustó nada el resultado por rebajar sus tesis anarquistas (Casariego, 2006). En la línea de las películas distópicas<sup>19</sup>, presenta una Inglaterra donde un partido llamado Norsefire ha ganado las elecciones y ha implantado un régimen totalitario. Un personaje enmascarado que se hace llamar V y que rememora al legendario Guy Fawkes<sup>20</sup>, planea actuar contra el nuevo gobierno tiránico y opresor destruyendo el parlamento y exhortando a la población para que despierte de ese confortable letargo con el que ha propiciado el ascenso de Norsefire y acabe uniéndose a su causa disidente<sup>21</sup>. La joven Evey Hammond, a la que el enmascarado salva de ser apresada por los llamados «agentes del orden», será su primera correlegionaria después de tomarla a su cuidado y someterla a un duro y traumático aprendizaje. Tras hacerle recuperar su conciencia crítica, Evey pasa de formar parte de una masa sin iniciativa, alienada por la rutina y el entretenimiento

---

ha secado los pozos. El rey Penteo decide hacer un sacrificio humano y elige a la hija del adivino Tiresias: Manto; pero el dios Dioniso tiene piedad de ella y la salva. Mientras tanto, Penteo descubre que su sirviente Lacdamo está destinado a convertirse en rey por una profecía. Lacdamo es arrestado por orden del rey, pero la profecía se cumplirá por igual y el que fuera sirviente de Penteo acaba casándose con Manto.

<sup>18</sup> Alan Moore es considerado el creador vivo más grande del género, con títulos como *Watchmen*, *V for Vendetta*, *From Hell*, *League of Extraordinary Gentlemen*, *Top Ten* y *Promethea*.

<sup>19</sup> Se ha estudiado la relación temática y formal de *V de Vendetta* con *1984* de G. Orwell, *Un mundo feliz* de A. Huxley y *Fahrenheit 451* de R. Bradbury, entre otras (cf. Keller, 2008, y Galdón Rodríguez, 2011).

<sup>20</sup> Alan Moore había caracterizado al personaje del cómic sobre los rasgos del legendario Guy Fawkes quien, según la tradición británica, atenta el 5 de noviembre de 1605 contra el Parlamento para protestar contra la represión que el rey Jacobo I ejercía sobre los católicos ingleses. Es tradición rememorar la noche del 5 de noviembre con una fiesta, cuyo ingrediente fundamental son los fuegos artificiales, el acontecimiento y la muerte como «chivo expiatorio» de Guy Fawkes (cf. Clemen, 2000).

<sup>21</sup> Sobre la ideología y el mensaje político de la película puede verse González - Villalobos, 2007.



banal, a encabezar la rebelión tras la autoinmolación de V, adoptando con otros ciudadanos sus mismos atuendos subversivos.

Ya en la trama de la película vemos representados mitemas tan propios de la saga dionisiaca como la transgresión del orden establecido, el desafío a la autoridad, la liberación de los poderes opresores, el despertar de los sentidos o la idea del sacrificio para la redención.

El nuevo régimen, en efecto, ha generado un mundo donde solo es posible pensar y actuar dentro de los marcos ético-legales del Estado. El grupo dirigente tiene atemorizado al conjunto social mediante la exhibición de desfiles y la distribución de carteles y mensajes en los que se insta a no alterar el orden establecido. Norsefire se presenta como la única opción frente el caos y la inseguridad que siembran personajes como el enmascarado. Tenemos planteado, así pues, un nuevo conflicto entre lo apolíneo o la racionalidad del orden y lo dionisiaco o la libertad transgresora<sup>22</sup>, que no es nuevo, por lo demás, entre las obras de Alan Moore. En *From Hell*, una de sus novelas gráficas más aclamadas, lo plantea abiertamente. Moore, por boca de William Gull, el protagonista del cómic, escribe:

El cerebro humano (...) está dividido en dos hemisferios: en el izquierdo está la razón, la lógica, la ciencia; nuestros atributos apolíneos. En el derecho, está la magia, el arte y la locura; los atributos dionisiacos; es el hemisferio inconsciente de la mente, simbolizado por la luna (Moore, 2001: 97).

Y el personaje Gull, en su vertiente de Jack el destripador, tendría como misión mantener el orden masculino, «apolíneo»; contrarrestar las amenazas «dionisiacas» y restringir «el lado femenino e irracional de la sociedad»<sup>23</sup>.

Alan Moore es un autor precisamente al que algunos críticos del género han considerado un guionista de lo sórdido, lo truculento y lo sádico, por mostrar sin pudor alguno las zonas más oscuras del ser humano. Él mismo, en un arrebato podríamos llamar «dionisiaco», confiesa que se volvió «loco» al cumplir los cuarenta años y decidió entonces dedicarse a la magia y comprender mejor la imaginación y sus símbolos<sup>24</sup>. Y, con respecto a *V de Vendetta*, reconoce que hay más pasión, más

---

<sup>22</sup> No hay en el mundo clásico, sin embargo, un enfrentamiento abierto entre ambas divinidades; más bien, se comprueba un esfuerzo por hacerlas compatibles. El orfismo vendría a ser una especie de síntesis entre los ritos apolíneos, dionisiacos y eleusinos (cf. Bernabé - Casadesús, 2008). No obstante, sobre todo desde *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche, lo apolíneo y lo dionisiaco han quedado como dos posturas metafísicas, cognoscitivas, éticas y estéticas contrapuestas.

<sup>23</sup> Cf., en general, el estudio que sobre esta novela gráfica hizo A. Pineda para *Tebeosfera* (2002). William Gull narra, según Pineda, la destrucción del arcaico régimen matriarcal (femenino, dionisiaco) a manos del patriarcado, la «rebelión masculina» (2002: 111), y el nuevo orden de la razón que sepultó «el poder lunático y femenino» (2002: 117).

<sup>24</sup> Véase el documental *The Mindscape of Alan Moore*, realizado por Dez Vylenz en 2006 (<https://www.youtube.com/watch?v=VWWG5By6o3I>). La imagen que transmite Alan Moore en este documental es de lo más perturbadora y mística.

corazón, más emoción que en sus restantes obras. «En ella –escribe en su excelente crítica José Manuel Hinojosa– Moore quiso plasmar sus teorías sociales, adscritas a la necesaria primacía del individuo, y la importancia de las ideas, del mundo interior de cada ser humano, sobre otros ciudadanos y la sociedad a la que pertenecen» (2003).

Pero también los personajes y su caracterización recuerdan algunos de los símbolos más característicos del dionisismo.

V podría ser visto como un nuevo Dioniso. Como el dios griego, se ha librado milagrosamente de la muerte por el fuego. Dioniso había renacido del fuego de Zeus en el que su madre, la mortal Sêmele, murió abrasada o, según la versión órfica, resucitó después de que los temibles Titanes lo despedazaran por orden de Hera, la esposa de Zeus. El simbolismo es claro: resurrección, transformación y renovación cíclica, porque Dioniso encarnó desde su nacimiento la regeneración de la naturaleza, que siempre revive después de la destrucción, y el poder de la metamorfosis es ciertamente una prerrogativa del dios en sus mitos. Por eso Dioniso es también el dios de la máscara, uno de sus símbolos más perdurables (Frontisi-Ducroux, 1991), que hace posible transformarse y ser otro, algo que pervive en el teatro, el artefacto que surge de los ritos dionisiacos y en el que se «civiliza»<sup>25</sup> la metamorfosis que la posesión del dios, el «entusiasmo», implica.

El personaje V en la película también ha resurgido a una nueva vida entre las cenizas de un campo de concentración en el que estaba siendo sometido a experimentos y mutilaciones. La celda en la que estaba confinado estaba rotulada con la V, de ahí el nombre con el que se presenta y que se dota de un gran valor simbólico (alude al número 5, a la venganza, al valor, a la victoria, etc.). Nuestro héroe, en fin, renace entre las llamas en una nueva persona, más sabia y con habilidades y poderes extraordinarios; y se transforma para manifestarse como un liberador y redentor de los oprimidos, adoptando un atuendo tan inquietante como subversivo. Su principal distintivo será la peluca larga y una máscara blanca y andrógina que dibuja una mueca ambigua, sarcástica, entre la risa y el llanto, entre la tragedia y la comedia, podríamos decir. Y así precisamente se exhibe en su primera acción salvadora, que recae –como cabía esperar siguiendo el patrón dionisiaco– en una mujer, de nombre Evey, que en su pronunciación se hace homófona de las letras E (quinta del abecedario) y V, el nombre de su salvador (por no hablar de su sorprendente parecido fonético –en inglés– con el «Evohé», el grito dionisiaco por excelencia), una mujer

---

<sup>25</sup> El teatro es una de las manifestaciones del proceso de integración en el colectivo social «normalizado» de la *pólis* de aspectos como el de la embriaguez, el éxtasis de la danza o la sexualidad asociados al culto dionisiaco en ámbitos más o menos privados. Recordemos que las representaciones teatrales tenían lugar en el contexto de las fiestas ciudadanas en honor de Dioniso en la llegada de la primavera (Antesterias y Leneas en Atenas). La conversión de aquellas procesiones e himnos dionisiacos (ditirambos) en una actividad ciudadana de tanta importancia para la educación moral y sentimental como el drama es una de las repercusiones sociales y culturales de mayor trascendencia de los cultos dionisiacos (Hernández de la Fuente, 2017: 47).

a la que libra de ser violada por los proclamados «agentes del orden». Desde ese momento, Evey se hace inseparable de su héroe, que verá cumplida en ella su misión redentora de largo alcance después de hacerle sufrir todo un proceso casi extático de liberación.

Este encuentro de salvación y liberación de la mujer tiene también su correlato entre los mitemas de Dioniso. En sus mitos y ritos sus seguidoras más fieles son las Bacantes o Ménades y, sobre todo, Ariadna, la princesa minoica a la que el dios, en el curso de sus viajes, halló, despertó y redimió para hacerla su compañera inseparable. Es precisamente en esta princesa minoica, abandonada por Teseo después de haberle ayudado a matar al Minotauro del Laberinto y rescatada por Dioniso en la isla de Naxos para elevarla al mundo de los dioses, en quien la tradición mítica, y también filosófica<sup>26</sup>, ha personificado la vida renovada y el amor regenerador que infunde el dios del vino. Dioniso con su don sería el único dios capaz de rescatar al ser humano de su perdición y llevarle a través del entusiasmo a restaurar su estado de felicidad primigenio. Dioniso, así pues, es en sus mitos un dios sufriente y que hace sufrir, y siempre está rodeado de mujeres, que lo esperan, lo veneran y lo celebran por despertarles y sacarles de su anodina existencia cotidiana. Dioniso es el dios que se sacrifica y muere (Corrente, 2013), provocando con su ejemplo la transformación regeneradora y el despertar a una nueva vida tal como se revela en ese mitema de Ariadna (Hernández de la Fuente, 2017)<sup>27</sup>.

La coprotagonista de *V de Vendetta* vendría a representar a cualquier miembro alienado de esa sociedad distópica en la que se ha anulado la libertad y el goce. En Evey se aúna el sufrimiento causado por los abusos del poder y el deseo de libertad (González - Villalobos, 2007: 359). Y como la princesa minoica, la joven es «despertada» por un personaje con dotes extraordinarias para unirse a su causa, que no es otra que la de luchar contra el orden impuesto y la tiranía después de convivir con su salvador y recibir sus enseñanzas a la manera de un rito iniciático.

Y es que la misión de Dioniso, el dios que procura «gozo para los mortales» en homérica expresión<sup>28</sup>, consistía en otorgar y difundir sus dones (el vino, la fiesta transgresora, el estado extático provocado por el «entusiasmo» o posesión del dios,

---

<sup>26</sup> No es de extrañar que Nietzsche tuviera la figura del eterno femenino dionisiaco como una de las claves interpretativas de sus mitos (cf. Weigand, 1973).

<sup>27</sup> Es el tema central de la citada monografía de D. Hernández de la Fuente, que estudia especialmente la faceta de Dioniso como dios que despierta a una nueva vida tal como se trasluciría en el mitema de Ariadna y su «rescate» por el dios: «en los intersticios entre religión y filosofía me propongo examinar esa idea del despertar a una Edad de Oro cíclica que está destinada a los mortales desde un pasado primordial gracias a este dios que viene a sacarnos del sueño a la vigilia de esa otra realidad» (Hernández de la Fuente, 2017: 81). Sobre Ariadna y su recepción puede verse, en general, Ieranó, 2007; y, sobre su iconografía en el mundo antiguo, Díez del Corral, 2007.

<sup>28</sup> χάριμα βροτοῖσιν (Il. XIV, 325). Es una de las escasas menciones de Dioniso en los poemas homéricos.

etc.), que son un regalo liberador y salvífico para los seres humanos, sobre todo para quienes vivían bajo la opresión o en la marginalidad, de ahí el éxito de su culto, en especial entre las mujeres, y también el rechazo que provoca entre los poderosos<sup>29</sup>. Licurgo, rey de Tracia, Perseo en Argos y Penteo, rey de Tebas, son algunos de sus más fieros oponentes, haciéndole sufrir persecuciones, apresamientos y hasta heridas lacerantes. Pero, en todos los casos, Dioniso desata al final su poder divino a través de la metamorfosis, inflige un severo castigo y acaba venciendo. El enfrentamiento con Penteo es, como ya hemos visto, el que sirve a Eurípides de tema central para su tragedia *Las Bacantes*, en la que el rey, como buen racionalista, niega la divinidad de Dioniso y se opone a la introducción de su culto por el poder que ejerce sobre las mujeres. Y Penteo será víctima de la venganza del dios: se viste con atuendos femeninos ofuscado por Dioniso para espiar a las mujeres en sus celebraciones dionisiacas y muere descuartizado por las bacantes creyéndole una fiera salvaje.

En *V de Vendetta*, es el High Chancellor quien tiene a la población atemorizada, esclavizada y alejada de cualquier placer carnal o intelectual. No es de extrañar el asombro de Evey cuando entra en la llamada «Galería de las sombras», la guarida donde V ha reunido libros, esculturas, pinturas, música... para salvarlos de su destrucción por el régimen que prohíbe su uso y disfrute<sup>30</sup>; o su reacción emocionada y placentera en la escena del suculeto desayuno que le prepara el enmascarado.

Pero, como Penteo o Licurgo, este nuevo tirano terminará cazado y ejecutado por V, que para ello ha adoptado diferentes disfraces, cumpliendo de esa manera su venganza personal y permitiendo, con la victoria de la disidencia, el inicio de un nuevo estado de libertad y justicia. El héroe, no obstante, también muere malherido y en la apoteósica escena del final de la película su cadáver, ataviado simbólicamente con claveles rojos por Evey, estalla contra el Parlamento, en una metáfora de la destrucción del poder opresor y alienante. Anuncia, de esta manera, la redención y señala el inicio de una nueva era de libertad representada por Evey y la ciudadanía que surge de las sombras ante el brillante espectáculo pirotécnico; una ciudadanía que porta, primero, en su rostro la máscara de V en señal de simpática rebeldía y que se desprende, luego, de ella para proclamar su liberación. V, el enmascarado, puede ser considerado, así, un nuevo Dioniso, protector del placer y de la creatividad, que con su muerte redime a los oprimidos salvándoles de sus miedos y ataduras.

No debe de ser casual, y con esto finalizamos nuestro trabajo, que en la «Galería de las sombras», la abigarrada guarida subterránea de V, se encuentre, en un lugar destacado y bien visible en las escenas que se desarrollan en ella, el cuadro titulado

---

<sup>29</sup> Sobre las implicaciones sociales y políticas de este mitema existe numerosa bibliografía. Véase Jeanmaire, 1951; Privitera, 1970; Bermejo, 1979, y, especialmente, Dabdab Trabulsi, 1990.

<sup>30</sup> Esta «Galería de las sombras» vendría a ser en el cómic y en la película un símbolo de lo que el totalitarismo anula en su obsesión por el control y la imposición de un pensamiento único: saber, placer y creatividad.

«Baco y Ariadna», pintado por Tiziano entre 1520 y 1523, que capta, como ninguna otra de las representaciones del motivo, la fuerza de ese momento de reconocimiento entre Dioniso y Ariadna; el despertar de la joven cretense a la nueva vida que le procuraba el dios más fascinante y polifacético de la Antigüedad y el que, sin duda, ha tenido una pervivencia y continuidad más rica y creadora en la historia de nuestra cultura.

Y, puesto que se trata de un homenaje festivo a nuestro bien querido compañero, permítasenos, como colofón, terminar con la plegaria dirigida a Dioniso que se expresa en los que serían últimos versos del *Himno homérico* a él dedicado:

ἴληθ', εἰραφιῶτα, γυναιμανές οἱ δέ σ' αἰοῖδοι  
ἄδομεν ἀρχόμενοι λήγοντές τ' οὐδέ πη ἔστι  
σεῖ' ἐπιληθομένῳ ἱερῆς μεμνήσθαι αἰοιδῆς.  
καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε, Διώνυσ' εἰραφιῶτα,  
σὺν μητρὶ Σεμέλῃ, ἣν περ καλέουσι Θυώνην<sup>31</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERMEJO, J. C. (1979): *Introducción a la sociología del mito griego*, Akal, Madrid.
- BERNABÉ, A. - CASADESÚS, F. (eds.) (2008): *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, 2 vols., Akal, Madrid.
- BERNABÉ, A. - JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. - MARTÍN HERNÁNDEZ, R. (eds.) (2013): *Redefining Dionysos*, W. de Gruyter, Berlín/Nueva York.
- BOWERSOCK, G. W. (1994): «Dionysos as an Epic Hero», en N. HOPKINSON (ed.), *Studies in the 'Dionysiaca' of Nonnus*, Cambridge Philological Society, Cambridge, pp. 157-166.
- BROWN, N. O. (1959): *Life against Death: the Psychoanalytical Meaning of History*, Wesleyan University Press, Middletown.
- BRUN, J. (1969): *Le retour de Dionysos (L'Athéisme interrogé)*, Desclée, Paris/Tournai.
- CASARIEGO, M. (2006): «V de Vendetta», *Letras Libres* 57: 78-79.
- CLEMEN, G. D. B. (2000): *British and American Festivities*, Vicens Vives, Barcelona.
- CORRENTE, P. (2013): *Dioniso y los Dying gods: paralelos metodológicos* [Tesis doctoral], Universidad Complutense, Madrid.
- DABDAB TRABULSI, J. A. (1990): *Dionysisme. Pouvoir et société en Grèce jusqu'à la fin de l'époque classique*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Paris.

---

<sup>31</sup> *b. Bacch.* I, 17-21: «Sénos propicio, Taurino, tú que enloqueces a las mujeres. Nosotros, los aedos, te cantaremos al principio y al final, que no es posible en modo alguno concebir un canto sagrado olvidándose de ti. Así que alégrate, Dioniso, Taurino, con tu madre Sémele, a la que también llaman Tione». Citamos por la edición griega de Hugh G. Evelyn-White, *Homeric Hymns*, Harvard University Press, Cambridge, MA.



- DÍEZ DEL CORRAL, P. (2007): *Y Dioniso desposó a la rubia Ariadna. Estudio iconográfico de la cerámica ática (575-300)*, BAR International Series 1719, Oxford.
- DODDS, E. R. (1999 [= 1951]): *Los griegos y lo irracional*, Alianza Ed., Madrid.
- FISCHER-LICHTE, E. (2014a): «The Birth Ritual of a New Theatre: Richard Schechner's *Dionysus in '69* in New York (1968)», en E. FISCHER-LICHTE, *Dionysus Resurrected: Performances of Euripides' The Bacchae in a Globalizing World*, John Wiley & Sons, Chichester, pp. 27-47.
- FISCHER-LICHTE, E. (2014b): *Dionysus Resurrected: Performances of Euripides' The Bacchae in a Globalizing World*, John Wiley & Sons, Chichester.
- FRONTISI-DUCROUX, F. (1991): *Le dieu-masque. Une figure de Dionysos d'Athènes*, Éd. La Découverte / École Française de Rome, Paris/Roma.
- GALDÓN RODRÍGUEZ, A. (2011): *Nineteen Eighty-Four de George Orwell como influencia en obras de la cultura de masas: V for Vendetta y 2024* [Tesis doctoral], Universidad de Castilla-La Mancha, Albacete.
- GARCÍA RAMÓN, J. L. (1987): «Sobre las variantes ΔΙΕΝΝΥΣΟΣ, ΔΙΝΥΣΟΣ y ΔΙΝΝΥΣΟΣ del nombre de Dioniso: hechos e hipótesis», en J. T. KILLEN - J. L. MELENA - J.-P. OLIVIER (eds.), *Studies in Mycenaean and Classical Greek presented to John Chadwick (Minos 20-22)*, UPV-EHU, Salamanca, pp. 183-200.
- GONZÁLEZ, N. - VILLALOBOS, W. (2007): «Terror, narración y porvenir: fractura de la realidad en *V for Vendetta*», *Acta Poetica* 28: 347-365.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (2017): *El despertar del alma. Dioniso y Ariadna: mito y misterio*, Ariel, Barcelona.
- HINOJOSA, J. M. (2003): «Voces. Individuo y sociedad en *V de Vendetta*», *Tebeosfera*, 031019. [<http://www.tebeosfera.com/1/Obra/Tebeo/Zinco/V.htm>].
- IERANÓ, G. (2007): *Il mito di Arianna. Da Omero a Borges*, Carocci, Roma.
- JEANMAIRE, H. (1951): *Dionysos: histoire du culte de Bacchus*, Payot, Paris.
- KELLER, J. R. (2008): *V for Vendetta as a Cultural Pastiche*, Jefferson, McFarland.
- MACEDO, J. M. (2012): «Breve nota sobre a etimología de Dioniso», *Synthesis* 19: 29-41.
- MAFFESOLI, M. - A. PESSIN, A. (1978): *La Violence fondatrice*, Champ Urbain, París.
- MAFFESOLI, M. (1982): *L'Ombre de Dionysos*, Le Livre de Poche, París.
- MARIÑO SÁNCHEZ, D. (2014): *Injertando a Dioniso. Las interpretaciones del dios, de nuestros días a la Antigüedad*, Siglo XXI, Madrid.
- MASSA, F. (2014): *Tra la vigna e la croce: Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- MOORE, A. (2001): *From Hell*, Planeta DeAgostini, Barcelona.
- PINEDA, A. (2002): «El traje nuevo del emperador. Algunas consideraciones sobre *From Hell*», *Tebeosfera* 020330 [<https://www.tebeosfera.com/1/Obra/Tebeo/Planeta/FromHell.htm>].
- PRIVITERA, G. A. (1970): *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Ed. Dell'Ateneo, Roma.
- SCHECHNER, R. (1970): *Dionysus in '69*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York.
- SCHECHNER, R. (1973): *Environmental Theater*, Hawthorn Books, Nueva York [traducción española de BRACHO, A. (1988): *El teatro ambientalista*, Arbol Ed., México D. F.]





- SCHLESIER, R. - SCHWARZMEIER, A. (eds.) (2008): *Dionysus-Verwandlung und Ekstase. Ausstellungskatalog Antikesammlung Berlin*, Antikesammlung Staatliche Museen zu Berlin/Schnell&Steiner, Berlin/Ratisbona.
- SCHLESIER, R. (ed.) (2011): *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, W. de Gruyter, Berlin/ Nueva York.
- SEGAL, Ch. (1997): *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae. Expanded edition with a new afterword by the author*, Princeton University Press, Princeton.
- SEZNEC, J. (1995 [= 1940]): *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*, Princeton University Press, Princeton.
- STUTTARD, D. (2016): *Looking at Bacchae*, Bloomsbury Academic, Londres/Nueva York.
- WEIGAND, H. J. (1973): «Nietzsche's Dionysus-Ariadne Fixation», *The Germanic Review* 48: 99-111.
- ZEITLIN, F. (2004): «Dionysus in '69», en HALL, E. - MACINTOSH, F. - WRIGLEY, E. (eds.), *Dionysus since 69: Greek Tragedy at the Dawn of the New Millenium*, Oxford University Press, Oxford, pp. 49-76.
- ZEITLIN, F. (2011): «Recreating Dionysos in the Theater», en SCHLESIER R. (ed.), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, W. de Gruyter, Berlin/Nueva York, pp. 536-551.



# LOS EPIGRAMAS *IAMATIKA* DE POSIDIPO DE PELA Y LOS *IAMATA* DE EPIDAURO\*

Esteban Calderón Dorda

Universidad de Murcia

[esteban@um.es](mailto:esteban@um.es)

## RESUMEN

Este trabajo consiste en una comparación entre los *ιαματικά* de Posidipo y los *ιάματα* de Epidauro, de la que se deducen interesantes puntos de concordancia: identificación del suplicante, lugar de origen, carácter de la enfermedad, intervención divina y feliz resultado. Los epigramas de Posidipo ofrecen una forma muy reducida de las *sanationes* y las partes del esquema ritual, que hallamos en los *ιάματα* de Epidauro, en el poeta de Pela se condensan y estereotipan.

PALABRAS CLAVE: Posidipo, Epidauro, *sanationes*, epigrama.

THE *IAMATIKA* EPIGRAMS OF POSIDIPPUS OF PELLA AND THE *IAMATA* OF EPIDAURUS

## ABSTRACT

This article consists in a comparison between the *ιαματικά* of Posidippus and the *ιάματα* of Epidaurus. This comparison brings to light several points of concordance between the two works: identification of the suppliant, their place of origin, the type of sickness, divine intervention and the attainment of the desired cure. The epigrams of Posidippus offer a very abridged version of the *sanationes*, aside from condensing and stereotyping the parts of the ritual layout, which we also find in the *ιάματα* of Epidaurus.

KEYWORDS: Posidippus, Epidaurus, *sanationes*, epigram.

Entre los felices hallazgos que ha proporcionado la publicación del *P. Mil. Vogl. VIII 309* se encuentra la sección titulada *ιαματικά* (col. XIV 29-XV 22), correspondiente a los epigramas 95-101 de la edición de Austin-Bastianini, por la que cito<sup>1</sup>. Esta sección se compone, pues, de siete epigramas –en la mayoría de los casos de cuatro versos– relativos a curaciones milagrosas. Hay que señalar que antes de la publicación del papiro de Milán tan sólo era conocido en la *Antología Palatina* un *ιαματικόν* en honor de Asclepio, atribuido a Esquines (*AP* 6.330), a diferencia de lo que sucede en la epigrafía, donde los *ιαματικά* están bien atestiguados<sup>2</sup>, y otros tres para otras divinidades a cargo de Filipo de Tesalónica (*AP* 6.203 y 9.46) y Antífilo (*AP* 9.298). Por otra parte, con el nombre de *ιάματα* (lat. *sanationes*) se designa a las inscripciones

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.06>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 91-108; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343





sobre piedra halladas en algunos de los santuarios de Asclepio como dios salutífero, en las cuales se registraban las curaciones que en ellos habían tenido lugar. Se trata, por tanto, de textos epigráficos –apoyados por evidencias literarias y arqueológicas– con una finalidad aretalógica, esto es, para narrar los hechos milagrosos de una divinidad, probablemente no exentos de la intención de ser fedatarios de su poder de cara a los peregrinos y de animar a los escépticos (*e.g.* A3 Herzog)<sup>3</sup>; en definitiva, para fines publicitarios y para perpetuar el prestigio del santuario. Es lícito pensar que no todos los enfermos hallaban curación, pero bastaba un determinado número de sanaciones para que se mantuviese la fama taumatúrgica del santuario y del dios, al menos desde el s. V a.C. hasta el s. III d.C. Los *ιάματα* no sólo fueron operativos para las personas que sanaron o que visitaron el santuario, sino para todos aquellos a los que llegó su divulgación de manera oral. Este impacto emocional generó una reputación notable del Ἀσκληπιεῖον<sup>4</sup>. Siguiendo el esquema habitual, en los *ιάματα* está inscrito el nombre del enfermo, su procedencia, la afección padecida y la sanación producida tras el proceso de *incubatio*. De esta manera, surgió la tradición epigráfica de los *ιάματα*, memoria escrita de las dedicatorias *ex uoto pro sanatione* que los afectados ofrecían y que los sacerdotes de los Ἀσκληπιεῖα compilaron con objeto de establecer una especie de relato oficial de la historia sagrada del santuario. La importancia de estos *ιάματα* –y ahora de los *ιαματικά*– radica en que el conocimiento de Asclepio como divinidad sanadora reside básicamente en ellos<sup>5</sup>. En una gráfica publicada por Melfi (2007: 517)<sup>6</sup> se puede constatar que, de todas las inscripciones halladas en Epidauro, el mayor número corresponde a los siglos IV, III y II a.C., pues en la época helenística el santuario de Asclepio en esta localidad tuvo una plétora de peregrinos en busca de curación para sus afecciones mediante la *incubatio*; de hecho, el dios era conocido como Ἐπιδαύριος Ἀσκληπιός por Clemente de Alejandría (*Prot.* 4.52.4)<sup>7</sup>; en el centro de este período se ubican también los epigramas *ιαματικά* de Posidipo.

---

\* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación FFI2017-84036-P del MICINN del Gobierno de España, titulado «Estudios sobre el “nuevo” Posidipo: elaboración de una nueva edición crítica y primera traducción en lengua española (con comentario)».

<sup>1</sup> Austin-Bastinini, 2002: 120-126. Citaré por esta edición como es habitual, desde ahora AB. Las estelas de Epidauro las citaré por la también habitual edición de Herzog, 1931.

<sup>2</sup> No sólo se producían curaciones en los centros asclepiadeos, ya que había otros santuarios donde también se daba esta suerte de sanaciones. Calímaco (*Ep.* 55 Pfeiffer) habla de un exvoto, consistente en una rica lámpara de veinte mechas, ofrendada como agradecimiento a Sérapis, en su templo de Canopo, al Este de Alejandría, donde se seguía una suerte de *incubatio* y menudeaban los milagros (cf. Vinagre Lobo, 2000).

<sup>3</sup> Dillon, 1994 y 1997: 79; Solin, 2013: 24; Prête, 2018: 18. Un ejemplo de escepticismo es Cicerón (*ND* 3.91).

<sup>4</sup> Cf. Martzavou, 2012: 195-196.

<sup>5</sup> Cf. Di Nino, 2007: 168.

<sup>6</sup> Cf. LiDonnici, 1995: 79.

<sup>7</sup> Cf. Pettazzoni, 1953: 199-205.

Sea como fuere, hay que aceptar como bueno el hecho de que en Epidauro –ἀμπελόεντ' Ἐπίδαυρον (Il. 2.561)<sup>8</sup>–, al igual que en otros santuarios asclepiadeos, se producían sanaciones prodigiosas, que excedían el tratamiento médico, por así decirlo, ortodoxo<sup>9</sup>. Como ha señalado Laín Entralgo, «para los griegos el milagro no sólo era posible, sino casi una eventualidad con la que contar en todo momento; para su medicina los milagros estaban a la orden del día» (1976: 289). No parece, pues, que se produjeran interferencias ni enfrentamientos entre la medicina sacra y la medicina hipocrática<sup>10</sup>, si exceptuamos un ἴαμα de Epidauro (C48 Herzog), en el que Eratocles de Trecén iba a acudir a que los médicos le cauterizaran un absceso, pero el dios le ordenó que no lo hiciera y que fuera a dormir al santuario; tras la *incubatio* pudo marcharse sano. Sobre esta cohabitación entre medicinas, la causalidad divina y el racionalismo hipocrático, veremos más adelante el *ep.* 95 AB de Posidipo, en el que aparece un médico presentando un exvoto<sup>11</sup>. Los médicos hipocráticos y el personal de los templos de Asclepio comparten el mismo objetivo, pero por diferentes vías; no se trata, pues, de aspectos excluyentes<sup>12</sup>. Por las descripciones de algunos ἰάματα y por algunos instrumentos quirúrgicos encontrados en las excavaciones de algunos santuarios, se puede colegir que en algunos lugares también se practicaban pequeñas intervenciones, así como se hacía uso de determinados fármacos, de la hidroterapia<sup>13</sup> o de la psicoterapia. El mismo proceso de la *incubatio*, al que después me referiré, podría haber actuado como terapia psicósomática aprovechando la *uix medicatrix naturae*. De todo esto se desprende el hecho de que en los Ἀσκληπιεῖα había médicos “funcionarios” y que estos tenían contacto con los peregrinos que acudían al dios<sup>14</sup>, de manera que todo parece apuntar a que, aparte de las sanaciones consideradas como milagrosas, también se producían curaciones debidas a la acción de una medicina popular o empírica. La medicina de Asclepio podría considerarse como precursora de la medicina que llegarían a desarrollar Hipócrates, Galeno y otros

<sup>8</sup> En una inscripción de Epidauro (CEG 817) es conocida como ἀμπελόεσσα Ἐπίδαυρο[ς].

<sup>9</sup> Cf. Gil Fernández, 1969: 381-382; Dillon, 1994: 243. Epidauro concitaba la peregrinación de enfermos de todas partes del mundo antiguo, mientras que otros santuarios de Asclepio, como los de Pérgamo o Lebena, tenían una importancia más regional, recibiendo peregrinos fundamentalmente de Asia y Creta, según cuenta Filóstrato (VA 4.34). Del santuario de Pérgamo tenemos interesantes noticias gracias al orador Arístides (s. II d.C.), que pasó allí una larga estancia y logró curarse de una enfermedad que le había durado diecisiete años, convirtiéndose así en un gran devoto del dios.

<sup>10</sup> Cf. Edelstein-Edelstein, 1945: II, 139-140.

<sup>11</sup> Cf. Nissen, 2007: 725.

<sup>12</sup> Cf. Solin, 2013: 40.

<sup>13</sup> En un estudio reciente, Trümper (2014) ha observado que en los ἰάματα de Epidauro no hay ninguna alusión al valor terapéutico o curativo del tratamiento agua y que el santuario fuese un lugar específico para “tomar las aguas”. Sin embargo, la lectura de B37 Herzog podría indicar lo contrario, ya que Asclepio prescribe un baño de agua extremadamente fría en un determinado lago del τέμενος para sanar su dolencia. Para el uso del agua fría, véase también C53 Herzog.

<sup>14</sup> Sobre estos médicos “funcionarios”, cf. Nissen, 2007: 727.



médicos de la Antigüedad (Edelstein-Edelstein, 1945: II, 139-141)<sup>15</sup>. En cualquier caso, lo cierto es que, haya invención o exageración, en los santuarios los pacientes recibían atención médica y ciertas prácticas quirúrgicas, como tendremos ocasión de ver<sup>16</sup>.

En el caso concreto de Posidipo se pueden observar bastantes coincidencias con el material epigráfico aludido. La sección titulada *ιαματικά* está cuidadosamente organizada, cosa que permite una lectura secuencial<sup>17</sup>, lo cual no es necesariamente indicio de que se trate de epigramas ficticios<sup>18</sup>, ya que, al menos una buena parte, pudieron ser inscritos y luego recogidos en el papiro<sup>19</sup>. Además, el hecho de que se mencione el nombre propio, la edad, el lugar, la enfermedad o alguna circunstancia concreta hace pensar que se puede tratar, efectivamente, de epigramas no ficticios, pues, como narra Pausanias (2.27.3), en el santuario de Epidauro todavía en su tiempo se podían contemplar las estelas erigidas, en las que estaban grabados los nombres de los enfermos sanados, así como la enfermedad que cada uno padeció y cómo se curó.

El *ep.* 95 AB, primer *ιαματικόν*, de cuatro dísticos, presenta notables diferencias respecto a los *ιάματα* de Epidauro y describe una estatua de bronce que representa a un esqueleto (*σκελετός*) humano, un *λείψανον ἀνθρώπου* (v. 8)<sup>20</sup>, que el médico Medeo de Olinto dedicó a Apolo Pitio<sup>21</sup>, de lo que se desprende que no había una separación nítida entre la medicina científica y la medicina de santuario. Se puede aducir, a propósito, que el médico milesio Nicias realizaba diarios sahumeros ante una imagen de Asclepio tallada en cedro perfumado, que tenía en su casa, según cuenta un epigrama de Teócrito (*AP* 6.337). El propio Galeno, un *θεραπευτής Ἀσκληπιοῦ*

<sup>15</sup> Vid. Von Ehrenheim, 2019.

<sup>16</sup> Cf. Prête, 2018: 20. Como ha señalado Perea Yébenes (2007a: 200-203), «aquella medicina utilizaba prácticas irracionales o no experimentales, que escapan a la lógica empírica y a los procedimientos de las curaciones que por aquel entonces se tenían como normales». Cf. Solin, 2013: 35-38. Si hacemos caso de lo reseñado en los *ιάματα*, en el santuario también se practicaba algún tipo de cirugía, como en A4 Herzog, donde, durante la *incubatio*, el dios rajó el ojo del enfermo de la suplicante y después le aplicó un fármaco, cf. por ejemplo, A13, B23, B25, B27 Herzog. En esta última inscripción se narra cómo el suelo del ἄβατον quedó lleno de sangre cuando el suplicante salió del mismo.

<sup>17</sup> Así lo creen, por ejemplo, Bing (2004), Di Nino (2010: 187-274) o Wickkiser (2013).

<sup>18</sup> Cf. Zanetto, 2016: 590. Di Nino (2008: 169-170) piensa que la posición estratégica del primer y último epigrama de esta sección, con un contenido que se aparta del *ιαματικόν*, hace pensar que todo el rollo del papiro estaba dedicado a los Ptolomeos y a su ensalzamiento.

<sup>19</sup> Cf. Garulli, 2004. Para una historia de la composición del *corpus* de *ιάματα* de Epidauro, cf. LiDonnici, 1989: 40-75.

<sup>20</sup> En Epidauro (C61 Herzog) se puede leer el término *λειποψυχοῦντα* para expresar un estado de extrema debilidad.

<sup>21</sup> Según los *editores principes* (Bastianini-Gallazzi, 2001: 222) debía de encontrarse en Delfos. Como se puede observar, Medeo es homónimo de la maga Medea, llamada *παμφάρμακος* por Píndaro (*P.* 4.233) y a quien la tradición mítica atribuye un hijo llamado precisamente Medeo, alumno de Quirón (Hes., *Th.* 1001; Pi., *P.* 4.233). Téngase en cuenta también el significado del verbo *μήδομαι*. Cf. Bing, 2002.

natural de Pérgamo, atribuía a la intervención de Asclepio la sanación de una enfermedad que pudo resultar fatal, a raíz de la cual se convirtió en servidor del dios<sup>22</sup>. De hecho, en Pérgamo y en Cos funcionaban simultáneamente santuarios y escuelas de medicina bajo el amparo del dios salutífero<sup>23</sup>. Coexistían, pues, la sanación racional y la sacra. Por otra parte, no debe pasar desapercibida la expresión τὴν Ἀσκληπιαδῶν (v. 6), con la que Posidipo hace alusión, por metonimia, a los médicos<sup>24</sup> y que tal vez representase a los enfermos que logró sanar a lo largo de su carrera como médico, aunque igualmente es posible que haya alguna intención de ser presentados como descendientes de Asclepio y transmisores a través de muchas generaciones de toda la sabiduría médica<sup>25</sup>. Hay que tener en cuenta que Asclepio era hijo de Apolo y Coronide, y que fue educado en el arte de la medicina por el centauro Quirón<sup>26</sup>, es el ἀμύμων ἠτήρ homérico<sup>27</sup>. De hecho, hay algún ἴαμα, como IG II<sup>2</sup> 4514 (Atenas), en el que se alude a Asclepio y a Apolo en la invocación: Ἀσκληπιέ, Λητοῖδου πάι. Del predicamento de sus sanaciones dan cuenta los 320 santuarios de Asclepio existentes durante el Imperio romano y que, tras la peste del año 293 a.C. en Roma y por indicación de los Libros Sibilinos, se trasladara su culto desde Epidauro a la Isla Tiberina, lugar que aún hoy está dedicado a la medicina con el Hospital de S. Juan Calibita y el Hospital Israelí<sup>28</sup>. Para esta misión el Senado envió una delegación –los *decemviri sacris faciundis*– comandada por Quinto Ogulnio Galo. La invocación a Apolo Pitio del epigrama posidípeo (v. 7) sugiere la posibilidad de que la estatuilla en cuestión estuviera consagrada en el gran santuario panhelénico de Delfos<sup>29</sup>. Esta expresión,

<sup>22</sup> Cf. Edelstein-Edelstein, 1945: I, 473.

<sup>23</sup> En el 424 a.C., apenas treinta y cinco años después de la fundación del nuevo Ἀσκληπιεῖον de Cos (278 a.C.), se enviaron embajadas a más de cuarenta estados del mundo heleno en orden a reconocer el derecho de ἀσλία del nuevo santuario, así como a participar en los nuevos Juegos Panhelénicos en honor de Asclepio, a celebrar en la isla, cuyo γένος más ilustre era el de los Asclepiádas, cf. Di Nicuolo, 2017: 287. Curiosamente en el santuario de Cos sólo se conservan πίνακες votivos y no *sanationes*; tal vez influyese en ello el hecho de que, al ser cuna de una importante escuela de medicina hipocrática, se produjese una cierta presión, para que el santuario no se excediese en la propaganda de los ἰάματα, cf. Perea Yébenes, 2007b: 138.

<sup>24</sup> Cf. Thgn. 432; Pl., *R.* 405D; *AP* 9.675.4, entre otros. Por otra parte, los Ἀσκληπιασταί eran los adoradores de Asclepio en Rodas (*IG* XII 1, 162).

<sup>25</sup> Cf. Di Nino, 2010: 214-215.

<sup>26</sup> Cf. Hom., *Il.* 4.218-219; Pi., *P.* 3.24-46. La leyenda de Asclepio ha sido transmitida en las poesías conservadas por la epigrafía de Isilo de Epidauro. Sobre Asclepio, cf. Burkert, 2007: 289-291.

<sup>27</sup> Hom., *Il.* 4.194; 11.518; 11.835; cf. Edelstein-Edelstein, 1945: II, 1-64; Di Nino, 2010: 187-193.

<sup>28</sup> Sobre los diferentes santuarios de Asclepio, cf. Walton, 1979: 36-46; para la serpiente y la Isla Tiberina, cf. Val. Max. 1.8.2; Liu. 10.47.11; Ou., *Met.* 15.625-744; Girone, 1998: 91 con fuentes. La leyenda del desembarco del dios-médico en Roma fue recordada en un medallón de bronce acuñado por Antonino Pío (140-143 d.C.), cf. Perea Yébenes, 2007b: 143. La estrategia diplomática de Epidauro ya había puesto los ojos en Occidente a lo largo del s. IV a.C. con el objeto de exportar los *signa Aesculapii*, como lo prueba la implantación de un Ἀσκληπιεῖον en Siracusa en el s. IV a.C., cf. Di Nicuolo, 2017: 290.

<sup>29</sup> Bastianini-Gallazzi, 2001: 222; Klooster, 2009: 66 n. 29; *contra* Wickkiser, 2013: 625 n. 10.

ὦ Πύθι' Ἄπολλον, la hallamos en Baquilides (16.10) y similar en Aristófanes (V.869):  
ὦ Φοῖβ' Ἄπολλον Πύθι'<sup>30</sup>.

Después del epigrama de Medeo, siguen cuatro epigramas con narraciones de portentosas curaciones operadas por Asclepio<sup>31</sup> (*ep.* 96-99 AB) y que son los más parecidos a los epigráficos. Tres de ellas no se presentan como anatemáticas. Se trata de epigramas que contienen elementos paradójicos, aunque en Posidipo no aparece en esta sección un palabra clave como θαῦμα, al contrario de lo que sucede en los *ιάματα* de Epidauro, en los que sí que está atestiguado dicho término e incluso en algunos casos describe la reacción del paciente al verse curado de forma sorprendente<sup>32</sup>. En cualquier caso, los epigramas *ιαματικά* de Posidipo son coherentes con la ausencia de θαῦμα, puesto que lo que se espera de la visita al Ἀσκληπιεῖον es precisamente la curación, como de los peregrinos creyentes se espera también una confianza en el poder curativo del dios. En el *ep.* 98 AB Asclepio es aludido como Παιάν (v. 3), que aunque puede referirse a Apolo, también es el epíteto tradicional de Asclepio como divinidad sanadora<sup>33</sup>. Como señala Plutarco (*Mor.* 745A): καὶ τοὺς ἰατροὺς Ἀσκληπιῶν ἔχοντας ἴσμεν ἡγεμόνα καὶ Ἀπόλλωνι Παιάνι χρωμένους πάντα. No tiene nada de extraño, puesto que Apolo era el padre de Asclepio, por lo que éste asumió algunos de los atributos paternos, como el de Παιάν o Παιήων. De hecho, los Ἀσκληπιεῖα más influyentes, como Epidauro o Cos, se instalaron sobre santuarios de Apolo preexistentes y en algunos de los más importantes templos apolíneos, como Delfos o Delos, tenían espacios reservados al culto de Asclepio, que es quien, a partir del s. IV a.C., se confirma de manera más estable como dios de la medicina y patrono de los médicos<sup>34</sup>. Además,

<sup>30</sup> Cf. Pi., *O.* 14.10: Πύθιον Ἀπόλλωνα.

<sup>31</sup> A diferencia de los poco frecuentes epigramas sobre sanaciones procedentes de época imperial, que presentan curaciones a cargo de otras divinidades, los epigramas de Posidipo se centran en la figura de Asclepio, cf. Floridi, 2018: 107-108 y n. 50.

<sup>32</sup> Herzog, 1932: 50-51; Floridi, 2018: 98-99; Prête, 2018: 17-18. Cf. Aristid., *Or.* 42.8 καὶ μὴν τό γε παράδοξον πλεῖστον ἐν τοῖς ἱάμασι τοῦ θεοῦ...; *Or.* 50.17 ἔργον τοῦ θεοῦ θαυμαστόν. Por lo general a este tipo de prodigios se les llama aretalogías, pero no hay evidencia de que en la literatura antigua hubiera una distinción entre aretalogía y paradoja (Longo, 1969: 11-56; Floridi, 2018: 99-101, para quien «The boundaries between aretalogy and paradoxography appear to be quite blurred, and suggest that the two branches of literature should not be regarded as rigidly distinct», p. 101). La célebre y extensa inscripción consagrada por Isilo en Epidauro (*IG* IV<sup>2</sup> 128) (cf. Melfi, 2007: 52-54) comienza y acaba alabando la ἀρετὴν de Asclepio. Sobre la ἀρετὴ divina, cf. Herzog, 1931: 49-51; Edelstein-Edelstein, 1945: II, 114.

<sup>33</sup> Cf. Ar., *Pl.* 636; Isyll., *Paeon* 71 Powell; Nic., *Th.* 686; Orph., *H.* 67.1; Herod. 4.1; 4.11; igualmente en inscripciones, *IG* II<sup>2</sup> 4514.22: Παιάν Ἀσκληπιεῖ; *IG* II<sup>2</sup> 4533.2: Παιήων Ἀσκληπιεῖ; Girone, 1998: 114. En el *ep.* 98 AB, tanto por el contexto como por el contenido, todo parece indicar que se trata de Asclepio, cf. Wickkiser, 2013: 624 n. 6. Según Pausanias (2.26.9), el Asclepio del santuario de Balacra, en Cirene, ἔστιν Ἀσκληπιὸς καλούμενος Ἰατρός.

<sup>34</sup> Edelstein-Edelstein, 1945: II, 99-103; Zanetto, 2008: 526-528; Solin, 2013: 10. Además, en Epidauro y Pérgamo, por ejemplo, se establece un sacerdocio especial que atiende los templos de Asclepio,





la estela A comienza con este título: [Ιά]ματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, si bien Apolo sólo aparece aquí y no en los *ιάματα*<sup>35</sup>. El sexto epigrama de la sección (*ep.* 100 AB) narra un extraño caso de ceguera, pero Asclepio no es citado de manera explícita<sup>36</sup>. La sección concluye con una breve reflexión de tono gnómico dirigida a Asclepio, a quien remite la concesión de la salud, pero no se narra ningún caso clínico (*ep.* 101 AB). Sí cabe señalar, con todo, que las menciones a Ὑγίεια como divinidad e hija de Asclepio se pueden contabilizar en diecinueve *ιάματα* de Epidauro, de las cuales las más antiguas son del s. IV a.C. En el caso del *ep.* 101 AB de Posidipo están vinculadas a la voluntad de Asclepio tanto la riqueza como la salud, algo que se puede observar también en *IG IV<sup>2</sup> 1, 123.2-10* —en este caso con la salud como divinidad—, célebre peán de Arifrón de Sición grabado en el Ἀσκληπιεῖον de Atenas y en el de Epidauro, y del mismo modo con un tono gnómico. Esta composición de tono gnómico hace pensar en la elegía convival o en el escolio ático: es el tan traído y llevado tema de la medida, muy difundido por la poesía arcaica y trágica, y que influye después en toda la cultura griega. A propósito de esto, se puede observar que también el *ep.* 133 AB (= *AP 9.359*), del “viejo” Posidipo (aunque la atribución es discutida), desarrolla una celeberrima máxima sapiencial arcaica de tono pesimista: para el hombre es mejor no nacer, o morir apenas después de nacer. En conjunto, estos epigramas, tal vez encargados por el paciente al poeta, revelan una “literatura de santuario” y aportan datos sobre la vida en un santuario de Asclepio<sup>37</sup>, sin que el poeta haga mención en ningún momento al lugar en que estaba ubicado<sup>38</sup>.

El viaje del enfermo es mencionado de diversa forma. En el *ep.* 96 AB no informa el epigramista del origen de Antícares, sino que llegó ante Asclepio valiéndose de dos bastones y arrastrando su paso por los caminos, todo ello narrado con un estilo muy formulario. En los *ep.* 96, 98, 99 y 100 AB (y parcialmente en el 97 AB)

---

algo que entra en contradicción con la menor importancia que se concedía a los sacerdotes en la religión griega. En el s. II d.C. surgió, a imitación de Epidauro, un culto nuevo a Glicón, serpiente con cabeza humana y también sanadora, cuyo santuario en Abonuteico disponía de sacerdotes con un amplio protagonismo, por influencia de los cultos orientales, como la interpretación de sueños, cf. Cumont, 2012: 26-38.

<sup>35</sup> *Vid.* Von Ehrenheim, 2011: 174-182. En algunas inscripciones se mencionan juntos, e.g. Ἀπόλλωνι Μαλεάτα καὶ Σωτήρι Ἀσκληπιῶ (*IG IV<sup>2</sup> 1, n° 127.3-5*; τὸ ἱερόν τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Μαλεάτα καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ (*IG IV<sup>2</sup> 1, n° 62; 65.17-18; 66.51-52*. En Epidauro los santuarios de Apolo Maleata y de Asclepio estaban muy próximos, cf. Melfi, 2010: 327, fig. 6, y 328-330.

<sup>36</sup> Para la amplia laguna del *ep.* 100.4 AB se han hecho diversas propuestas y una de ellas (Pozzi, 2006: 195), a diferencia de la edición de Austin-Bastinini, pasa por incluir el nombre de Asclepio: Ἀσκληπιέ *uel* Παιά]y. No obstante, la prudencia aconsejaría mantener la laguna.

<sup>37</sup> Cf. Bing, 2004: 278.

<sup>38</sup> El templo más renombrado era el situado en Epidauro, en la Argólide. De hecho, además de los santuarios helenos, sabemos que en Egipto también existía la tradición de que la diosa Isis, descubridora de sustancias que se podían utilizar con fines medicinales, se aparecía a sus devotos en sueños para ofrecerles un remedio para sus cuitas (López Salvá, 1999: 26).



el onomástico del enfermo aparece en el primer verso, algo bastante habitual en los *ιάματα* de Epidauro. En el *ep.* 99.1 AB se nos dice que el enfermo, Asclás, era de Creta y padecía una severa sordera (*κωφὸς ἐών*)<sup>39</sup>, y en 97.1 AB que Soses era de Cos; en este último caso podría pensarse en el importante santuario de Asclepio en esta isla. También suele ser frecuente la exposición de la dolencia padecida en el primer verso o, al menos, en el primer dístico (*ep.* 96, 97, 98, 99, 100 AB).

En el *ep.* 95 AB ya he citado un exvoto de bronce (ὁ χάλκεος οὔτος, v. 1)<sup>40</sup> bajo la forma de una figura esquelética (*σκελετός*, v. 8), que quizá aludía a la profesión de Medeo. Probablemente se trataba de un *ἀναθηματικόν* que representaba a un hombre enfermo, sin apenas vida en la mirada (*μόγι[ς] ζῶην ὄμματι συλλέγεται*, v. 2), es decir, a las puertas de la muerte<sup>41</sup>. En este sentido, Pausanias (10.2.6) afirma que en el santuario de Apolo, en Delfos, se podía ver una estatua consagrada por Hipócrates y que representaba a un hombre demacrado<sup>42</sup>, y en la colección de Dumbarton Oaks (Washington) se conserva un exvoto de estas características (Papalexandrou, 2004: 256-257)<sup>43</sup>. Se trata de un epigrama rico en términos médicos *ὄστέα* y *λεπτὸν ἀνέλκων πνεῦμα* (vv.1-2), *ἐκ νούσων ἐσάου* (v. 3), *φαρμάσσειν*<sup>44</sup> (v. 4), *πανάκειαν* (v. 5) o *σκελετόν* (v. 8), y que presumiblemente acompañaría al mencionado exvoto de bronce, consagrado al dios al que Medeo agradece haber descubierto el remedio para sanar las mordeduras del áspid libio, que eran consideradas como incurables<sup>45</sup>. Tanto Medeo de Olinto como su padre, Lampón (v. 5), pertenecían a una conocida familia de *ιατροί*. Según algunos textos papiáceos de mitad del s. III a.C., Medeo sería el sacerdote epónimo de Alejandro y de los Dioses Hermanos en el 259/258 a.C., y en los años sucesivos tuvo a su cargo las tasas sanitarias relativas a las intervenciones médicas, *τὰ ἱατρικά* (257 a.C.)<sup>46</sup>.

<sup>39</sup> Expresión estructuralmente idéntica a *τυφλὸν ἐόντα* del *ep.* 100.2 AB, cf. A18 Herzog: οὔτος τυφλὸς ἐών.

<sup>40</sup> Cf. *AP* 16.349.5-6. Los exvotos, generalmente de terracota, eran ofrendas a la divinidad por la sanación deseada (*pro salute*) o por la recibida (*post salutem*).

<sup>41</sup> Cf. *AP* 11.392.4, de Lucilio.

<sup>42</sup> Cf. Marganne, 2004: 161.

<sup>43</sup> Sobre los exvotos anatómicos, cf. Forsén, 1996.

<sup>44</sup> Este infinitivo hace alusión a la utilización de *φάρμακα* o pociones para curar *τὰ δεινὰ ... διήγματα* (vv. 3-4) de las serpientes. Téngase en cuenta que el término *φάρμακον* tiene el doble sentido de veneno y de remedio. Por otra parte, Wickkiser (2013: 630) ha pensado en la posibilidad de que en este epigrama haya un punto de ironía, ya que Medeo es capaz de curar la mordedura de estas serpientes, cuando es sabido que el áspid juega un papel salvífico en el culto de Asclepio y en las *sanationes* (cf. Gil Fernández, 1969: 365-368; A17, B33, B37, B42, C44, C58 Herzog). Sobre el papel de la serpiente en la literatura médica, cf. Cumont, 2012: 26-29; López Pérez, 2015: 71-75. En origen Asclepio recibía culto en Trica (Tesalia) como divinidad ctónica en forma de serpiente, cf. Herzog, 1931: 141.

<sup>45</sup> *Vid.* Arist., *HA* 8.29, 607a; Ael., *NA* 1.54; 9.15; 10.31; Plu., *Ant.* 71.6-8. Un siglo después de Posidipo, el rey Antíoco VIII de Siria ofreció un exvoto en el Ἀσκληπιεῖον de Cos, haciendo grabar en la estela una receta de su invención contra el veneno de las serpientes (cf. Gal. 14.183.6-8; 201.15-17; 202.1-14), cf. Di Nino, 2010: 214.

<sup>46</sup> Cf. Clarysse-Van der Veken, 1983: 6-7; Bing, 2002: 297-299; Cortesi, 2012: 408-410.

Los sacrificios ofrecidos a Asclepio por Antícares (*ep.* 96.3AB) surten un rápido efecto y se opera el milagro: σοὶ δ[ὲ θυη]πολέων εἰς ἀμφοτέρο[υ]ς πόδας ἔστη<sup>47</sup>. El exvoto *pro sanatione*, generalmente consistía en animales de pequeño tamaño, fundamentalmente un gallo blanco<sup>48</sup>, mientras que quedaban prohibidas las cabras, ya que Asclepio, durante su niñez, fue alimentado por una cabra; en ocasiones se podía hacer algún sacrificio añadido de manera espontánea (D69 Herzog)<sup>49</sup>. Además, el suplicante debía entregar una ofrenda dineraria (μισθός) de tres óbolos al θεσσαυρός del templo (Dillon, 1994: 244-246)<sup>50</sup>, que a veces era voluntariamente más generosa (*e.g.* D68 y D69 Herzog); en algunos casos el μισθός consistía en algún valioso objeto, como en A4 Herzog, en donde la propia divinidad impone como salario un cerdo de plata como castigo por su inicial incredulidad. Especialmente delicioso es el breve epígrafe, según el cual un niño llamado Eufanes, que padecía el mal de piedra, prometió como pago diez tabas o dados (A8 Herzog)<sup>51</sup>. Posidipo, a diferencia del *ep.* 97 AB, no hace alusión a pago alguno en el *ep.* 96 AB. Satisfacer al templo las tasas (τὰ ἵατρα) de curación era tan importante que un ciego, llamado Hermón de Tasos, fue curado de su ceguera, pero por no pagar volvió a quedar ciego y tuvo que acudir por segunda vez (B22 Herzog): una clara advertencia para quienes sintieran esa tentación.

En el mencionado *ep.* 97 AB el primer dístico contiene una *sanatio* y es, a la vez, de carácter anatemático, similar en su estructura a otras dedicatorias grabadas en piedra. La expresión jónica ἡτήρια ... νούσων (v. 1) es el equivalente poético de ἰάματα, es decir, “curación de las enfermedades”<sup>52</sup>. Aunque, por lo general, los exvotos suelen representar la parte del cuerpo que ha sido sanada (Walton, 1979: 58), en este caso el exvoto en agradecimiento por la sanación de un tal Soses de Cos<sup>53</sup> es una fiale

<sup>47</sup> Para el uso del raro verbo [θυη]πολέων como sinónimo de θύω, cf. A., *Ag.* 262; S., *fr.* 126.2-3 y 522.3 Radt; E., *El.* 665; Nonn., *D.* 7.163; 20.181; 26.267 (= 47.327). Sobre la πρόθυσις, cf. Melfi, 2007: 37-38 y 2018: 99-100.

<sup>48</sup> Recordemos, a propósito, la famosa frase de Sócrates, en la que recordaba a Critón la deuda de un gallo a Asclepio (Pl., *Phaed.* 118B). Un gallo es citado como ofrenda, por ejemplo, en Herodas (4.12). Para la preferencia por la víctima de color blanco, cf. *Inscr. Perg.* II 264.9: ἱερεῖσις λευκοῖς ἀγνοῖς. *Vid.* Stafford, 2008. En Pérgamo uno o más lechones, cf. Melfi, 2018: 96.

<sup>49</sup> Cf. Edelstein-Edelstein, 1945, II, 190; Sokolowski, 1962: 32 y 57; Dillon, 1997: 158. Sobre el uso de πόπανα en las ofrendas iniciales, cf. *IG III<sup>2</sup> 4962* (ca. 355-354 a.C.) (cf. Von Ehrenheim, 2011: 54-59), *SEG XI 419a* (s. IV a.C.), y para los sacrificios votivos, cf. Von Ehrenheim, 2011: 45-52; Burkert, 2007: 95-96; Melfi, 2018: 96-99. En Pérgamo el pago era de tres óbolos y en Atenas de una dracma, mientras que en el Ἀμφιαραῖον de Orope se pagaban nueve óbolos.

<sup>50</sup> Sobre las diferentes ofrendas dinerarias, cf. Von Ehrenheim, 2011: 40-45.

<sup>51</sup> Un listado de los objetos votivos reseñados en las inscripciones de Epidaurio puede verse en LiDonnici, 1995: 44.

<sup>52</sup> Cf. Q. S. 7.61 y Bastianini-Gallazzi, 2001: 224. *Vid.* ἡήτρα νούσων en Herodas (4.16-17), cuyo mimiambo tiene lugar en Cos, en el santuario de Asclepio, y el *incipit* del *Himno homérico a Asclepio* (*b. Aesc.* 1): ἡήτρα νόσων Ἀσκληπιόν, cf. Di Nino, 2004: 69.

<sup>53</sup> Acaso el mismo Soses que aparece en el *ep.* 103.4 A-B y que como difunto habla al caminante.

de plata consagrada a Asclepio: δωρεῖται Σωσῆς ἀργυρέην φιάλην<sup>54</sup> (v. 2). En esta ocasión padecía varias enfermedades y, además, epilepsia o “enfermedad sagrada” (νόσον ἰ{ε}ρήν, v. 3)<sup>55</sup>. Una curación de esta enfermedad la conservamos en los *ιάματα* de Epidauro (C62 Herzog), donde se narra que un epiléptico (ἐπιλαμπτος) que fue sanado durante la *incubatio* al tocarle el dios la boca, la nariz y las orejas, y en Hipócrates (*Epid.* 5.46) consta la descripción de un caso análogo al de Posidipo en cuanto a tipología y duración (seis años).

Es sabido que los peregrinos acudían a dormir en el santuario con una preparación de pureza, con ayuno y con la celebración de un sacrificio ritual, requisitos indispensables para acceder al ἄβατον<sup>56</sup>. La descripción más completa del rito de la *incubatio* sigue siendo la parodia del *Pluto* (619-770) de Aristófanes, que refleja muy bien las actuaciones en el Ἀσκληπιεῖον de Atenas a comienzos del s. IV a.C.<sup>57</sup>. También son interesantes las referencias al mismo ritual de Epidauro por parte del *Curculio* (61-62 y 216-263) de Plauto. La *incubatio* tenía lugar en el ἄβατον, ἄδυτον ο ἐγκοιμητήριον<sup>58</sup>, lugar al que sólo podían acceder los enfermos con el fin de dormir una noche

<sup>54</sup> Obsérvese el uso de la forma δωρεῖται, como *uariatio* del verbo técnico para estos casos: ἀνατίθημι (de donde ἀναθεματικόν), probablemente por razones métricas. *Vid.* Pi., *O.* 7.1-3: φιάλαν ... δωρήσεται, en este caso de oro.

<sup>55</sup> Esta expresión aparece por vez primera en Heráclito (22 B 46 Diels-Kranz) y Heródoto (3.33), quien también la denomina νοῦσος μεγάλη (*morbus maior* en Celso, *Med.* 3.23); esta dolencia es descrita por Lucrecio (3.487-509), una enfermedad que tenía el carácter de *contaminatio* (cf. Gil Fernández, 1969: 270-272). Sobre la enfermedad sagrada, *uid.* Rodríguez Alfageme, 2013.

<sup>56</sup> Sokolowski, 1962: 56-57; Gil Fernández, 1969: 359-361. Acerca de la prescripción de los baños purificatorios, cf. Ar., *Pl.* 656-659; Paus. 5.13.3; Melfi, 2007: 498-506. Por una inscripción de Pérgamo (*Inscr. Perg.* III 161 A.11-14) sabemos que la pureza incluía, al menos en este santuario, la abstención de relaciones durante los tres días previos a la entrada en el ἐγκοιμητήριον. Cf. Von Ehrenheim, 2011: 22-24. No obstante, también se menciona en repetidas ocasiones en los *ιάματα* el agua salútfera de una fuente, ya que todos los Ἀσκληπιεῖα tenían instalaciones de agua.

<sup>57</sup> El clero de Epidauro divulgó versiones del mito de Asclepio que lo vinculaban con Epidauro, de suerte que desde esta localidad se extendió su culto a otras ciudades helenas, a las islas del Egeo y a Asia Menor a partir del s. V a.C. (Paus. 2.26.8-9), manteniendo su éxito hasta el s. VI d.C. En el 420/419 a.C., por ejemplo, Atenas hizo traer de Epidauro la estatua del dios, cf. Bruitt Zaidman-Schmitt Pantel, 2002: 110. Al parecer, el trágico Sófocles, sacerdote de Amino, acogió al dios en su propia casa hasta que se le construyó el templo en la vertiente sur de la Acrópolis, cf. T. 67-73 Radt.

<sup>58</sup> ἐγκοιμητήριον (‘dormitorio’) era llamado, por ejemplo, en Pérgamo: εἰς τὸ μῆγα ἐγκοιμητήριον (*Inscr. Perg.* II 264.8), cf. Girone, 1998: 139. Sobre las distintas partes del santuario de Epidauro, cf. LiDonnici, 1995: 10-14. Para fuentes y datos epigráficos, cf. Edelstein-Edelstein, 1945: I, 414-442 y II, 145-158; Gil Fernández, 1969: 361-369; Von Ehrenheim, 2011: 78-81; López Pérez, 2015: 16-27; sobre el ἄβατον o ‘lugar adonde no se va’ para aquellos que no son puros, del que escribe Pausanias (2.27.2), cf. Walton, 1979: 46; LiDonnici, 1989: 11; Martzavou, 2012: 180. Sobre el proceso incubatorio puede verse la reciente monografía de Renberg, 2017 (esp. 213-270). Resulta de interés el ἴαμα A11 Herzog, que narra el interés de un tal Esquines por espiar furtivamente desde un árbol cuanto acontecía en el ἄβατον durante la *incubatio* de los pacientes. Sobre la *incubatio* y los sueños puede verse también el juicio crítico de Dodds, 1994: 112-116.





en presencia de la estatua del dios y poder tener un sueño revelador, mediante el cual la divinidad les indicaba las pautas a seguir para el remedio de su afección. La circunstancia de que tres de cada cuatro *ιάματα* fueran colocados muy cerca del *ἄβατον* parece indicar que los enfermos podían mentalizarse para saber lo que les esperaba durante la *incubatio*, es decir, ejercían sobre aquéllos un efecto placebo o de sugestión<sup>59</sup>. Su práctica consistía en acostarse en el suelo del *ἄβατον* con la esperanza de recibir en sueños la visita del dios. El enfermo trataba de aproximarse a la divinidad para ser curado o aconsejado, confiado en la filantropía y providencia de la misma<sup>60</sup>. En este sentido, en la inscripción A2 Herzog se puede leer que una mujer, una vez acostada en el templo, tuvo una visión, *ἐγκατακοιμαθεῖσα δὲ ὄψιν εἶδε*, expresión que repite dos veces (también en otros epígrafes, como C51 Herzog, o en masculino en C64 –esta inscripción recoge el récord de permanencia en el santuario: cuatro meses estuvo un tal Demóstenes– y C66 Herzog). No deja de ser curioso que, mientras a Asclepio se le suele representar mediante una iconografía estándar semejante a Zeus, esto es, con una apariencia madura y barbada, en los *ιάματα* hallamos testimonios que discrepan de la tradición; así, en A17 y B25 Herzog se asemeja a un apuesto joven. La *incubatio* es aludida en el *ep.* 98.3 AB, verso en el que hay una amplia laguna, pero que no impide seguir el sentido, puesto que al final del mismo aparece *ὡς ἐπ’ ὄνειρῳ*, es decir, el proceso onírico<sup>61</sup> mediante el cual el dios realiza su acción sanadora. Para la antedicha laguna se han sugerido varias posibilidades<sup>62</sup>; los *editores principes* han propuesto *σ’ εὐ[voov εἶδεν ἀνώ]δυνος* (Bastianini-Gallazzi, 2001: 103 y 225), suplementos aceptados por la edición que sigo y que suponen el verbo *εἶδεν*, que está atestiguado en la literatura de santuario como término técnico para referirse a la *uisio dei* durante la *incubatio*; por otra parte, el adjetivo *εὐ[voov* (‘benévolo’) alude a la iconografía de Asclepio y a su gracia sanadora, lo que añadiría una imagen benevolente del dios<sup>63</sup>, mientras que *ἀνώ]δυνος* (‘libre de dolor’) aludiría a una milagrosa curación (*ἡθεῖ[ς*, v. 4)<sup>64</sup>. Los verbos habitualmente empleados en las inscripciones de Epidauro para describir el proceso de *incubatio* son *ἐγκατακοιμάω* y *ἐγκαθεύδω*, que no aparecen en los epigramas posídipos.

<sup>59</sup> Cf. LiDonnici, 1992: 27-28; Dodds, 1994: 112-113; Panagiotidou, 2016.

<sup>60</sup> Cf. Gil Fernández, 1969: 352-353.

<sup>61</sup> El hecho de que la divinidad se aparezca al durmiente durante la *incubatio* es un *topos* aretológico muy difundido, cf. Gironé, 1998: 74 n. 106, con bibliografía *ad hoc*. Cf. Prête, 2018: 23-25.

<sup>62</sup> *Vid.* el aparato crítico de la edición de Seidensticker-Stähli-Wessels, 2015: 362 (la sección de *ιαματικά* corresponde a I. Männlein-Robert [pp. 343-374]).

<sup>63</sup> Cf. Hp., *Epid.* 15.6-9; Di Nino, 2010: 232.

<sup>64</sup> Este participio tiene un valor técnico en la lengua de la medicina y así es utilizado en los *ιάματα* de Epidauro, cf. Di Nino, 2010: 233. Hay que recordar, a propósito, que Plutarco (*Mor.* 845B) se hace eco de la costumbre del orador Demóstenes de pronunciar *Ἀσκληπίος* en lugar de *Ἀσκληπιός*, convirtiendo el nombre oxítono en proparoxítono y haciéndolo derivar así del adjetivo *ἡπιος* ‘benévolo’. Recordemos también que la mujer de Asclepio era *Ἡπίονη* ‘la que aplaca’ (cf. Paus. 2.27.5; 2.29.1).



En el *ep.* 96 AB no hay mención de la *incubatio*, pero la presencia del sacrificio ritual preceptivo (v. 3) parece que la da por sentada. Sí hay una alusión en el *ep.* 97.4 AB, donde se narra que el dios acudió y la enfermedad, que duraba seis años (ἕξαέτη), desaparece en una sola noche (νυκτὶ μιῇ), que Soses pasa en el santuario (ἐγκοίμησις<sup>65</sup> o *incubatio*) durante esa suerte de sueño autoprovocado en determinadas condiciones de pureza mediante abluciones, fumigaciones y sugestión ritual, pero también podía producirse la ἐγκοίμησις a través de medios artificiales, ya que algunos actos quirúrgicos reseñados en estas páginas no podrían haberse realizado sin el concurso de sustancias soporíferas o narcóticas. De hecho, el hallazgo arqueológico de arcas que presentan flores de la adormidera (*Papaver somniferum*) y que adornaban el Θόλος del santuario de Epidauro, parece reforzar la hipótesis del uso de opiáceos<sup>66</sup>. Varios de los ἰάματα describen terapias quirúrgicas o médicas llevadas a cabo mientras que el paciente estaba en la ἐγκοίμησις (e.g. A12, B27, B30, B32 Herzog); con pleno derecho se puede unir a este grupo el *ep.* 98 AB de Posidipo, que a continuación veremos. Con νυκτὶ μιῇ el poeta pone de relieve la instantánea intervención curativa por parte de Asclepio frente a la larga dolencia (τὸν ἕξαέτη {α}κάματον) de Soses. Seis años (ἕξ ἔτη) es también el tiempo que Arquitas (*ep.* 98.1-2 AB) estaba aquejado de una infección provocada por un trozo de bronce<sup>67</sup> –tal vez una punta de lanza– que había quedado alojado en su muslo generándole un absceso de pus (πυθομένην ἀμυχῆ[v, v. 2]), sin que la cirugía racional resultase eficaz durante todo este tiempo y que, obviamente, precisaría de algún tipo de intervención quirúrgica para su extracción<sup>68</sup>. De modo similar en los ἰάματα de Epidauro (A12 Herzog) se registra el caso de un tal Evipo, que durante seis años tuvo alojada en la mandíbula una punta de lanza hasta que fue sanado por Asclepio en un sueño durante la *incubatio* y salió del templo con la punta de lanza en las manos; un trozo de lanza en la frente también lo llevaba Antícrates de Cnido (B22 Herzog). Igualmente, Hipócrates (*Epid.* 5.46) se refiere a un caso análogo, en este caso a una punta de flecha clavada en una ingle y que causó al paciente dolores a lo largo de seis años<sup>69</sup>. Como se puede observar, el espacio temporal de seis años parece algo recurrente<sup>70</sup>. En el *ep.* 100.1-2 AB se trata de la ceguera de Zenón, dolencia que sufría ya veinticinco años, es decir, le sobrevino a los cincuenta y cinco, puesto que quedó curado a los ochenta (ὄγδοκονταέτης, v. 3), según nos cuenta Posidipo. Las alusiones a curaciones de ciegos

<sup>65</sup> Derivado de ἐγκοιμάομαι, ‘dormir en el templo’.

<sup>66</sup> Askitopoulou-Konsolaki-Ramoutsaki-Anastassaki, 2002: 11-13.

<sup>67</sup> También en Píndaro (*P.* 3.47-48) Asclepio es celebrado por la curación de heridas producidas por el bronce.

<sup>68</sup> El epigrama de Esquines (*AP* 6.330), citado *supra*, narra cómo padecía desde hacía un año una herida en la cabeza y que acudió al ἄλσος de Asclepio en Epidauro, tras comprobar que los conocimientos médicos al alcance de los mortales no ofrecían resultados para su dolencia: θνητῶν μὲν τέχνας ἀπορούμενος, εἰς δὲ τὸ θεῖον / ἐλπίδα πᾶσαν ἔχων (vv. 1-2).

<sup>69</sup> Cf. Zanetto, 2002: 75-76.

<sup>70</sup> También en Hp., *Epid.* 5.46.5; A12 Herzog.

son abundantes en las inscripciones de Epidauro (cf. A4, A9, A11, A18, A20, B22, B32, B40, C65, D69 Herzog)<sup>71</sup>: es el tipo de afección más frecuente en los *ιάματα* de santuarios con quince ocurrencias.

El contraste entre la duración de la enfermedad y el carácter súbito de la sanación gracias a la eficaz intervención del dios se pone de relieve en el *ep.* 96 AB, aunque no se mencionan fechas; tan sólo que tras la ofrenda de sacrificios, Antícares pudo sostenerse sobre sus pies, de suerte que se liberó del lecho en el que estuvo postrado durante muchos años (v. 4): τὸ π[ο]λυχρόνιον δέμνιον ἐξέφυγε. El verbo ἐξέφυγε es bien conocido en su empleo médico<sup>72</sup>. El caso expuesto es similar al conservado en una inscripción de Epidauro (C64 Herzog), referida a un tal Demóstenes, que padecía debilidad en las piernas: εἰσελθὼν [εἰς τὸ ἄβατ]ον μετὰ δύο βακτηριῶν, ὕγιης ἐξῆλθε<sup>73</sup>. Una característica de los santuarios de Asclepio eran las curaciones súbitas. Llamativo es el caso de la inscripción (A1 Herzog) que narra la peripecia de Cleó, que estaba embarazada ya cinco años; marchó al templo, durmió en el ἄβατον y dio a luz un hijo<sup>74</sup>, que tras lavarse a sí mismo fue capaz de caminar junto a su madre, o en A2 Herzog, donde otra mujer estuvo embarazada durante tres años hasta que ἐκ τοῦ ἄβατου ἐξελοῦσα dio a luz una hija. Otros ejemplos de *ιάματα* en los que se hace referencia a la sanación de afecciones de larga duración los tenemos en A12, B30 y C64 Herzog, y también en el epigrama de Esquines (AP 6.330), del s. IV a.C., quien padecía una úlcera en la cabeza desde hacía un año<sup>75</sup>. En el *ep.* 98.4 A-B hay una pequeña laguna en la que con buen criterio los *editores principes* suplieron ἐξέφυγ]εν, apoyándose en el *ep.* 96.4 AB, un verbo frecuente en los textos médicos, especialmente

---

<sup>71</sup> En los textos literarios también hay ejemplos (Ar., *Pl.* 400-414; Epict., *Diss.* 4.8.28-29; Aristid., *Or.* 39.14-15 Keil). En la Isla Tiberina hay una inscripción que narra igualmente la sanación de la ceguera de Gayo, cf. Girone, 1998: 159. Para las complicadas prescripciones de Asclepio de cara a la curación de la invidencia en los *ιάματα*, cf. Gil Fernández, 1969: 276-377.

<sup>72</sup> Cf. Hdt. 1.25 y 197. El adjetivo π[ο]λυχρόνιον aparece como término especializado de la medicina y aplicado a una afección crónica, cf. Hp., *Aph.* 4.23.1; *Dieb. Iudic.* 9.306.4; *Prorrh.* 2.11.28; cf. Di Nino, 2010: 218 n. 204.

<sup>73</sup> La sanación de un cojo, que fue llevado a Epidauro en litera y que salió curado, es narrada en B35 Herzog, y también la de otra persona que era ἀκρατῆς τῶν γονάτων en B38 Herzog.

<sup>74</sup> No deja de ser relevante el hecho de que en esta inscripción se destaque que lo digno de admiración no es el tamaño del πῖναξ votivo (οὐ μέγεθος πῖνακος θαυμαστόν), sino la acción divina (ἀλλὰ τὸ θεῖον) (A1.8-9 Herzog). Cf. Prête, 2018: 27. Estos πῖνακες eran donados por los peregrinos sanados y con sugerencias y control de los responsables del santuario, cf. Solin, 2013: 21. Las ofrendas votivas que se consideraban dignas de ser preservadas eran transferidas a las estelas del santuario, cf. Van Straten, 1990: 253-254; Von Ehrenheim, 2011: 97-101. Las tablillas podrían haber sido ampliadas en el proceso de incorporación, cf. Dodds, 1994: 112. Calímaco utiliza el término πῖναξ en un epigrama dedicado a Asclepio (*Ep.* 65 Pfeiffer), en el que habla de un exvoto que Acésón debía al dios; es posible que se tratase del πῖναξ, en el que narra la curación de su mujer, Demódice, y el compromiso de presentar el exvoto.

<sup>75</sup> *Vid.* Girone, 1998: 42-45.





en el *Corpus Hippocraticum*, y que encajaría perfectamente con la *iunctura τὸν πολλὸν ... κάματον*<sup>76</sup>, que una vez más se refiere a la dilatada duración de la afección: “[se liberó] de un prolongado sufrimiento”. En el *ep.* 99.3 AB la indicación espacial οἶκαδ’ ἀπήκει es una expresión para indicar el abandono del santuario después de la curación y en este caso sería una *uariatio* de la fórmula de clausura frecuente en las inscripciones de Epidauro: ὑγιῆς ἐξῆλθε<sup>77</sup> (A3, A4, A8, A18, B28 B38, C48, C53 Herzog). La expresión ritual ὑγιῆς γένετ(ο), que encontramos en el *ep.* 100.3 AB, es frecuente en los epígrafes de Epidauro<sup>78</sup> (A5, A11 y A16 Herzog;), de otros santuarios, como Lebena<sup>79</sup>, y en el *Corpus Hippocraticum*<sup>80</sup>. Hay que recordar a propósito que tanto a Apolo como a Asclepio se reservaba el título de ἄναξ ὑγείας, y la salud es el φάρμακον que se solicita en el *ep.* 101.3 AB. Para la expresión οἶκαδ’ ἀπήκει, podemos ver construcciones similares en los *ιάματα* de Epidauro: πάλιν οἶκαδε ἀπεκομίζετο (B25 Herzog), ἀπῆλθε οἶκαδε (C61 Herzog)<sup>81</sup>. Por otra parte, en este mismo verso de Posidipo la presencia del adverbio εὐθύς pone de manifiesto el carácter súbito de la curación de la sordera de Asclás (*ep.* 99.3 AB) y forma parte de una fórmula de *sanatio* que se halla también en los epígrafes de Epidauro (B38 y C44 Herzog). Tras cumplir sus votos, Asclás no sólo recupera el oído, sino que ve aumentada su capacidad de audición<sup>82</sup>, siendo capaz incluso de oír las conversaciones a través de las paredes (v. 4). Es interesante saber que en los textos epigráficos, la sanación de un sordo, similar a la del epigrama, la hallamos documentada en una inscripción en mármol de comienzos de época imperial y que tiene dos orejas en relieve<sup>83</sup>: *Cutius has auris Gallus tibi uouerat olim, / Phoebigena, et posuit sanus ab auriculis*, pero no en epígrafes griegos, de manera que el epigrama de Posidipo podría ser el único ejemplo de ἴαμα que transmitiese una curación de esta dolencia.

<sup>76</sup> Este término también lo encontramos en el *ep.* 97.3 AB.

<sup>77</sup> Cf. LiDonnici, 1995: 24-38; Di Nino, 2010: 241 y 260-262.

<sup>78</sup> Cf. Di Nino, 2004: 66; 2010: 244. Buena parte de las inscripciones de Epidauro acaban con la frase ritual ἀμέρας δὲ γενομένης ὑγιῆς ἐξῆλθε o bien καὶ ὑγιῆς ἐγένετο.

<sup>79</sup> Cf. Girone, 1998: 82 y 95.

<sup>80</sup> Cf. Bastianini-Gallazzi, 2001: 227.

<sup>81</sup> Cf. Di Nino, 2004: 63-66.

<sup>82</sup> Esta capacidad acrecentada como resultas de la acción curativa de la divinidad también la tenemos atestiguada en los *ιάματα* epigráficos, por ejemplo, en el caso de Hagestrato, que no sólo fue sanado de las cefaleas que le causaban insomnio, sino que después todavía fue capaz de vencer en una competición de pancracio celebrada en los Juegos Nemeos (B29 Herzog).

<sup>83</sup> Herzog, 1931: 43. Cf. Pozzi, 2006: 190-191. El epíteto *Phoebigena* para Asclepio lo hallamos en Virgilio (*Aen.* 7.773). El nombre del protagonista ha sido interpretado de dos maneras: como un galo romanizado llamado *Cutius* (Herzog, *ibid.*; Melfi, 2007: 71) o como cognomen de *Cutius*, es decir, *Cutius Gallus* (Solín, 2013: 21).



## CONCLUSIÓN

Del cotejo de los *ιαματικά* de Posidipo de Pela con los *ιάματα* de Epidauro se coligen puntos de conexión, si bien los *ep.* 95 y 101 AB presentan características peculiares. Como es natural, los epigramas *ιαματικά* de Posidipo no representan el culto oficial de Asclepio como divinidad sanadora, cuyo reflejo se puede leer en las estelas de Epidauro y de otros centros asclepiadeos, pero sí la constatación de la importancia panhelénica de este culto, que mantiene su prestigio hasta los últimos tiempos del paganismo. La brevedad de estos epigramas hace que se presente una forma muy reducida de las *sanationes*, de suerte que las distintas partes del esquema ritual, que hallamos en los *ιάματα* de Epidauro, en el poeta de Pela se condensan y estereotipan. Con todo, es posible observar que las pautas que caracterizan a los *ιάματα* están presentes en los *ιαματικά*: identificación del peregrino, lugar de origen, carácter de la enfermedad, intervención divina y feliz resultado. En los epigramas de Posidipo no se hace mención del lugar en el que se hallan, pero sí revelan que se trata de una literatura de santuario y que aportan datos de interés sobre la vida de un *Ἀσκληπιεῖον*. En general, los *ιαματικά* de Posidipo presentan enfermos en una situación de excepcionalidad respecto al mal que padecen, que suele evidenciarse en una anormal duración del mismo. Esta excepcionalidad es la que los empuja a recurrir a Asclepio como último recurso, algo que sucede con frecuencia en los textos epigráficos del santuario de Epidauro: donde acaba la ciencia médica toma el relevo la medicina sacra<sup>84</sup>. Tanto los *ιάματα* como los *ιαματικά* refieren enfermedades, vinculadas a la duración de las mismas, a veces de inusual naturaleza, y resultados espectaculares y extraordinarios. El elenco de enfermedades expuestas en los *ιαματικά* de Posidipo también se encuentran en los *ιάματα* de Epidauro, si bien la curación de un caso de sordera en el *ep.* 99 AB no la hallamos ni en este famoso santuario ni en ninguno de los otros santuarios asclepiadeos del mundo griego. El *ep.* 95AB resulta particularmente interesante, porque representa un vínculo entre la medicina “milagrosa” y la medicina racional: médicos y culto de Asclepio no son entendidos como polos opuestos, sino más bien como partes complementarias del fenómeno de la curación. Por tanto, estos epigramas *ιαματικά* confirman las palabras grabadas en la entrada del templo de Esculapio en la ciudad africana de Lambaesis (T 319 Edlestein): *bonus intra, melior exi!*, que resumen el resultado de la experiencia incubatoria.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASKITOPULOU, H.-KONSOLAKI, E.-RAMOUTSAKI, I.-ANASTASSAKI, M. (2002): «Surgical cures under sleep induction in the Asclepieion of Epidauros», *International Congress Series* 1242, pp. 11-17.

---

<sup>84</sup> No es preciso tampoco que se trate de patologías graves, ya que la sanación puede consistir en la aplicación de un simple crecepelo, como en A19 Herzog.





- AUSTIN, C. - BASTIANINI, G. (2002): *Posidippi Pellaei quae supersunt omnia*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano.
- BASTIANINI, G. - GALLAZZI, C. (eds.) (& AUSTIN, C.) (2001): *Posidippo di Pella: Epigrammi (P. Mil. Vogl. VIII 309)*, Papiri dell'Università degli Studi di Milano, 8. Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano.
- BING, P. (2002): «Medeios of Olinthus, son of Lampon, and the *Iamatika* of Posidippus», *ZPE* 140: 297-300.
- BING, P. (2004): «Posidippus' *Iamatika*», en ACOSTA-HUGHES, B. - KOSMETATOU, E. - BAUMBACH, M. (eds.), *Labored in Papyrus Leaves: Perspectives on an Epigram Collection Attributed to Posidippus (P. Mil. Vogl. VIII 309)*, Center for Hellenic Studies, Harvard, pp. 276-291.
- BRUIT ZAIDMAN, L.-SCHMITT PANTEL, P. (2002): *La religión griega en la polis de la época clásica*, Akal, Madrid [= Paris 1991].
- BURKERT, W. (2007): *Religión griega: arcaica y clásica*, Abada editores, Madrid [= Stuttgart 1977].
- CLARYSSE, W. - VAN DER VEKEN, G. (1983): *The Eponymous Priests of Ptolemaic Egypt*, Brill, Leiden.
- CORTESI, L. (2012): *Il mondo dei Tolomei nella grande visione artistico-letteraria di Posidippo di Pella*, Ananke, Torino.
- CUMONT, F. (2012): *Un episodio de la historia del paganismo en el siglo II d.C.: Alejandro de Abonuteico* [traducción y capítulo suplementario de S. PEREA YÉBENES], Signifer Libros, Madrid-Salamanca.
- DI NICUOLO, C. (2017): «Elea: uno spazio per il culto di Asklepios», en PONTRANDOLFO, A.-SCAFURO, M. (eds.), *Dialoghi sull'Archeologia della Magna Grecia e del Mediterraneo*, II, Pandemos, Salerno, pp. 287-298.
- DI NINO, M.M. (2004): «Posidippo e la letteratura incubatoria», en DI MARCO, M.-PALUMBO STRACCA, B.M.-LELLI, E. (eds.), *Posidippo e gli altri. Il poeta, il genere, il contesto culturale e letterario*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma, pp. 47-76.
- DI NINO, M.M. (2008): «Asclepius' Cult at the Court of the Ptolemies», *Hermes* 136: 167-187.
- DI NINO, M.M. (2010): *I fiori campestri di Posidippo. Ricerche sulla lingua e lo stile di Posidippo di Pella*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- DILLON, M.P.J. (1994): «The Didactic Nature of the Epidaurian iamatika», *ZPE* 101: 239-260.
- DILLON, M.P.J. (1997): *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*, Routledge, London-New York.
- DODDS, E.R. (1994): *Los griegos y lo irracional*, Alianza Universidad, Madrid [= University of California 1951].
- EDELSTEIN, E.J. - EDELSTEIN, L. (1945): *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, I-II, Johns Hopkins Press, Baltimore.
- FLORIDI, L. (2018): «Wondrous Healings in Greek Epigram (and their Parodic Counterparts)», en KAZANTZIDIS, G. (ed.), *Medicine and Paradoxography*, en *Trends in Classics* 81, pp. 95-116.
- FORSÉN, B. (1996): *Griechische Gliederweihungen*, Suomen Atenean-instituutin säätiö, Helsinki.
- GARULLI, V. (2004): «Posidippo e l'epigrafia sepolcrale greca», en DI MARCO, M. - PALUMBO STRACCA, B.M. - LELLI, E. (eds.), *Posidippo e gli altri. Il poeta, il genere, il contesto culturale e letterario*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma, pp. 23-46.
- GIL FERNÁNDEZ, L. (1969): *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Ed. Guadarrama, Madrid.
- GIRONE, M. (1998): *Ίαματα. Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici*, Levante, Bari.
- GORRINI, M. - MELFI, M. (2002): «L'archéologie des cultes guérisseurs: quelques observations», *Kernos* 15: 247-257.



- HERZOG, R. (1931): *Die Wunderheilungen von Epidaurus*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig.
- KLOOSTER, J. (2009): «Charlatans or Saviours? Posidippus' epigram AB 95 in the context of Hellenistic epigrams on doctors», en HARDER, M. A. - REGTUIT, R. F. - WAKKER, G. C. (eds.), *Nature and Science in Hellenistic Poetry*, Leuven-Paris-Walpole MA, pp. 57-77.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1976): *Historia de la medicina*, Salvat Editores S.A., Barcelona.
- LiDONNICI, L.R. (1989): *Tale and Dream: The Text and Compositional History of the Corpus of Epidaurian Miracle Cures*, University Microfilms, Pennsylvania.
- LiDONNICI, L.R. (1992): «Compositional Background of the Epidaurian Ἱάματα», *AJPh* 113: 25-41.
- LiDONNICI, L.R. (1995): *The Epidaurian Miracle Inscriptions*, Scholars Press, Atlanta, Georgia.
- LONGO, V. (1969): *Aretologia nel mondo greco*, Istituto di filologia classica e medioevale, Genova.
- LÓPEZ PÉREZ, M. (2015): *Los relatos milagrosos de la Estela A del santuario médico de Epidauro*, Signifer Libros, Madrid-Salamanca.
- LÓPEZ SALVÁ, M. (1999): «Isis y Serapis: difusión de su culto en el mundo grecorromano», *Minerva* 6: 161-192.
- MARGANNE, M.-H. (2004): «Apport de la papyrologie à l'histoire de la médecine», *Histoire des Sciences Médicales* 38: 157-164.
- MARTZAVOU, P. (2012): «Dream, Narrative, and the Construction of Hope in the 'Healing Miracles' of Epidauros», en CHANIOTIS, A. (ed.), *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Verlag, Stuttgart.
- MELFI, M. (2007): *I santuari di Asclepio in Grecia*, L'Erma di Bretschneider, Roma.
- MELFI, M. (2010): «Ritual Spaces and Performances in the Asclepieia of Roman Greece», *The Annual of the British School at Athens* 105: 317-338.
- MELFI, M. (2018): «La "Lex Sacra von der Hallenstrasse" e l'Asclepieio di Pergamo tra passato e presente», en CAMIA, F. - DEL MONACO, L. - NOCITA, M. (eds.), *Munus Laetitia. Studi miscellanei offerti a Maria Letizia Lazzarini*, vol. II, Sapienza Università Editrice, Roma, pp. 95-107.
- NISSEN, C. (2007): «Asclepios et les médecins d'après les inscriptions grecques: des relations culturelles», *Medicine nei Secoli: Arte e Scienze* 19 (3): 721-744.
- PANAGIOTIDOU, O. (2016): «Religious Healing and the Asclepius Cult: A Case of Placebo Effects», *Open Theology* 2: 79-91 [<https://doi.org/10.1515/opth-2016-0006>].
- PAPALEXANDROU, N. (2004): «Reading as Seeing: P. Mil. Vogl. VIII 309 and Greek Art», en ACOSTA-HUGHES, B. - KOSMETATOU, E. - BAUMBACH, M. (eds.), *Labored in Papyrus Leaves: Perspectives on an Epigram Collection Attributed to Posidippus (P. Mil. Vogl. VIII 309)*, Center for Hellenic Studies, Harvard, pp. 247-258.
- PEREA YÉBENES, S. (2007a): «Un iama del santuario-hospital en Pérgamo. Noticias de Rufo de Éfeso en Oribasio», *MHNH* 7: 199-216.
- PEREA YÉBENES, S. (2007b): «Éxvotos sexuales. Una aproximación a la "medicina sagrada" Antigua a través de la epigrafía griega», en PEREA YÉBENES, S. (ed.), *Erotica Antiqua. Sexualidad y erotismo en Grecia y Roma*, Signifer Libros, Madrid, pp. 121-150.
- PETTAZZONI, R. (1953): *La religion dans la Grèce Antique des origines à Alexandre le Grand*, Payot, Paris [= Torino 1953].
- POZZI, S. (2006): «Sulle sezioni *Iamatikà* e *Tropoi* del nuovo Posidippo (95-105 A.-B.)», *Eikasmós* 17: 181-202.



- PRÊTE, C. (2018): «The Epidaurian *Iamata*: The first “Court of Miracles”?», en GEROLEMOU, M. (ed.), *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond*, De Gruyter, Berlin, pp. 17-30.
- RENBURG, G.H. (2017): *Where Dreams May Come: Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World* (2 vols.), Brill, Leiden-Boston.
- RODRÍGUEZ ALFAGEME, I. (2013): «La enfermedad sagrada: síntomas y tratamiento (Hipp. *De morbo sacro*)», *CFC(g)* 23: 169-188.
- SEIDENSTICKER, B. - STÄHLI, A. - WESSELS, A. (eds.) (2015): *Der Neue Posidipp: Text - Übersetzung - Kommentar*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- SOKOLOWSKI, F. (1962): *Lois sacrées des cités grecques*, E. de Boccard, Paris.
- SOLIN, H. (2013): «Inscriptfliche Wunderheilungsberichte aus Epidauros», *ZAC* 17: 7-50.
- STAFFORD, E. (2008): «Cocks to Asclepios: Sacrificial Practice and Healing Cult», en MEHL, V.-BRULÉ, P. (eds.), *Le Sacrifice Antique*, Rennes Presses Universitaires, Rennes, pp. 205-221.
- TRÜMPER, M. (2014): «Bathing in the Sanctuaries of Asklepios and Apollo Maleatas at Epidauros», en AVRAMIDOU, A. - DEMETRIOU, D. (eds.), *Approaching the Ancient Artifact. Representation, Narrative, and Function. A Festschrift in Honor of H.A. Shapiro*, De Gruyter, Berlin-Boston, pp. 211-231.
- VAN STRATEN, F. T. (1990): «Votives and Votaries in Greek Sanctuaries», en SCHACHTER, A. (ed.), *Le Sanctuaire grecque*, Fondation Hardt, Genève, pp. 247-290.
- VINAGRE LOBO, M.A. (2000): «Los intérpretes de sueños en los templos de Serapis», *Arjs* 3, pp. 129-141.
- VON EHRENHEIM, H. (2011): *Greek incubation rituals in Classical and Hellenistic times*, Universitets-service AB, Stockholm.
- VON EHRENHEIM, H. (2019): «Causal explanation of disease in the *iamata* of Epidauros», *Kernos* 32: 101-118.
- WALTON, A. (1979): *Asklepios. The Cult of the Greek God of Medicine*, Ares Publishers, Chicago [= 1894].
- WICKKISER, B.L. (2013): «The *Iamatika* of the Milan Posidippus», *CQ* 63: 623-632.
- ZANETTO, G. (2002): «Posidippo e i miracoli di Asclepio», en DE ANGELIS, V. (ed.), *Un poeta ritrovato: Posidippo di Pella. Atti della Giornata di studio (Milano, 23 novembre 2001)*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano [= *SIFC* 20, 2002, pp. 126-130], pp. 73-78.
- ZANETTO, G. (2008): «La dedica di Medeo: Posidippo, ep. 95 A-B», en MORETTI, P.F. - TORRE, C.-ZANETTO, G. (eds.), *Debita dona. Studi in onore di Isabella Gualandri*, Napoli, pp. 521-534.
- ZANETTO, G. (2016): «L'epigramma per Asclas di Creta (Posidippo, 99 A.-B.): problema di testo e contesto», en CASANOVA, A. - MESSERI, G. - PINTAUDI, R. (eds.), *...e sì d'amici pieno. Omaggio di studiosi italiani a Guido Bastianini per il suo settantesimo compleanno*, Edizioni Gonnelli, Firenze, pp. 587-591.



# EL SÍMIL Y LOS PERSONAJES FEMENINOS EN EL DRAMA DE EURÍPIDES

Inés Calero Secall

Universidad de Málaga

[ines@uma.es](mailto:ines@uma.es)

## RESUMEN

Este trabajo está centrado en un estudio de los símiles que describen a los personajes femeninos en el drama de Eurípides, a fin de examinar qué aspectos de esas figuras se exponen en los símiles y si estos coinciden con su imagen tradicional en el mito y con su papel en la obra. Discrepancias entre símil y conducta se han encontrado en los personajes de Electra y de Helena y en las bacantes.

PALABRAS CLAVE: Símiles, Eurípides, personajes femeninos.

## SIMILE AND FEMALE CHARACTERS IN EURIPIDEAN DRAMA

## ABSTRACT

This work is focused on a study of similes that describe female characters in Euripidean drama, in order to examine what aspects of these figures are presented in similes and if they cohere with the traditional image of them in the myth and the role in the play. Discrepancies between simile and behaviour have been founded in Electra's and Helen's characters, and in the bacchantes.

KEYWORDS: Similes, Euripides, female characters.

Las figuras literarias tales como las metáforas y los símiles son recursos retóricos habituales en los poetas para dotar a su poesía de belleza y de mayor expresividad. Como poeta que es, Eurípides también recurrió a las metáforas y, en menor medida, a los símiles en la composición dramática para completar aspectos que deseaba enfatizar en la caracterización de sus personajes.

Es verdad que no estamos ante un poema épico, cuyos versos están sembrados de abundantes y largas comparaciones como en los poemas homéricos, pero este vehículo poético también aflora en el drama de Eurípides. Muchos investigadores han defendido la falta de inspiración poética del dramaturgo, en cambio, Barlow (1971: 120) reconoce que «las imágenes son una parte esencial y no meramente ornamental en la construcción dramática de Eurípides», «aunque a veces sean convencionales» (Barlow, 1971: 97).

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.07>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 109-129; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



En este trabajo se examinan exclusivamente los símiles<sup>1</sup> que Eurípides aplica a los personajes femeninos para conocer si los aspectos de las heroínas destacados a través de las comparaciones, ya sean sus actitudes, sentimientos o emociones, tienen plena concordancia con el papel que desempeñan en la obra y si la imagen de aquellas plasmada en el símil se aleja de la tradición mitológica<sup>2</sup>.

Sin lugar a dudas, la Medea de Eurípides representa el complejo y atormentado temperamento humano por excelencia. De la misma manera los símiles empleados para caracterizarla se compadecen bien con la psicología de la heroína, cuya figura tiene, en palabras de Campos Daroca (2012: 21), «un anclaje mitológico»<sup>3</sup>, aunque el personaje pre-eurípideo presenta poca afinidad con la imagen que proyecta la heroína de Eurípides que le añade una nueva dimensión: construye «una mujer de poder potencialmente trágico» (Conacher, 1967: 186).

Como era de esperar, pocas calificaciones laudatorias acompañan a la heroína, pero es más extraña la parquedad de los símiles que el poeta le dedica. Esta escasez no obedece a la irrelevancia de enfatizar su figura, sino a otro modo de resaltar sus características. Precisamente en Eurípides a Medea se la vincula con frecuencia a una leona<sup>4</sup> o un toro, pero es a través de las metáforas<sup>5</sup> como el poeta pretende establecer esas afinidades, dado que imprimen más intensidad a su caracterización que las comparaciones. En la tragedia Medea es la venganza personificada (Burnett, 1973: 1-24).

Si tenemos en cuenta el análisis que hace Cavallero (2003: 307-310) de las adjetivaciones en *Medea*, nos encontramos con abundantes vocablos en la primera parte que «apuntan a expresar el sentimiento de Medea, su afección, que la motiva a la venganza» (308), mientras que a partir de la segunda el uso de *χείρ* y términos alusivos a mano sirven «para connotar que [...] se concreta la venganza» (309-310).

Esta progresión en el estado mental de Medea se puede observar también a través de los símiles. En el prólogo de la obra cuando la nodriza nos pone en antecedentes de la desesperada situación que vive la heroína, hace uso de dos símiles que enfatizan, sobre todo, su ensimismamiento. La sirvienta nos comunica el ultraje que su marido le ha causado al repudiarla para casarse con la hija del rey de Corinto. Ese agravio, inadmisibile para Medea aunque fuera moneda corriente en su época,

<sup>1</sup> Teniendo en cuenta que es la figura literaria que consiste en relacionar dos conceptos con alguna característica similar, pero mediante un nexo.

<sup>2</sup> Por razones de extensión se estudian las heroínas que han sido objeto de símiles de mayor relevancia; no obstante, aquellos referidos a las restantes figuras femeninas aparecen citados en notas a pie de página.

<sup>3</sup> Es decir, que la historia sobre su relación con Jasón «ha sido cultivada en diversos géneros» (Campos Daroca, 2012: 21).

<sup>4</sup> Clitemnestra es comparada con una leona en *El.* 1162; las mujeres, en general, con las víboras en *Andr.* 271.

<sup>5</sup> Cf. *Med.* 92; 187; 188.

la sume en un estado anímico con efecto devastador. La descripción que hace la nodriza de la actitud de su dueña lo primero que trasmite, cuando el espectador la oye, es la imagen de una mujer abatida, derrotada, hundida, sin apenas conversación, con la mirada perdida, indicios de un trastorno psíquico, como si, en palabras actuales, padeciera una depresión. La nodriza se queja de que sus amigos la alientan para consolarla, pero Medea no les hace caso, porque (*Med.* 28-29):

ὡς δὲ πέτρος ἢ θαλάσσιος  
κλύδων ἀκούει νουθετουμένη φίλων.

Como una roca o como una ola del mar<sup>6</sup> oye los consejos de sus amigos<sup>7</sup>.

Al hacer uso de estos símiles el dramaturgo nos traslada la imagen de una persona con poca estabilidad emocional, de un deprimido que no presta atención al que habla, oye, pero no se concentra en la conversación<sup>8</sup>. Parece que es el primer estadio de un proceso anímico, pero su aislamiento, como poco a poco el espectador va descubriendo, no es nada más que un tiempo que se da en el comienzo de su venganza. El auditorio intuye que algo se está gestando en su mente. Está absorta y reconcentrada en ella misma, porque comienza a sopesar en su mente los distintos caminos que se le presentan para salir vencedora de su grave situación.

Más tarde, casi al final de la obra el coro de mujeres corintias no puede callarse ante la acción asesina de Medea y explota con indignación (*Med.* 1279-1280): *τάλαιν'*, ὡς ἄρ' ἦσθα πέτρος ἢ σίδα-/ρος. La heroína ha sido capaz de concretar su venganza, ahora en sus hijos, y sin titubear les ha dado muerte. La comparación con una roca y, sobre todo, el hierro evidencia la actitud de dureza y frialdad de Medea, imperturbable ante sus hijos. Esta vez las mujeres del coro han perdido su anterior comprensión y solidaridad<sup>9</sup> hacia la situación de mujer ultrajada que le inspiraba antes Medea. Ahora la condenan.

Una vez que ha consumado su terrible venganza contra Jasón y ha perpetrado los múltiples asesinatos, su exmarido es informado por el coro de la atrocidad de Medea. La contemplación del terrible espectáculo de cadáveres en el palacio exacerba a Jasón, que inunda a Medea de terribles insultos y entre ellos intercala una comparación.

Se ha dicho que la identificación total con una leona a través de la metáfora está muy ligada a la personalidad de Medea. Ahora no es que tenga mirada de leona

---

<sup>6</sup> La nodriza de Fedra utiliza el mismo símil ante el silencio tan pertinaz que la heroína adopta por los futuros problemas que el amor a Hipólito le va a causar (*Hipp.* 304-305).

<sup>7</sup> Las traducciones en este trabajo han sido realizadas por la autora, que ha seguido la edición de G. Murray en *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*.

<sup>8</sup> «La tensión interna en la capacidad psíquica del hombre es uno de los campos de observación favoritos de Eurípides, en particular la psicología femenina» (Casali, 1985: 32).

<sup>9</sup> Sobre la solidaridad de los coros en la tragedia y, concretamente, el de *Medea*, cf. Durán López (2002: 167).



como ya anticipaba la nodriza (*Med.* 187), sino que es la propia leona, no una mujer, como insistirá Jasón (*Med.* 1358; 1407). El héroe rematará sus acusaciones contra la destructiva Medea con la evocación de Escila, en la que se concentra el elemento sanguinario por excelencia, para definir a la asesina Medea (*Med.* 1342-1343):

λέαιναν, οὐ γυναῖκα, τῆς Τυρσηνίδος  
Σκύλλης ἔχουσαν ἀγριωτέραν φύσιν.

Leona, no mujer, de naturaleza más cruel que la tirrénica Escila.

Pero no es que sea la encarnación de ese monstruo marino, sino que los actos criminales de Medea son superiores a los perpetrados por esa fiera. Además, por mucho que una leona o un toro impliquen una connotación salvaje, sus actos por definición no tienen por qué ser siempre criminales, mientras que el retrato de Escila, que la epopeya homérica describe con doce pies y seis cabezas de largos cuellos, cuyas bocas de terribles dientes (*Od.* 12.85-92) asesinan a todo el que pasa por el escollo donde está escondida, está teñido de rasgos mucho más sanguinarios. Ahora al ser asociada Medea con el monstruo ya está reflejada la consumación de la cruenta venganza.

El hecho de que Jasón mencione a Escila puede tener su explicación. La conjunción Jasón / Escila está presente en el marco de la leyenda. De regreso de la conquista del vellofino de oro, la nave Argo, donde iba embarcado Jasón, se alejó de su ruta y logró rebasar el estrecho formado por las rocas Errantes a un lado y los escollos de Escila y Caribdis al otro, sin que sus hombres fueran engullidos, gracias a la ayuda de Hera que amaba a Jasón, como Circe cuenta a Odiseo (*Od.* 12.59-72). Y puesto que Jasón y los argonautas pudieron superar los estragos de Escila y él no ha podido con la cruenta maldad de Medea, es lógica su opinión de elevarla a un grado mayor de monstruosidad que Escila.

Donde cristaliza también la conjunción entre símil y papel desempeñado en la tragedia es en las figuras de Mégara y Andrómaca que simbolizan también la figura maternal que presenta el mito.

Si Mégara en la tradición mítica encarna la feminidad tradicional, en *Heracles* también representa el modelo de esposa y madre, que son los roles establecidos por el código heroico masculino para las mujeres.

Cuando se abre la tragedia encontramos a Anfitrión y a Mégara refugiados en el altar de Zeus en Tebas, sentados junto a los hijos que la heroína ha tenido de Heracles. Conocemos a través de la conversación sostenida entre ambos en el prólogo el motivo de esa desesperada situación. Han sido amenazados de muerte por Lico porque teme la venganza de los hijos de Heracles al haber dado muerte a su abuelo Creonte, mientras el héroe ha bajado al Hades para sacar al perro de tres cuerpos, cumpliendo los trabajos ordenados por Euristeo. Su ausencia ha dejado desamparados a Mégara y a Anfitrión, cuyas fuerzas flaquean debilitadas por la vejez, y sin amigos que acudan en su ayuda. Este es el motivo por el que Mégara siente la angustia de la falta de protección, pues secularmente la mujer se convertía en un ser vulnerable y desvalido, si no se encontraba amparada por un hombre. Por eso, la necesidad de tener al marido que la defiende acrecienta en Mégara su temor, a la vez que contribuye a que extreme la protección de sus hijos. De ahí que la heroína, teniendo a las aves como espejo, diga (*HF* 70-72):





ἐγὼ δὲ καὶ σὺ μέλλομεν θνήσκειν, γέρον,  
οἳ θ' Ἡράκλειοι παῖδες, οὓς ὑπὸ πτεροῖς  
σφίζω νεοσσούς ὄρνις ὡς ὑφειμένη.

Tú y yo vamos a morir, anciano, y los hijos de Heracles, a los que protejo bajo mis alas, como un ave cobija a sus polluelos.

Resulta curiosa la segunda comparación utilizada en la tragedia para expresar los sentimientos maternos de Mégara. Cuando Lico le ha ordenado que se coloquen los atavíos fúnebres para conducirlos a la muerte, Mégara, en medio de incesantes lamentos, llega a asociarse a una abeja.

Tal vez esta identificación de una mujer con la abeja pueda entenderse como una suerte de reminiscencia de la lírica griega precedente y nos recuerde la imagen de la mujer-abeja de Semónides. Pero si la comparación que hace este autor con la abeja pretende insistir en las virtudes exigidas a una esposa modélica<sup>10</sup>, en el caso de Eurípides se subraya, sin embargo, el rol de la maternidad. Para Madrid (1999: 171), el hecho de que Semónides considere como mujer ideal la mujer-abeja por ser trabajadora da lugar a su desplazamiento hacia el género masculino, porque la mujer «es asimilada a la naturaleza humana del hombre trabajador». Y esta faceta trabajadora de la abeja la convierte en «una especie de mujer-varón».

Pero la asociación a la abeja que pretende Mégara tiene como base el comportamiento de estos insectos que visitan muchas flores al día. Desea ser abeja para poder acudir a consolar a todos sus hijos y dar rienda suelta al llanto. Mediante este símil se persigue enfatizar, no la condición trabajadora de la mujer, sino la actitud solícita de una madre hacia sus hijos (*HF* 487-489):

πῶς ἂν ὡς ξουθόπτερος  
μέλισσα συνενέγκαιμ' ἂν ἐκ πάντων γόους,  
ἐς ἔν δ' ἐνεγκοῦσ' ἄθρόον ἀποδοίην δάκρυ;

¿Cómo podría yo recoger, cual abeja de alas doradas, el llanto de todos y reunirlos en uno solo para entregarme a un torrente de lágrimas?

Con las mismas cualidades maternas se erige Andrómaca en el mito, pero no solo la coincidencia con Mégara incide en la visualización de los mismos rasgos de madre a través de los símiles, sino que su entrada en la tragedia *Andrómaca* está situada en las mismas coordenadas que *Heracles*.

Como en esta obra, la primera escena de *Andrómaca* muestra a una mujer refugiada en el templo de Tetis por temor a encontrar la muerte. De nuevo una mujer desamparada en ausencia de protección masculina se encuentra inmersa en el mismo

---

<sup>10</sup> Semon. *Fr.* 7.83-93. En este pasaje de la mujer-abeja se destaca que con agrado ella envejece al lado de su marido e hijos sin estar ociosa hablando sobre temas amorosos con otras mujeres.





conflicto de amenazas de muerte, pero el motivo difiere. Los celos de Hermíone por no poder dar un hijo a Neoptólemo, cuyo lecho aquella había compartido con Andrómaca, alimentan sus deseos de acabar, no solo con la troyana, sino también con su hijo, para lo cual cuenta con la ayuda de su padre Menelao. Andrómaca había escondido a su hijo en un lugar secreto que la astucia del rey espartano ha descubierto y entonces amenaza con matarlo.

Pues bien, igual que Mégara, también Andrómaca hace uso de una comparación para expresar el llanto que le suscitan las penosas circunstancias en que se encuentran ella y su hijo, pero esta vez es tomada del mundo de la naturaleza. A través de ella parece que la heroína desea transmitir el modo como le suceden las desgracias, que son en realidad las causantes de su llanto; le llegan una tras otra, como ocurre a veces con el agua de un manantial que cae gota a gota (*Andr.* 532-534):

λείβομαι δάκρυσιν κόρας,  
στάζω λισσάδος ὡς πέτρας  
λιβάς ἀνήλιος, ἅ τάλαιν'...

Baño de lágrimas mis pupilas, las destilo como un manantial umbrío de entre lisas rocas, desdichada.

Como la esposa de Heracles, a través del símil la dimensión maternal queda reflejada en la aflicción que le embarga por la inminente muerte de su hijo. Pero la suerte le sonrío a Andrómaca al recurrir a Peleo en cuya humanidad encuentra su salvación y la de su hijo, que el destino, en cambio, le niega a Mégara. Cuando el anciano llega en defensa de Andrómaca contempla un cuadro que le evoca la imagen de una oveja que tiene debajo a su cría en actitud de mamar. Con la ternura que le caracteriza Peleo le advierte (*Andr.* 557-558):

ὑπάρνος γάρ τις οἷς ἀπόλλυσσαι,  
ἡμῶν ἀπόντων τοῦ τε κυρίου σέθεν.  
Cual oveja con su cría bajo ella, vas a perecer,  
mientras tu señor y yo estamos ausentes.

En *Troyanas* se reproduce ese tierno gesto de Andrómaca hacia el hijo que concibió con Héctor, en clara correspondencia con el personaje de la *Iliada*<sup>11</sup>. Cuando en los últimos momentos de la caída de Troya, Taltibio llega junto a Andrómaca para arrebatarle a su hijo cumpliendo la mortífera orden de los dánaos, en el escenario resuenan unas sentidas palabras de la heroína dedicadas a su hijo, que emanan una gran emotividad maternal y que tienen como espejo la actitud de las aves con sus crías (*Tr.* 750-751):

---

<sup>11</sup> *Troyanas* está muy relacionada con la *Iliada*, no tanto en los ecos lingüísticos, como en las alusiones sobre las figuras como Andrómaca y Astianacte (Davidson, 2001: 65).

τί μου δέδραζαι χερσὶ κἀντέχῃ πέπλων,  
νεοσσὸς ὡσεὶ πτέρυγας ἐσπίτνων ἐμάς;

¿Por qué me agarras con tus manos y me tiras del peplo, como un polluelo escondido bajo mis alas?

La maternidad será también la seña de identidad de Hécuba tanto en *Troyanas* como en *Hécuba* en total concordancia con el mito; pero, aunque la temática de ambas tragedias esté sustentada desde la perspectiva incontestable de derrota bélica, en cada una la heroína es dibujada con diferentes rasgos. Mientras la Hécuba de *Troyanas* tiene un marcado sello homérico<sup>12</sup>, en la protagonista de *Hécuba* la función de madre está entrelazada con un rol más propio de varones (Calero Secall, 2015: 77-78). Estas diferentes Hécubas, estos dos temperamentos también se perciben en los símiles.

En *Troyanas* asistimos a una Hécuba más nostálgica, derrotada que, como Andrómaca, recurre a un símil de tono más delicado tomado del mundo de las aves. Quiere ser la que inicie a las dolientes troyanas en un canto de duelo por el destino que les aguarda, como un ave inicia en el trinar a sus polluelos. Con acento melancólico a Hécuba le vuelve a la memoria el pasado glorioso, cuando ella dirigía en Troya los ensalmos a los dioses (*Tr.* 146-152):

μάτηρ δ' ὡσεὶ τις πτανοῖς  
ὄρνισιν, ὅπως ἐξάρξω ἄγω  
κλαγγάν, μολπάν, οὐ τὰν αὐτὰν  
οἶαν ποτὲ δὴ  
σκήπτρῳ Πριάμου διερειδομένα  
ποδὸς ἀρχεχόρου πλῆγαῖς Φρυγίους  
εὐκόμποις ἐξήρχον θεοῦς.

Como una madre a sus alados polluelos el trino, así yo iniciaré un canto, que no es el mismo que aquel que en otro tiempo, apoyada en el cetro de Príamo, con sonoros golpes de pie que marca el ritmo dirigía en honor a los dioses frigios.

El abatimiento moral que exhibe la Hécuba de *Troyanas* se traduce en su propia identificación con un zángano (*Tr.* 191-192): ποῦ πᾶ γαίης δουλεύσω γραυῶς/ ὡς κηφήν. Si nos remontamos a Hesíodo, veremos que las mujeres eran ya comparadas a los zánganos, pero el símil eurípideo enfatiza otro aspecto. Hesíodo critica a las mujeres porque no hacen más que daño (Hes. *Th.* 594-602), como los zánganos que son asociados a malas ocupaciones al ser alimentados por las abejas y recoger en su vientre el esfuerzo ajeno. No es esta práctica la que a Hécuba le inspira el símil, sino es la inutilidad del zángano en la comunidad del panal lo que le sirve como ejemplo para expresar su incapacidad de realizar trabajo esclavo, no solo motivada por su quebranto físico,

<sup>12</sup> Cf. *Il.* 22.82-89, cuando Hécuba se está despidiendo de su hijo Héctor.



sino también por la desacostumbrada y humillante labor que se cierne sobre ella ante los vencedores argivos.

Ante tal cúmulo de calamidades a Hécuba no le cabe otro remedio que la resignación y dejar de lamentarse. La imagen de la heroína que acepta su fatal destino es visualizada también a través de una comparación náutica<sup>13</sup>, de las pocas que Eurípides pone en boca de mujeres. Conocedor como era Eurípides del mundo naval, hace decir a Hécuba que se rinde a su suerte como los marineros ante una fuerte tempestad (*Tr.* 691-695):

ἦν δ' ὑπερβάλλῃ  
πολὺς ταραχθεὶς πόντος, ἐνδόντες τύχη  
παρεῖσαν αὐτοὺς κυμάτων δρομήμασιν.  
οὐτῶ δὲ κἀγὼ πόλλ' ἔχουσα πήματα  
ἄφθογγός εἰμι καὶ παρεῖσ' ἐὼ στόμα.

Si un mar embravecido les sobrepasa, entregándose a su suerte se rinden ante el empuje de las olas; así también yo, en medio de grandes calamidades, me quedo en silencio y me rindo cerrando la boca.

Frente a esta Hécuba postrada y resignada emerge en la tragedia homónima una Hécuba desconocida en la epopeya. Ahora es una mujer indomable, capaz de afrontar con pasión la venganza de sus familiares, lo cual legalmente correspondía a los varones. Esta nueva mujer, pasional y vengativa, ya no se va a asociar a la delicadeza de las aves con sus polluelos, sino que recurre a un símil más silvestre, más salvaje, si cabe, en términos herbarios. Subyace la misma dimensión maternal, pero la fuerza vital que ha brotado de un modo inexplicable en la anciana reina será la que dibuje con ribetes maternales el símil al que ella acude para indicar su propósito de no soltarse de su hija. Cuando Odiseo le comunica que el ejército aqueo ha decidido inmolarse a su hija Políxena como ofrenda a Aquiles, recurre a todos los medios posibles para salvarla. Se acuerda del favor prestado a Odiseo cuando este se introdujo a escondidas en Troya. Mas no le sirve de nada apelar a la justa correspondencia de favores y ante la sinrazón y tozudez del griego, Hécuba le propone que la inmolen a ella en vez de a su hija. Pero la persistente negativa del héroe le impone su decisión de aferrarse a su hija tan fuerte como la hiedra se adhiere a una encina (*Hec.* 398): ὅποια κισσὸς δρυὸς, ὅπως τῆσδ' ἔξομαι. Es la percepción sensorial de la naturaleza la que la alumbró para expresar su firme propósito de no soltar a su hija.

Por otro lado, los símiles que retratan a Políxena sintonizan bastante bien con la imagen acuñada en el mito y con la caracterización del personaje en *Hécuba*. Los animales con los que es identificada bastan para definir el perfil de una delicada joven, que no ha de ser interpretado, sin embargo, como sinónimo de fragilidad, pues la evidencia que aporta la tragedia de su firme aceptación a ser inmolada, como exigen

<sup>13</sup> Otros símiles marítimos referidos a mujeres en *Andr.* 855; *Ph.* 835, 1712.

los aqueos, corrobora la fortaleza de su carácter. Aun con todo, el poeta no renuncia a investir a Políxena de la sensación de miedo ante los desgarradores gritos de su madre, presagios de malas noticias. Sus voces hacen asustar a la joven troyana que se espanta como un pájaro (*Hec.* 177-179):

μᾶτερ μᾶτερ τί βοᾷς; τί νέον  
καρύξασ' οἴκων μ' ὥστ' ὄρνιν  
θάμβει τῷδ' ἐξέπταζας;

Madre, madre, ¿por qué gritas? ¿Qué nuevas me anuncias para espantarme como un pájaro, sacándome fuera de casa por tal alarma?

Además es legítimo que su inminente sacrificio anunciado por Hécuba provoque en la joven la angustia de verse separada de su madre, con la que aún persisten lazos de dependencia a causa de sus pocos años. Ella misma se ve como una ternera que paciendo libremente con su madre en el campo va a ser arrancada de su lado para ser sacrificada (*Hec.* 205-210):

σκύμνον γάρ μ' ὥστ' οὐριθρέπταν  
μόσχον δειλαία δειλαίαν  
. . . . . ἐσόψη,

χειρὸς ἀναρπαστῶν  
σᾶς ἄπο λαιμότομόν τ' Ἄϊδα  
γᾶς ὑποπεμπομένην σκότον, ἔνθα νεκρῶν μέτα  
τάλαινα κείσομαι.

Pues, a mí, tu desdichado cachorro, como ternera criada en los montes, me verás, ¡desventurada de ti!, arrancada de tu mano y con el cuello cortado, llevada a Hades bajo la oscuridad de la tierra, donde junto a los muertos yaceré desdichada.

Estas manifestaciones de congoja no impiden que Políxena acepte el sacrificio, pero será su madre Hécuba la que no se rinda ante la evidencia. Además de invocar la justa correspondencia de favores, como se ha dicho, a Hécuba se le ocurre que su hija acuda a palabras zalameras y seductoras para lograr que Odiseo cambie de opinión. Para instruirla le exhorta a que actúe como un ruiseñor, cuyos cantos sonoros, que preconizan la primavera, invitan a la alegría y optimismo y, por tanto, a relajar la dureza de corazón (*Hec.* 336-338):

σὺ δ', εἴ τι μείζω δύναιμι ἢ μήτηρ ἔχεις,  
σπούδαζε πάσας ὥστ' ἀηδόνας στόμα  
φθογῶν ἰεῖσα, μὴ στερηθῆναι βίου.

Tú, si estás dotada de mayor poder que tu madre, apresúrate a emitir, como boca de ruiseñor, toda clase de melodías, para no ser privada de la vida.

Como vemos, la juventud y delicadeza quedan reflejadas en los símiles animalísticos que se aplican a Políxena. Además, para describir la belleza de la joven en la escena del sacrificio Eurípides se inspira en las obras de arte. Cuando Taltibio cuenta a Hécuba los pormenores de la inmolación de Políxena, se detiene en narrar los últimos momentos vividos por su hija. La joven gritó que no la tocaran, que se entregaba





voluntariamente. Entonces desgarrándose el peplo, enseñó el pecho a la vista de todos. Este acto de desgarrarse sus vestiduras evidencia su dolor e indignación, pero también su renuncia a lo que había preservado hasta entonces, su intimidad. Su pecho resultó tan hermoso que a Taltibio le recordó una estatua (*Hec.* 560-561): *μαστούς τ' ἔδειξε στέρνα θ' ὡς ἀγάλματος/ κάλλιστα.*

Es evidente que la mención de *ἄγαλμα* tiene la función de subrayar, desde una perspectiva estética, la blancura, como de estatua, de los senos de Políxena y hemos de ver aquí las tendencias imperantes en la época euripídea de recurrir a las obras artísticas para tomarlas como ejemplos en los textos. Según O'Sullivan (2008: 174-175), tanto en los textos de Esquilo como de Eurípides se da este recurso, «a veces por medio del símil, en los momentos particularmente intensos para transmitir el *pathos* de la escena».

Pero ese símil nos induce también a pensar, no solo en una función estética, sino también en la quietud de una estatua como indicativa de la plena aceptación de Políxena al sacrificio, sin descartar que la estatua pueda servir incluso como preludio de la rigidez en la que va a quedar Políxena, una vez degollada.

Aunque no se distingue por la perversidad como rasgo relevante, Creúsa en *Ión* es objeto de un símil de acentos negativos que tiene más que ver con la problemática de la acción que con el carácter natural del personaje. Su mala suerte de haber sido fecundada por Apolo y de dar a luz en la soledad de una cueva conmueve al espectador que comprende sus problemas y su angustia, cuando la repulsa familiar por la llegada de un bastardo la obligaba a exponer al hijo nacido.

A medida que avanza la obra, el auditorio va compartiendo su dolor hasta que es sorprendido por un giro inesperado en su actitud que alcanza ribetes sangui-narios. Advertida de que su marido Juto va a introducir en su casa a un hijo, fruto de una supuesta relación ilícita anterior, y alimentada por los celos, Creúsa va gestando deseos asesinos contra ese hijo bajo el incondicional aliento de su viejo esclavo. Así pues, Creúsa «transforma su posición desde sufridor pasivo a agente activo» (Weiss, 2008: 44)<sup>14</sup>. Su obsesión se desplaza de la búsqueda de su propio hijo a la de matar al hijo que cree de su marido, a Ión. Pero este intento de asesinato no hay que ponerlo en relación con el trauma vivido por causa de Apolo, sino con los tradicionales celos que padece toda madrastra hacia su hijastro (Griffiths, 2017: 233). De este modo, enterado Ión de sus planes criminales, no puede resistirse a comparar a Creúsa con la Gorgona (*Ion* 1264-1265):

ἢ τόλμα πᾶσ' ἔνεστιν, οὐδ' ἦσσω ἔφυ  
Γοργοῦς σταλαγμῶν, οἷς ἔμελλέ με κτενεῖν.

Un absoluto atrevimiento anida en ella y no es inferior a la Gorgona, con cuyas gotas iba a matarme.

---

<sup>14</sup> Para Weiss (2008: 44), Creúsa había padecido un trauma motivado por las vivencias que sufrió en su relación con Apolo, pero las constantes repeticiones de su propia experiencia pasada fue como un proceso terapéutico a través del cual ella logra superarlo.

Pero esta comparación no deja de tener significado. La Gorgona en *Ión* tiene un gran simbolismo y muy vinculada a la figura de Creúsa. Los ropajes con los que envolvió a Ión al nacer llevaban en el centro una Gorgona que ella misma bordó cuando era joven y que dejó sin acabar (*Ion* 1417-1421). Asimismo la Gorgona y el antepasado de Creúsa, Erictonio, coinciden en el mismo origen: han nacido de la tierra (*Ion* 989; 1000). De ahí que concluya Goff (2004: 326): «the monstrous Giants and Gorgon contest the ideological space of the play with the legitimate Erechtheids». Además, cuando acababa de nacer Erictonio, Atenea le dio dos gotas de sangre de la Gorgona, una de las cuales era venenosa, con la que Creúsa pretendía matar a Ión. Por ello la mención de este monstruo en el símil, porque Ión considera a Creúsa peor que el veneno de la Gorgona que la heroína portaba sujeto a sus muñecas (*Ion* 1009).

Con todo, la maldad de Creúsa termina por ser pasajera, porque, una vez reconocido Ión como el hijo que había tenido con Apolo, la heroína da paso a un flujo de sentimientos propios de una madre, que se traducen en las emotivas palabras que dedica a Ión mediante una comparación (*Ion* 1439): ὦ τέκνον, ὦ φῶς μητρὶ κρεῖσσον ἡλίου, «Hijo, luz más querida para una madre que el sol».

Respecto a Helena resulta extraño que en aquellas tragedias donde el personaje pisa el escenario no hallemos comparaciones para subrayar los rasgos que dibujan su perfil, excepto en *Helena*. De este modo, como ocurre con Hécuba, parece que Eurípides se inclina por diferenciar la figura protagonista de *Helena* de las otras Helenas de sus tragedias, al ofrecer otra versión del mito de Helena, cuya rehabilitación en la obra defienden muchos investigadores<sup>15</sup>. De hecho, si nos fijamos, conforme avanza el hilo argumental de la tragedia, Helena confiesa al coro que ella no ha obrado mal y que se siente víctima de todos a causa de las falsas acusaciones que han vertido contra ella (*Hel.* 270-272)<sup>16</sup>, con el propósito de liberarse de esa aureola de frivolidad con la que el mito la ha dibujado. Pero en su intento de mostrar una nueva imagen de mujer, Helena es consciente de que su belleza es la causante de su mala fama y «hace una expresa analogía entre su belleza y su reputación» (Meltzer, 2006: 198). Esta es la razón por la que brote en su interior un quimérico deseo de desprenderse de su hermosura, si es que pudiera borrarla como una pintura (*Hel.* 262-263):

---

<sup>15</sup> Para Meltzer (2006: 194), aunque «muchos críticos consideran la obra como una simple exoneración de Helena, la existencia de un doble de Helena que difícilmente se distingue de ella, incluso por su propio marido, enfatiza [...] que una de ellas –o quizás ambas– no ha de ser creíble», pero «la tradicional Helena sigue viviendo en una versión radicalmente transformada de Eurípides». Morin (2003: 73-76) se encuentra entre los investigadores que opinan que no puede haber una rehabilitación de Helena, porque «ella no ha cambiado», sigue siendo capaz de seducir y engañar.

<sup>16</sup> «Eurípides no se plantea la culpabilidad, sino que presenta un personaje que sabe que no es culpable, a pesar de la opinión que otros tengan». Es el tema de la apariencia frente a la realidad que trata tanto Eurípides como Sófocles, aunque con distintos planteamientos (Morenilla, 2007: 193).



εἶθ' ἐξαλειφθεῖς' ὡς ἄγαλμ' αὐθις πάλιν  
αἴσχιον εἶδος ἔλαβον ἀντί τοῦ καλοῦ.

¡Ojalá fuese borrada como se borra una pintura y lograra a la inversa un aspecto más feo en lugar de bello!

En esta comparación volvemos a constatar el gusto de la época euripídea de recurrir en los textos a las obras de arte para establecer paralelismos de sus características, como hemos visto en Políxena.

Aunque hay razones para pensar que el anterior símil puede ser indicativo de un deseo de rectificar su imagen, Eurípides no renuncia a mostrar a Helena con la eterna sensualidad de la leyenda, cuando las cautivas griegas del coro ven en Helena a una Ninfa Náyade<sup>17</sup> (*Hel.* 187-190):

Νύμφα τις  
οἷα Ναις  
ὄρεσι φυγάδα νόμον ἰεῖσα  
γοερὸν, ὑπὸ δὲ πέτρινα γύαλα  
κλαγγαῖσι  
Πανὸς ἀναβοᾷ γάμους.

[Mi dueña] como una Ninfa Náyade que, dejando escapar un canto de dolor por los montes, clama bajo las grutas rocosas con sus chillidos el abuso sexual de Pan.

Sin duda, las Ninfas despiden una irradiación sensorial y estética y, si cabe, cargada de erotismo. Pero basta continuar leyendo la comparación para percibir que no contraviene la nueva imagen que desea transmitir esta Helena. La Ninfa grita mientras está siendo violada por Pan. La joven es bella y atrae a Pan, pero no por ello consiente la relación. Y es que la conjunción atractivo físico e impudicia no debe considerarse como inseparable en las mujeres. La belleza no tiene por qué ser sinónimo de procacidad. Parece que este es el mensaje que el coro femenino transmite al espectador ante la visión de una Helena bajo un caudal de quejumbrosos lamentos.

Sin embargo, cuando después Helena se encuentra ante Menelao, aunque andrajoso, pero hombre al fin, ella misma se engalana con símiles que ponderan su figura (*Hel.* 543-544):

οὐχ ὡς δρομαία πῶλος ἢ Βάκχη θεοῦ  
τάφῳ ξυνάψω κῶλον;

¿Y cual veloz potrilla o bacante de una divinidad no voy a llevar mi pie hacia la tumba?

<sup>17</sup> A una Náyade o una bacante es comparada Iole (*Hipp.* 550).

Esta comparación se compadece mal con sus primeros propósitos, pero aún menos armoniza su identificación con una bacante. Que se compare con un potro, animal asociado a una persona alocada, puede ser signo de que se siente joven y desinhibida, pero el compararse con una bacante puede obedecer a que continúe viéndose como una mujer libertina y licenciosa como suele ser considerada esta figura. Esta pinclada a través del símil nos devuelve el eterno halo sensual de Helena, que despierta de nuevo el deseo en Menelao cuando se encuentran, aunque la heroína termine por asumir el ideal femenino de buena esposa.

Respecto a Electra<sup>18</sup> cabe recordar que donde su figura tiene mayor presencia en el mito es en el marco de la tragedia, cuyos autores coinciden en elegir la venganza como característica que define al personaje, incluido Eurípides, aunque este lo dibuje con otros rasgos diferentes. Sin embargo, su carácter vengativo no queda reflejado a través de los símiles; al contrario, su perfil negativo no concuerda bien con los símiles que el dramaturgo le asigna.

Antes de la párodos Electra canta una monodia entonando lamentos por la situación tan adversa que vive y recordando el estado emocional de duelo en el que la ha dejado sumida la muerte de su padre<sup>19</sup>. Entre ellos oímos que se identifica con un cisne que llama a su padre (*El.* 151-156):

οἶα δέ τις κύκνος ἀχέτας  
ποταμίους παρὰ χεύμασιν  
πατέρα φίλτατον καλεῖ,  
ὀλόμενον δολίους βρόχων  
ἔρκεσιν, ὡς σὲ τὸν ἄθλιον,  
πάτερ, ἐγὼ κατακλαίομαι.

Como un melodioso cisne junto a las aguas de un río llama a su queridísimo padre, muerto por las engañosas trampas de las redes; así, padre, yo te lloro a ti, desdichado.

Sin duda, esos versos líricos son un lamento plañidero de Electra en añoranza de su padre, pero esta comparación con un cisne, calificado con el adjetivo ἀχέτας «melodioso», nos invita a pensar en la creencia popular antigua sobre el cisne, el cual se mantiene en silencio durante su vida y solo emite un melódico canto cuando presiente que va a morir. La propia identificación con ese armonioso cisne puede significar que la heroína está abocada a una muerte inminente, como si su canto fuera el último gesto que hace antes de morir, igual que el cisne<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Un estudio completísimo de la figura de Electra en todas sus facetas como plañidera, esposa, muchacha argiva, etc., cf. Van Emde Boas (2017).

<sup>19</sup> En el mito «el sufrimiento por la pérdida del padre y por la obligada renuncia a las bodas es un rasgo distintivo del personaje de Electra», cf. Canavero (2004: 256), quien examina en *Orestes* estos rasgos de la heroína frente a los de Helena, donde son descritos a través de adjetivos compuestos con α-privativa como ἀπάτωρ, ἄγαμος, ἄτεκνος.

<sup>20</sup> No siempre Eurípides utiliza el cisne con este tono lúgubre, sino con uno más encomiástico, como hacen el coro de *Heracles* (687 ss) y el de *Ifigenia entre los Tauros* (1089 ss). Esta variación, según Bignardi (2013: 77-89), pudo ser debida a la influencia de la música de finales del s. v a.C.





En opinión de Chong-Gossard (2003: 216), esa canción de Electra «es tan informativa de su propia obsesión como poética». No obstante, hay indicios para pensar que con la evocación del silencio roto del cisne que presagia con su canto el final de su vida, Electra pretendiera, por un lado, mostrar un terrible dolor por la muerte de su padre que la lleva a morir para justificar ante el espectador el acto homicida que va a acometer contra su madre como legítima venganza familiar por el asesinato de su padre y, por otro, intentar anticipar una idea suicida, si es que sus propósitos criminales no tuvieran éxito. De hecho, Electra anuncia a Orestes que herirá su pecho con la espada, si las cosas no salen bien (*El.* 688; 696).

Pues bien, por mucha imagen delicada que quiera mostrar para conmovir al auditorio, no parece que Electra sea un personaje que despierte simpatías, como pone de manifiesto cuando entran en escena las mujeres vecinas. En su canto coral proponen a Electra participar con ellas en las fiestas del templo de Hera a fin de reconfortarla, pero la heroína se niega. Es cierto que «esta forma de resistirse a ser consolada de un modo tan indignante ofende, no solo a las mujeres del coro, sino también al auditorio» (Chong-Gossard, 2003: 216). Sin embargo, las mujeres del coro, pese a todo, se olvidan enseguida del rechazo de la heroína a acompañarlas y la contrariedad que les provoca se torna complicidad; pues, pese a que han presenciado una conversación entre Orestes y Electra que los compromete ante un asesinato, ellas callan, como la heroína está segura que harán (*El.* 272-273).

Así, enteradas del éxito que ha tenido Orestes al matar a Egisto, esas mujeres, borrando de la memoria el carácter huracán y vengativo de Electra, la animan de nuevo a bailar como una cervatilla (*El.* 859-861):

θεὸς ἐς χορόν, ὃ φίλα, ἴχνος,  
ὡς νεβρὸς οὐράνιον  
πήδημα κουφίζουσα σὺν ἀγλαίᾳ.

Pon tu pie en la danza, amiga, como una cervatilla que da ligeros saltos hacia el cielo con júbilo.

La jovialidad que se asocia al cervatillo está reñida con la adusta actitud de Electra y el símil no parece el más adecuado, pero pone de manifiesto la afectuosidad de sus vecinas frente a la antipatía de Electra, motivada, sin duda, por el odio que abriga sin tregua hasta que haya vengado a su padre, aunque al final termine arrepentida de su acción tan criminal<sup>21</sup>. Sin duda, el papel de Electra en la obra está en evidente discrepancia con las comparaciones que Eurípides le dedica.

Por último, en el marco de *Bacantes* hacen aparición varios símiles que resultan desconcertantes para un argumento tan cruento como es el tema del *sparagmós*.

---

<sup>21</sup> Pero la venganza no ha cumplido las esperadas expectativas de los dos hermanos de recuperar la casa ancestral y su ciudad, como el viejo pedagogo les había anticipado en *El.* 610-611 (Roisman, 2017: 173).



Vale la pena subrayar que en las comparaciones que describen los rasgos de las bacantes Eurípides se inspiró en el mundo animal, pero la simbología que los animales elegidos representan no se corresponde con la actuación de estas mujeres.

Por dos veces las bacantes son asimiladas a potrillas en sus danzas báquicas. Aquí cobra pleno sentido la elección de este símil por el coro de mujeres lidias para poner de manifiesto el placer que sienten estas bacantes en sus bailes (*Ba.* 165-167):

ἤδομέ-  
να δ' ἄρα, πῶλος ὅπως ἅμα ματέρι  
φορβάδι, κῶλον ἄγει ταχύπουν σκιρτήμασι βάκχα.  
Y así gozosa, como potrilla con su madre en los pastos, mueve su pierna de rápido paso en las danzas la bacante.

El potro es considerado el emblema de la fuerza vital y la jovialidad; sus saltos y brincos a falta de domar sirven para la representación perceptible del descontrol y la locura que estas mujeres imprimen en la danza.

Este mismo animal es mencionado también por el mensajero que acompaña a Penteo a observar a las bacantes. En su resis cuenta las andanzas de estas mujeres en un valle cercano a las laderas del Citerón y asegura que entre cantos y danzas se movían (*Ba.* 1056): αἶ δ', ἐκλιποῦσαι ποικίλ' ὡς πῶλοι ζυγά, «como potrillas que se han desenganchado de sus policromos yugos». En esta expresión es evidente que se alude a la libertad que lograban las mujeres que participaban en los rituales dionisiacos al desprenderse de las represivas ataduras con las que la sociedad antigua las tenía sujetas. El acudir a la celebración en tierras agrestes significaba la trasgresión del espacio doméstico y la renuncia a la virtud de la σωφροσύνη, requisitos conductuales de exclusiva competencia femenina.

Esta identificación con potrillas lleva emparejada, a su vez, la idea de vitalidad que exhibe este animal. A través del símil se visualiza la transformación física que experimentaban los adeptos que practicaban estos ritos. Parece que por medio de la música orgiástica se llegaba a una suerte de rejuvenecimiento que los impulsaba a bailar. Así vemos a las mujeres tebanas y las hijas de Cadmo<sup>22</sup>, quienes ya han dejado atrás sus años juveniles, que se lanzan a participar<sup>23</sup>.

Por otro lado, las aves<sup>24</sup> también son tomadas como modelo de comportamiento. En las palabras del mensajero, que se acerca a Penteo para contarle el sanguinario descuartizamiento de animales que ha visto realizado por estas mujeres, sorprende que sean comparadas en sus correrías con aves que merodean los trigales (*Ba.* 748-750):

<sup>22</sup> En *Bacantes* las hijas de Cadmo no forman el coro real de la obra, pero se unen al coro de mujeres asiáticas que llegan con Baco a Tebas (Murnaghan, 2006: 99). Esto nos lleva a ver «cómo el coro y los personajes en la tragedia están relacionados mutuamente» (Murnaghan, 2006: 111).

<sup>23</sup> Incluso los ancianos Cadmo y Tiresias se animan a acudir a bailar. Es que Dioniso «tuvo éxito. Convierte a las mujeres, a Cadmo, a Tiresias, a los mensajeros, excepto a Penteo» (Hamilton, 1985: 66).

<sup>24</sup> A un ave es asemejada Evadne (*Supp.* 1046); cf. también *Hel.* 1480.



χωροῦσι δ' ὅστ' ὄρνιθες ἀρθεῖσαι δρόμῳ  
πεδίων ὑποτάσεις, αἱ παρ' Ἄσωποῦ ῥοαῖς  
εὐκαρπον ἐκβάλλουσι Θηβαίων στάχυν.

Avanzan como aves que remontan el vuelo a la carrera sobre las extensas llanuras, que junto a las corrientes del Asopo producen fecunda cosecha a los tebanos.

Es verdad que estas aves pueden destrozar la mies para sustentarse, pero creo que ellas no son las que arrebatan a los niños (Rodríguez Cidre, 2014: 26), sino las bacantes<sup>25</sup>. De acuerdo, no obstante, con Rodríguez Cidre (2014: 25), es la idea de velocidad la que viene expresada en este símil. Con él se nos indica la energía que inculca el rito dionisiaco en sus adeptos.

De nuevo las bacantes son asociadas a pájaros, pero ahora con una evidente connotación erótica. Una vez que Penteo, informado por el mensajero y alentado por Dioniso, acude con el dios a espiar a las mujeres de su familia, el rey cree que va a encontrar una escena de promiscuidad sexual, convencido como estaba de la desmedida lujuria de las bacantes, y que las cazaría como pájaros en sus nidos, cuando en realidad irá directo al descuartizamiento (*Ba.* 957- 958):

καὶ μὴν δοκῶ σφᾶς ἐν λόχμαῖς ὄρνιθας ὡς  
λέκτρων ἔχεσθαι φιλότοις ἐν ἔρκεσιν.

Pues sí, me imagino que ellas, como pájaros entre matorrales, están enredadas en las queridísimas redes de los lechos.

Por otro lado, en sintonía con el coro de *Electra* que la asemeja a un νεβρός para animarla a bailar, el coro de *Bacantes* utiliza el mismo símil y en el mismo contexto de danza y muerte. Electra iría a festejar el asesinato de Egisto por su hermano, estas mujeres van dispuestas a dar muerte a Penteo, como acaba de ordenar Dioniso. Por tanto, en ambos casos es evidente la discordancia entre los términos comparados. Que las bacantes incluyan en su canto coral posterior la pretensión de emular en sus danzas a una cervatilla jugueteando por el prado es algo que no engendra armonía con la actuación que de ellas ha descrito el mensajero (*Ba.* 862-870):

ἄρ' ἐν παννυχίοις χοροῖς  
θήσω ποτὲ λευκὸν  
πόδ' ἀναβακχεύουσα, δέραν  
εἰς αἰθέρα δροσερὸν ῥίπτουσ',  
ὡς νεβρὸς γλοεραῖς ἐμπαί-  
ζουσα λειμακος ἠδοναῖς,  
ἦνίκ' ἂν φοβεράν φύγη  
θήραν ἔξω φυλακᾶς  
εὐπλέκτων ὑπὲρ ἀρκύων.

<sup>25</sup> Entiendo que la comparación concluye en στάχυν y a partir de ahí continúa el relato de los actos cruentos de las bacantes.

Así a la vez en las danzas que duran toda la noche pondré mi blanco pie agitada de furor báquico, exponiendo mi cuello al éter lleno de rocío, como una cervatilla que retoza en los verdes placeres del prado, cuando ha escapado de la terrible caza lejos de la vigilancia, más allá de las intrincadas redes.

En realidad, en la imagen del νεβρός retozando concurre el mismo mensaje que se ha visto antes, el de la libertad que los rituales báquicos otorgan a las mujeres, la cual les permite la trasgresión de su papel femenino en el espacio y en el tiempo, para traspasar la esfera doméstica destinada a su sexo y desmadrarse durante toda la noche sin la presencia masculina que las controle.

La discrepancia entre símil y actitud es aún mayor en otra comparación que emplea el mensajero que seguía a Penteo, cuando se detiene a describir el momento en el que Baco exhorta entre gritos la caza de aquel que se mofa de las orgías. Se asombra de que su orden sea acatada por las hijas de Cadmo con tanta rapidez como las raudas palomas (*Ba.* 1088-1091):

ὡς δ' ἐγνώρισαν  
σαφή κελευσμὸν Βακχίου Κάδμου κόραι,  
ἦξαν πελείας ὠκύτητ' οὐχ ἦσσονες  
ποδῶν τρέχουσαι συντόνοις δραμήμασι.

Cuando reconocieron claramente la orden de Baco las hijas de Cadmo, se lanzaron no menos ligeras que palomas, corriendo con la intensa velocidad de sus pies.

En el símil utilizado se observan dos factores que están en disconformidad con las hijas de Cadmo: por un lado, la energía con la que se lanzan estas mujeres ya maduras y, por otro, la candidez que representan las palomas, la cual se contrapone con los propósitos cruentos de estas mujeres. Era de esperar un animal más carroñero como el buitre, αἰγυπιός, que se dirige con avidez a su presa.

Por último, en la cariñosa despedida que Cadmo dedica a su hija Ágave, sorprende la imagen que irradia la heroína a través de una comparación con un cisne después de haber dado muerte a su hijo Penteo, aunque sea fruto de la obnubilación de Baco (*Ba.* 1364-1365):

τί μ' ἀμφιβάλλεις χερσίν, ὃ τάλαινα παῖ,  
ὄρνις ὅπως κηφῆνα πολιόχρων κύκνος;

¿Por qué me rodeas con tus brazos, desdichada hija, a mí tan decrepito, como un cisne de plumaje blanco?

Al margen de la ternura que rezuman las palabras de Cadmo que dan muestra de su perdón, quizás la mención del cisne en esos momentos sea utilizada para dar una pincelada lúgubre a esta despedida, el tono que suele imprimir esta ave en la poesía, como vimos.

Pues bien, si únicamente nos fijamos en las comparaciones asociadas a las bacantes, veremos la ausencia de animales de rasgos más feroces, como fieras, leonas<sup>26</sup>,

<sup>26</sup> Encontramos una metáfora, no símil, que alude a la leona (Ágave), que parió a Penteo (*Ba.* 989).



buitres o víboras, la cual puede ser ilustrativa de un manifiesto interés de prescindir de símiles con connotaciones peyorativas, mientras que son comparadas a potrillas, aves, palomas, cervatillos y a un cisne en escenas idílicas que nos muestran una face-ta más agradable de las bacantes. Lo que no cabe duda es de que a través de los símiles se nos revela la existencia de evidentes incongruencias en *Bacantes*.

Que esta tragedia es una obra complicada (Reitzammer, 2017: 298) se evidencia en la disparidad de interpretaciones contrapuestas que ha suscitado la obra. Desde verse en ella un giro místico del poeta a defenderse todo lo contrario. Sin duda, la obra «no ofrece un mensaje único y monolítico» (Reitzammer, 2017: 299). Sobre esta cuestión podría tenerse en cuenta también la observación de Weaver (2009: 35) de que en *Bacantes* el sangriento menadismo «habría sido transformado en un coro trágico menos violento»<sup>27</sup> que sirve como un apologista de las prácticas tradicionales del culto de Dioniso y que finalmente denuncia la amenaza de antropofagia de Ágave».

Lo cierto es que en *Bacantes* se deslizan comparaciones que combinan la fuerza vital de una potrilla con la candidez de una paloma o el encanto de una cervatilla en medio del salvaje ritual del *sparagmós*. Estas contradicciones habría que ponerlas en relación con la enigmática polaridad que exhibe la religión de Dioniso que el poeta consideró como espejo de la vida (Lesky, 1968: 428).

## CONCLUSIÓN

Del acervo de símiles que Eurípides utilizó como recurso para completar la caracterización de los personajes femeninos se podrían extraer algunas conclusiones. Cabría señalar, en primer lugar, que el reino animal abona buena parte del material para describir los comportamientos femeninos. Según Rodríguez Cidre (2014: 19), «la animalización de los personajes femeninos es un mecanismo frecuente por cuanto permite dar cuenta de la alteridad radical con la que la *pólis* concibe a lo femenino», pero también la encontramos en los personajes masculinos<sup>28</sup>, como más abajo reconoce la investigadora. En realidad, los símiles y las metáforas, pese a ser figuras literarias, son recursos que delatan el modo como el poeta imagina a los hombres y las mujeres que los personajes representan.

Además, en la mayoría de los símiles Eurípides respeta los rasgos de las figuras femeninas que cabalgan en el mito tradicional sin introducir modificaciones, como en Mégara, Andrómaca, Hécuba de *Troyanas*, en las que se subraya, sobre todo,

<sup>27</sup> Tampoco se ha de excluir la tesis de Henrichs (1978: 123) que llega a la conclusión de que las inscripciones del s. III a.C. y del s. II a.C. y los escritores en prosa sugieren que «el culto real del menadismo fue más suave y menos exótico» de lo que se cree.

<sup>28</sup> La masculinidad en la Atenas clásica era asociada a animales bravíos: *κάπροι* (Orestes y Píladas en *Or.* 1460), (Eteocles y Polinices en *Ph.* 1380); *λέοντες* (Eteocles y Polinices en *Ph.* 1573); *ταῦρος* (Heracles en *HF* 869) etc.



la función maternal con escenas protectoras tomadas de las aves o en Políxena la candidez de la doncella. Pero en Medea y en la protagonista de *Hécuba*, el dramaturgo se separa de sus antecedentes míticos para dotarlas de símiles que expresan menos delicadeza, acordes con el nuevo papel trágico que el poeta les ha destinado en sus tragedias. En el caso de Creúsa una comparación en términos peyorativos responde a un hecho puntual dictado por exigencia de la trama dramática. Respecto a la figura de Helena, es curioso que solo sea objeto de símiles la protagonista de la tragedia homónima. En *Helena* las primeras comparaciones corroboran el deseo de la heroína de borrar la fama de frivolidad con la que el mito la ha diseñado y darían la razón a la teoría que defiende la exoneración de Helena, pero las últimas vuelven a poner al descubierto una figura sensual y desinhibida, cuando se compara ella misma a una bacante.

Por último, llaman la atención los animales utilizados en los símiles que definen a Electra y las bacantes, cuyos comportamientos se alejan de la simbología que el animal representa. Tanto aquella como estas están inmersas en situaciones homicidas que hubieran exigido la utilización de animales más fieros con los que fueran comparadas.

El cisne y la cervatilla son dos animales asociados a Electra. Con la evocación del silencio roto del cisne como presagio de muerte, la propia Electra podría estar anticipando sus intenciones suicidas, si no tuviera éxito en el asesinato de su madre, además de justificarlo ante el auditorio a través del inmenso dolor que le causó la muerte de su padre. La jovialidad de una cervatilla se compadece mal con el carácter adusto de Electra, pero esta comparación puede significar una forma de acercamiento, buscado por las mujeres campesinas, hacia la intratable Electra.

Respecto a las bacantes, animales como potrillas, cervatillas, aves, palomas, cisnes sirven para exponer con más detalle ante el auditorio su actuación en los rituales orgiásticos. Este hecho puede llevar a pensar que ha sido conscientemente decidido por el poeta con la finalidad de proyectar una imagen más amable de estas mujeres, la cual está reñida con el rol que llevan a cabo en la tragedia. Quizás esta combinación de acción salvaje y símil amable, es decir, la inclusión de símiles de tono delicado en relatos cruentos signifique las contradicciones que el dramaturgo observa en todos los ámbitos de la vida, pues «Eurípides es más cuestionador que dogmático», como defiende Pomeroy (1987: 127).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARLOW, S. A. (1971): *The Imagery of Euripides: A study in the dramatic use of pictorial language*, Methuen and Co. Ltd., London.
- BIGNARDI, G. (2013): «Osservazioni sul κῶκυος in Euripide», *Eikasmós* 24: 77-89.
- BURNETT, A. P. (1973): «Medea and the Tragedy of Revenge», *CPh* 68: 1-24.
- CALERO SECALL, I. (2015): «Las viejas reinas del teatro de Eurípides: Imbricación de rasgos femeninos y masculinos», en C. MACÍAS VILLALOBOS - J. M. MAESTRE MAESTRE - J. F. MARTOS MONTIEL (eds.), *Europa Renascens*, Libros Pórtico, Zaragoza, pp. 63-83.



- CAMPOS DAROCA, F. J. (2012): «Los tiempos trágicos de Medea. Construcción del tiempo y dimensiones del *logos* trágico en la *Medea* de Eurípides», en F. DE MARTINO - C. MORENILLA (eds.), *El logos femenino en el teatro. Teatro y sociedad en la Antigüedad Clásica*, Levante Editori, Bari, pp. 15-40.
- CANAVERO, D. (2004): «Rinunciare al padre e alle nozze: la scelta di Elena, il destino di Elettra (Eur. *Or.* 1302-1310)», *Acme* 57 (3): 251-256.
- CASALI, C. (1985): «Alcune osservazioni sulla *Medea* di Euripide», *A&R* 30: 27-32.
- CAVALLERO, P. A. (2003): «*Medea* de Eurípides: La 'atésis' de versos y la construcción gradual de la venganza», *Emerita* 71 (2): 283-312.
- CHONG-GOSSARD, J. H. K. O. (2003): «Song and the Solitary Self: Euripidean Women Who Resist Comfort», *Phoenix* 57 (3-4): 209-231.
- CONACHER, D. J. (1967): *Euripidean Drama. Myth, Theme and Structure*, University of Toronto Press, Toronto.
- DAVIDSON, J. (2001): «Homer and Euripides' *Troades*», *BICS* 45: 65-79.
- DURÁN LÓPEZ, M. A. (2002): «Solidaridad femenina en los coros del teatro griego», en I. CALERO SECALL - M. A. DURÁN LÓPEZ (eds.), *Debilidad aparente, fortaleza en realidad: La mujer como modelo en la literatura griega antigua y su proyección en el mundo actual*, Universidad de Málaga, Málaga, pp. 149-188.
- GOFF, B. (2004): *Citizen Bacchae. Women's Ritual Practice in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley.
- GRIFFITHS, E. M. (2017): «don: An Edible Fairy Tale?», en L. K. MCCLURE (ed.), *A Companion to Euripides*, John Wiley & Sons, Chichester, West Sussex, pp. 228-242.
- HAMILTON, R. (1985): «Euripidean Priests», *HSPH* 89: 53-73.
- HENRICH, A. (1978): «Greek Maenadism from Olympias to Messalina», *HSPH* 82: 121-160.
- LESKY, A. (1968): *Historia de la literatura griega*, Gredos, Madrid.
- MADRID, M. (1999): *La misoginia en Grecia*, Cátedra, Madrid.
- MELTZER, G. S. (2006): *Euripides and the Poetics of Nostalgia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MORENILLA, C. (2007): «La *Helena* de Eurípides», en J. V. BAÑULS *et alii* (eds.), *O mito de Helena de Tróia à actualidade*, Universidades de Coimbra, Foggia, Granada y Valencia, Coimbra, pp. 179-203.
- MORIN, B. (2003): «Hélène a-t-elle vraiment changé?», *BAGB* 2: 50-76.
- MURNAGHAN, S. (2006): «The Daughters of Cadmus: Chorus and Characters in Euripides' *Bacchae* and *Ion*», en J. F. DAVIDSON - F. MUECKE - P. J. WILSON (eds.), *Greek Drama III: Essays in honour of Kevin Lee*, *BICS*, Supl. 87, University of London, London, pp. 99-112.
- MURRAY, G. (1902-1913<sup>2</sup>): *Euripidis Fabulae*, I-III, Oxford University Press, London.
- O'SULLIVAN, P. (2008): «Aeschylus, Euripides, and Tragic Painting: Two Scenes from *Agamemnon* and *Hecuba*», *AJPh* 129: 173-198.
- POMEROY, S. (1987): *Diosas, rameras, esposas, esclavas*, Akal, Madrid.
- REITZAMMER, L. (2017): «Bacchae», en L. K. MCCLURE (ed.), *A Companion to Euripides*, John Wiley & Sons, Chichester, West Sussex, pp. 298-311.
- RODRÍGUEZ CIDRE, E. (2014): «Mujeres, animales y sacrificio en *Bacantes* de Eurípides», *Asparkia* 25: 19-32.





- ROISMAN, H. M. (2017): «Electra», en L. K. MCCLURE (ed.), *A Companion to Euripides*, Chichester, West Sussex, John Wiley & Sons, pp. 166-181.
- VAN EMDE BOAS, E. (2017): *Language and Character in Euripides' Electra*, Oxford University, Oxford.
- WEAVER, B. (2009): «Euripides' *Bacchae* and Classical Typologies of Pentheus' *Sparagmos*, 510-406 BC», *BICS* 52: 15-43.
- WEISS, N. (2008): «A Psychoanalytical Reading of Euripides' *Ion*: Repetition, Development and Identity», *BICS* 51: 39-50.





# EVIDÊNCIAS LITERÁRIAS DA PRÁTICA DAS *AGOGAI* ANTES DA ÉPOCA ROMANA

Cláudia Cravo

Univ. Coimbra - Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra - Centro de Estudos Clássicos  
e Humanísticos  
[claudiacravo@hotmail.com](mailto:claudiacravo@hotmail.com)

## RESUMO

Com base nos papiros mágicos gregos, não é possível provarmos a existência de encantamentos gregos de atracção (conhecidos como *agogai*) em tempos mais recuados. A falta de documentos reais anteriores à Época Romana é, felizmente, colmatada pela literatura grega, que nos deixou indícios suficientes da existência de práticas de magia erótica (em geral, e das *agogai* em particular) em épocas muito antigas. Deter-nos-emos nos três textos literários que consideramos mais significativos a este respeito e que nos deixam a garantia de que as *agogai*, tão famosas no mundo grego, têm de facto uma extraordinária e longa história.

PALAVRAS-CHAVE: magia erótica literária, *agogai*, papiros mágicos gregos.

## LITERARY EVIDENCE OF THE PRACTICE OF *AGOGAI* BEFORE THE ROMAN ERA

## ABSTRACT

Based on the Greek magical papyri, it is not possible to prove the existence of Greek charms of attraction (known as *agogai*) in earlier times. The lack of real documents prior to Roman Era is fortunately overcome by Greek literature, which left us sufficient evidence of the existence of erotic magic practices (in general, and *agogai* in particular) in very ancient times. We will focus on the three literary texts that we consider most significant in this matter and which leave us with the guarantee that *agogai*, so famous in the Greek world, do have indeed an extraordinary and long history.

KEYWORDS: literary love magic, *agogai*, Greek magical papyri.

Uma *agoge* é, como o próprio nome indica, um encantamento “que conduz/ que orienta/ que indica o caminho”<sup>1</sup>. Mais concretamente, esta palavra, que é rubrica frequente dos manuais de magia, designa um encantamento erótico de atracção que, através da violência e da tortura, tem como objectivo fazer com que uma pessoa (normalmente uma mulher) conceba uma paixão irremediável por outra pessoa (normalmente um homem), ao ponto de se sentir forçada a abandonar a sua própria casa para ir ao seu encontro.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.08>

FORTVNATAE, Nº 32; 2020 (2), pp. 131-141; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



Aqui deixamos, desde logo, um exemplo ilustrativo deste tipo de práticas. O conjuro amoroso que passamos a citar é do séc. IV ou V d. C. e encontra-se em *Papyri Graecae Magicae* (PGM) 19a. É um encantamento, dirigido, como tantos outros, a uma entidade designada apenas por *daimon*, usado por um homem chamado Apalos, na tentativa de levar uma mulher, de nome Carosa, a vir ter com ele perdida de paixão:

Sim (...), trá-la, fá-la arder, destrói-a, queima-a, fá-la perder os sentidos enquanto é queimada e se inflama. Atravessa com um agulhão a sua alma torturada (...) até que saia e venha para junto de Apalos, filho de Teonila, por paixão e por amor, agora mesmo, já, já, depressa, depressa! (...) Não deixes que ela, Carosa, filha de Teló, pense no seu marido nem no seu filho, nem na bebida, nem na comida, mas que venha derretida pela paixão, pelo amor e pela vontade de sexo, desejando mais do que tudo a companhia de Apalos, filho de Teonila. Agora, neste exacto momento! Já, já, depressa, depressa!

Dentro da magia erótica grega, as *agogai* são, de longe, o género mais popular, mais bem documentado. Muito embora existam oitenta e uma *agogai* publicadas, não podemos, no entanto, a partir dos papiros mágicos gregos, atestar a presença destes encantamentos de atracção em tempos mais recuados, uma vez que não existem testemunhos anteriores à Época Romana<sup>2</sup>. Este vazio é, felizmente, colmatado pela literatura grega, que nos deixou indícios suficientes da existência de práticas de magia erótica (em geral, e das *agogai* em particular) em épocas muito antigas.

Podíamos mencionar várias passagens literárias que reflectem, de forma mais ou menos óbvia, a existência de encantamentos de atracção desde os períodos mais recuados. Optámos, no entanto, por nos focar apenas nos três textos que consideramos mais significativos a este respeito e que nos deixam a garantia de que as *agogai*, largamente conhecidas no mundo grego, têm de facto uma extraordinária e longa história.

#### SAFO, *HINO A AFRODITE* (FR. 1 LOBEL-PAGE)

Safo deixou-nos uma composição poética que, não contendo propriamente alusões à prática de magia erótica, é frequentemente (e bem!) associada às *agogai* que os papiros mágicos nos deram a conhecer, na medida em que reflecte a forma, o conteúdo e a intenção desses encantamentos amorosos reais<sup>3</sup>. Referimo-nos ao *Hino a Afrodite*, um poema repleto de ardente e angustiada paixão, em que Safo invoca Afrodite

<sup>1</sup> Palavra formada a partir do verbo grego *agein*.

<sup>2</sup> Como é sabido, os papiros mágicos são os documentos mais importantes para o estudo da magia grega. Ora, convém lembrar que o papiro mágico mais antigo conservado é do séc. I a. C. e não é de teor erótico. Do séc. I d. C. há apenas um feitiço de cariz amoroso, mas a grande maioria dos papiros gregos de magia pertencem aos séculos III e IV d. C., sobretudo a este último.

<sup>3</sup> Sobre esta questão, vide Cameron (1939), Segal (1974), Burnett (1983: 254-256), Faraone (1992) e Petropoulos (1993).



e suplica a sua intervenção naquele momento em que sofre por um desejo insaciado. A poetisa recorda imagens das aparições anteriores da deusa em ocasiões idênticas e, subitamente, é a própria Afrodite que começa a falar (vv. 18-24):

τίνα δηῦτε πείθω  
.]. σάγην ἐς σάν φιλότατα; τίς σ' , ὧ  
Ψάφ', ἀδικήει;  
καὶ γὰρ αἰ φεύγει, ταχέως διώξει,  
αἰ δὲ δῶρα μὴ δέκετ', ἀλλὰ δώσει,  
αἰ δὲ μὴ φίλει, ταχέως φιλήσει  
κῶνκ ἐθέλοισα.

Quem de novo devo  
convencer a voltar ao teu amor? Quem,  
ó Safo, te faz mal?  
Pois se foge, rapidamente perseguirá;  
se não aceita os presentes, em vez disso os dará;  
se não ama, rapidamente amará, mesmo que  
ela o não queira<sup>4</sup>.

A deusa pergunta amavelmente a Safo quem é o actual objecto do seu desejo e promete-lhe que, tal como das outras vezes, também agora haverá de dar cumprimento aos seus propósitos e fazer com que o seu amor não correspondido passe imediatamente a merecer retribuição.

Se atentarmos, com algum cuidado, nos versos acabados de citar, facilmente encontramos vários ingredientes que justificam a frequente associação desta composição poética aos encantamentos eróticos de atracção tradicionais, ou seja, às *agogai*. Desde logo, o facto de Afrodite querer saber quem deve convencer, daquela vez, a amar a poetisa, implica que as preces que esta normalmente lhe dirige tenham sempre uma única finalidade: atrair a si o ente amado. Além disso, quando prediz a mudança da situação amorosa de Safo, nos vv. 21-24, a deusa utiliza uma formulação sintáctica que nos reporta, de imediato, para a linguagem dos textos mágicos reais. De facto, as várias proposições condicionais pronunciadas sob a forma de repetição antitética ('se ... , então ...') assemelham-se a certas enunciações mágicas, como àquela que encontramos, por exemplo, em *PGM* 4. 1510-1520:

εἰ κάθηται, μὴ καθήσθω, εἰ λαλεῖ πρὸς τινα, μὴ λαλείτω, εἰ ἐμβλέπει τινί, μὴ ἐμβλεπέτω, εἰ προσέρχεται τινι, μὴ προσερχέσθω, εἰ περιπατεῖ, μὴ περιπατείτω, εἰ πίνει, μὴ πινέτω, εἰ ἐσθίει, μὴ ἐσθιέτω, εἰ καταφιλεῖ τινα, μὴ καταφιλείτω, εἰ τέρπεται τινι ἡδονῇ, μὴ τερπέσθω, εἰ κοιμᾶται, μὴ κοιμάσθω, ἀλλ' ἐμὲ μόνον, τὸν δεῖνα, κατὰ νοῦν ἐχέτω.

<sup>4</sup> Tradução de Lourenço (2020: 77-79).



Se se senta, que não se sente; se fala com alguém, que não fale; se olha para alguém, que não olhe; se se aproxima de alguém, que não se aproxime; se passeia, que não passeie; se bebe, que não beba; se come, que não coma; se beija alguém, que não o beije; se se alegra com algum prazer, que não se alegre; se se deita, que não se deite; mas que só em mim, fulano, tenha o seu pensamento.

Voltando ao texto de Safo, também a reiteração do advérbio *ταχέως*, nos vv. 21 e 23, nos remete para o mundo da magia e, em particular, para os encantamentos de teor erótico, onde fórmulas como ἤδη ἤδη, ταχύ ταχύ; ἄρτι ἄρτι, ταχύ ταχύ são extremamente comuns, reflectindo o princípio mágico de que a intervenção da divindade se deseja imediata.

No v. 24, Afrodite reafirma a sua pretensão de forçar a amada de Safo a amá-la também, mesmo que aquela o não queira (κωὺκ ἐθέλοισα). Esta capacidade, demonstrada por Afrodite, de induzir uma pessoa a amar outra mesmo contra a sua vontade, figura também num hino à deusa, que aparece encaixado nos *PGM* (em 4. 2934: οὐκ ἐθέλοντα), num encantamento amoroso muito elaborado.

A orientação homossexual do poema de Safo é explícita. E é curioso notar que o amor entre pessoas do mesmo sexo também encontra expressão (embora em pequena escala) nos encantamentos de atracção que chegaram até nós. Segundo pudemos verificar, das oitenta e uma *agogai* publicadas, há três que são de índole homoerótica (*SM* 42, *PGM* 32 e *PGM* 32a).

Voltamos a ouvir a poetisa nos últimos versos da composição (25-28):

ἔλθε μοι καὶ νῦν, χαλέπαν δὲ λῦσον  
ἐκ μερίμναν, ὄσσα δέ μοι τέλεσσαι  
θῦμος ἰμέρρει, τέλεσον, σὺ δ' αὐτὰ  
σύμμαχος ἔσσο.

Vem até mim, agora também! Salva-me da aflitiva ansiedade; e para mim faz cumprir tudo o que meu coração deseja ver cumprido; e tu própria combate ao meu lado!<sup>5</sup>

Também aqui é possível descobrirmos paralelos com a tradição grega de magia amorosa. O verbo *τελεῖν*, usado por Safo nos vv. 26 e 27, aparece com muita frequência no final dos encantamentos eróticos de atracção. Faraone (1992) chamou a atenção para este facto e foi mais longe, ao interpretar o pedido de Safo (ὄσσα δέ μοι τέλεσσαι θῦμος ἰμέρρει, τέλεσον) como uma adaptação da fórmula *τέλει τελέαν ἐπαιοιδήν*, típica da parte final de vários sortilégios eróticos reais, alguns dos quais dirigidos a Afrodite, como é o caso de *PGM* 4. 2939<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Tradução de Lourenço (2020: 79).

<sup>6</sup> Este assunto foi largamente explorado por Faraone, no artigo citado. A propósito, vide ainda, Faraone (1999: 136-137).

Há alguns estudiosos que defendem a ideia de que as palavras de Safo pressupõem o acompanhamento de um acto mágico efectivo<sup>7</sup>. Não conhecemos as circunstâncias externas que rodeiam o *Hino a Afrodite* e, como tal, não podemos ir tão longe na argumentação. As evidências de que dispomos permitem-nos tão-somente concluir que as muitas afinidades sintácticas encontradas entre o poema em causa e o discurso de magia não serão, com toda a certeza, mera obra do acaso, ou seja, existirá uma base comum entre as palavras de Safo e uma longa tradição de encantamentos eróticos dirigidos a Afrodite.

### PÍNDARO, *PÍTICA 4*

Mas a mais importante prova da antiguidade da prática das *agogai* encontramos-a em Píndaro, na sua *Pítica 4*. O poeta oferece-nos a primeira descrição detalhada de um rito de magia erótica. Conta-nos como, para ajudar Jasão a seduzir Medeia, Afrodite amarrou a uma roda ‘o torcicolo de plumagem variada’ (ποικίλαν ἴγγα), ligado pelos quatro membros. A deusa teria trazido do Olimpo este ‘pássaro delirante’ (μαινάδ’ ὄρνιν), para benefício dos homens e teria assim inventado um poderoso instrumento de magia erótica, com o qual Jasão poderia inflamar de desejo o coração de Medeia e convencê-la a segui-lo até à Grécia. Valerá a pena recordar o passo em questão (vv. 213-219):

πότνια δ' ὄξυτάτων βελέων  
 ποικίλαν ἴγγα τετράκναμον Οὐλυμπόθεν  
 ἐν ἀλύτῳ ζεύξαισα κύκλῳ  
 μαινάδ' ὄρνιν Κυπρογένεια φέρειν  
 πρῶτον ἀνθρώποισι λιτάς τ' ἐπαιδὰς  
 ἐκδιδάσκησεν σοφὸν Αἰσονίδα·  
 ὄφρα Μηδείας τοκέων ἀφέλοιτ' αἰ-  
 δῶ, ποθεὶνὰ δ' Ἑλλάς αὐτάν  
 ἐν φρασὶ καιομένην δονέοι μάλιστα Πειθοῦς.  
 Mas a Soberana nascida na ilha de Chipre  
 prendeu o torcicolo aos quatro raios  
 da roda inelutável. Trouxe do Olimpo  
 aquele pássaro de loucura, pela primeira vez  
 aos homens, e ensinou o filho de Édson  
 a ser sábio em preces e encantamentos  
 para que ele pudesse acabar com o respeito de Medeia  
 pelos seus pais, e o desejo da Grécia pudesse  
 deixar a sua mente em chamuscas  
 e conduzi-la com o chicote da Persuasão.

<sup>7</sup> Vide, e. g., Petropoulos (1993: 54).





Muitas são as afinidades existentes entre esta descrição do rito de magia erótica feita por Píndaro e as *agogai* preservadas nos documentos mágicos reais. Há excelentes estudos publicados sobre esta questão<sup>8</sup>, que será aqui resumida em breves tópicos, aqueles que, obviamente, consideramos mais pertinentes:

- Desde logo, interessa salientar que o procedimento mágico descrito por Píndaro alia a *praxis* ao *logos*, como é costume acontecer nos rituais de magia reais: quando falamos em *praxis* referimo-nos ao acto de amarrar o pássaro à roda e à manipulação da própria roda; quanto ao *logos*, é dito claramente que Afrodite ensinou a Jasão *λιτάς τ' ἐπαιιδὰς*.

- Estes versos constituem a primeira menção ao bizarro expediente mágico conhecido por *iunx* que encontraremos depois, repetidas vezes, nos ritos de magia erótica de atracção.

- Uma outra correspondência entre os versos de Píndaro e as *agogai* posteriores é a ideia de insanidade. O desejo sexual causado pelos encantamentos de atracção é comumente descrito como um louco frenesim. Píndaro descreve o pássaro *iunx* como 'louco' e dá ênfase ao adjectivo, recorrendo à técnica do encavalgamento ou transposição do verso. É também curioso notar que usa um adjectivo feminino (*μαινάς*), detalhe que sugere a transferência da loucura para Medeia, a quem o encantamento fará enlouquecer de desejo.

- Píndaro chama a Afrodite *Κυπρογένεια* (nascida na ilha de Chipre), epíteto pelo qual a deusa é frequentemente invocada nas *agogai* tardias.

- Ao descrever os efeitos do encantamento de Jasão, Píndaro diz que Medeia será atacada com o 'chicote da (deusa) Persuasão'. Instrumentos de tortura como chicotes, agulhões e outros, aparecem com frequência em encantamentos de atracção reais. Há muitos exemplos destas imagens de tortura. Deixamo-vos apenas um, bastante sugestivo, que contém um conjuro dirigido ao deus Anúbis (*PGM 17a*):

Anúbis, deus da terra e subterrâneo e celeste, cão, cão, cão, reúne todo o teu poder e toda a tua força contra Tigeró, nascida de Sofia. Põe fim à sua arrogância, ao seu entendimento e ao seu pudor. Traz-ma derretida pelo desejo amoroso a todas as horas do dia e da noite. Que sempre pense em mim, comendo, bebendo, trabalhando, falando, dormindo e sonhando; até que, aguilhoada por ti, venha desejando-me com as mãos cheias, com o seu bem dotado sexo, e oferecendo-se a si mesma (...) servindo o meu apetite e o seu, sem hesitação e sem pudor, músculo com músculo, ventre com ventre, e unindo a sua negrura com a minha, que é o maior prazer. Sim, Senhor, traz até mim a filha de Sofia, até mim, Hermeias, filho de Hermíone, já, já, depressa, depressa, impelida pelo teu aguilhão.

Mais correspondências encontraríamos entre a descrição de Píndaro e os feitiços reais conhecidos. Cremos, no entanto, estar provada a enorme importância destes versos da *Pítica 4* enquanto eco da existência de uma tradição muito antiga de *agogai*.

---

<sup>8</sup> Vide, sobretudo, Faraone (1993) e Johnston (1995).



Estas breves linhas de Píndaro são extremamente valiosas para a história da magia de teor erótico, na medida em que atestam, pela primeira vez, um encantamento amoroso de atracção (*agoge*), mas temos de esperar pela Época Helenística para nos ser concedida a oportunidade de assistir a uma minuciosa descrição literária das operações típicas desta categoria de magia.

## TEÓCRITO, *IDÍLIO 2*

Referimo-nos, obviamente, a Teócrito e ao seu *Idílio 2*, obra de peso excepcional na história da magia erótica, em geral, e na história das *agogai*, em particular.

A meio da noite, Simeta e a sua escrava Téstilis executam uma série de práticas mágicas com o objectivo de reconquistar o amor de Dêlfis, um jovem atleta que, durante algum tempo, fora amante de Simeta mas que entretanto a trocara por um novo amor. Todo o ritual mágico de atracção é relatado em pormenor, o que demonstra claramente que Teócrito estava familiarizado com as operações de magia usadas para atrair a pessoa amada, ou seja, com os procedimentos que envolviam as famosas *agogai*.

São, de facto, muitos (e de vária ordem) os paralelismos existentes entre o sortilégio erótico de Simeta e os encantamentos de atracção reais que encontramos nos papiros mágicos e nas *defixiones*.

Teócrito deixa claro, logo a partir do v. 10 (ao escolher a palavra θύος), que a protagonista do seu idílio vai levar a cabo um encantamento de atracção no qual utilizará fogo, como é habitual acontecer nas *agogai* reais. Simeta diz: νῦν δὲ νιν ἐκ θυέων καταδήσομαι (*agora vou amarrá-lo com os meus feitiços*). A palavra θύος implica sempre uso do fogo, tanto em rituais mágicos como religiosos. Neste caso, refere-se, objectivamente, ao encantamento de teor amoroso que vai ter lugar momentos depois (vv. 17 sqq.), onde a jovem irá queimar substâncias tão diversas como farinha, louro, cera e uma franja do manto de Dêlfis, entre outras. A própria forma verbal aqui utilizada (καταδήσομαι) – que já aparecera no v. 3 e que voltará a ser usada no v. 159 – reflecte a linguagem dos sortilégios amorosos reais. O verbo καταδέω é uma presença constante em encantamentos amorosos cuja intenção é, tal como no *Idílio 2*, prender a pessoa amada<sup>9</sup>.

No v. 14, Simeta suplica à deusa Hécate que a ajude ἐς τέλος, ou seja, até que se cumpra o propósito do encantamento mágico. Esta petição não é mais do que o refinamento literário de um conceito que, nas *agogai* reais, é expresso com o imperativo τέλεσον. De facto, quando alguém, nos papiros mágicos, pede a uma divindade

---

<sup>9</sup> Vide, e.g., *PGM* 4. 380, 395 (κατάδησον); 7. 985 (κατάδησον); 15. 19 (καταδήσωσι); *SM* 45. 36, 44 (καταδήσατε); 47. 7 (κατάδησον); 48. 7 (κατάδησον); 49. 19, 62, 77 (κατάδησον); e ainda *DT* 49, onde a palavra καταδῶ é repetida nove vezes.



que realize determinada acção sobrenatural, como acontece aqui, utiliza habitualmente o verbo τελέω<sup>10</sup>.

Ao longo da série de estrofes que compõem a cena de encantamento, que ocupa os vv. 17-63, Simeta vai desenvolver todo um ritual de *agoge*, na tentativa de atrair Délfis até sua casa. A jovem mulher recorre, com insistência, a um tipo comum de fórmula mágica (a que é vulgar chamar-se *similia similibus*) em que aquele que executa o feitiço procura transferir uma determinada acção ou um estado de uma substância que tem em seu poder para uma outra substância ou, mais frequentemente, para uma pessoa.

Recordemos alguns momentos do dito ritual, que é intercalado regularmente por um verso-refrão, em que Simeta reitera a sua intenção: *Roda mágica, atraí à minha casa o homem que eu amo!* (ἰνγξ, ἔλκε τὸ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα). Facilmente conseguimos idealizar uma jovem louca de paixão, empenhada em fazer girar, em intervalos regulares, uma pequena roda que – acreditava ela – teria o poder de atrair o homem amado. E a *iunx* não é o único instrumento de atracção que Simeta vai usar na tentativa de recuperar o amante perdido. Mais à frente, no v. 30, ela faz girar um rombo de bronze, ao mesmo tempo que exprime o desejo de que o homem amado descreva um movimento semelhante até sua casa.

A primeira acção ritual (vv. 18-21) consiste em lançar ao fogo farinha de cevada (ἄλφιτα), ingrediente que funciona aqui como símbolo dos ossos do amado infiel. As ordens de Simeta são muito claras: ao mesmo tempo que faz arder a cevada, a sua escrava Téstilis deve proferir as seguintes palavras malfazejas: ‘τὰ Δέλφιδος ὅστία πάσσω’ (v. 21), ou seja, *os ossos de Délfis eu espalho!*

Levado a efeito pela própria Simeta, o segundo rito (vv. 23-26) é uma expansão do primeiro. O louro que é queimado representa a carne de Délfis, que a jovem quer ver consumir-se no fogo, tão rapidamente como a planta: *E assim como o louro crepita no fogo vivamente e nele, de repente, se consome, sem que vejamos sequer a sua cinza, assim também a carne de Délfis nas chamas se desfaz!*

Nos vv. 28-31, a jovem feiticeira faz derreter cera para que, analogicamente, Délfis se derreta de amor por ela. A questão que aqui se levanta é saber se a cera mencionada pela jovem feiticeira se encontra ou não modelada em figurinha. O texto não contém nenhuma indicação que nos permita esclarecer esta dúvida, mas a maioria da crítica defende que o mais provável é mesmo que Simeta seja detentora de uma imagem de cera representativa do amante infiel. Como se sabe, o uso de estatuetas (de chumbo, bronze, barro, cera, etc.) em contextos mágicos foi, desde sempre, um fenómeno muito comum, em particular na magia erótica de atracção<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Vide, e.g. *PGM* 4. 1456 (τελέσατε τὰ γινόμενα ἐπὶ τῆς ἀγωγῆς ταύτης); 4. 2565 (μοι τόδε πρᾶγμα τέλεσον εὐχομένῳ τε ἐπάκουσον ἐμοί); 7. 1025 (τέλεσόν μοι τοῦτο); 12. 306 (ναί, δέσποτα, δέσποτα, τέλει τελείαν τελετήν); 13. 847 (τέλεσόν μοι τὸ δεῖνα πρᾶγμα).

<sup>11</sup> Destas figurinhas, que normalmente simbolizavam (e ainda hoje simbolizam!) a “vítima”, ou seja, o inimigo pessoal ou aquele que é objecto do desejo de quem pratica o ritual de encantamento amoroso, chegaram até aos nossos dias variadíssimos exemplares, alguns deles muito antigos, oriundos

Nos vv. 43-46, Simeta dirige-se a Hécate nestes termos: *Três vezes faço uma libação e três vezes, Soberana, pronuncio estas palavras: quer seja mulher, quer seja homem que com ele dorme agora, que um tão grande esquecimento invada Délfis como aquele que – ao que dizem – fez Teseu esquecer, em Dia, Ariadne de belas tranças.*

O número três tem um valor mágico inegável, normalmente justificado pelo facto de ser o primeiro número ímpar (se exceptuarmos, como é óbvio, a unidade) e de às forças sobrenaturais agradarem estes números, que são indivisíveis por dois e, como tal, dotados de um grande poder. É impossível ignorar a presença insistente do número três ao longo dos mais diversos documentos que atestam práticas mágicas. De acordo com variadíssimas prescrições dos papiros, determinadas acções e fórmulas rituais devem ser repetidas três vezes ou reproduzidas segundo um número múltiplo de três: e. g. PGM 12. 307 (*e quando terminares esta fórmula, di-la três vezes cada dia, na hora terceira, sexta e nona*) ou 13. 237 (*para uma ‘agoge’, dirige ao sol três vezes estas palavras...*).

A jovem feiticeira expressa o seu desejo de que um grande esquecimento se apodere do homem que ama. Délfis deverá apagar da memória a sua actual companhia e voltar a bater à sua porta. A acção da magia sobre a memória é um motivo muito explorado desde os tempos mais antigos e há-de vir a aparecer, com frequência, em textos ligados a rituais de magia erótica de atracção. Uma *defixio* ática, datada do séc. IV a. C., estabelece que um certo Cárias venha a esquecer a sua amada Teodora, bem como o filho desta<sup>12</sup>. Vários papiros mágicos repetem um tipo característico de feitiços amorosos que têm como objectivo provocar o esquecimento de antigos relacionamentos, tal como acontece neste passo de Teócrito. A fórmula normalmente utilizada assenta no que podemos designar por ‘amnésia selectiva’: a “vítima” deve esquecer a sua família, amigos e/ou amantes e ter na mente apenas o indivíduo (homem ou mulher) que executa o encantamento. Recordemos, a título de exemplo, PGM 61. 29-30: *que se esqueça de seu pai e de sua mãe e de seus irmãos e de seu marido e de seu amigo; excepto de mim, que se esqueça destes todos*. E não podemos deixar de citar PGM 4. 2740-2744, onde encontramos uma prece muito semelhante à de Simeta, mas aqui articulada por uma voz masculina: *se está deitada no regaço de outro, que o rejeite e me coloque a mim no seu coração e, quando o deixe, que imediatamente se apresente às portas da minha casa, dominada pelo desejo do meu amor e do meu leito*.

O ritual mágico continua, com Simeta a exprimir, nos vv. 48-51, o desejo de que Délfis chegue a sua casa completamente louco de amor, assim como ficam as éguas por acção do hipómanes<sup>13</sup>. Em seguida, queima uma franja do manto do amado (vv. 53-54): *Do seu manto, Délfis perdeu esta franja, que eu agora, fio a fio, lanço*

---

dos mais diversos locais espalhados pelo mundo grego e romano. Num longo estudo que dedicou ao uso de figurinhas na Grécia antiga, Faraone (1991) apresenta, em apêndice, o catálogo de todas as “private voodoo dolls” gregas, etruscas e romanas que sobreviveram até aos nossos dias.

<sup>12</sup> DT 68. As circunstâncias que envolvem esta *defixio* são desconhecidas.

<sup>13</sup> Sobre esta curiosa substância afrodisíaca, vide Cravo (2014).



no fogo voraz. A intenção desta prática é evidente e decorre da crença generalizada de que um objecto (ou parte de um objecto) que tenha estado em contacto com o corpo de um indivíduo permite exercer uma acção sobre ele. Desta forma se explica que a utilização de roupa (ou de fragmentos de roupa) da pessoa amada seja muito frequente em contextos de magia erótica de atracção.

E a cerimónia mágica vai terminar com um toque de malvez e de tortura, tão ao jeito das *agogai* reais que chegaram até nós. São estas as palavras de Simeta na última estrofe do sortilégio amoroso (vv. 58-62): *Vou esmagar um lagarto e levar-lhe amanhã uma poção maligna. Mas agora, Tétilis, toma tu estas ervas mágicas e amassa-as, às escondidas, sobre a soleira da sua casa, enquanto ainda é de noite, escarra e diz depois: «eu amasso os ossos de Délfis».*

Concluiremos a enumeração dos paralelismos existentes entre o sortilégio erótico de Simeta e os encantamentos de atracção reais, chamando a atenção para um pormenor curioso, que, ao que nos parece, tem passado despercebido aos estudiosos deste poema.

O ritual de *agoge* protagonizado por Simeta é precedido por uma invocação inesperada. Após declarar que os seus encantamentos serão dirigidos a Selene e a Hécate infernal, Simeta solicita a ajuda desta última, da seguinte forma (vv. 14-16): *Salve, ó Hécate terrível! Assiste-me até ao fim para que estas drogas sejam tão fortes como as de Circe, ou de Medeia ou da loura Perimede.*

Esta é a primeira vez que testemunhamos a ligação de um encantamento erótico de atracção a uma divindade habitante no submundo. E Simeta invoca Hécate na sua vertente mais assustadora, tal como é comum acontecer nas *agogai* da Época Romana. Ela é a *Hécate infernal, diante da qual até os cães tremem, quando passa por entre os túmulos dos mortos...* (v. 12).

Inúmeros são os exemplos de *agogai* tardias que invocam ou mencionam divindades do reino das sombras, sobretudo Hécate, Perséfone e Hermes. No Período Romano, Selene encontra-se assimilada a Hécate, na sua forma ctónica de superintendente dos mortos, e é também invocada em vários sortilégios de teor erótico. Não sabemos exactamente quando se terá dado esta assimilação, mas a verdade é que as duas divindades já aparecem lado a lado, naturalmente associadas, no *Idílio 2* de Teócrito.

Em suma, e em jeito de conclusão, cabe-nos dizer que os inúmeros pontos de contacto entre o texto teocritiano e os documentos de magia erótica posteriores deixam claro que o poeta fez uso de material pertencente a uma tradição antiga de encantamentos de atracção, uma tradição muitíssimo anterior ao seu tempo, que, embora não possa ser provada por testemunhos reais, já se encontra reflectida no *Hino a Afrodite* de Safo e, dois séculos mais tarde, é claramente atestada por Píndaro na sua *Pítica 4*.

## BIBLIOGRAFIA

AUDOLLENT, A. (ed.) (1904): *Defxionum Tabellae*, Paris [= DT].

BURNETT, A. P. (1983): *Three Archaic Poets. Archilochus, Alcaeus, Sappho*, London.



- CAMERON, A. (1939): «Sappho's prayer to Aphrodite», *HTHR* 32: 1-17.
- CRAVO, C. (2014): «Hipómanes: um lugar-comum da magia erótica literária», em A. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ - B. ORTEGA VILLARO - H. VELASCO LÓPEZ - H. ZAMORA SALAMANCA (eds.), *Ágalma. Homenaje a Manuel García Teijeiro*, Valladolid, 993-1000.
- DANIEL, R. W. - MALTOMINI, F. (1990-1992): *Supplementum Magicum. Papyrologica Coloniensia XVI*, 1 and 2, Opladen. 2 vols. [= *SM*].
- FARAONE, C. A. (1991): «Binding and burying the forces of evil: The defensive use of “voodoo dolls” in Ancient Greece», *CLAnt* 10: 165-205.
- FARAONE, C. A. (1992): «Aristophanes, Amphiarus, Fr. 29 (Kassel-Austin): oracular response or erotic incantation?», *CQ* 42: 320-327.
- FARAONE, C. A. (1993): «The wheel, the whip and other implements of torture: erotic magic in Pindar Pythian 4. 213-19», *CJ* 89: 1-19.
- GOW, A. S. F. (1965): *Theocritus*, Cambridge. 2 vols.
- JOHNSTON, S. I. (1995): «The song of the *Iynx*: magic and rhetoric in *Pythian 4*», *TAPhA* 125: 177-206.
- LOBEL, E. - PAGE, D. L. (1963): *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford.
- LOURENÇO, F. (2020): *Poesia Grega de Hesíodo a Teócrito*, Lisboa.
- PETROPOULOS, J. C. B. (1993): «Sappho sorceress: another look at frag.1 (L-P)», *ZPE* 97: 43-56.
- PREISENDANZ, K. (ed.) (1973): *Papyri Graecae Magicae*. Vol. I. Stuttgart. [1ª ed. 1928, Leipzig & Berlin] [= *PGM*].
- PREISENDANZ, K. (ed.) (1974): *Papyri Graecae Magicae*. Vol. II. Stuttgart. [1ª ed. 1931, Leipzig & Berlin] [= *PGM*].
- RACE, W. H. (1997): *Pindar. Olympian Odes. Pythian Odes*, Cambridge, Mass.
- SEGAL, C. (1974): «Eros and incantation: Sappho and oral poetry», *Arethusa* 7.2: 139-160.





# EL HUEVO EN LOS ANTIGUOS ALQUIMISTAS GRIEGOS: UN ACERCAMIENTO AL ORIGEN DEL CONCEPTO «HUEVO FILOSÓFICO»

Aurelio J. Fernández García

IES Viera y Clavijo

[afergar@gmail.com](mailto:afergar@gmail.com)

## RESUMEN

Hay numerosos materiales y sustancias que los antiguos alquimistas empleaban como su «materia prima». Uno de estos es el huevo –las partes de un huevo–, que presenta una significación emblemática o simbólica desde los primeros textos alquímicos griegos. En este sentido, caben citar tres: *Λεξικὸν κατὰ στοιχεῖον τῆς Χρυσοποιίας* (*Léxico alfabético de la Crisopea*), *Περὶ τοῦ ὠοῦ οἱ παλαιοὶ φασιν οὕτως* (*Lo que dicen los antiguos sobre el huevo*) y *Ὀνοματοποιῖα τοῦ ὠοῦ· αὐτὸ γάρ ἐστιν τὸ μυστήριον τῆς τέχνης* (*La nomenclatura del huevo: este es el misterio del arte*). En estos textos, de los que se ofrece en este trabajo, además del texto griego, una traducción, se encierra toda una nomenclatura alegórica, desconocida para los no iniciados en la alquimia.

En la última parte de este trabajo, se comentará un posible origen del concepto de «huevo filosófico», a partir de uno de los pasajes del texto *La nomenclatura del huevo: este es el misterio del arte*.

PALABRAS CLAVE: Huevo, yema, clara, cáscara, alquimia, huevo filosófico.

THE EGG IN THE ANCIENT GREEK ALCHEMISTS:  
AN APPROACH TO THE ORIGIN OF THE CONCEPT OF «PHILOSOPHICAL EGG»

## ABSTRACT

There are numerous materials and substances that the ancient alchemists used as their raw material. One of these is the egg, which has an emblematic or symbolic significance since the first Greek alchemical texts. In this sense, it is worth mention three: *Λεξικὸν κατὰ στοιχεῖον τῆς Χρυσοποιίας* (*Alphabetical Lexicon of the Crisopea*), *Περὶ τοῦ ὠοῦ οἱ παλαιοὶ φασιν οὕτως* (*What the ancients say about the egg*) and *Ὀνοματοποιῖα τοῦ ὠοῦ· αὐτὸ γάρ ἐστιν τὸ μυστήριον τῆς τέχνης* (*The nomenclature of the egg: this is the mystery of art*). In these texts, of which a translation is offered in this work, in addition to the Greek text, a whole allegorical nomenclature is enclosed, unknown to the uninitiated in alchemy.

In the last part of this work, a possible origin of the concept of «philosophical egg» will be discussed, based on one of the passages in the text *The nomenclature of the egg: this is the mystery of art*.

KEYWORDS: Egg, yolk, egg white, shell, alchemy, philosophical egg.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.09>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 143-156; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343





Los textos de los manuscritos alquímicos griegos<sup>1</sup> presentan numerosos problemas de interpretación por el variado y confuso simbolismo que se recoge en ellos<sup>2</sup>, así como por la complejidad y la incomprensibilidad de las operaciones alquímicas que describen.

La adecuada interpretación de los conceptos, las representaciones, los símbolos y los mensajes en clave que contienen las operaciones alquímicas estaba en manos de personas especialistas que eran capaces de conocer y descifrar sus códigos y propiedades internas: los alquimistas<sup>3</sup>. Para ello, estos debían contar, en primer lugar, con la «materia prima» –uno de los misterios o secretos más celosamente guardados por los alquimistas<sup>4</sup>–, es decir, con los materiales o las sustancias (minerales, vegetales, líquidos...) precisos y de tal manera proporcionados, para que en su mezcla se mariden los dos principios básicos de la naturaleza (positivo y negativo o masculino y femenino), necesarios para su lenta transformación; en segundo lugar, con el correcto instrumental técnico (hornos, recipientes, vasos...) <sup>5</sup> para trabajar dichos materiales o sustancias; y, en tercer lugar, con el lugar específico de operación para los cambios de estado de esa «materia prima»: el laboratorio alquímico.

El huevo juega un papel capital desde los orígenes de la alquimia griega y constituye uno de sus componentes y símbolos más representativos, que adquiere a lo largo de la historia múltiples y variadas interpretaciones. De esta forma, en este trabajo, se van a dar a conocer tres textos griegos de alquimia, en los que el huevo o sus partes conforman la «materia prima» para realizar una operación alquímica. Posteriormente y a partir de un pasaje de uno de los textos presentados, se hablará de lo que se denomina el «huevo filosófico».

En efecto, el huevo –las partes de un huevo– como «materia prima» tiene una significación emblemática o simbólica y aparece citado desde los primeros textos alquímicos griegos. Uno de estos es el *Λεξικὸν κατὰ στοιχεῖον τῆς Χρυσοποιίας*

---

<sup>1</sup> Los principales manuscritos alquímicos griegos son el *Marcianus graecus* 299 (= M), el *Parisinus graecus* 2325 (= B), el *Parisinus graecus* 2327 (= A) y el *Laurentianus graecus* 86, 16 (= L). Un desarrollo de sus contenidos se puede ver en Mertens, 1995: XX-XLIII.

<sup>2</sup> Véase Holmyard, 1970: 30: «Una asombrosa confusión de magia egipcia, filosofía griega, gnosticismo, neoplatonismo, astrología babilónica, teología cristiana y mitología pagana, juntamente con un lenguaje enigmático que hace que la interpretación de la literatura alquímica sea tan difícil como insegura».

<sup>3</sup> Históricamente, los tres principales objetivos que persiguen los alquimistas son la transmutación de los metales comunes en metales preciosos, la piedra filosofal y el elixir de la eterna juventud.

<sup>4</sup> Algunos de estos pensaban que la correcta elección de la «materia prima» solo se conseguía por inspiración divina o por una especie de gracia especial que otorgaba Dios, en principio, a ciertos elegidos, únicos interpretes de los secretos de la naturaleza.

<sup>5</sup> Para verificar las principales operaciones alquímicas de laboratorio, la artesanía primitiva ya disponía de utensilios adecuados para llevarlas a efectos. Los alquimistas, si acaso, los perfeccionaron.



(*Léxico alfabético de la Crisopea*)<sup>6</sup>. En él se puede consultar la terminología empleada por un alquimista para que aquellas personas no iniciadas desconocieran la «materia prima», es decir, los materiales o las sustancias que servirían de base para su operación alquímica y, consecuentemente, no lograsen adentrarse en este mundo privilegiado de unos pocos expertos.

En definitiva, este pequeño *Λεξικόν* ayudaba a interpretar el lenguaje simbólico de los propios textos alquímicos. El huevo –o alguna de sus partes– como «materia prima» se cita, de una manera particular, en once ocasiones<sup>7</sup>. Por orden alfabético y con su traducción son:

Con la A:

Ἄλας ἐστὶ τὸ ὄστρακον τοῦ ὠοῦ, τὸ θεῖον δὲ, τὸ λευκὸν αὐτοῦ, χάλκανθον δὲ, ὁ κρόκος αὐτοῦ.

“Sal es la cáscara de huevo; el azufre, lo blanco de él<sup>8</sup>; y el vitriol<sup>9</sup>, su yema”.

---

<sup>6</sup> Este *Λεξικόν* se encuentra en el manuscrito *Marcianus graecus* 299 (= M: folios 131r-136v): véase Mertens, 1995: XXVII. Este manuscrito, copiado sobre pergamino, es considerado por la crítica especializada el más antiguo y hermoso de los manuscritos alquímicos.

<sup>7</sup> Para el texto griego se ha empleado la edición de la *Collection des Anciens Alchimistes (CAG)*: véanse Berthelot - Ruelle, 1967: 4-17.

<sup>8</sup> «Lo blanco de un huevo», es decir, la clara, se emplea también como un componente más en los repertorios de remedios, fórmulas o recetas alquímicas: véase Halleux, 2002: del *Papiro X de Leiden*, con el título de Χρυσογραφία («Escritura en oro»). la receta n.º 56 Ἀρσενικοῦ χρυσίζοντος <κ', κρυστάλλου ῥινήματος ε δ' ἢ ὠοῦ λευκοῦ ε β', κόμμεως λευκοῦ ε κ', κρόκου-, γράψας ξήραινε καὶ ὀδόντιζε («20 dracmas de arsénico dorado, 4 estateras de raspaduras de cristal o 2 estateras de lo blanco de un huevo, 20 estateras de goma blanca, azafrán; después de escribir, séquelo y púlalo con un diente») y la n.º 61 Ἄνθος κνήκου, κόμμι λευκόν, ὠοῦ τὸ λευκὸν κεράσας εἰς κογχίον χολῆ χελώνης μίσγε πρὸς ὄφθαλμον, καθάπερ ἐπὶ τῶν χρωμάτων(v) χρῶ. Ποιεῖ δὲ καὶ ἡ μοσχεῖα χολῆ κατὰ πικρὸς τῆ χροῶ («Flor de azafranillo, goma blanca, lo blanco de un huevo, mézclelo en una concha pequeña y añada a la mezcla bilis de tortuga, a ojo, como se hace para los colores. También la bilis de ternera, especialmente amarga, es buena para el color»); y del *Papiro de Estocolmo*, con el título de Μαργαριτῶν ποίησις («Fabricación de perlas»), la receta n.º 18 ... Καὶ κήρὸν τυρρηνικὸν τῆξον καὶ ὦοῦ το λευκὸν καὶ ὕδραργυρον... («... Funde cera etrusca, lo blanco de un huevo y mercurio...»). De esta misma manera, se deberá interpretar el sintagma τὸ δὲ λευκὸν αὐτοῦ en apariciones siguientes.

<sup>9</sup> Vitriolo es el nombre antiguo del sulfato de cobre. Vitriolo viene de la palabra latina *vitriolum*, contracción de *vitri oleum*, literalmente «aceite de vidrio». Según la tradición alquímica, el término *vitriolum* es un acrónimo formado por las iniciales del lema *Visita Interiora Terrae Rectificandoque Invenies Occultum Lapidem Veram Medicinam* («visita el interior de la tierra y rectificando hallarás la piedra oculta, la medicina verdadera») y utilizado por la masonería para presidir sus cámaras o gabinetes de reflexión, donde el neófito que va a ser iniciado deberá permanecer un lapso de tiempo indefinido, antes de entrar en un templo masónico. Este lema fue dado a conocer, por primera vez, por el alquímico Daniel Stolcius en su libro de emblemas *Viridarium Chymicum*, Frankfurt, 1624. Por otro lado, véase la discusión sobre el color del vitriolo en Sinesio, *A Dióscoro* 13: Διόσκορος· Ναὶ· καλῶς εἶρηκας· καὶ μετὰ τοῦτο σῶρι ξανθὸν, καὶ χάλκανθον ξανθὸν, καὶ κιννάβαριν. Συνέστιος· Τὸ σῶρι καὶ χάλκανθος, ξανθά;... («Dióscoro.- Sí, bien has hablado. Y, a continuación, melanterita o –melanteria– amarilla, vitriolo amarillo y cinabrio. Sinesio.- ¿Amarillos la melanterita –melanteria– y el vitriolo?...»).



Con la E:

Ἐγκέφαλος ἐστὶν ἄσβεστος **τῶν ὠῶν τῶν φλοιῶν**.  
“Encéfalo es cal viva de las membranas de los huevos”.

Con la Θ:

Θεῖον ὕδωρ ἐστὶ **τὰ ἀσπρὰ τῶν ὠῶν**, καὶ μάρμαρον τὸ διοργανιζόμενον.  
“Agua de azufre es lo blanco de los huevos y lo que se pasa por el ‘diorganismo’ (especie de alambique) es mármol”.

Θεῖον ἄθικτόν ἐστιν ἐν τοῖς ζυμοῖς **ὁ κρόπος**, καὶ θεῖον ὕδωρ ἐστὶ τὸ ἀπολελυμένον τὸ δι’ ἀσβέστου καὶ ἀλαβάστρου.  
“Azufre sin impurezas es la yema y el agua de azufre es lo que se desprende a partir de la cal viva y el alabastro”.

Θηβαϊκὸν μάρμαρον ἐστὶν ἄσβεστος **τῶν ὠῶν** καὶ τί-(...)τανος, καὶ σχιστὴ στυπτηρία, καὶ ἡ ἀπὸ Μήλου ὅ ἐστι θεῖον ἄπυρον.  
“Mármol tebano es cal viva de los huevos, cal, alumbre laminado y el procedente de Melos que es azufre sin quemar”.

Con la K:

Κλαυδιανός ἐστὶν ἄσβεστος **τῶν ὠῶν**, καὶ αἴγειρος καὶ κασσία.  
“Claudio<sup>10</sup> es cal viva de los huevos, chopo y casia”.

Con la Σ:

\*Σιδηρός ἐστὶν ὁ κέλυφος τοῦ ὠοῦ.  
“Hierro es la cáscara del huevo”.

Con la T:

Τίτανός ἐστὶν ἄσβεστος **ὠοῦ**.  
“Cal es cal viva del huevo”.

Con la X:

\*Χάλκανθος ἐστὶν **ὁ κρόπος τοῦ ὠοῦ**.  
“Vitriol es la yema del huevo”.

(f. 136 r.) Χαλκός ἐστὶ **τὸ ὄστρακον τῶν ὠῶν**.  
“Cobre es la cáscara de los huevos”

<sup>10</sup> Véase este elemento también en Sinesio, *A Dióscoro* 12: Εἴτα ἐπιφέρει τὴν χρυσόκολλαν, κλαυδιανόν, ἀρσένικον...: «Luego añade la crisocola, el claudio y el arsénico». En la terminología mística de la alquimia, el claudio es un elemento que se compone de diversos integrantes (aleación de plomo y estaño): cf. Garzya, 1989: 807, n. 14.

Con la Ω:

Ἔγχρα ἄττικὴ ἐστὶν ὁ κρόκος τοῦ ὠοῦ.

“Ocre ática es la yema del huevo”.

Según esto y teniendo este léxico como libro «de mano», un alquimista, en vez de citar como componentes de su operación alquímica, la sal, el azufre o el cobre, los podía sustituir por las partes de un huevo, como se ha podido ver en las referencias de arriba. Es decir, un iniciado, una persona sin un léxico de este tipo o sin unos conocimientos previos, sería incapaz de realizar cualquier operación alquímica. Se hace, por tanto, necesario un «manual de cocina» –permítase esta comparación–, como este, para poder «cocinar».

Además del citado *Léxico alfabético de la Crisopea*, la *CAG* recoge otros dos textos de los manuscritos alquímicos<sup>11</sup>, que tienen como protagonista, en exclusiva, el huevo. Son los tratados titulados *Περὶ τοῦ ὠοῦ οἱ παλαιοὶ φασιν οὕτως* (*Lo que dicen los antiguos sobre el huevo*) y *Ὀνοματοποιᾶ τοῦ ὠοῦ· αὐτὸ γάρ ἐστιν τὸ μυστήριον τῆς τέχνης* (*La nomenclatura del huevo: este es el misterio del arte*).

En estos textos, de los que se ofrece también una traducción, se encierra una nomenclatura, como se ha comentado, totalmente simbólica<sup>12</sup>. En el primero, las partes de un huevo se sustituyen por minerales, líquidos, fermentos..., en la línea de lo que aparece en el citado *Λεξικόν*; en cambio, en el segundo, sus partes, además de aludir a diversos materiales y sustancias, se identifican con los cuatro elementos de la naturaleza: el fuego, el aire, el agua y la tierra<sup>13</sup>.

*Περὶ τοῦ ὠοῦ οἱ παλαιοὶ φασιν οὕτως*<sup>14</sup>

- 1 Οἱ μὲν λίθον χάλκιον, οἱ δὲ λίθον ἐγκέφαλον, οἱ δὲ λίθον ἐτήσιον· ἕτεροι λίθον τὸν οὐ λίθον· ἄλλοι λίθον αἰγύπτιον· ἕτεροι τὸ τοῦ κόσμου μίμημα.
- 2 Τὸ δὲ ὄστρακον τούτου τὸ ὠμὸν λέγουσιν, χαλκὸν καὶ σιδηρόχαλκον, καὶ μολυβδόχαλκον, καὶ σώματα στερεά.

<sup>11</sup> Berthelot - Ruelle, 1967: 18-21.

<sup>12</sup> Este tipo de terminología metafórica y, en ciertos textos, encriptada aparece ya en las *Memorias auténticas* de Zósimo de Panópolis (véase Mertens, 1995), por lo que cabría interpretar que su empleo era habitual en los primeros textos de la alquimia.

<sup>13</sup> Los alquimistas retoman la vieja teoría griega de los cuatro elementos de la naturaleza, en especial, de Aristóteles. Este autor, en el libro II de su obra *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* (*Acercas de la generación y la corrupción*), proponía que el universo estaba formado por la combinación de los cuatro elementos presocráticos de la teoría pluralista de Empédocles: la tierra, el agua, el aire y el fuego. En este sentido, postulaba la existencia de una materia prima que subyace a los cambios de estos elementos, introduciendo la idea de la transmutación entre sí de estos mediante el intercambio de algunas de sus propiedades primarias que los caracterizan: lo caliente y lo seco (cualidades del fuego), lo caliente y lo húmedo (cualidades del aire), lo frío y lo húmedo (cualidades del agua), y lo frío y lo seco (cualidades de la tierra); es decir, cada uno de los cuatro elementos posee dos cualidades, cada una de las cuales es compartida, a su vez, por otro.

<sup>14</sup> Berthelot - Ruelle, 1967: 18-20 (folios 106v-107r del manuscrito M).





- 3 Τὸ δὲ κεκαυμένον ὄστρακον εἶπον ἄσβεστον, ἄρρενικόν, σανδαράχην, γῆν χεῖαν, ἀστερίτην, ἀφροσέληνον, ἄργυρον ὀπτόν, στίμην κοπτικήν, γῆν σαμίαν, καιρικὴν, κιμωλίαν, στιλβάδα, κυανὸν καὶ στυπτηρίαν.
- 4 Τὰ δὲ ὑγρά αὐτοῦ τὰ ἀναπεμπόμενα φησιν· ἰὸν καὶ ἰὸν χαλκοῦ καὶ ὕδωρ χάλκεον χλωρόν, ὕδωρ θεῖου ἄθικτον, καὶ χάλκεον ὕδατῶδες, καὶ χάλκεον μελιτῶ- (f. 107 r) δεσ φάρμακον, καὶ αἰθάλην, καὶ σώματα πνεύματα, καὶ πανσπέρμιον, καὶ πολλοὺς ἄλλοις ὀνόμασι κέκληνται.
- 5 Τὸ δὲ λευκὸν αὐτοῦ φησι κόμι, καὶ ὀπὸν συκῆς, καὶ ὀπὸν συκαμίνου, καὶ ὀπὸν τιθυμάλου.
- 6 Τὸ δὲ κροκὸν λέγουσι μίσυ, χαλκόν, καλακάνθην χαλκοῦ, χάλκανθον ὀπτὴν, ὄχραν ἀττικήν, σινώπην ποντικήν, κυανόν, λίθον ἄρμένιον, κρόκον κιλικίον, καὶ ἐλύδριον.
- 7 Τὸ δὲ μίγμα τὸ ἀπὸ τῶν ὀστράκων τῶν ὠδῶν καὶ τοῦ ὕδατος τοῦ διὰ τῆς ἀσβέστου ἔφησαν εἶναι μαγνησίαν, καὶ μαγνησίας σώματα, καὶ μολυβδόχαλκον, καὶ ἄργυρον τὸν ἡμῶν, ἄργυρον κοινόν, ψιμμύθιον.
- 8 Τὸ δὲ λευκὸν, ὕδωρ θαλάττιον διὰ τὸ εἶναι τὸ ὠδὸν στρογγύλον ὥσπερ Ὡκανός· ὕδωρ στυπτηρίας, ὕδωρ ἀσβέστου, ὕδωρ σποδοκράμβης, τὸ τῶν ἀρχαίων ὕδωρ αἰγός· (ὕδωρ νόει ἀντὶ γάλακτος.)
- 9 Τὸ δὲ ξανθὸν ὕδωρ λέγουσιν, θεῖον ἄθικτον, ὑδράργυρος ἢ ἀπὸ κινναβάρεως λεγομένη, ὕδωρ νίτρου πυρροῦ, ὕδωρ νίτρου ξανθοῦ, οἶνον ἀμμηαῖον.
- 10 Τὸ δὲ ξανθὸν σύνθεμά, φησιν, χρυσὸν καὶ τὸν διασπέντα χρυσήλεκτρον (?), χρυσοζώμιον, καὶ ἄργυροζώμιον τὸ τῶν κιτριῶν ἐστίν, τὸ ἀπὸ τοῦ ἀρσενικοῦ, καὶ τοῦ ὕδατος τοῦ θεῖου ἀπύρου. Ὡσπερ τὸ κίτριον ἐξῶθεν ἔχει τὸ ξανθόν, καὶ ἔσωθεν ἔχει τὸ ὀξῶδες, οὕτως καὶ τὸ ἀπὸ τοῦ ἀρσενικοῦ. Θεῖου ἀπύρου ὕδωρ ἐστὶ τὸ ὄξος τῶν ἀρχαίων.
- 11 Τὸ δὲ λευκὸν τοῦ αὐτοῦ ὠοῦ καλοῦσιν ὑδράργυρον, ὕδωρ ἀργυρικόν, λευκόχαλκον<sup>15</sup>, λευκὴν αἰθάλην, πυρίφευκτον, θεῖον ἀγαθόν, ὕδωρ θεῖου ἄθικτου, ἀφρόν θαλάσσης, ὕδωρ ποτάμιον, δρόσον, μέλι ἀττικόν, γάλα παρθενικόν, γάλα αὐτόρρευστον, ὕδωρ μολύβδου, ἰσοχάλκιον, τὸ ἀφόρητον ζυμάριον<sup>16</sup>, νεφέλην, διψάκιον, κρεμαστὸν ἀστρὸν αἰθάλης.
- 12 Σὺ δὲ ἐν τούτοις ἔχε τὸν νοῦν· ἢ γὰρ φύσις τὴν φύσιν τέρπει, καὶ ἡ φύσις τὴν φύσιν κρατεῖ, καὶ ἡ φύσις τὴν φύσιν νικά<sup>17</sup>, ἢ τις καταμιγείσα ἀποτελεῖ τὸ ἐξ ἐνὸς ζητούμενον μυστήριον, ὃ ἐστὶ, τὰ θειώδη ὑπὸ τῶν θειωδῶν κρατοῦνται, καὶ τὰ ὑγρά ὑπὸ τῶν καταλλήλων ὑγρῶν. Καὶ ἐὰν μὴ τὰ σώματα ἀσωματωθῶσι καὶ τὰ σώματα σωματωθῶσι, οὐδὲν ἔσται τὸ προσδοκώμενον.
- 13 Δύο δὲ εἰσι συνθέματα διὰ σωματῶν μεταλλικῶν, καὶ διὰ τῶν θείων ὕδατων, καὶ βοτανῶν, ἃ μεταλλοιοῦσι τὴν ὕλην, ἣν εὐροῖς ἂν κατὰ τὸ ζητούμενον. Ἐὰν δὲ μὴ γένωνται τὰ δύο ἐν, καὶ τὰ τρία ἐν, καὶ ὅλον τὸ σύνθεμα ἐν, οὐδὲν ἔσται τὸ προσδοκώμενον. –Τέλος τοῦ ὠοῦ.

<sup>15</sup> Posible *hápa*. No está en los diccionarios de uso habitual.

<sup>16</sup> Otro posible *hápa*. Como en el caso anterior, tampoco se encuentra en los diccionarios de uso habitual.

<sup>17</sup> Sintagmas recurrentes en diferentes textos de los antiguos alquimistas griegos, como, por ejemplo, cuando se habla del Uróboro, la serpiente que se muerde la cola: cf. Fernández García, 2017-2018: 75 (párrafo n.º 3).

«Lo que dicen los antiguos sobre el huevo»

- 1 Unos lo<sup>18</sup> llamaron piedra de cobre; otros, piedra encéfalo<sup>19</sup>; otros, piedra etesia<sup>20</sup>; otros, piedra no piedra<sup>21</sup>; otros, piedra egipcia<sup>22</sup>; y otros, la imagen del universo<sup>23</sup>.
- 2 Dicen que la cáscara, su parte que no se cuece, es cobre; aleación de hierro y cobre; aleación de plomo y cobre; y cuerpos sólidos.
- 3 Dijeron que la cáscara calcinada es cal viva, arsénico, rejalgar<sup>24</sup>, tierra de Quíos, asterita<sup>25</sup>, selenita, plata cocida, antimonio de Egipto, tierra de Samos, tierra apropiada, cimolita, tierra brillante, azurita y alumbre.

<sup>18</sup> Se refiere al huevo.

<sup>19</sup> En *Memorias auténticas* de Zósimo de Panópolis: n.º XIII (Mertens, 1995: 48) se relaciona también el alabastro o la piedra alabastrina con la piedra encéfalo: Γινώσκεται γὰρ ὅτι ὁ λίθος ὁ ἀλαβαστρῆτης ἐγκέφαλος κέκληται διὰ τὸ κάτοχον αὐτὸν εἶναι πάσης βάρφης φευκτῆς («Pues es conocido que la piedra de alabastro se llamó encéfalo por actuar como fijador de cualquier tinte fugaz»). En este sentido, véase Berthelot - Ruelle, 1967: 199: Ἀλάβαστρον, τὸν πάνυ λευκότερον λίθον, τὸν ἐγκέφαλον, τὸν ὡς ὄζον ἔχοντα ὡς θέρμην («El alabastro, la piedra más blanca, la piedra encéfalo, la que es como una yema caliente (o brillante)»). Muy probablemente la denominación de ὁ λίθος ὁ ἀλαβαστρῆτης es una designación metafórica del huevo. En este sentido, la referencia a la piedra encéfalo estaría en entender la cáscara que cubre a la yema del huevo como el cráneo que cubre el cerebro.

<sup>20</sup> La etesia es una piedra especial para hacer morteros, como atestigua, por ejemplo, Plinio *HN* XXXVI (157): *Auctoribus curae fuere lapides mortariorum quoque, nec medicinalium tantum aut ad pigmenta pertinentium. Etesium lapidem in iis praetulere ceteris, mox Thebaicum...* («Los autores tuvieron cuidado para hacer morteros de piedras, y no solo para las drogas o los colores. Para ello, el primero que está en la clasificación es la piedra etesia; en segundo lugar, la piedra tebaica...»).

<sup>21</sup> Expresión antitética que está incluida también entre las que aparecen en las *Memorias auténticas* de Zósimo de Panópolis: n.º XIII (Mertens, 1995: 49): Τοῦτο γὰρ τὸ κεφάλαιον ἐκάλεσαν ἐν ταῖς λοξαῖς φραφαῖς λίθον οὐ λίθον, τὸν ἄγνωστον καὶ πᾶσι γνωστόν, τὸν ἄτιμον καὶ πολύτιμον, τὸν ἀδῶρητον καὶ θεοδῶρητον («Pues esto, lo importante, lo llamaron la piedra que no es piedra, lo desconocido y lo conocido por todos, lo deshonroso y lo muy honroso, y lo que no reporta beneficio y lo que concede la divinidad»). Estas expresiones contrapuestas reflejan que el huevo, que es algo insignificante para el común de los mortales, es extremadamente relevante para los alquimistas que saben cómo trabajarlo.

<sup>22</sup> Puede que se refiera a la piedra caliza, caracterizada por su color claro, blanquecino o gris y que servía para preparar morteros, como la piedra etesia citada anteriormente. Se daba en las canteras de piedra de las colinas de Muqattum, cerca de Menfis.

<sup>23</sup> Cf. Jung, 2016: 325.

<sup>24</sup> Habitualmente, en la farmacopea antigua se denomina con el término «sandáraca» una resina de color amarillo, procedente de algunas coníferas (véase, en este sentido, por ejemplo: Dioscórides V, 105: σανδαράκινη δὲ προκρίτεον τὴν κατακορῆ, πυρράν, [εὐθλαστον], εὐλέαντόν τε καὶ καθαράν, κιναβαρίζουσαν τὴν χροάν, ἐτι δὲ θειώδη ἀποφορὰν ἔχουσαν... «Ha de preferirse el rejalgar de color intenso, rojo, [desmenuzable], fácil de majar y puro, el que se parece al cinabruz en el color y tienen además un olor semejante al del azufre...») [Dioscórides Interactivo: <http://dioscorides.usal.es/p2.php?numero=891>]; o Plinio XI, 7: *Praeter haec convehitur erithace, quam aliqui sandaracam, alii cerinthum vocant...* («Además de estas cosas acarrearán la erítaca, que unos llaman sandáraca y otros cerintó»). Con este mismo término griego se conoce un mineral formado por sulfuro de arsénico, de color rojo, aspecto resinoso y muy venenoso que se emplea, sobre todo, en pirotecnia y marroquinería: el «rejalgar». Por el contexto, se desprende que, en este caso, se refiere a este mineral.

<sup>25</sup> La asterita es una piedra preciosa: una especie de ópalo. Cf. Sinesio, *A Dióscoro* 6: Γῆ χία καὶ ἀστερίτης, καθμία λευκή, καὶ τὰ ἐξῆς. Βλέπε πόση παρατήρησις τοῦ ἀνδρός, πῶς πάντα λευκὰ ἠνίξατο, ἵνα δείξῃ τὴν λεύκωσιν («Tierra de Quíos, asterita, cadmia blanca, etcétera. Mira qué gran perspicacia la de este hombre, cómo apuntó a lo blanco para mostrar el emblanquecimiento»).





- 4 Las partes líquidas del huevo dicen que son las que se elevan: herrumbre; herrumbre de cobre; agua verde cobriza; agua de azufre sin impurezas; preparación de cobre con aspecto acuoso y preparación de cobre con aspecto de miel; vapor sublimado; cuerpos volátiles; y semilla universal; y también reciben muchas otras denominaciones.
- 5 Lo blanco del huevo dicen que es goma, jugo de higo, jugo de morera y jugo de titímallo.
- 6 La yema del huevo comentan que es mineral de cobre, cobre, sulfuro de cobre, vitriolo cocido, ocre ática, tierra sinópica<sup>26</sup> del Ponto, lapislázuli, piedra de Armenia, azafrán de Cilicia y celidonia.
- 7 La mezcla de las cáscaras de los huevos y del agua que se extrae de la cal viva han dicho que es magnesia, cuerpos de magnesia, aleación de plomo y cobre, nuestra plata, plata común y cerusa.
- 8 Dicen<sup>27</sup> que lo blanco es agua marina porque el huevo es redondo como Océano; agua de alumbre, agua de cal viva, agua de ceniza de col, agua de cabra de los antiguos: (ten presente que es agua, en vez de leche).
- 9 Cuentan que lo amarillo<sup>28</sup> es agua de azufre sin impurezas, mercurio del que se dice que sale del cinabrio, agua de natrón rojo, agua de natrón amarillo, vino amíneo<sup>29</sup>.
- 10 Dicen que la operación amarilla es oro y electro dorado putrefacto; fermento de oro; y fermento de plata, el que se saca de los limones, el que procede del arsénico y el que se saca del agua del azufre sin quemar. Como el limón tiene por fuera lo amarillo y por dentro lo ácido, igual le pasa a lo que procede del arsénico. El agua de azufre sin quemar es el vinagre de los antiguos.
- 11 Lo blanco del huevo lo llaman mercurio, agua de plata, cobre blanco<sup>30</sup>, vapor sublimado blanco, volátil, azufre de buena calidad, agua de azufre sin impurezas, espuma marina, agua de río, rocío, miel ática, leche de doncella, leche que sale por sí sola<sup>31</sup>,

<sup>26</sup> También conocida por rúbrica sinópica. Su nombre lo toma de Sinope, ciudad situada en la región de Capadocia (Asia Menor). La tierra o rúbrica sinópica se caracteriza, evidentemente, por su color rojo. Su empleo era conocido en la Antigüedad: véase, por ejemplo, Estrabón, *Geografía* III, 2, 6: Ἐξάγεται δ' ἐκ τῆς Τουρθητανίας σίτος τε καὶ οἶνος πολὺς καὶ ἔλαιον οὐ πολὺ μόνον ἀλλὰ καὶ κάλλιστον· καὶ κηρὸς δὲ καὶ μέλι καὶ πίττα ἐξάγεται καὶ κόκκος πολλὴ καὶ μίλτος οὐ χεῖρων τῆς Σινωπικῆς γῆς («De Turdetania se exporta trigo y vino en cantidad, y aceite no solo en cantidad, sino también de la mejor calidad. Se exporta asimismo cera, miel y pez, mucha y un bermellón no inferior a la tierra sinópica»).

<sup>27</sup> Debe entenderse aquí un «verbo de lengua».

<sup>28</sup> «Lo amarillo» del huevo es, en este caso, su yema. Así también habrá de interpretarse en sucesivas apariciones.

<sup>29</sup> Es un vino italiano muy prestigiado desde antiguo: véase Columela, *Res rustica* III, 9, 2-3: *Unam etiam praecoquem vitem nobis ante hoc tempus incognitam Graeca consuetudine Dracontion vocitari comperimus, quae fecunditate iucunditateve Arcelacae Basilicaeque et Bituricae comparari possit, generositate vini Amineae* («También hemos tenido noticia de una particular vid temprana, antes de ahora desconocida para nosotros, que recibe el nombre de *dracontion* a la manera griega y que podría compararse a la *arcelaca* o al *balisca*, y a la *biturica* por su fecundidad o disfrute, y a la amínea por la gran calidad de su vino»). Por otro lado, el término griego ἀμμινῶος del texto alquímico es una variante de ἀμμινῶος o ἀμμινῶος, por lo que podría tratarse de un posible caso de vacilación iotácica.

<sup>30</sup> Probablemente, hace referencia al cuproniquel, que se usaba en la antigüedad para modificar y alterar el contenido de las monedas de plata.

<sup>31</sup> Se debe referir a la leche que se pierde durante la lactancia cuando el pecho gotea.



agua de plomo, herrumbre de cobre, fermento no empleado con anterioridad, nube y astro suspendido de vapor sublimado.

- 12 Pon tu entendimiento en estas cosas. Pues la naturaleza goza de la naturaleza, la naturaleza domina a la naturaleza; la naturaleza vence a la naturaleza; la que una vez mezclada lleva a término el misterio buscado a partir de uno solo<sup>32</sup>; es decir, los sulfuros son dominados por los sulfuros y los líquidos, por los líquidos correspondientes. Y tanto si los cuerpos no llegaran a ser volatilizados, como si llegaran, no se cumplirá lo esperado.
- 13 Son dos las operaciones que se dan a partir de cuerpos metálicos, de aguas divinas y plantas, que harían cambiar la materia que pudieras encontrar, según lo que estés buscando. Si dos cuerpos no llegaran a hacerse uno, si tres cuerpos no logran convertirse en uno, y si toda la operación completa no se hiciera de una única manera, no se cumplirá lo esperado. – Fin del huevo.»

*Όνοματοποιῶ τοῦ ὠοῦ· αὐτὸ γάρ ἐστιν τὸ μυστήριον τῆς τέχνης<sup>33</sup>*

- 1 Τὸ ὠὸν ἐκάλεσαν τετράστοιχον διὰ τὸ εἶναι αὐτὸ κόσμου μίμησιν, περιέχον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἐν ἑαυτῷ· ὄν καὶ λίθον ἐκάλεσαν, ὄν κυλῖει ἢ σελήνη, καὶ λίθον τὸν οὐ λίθον, καὶ λίθον ἀετίτην, καὶ ἀλαβάστρινον ἐγκέφαλον.
- 2 Καὶ τὸ μὲν ὄστρακον αὐτοῦ ὥπέρ ἐστι στοιχεῖον ὁμοιον τῆς γῆς, ψυχρὸν καὶ ξηρὸν, ἐκάλεσαν χαλκὸν, σίδηρον καὶ (f. 230 r.) κασσίτερον καὶ μόλυβδον· τὸ δὲ λευκὸν ὕδωρ θεῖον· τὸν δὲ κρόκον χάλκανθον· τὸ δὲ ἔλαιον αὐτοῦ πῦρ.
- 3 Τὸ ὠὸν ἐκάλεσαν σπόρον· καὶ τὸ μὲν ὄστρακον αὐτοῦ ἐκάλεσαν δорάν· σάρκα δὲ τὸ λευκὸν καὶ ξανθόν· ψυχήν τὸ ἔλαιον· πνοήν ἡγουν ἀέρα τὸ ὕδωρ.
- 4 Τὸ ὄστρακον τοῦ ὠοῦ ἐστιν ὃ τι ἀναφέρει ταῦτα ἐκ τῆς κόπρου κατὰ ἡμέρας ἰ· καὶ λειοῖ σὺν Θεῷ μετὰ ὄξους, ὅσον πλέον τρίβης πλέον ὠφελεῖς· ὅταν δὲ κόψῃς τὸ σύνθεμα ἡμέρας ἡ' καὶ ἀνασήψεις, καὶ ξηρίον ποιήσεις· ὅταν δὲ τελειώσῃς, ἐπιβάλλε τῆς ὕδραργύρου καὶ ἂν εἰς πρῶτον οὐ βάψῃς, ποιήσον δεῦτερον καὶ τρίτον.
- 5 Ὅτι πρῶτον ἐκάλεσαν τὸν κρόκον τοῦ ὠοῦ, ὄχραν ἀττικὴν, σινώπην ποντικὴν, νίτρον αἰγύπτιον, κυανὸν ἀρμενιακὸν, κρόκον κιλίκιον, ἐλύδριον· τὸ δὲ λευκὸν, τοῦ θεοῦ ὕδατος ἀπολελυμένον, ὄξος, ὕδωρ στυπτηρίας, ὕδωρ ἀσβέστου, ὕδωρ σποδοκράμβης, καὶ τὰ ἐξῆς.

*«La nomenclatura del huevo: este es el misterio del arte»*

- 1 Comentaron que el huevo está formado por cuatro elementos, porque es él la imagen del mundo y contiene en sí mismo los cuatro elementos. Dijeron, además, que es la piedra que la luna hace girar, la piedra no piedra, la piedra del águila<sup>34</sup> y el cerebro alabastrino<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Parece que se refiere a la utilización de un único elemento.

<sup>33</sup> Berthelot - Ruelle, 1967: 20-21 (folios 229r-230r del manuscrito M).

<sup>34</sup> También llamada «etites». En minerología, esta piedra es una concreción de óxido de hierro en bolas informe, compuestas de varias capa concéntricas de color amarillo y pardo rojizo. En la Antigüedad se creía que las águilas llevaban esta piedra a sus nidos para facilitar la postura, de ahí la raíz de su nombre. Véase, por ejemplo, Plinio *NHX* (12): *lapis aërites* [...], *praegnans intus alio, cum quatias, velut*





- 2 Su cáscara es un elemento semejante a la tierra, frío y seco, al que llamaron cobre, hierro, estaño y plomo; lo blanco es agua divina; la yema es vitriol<sup>36</sup>; y su aceite es fuego.
- 3 Interpretaron que el huevo es la semilla; que su cáscara, la piel; que lo blanco y lo amarillo, la carne; que el aceite, el alma; y que el agua, sople, es decir, aire.
- 4 La cáscara del huevo es lo que soporta esas cosas que proceden del excremento durante diez días. Descomponlo con vinagre, con ayuda de Dios, y cuanto más lo disuelvas, más te saldrá. Cuando hayas machacado la composición durante ocho días y la hayas hecho fermentar, obtendrás polvo seco. Cuando hayas terminado, añade mercurio y, si no consigues la tintura la primera vez, hazlo una segunda y una tercera vez.
- 5 Porque, al principio, llamaron a la yema del huevo: ocre ática, tierra sinópica<sup>37</sup> del Ponto, natrón de Egipto<sup>38</sup>, azurita de Armenia, azafrán<sup>39</sup> de Cilicia, celidonia; y a lo blanco del huevo, desligado con agua de azufre: vinagre, agua de alumbre, agua de cal viva, agua de ceniza de col, etc.

Un apunte más para finalizar este trabajo. Entre los pasajes más interesantes de los citados aquí, está el siguiente de *La nomenclatura del huevo: este es el misterio del arte*, en el apartado 1: Τὸ ὄν ἐκάλεσαν τετράστοιχον διὰ τὸ εἶναι αὐτὸ κόσμου μίμησιν, περιέχον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἐν ἑαυτῷ («Comentaron que el huevo está formado por cuatro elementos, porque es él la imagen del mundo y contiene en sí mismo los cuatro elementos»).

¿Por qué es un pasaje relevante? Al comienzo de este artículo ya se indicó que los textos alquímicos son complicados por su simbolismo, y por la complejidad y la incomprensibilidad de su terminología y de las operaciones alquímicas que

---

*in utero sonante* («la piedra etites [...], está preñada, de manera que, cuando la agitas, suena dentro otra como en el interior de un vientre»); *NH* xxx (130): *Lapis aëtites in aquilae repertus nido custodit partus contra omnes abortuum insidias...* («La piedra “etites” que se puede encontrar en un nido de un águila protege el parto de posibles riesgos de aborto...»); y *NH* xxxvi (149-151): *Aëtitae lapides ex argumento nominis magnam famam habent. reperiuntur in nidis aquilarum...* («Las piedras “etites” tienen gran fama por el tema de su nombre y porque se encuentran en los nidos de las águilas...»). O Dioscórides V, 118: λίθος αετίτης. Αετίτης λίθος ὁ ἐν τῷ κινεῖσθαι ἦχον ἀποτελῶν, ὡς ἐτέρου ἐγκύμων λίθου ὑπάρχων, κατόχιον ἐμβρύων ἐστίν, ὅταν ὀλισθηραὶ ὄσιν αἱ μήτραι, περιαιπτόμενος ἀριστερῷ βραχίονι («Piedra del águila. Es una piedra que al moverla produce eco como si estuviera preñada de otra piedra; retiene los embriones cuando la matriz es resbaladiza, si se lleva atada como amuleto en el brazo izquierdo») [Dioscórides Interactivo: <http://dioscorides.usal.es/p2.php?numero=930>].

<sup>35</sup> Véase n. 19.

<sup>36</sup> Véase n. 9.

<sup>37</sup> Véase n. 26.

<sup>38</sup> El natrón es una sal compuesta de carbonato sódico, bicarbonato sódico, sulfato sódico y cloruro sódico, que en Egipto se encontraba en estado natural. Los egipcios la emplearon para la momificación, porque deshidratava la carne, detenía la descomposición y secaba los tejidos, actuando también como agente antibacteriano, por lo que tenía a denominación de «sal divina». Sería el mismo principio del proceso de salazón del pescado.

<sup>39</sup> En este mismo pasaje el término κρόκον se utiliza con dos significados diferentes: “yema” y “azafrán”.



describen; y se convierten, en muchas ocasiones, en textos alegóricos que pueden causar numerosos errores de interpretación. Uno de estos es confundir el huevo como «materia prima» y el «huevo filosófico» (se denomina de esta manera a uno de los instrumentos necesarios para que la operación alquímica saliera exitosa).

El concepto del huevo como «imagen del mundo que contiene en sí mismo los cuatro elementos» de la tradición aristotélica<sup>40</sup> es el punto de partida, para que la literatura alquímica posterior a la griega genere el concepto de «huevo filosófico»<sup>41</sup>.

¿Por qué la denominación de «huevo filosófico»? En primer lugar, habría que indicar que numerosas culturas y civilizaciones antiguas, separadas y aparentemente sin ninguna relación, inciden en las metáforas sobre elementos de ontología cósmica o metafísica mediante un huevo: este cuerpo redondo u ovalado es un símbolo universal asimilado a la creación y a la renovación constante de la naturaleza. En este sentido, un huevo entraría dentro de esas imágenes arquetípicas compartidas por las tradiciones religiosas y folclóricas de los diferentes pueblos, y que encuentran un sitio relevante en la historia de la literatura alquímica.

Por lo general, en las mitologías antiguas, un huevo es producido o manufacturado por un dios o una diosa. Por citar una referencia conocida, en la mitología griega se da el caso del nacimiento de los Dioscuros, los gemelos Cástor y Pólux, fruto de los amores de Zeus, metamorfoseado en cisne, y Leda, a partir de un huevo.

---

<sup>40</sup> Véase n. 13.

<sup>41</sup> En la traducción al inglés que Waite hace del texto más antiguo, según la crítica especializada, de la alquimia europea y traducido del árabe, *Turba Philosophorum*, se dice lo siguiente: «An egg is an illustration, for therein four things are conjoined; the visible cortex or shell represents the earth, and the albumen, or white part, is the water.\* But a very thin inner cortex is joined to the outer cortex, representing, as I have signified to you, the separating medium between earth and water, namely, that air which divides the earth from the water. The yolk also of the egg represents fire; the cortex which contains the yolk corresponds to that other air which separates the water from the fire. But they are both one and the same air, namely, that which separates things frigid, the earth from the water, and that which separates the water from the fire. But the lower air is thicker than the upper air, and the upper air is more rare and subtle, being nearer to the fire than the lower air. In the egg, therefore, are four things earth, water, air, and fire. But the point of the Sun, these four excepted, is in the centre of the yolk, and this is the chicken. Consequently, all philosophers in this most excellent art have described the egg as an example, which same thing they have set over their work» (1896: 11: «Discurso IV»). En la nota a este texto (\*), Waite explica lo siguiente: «The allegory of the philosophical egg can be traced to the Greek alchemists. A short treatise is still extant under this title, and another on *the Nomenclature of the Egg*, which is described as *the Mystery of the Art*. It is composed of four elements, because it is the image of the world. It is the stone which is not a stone, the stone of copper, the Armenian stone, &c. The shell is likened to the earth, being cold and dry; it has been named copper, iron, tin, lead. The white of the egg is divine water, water of the sea, water of alum, &c. The yolk is copperas, native sulphur, mercury, &c. The oily part (? the chicken) is fire. But the egg, symbolical— as it is, is sometimes itself described symbolically, after the similitude of a seed; the shell is likened to the skin which covers the seed; the white and the yolk are the flesh, and the watery part is the breath, or air». La *Turba Philosophorum* figura entre las autoridades más antiguas de la alquimia latina (Jung, 2016: 185 [234]).



De esta manera y desde antiguo, los alquimistas fueron incorporando progresivamente fábulas y mitos clásicos, ciertos episodios históricos y un buen número de figuras alegóricas, símbolos y emblemas —o «jeroglíficos»— procedentes del ámbito moral y religioso, en un «complejo sistema de correspondencias múltiples», de notable riqueza expresiva y capacidad de sugerencia, pero cuya comprensión implicaba una ardua labor de iniciación<sup>42</sup>.

A todo esto, habría que añadir que en la gnoseología alquímica, previa al pensamiento científico, se creía que los minerales se gestaban en un vientre telúrico en el centro de la tierra<sup>43</sup>: como una gallina que incubaba sus huevos, el alquimista incubaba, a su vez, los materiales y las sustancias en el «huevo filosófico» dentro del atañor u horno, herméticamente cerrado, hasta que logra con éxito sus reacciones o transformaciones, cuyas fases son descritas, de una forma más o menos alegórica, en todos los libros alquímicos, en especial, de la Edad Media y del Renacimiento<sup>44</sup>.

Hay que tener en cuenta, además, que el objetivo de la alquimia es replicar e imitar el proceso de la creación. En consecuencia, el alquimista imita el proceso de una gestación, encerrando sus materias en el «huevo filosófico», que contiene en sí todo lo necesario para que la «materia prima» evolucione sin añadir ni quitar nada más. Si todo ha sido dispuesto de manera satisfactoria, se obtiene como alumbramiento final lo que textos alquímicos denominan, según los casos, la Piedra Filosofal, el Elixir de la Larga Vida, el Disolvente Universal...

En efecto, entre los utensilios y aparatos que emplearon los alquimistas para sus diferentes operaciones (calcinación, fusión, fermentación, cristalización, destilación, sublimación...), tenían absoluto protagonismo en el laboratorio alquímico, sobre los demás, el alambique<sup>45</sup> y el llamado «huevo filosófico».

El «huevo filosófico» ha recibido en los textos alquímicos diferentes nombres, escogidos con la intención de ocultar a los profanos no solo su verdadero destino, sino también su composición. Así, se pueden encontrar denominaciones como: «huevo alquímico», «huevo cósmico» o incluso «gran vaso de Hermes»<sup>46</sup>.

Pero, ¿qué es en sí el «huevo filosófico»? Este objeto es una especie de vasija, matraz o retorta de forma esférica y ovoide<sup>47</sup>, hecha de un vidrio transparente, para permitir que el alquimista pudiera observar todas las transformaciones que se iban

---

<sup>42</sup> Véase Klossowski de Rola, 1988: 21.

<sup>43</sup> Esta idea está ampliamente desarrollada por Eliade, 1983.

<sup>44</sup> En especial, a partir del descubrimiento en 1419 de los *Jeroglíficos* del autor griego tardío Horopalo. Este autor realiza comentarios en los que expone la relación alegórica entre el jeroglífico y su significado, mezclando fantasía y realidad, método que sirvió a los escritores de literatura alquímica del Renacimiento, sobre todo, para escribir numerosos libros de emblemas.

<sup>45</sup> Para este utensilio alquímico, véase nuestro trabajo: Fernández García, 2014.

<sup>46</sup> Tiene también esta denominación por utilizar el sello de Hermes para cerrar «herméticamente» el recipiente —horno o atañor— que lo contiene.

<sup>47</sup> Para imitar el «cosmos esférico», interpretación del cosmos ya propuesta por la mayoría de los pensadores griegos.



produciendo en su interior; y de un grosor suficiente, para poder resistir tanto las altas temperaturas que se daban en él como las grandes presiones que se generaban en su interior. Se situaba en la parte central del atañor u horno alquímico.

La preparación y formación del «huevo filosófico» es larga y puede durar meses y años, y, en ocasiones, puede resultar inútil. El alquimista tiene que poner un especial cuidado y atención, ya que cualquier error puede dar al traste con una labor de años. Su base de observación serán los cambios de color y apariencia de la mezcla en el interior de este recipiente: si el proceso va progresando de manera satisfactoria, el contenido del «huevo filosófico» irá adquiriendo, con gradaciones lentas, diferentes colores<sup>48</sup>.

Con lo anteriormente dicho, el paso a una alquimia esotérica o mística estaba dado<sup>49</sup>. Si en el «huevo filosófico» se produce una transmutación de materia; en el ser humano, en su interior, se produce una transmutación espiritual<sup>50</sup>: supone un camino que permite al hombre llegar al conocimiento de su naturaleza inmortal, buscándose a sí mismo y con la misión de desentrañar los misterios de la vida. En esta alquimia esotérica o mística el «huevo filosófico» es el símbolo alquímico de la totalidad donde se forma el «Hermafrodita»<sup>51</sup> y el éxito del proceso alquímico se llama la «Gran Obra»<sup>52</sup>. Pero este tipo de alquimia no nos interesa en esta ocasión.

Para finalizar, es necesario recalcar, por tanto, la importancia del pasaje indicado en el que el huevo es la «imagen del mundo que contiene en sí mismo los cuatro elementos». Su simbolismo ha servido, con posterioridad, para inspirar a muchas mentes creadoras e imaginativas que en sus tratados alquímicos podían escribir «algo» significando una cosa, cuando significaba, sin embargo, otra cosa distinta.

---

<sup>48</sup> Fase representada en los grabados antiguos con la figura de un pavo real con la cola desplegada y llena de colores.

<sup>49</sup> En la alquimia esotérica, a los mitos y leyendas del mundo grecorromano se le añaden expresiones y simbolismos de las religiones monoteístas, en especial, de la cristiana y musulmana; cuestiones del zodiaco, de la magia...

<sup>50</sup> Esto es así, puesto que los alquimistas creen que todos los cuerpos, incluidos los minerales, están constituidos por una materia y un espíritu o alma universal.

<sup>51</sup> El «Hermafrodita» –Rebis o Andrógino, según los textos alquímicos– es otro de los motivos preferidos por los alquimistas esotéricos o místicos, puesto que cualquiera de esos términos expresa en este tipo de alquimia la unión de lo sensual y de lo espiritual. Como ejemplo del empleo de estos tres nombres juntos en un texto alquímico, véase el «Emblema XXXVIII» de *La fuga de Atalanta* (Maier, 2007: 238-239): *Rem geminam REBIS veteres dixere, quod uno/Corpore sit mas haec foeminaque, Androgyna./Natus enim binis in montibus HERMAPHRODITUS/Dicitur, Hermeti quem tulit alma Venus./Ancipitem sexum in spernas, nam tibi Regem/Mas idem, mulierque una eademque dabit* («Los antiguos relatos hacen de REBIS un ser doble:/andrógino, macho y hembra en un solo cuerpo./Es, nacido en la montaña doble, HERMAFRODITA,/a quien la nutricia Venus dio nacimiento para Hermes./No le desprecies por su sexo ambiguo: este hombre-mujer un día te dará el rey»).

<sup>52</sup> Otra denominaciones son *Ars Magna*, *Opus Magnum*, «Gran Arte»...



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERTHELOT, M. - RUELLE, C. E. (1888): *Collection des Anciens Alchimistes Grecs (CAG)*, vol. II, París [reimp. Osnabrück, 1967].
- ELIADE, M. (1983): *Herreros y alquimistas*, Madrid [2.ª ed. en castellano].
- FERNÁNDEZ GARCÍA, A. J. (2014): «Instrumentos alquímicos de María la judía», en MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, A. - ORTEGA VILLARCO, B. - VELASCO LÓPEZ, H. - ZAMORA SALAMANCA, H. (eds.), *Agalma. (Ofrenda desde la Filología clásica a Manuel García Teijeiro)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 1001-1010.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, A. J. (2017-2018): «Uróboro: la serpiente que se muerde la cola en los textos alquímicos griegos», *Fortunatae* 28, 69-79 [<http://doi.org/10.25145/j.fortunat.2018.28.007>].
- GARZYA, A. (1989): *Opere di Sinesio di Cirene. Epistole, Operette, Inni*, Turín.
- GONZÁLEZ HERNANDO, I. (2012): «La piedra de la locura», *Revista Digital de Iconografía Medieval* 8: 79-88.
- HALLEUX, R. (2002): *Les Alchimistes Grecs. t. 1: Papyrus de Leyde. Papyrus de Stockholm. Recettes*, Les Belles Lettres, París.
- HOLMYARD, E. J. (1970): *La prodigiosa historia de la Alquimia*, Madrid.
- JUNG, C. G. (2016): *Mysterium coniunctionis*, Obra completa, vol. 14, Madrid [3.ª ed. en castellano].
- LÓPEZ PARDO, F. (2002): «Sandáraca, el ámbar de los dioses en las costas de la factoría fenicia de Mogador/Kerné (Marruecos atlántico)», *Akros* 1: 48-53.
- MAIER, M. (2007): *La fuga de Atalanta*, Girona [Introducción: Joscelyn GODWIN y traducción del inglés: María TABUYO y Agustín LÓPEZ].
- MERTENS, M. (1995): *Les Alchimistes grecs, IV. Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, París.
- KLOSSOWSKI DE ROLA, S. (1988): *El Juego Áureo*, Madrid.
- SHEPPARD, H. J. (1962): «Egg Symbolism in Alchemy», *Ambix* 6 (3): 140-148.
- WAITE, A. E. (1896): *The «Turba Philosophorum»*, Londres.



# GOLPE DE MANO DE LOS CABALLEROS SANJUANISTAS CONTRA LOS CASTILLOS DE PATRAS Y LEPANTO (1603)\*

José M. Floristán  
Universidad Complutense de Madrid  
[floris@filol.ucm.es](mailto:floris@filol.ucm.es)

## RESUMEN

Edición comentada de la relación de la toma de los castillos de Patras y Lepanto (Río, Antírrio) por los caballeros de la Orden de San Juan de Malta el 20 de abril de 1603. Fue enviada por el gran maestre Alof de Wignacourt a Felipe III. Se añade un capítulo prosopográfico sobre uno de sus protagonistas, el caballero griego Nicolás Marmarás (Νικόλαος Μαρμαράς).

PALABRAS CLAVE: Castillos de Patras y Lepanto, Orden de Malta, Nicolás Marmarás.

RAID OF THE KNIGHTS OF THE ORDER OF SAINT JOHN OF MALTA  
AGAINST THE CASTLES OF PATRAS AND LEPANTO (1603)

## ABSTRACT

Edition, with a commentary, of the report of the raid that the knights of the Order of Saint John of Malta made on the castles of Patras and Lepanto (Rio, Antirrio) in April 20th, 1603. The report was sent by the grand master Alof de Wignacourt to Philipp III of Spain. Prosopographical news about one of the main heroes of the raid, the Greek knight Nicholas Marmaras (Νικόλαος Μαρμαράς), is added.

KEYWORDS: Castles of Patras and Lepanto, Order of Malta, Nicholas Marmaras.

## 1. EL CONTEXTO HISTÓRICO

La *Larga Guerra* por el Danubio entre el Imperio Germánico y la Sublime Puerta en los años finales del siglo XVI e iniciales del XVII (1593-1606) reavivó las ansias de rebelión de las comunidades cristianas de los Balcanes contra el dominio otomano. La situación interna de Turquía era, en apariencia, más propicia para ello que cuarenta años antes: la indolencia de los sultanes que sucedieron a Selim II, muerto en 1574; el desgaste militar de Turquía por las constantes guerras en los frentes oriental (contra Persia) y occidental (contra la cristiandad); el deterioro económico provocado por la inflación, y las revueltas internas de Anatolia hicieron que Turquía llegara a finales del siglo XVI en una situación de debilidad alejada del esplendor del reina-

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.10>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 157-169; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



do de Solimán el Magnífico (1520-1566). Distintos grupos de interior del Imperio —eslavos, albaneses y griegos—, en especial de la fachada adriático-jónica, consideraron llegado el momento de intentar un levantamiento contra sus dominadores con ayuda de algún príncipe o república occidental, en especial, del Imperio y de la Monarquía Española, pero también de Estados italianos como Saboya, Mantua, Parma o Florencia (Bartl, 1974). Así, entre 1595 y 1597 Atanasio I de Acrida estuvo al frente de la revuelta de los habitantes de Chimarra (Himarë), en el sur de Albania, y pidió ayuda militar a las autoridades españolas de Nápoles. Ante la falta de respuesta pasó a Nápoles, en donde permaneció unos meses. En junio de 1598 viajó a la corte de Praga del emperador Rodolfo II, que le dio una ayuda económica y una carta de recomendación para su sobrino y primo Felipe III (Floristán, 2017: 148-159). La misma ruta de Praga a Madrid siguieron unos meses después los cuatro embajadores griegos que, llegados a la corte en fecha incierta del año 1600, probablemente después del verano, se presentaron como emisarios de las provincias de Epiro, Tesalia, Macedonia y Elada (Στερεὰ Ἑλλάς). Propusieron un levantamiento generalizado de sus provincias que debía empezar por la ciudad de Prevesa (Πρέβεζα), que se comprometían a entregar a las fuerzas españolas que acudieran a socorrerlos (Floristán, 1988: 3-19; 1993). Los embajadores quisieron enmarcar el levantamiento en el ámbito de la guerra danubiana, por lo que propusieron que se invitara a Mihai Viteazul, vaivoda de Valaquia, a tomar los pasos al sur de Belgrado para impedir el retorno a Grecia de los soldados turcos estacionados en Hungría y Transilvania. Pedían, además, que Jorge Basta, estradiote albanés natural de Roccaforzata (Apulia), que había hecho carrera militar en Flandes y en 1597 había sido enviado a luchar en Transilvania contra Segismundo Báthory, se pusiera al frente de su levantamiento.

Aunque las circunstancias políticas y militares eran, quizás, más favorables a una empresa antiturca de envergadura, los deseos de los griegos chocaban con la realidad histórica. Los grandes enfrentamientos hispano-otomanos (Los Gelves 1560; Malta 1565; Lepanto 1571 y Túnez y La Goleta 1573-1574) quedaban atrás en el tiempo. La tregua firmada por Giovanni Margliani en 1578 y renovada en los años siguientes había traído una cierta paz al Mediterráneo (Floristán, 1998). La rebelión de Flandes, la guerra contra Inglaterra, la intervención en las guerras de Francia y la incorporación de Portugal habían desplazado el centro de atención de la Monarquía al Atlántico, lo que contribuyó al afianzamiento de esa paz. En los años finales del s. XVI e iniciales del s. XVII las grandes expediciones navales dejaron paso a una lucha pirática de asaltos y saqueos de puntos costeros del Imperio Otomano protagonizados por las galeras de los reinos de Nápoles y Sicilia y de las Órdenes militares de Malta y de San Esteban de Florencia: Patras en 1595, Quíos en 1599, la fortaleza de Pasabás (Maina) en 1601, los castillos de Lepanto y Patras en 1603, Cos en 1604,

---

\* Abreviaturas empleadas: AGS: Archivo General de Simancas; E1694: Estado, legajo 1694; SP994: Secretarías Provinciales, legajo 994; f.: folio; s.f.: sin foliar.



Psili (Anatolia) y Prevesa en 1605, Durazzo en 1606, Famagusta en 1607, la expedición de Antonio Sherley al Egeo y el desembarco en la isla de Escíatos en 1610, etc. Por lo general, los rebeldes balcánicos no veían con buenos ojos estas acciones. La inactividad bélica de las dos últimas décadas del s. XVI había provocado una relajación de las medidas defensivas de los turcos, a los que estas acciones militares ponían sobre aviso. En un memorial de 1606 los rebeldes de las provincias del Epiro-Tesalia dicen que las tomas de Lepanto y Patras por las galeras de Malta en 1603 y de Prevesa por las de Florencia en 1605 habían servido para despertar a los turcos y desbaratar su plan de revuelta:

Ὡσὰν πὼς ὕπαν καὶ τῆς Μάλτας 4 κάτεργα, πὸν ὕπαν καὶ ἐπῆραν τὰ δύο καστέλια τοῦ Νεοπάχτου καὶ τῆς Πάτρας. Ἐκεῖνον τὸν καιρὸν οἱ Τοῦρκοι ἐκοιμοῦνταν καὶ δὲν ἐφύλαγαν, καὶ δύο κάτεργα νὰ ἐπήγαιναν, τὰ ἐπαιρναν. Ἀμμὴ γι' ἄς ὕπαν τὴν πρὸς τοὺς ἄνοιξαν οἱ Τοῦρκοι τὰ μάτια τους καὶ φυλάγουν ὅλην νύχτα μὲ μεγάλες φύλαξες· γιὰ ἴδετε, πέρσι σὰν ὕπαν τῆς βασιλείας σου (sc. τοῦ Φιλίππου Γ' τῆς Ἰσπανίας) τριάντα κομμάτια κάτεργα μὲ τῆς Μάλτας, δὲν ἠμπόρεσαν νὰ κάμουν τίποτες, μόνε ἐπεριδιάβασαν ὄλους τοὺς τόπους καὶ ὅπου καὶ ἂν ὕπαν, τοὺς ἀγροίκησαν, καὶ ἔτσι ἐγύρισαν ἄπραγοι, διότις ὁ Τοῦρκος ὡς τὴν τὴν πρὸς ἐκοιμοῦνταν καὶ δὲν ἔβανεν εἰς τὸν νοῦν του τίποτες. Τῆς Μάλτας τὰ κάτεργα καὶ τοῦ δούκα Φιωρέντζας ἄνοιξαν τὰ μάτια τῶν Τοῦρκων, πὸν τὰ εἶχεν κλεισμένα, καὶ τὸν ἐξύπνησαν, πὸν ἐκοιμοῦνταν καὶ δὲν ἔβαναν εἰς τὸν νοῦν τους τίποτες (Floristán, 1988: 175-177).

## 2. LA EXPEDICIÓN CONTRA RÍO Y ANTÍRRIO

El asalto de los caballeros de Malta contra los castillos de Patras (Río) y Lepanto (Antírrio) es conocido desde antiguo<sup>1</sup>. En el legajo 1487 de la Sección de Estado del Archivo General de Simancas se ha conservado una relación manuscrita de la empresa que edito y glosó a continuación en homenaje de Ángel Martínez Fernández. Soy consciente de que su ámbito geográfico y cronológico dista unas millas y unos siglos del objeto preferido de sus estudios, pero espero, con todo, que acepte esta modesta contribución como *munus amicitiae* y que su lectura le sirva de solaz en la nueva etapa vital que ahora inicia.

El memorial (f. 97) viajó a Madrid con dos cartas del 19 de mayo del maestre general Alof de Wignacourt (1601-1622)<sup>2</sup> a Felipe III. En una de ellas (f. 93) le pide

<sup>1</sup> Lo cuenta Dal Pozzo (1703: 470-476) con una narración muy cercana a la del memorial que edito, lo que me hace pensar en una fuente común. También coincide en los datos básicos la relación de Thou (1734: 171-173). El breve relato que hace Brogini (2006: 292-293) contiene algunos errores: que la flotilla salió de Malta el 20 de abril (fecha de la toma de las fortalezas), que en ella iban varios miles de soldados y que atacaron los castillos de Petraci y Patras (!).

<sup>2</sup> Nacido en 1547 en una familia francesa noble, el 10 de febrero de 1601 fue elegido 54º gran maestre de la Orden, puesto que ocupó hasta su muerte en 1622. Ha pasado a la historia por las torres





que acepte como regalo a unas esclavas que han capturado en los castillos, porque «por ser fortalezas de tanta consideración, es justo tenga *Vuestra Magestad* parte de la empresa». En la otra (f. 96) le pide que escuche la relación que le hará su embajador Gonzalo de Porras<sup>3</sup> sobre la acción militar y la capacidad de los castillos para albergar una gruesa armada.

En el origen de la expedición estuvo la escasez de trigo que había en Malta tras la mala cosecha recogida en Sicilia, su granero habitual, el verano de 1602. Para remediarla Wignacourt envió cuatro galeones a Bolo (Βόλος, Tesalia) y a otros cargaderos de Turquía para hacer alguna presa, pero el mal tiempo hizo que solo pudieran coger 3.500 salmas a algunos caramuzales. De ellas, apenas 2.000 llegaron a La Valeta, porque las restantes les fueron confiscadas en Siracusa y Augusta, adonde una tormenta desvió dos galeones. Ante la necesidad acuciante de trigo el gran maestre decidió atacar los castillos de Río y Antírrio, en los que había abundancia de grano según le habían informado sus espías. Tras estudiar los diseños de las fortalezas y hablar con los informantes, el Consejo de la Orden decidió acometer la empresa. Se aparejaron cuatro galeras, mientras que la quinta quedaba en Malta para las necesidades que pudiera haber. A ellas se añadió un galeón de la Religión y dos de Wignacourt, una tartana y cuatro fragatas, y dos naves arrendadas. Esta pequeña flotilla de 14 embarcaciones se hizo a la mar los días 7 (los navíos redondos, es decir, los galeones) y 9 de abril (las galeras). A 50 millas del puerto de La Valeta toparon con un caramuzal turco cargado de grano que traían de levante unos barcos de Palermo. Los caballeros no dejaron pasar la ocasión y lo remolcaron a puerto. Volvieron a salir y entre los días 16 y 17 llegaron a las islas Equínades, desde las que enviaron caiques y fragatas a explorar el terreno. Por un griego capturado cerca de Lepanto supieron que las plantas de los castillos eran como se les habían presentado en Malta, por lo que decidieron seguir adelante con la empresa. Dividieron la flota en dos mitades, cada una de ellas compuesta por dos galeras, dos fragatas y algunos navíos auxiliares. Los galeones quedaban en la retaguardia esperando la señal de ir a puerto a cargar el botín. Con una fuerza total de 200 caballeros y 800 soldados, cada mitad se dirigió a uno de los castillos, a cuyas puertas se presentaron antes del alba del domingo 20 de abril. Aunque fueron sentidos por los defensores, los sanjuanistas no encontraron dificultades para volar con petardos las puertas de los castillos, colocar las escalas en los muros y entrar en las plazas con relativa facilidad. Solo el agá de Lepanto ofreció cierta resistencia, pero

---

defensivas costeras que mandó construir y por el acueducto que lleva su nombre, que provee de agua a La Valeta. Durante su gobierno, en 1614 los turcos hicieron un nuevo intento de apoderarse de la isla, pero fueron rechazados. Cf. Whitworth, 1858: II, 339-344.

<sup>3</sup> Nacido en Écija en 1546, fue comendador de Paradinas y de otras encomiendas sanjuanistas, secretario del gran maestre y embajador de la Orden en Roma y Madrid. Recibió el baiilaje de Lora en 1611. Murió en 1613. Su lápida funeraria, situada en la capilla de la Lengua de Castilla, León y Portugal de la concatedral de San Juan en La Valeta, fue publicada por Gil, 1990: 100, n° VII. Más datos sobre Porras en Pardo y Manuel de Villena-Suárez de Tangil y de Angulo, 1911: 106.



al final tuvo que claudicar. Las bajas de los atacantes fueron mínimas, dos caballeros y ocho soldados, sin contar los heridos, más numerosos. Una vez controlados los castillos, los galeones se acercaron a puerto para embarcar el grano. Aunque los turcos intentaban impedir la maniobra desde tierra con sus ataques, la acción conjunta de los cañones de los barcos y de la artillería capturada en los castillos los mantuvo a raya.

Inmediatamente los caballeros se pusieron a buscar el trigo que habían ido a cargar, pero pronto supieron que ese año había gran carestía en la región y que los almacenes, habitualmente llenos, estaban vacíos. Decidieron, por ello, embarcar la artillería de las dos plazas en el galeón de la Orden y en otras dos naves: en total, 76 piezas de mayor o menor calibre. Hicieron, además, 392 esclavos. Después de cuatro días de estancia y de que los castillos resultaran arrasados por un incendio que se declaró por la combustión espontánea de la munición, el jueves 25<sup>4</sup> los asaltantes se embarcaron rumbo a Malta. Conscientes de que el éxito militar no resolvía el problema de la carestía de alimentos que les había llevado a levante, las cuatro galeras, los galeones y la tartana del gran maestre siguieron en dirección sur, mientras el galeón de la Orden y las dos naves que llevaban la artillería capturada ponían rumbo a La Valeta. Las galeras avistaron la isla de Sapienza (Σαπιέντζα), frente a la bahía de Modón, al rayar el alba del día 1 de mayo y descubrieron cinco caramuzales fondeados a una milla de la ciudad. Al divisarlos, tres de ellos se pusieron al socaire de la fortaleza, pero los caballeros capturaron los otros dos, cargados con 1.400 salmas de trigo y provistos de 20 pequeñas piezas de artillería. Con esta nueva presa las galeras pusieron proa hacia La Valeta, adonde llegaron el 7 de mayo. Dos galeones, la tartana y las dos fragatas del gran maestre aún siguieron un tiempo surcando aquellos mares para daño del enemigo.

### 3. NICOLÁS MARMARÁS

Su nombre no está en la relación de Wignacourt, pero por otras fuentes sabemos que jugó un papel destacado en la toma de los castillos un caballero llamado Nicolás Marmarás (Νικόλαος Μαρμαράς), natural de Patras<sup>5</sup>. Por las cartas que los habitantes de Maina, en el Peloponeso, enviaron a las autoridades españolas de Sicilia entre 1612 y 1615 para pedir apoyo para un levantamiento antiturco<sup>6</sup> sabemos que era “caballero” (καβαλιέρης, καβηλιέρης), natural de la Vieja Patras, la peloponesia (παλαιοπατρίτης, paleopatrense, μωραΐτης), que facilitó la toma de los castillos de Lepanto (ὅπου ἐπῆρε τὰ καστέλια τῆς Ἐπάχτου). En las cartas lo califican de hombre honrado

---

<sup>4</sup> De las dos fechas que da el memorial, el domingo 20 de abril es correcta, mientras que el jueves siguiente fue 24, no 25.

<sup>5</sup> Hassiotis (1990: 307-309) dio algunas noticias sobre él, que ahora amplió y preciso.

<sup>6</sup> Láscaris (1957) editó tres, y yo, la documentación completa (Floristán, 1988: 273-299, 348-414).



y piadoso (τίμιος καὶ εὐσεβής), compatriota suyo (συμπatriώτης) y conoedor de los corazones de las personas (γινώσκει τὰς καρδίας τῶν ἀνθρώπων).

Por una consulta del Consejo de Italia de 1618<sup>7</sup> sabemos que tras su participación en la toma de los castillos, en 1606 actuó como procurador del monasterio de Ntra. Sra. de Portulana (monasterio de los Iberos) del Monte Atos con Josafat Azale (Ἰατσαλος), y que por este servicio el rey le concedió una limosna de 1.000 ducados de la partida de tratas de atún, queso y cosas extraordinarias del reino de Sicilia<sup>8</sup>. En Madrid presentó un memorial cuya copia no tiene fecha, pero que probablemente es de septiembre-octubre de ese año<sup>9</sup>. Al igual que en documentos posteriores, en él se presenta como cerebro de la toma de los castillos de Lepanto y Patras, que había servido para distraer una fuerza de 3.000 españes enviados a la guerra de Hungría. Dice que habían capturado 600 turcos y 70 piezas de artillería, y dado libertad a 40 cautivos cristianos. Si las piezas de artillería concuerdan *grosso modo* con las 76 del memorial de Wignacourt, el número de prisioneros excede con mucho los 392 de este, quizás por el deseo de Marmarás de realzar la importancia de una empresa de la que se presentaba como muñidor. Al dejar los castillos, los sanjuanistas habían capturado dos caramuzales de Janiçarga (¿Yunus agá?) con 2.000 salmas de trigo y otras 25 piezas de artillería, cifras que de nuevo superan ligeramente las del memorial de Wignacourt. Marmarás afirma asimismo que se había traído de la Morea a Malta a su madre, monja basilia, y a otros cinco familiares, y que tenía en el Peloponeso y otras provincias un hermano, dos tíos, dos sobrinos y otros muchos parientes. Por todo ello pidió un sueldo en Nápoles para continuar sus servicios y un viático para ir a Italia, porque había gastado todo su dinero en los diez meses de estancia en España.

El memorial llegó a manos del valido Lerma, que lo envió al Consejo de Estado para su estudio y consulta<sup>10</sup>. Como la respuesta se demorara, Marmarás presentó un segundo memorial<sup>11</sup>. Con él presentó la bula de Wignacourt de concesión del hábito de caballero en premio al valor mostrado en la toma de los castillos, lo que significa que por entonces aún no era caballero, sino simple soldado. El 10 de marzo de 1607 el secretario del Consejo le pidió que declarara si ya había recibido alguna merced, a lo que Marmarás contestó el 15 de forma negativa. Finalmente el Consejo elevó al rey su propuesta de asignación de un entretenimiento mensual de 25 ducados en Sicilia<sup>12</sup>, que el rey sancionó y comunicó al virrey de Sicilia<sup>13</sup>. Durante su estancia en Madrid Marmarás emitió una fe en favor de Jerónimo de Castro y Cabrera

<sup>7</sup> AGS SP994 s.f.: consulta del Consejo de Italia, 6 de junio de 1618.

<sup>8</sup> Sobre esta embajada, cf. Floristán-Valladolid, 2006: 144-147.

<sup>9</sup> AGS E1694 s.f.: memorial de Nicolás Marmarás de 1606, doc. nº 2.

<sup>10</sup> AGS E1694 s.f.: billete del duque de Lerma al secretario Villalonga, 8 de octubre de 1606.

<sup>11</sup> AGS E1611 s.f.: memorial de Nicolás Marmarás, 28 de febrero de 1607.

<sup>12</sup> AGS E1611 = E1962 s.f.: consulta del Consejo de Estado, 17 de marzo de 1607.

<sup>13</sup> AGS E1707 s.f.: minuta de carta de Felipe III al virrey de Sicilia, 5 de abril de 1607.



fecha el 20 de marzo de 1607, es de suponer que como aval de una petición de entretenimiento. En ella dice conocerlo desde cinco años antes (quizás desde la empresa contra Río-Antírrio) y haber coincidido con él de forma especial en dos expediciones, la del marqués de Santa Cruz contra la isla de Longo (Cos) en 1604, y la del adelantado mayor de Castilla y almirante de las galeras de Sicilia, Pedro de Leiva, contra Psili (Anatolia) en 1605. Dice que siempre había servido como caballero aventurero a su costa y que en Longo había resultado herido por una flecha en el muslo izquierdo.

Como ya he dicho, entre 1612 y 1615 Marmarás actuó en Sicilia como agente de los mainotes. Alojó en su casa de Mesina a su embajador, el monje Gabriel Málamas (Γαβριήλ Μάλαμας), y tradujo al italiano los documentos que este llevó consigo. Cuando Marmarás había llegado de Madrid a Sicilia en 1607, el virrey duque de Escalona (1607-1610) le había asentado su salario en el castillo de San Salvador de Mesina y asignado labores de trujamán en la correspondencia de levante. Así pasaron cuatro años hasta que en 1611, ante la grave situación de las finanzas de la corona, Felipe III firmó en Aranjuez un decreto de reforma de los salarios de los entretenidos por el que se les quitó una tercia parte de sus sueldos, que quedó para el fisco<sup>14</sup>. Sin embargo, por orden del 2 de octubre de 1612 el virrey Osuna (1611-1616) dispuso a Marmarás de la rebaja, por lo que este siguió cobrando íntegro su sueldo hasta 1614<sup>15</sup>. Ese año Osuna lo destinó al servicio en la infantería, que Marmarás no aceptó por ser viejo y estar impedido para seguir una bandera, por no ser la infantería su arma y por ser griego. Como rechazara su nuevo destino, inmediatamente se le aplicó la reforma de su salario, que quedó reducido en un tercio. Pese a ello, siguió sirviendo a la corona a sus expensas, como el nuevo virrey, conde de Lemos (1616-1622), comunicó al rey el 28 de octubre de 1616. El rey contestó ordenando que se le pagara el salario reformado a pesar de su negativa a servir en la infantería<sup>16</sup>.

En mayo de 1617 Lemos dio a Marmarás licencia para viajar a España. En la corte presentó un tercer memorial, en el que pidió se le devolviese el tercio de su salario que se le había detraído<sup>17</sup>. El Consejo de Estado consideró justa su petición y aconsejó al rey la restitución<sup>18</sup>. A la vez Marmarás reclamó al Consejo de Italia los 1.000 ducados que se le habían concedido en 1606 como procurador del monasterio de los Iberos, que aún no había cobrado. Pidió que se pasara esta cantidad de la partida de atún, queso y cosas extraordinarias, a la de espolios y frutos de iglesias sedevacantes,

---

<sup>14</sup> Copias del decreto, firmado el 23 de mayo de 1611, se han conservado en AGS SP92 s.f. y E2846 s.f. Sobre el decreto, cf. Sandoval, 2013: 399-407.

<sup>15</sup> AGS E1888 f. 382: orden del virrey Osuna a Pedro de Echevarría y Diego Zapata de Cárdenas, veedor y conservador del reino de Sicilia respectivamente. Al dorso del documento se lee: «aviéndosele advertido (sc. al duque de Osuna) que esto es contra la reformación de su *Majestad*, ordenó que no obstante ello se pusiese en *execución*».

<sup>16</sup> AGS E1733 s.f.: minuta de carta de Felipe III al conde de Lemos, 10 de enero de 1617.

<sup>17</sup> AGS E1652 s.f.: memorial de Nicolás Marmarás, 30 de abril de 1618.

<sup>18</sup> AGS E1989 s.f. = E1652 s.f.: consulta del Consejo de Estado, 5 u 8 de mayo de 1618.

al parecer, de cobranza más segura. Así se lo recomendó el Consejo de Italia al rey<sup>19</sup>. Ignoro la decisión final que se tomó en este asunto, pero sí tengo noticia sobre la petición hecha al Consejo de Estado. En cumplimiento de la consulta de este, el rey ordenó a Lemos que le repusiera el sueldo íntegro de 25 ducados, que le librara las cantidades que había dejado de cobrar por la reforma y que en el futuro se le pagara en el castillo de San Salvador, como se había hecho antes<sup>20</sup>. Esta es la última noticia que he podido localizar sobre Marmarás, que desde entonces entra en la penumbra de la Historia.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTL, P. (1974): *Der Westbalkan zwischen spanischer Monarchie und osmanischem Reich*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- BROGINI, A. (2006): *Malte, frontiere de la chrétienté (1530-1670)*, Roma: École française de Rome.
- ΧΑΣΙΩΤΗΣ, Ι. Κ. (1990): «Ειδήσεις για Πατρινούς φυγάδες στην Κάτω Ιταλία κατά τον ΙΣΤ΄ και ΙΖ΄ αιώνα», *Τόμος τιμητικός Κ. Ν. Τριανταφύλλου*, Πάτρα, τομ. Α΄, pp. 301-322.
- DAL POZZO, B. (1703): *Historia della sacra Religione militare di S. Giovanni Gerosolimitano detta di Malta, del signor commendator fr. Bartolameo dal Pozzo veronese, cavalier della medesima, Parte prima, che prosegue quella di Giacomo Bosio dall'anno 1571 fn'al 1636*, per Giovanni Berno, in Verona.
- FLORISTÁN, J. M. (1988): *Fuentes para la política oriental de los Austrias. La documentación griega del Archivo de Simancas*, Universidad, León.
- FLORISTÁN, J. M. (1993): «Η Πρέβεζα, οι Ισπανοί και οι απελευθερωτικοί αγώνες στην αρχή του 17ου αι.», en *Πρακτικά Α΄ Διεθνούς Επισημονικού Συνεδρίου. Η ιστορία της Πρέβεζας (Πρέβεζα 22-24 Σεπτεμβρίου 1989)*, Εκδόσεις Δήμου Πρέβεζας, Πρέβεζα, pp. 73-84.
- FLORISTÁN, J. M. (1998): «Los prolegómenos de la tregua hispano-turca de 1578. Historia de una negociación», *Südost-Forschungen* 57: 37-72.
- FLORISTÁN, J. M. (2017): «Los contactos de Chimarra con Roma y España en la segunda mitad del s. XVI y primeras décadas del s. XVII», *Erytheia* 38: 139-182.
- FLORISTÁN, J. M. - VALLADOLID, A. (2006): «Mendicantes atonitas en la Corte de Felipe III (1602-1620)», *Erytheia* 27: 137-165.
- FUNES, Juan Agustín DE (1639): *Coronica de la ilustríssima milicia y sagrada religión de San Iuan Bautista de Ierusalem [...] Segunda parte por fray don Iuan Agustín de Funes*, Pedro Verges, Çaragoça.
- GIL, L. (1990): «Epitafios sanjuanitas hispano-melitenses», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 42: 81-115.

<sup>19</sup> AGS SP994 s.f.: consulta del Consejo de Italia, 6 de junio de 1618.

<sup>20</sup> AGS E1740 s.f.: minuta de carta de Felipe III al conde de Lemos, 26 de junio de 1618.

- ΛΑΣΚΑΡΙΣ, Μ. Θ. (1957): «Ἐκκλήσεις τοῦ ἐπισκόπου Μάνης Νεοφύτου πρὸς τοὺς Ἴσπανοὺς (1612-1613) διὰ τὴν ἀπελευθέρωσιν τῆς Πελοποννήσου», *Ἑλληνικά* 15: 293-310.
- PARDO Y MANUEL DE VILLENA, A. - SUÁREZ DE TANGIL Y DE ANGULO, F. (1911): *Índice de pruebas de los caballeros que han vestido el hábito de San Juan de Jerusalén (Orden de Malta) en el gran priorato de Castilla y León desde el año 1514 hasta la fecha*, Librería de F. Beltrán, Madrid.
- SANDOVAL, V. (2013): *Manera de galardón. Merced pecuniaria y extranjería en el siglo XVII*, Universidad de Murcia [Tesis doctoral] [<https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/30285/1/TESIS%20SANDOVAL%20PARRA.pdf>].
- THOU, Jacques-Auguste DE (1734): *Histoire universelle de Jacque-Auguste de Thou, depuis 1543 jusqu'en 1607*, traduite sur l'édition latine de Londres, t. 14 [1601-1607].
- VERTOT, René-Aubert (1772): *Histoire des chevaliers hospitaliers de S. Jean de Jérusalem*, nouvelle édition augmentée, chez Duran Nevend, a Paris.
- WHITWORTH PORTER, M. (1858): *History of the Knights of Malta or the Order of the Hospital of St. John of Jerusalem*, 2 vols., Longman, Brown, Green, Longmans & Roberts, London.

## DOCUMENTOS

### 1. AGS E1487 f. 97

Breve relación de la pressa y expugnación de los dos castillos puestos l a la boca del golfo de Lepanto y Petrache, hecha de las fuerças de la Sacra l Religión Hierosolimitana y del *illustrísimo* gran maestre della, domingo por la mañana, a l 20 de abril 1603.l

No habiendo en el presente año la Religión podido haver de Sicilia su l acostumbrada provisión de trigo por la falta que en aquel reino a havido,l determinó el *illustrísimo* gran maestre, temiendo algún gran trabajo, embiar al Bolo l y a otros cargadores del turco quatro galeones armados con designio y espelança de hazer buena presa dél. Pero por causa de los malos tiempos no l pudieron los dichos vageles tomar más de 3.500 salmas cargadas sobre l algunos caramuzalíes, de las quales vinieron a este puerto 2.000, porque l los vageles que traían las demás fueron a Çaragoça<sup>21</sup> y Augusta forçados del l tiempo, y aquellas çiudades se aprovecharon dél por padezer la misma l falta. Visto su *señoría illustrísima* que esta no era provisión suficiente para redelmir *nuestra* necesidad y que el prior de Navarra *don Bernardo* de Ezpeleta<sup>22</sup>, a l quien se havia embiado a Palermo a representarla a su *excelencia* y a los jueçes de aquel real patrimonio, escrevia le havían exclúydo de su delmanda, no por no dessear provehernos, sino por no serles possible el hazello, l compadeciéndose de la neçesidad de sus súbditos y vassallos, como padre y l *señor* de todos se determinó de emprender los castillos

<sup>21</sup> Siracusa.

<sup>22</sup> Bernardo de Ezpeleta, de linaje originario de la Navarra de Ultrapuertos, fue gran prior de Navarra de la Orden de San Juan, comendador del gran maestre, capitán general de la armada de Malta y embajador del gran maestre en varias misiones. Murió en 1617 con 69 años. L. Gil editó y tradujo su epitafio (1990: 110, nº XVIII).

de Lepanto y Petrache | por tener relación de personas dignas de fe con quien tenía muchos melses a inteligencia, que tomándolos se hallaría en ellos cantidad de | trigo. Y assí después de haverlo encomendado muy de veras a Dios Nuestro | Señor, lo propuso su señoría *illustrísima* al Consejo, donde se resolvió que los señores | gran baylío de Alemaña Arbogasto Abandelao<sup>23</sup> y el gran canceller Hernando | Ruiz de Corral<sup>24</sup> y fr. Raymundo de Gozon Melac, prior de Tolosa<sup>25</sup>, y fr. | Centorio Cañolo, prior de Santa Eufemia<sup>26</sup>, y fr. Antonio Cambiano, almiralle | y general de las galeras<sup>27</sup>, y fr. Jaques de Blot Viviers, baylío de León<sup>28</sup>,<sup>ll<sup>e</sup>2</sup> a quien se hizo general de tierra en presencia de monseñor *illustrísimo*, tratassen | maduramente este negocio. Los quales después de havello considerado y milrado y conferido con las espías y visto el designio de los dichos castillos, reolsbieron se hiziesse la empressa, y habiendo dado de su resolución parte | al Consejo, fueron de su mismo parecer, y assí se hizieron las instrucciones | y nombraron oficiales al comendador Juan Luis Beufort<sup>29</sup>, de la lengua de Alberlnia<sup>30</sup>, para que desembarcase con el estandarte, y sargentos mayores, de | Italia al comendador Señorín Gatinara<sup>31</sup>, capitán de la galera San Phellippe, y de | Francia al cavallero Potonbile<sup>32</sup>, y de España a don Juan de Salazar<sup>33</sup>. Y | luego mandaron poner en orden quatro galeras de la Religión bien reforçadas porque pareció conbiniente quedasse la una en la isla para lo que

---

<sup>23</sup> Arbogast von Andlau / Andlaw (1550-1612) fue comendador de Tobel (Suiza), Feldkirch (Austria) y Friburgo (Suiza). Entre 1598 y 1599 fue bailío de Brandenburgo y posteriormente de Dacia (hasta 1601). En 1601 fue nombrado gran bailío y en 1612 gran prior de Alemania. El linaje nobiliario Andlau era originario de Alsacia. En la actualidad Andlau es una comunidad del departamento francés del Bajo Rin. Cf. Kindler von Knobloch, *Oberbadisches Geschlechterbuch*, Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1894: vol. 1, pp. 13-14, s.v. «von Andlau».

<sup>24</sup> Fernán Ruiz de Corral fue gobernador de la isla de Malta, castellano de la fortaleza de San Ángel (1586), bailío de Negroponte (1597) y de las Nueve Villas de Campos (1606), gran canceller de Malta (1598) y general de las galeras de la Religión (1598). Se destacó en la defensa de la isla frente a los turcos en 1565. Cf. Pardo y Manuel de Villena-Suárez de Tangil y de Angulo, 1911: 122.

<sup>25</sup> Raymond de Gozon Melac fue gran prior de Tolosa de la Orden de San Juan entre 1597 y 1610. Sobre la familia Gozon, cf. el *Dictionnaire généalogique, héraldique, historique et chronologique*, t. V, Paris: chez Duchesne libraire, M.DCC.LXI, pp. 241-242. Sobre el priorato tolosano, cf. M. A. du Bourg, *Histoire du grand-prieuré de Toulouse*, Toulouse: Louis Sistac et J. Boubée, 1883.

<sup>26</sup> Fr. Centorio Cagnoli (Gian Angelo Centorio Cagnoli) fue prior de la bailía de Sant'Eufemia Lameza, localidad actualmente incorporada en el municipio de Lamezia Terme (provincia de Catanzaro, Calabria). Cf. C. Angelino Giorzet, *Lozzolo e i signori del Castello Loceno*, Lozzolo 2014: 72, n. 128.

<sup>27</sup> Encuentro un fray Ascanio (no Antonio) Cambiano, caballero de la Orden de la lengua de Italia, en las fuentes siguientes: *La verdadera relación de todo lo que el anno de M.D.LXV ha sucedido en la isla de Malta [...] recogida por Francisco Balbi de Correggio*, Barcelona: Pedro Reiguer, 1568, f. 110v; Funes 1639: 602.

<sup>28</sup> Jacques de Blot Viviers fue capitán general de las galeras de Malta.

<sup>29</sup> Jean Louis Beaufort era hermano de Antoine Beaufort, barón de Montailleur (Saboya).

<sup>30</sup> Auvernia.

<sup>31</sup> Signorin Gattinara, bailío de Santa Eufemia.

<sup>32</sup> René Rivery-Potonville, admitido como caballero en 1583. Cf. Vertot 1772: vol. 7, p. 221-222 y *Catalogue général et alfabétique des familles nobles de France admises dans l'Ordre de Malte*, Paris 1815, p. 87.

<sup>33</sup> Sobre Juan de Salazar, natural de Esquivias, cf. Pardo y Manuel de Villena-Suárez de Tangil y de Angulo, 1911: 130-131.



l se podía offerçer, y un galeón de la Religión y dos del gran maestre y l una tartana y quatro fragatas, y se nolegaron<sup>34</sup> dos naves que se hallaron l en este puerto, una de 2.300 salmas y otra de 1.000. Toda esta armalda estuvo en orden a los 7 de abril y aquel día partieron los vajeles redondos y a los 9 hizieron lo mismo las galeras, sobre las quales, estando a punto de partir, fue su señoría *illustrísima* a reconoçer y hazer reseña l de toda la gente y armamento y dio las últimas órdenes oportunas y neçelsarias con que salieron deste puerto en *seguimiento* de su viaje, y por buen principio fue *Nuestro Señor* servido que dichas galeras hallassen a 50 millas l desta isla un caramuzalí turquesco cargado de trigo preso en levante l de vageles armados en Palermo. Y habiéndolo conducido a la boca deste l puerto, sin detenerse un punto tornaron a su viaje, el qual fue assí próspero, l que a los 16 llegaron a las islas Cuchillaras<sup>35</sup>, adonde el siguiente día l llegaron sin ser descubiertos todos los otros vageles. Y de allí se embiaron l dibersas vezes cayques y fragatas a tomar lengua con el capitán Vinziguerra<sup>36</sup> y con el cavallero Claret provenzal<sup>37</sup>, el qual trajo un griego l que tomó junto el castillo de Lepanto. Y hallándole conforme ll<sup>f.3</sup> con lo que se havia reconocido de las relaciones y designios que se l vieron en Malta, los dos generales con su Consejo resolbieron de seguir l la empresa, y assí hizieron embarcar sobre las galeras, tartanas y fragaltas, y sobre tres barcas de griegos que hallaron cargadas de trigo, tolda la gente que estava señalada para las empresas de tierra, el númbero de la qual fue 200 cavalleros y cerca de 800 soldados que l se dividieron en dos partes: la una de ellas con el baylío de León sobre las galeras capitana y San Juan, dos fragatas y varcas se fue l a la empresa del castillo de Petracho puesto en la parte de la Morea, y el l *comendador* Gatinara, con las galeras patrona y San Phellipe, tartana y dos l fragatas fue a la expugnación del otro castillo de Lepanto, puesto a la parte de la l Greçia. Y se desembarcaron, assí la gente de la una parte como de la otra, l a ora y en el lugar que, antes del amanecer a los 20 de abril, se l hallaron a las puertas de los castillos. Y aunque fueron sentidos y descubilertos de los enemigos y que dentro se pusiessen en armas, con todo esto, con l grandísimo ánimo cassi en un mismo tiempo fueron puestos los petardos a las puertas del uno y del otro, y assí mismo fueron puestas las l escalas, de suerte que con el buen effeto que hizieron los petardos, no l obstante que en el castillo de Petrache fuesse menester poner dos por l haver dos puertas, entraron los *nuestros* felicísimamente con tal orden, que a los l turcos, los quales de las murallas y de algunas torres tiravan arcabuzalços y otras armas, les fue forçoso retirarse huyendo, y algunos haziéndose fuertes en las torres y retirados dentro dichos castillos, en particular en el de Lepanto, adonde el propio agá con otros muchos que l le siguieron estuvieron obstinados un gran rato combatiendo sin quelerse rendir. Al fin, después de haverlos cassi muerto a todos, se abanldonaron del todo y los *nuestros* quedaron patrones, habiendo muerto los calballeros fr. Alesandro Martinengo y Pussiensi, provenzal, y 8 soldados, ll<sup>f.4</sup> y otros muchos heridos. Y en esto llegaron los galeones y naves y dieron l

<sup>34</sup> Del it. *noleggiare*, 'arrendar'.

<sup>35</sup> Del it. *Curzolari*, nombre con el que se conocían las islas Equinades, en la desembocadura del río Aqueloo, al E de Ítaca.

<sup>36</sup> Vinciguerra.

<sup>37</sup> En la *Histoire* de Vertot (1772) encuentro dos Claret por estas fechas: Nicolas-Edouard de Claret Saint-Felix en 1584 (p. 26) y Richard de Nini-Claret en 1586 (p. 64), ambos, de la lengua de Provenza. Thou escribe De Claire por Claret.







fondo entre los dos castillos, de manera que de ninguna parte se podía impedir el fin desta empresa, porque si bien venía cavallería continualmente y infantería enemiga de la parte de tierra, creçiendo siempre más para cobrar los dichos castillos y impedir la embarcación, la hazían estar lejos no solamente la artillería de *nuestros* vageles, pero la suya propia que estava en poder de los *nuestros*, y también con algunas esquadras que de quando en quando salían de los castillos para impedir que los enemigos no se aloxassen en ciertas cassas y jardines que havia allí cerca. Los generales hilcieron diligencia en entender y saber dónde pudiessen haber trigo, y les dijeron y confirmaron, assí turcos como griegos que ay en aquel país, que padezen extraordinaria carestía, adonde todos los magazenes que de ordinario solían estar llenos, se hallavan vazíos, y que algunos turcos de la guardación de dichos castillos estavan en campaña a hazer traer para su provisión. Y assí resolbieron embarcar toda la artillería enemiga, de la qual los dichos castillos estavan reforçadíssimamente proveýdos, sobre el galeón de la Religión y las naves: halláronse en todos 76 piezas de artillería, entre las quales ay 12 de vatir, 2 grandes cañones, 7 cañolnes pedreros, 5 medias culebrinas, 6 bastardos y 8 medios cañones, y las demás piezas pequeñas de campaña, pero todas de cuchara. Y siguiendo con gran orden, assí la embarcación de la artillería como la de 392 esclavos que los *nuestros* tomaron en los dichos castillos, después de haver estado patrones dellos quatro días, siempre con la vitoriosas insignias de San Juan Baptista arboladas, abrasados y fracasados los edificios y que el uno y otro lugar la munición tomó fuego sin salberse cómo con grandísimo ruydo y espanto, el jueves a 25 se hallaron los *nuestros* embarcados y, no contentos deste suçesso, pareçiéndoles que si venían sin trigo, no era cumplido su designio y que a estas islas se les crecería mayor trabajo del que por falta dél tenían, determinaron de passar adelante las galeras con los dos galeones y tartana del gran *maestre* a buscarle, y el dicho galeón de la Religión con dos naves cargadas con toda la presa se vinieron la buelta de Malta.

Después, a los 7 de mayo an llegado por la gratia de *Nuestro Señor* las quatro galeras a este puerto, las quales an traýdo dos caramuzalies carlgados de trigo que, según se juzga, no serán menos de 1.400 salmas, sobre los quales se an hallado 20 piezas pequeñas de artillería. Refieren dichas galeras que después que se apartaron de los vageles que an traýdo aquí los esclavos y artillería, tiraron la buelta de la Sapilencia, adonde llegaron el primero de mayo al hazer del día, y de allí embialron un cayco a reconocer si devaxo de Modón havia vageles, y refiriendo que havían descubierto cinco caramuzalies cerca de una milla de la fortaleza, se fueron azia allá sin perder un punto de tiempo, y habiendo sido dellos descubiertos, hizieron grandíssima diligencia en retirarse devajo la dicha fortaleza, que atendía a disparar artillería hazia las galeras, las quales, mientras se pusieron tres de los caramuzalies en seguro, tomaron los otros dos que no fueron tan diligentes en retirarse debajo la dicha fortaleza, sin aver podido tomar ningún esclavo por averse toldos los turcos salbado en tierra, de suerte que el socorro de dicho trigo, por hallarse tan cerca de la cosecha, será de mucha ayuda a la necesidad en que estamos, de que se an dado infinitas gracias a Dios *Nuestro Señor*, del qual esperamos que los grandes galeones, tartana y dos fragatas del *illustrísimo* gran *maestre* que an quedado en aquellos mares para daño de los infieles nos an de hazer sentir bien presto nueva de alguna otra buena empresa.

## 2. AGS E1694 s.f.

El cavallero fray Nicolás Mármara de la orden de san Juan dize que haviendo hecho la entepresa de los castillos de Lepanto y Petraqui del turco con las 4 galeras de Malta y preso seiscientos turcos y settenta piezas de artillería de bronce y dado libertad a 40 xp.ianos cautibos, y demás desto hizo grandíssimo servicio al *emperador*, por causa que los

tres mil cavallos que embiava el gran turco en Ungría se detulbieron para yr, como fueron, a defender las dichas dos fortalezas y impedir la | dicha empresa, la qual acabada, saliendo afuera con las galeras, el supplicante | fue causa que se prendiessen dos caramusales cargados con dos mil salmas de trigo | que yvan en levante, y con ellos otras 25 piezas de artillería *que* eran del janiçarga | de Constantinopla, lo que fue y es gran socorro a la Religión y a todos los de la isla | vassallos de *Vuestra Majestad*, mayormente por este año, no pudiéndole esperar de Sicilia por | la poca cosecha *que* ha havido, como parece muy cumplidamente por el privilegio del | Gran Maestre. Y teniendo correspondencia, conocimiento y experiencia para | poder hazer otros servicios importantes y de mucha calidad, ha venido a los reales pies | de *Vuestra Majestad* a offrecerse en su real servicio, como de un rey y corona *que* es amparo y | defensa de toda la xp.iandad, y le supplica que, atento su calidad y servicios hechos | a dicha su Religión, los quales *vuestra Majestad* siempre ha tenido por propios, siendo protector | della, y los que espera de hazer con el favor de *Nuestro Señor* por la grande inteligencia | *que* en todo levante tiene –y de los efectos de la dicha empresa lo ha mostrado–, de donde | ha traydo a su madre, monja de san Basilio, y otros cinco parientes *que* hoy día están | en Malta, y en la Morea y otras provincias tiene un hermano, dos tíos, dos | sobrinos y otros muchos parientes y deudos suyos, se sirva usar con él de su | real grandeça, mandando hazerle *merced* de uno honrrado entretenimiento cerca la perlsona del virrey de Nápoles y de una ayuda de costa digna de un monarca | tan grande, que ha más de 10 meses que está en la corte con dos criados suyos | gastando lo *que* tenía, como espera de la poderosa y real mano de *Vuestra Majestad*.|

Al rey nuestro señor,| del | cavaller fray Nicolás Mármara de | la orden de san Juan Hierosolimitano.|





# NOTA SOBRE EL CORPUS ELEGÍACO HELENÍSTICO: FANOCLES

Rafael J. Gallé Cejudo\*

Universidad de Cádiz

[rafael.galle@uca.es](mailto:rafael.galle@uca.es)

## RESUMEN

El pasaje de Ps.-Prob., *in Verg. B. 2.23* podría constituir un testimonio de transmisión indirecta de la obra de Alejandro de Etolia (frg. 21 Magnelli) y de Fanocles. En esta nota crítica se aportan nuevos argumentos a favor de esta autoría, lo que, en el caso de Fanocles supondría una importante aportación a un corpus relativamente exiguo.

PALABRAS CLAVE: Elegía helenística, crítica textual, Alejandro de Etolia, Fanocles.

## NOTE ON HELLENISTIC ELEGIAC CORPUS: PHANOCLES

## ABSTRACT

The passage of Ps.-Prob., *in Verg. B. 2.23* could be an indirect transmitted testimony of the work of Alexander Aetolus (frg. 21 Magnelli) and Phanocles. This critical note provides new arguments in favour of this authorship, which, in the case of Phanocles, would entail a significant contribution to a relatively exiguous corpus.

KEYWORDS: Hellenistic elegy, textual criticism, Alexander Aetolus, Phanocles.

La revisión editorial de los textos clásicos ha de ser entendida como un proceso vivo, porque la labor de crítica textual sobre un texto no termina con la edición: un texto editado será siempre susceptible de ser revisado y de ser mejorado. Y uno de los aspectos más complejos y delicados de ese proceso, aparte de la revisión del aparato crítico y naturalmente del texto, es la relectura de los *testimonia* y, si procede, la reinterpretación del *corpus* textual, directo e indirecto, de cada autor. Pues bien, el objetivo de esta breve nota es ofrecer nuevos argumentos en apoyo de la autoría fanoclea de una cita indirecta contenida en un pasaje conflictivo del comentario de Ps.-Probo a las *Bucólicas* de Virgilio (2.23). En este pasaje podría estar citándose a Alejandro de Etolia (de hecho es recogido en las últimas ediciones de Magnelli o Lightfoot como frg. 21 *dub.*) y quizá también a Fanocles, con lo que de alguna forma podría contribuir así a incrementar, aunque solo sea de forma indirecta y casi simbólica, el corpus textual de los llamados, un tanto condescendentemente, poetas elegíacos helenísticos menores. El pasaje en cuestión es el siguiente:

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.11>

FORTUNATAE, Nº 32; 2020 (2), pp. 171-176; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



Ps.-Prob., *in Verg. B. 2.23* (3.2, p. 329 Thilo–Hagen)

«Canto, quae solitus, si quando armenta uocabat

Amphion Dircaeus»

Amphionem et Zethum Euripides et apud nos Pacuuius Louis ex Antiopa Nyctei ait natos. <Amphionem autem> cantando potuisse armenta uocare testantur Thebae, quas Apollonius in Argonautis a fratribus ante dictis muro esse clausas ait, sed Zethus humeris saxa contulit operi, Amphion cantu euocauit, si quidem sensus animalium facilius quam saxa uincuntur. †Panocus† et Alexander lyram a Mercurio muneri datam dicunt, quod primus †Euianaram liberauit†.

Ps.-Probo, *Comentario a Virgilio, Bucólicas 2.23*

«Canto lo que solía, cuando llamaba a su rebaño,

Anfión Dirceo»

De Anfión y Zeto, Eurípides y, entre nuestros escritores, Pacuvio dicen que son hijos de Zeus y Antíope, la hija de Nicteo. <Y de que Anfión> con su canto podía convocar los rebaños da testimonio Tebas, que Apolonio<sup>1</sup> en los Argonautas dice que fue circunvalada por una muralla por los hermanos antes citados; pero Zeto llevó las piedras a la obra en sus hombros, mientras que Anfión las hizo venir con su canto, si verdaderamente es más fácil vencer los sentidos de los animales que a las piedras. †Panoco† y Alejandro dicen que la lira le fue concedida como regalo por Mercurio, porque fue el primero †liberar a Evianara†.

Sobre el *Alexander* citado en la penúltima línea nada se sabe con certeza, pero si se conjetura que bajo el ininteligible *Panocus* al que acompaña está encubierto en verdad un *Phanocles* original, las probabilidades de que sea el Etolio crecen considerablemente: al Etolo lo adscriben Schneidewin (perteneciente a la elegía *Apolo*), Radtke (de la elegía *Musas*), Meineke (251) y Powell (17 *CA*, apelando a la cita del monte Aracinto del texto virgiliano y la cercanía de Pleurón, patria del Etolo); a Alejandro Polihistor lo adscribe Wilamowitz (con la oposición de Jacoby, *FGrHist.* IIIa, 311-312, y el apoyo de Gioseffi, 1991: 201-204); a Alejandro de Éfeso lo adscribe West; y a Alejandro Mindio lo atribuye Lehnus. Pero, como bien señala Magnelli, todas las hipótesis son posibles, pero ninguna incontrovertible<sup>2</sup>. Ahora bien, si, como

---

\* Agradecimiento expreso al MINECO por su apoyo al Proyecto FFI2017-85015-P «Las migraciones temáticas entre la prosa y el verso: el papel referencial de la elegía helenística». Agradezco también a los responsables de *Fortunatae* haberme permitido participar con esta breve nota en este merecido homenaje a Ángel Martínez Fernández. Estas reflexiones surgen al calor de la nueva edición de los poetas elegíacos helenísticos que muy pronto verá la luz en la prestigiosa colección de autores griegos y latinos Alma Mater del CSIC.

<sup>1</sup> Las referencias de los autores citados son las siguientes: en el caso de Eurípides (podría hacer referencia a la *Antíope*), Test. IV b (Kannicht); para Pacuvio, fig. 1 Ribbeck (también de una *Antíope*); y para Apolonio de Rodas, *Argonáuticas* 1.735-741.

<sup>2</sup> Cf. Magnelli, 1999: 264-267, para las diferentes propuestas de adscripción y la bibliografía específica en cada caso.



se ha indicado, hay serios problemas para identificar al Alejandro citado, no menor es la aporía en el caso de *Panocus* de la penúltima línea: la forma transmitida por los códices (*Panocus*) fue ya corregida en *Panyas(s)is* en la *editio princeps* de Egnatius (Venecia 1507) y por ello ha sido incluido el fragmento (siempre entre los *dubia*) en las ediciones de este poeta épico (Matthews frg. 31 = 32 Bernabé = 4 Davies); Dübner interpreta que la forma ha de ser corregida en *Phanodicus* (*FGrHist.* 397, frg. 7 *dub.*); Wernicke (col. 1945) y Powell (*ad loc.*) se decantan por *Pacuvius*, el segundo argumentando que no está documentado que Fanocles tratara este tema (?), mientras que Pacuvio sí lo hizo en su *Antiopa*, pero Pacuvio es citado unas líneas antes por lo que es muy improbable que el copista errara en este nombre; Gioseffi (1991: 200, n. 115, siguiendo de cerca a Cazzaniga, *SIFC* 32, 1960, 141-142) prefiere leer *Parthenius*; mientras que Schneidewin (*RhM* 4, 1846, 143), Jacoby (*FGrHist.* 397, frg. 7) y Hagen (*ad loc.*) se decantan por *Phanocles*, dando por válida la conjetura de que el Alejandro citado es el Etolo y relacionando contextualmente ambos elegíacos helenísticos. Hay, no obstante, otras dos hipótesis argumentativas que podrían avalar esta propuesta, ambas basadas, he de reconocerlo, en relaciones muy circunstanciales: la vinculación *etiológica* que con este episodio también tiene la poetisa Mero, circunscrita como los anteriores al ámbito elegíaco helenístico, y la temática homérica en la que Filóstrato contextualiza el episodio mitológico.

Que la lira fue un regalo de Hermes a Anfión es una tradición documentada desde temprano (Eumel., frg. 13 Bernabé; E., *Antiop.* frg. 48.90-92 Kambitsis; Moero, frg. 6 *CA*; Hor., *Carm.* 3.11.1-2; Apollod. 3.5.7; Philostr., *Im.* 1.10.1; *Myth. Vat.* II 92, p. 167 Kulcsár; *Sch. E. Ph.* [*hyp.-Sch.*] 115.11) y de hecho hay una rama de la tradición que transmite que Anfión era hijo de Hermes (cf. *Sch. Stat. Theb.* 1.10)<sup>3</sup>. Sin embargo, la última parte de la frase (*Euianaram liberauit*) no parece tener sentido. Ahora bien, desde que Meineke acertó a relacionar este pasaje con el citado de la poetisa Mero (*apud* Paus. 9.5.8: Μυρῶ δὲ Βυζαντία, ποιήσασα ἔπη καὶ ἐλεγεία, Ἑρμῆ βωμόν φησιν ἰδρύσασθαι πρῶτον Ἀμφίονα καὶ ἐπὶ τούτῳ λύραν παρ' αὐτοῦ λαβεῖν —«Mero de Bizancio, que compuso poemas en hexámetros y dísticos, sostiene que el primero en erigir un altar a Hermes fue Anfión y que por eso recibió de él la lira»—) y propuso la corrección *ei aram dedicauerit* o *ei in ara libauerit*, la crítica coincide en que la idea podría estar cerca de «porque fue el primero en dedicarle un altar» o «porque fue el primero en hacerle ofrendas en el altar»<sup>4</sup>. Nótese por otra parte que Mero (o más bien Pausanias) emplean el verbo ἰδρύσασθαι para 'erigir',

<sup>3</sup> Hay, no obstante, otras variantes mucho menos extendidas: a) que la lira fue regalo de Apolo en Diosc.Hist., *FGrHist* 594, frg. 12 (*ap. Sch. A.R.* 1.740, 62.10-15 Wendel) o en Eust. *Od.* 11.259 (1.412 Stallbaum); b) que la lira fue regalo de las Musas en Pherecyd., *FGrHist* 3, frg. 41a, o Armen., *FGrHist* 378, frg. 2 (ambos también *apud Sch. A.R.* 1.740, 62.10-15 Wendel); y c) que la lira fue regalo de Zeus en Eust. *Od.* 11.259.

<sup>4</sup> Ya así desde Stoll, 1884: 312.



que en latín podría corresponder a *leuo* y de ahí que la corrección del pasaje pueda pasar por *leuauerit* (*ei aram leuauerit*). En cuanto a la forma transmitida *liberauit* la más conocida ‘liberación’ en la que está envuelto este personaje es la de su madre Dirce, pero poco o nada tiene que ver con Hermes. Interesante es, finalmente, la propuesta de Schneidewin que retrotrae el verbo a una forma de λύω en griego, ya que los juegos de palabras entre λύω y λύρα son frecuentes en época tardía<sup>5</sup>.

Creo, no obstante, que, en este contexto argumentativo, no se ha prestado suficiente atención al pasaje de la descripción de Anfión en las *Imágenes* de Filóstrato (1.10.3):

Philostr., *Im.* 1.10.3

ἡ κόμη δὲ ἠδέϊα μὲν καὶ καθ’ ἑαυτὴν ἐναλύουσα μὲν τῷ μετώπῳ, συγκατιοῦσα δὲ τῷ ἰούλῳ παρὰ τὸ οὖς καὶ χρυσοῦ τι ἐπιφαίνουσα, ἠδίων δὲ μετὰ τῆς μίτρας, ἦν φασιν οἱ τῶν ἀποθέτων ποιηταὶ <Χάριτας καμεῖν, ἄγαλμα ἠδιστον> καὶ προσεχέστατον τῇ λύρᾳ. δοκῶ μοι τὸν Ἑρμῆν ἔρωτι κατειλημμένον δοῦναι τῷ Ἀμφίονι ἄμφω τὰ δῶρα. καὶ ἡ χλαμῦς, ἦν φορεῖ, κάκεινι παρὰ τοῦ Ἑρμοῦ τάχα· οὐ γὰρ ἐφ’ ἐνὸς μένει χρώματος, ἀλλὰ τρέπεται καὶ κατὰ τὴν Ἴριν μετανθεῖ.

Filóstrato, *Imágenes* 1.10.3

Su cabello es una delicia: le ondea de suyo por la frente, se le junta al bozo al caerle junto a las orejas y está dotado de cierto brillo dorado; pero más delicioso aun está con la cinta, aquella que los poetas de versos místéricos dicen que «Las Gracias recamaron, el más lindo adorno» y el más apropiado para la lira. En mi opinión, Hermes hizo ambos regalos a Anfión completamente arrebatado de amor. Y la clámide que lleva, también esa, debe proceder de Hermes, pues no permanece de un solo color, sino que se atornasola y va adquiriendo las tonalidades del arco iris.

En esta écfrasis se desvelan dos detalles muy interesantes. Asegura el sofista que Hermes regaló la lira y la diadema a Anfión, porque estaba perdidamente enamorado de él (ἔρωτι κατειλημμένον) y además sostiene que en la obra de ciertos «poetas místéricos» (οἱ τῶν ἀποθέτων ποιηταὶ) se transmite que la diadema que porta el joven la habían bordado las Gracias. Sin embargo, el sofista está convencido de que, no solo esta cinta, sino también la prodigiosa clámide tornasolada fueron regalos de Hermes motivados por ese amor apasionado. Así pues, en contra de lo que la crítica sostenía, hay, aparte de la versión de Mero e incluso contradictoria con ella, otra fuente antigua en la que se motiva el regalo<sup>6</sup>. Y, además, el hecho de que haya un contexto de amor

<sup>5</sup> Las principales propuestas y conjeturas sobre este pasaje son las siguientes: *Euianaram liberauit* AV : *Eian<sup>n</sup>ara(m)* M : *Eyianaram dicit* P : *Cynaram* ed. princ. : *Io Inachiam* Lloyd-Jones : *ei aram dedicauerit* vel *ei in ara libauerit* Meineke : *exta ei in ara libauerit* Schneidewin : *exta ei in ara litauerit* Powell.

<sup>6</sup> Cf. Magnelli, 1999: 266: «In base a Moero, che sola precisa la motivazione del dono ...». Nótese que ni siquiera Stoll, Wermicke, Beyer o las fuentes antiguas citadas en n. 3 (Dioscórides, Ferécides, Arménidas, Eustacio o los *Escolios a Apolonio de Rodas*) recogen esta relación homoerótica.

homosexual, aparentemente gratuito, pero claramente constatado por Filóstrato, hace que la atribución a Fanocles gane enteros. No en vano Fanocles es el ἐρωτικὸς ἀνήρ<sup>7</sup>, autor de los *Amores* o *Los jóvenes hermosos* (Ἔρωτες ἢ Καλοῖ), la más importante elegía catalogica de temática homoerótica masculina de la Época Helenística.

Por último, y a modo de *addenda*, si la hipótesis que aquí propongo fuera válida, quizá habría que plantear en términos muy diferentes (no tan apegados al texto de Mero y más coincidente con el de Filóstrato) el *locus uexatus* antes citado †*Euianaram liberauit*†, pues bajo la lectura del códice M<sup>8</sup> *Eian<sup>n</sup> ara* podría subyacer un original *quod primus ei amore laborauit*—«porque fue el primero en sufrir de amores por él»— e incluso con genitivo objetivo (*eius* encubierto quizá en *Euianaram* de A y V<sup>9</sup>) en lugar de dativo *commodi ei*; a saber: *quod primus eius amore laborauit*<sup>10</sup>. Sobre la expresión *laboro* con este mismo ablativo instrumental de causa *amore*, cf. Séneca, *Contr.* 2.2.4.16: *domum amore mutuo laborantem*; Séneca (Iun.), *QN* 4a, pr. 2.3: *amore nostri laboramus*, Apuleyo, *Met.* 5.25.23: *amore nimio laboras*; Pomponio Porphyrio, *Comm.* 1.17, lema 19-20: *amore laborantis*; *ibid.* 1.27, lema 18-19: *quanta laboras Charybdi* (en contexto erótico).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBIANI, M. G. (2000): «Moiro», *Brill's New Pauly* 8: col. 344.
- ALEXANDER, K. (1988): *A Stylistic Commentary on Phanocles and Related Texts*, Ámsterdam.
- BACH, N. (1829): *Philetæ Coi, Hermesianactis Colophonii atque Phanoclis reliquiae*, Halle.
- BEYER, R. (1910): *Fabulae Graecae quatenus quæ aetate puerorum amore commutatae sint, Diss. Inaug.*, Weida.
- BLUMENTHAL, A. v. (1938): «Phanokles», *RE* 19.2: cols. 1781-1783 [Stuttgart].
- DI GREGORIO, L. (2012): «Merò (?) e Niceneto: due sconosciuti?», *Aevum* 86.1: 63-154 (esp. 63-115).
- GEFFCKEN, J. (1932): «Moiro», *RE* 15.2: cols. 2512-2513 [Stuttgart].
- GIARRATANO, C. (1905): *Hermesianactis fragmenta*, Milán-Palermo-Nápoles.
- GIOSEFFI, M. (1991): *Studi sul commento a Virgilio dello Pseudo-Probo*, Florencia.
- LIGHTFOOT, J. L. (2009): *Hellenistic Collection: Philitas, Alexander of Aetolia, Hermesianax, Euphorion, Parthenius*, Cambridge (MA) - Londres.
- MAGNELLI, E. (1999): *Alexandri Aetoli testimonia et fragmenta. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento*, Firenze.

<sup>7</sup> Así llama a Fanocles Plutarco en sus *Charlas de sobremesa* 4.5.3 (*Obras morales* 671B-C).

<sup>8</sup> Códice *Monacensis Lat.* 755.

<sup>9</sup> V: códice *Vaticanus Lat.* 2930 (s. XV<sup>2</sup>); y A: *Excerpta* de Policiano en una edición de Virgilio (Roma 1471) conservada en la Biblioteca Nacional de Francia Rés. g. Y c. 236.

<sup>10</sup> Agradezco públicamente a mi colega latinista Joaquín Navarro López esta segunda sugerencia.





- MATTHEWS, V. J. (1974): *Panyassis of Halikarnassos*, Laiden.
- POWELL, I. U. (1925): *Collectanea Alexandrina*, Oxford.
- THILO, G. - HAGEN, H. (1902): *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Carmina Commentarii* vol. III.2, Leipzig.
- STOLL, H. W. (1884): «Amphion (1)», en W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, pp. 308-316.
- WERMICKE, K. (1894): «Amphion (1)», *RE* 1: cols. 1944-1948 [Stuttgart].
- WHEELOCK, F. M. (1935): «The Manuscript Tradition of Probus», *HSCP* 46: 85-153.



# EL ENCABALGAMIENTO (*LE ENJAMBEMENT*): UNA APROXIMACIÓN A SU SIGNIFICADO E IMPORTANCIA EN EL TEXTO HOMÉRICO DE LA *ODISEA*, CANTOS 1, 5 Y 13

José García López  
Universidad de Murcia  
[joseglopez@movistar.es](mailto:joseglopez@movistar.es)

## RESUMEN

El autor realiza su estudio en el marco del acercamiento a la poesía de la épica homérica y la *oral poetry*. El trabajo selecciona y comenta los tres cantos primeros de *La llamada Telemaquia*, *La Odisea propiamente dicha* y *Odiseo en Ítaca*. *La Μνηστηροφωνία*. La selección se realiza con la búsqueda de aquellos lugares, en donde el autor épico emplea el llamado “the Enjambement (*The Runover*) integral necessary”. Se busca analizar y, en su caso, defender y valorar el empleo de este recurso de estilo por un único autor de la *Odisea*. Por razones de espacio, sólo se tendrán en cuenta aquellos ejemplos en los que la figura del encabalgamiento se realiza por medio de una forma verbal.

PALABRAS CLAVE: *Odisea* 1, 5 y 13, estilo épico, El Encabalgamiento.

THE ENJAMBEMENT: AN APPROACH TO ITS MEANING AND IMPORTANCE  
IN THE HOMERIC TEXT OF THE *ODYSSEY*, BOOKS 1, 5 AND 13

## ABSTRACT

The author develops his study in the framework of the approach to the poetry of the Homeric epic and the oral poetry. The work selects and comments on the first three songs of *The call Telemaquia*, *The Odyssey itself* and *Odysseus in Ithaca*. *The Μνηστηροφωνία*. The selection is made with the search of those places where the epic author uses the so-called *The Enjambement (The Runover) integral necessary*. The aim is to analyze and, where appropriate, defend and value the use of this style as a resource by a single author of the *Odyssey*. For space reasons only those examples will be taken into account in which the figure of *The Enjambement* is carried out by means of a verbal form.

KEYWORDS: *Odyssey* 1, 5 and 13, Epic Style, The Enjambement.

## 1. A MODO DE PRÓLOGO

Antes de iniciar nuestra aproximación a una figura, *El Encabalgamiento*, sobre los datos que nos ofrecen en los textos los cantos 1, 5 y 13 de la *Odisea*, queremos

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.12>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 177-194; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



hacer algunas precisiones, que, de alguna manera, sitúen al posible lector en los pasajes que nos proponemos analizar sobre esta figura de estilo, que hemos elegido, entre otras muchas posibles, del texto épico.

En primer lugar, al tratarse de un texto poético, el estudio de su forma literaria ha de ser necesaria y naturalmente distinta a la que deberíamos tener en cuenta, si la acción la lleváramos a cabo sobre un texto en prosa<sup>1</sup>. Partimos afortunadamente de un acercamiento muy personal a través de los datos que nos ha facilitado una traducción propia anotada, en curso de publicación, del texto de la *Odisea*. Por ello hemos podido tener en cuenta la obra completa en traducción castellana personal del gran poema épico y sobre ella seleccionar los versos en estudio a partir de la tradicional clasificación del poema: I. *La llamada Telemaquia* (con el viaje iniciático de Telémaco, cantos 1-4). II. *La Odisea propiamente dicha* (con los relatos personales del Νόστος de Odiseo en el país de los feacios, cantos 5-12) y III. *Odiseo en Ítaca. Λαμνηστηροφονία, la matanza de los pretendientes* (es decir, Odiseo en Ítaca y su venganza, matando a sus siervos y esclavas infieles y a los pretendientes de Penélope, cantos 13-24)<sup>2</sup>. Por lo demás, para llevar a cabo esta recogida de material, lo haremos, de acuerdo a nuestro convencimiento, eligiendo la definición del término de la que parte el profesor de Cambridge, Kirk, al tratar en Homero el problema del encabalgamiento, y que define así: «The carrying over of the sentence of one verse into the next, involving an overrunning of the verse-end»<sup>3</sup>. Por todo ello, a partir de aquí,

---

<sup>1</sup> Sin dejar de valorar las consideraciones, por ejemplo, de Dionisio de Halicarnaso, *Comp.* 26, 11-15, sobre la posible semejanza entre prosa y poesía, si ésta última así lo posibilita, por ejemplo, en la disposición y en el orden de las palabras y que no haga coincidir el final de los κῶλα con el final del verso, στίχος, como podemos añadir ahora, se exige en la figura del encabalgamiento, que, según estas afirmaciones de Dionisio, acercaría estas dos formas de componer en griego y que ahora nos proponemos estudiar nosotros.

<sup>2</sup> Cf., por ejemplo, Seek, G. A. (2004): *Homer. Eine Einführung*, Stuttgart, p. 198: Eine äüssere Dreiteiligkeit der Odyssee:

Buch 1-4 Telemachie

5-12 Odysseus unterwegs (*Odysseus bei den Phäaken*, p. 229)

13-24 Odysseus in Ithaka (*Die Freiergefahr*, p. 252)

<sup>3</sup> En Kirk, G. S. (1976): *Homer and Oral Poetry*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 147. Por su parte Parry, M: «The distinctive Character of Enjambement in Homeric Verse», *TAPhA* 60 (1929) pp. 200-220, consideraba el encabalgamiento como «a self-explanatory term», por lo que no ofrece una definición formal, aunque podemos consultar con gran utilidad para nuestro propósito lo que escribe en la p. 203, como resultado del análisis que hace en las páginas 201-203, al comentar un pasaje sobre la *Odisea*, 14, 1-7, junto al *Fr.* 696, 1-7 Nauck del *Télefo* de Eurípides y al *Fr.* 38, 1-23 Page, sobre Dánae de Simónides, del escritor griego Dionisio de Halicarnaso, *Comp.* 26, 11-13, que estudia la relación y posible semejanza entre prosa y poesía épica. Con ello analiza las tres formas en las que se puede presentar una oración en el verso homérico, llegando a la conclusión de que de las tres formas posibles sólo en dos de ellas se puede hablar de enjambement: Una, cuando el sentido, no la frase u oración, aparece completado o explicado en el verso siguiente con un epíteto o una frase adverbial (sería el enjambement al que se puede llamar, siguiendo al de Halicarnaso, ἀπερίοδος, *unperiodic* (Kirk, 1976: 147, propondrá, al creer confuso este término, el adjetivo «*progressive*»), y, dos, cuando el verso



hemos escogido para nuestro análisis sólo los versos, que nos facilitan los tres cantos elegidos, donde tomaremos cada uno como ejemplo representativo por su posición inicial en las tres partes en las que se acepta dividido el poema. De este modo, pensamos, dispondremos de los ejemplos apropiados a la hora de decidir nuestra postura y sobre ella sacar posibles conclusiones.

Como acabamos de indicar, hemos hecho una doble elección, cuya dificultad reconocemos, como, por otra parte, lo es todo estudio que pretenda analizar cualquiera de los múltiples aspectos posibles en un acercamiento al texto épico atribuido a Homero y por lo que el nuestro no podía ser una excepción. Una de las elecciones ya la hemos indicado, así como hemos expuesto brevemente las razones para su selección, usando, sin pretenderlo, la figura tan homérica del ὕστερον πρότερον. La otra, y desde luego la primera y la más importante, ha sido nuestra elección de la forma literaria del encabalgamiento, *le enjambement*, que, como acabamos de decir, siempre estuvo en primer lugar, desde el momento en que decidimos realizar un estudio de una de las figuras de estilo<sup>4</sup> más recurrentes y también muy analizadas<sup>5</sup>

---

termina al final de un grupo de palabras, en el que, sin embargo no finaliza el pensamiento, o termina en medio de un grupo de palabras, en ambos casos tendríamos el “enjambment *integral necessary*”. En efecto, en las pp. 146-155 el profesor Kirk escribe *enjambment* no *enjambement*. No obstante, en la nota 8 de este artículo M. Parry nos dice que él entenderá el enjambement en su sentido más amplio como «that of running over of the sentences from one line to another». Sobre la diferencia entre formas de composición en verso y en prosa, cf. también Demetrio, *Eloc.* I 1.

<sup>4</sup> Y que personalmente hemos intentado señalar en las notas a nuestra traducción de la *Odisea* y que se suman a la extraordinaria valoración como gran poeta del autor de este poema épico, y que, entre otras, destacaríamos las siguientes clases: Anticipación (πρόληψις, *Od.* 12, 40 ss.), Retrospección (ἀνάληψις, *Od.* 7, 241 ss.), Descripción (ἐκφρασις, *Od.* 7, 81 ss. y 4, 43ss), ὕστερον πρότερον (poner después lo que va antes, *Od.* 3, 468, φᾶρος, χιτῶνα), Comparación (*Od.* 4, 335 ss.), Metáfora (*mar*, ὕγρα κέλευθα, *Od.* 3, 71), Anáfora (*Od.* 3, 273-274, πολλὰ δὲ μηρία, πολλὰ δ' ἀγάλματα), Hipérbaton (por ej. *Od.* 1, 1), Personificación (Hós, Aurora, Ἥλιος, Helio, Αἴολος, Eolo), Aliteración (ἀπὸ πῆματα πᾶσχει, *Od.* 1, 49), Soliloquio (de Odiseo, πρὸς ὄν μεγαλήτορα θυμόν, *Od.* 5, 298), *Captatio benevolentiae*, (*Od.* 5, 445-450, *Ringcomposition* (1, 428-434), etc. y, naturalmente, la figura del *Encabalgamiento*, que, con frecuencia comparte versos con algunas de estas figuras, ya nos sale al paso en los dos primeros versos de la *Odisea* y que hemos elegido para nuestro estudio. Sobre el lenguaje poético en Homero, entre otros, cf. Meister, Karl (1921): *Die homerische Kunstsprache*, Leipzig, B. G. Teubner, pp. VIII+262, sobre todo p. 28, nota 1, donde resalta la frecuencia del Enjambement en Virgilio frente a la búsqueda de final de contenido al final de verso en Homero, y Bassett, S. E. (1938, 2003<sup>2</sup>): *The Poetry of Homer*, Berkeley, University Press, pp. 273, sobre todo los capítulos IV y VI.

<sup>5</sup> Sólo algunos ejemplos, prácticamente todos de origen anglosajón, citando únicamente uno de los también numerosos trabajos, siguiendo los trabajos de Parry y su alumno Lord, sobre *Épica eslava y Homero*: Bassett, S. E.: «The So-Called Emphatic Position of The Runover Word in the Homeric Hexameter», *TAPhA* 57 (1926), pp. 116-148. Parry, M.: «The Distinctive Character of Enjambement in Homeric Verse», *TAPhA* 60 (1929), pp. 200-220. Lord, A. B.: «Homer and Huso III: Enjambement in Greek and southslavic Heroic Song», *TAPhA* 79 (1948), pp. 113-124. Kirk, G. S. (1976): *Homer and the Oral Poetry*, University Press, Cambridge 1976, pp. 146-174. Clayman, Dee Lesser and Van Norwick, Thomas: «Enjambement in Greek Hexameter Poetry», *TAPhA*, 107 (1977), pp. 85-92, que critican la obra de M. Parry por querer trasladar sus resultados a toda la poesía épica griega. Barnes, Harry. R.:



en la composición oral del texto homérico, conscientes siempre de su importancia y las múltiples relaciones estudiadas con el llamado estilo homérico y que a veces tendremos que mencionar, pero que naturalmente no abordaremos.

En relación con lo anteriormente expuesto tenemos personalmente presente, al iniciar nuestro estudio, la acertada y para nuestro análisis también valiosa precisión del estudioso alemán Gustav Adolf Seeck, von 1981 bis 1999 Professor für Klassische Philologie (Gräzistik) an der Universität Frankfurt a. M., cuando escribe, en su obra citada en la nota 2, p. 58, que:

«Es war eine verständliche, aber sehr einseitige Idee der Forschung, bei Homer überall das “Typische” zu betonen und darüber zu vergessen, dass jede Verwundung, jedes Gleichnis, jede “typische Szene” anders ist. Diese geradezu unerschöpfliche Variationskunst ist zweifellos eine Folge des Übergangs zur schriftlichen Grossform».

Es decir, es comprensible, aunque también unilateral en la investigación del texto homérico, la idea de poner de relieve lo “típico”, olvidando que cada herida, cada comparación<sup>6</sup> o cada escena típica es diferente y que esta variación artística es,

---

«Enjambement and Oral Composition», *TAPhA* 109 (1979), pp. 1-10. Clark, Matthew: «Enjambment and Binding in Homeric Hexameter», *Phoenix* 48.2 (Sommer, 1984), pp. 95-114. Bakker, Egbert J.: «Homeric Discourse and Enjambement: A Cognitive Approach», *TAPhA* 120 (1990), pp. 1-21. Parry, A. (ed.), (1987): *The Making of Homeric Verse*, Oxford, donde, entre otros trabajos de su padre Milman, se recoge el artículo sobre el Enjambement, antes citado, en pp. 251-265. C. Higbie, C. (1990): *Messure and Music: Enjambement and Sentence Structure in the Iliad*, Oxford, a la que preguntáramos dónde cita en su bibliografía, pues no hemos sido capaces de encontrar, alguna obra o tratado de música griega, y en qué página de su libro se plantea la relación entre metro, ritmo y música en su acercamiento al hexámetro de Homero. Dukat, Zdeslav: «Enjambement as a Criterion for Orality in Homeric and South Slavic epic Poetry», *Oral Tradition*, 6/2-3(1991), pp. 303-315 (publicada como Journal at Harvard University, desde 1986). Personalmente hemos de aceptar que sólo conocemos una obra anterior en lengua alemana y citada en nota anterior, nos referimos a K. Meister, 1921, p 28, nota 1, donde habla y compara el uso de Das Enjambement en Homero y Virgilio.

<sup>6</sup> Recordemos, por ejemplo, la variedad, conveniencia y, a la vez, diferencia entre las cinco breves comparaciones o símiles tomados, como siempre, del entorno vital, que tan bien conoce el poeta, y con los que Homero, en un verdadero “nido”, adorna y prepara su introducción al prolijo y detallado catálogo de las naves en la *Iliada*, II vv. 455-483. Estos 32 versos, que refieren el brío y el deseo de los aqueos para ir al combate contra los troyanos, van precedidos de un breve relato sobre cómo la hueste de los aqueos es animada a la lucha por la ojizarca Atenea, para, en seguida, comparar: I, el brillo del bronce de los aqueos con un voraz fuego que abraza un bosque, 455-458; II, las tribus de los combatientes griegos con las numerosas razas de las volátiles aves, ganso, grullas o cisnes, que revolotean por las cauces del Caístro, 459-468; III, los aqueos de larga cabellera con las espesas moscas que vagan errantes por el pastoril establo, cuando las tinajas rezuman de leche, 469-473; IV, los jefes griegos que ordenan su tropa con los cabreros que agrupan y ordenan sus rebaños de cabras, 474-479, y finalmente, V, al Atrida Agamenón, que reúne a los aqueos, con el buey y el toro que sobresalen entre las vacas reunidas a su alrededor. A continuación tenemos la plegaria del aedo a las Musas para que le enumere los caudillos, tropas y naves que lo transportaron hasta la llanura troyana y el famoso catálogo de naves y caudillos griegos, que las comandaban, de los que, en el mismo canto 2, 798 801, la diosa mensajera Iris pondera su multitud ante Príamo y Héctor, diciendo que son: “como hojas o granos de arena en gran cantidad”.



sin duda alguna, consecuencia de la transición (de la composición original oral a la forma (*Grossform*, “letras mayúsculas”) escrita».

Así, al analizar la figura del *Enjambement*, observaremos, en efecto, su frecuente aparición, pero también su propia razón de ser en una obra poética compuesta y transmitida de forma oral (*oral poetry*)<sup>7</sup>, que por naturaleza tiende a ser desigual y también a evitar las frases largas y complejas<sup>8</sup>, y su peculiaridad en los distintos lugares en los que aparece, ¿un verdadero *Leimotiv*?, y que nos proponemos someter a estudio.

Inicialmente los ejemplos reunidos<sup>9</sup> en nuestra lectura de los tres cantos elegidos, entendiendo que la figura en estudio se corresponde con el encabalgamiento del final de un verso hacia el siguiente (sin signo de puntuación alguno) sobre el que el poeta vuelca y termina su actual pensamiento y secuencia gramatical, nos ha dado la siguiente clasificación: 1. FORMAS VERBALES; 2. NOMBRES COMUNES Y NOMBRES PROPIOS; 3. ADJETIVOS; 4. ADVERBIOS, y, por último, 5. GIROS PREPOSICIONALES, de las que sólo podremos analizar individualmente por razones obvias de espacio, las que se refieren al uso de FORMAS VERBALES. Señalaremos, también, que, atendiendo a nuestra postura ante la figura elegida, sólo analizaremos aquellos ejemplos que se atengan a la definición del llamado *necessary enjambement*, por Milman Parry en su obra y página citadas en nuestra nota número tres, es decir, «cuando el verso termina *al final de un grupo de palabras*, en el que, sin embargo no finaliza el pensamiento, o termina *en medio de un grupo de palabras*», aunque, más exactamente tendremos en cuenta el tipo que Kirk<sup>10</sup> llama “*integral necessary*”, que se distingue

---

<sup>7</sup> Cf., por ej., la publicación más completa, pensamos hasta ahora, sobre la composición oral de la épica homérica, de Kirk, *op. cit.*, en la que dedica unas páginas, 146-164, al tema que ahora nos ocupa, y con las que, escribe, se propone volver a examinar los diferentes tipos de *enjambement* en el hexámetro de Homero (*Iliada* y la *Odisea*), así como haciendo incursiones a la épica romana (Verg. *Aen.* 4, 365-387) y a la inglesa (Milton, *Paradise Lost*, II 539-546). Con estos datos decide, centrándose en el canto 16 de *Iliada*. y a partir de los trabajos de Parry y Lord, pp. 148-155, llamar “*periodic*” al ejemplo del verso que termina con una cláusula subordinada, con coma, y es completada por la frase principal en el verso siguiente, *Il.* 16, 36, e “*integral necessary*”, sin coma, para el caso en que la frase empieza en un verso y termina al principio del verso siguiente, por ej. en el mismo canto 16, v. 81s. y 16, 46s. Además, cuando dos palabras, que van unidas por naturaleza (preposición o epíteto, con el nombre que rige o al que califica), colocados en versos distintos, llama “*violent*”, ej: *Il.* 16, 62s., 104s. y 396s, y precisando que la diferencia entre el caso 3, *necessary*, y el caso 4, *violent*, puede ser subjetivo. (pg. 150). Finalmente, sugiere el término *Progressive* para designar al encabalgamiento llamado *unperiodic*, por M. Parry, a partir del análisis de *Od.* 14, 1-7, que realiza D.H., *Comp.* 26, 12.

<sup>8</sup> Kirk, G. S., *Op. cit.* p. 205.

<sup>9</sup> Finalmente, por razones de espacio, sólo hemos sometido a nuestro análisis los ejemplos de los tres libros citados en los que la figura el encabalgamiento “*integral necessary*” se realiza a través de empezar el segundo verso del hemistiquio estudiado con una forma verbal. Los demás casos, nombres comunes y propios, adjetivos, adverbios y frases preposicionales, también los tengo localizados, y, en ellos puedo también apoyar mi análisis, si fuera necesario.

<sup>10</sup> *Op. cit.* p. 148.



por carecer de coma<sup>11</sup> en el primero de los versos estudiados del canto 16 de la *Iliada*<sup>12</sup>.

## 2. ANÁLISIS

### 2.1. LA LLAMADA TELEMAQUIA (OD. 1-4)

Comencemos, pues, por el primer ejemplo, que nos ha salido al encuentro en nuestro acercamiento al texto del primer canto de la *Odisea*, en la llamada *Telemachia*. En efecto, en los dos primeros versos (δίστιχος) de esta parte del poema épico tenemos el siguiente texto:

Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον ὃς μάλα πολλὰ  
πλάγχθη,  
«Háblame, Musa, del hombre de multiforme ingenio que muy mucho  
anduvo errante».

El texto griego, del llamado *Proemio* de este canto épico, en su primer verso, que finaliza sin coma, nos ofrece, desde un primer momento una construcción de ritmo rápido, un hexámetro dactílico, en la que el comienzo (ἀρχή), que sirve para resaltar lo que se propone obtener de la divinidad, lo ocupan el sustantivo Ἄνδρα y el pronombre μοι, en clara inversión (ὑπερβατόν), con relación al verbo ἔννεπε; mientras, su parte central (μέσον), que suele destacar la palabra que se coloca en ella, la ocupa el poder divino invocado, Μοῦσα, deslizándose hacia la parte final (τέλος) con dos formas adverbiales, que se desbordan hacia el verso segundo, con ritmo dactílico parecido, hasta la forma verbal πλάγχθη. Este verbo, en claro encabalgamiento “integral necessary”, completa la frase relativa que comenzada en el verso anterior con un ὃς, su sujeto, y con el que el aedo completa y explica el adjetivo-eríteto, πολύτροπον, de Ἄνδρα, objeto principal de la súplica a la Musa. Vemos, por tanto, que la figura objeto del presente estudio se enmarca en una sucesión de rasgos, figuras poéticas, que la acogen con naturalidad y que la forma de la *oral poetry*, en la que sin duda el aedo que compuso este proemio, lo acepta con sencillez, para llegar al final del mismo, en verdadera *Ringkomposition*, con un εἰπέ καὶ ἡμῖν, clara repetición de la súplica μοι ἔννεπε, que vemos en el verso primero. Sólo en los versos 8 y 9

<sup>11</sup> Pero tengamos en cuenta que, según el editor del texto homérico, con frecuencia las comas y en general los signos de puntuación no coinciden o faltan en un ejemplo y sí lo están en otro. Cf., por ej., las conocidas ediciones de la *Iliada* de Mazon y Monro-Allen.

<sup>12</sup> Se entenderá, además, que los vocablos o palabras κόμμα y κῶλον, las entenderemos, κῶλον, en su sentido general como miembro de un período y cláusula al final de un verso (στίχος), mientras que una κόμμα será igual a nuestra “coma”, es decir, expresión más pequeña que un κῶλον y que también entenderemos como “frase”.



de este mismo proemio<sup>13</sup>, y antes de pasar al canto 5, señalaremos un nuevo caso de encabalgamiento *integral necessary*, cuando el aedo recita los mencionados versos 8 y 9:

νήπιοι, οἱ κατὰ βοῦς Ὑπερίονος Ἥελίοιο  
ἔσθιον.  
«infelices, que las vacas de Helios Hiperión  
devoraron»:

y que en el original griego, con ritmo dactílico total, como en el caso del verso primero y sin coma igualmente al final del verso 8, se ve reforzada la figura en estudio con la separación de la preposición κατὰ (v. 8,), elemento preposicional del verbo ἔσθίω (κατεσθίω), v. 9, así como con la figura de la *personificación* (Helio Hiperión) de la fuerza natural, que representa el sol.

En este primer canto encontramos que al menos en seis de los versos analizados, naturalmente al principio del segundo de los versos señalados, el encabalgamiento “integral necessary” se relaciona y señala con una forma verbal al contenido principal de esta primera parte, en *La llamada Telemaquia*, hemos encontrado 13 ejemplos en los que se da la misma proporción de 7 frente a 6, por tanto, muy parecida entre ambos casos. Estos son los versos: 56-57<sup>14</sup> con θέλγει, “trata de hechizarlo”, en las palabras con las que comunica y reprocha la diosa Palas Atenea a su padre Zeus y los demás dioses reunidos, excepto Posidón, en su palacio, su actitud ante las desgracias de su protegido Odiseo, y que veremos repetidas de nuevo en el canto quinto, dada la importancia de ese poder de la ninfa Calipso, θεὰ (...) Ἄτλαντος θυγάτηρ, que retiene hechizado a Odiseo, ya en su séptimo año de estancia en su isla; 341-342<sup>15</sup> con τείρει, “atormenta”, en boca de Penélope que se queja al aedo Femio por cantar el triste regreso de los griegos, tras la destrucción de Troya, un dolor de la reina por su esposo tanto tiempo ausente que domina y está presente en toda esta primera parte del poema; 369-370 con ἔστω, “que no haya” griterío (βοητός) le pide Telémaco a los pretendientes de su madre, pues no le agrada lo que puedan comentar los súbditos de su padre ausente, que no comprenderían la alegría que escuchaban; 376-377<sup>16</sup> con ἔμμεναι, “es”, precedido en el verso anterior por la oración principal condicional de la que depende: εἰ δ’ ὑμῖν δοκέει τόδε λωΐτερον καὶ ἄμεινον /, en el reproche

<sup>13</sup> En efecto, sólo en seis más de los casos estudiados, con una forma verbal, podremos señalar cierta importancia e hincapié en el contenido de esta primera parte, y no en los siguientes, donde igualmente hemos visto empleada la figura del encabalgamiento “integral necessary” y que son: 189-190; 191-192; 215-216; 262-263; 262-263 y 410-411.

<sup>14</sup> 56 αἰὲ δὲ μαλακοῖσι καὶ αἰμυλίοισιν λόγοισι / 57 θέλγει. “y continuamente con suaves y aduladoras palabras trata de hechizarlo”.

<sup>15</sup> 341 λυγρῆς, ἥ τέ μοι αἰεὶ ἐνὶ στήθεσσι φίλον κῆρ / 342 τείρει, “triste, que sin cesar en el pecho mi corazón atormenta”. “Triste” es el canto del aedo Femio.

<sup>16</sup> 376 εἰ δ’ ὑμῖν δοκέει τόδε λωΐτερον καὶ ἄμεινον / 377 ἔμμεναι, “Pero, si os parece que más provechoso y mejor / esto es”.





que Telémaco hace a los pretendientes que están consumiendo gratis los bienes de su ausente padre, y que inciden en la atmósfera opresiva y dolorosa que sufren Penélope y su hijo Telémaco, y que se nos describe en esta primera parte, como anuncio de lo que ellos sufrirán en la parte tercera del poema; 386-387<sup>17</sup>, con ποιήσειεν, “ojalá (no) te haga”, en la contestación del más importante de los pretendientes, Antínoo, a Telémaco, que, en parte, hemos visto en versos anteriores, 376-380, y que nos dan a conocer la soberbia y la arrogancia de los pretendientes a la mano de Penélope, que piden al Cronión no haga al hijo de Odiseo su sucesor y rey de Ítaca; 421-422<sup>18</sup> con τρεψάμενοι τέρποντο, los pretendientes, al baile y al placentero canto “volviéndose, disfrutaban”. Sin duda, el único quehacer de los engreídos pretendientes a lo largo de la *Telemaquía*, y que el poeta una y otra vez resalta con su soberbia (ὑβρις) postura, para, sin duda, justificar (δίκη) la horrible muerte (φόνος) que les espera en la tercera parte del poema (μνηστηροφονία).

## 2.2. LA LLAMADA ODISEA PROPIAMENTE DICHA (OD. 5-12)

Los dos primeros versos de una especie prólogo, con el que el aedo va a conectar con el final del canto anterior, que ha dejado a Telémaco en su lecho, meditando cómo haría mejor su proyectado viaje a Esparta y Pilo en busca de noticias sobre su padre, dicen así:

Ἡὼς δ' ἐκ λεχέων παρ' ἀγαυοῦ Τιθωνοῖο  
 ὄρνυθ',  
 «Y Aurora del lecho del ilustre Titono  
 se levantaba,»

En estos dos versos (δίστιχος), tenemos, en el primero, la figura de la personificación del fenómeno natural de la aurora, de las primeras luces del día, a la que incluso se le da un marido, Titono, de cuyo lecho se levanta, al parecer de mala gana, expresado con un cuarto y, sobre todo, con un quinto pie espondeos, como si fuera una mortal, por lo que hemos traducido, al castellano, como en el original griego, sin artículo. El primer verso, que termina sin coma, y que se desborda, “el Runover” de E. S. Bassett (1926), hacia el segundo verso nos sirve como otro ejemplo de la figura en estudio y que, siguiendo a Kirk, hemos llamado encabalgamiento “integral necessary”. Además, en los primeros seis versos, como en el proemio del canto primero, se nos ofrece otro ejemplo, ahora en la forma de un participio, de esta misma figura en los versos 5-6, en los que, haciendo uso de una diríamos falsa retrospectión (ἀνάληψις), nos presenta de nuevo a la diosa Atenea, dirigiéndose a la asamblea

<sup>17</sup> 386 μὴ σέ γ' ἐν ἀμφιάλῳ Ἰθάκῃ βασιλῆα Κρονίων / 387 ποιήσειεν, “¡Ojalá que el Cronión no te haga, por cierto, rey de Ítaca rodeada por el mar”.

<sup>18</sup> 421 οἱ δ' εἰς ὄρχηστὸν τε καὶ ἡμερόεσσιν αἰοῖδ' ἤν / 422 τρεψάμενοι τέρποντο, “Y ellos, al baile y al placentero canto volviéndose, / disfrutaban”.



de los dioses para recordarles, como antes, su comportamiento injusto con su protegido, el héroe Odiseo y sus múltiples padecimientos, retenido ya tanto tiempo, siete años, por la ninfa Calipso, y que dicen así:

τοῖσι δ' Ἀθηναίη λέγε κήδεα πόλλ' Ὀδυσῆος  
μνησαμένη·

«Y a ellos Atenea narraba los muchos padecimientos de Odiseo recordándose los»

Los dioses escuchan, de nuevo, las quejas de Atenea, la poderosa hija de Zeus, que vuelve a repetir, expresándose con mayoría de vocales, 18 frente a 15 consonantes, y en ritmo casi totalmente dactílico, en cuatro de los μέτρα, quizá para acen- tuar e insistir en su disgusto por la injusticia que se está cometiendo con Odiseo, rete- nido demasiado tiempo y a la fuerza por la ninfa Calipso. La narración no nos lleva, como en el canto primero, con Atenea en la figura de un mortal, Mentos, a Ítaca y la posterior narración del viaje de Telémaco, convencido y ayudado por su diosa protectora. Ahora, en cambio, nos vamos con el mensajero de los dioses, Hermes, al hogar de la ninfa Calipso, para comunicarle la orden de Zeus, para que deje, como así lo hará, al héroe Odiseo, que, en efecto, emprenderá su largo y peligroso viaje de regreso, νόστος, a su querida tierra Ítaca, a sus posesiones (βίος), junto a su prudente (περίφρων) esposa, su discreto (πεπνυμένος), hijo y su padre, el magnánimo (μεγαλήτωρ) Laertes. Vemos, así, que, sin aludir al viaje ya realizado por Telémaco a Esparta y Pilo, el aedo se dispone a narrar las aventuras, la verdadera *Odisea*, de su protagonista. La pregunta, entonces, sería: ¿necesita el posible oyente, o lector futuro, conocer ahora lo narrado en los cuatro primeros cantos o si sigue escuchando o leyendo el poema, al llegar al canto 15, con la partida de Telémaco de Pilo y el pala- cio de Néstor y más tarde, ya en el canto 16, la narración del encuentro entre el padre y el hijo en el aprisco de su siervo fiel Eumeo, se preguntará de dónde viene el padre y el hijo y en qué circunstancias han llegado a los dominios de su fiel e ilustre porquero (πιστός καὶ δῖος συμβώτης) Eumeo?

Como en el caso del canto primero observamos que el empleo en este quinto canto del encabalgamiento “integral necessary”, en relación con el rico y variado conte- nido de esta segunda parte (cantos 5-13) lo hallamos, destacando algunos de sus aspec- tos más significativos, naturalmente en el segundo de los versos señalados, con una forma verbal, sólo en los siguientes versos<sup>19</sup>: 14-15, con ἴσχει, “retiene” referido

---

<sup>19</sup> No encontramos esta relación en los casos en los que también hemos hallado posibles ejem- plos de la figura en estudio en este mismo canto quinto, también con una forma verbal, pero con un conte- nido no relacionado particularmente con las desgracias y el continuo vagar de Odiseo. Se trata de los versos siguientes: 47-48; 56-57; 60-61; 72-73; 149-150; 160-161; 252-253; 343-344; 363-364; 411-412; 430-431; 441-442; 456-457 y, finalmente, 461-462. En número, en efecto, mayor que en los casos ante- riormente analizados, en la proporción de 13 a 8, contando el ejemplo del verso primero, cuyo conteni- do hemos comentado y que nos lleva a la bella imagen de Aurora abandonando con verdadera desgana (quinto pie espondeico), el lecho del bello Titono.



a la negativa de la ninfa Calipso de dejar partir a Odiseo; 57-68, con ναῖεν, “habitaba”, referido al lugar donde vivía Calipso; 160-161 con μηδέ τοι.../ φθινέτω, “no consumas”, el ruego de Calipso a Odiseo, para que no pase sus días consumiéndose con la tristeza y añoranza por su querida patria y su prudente esposa; 270-271, con ἤμενος, “sentado”, con el timón gobernaba (Odiseo), con habilidad la balsa, recordándonos la pericia de Odiseo en las cosas relacionadas con el mundo de la mar; 363-364, con νήξομ’(αι), “nadaré”, le dice Odiseo, en un soliloquio a su ánimo, mencionando una de los recursos empleados en su constante vagar por los “húmedos caminos” (ὕγρα κέλευθα); 383-384, con πλάζετο, “fue golpeado” por una enorme ola, afrontando los naturales y constantes sufrimientos del marinero (de Odiseo), privado de su querida nave y sus desgraciados compañeros y, por último, los versos 445-446, con φεύγων, “huyendo” por el mar, ἐκ πόντοιο, en boca de Odiseo, que huye de las iras de Posidón, y que se dirige con su plegaria al soberano que supone personifica el río, a cuya desembocadura ha llegado nadando, auxiliado una vez más por su diosa protectora Atenea, río que se hallaba en la última etapa de su continuo errar, en el país de los feacios, “que manejan largos remos”, δολιχῆρετμοι, junto a los cuales iba a permanecer antes de emprender el regreso definitivo a su querida tierra de Ítaca.

### 2.3. ODISEO EN ÍTACA. LA ΜΝΗΣΤΗΡΟ-ΦΟΝΙΑ (OD. 13-24).

#### 2.3.1. Un paréntesis explicativo necesario

Recordaremos, antes de acompañar a Odiseo y a la nave de los feacios a su llegada al puerto de Forcis, el viejo del mar (ἄλιον γέροντος), ya en su querida patria (ἐν δήμῳ Ἰθάκης), en 96 y siguientes, algunos detalles de la despedida que le han preparado los feacios con su rey Alcínoo al frente. Es un comienzo *in medias res*, que no inicia un proemio ni tampoco un prólogo, como los que nos encontramos en las dos partes examinadas anteriormente, sino que comienza con un *Así dijo* (Ὡς φάτο), expresión con la que se pretende recoger el final del relato de Odiseo en el canto anterior. En efecto, allí, en los versos finales, 447-453, Odiseo ya cansado, recuerda al rey Alcínoo y a su esposa Arete que ya anteriormente (canto 12, 254 ss.) les había relatado su llegada a Oigía, junto a la ninfa Calipso, y su partida por mandato explícito de Zeus, con lo que les propone dar por concluido su relato y la transmisión poética igualmente fija el final del canto 12. Sin embargo, como podemos ver por el inicio del canto 13, en el que nos proponemos analizar la figura en estudio, este final, como a veces sucede, nos parece sorprendente, pues el canto 12 podría muy bien llegar, al menos<sup>20</sup>,

<sup>20</sup> Otra posibilidad en esta división entre el canto 12 y el 13 (que, por ejemplo, hemos visto, en cierto modo, propuesta en su traducción por Carles Riba: *L'Odisea*, 2014<sup>9</sup>), nos podía llevar hasta el verso 184, tras el diálogo entre Zeus y su hermano Posidón sobre el castigo que se merecen los feacios. Estos versos veríamos cómo Posidón, con el permiso de Zeus, convertirá la nave, que ha transportado



hasta el verso 91, incluyendo, por tanto, estos versos en el 13, primero de la parte tercera, con los detalles de los preparativos, los regalos, el sacrificio de un buey a Zeus y las amables palabras de agradecimiento de Odiseo al rey Alcínoo, a su esposa Arete y a todos los feacios, que tan generosos han sido con él. Tras todo lo cual, Odiseo sube finalmente a la nave que le han preparado y, ya a bordo, se nos dice, vv. 79-80:

Καὶ τῷ νήδυμος ὕπνος ἐπὶ βλεφάροισιν ἔπιπτε  
νήγρετος ἡδιστος, θανάτῳ ἄγχιστα εὐκίως.  
«Y sobre sus párpados le caía un profundo sueño,  
restaurador, dulcísimo, lo más parecido a la muerte».

A lo que sigue una bella comparación de corceles veloces con la nave, igualmente veloz, que lleva a un hombre, a Odiseo, v. 92:

Δὴ τότε γ' ἀτρέμας εἶδε, λελασμένος ὄσσ' ἐπεπόνθει.  
«que entonces, dormía ya tranquilo, olvidado de todo lo que había sufrido».

Un final, pensamos, más apropiado, para dar paso a dos bellísimos versos, muy del gusto homérico, con los que comienza el canto 13, y que analizamos más tarde, que dicen así, vv. 93-94:

Εὖτ' ἀστήρ ὑπερέσχε φαάντοτος, ὅς τε μάλιστα  
ἔρχεται ἀγγέλλων φάος Ἴηοῦς ἠριγενεΐης.  
«Cuando se había alzado el astro que más brilla y que en lo más alto  
avanza, anunciando la luz de Aurora matutina.»

### 2.3.2. Análisis concreto de la que hemos titulado:

*Odiseo en Ítaca. La μνηστηρο-φονία.*

Sin embargo, dejando a un lado lo anteriormente propuesto o, mejor, visto como división posible, nos vamos a situar en el principio del canto trece, adoptado por la tradición, ya que entre los versos 5 y 6 nos encontramos con un ejemplo de la figura en estudio, que nos parece contener algunos datos, en las palabras del rey Alcínoo, que, sin duda, merecen nuestra atención. Los citados versos dicen así:

---

a Odiseo a su tierra patria, en una roca, enraizándola en el fondo del mar. De este modo pondríamos como final del canto 12 el sacrificio de doce toros a Posidón por parte del rey Alcínoo y los feacios, para intentar que el dios no oculte la ciudad tras un monte. Así se situaría el comienzo del canto 13 en los versos 184-187, que servirían muy bien como punto de enlace entre los dos cantos, y, a la vez, nos trasladaría al estado en el que dejamos a Odiseo en el verso 92, durmiendo plácidamente en la nave feacia, en la que ahora despertaría, preguntándose en qué tierra de hombres se encontraba.



ὑπερέφες, τῷ σ' οὔ τι παλιμπλαχθέντα γ' οἶω  
ἀψ ἀπονοστήσειν,

«de elevado techo<sup>21</sup>, por eso pienso que tú, sin tener que andar más tiempo errante, de nuevo regresarás a casa.»

En efecto, tenemos aquí dos de los rasgos principales destacados por el poeta sobre Odiseo en su constante vagar por mar y tierra (1, 1-2: μάλα πολλὰ / πλάγχθη), así como su clamoroso deseo por volver, su ansiado νόστος, a su querida tierra patria (5, 204: οἰκόνδε φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν). Ambos aspectos se ven en esta ocasión puestos de relieve con el empleo de la figura del encabalgamiento “integral necessary” entre los dos versos (δίστιχος), citados, con la forma en futuro del verbo ἀπονοστέω, “regresar”, prácticamente siempre “a casa”<sup>22</sup>, dependiendo, según traducimos nosotros, del verbo principal οἶω y el participio verbal, παλιμπλαχθέντα, concertado con el sujeto, Odiseo, entendido por el hablante.

Tras este breve inciso, traslademos ahora nuestra atención a los versos en los que supuestamente colocaríamos<sup>23</sup> el principio del canto 13, ya que entre los versos analizados y estos versos, hemos recogido seis lugares de la figura en estudio, pero sin una relación clara y significativa<sup>24</sup> (vv. 10-11; 14-15; 21-22; 26-27; 54-55; 59-60), con el contenido de esta tercera parte de la *Odisea*. Los versos, ya anteriormente citados, son 93-94:

Εἴτ' ἀστήρ ὑπερέσχε φαάντοτος, ὅς τε μάλιστα  
ἔρχεται ἀγγέλλων φάος Ἡοῦς ἠριγενείης.

<sup>21</sup> Este epíteto se refiere al elevado techo del palacio de bronce, χαλκοβατές δῶ, de Alcínoo, que hallamos en las orgullosas palabras del rey feacio en el verso anterior.

<sup>22</sup> Verbo pronunciado en su discurso por el rey Alcínoo, con el convencimiento de que sus hombres llevarán a Odiseo de regreso a su querida patria. Se trata, por lo demás, de una interpretación que aceptan la mayoría de los traductores nacionales y extranjeros frente a “regresar” de nuevo a Esqueria y al palacio de Alcínoo (cf. Autenrieth G. / A. Kaegi, A., 1999, *Wörterbuch ...*, a lo que podemos añadir los ejemplos en *Il.* 1, 60 y *Od.* 24, 471, e incluso en *Il.* 48, 499 y 12, 115, ya que se refieren a Ilio, por tanto a la casa de Héctor, e incluso en 17, 406, donde es Aquiles el que cree que su amigo Patroclo no volverá a su tienda, su casa en el campamento griego), como quiere algún traductor, interpretando la imposibilidad manifestada por el rey feacio de que Odiseo pueda volver a su palacio, dado su conocimiento del vaticinio, según el cual su ciudad se vería ocultada tras un gran peñasco, esto es, la nave, que había conducido a Odiseo, odiado por Posidón. La expresión “de elevado techo” (ὑπερέφες) se refiere a la “casa de piso de bronce” del rey Alcínoo, en el verso anterior.

<sup>23</sup> Cf. la nota 14.

<sup>24</sup> Como tampoco la hemos hallado, como sucedió en las dos partes 1 y 2 de la *Odisea*, en los siguientes versos, en los que también se puede señalar un clara encabalgamiento, y que son los siguientes: 10-11; 14-15; 21-22; 26-27; 69-60; 107-108; 143-144; 205-206; 244-245; 272-273; 283-284; 285-286; 326-327 y 363-364. En una proporción de 14 a 22, donde constataremos en nuestro análisis posterior, que son más los lugares, con ocho de diferencia, donde la figura del encabalgamiento “integral necessary” en estudio señala y diríamos que resalta el contenido del canto, según la edición tradicional, prescindiendo de nuestro breve y necesario paréntesis sobre una posible variante para el comienzo del mismo.

«Cuando se había alzado el astro que más brilla y que en lo más alto avanza, anunciando la luz de Aurora matutina»

con ellos el poeta, usando igualmente<sup>25</sup> la figura del encabalgamiento “integral necessary”, entre *ὄς τε μάλιστα* y *ἔρχεται*, relatará a continuación la llegada a la isla de la nave feacia y en ella a nuestro héroe, que finalmente podrá contemplar de nuevo su “pedregosa Ítaca” *τρηχεῖη Ἰθάκη*. Con estos versos se daría paso de forma más apropiada, diríamos, al canto 13 y con ellos al comienzo de la tercera parte del poema, que hemos titulado *Odiseo en Ítaca. La μνηστηροφονία* (*Od.* 13-24). Aquí, en este *δίστιχος*, nos encontramos, de nuevo, con una oración subordinada de relativo, verso 93, completada en su sentido con la forma verbal *ἔρχεται*. Hacia ella, en efecto, y sin solución de continuidad, se ve arrastrada, en construcción paralela con la forma verbal anterior *ὑπερέσχε*, con la que comparte el mismo sujeto agente, un astro o estrella “que más brilla” (*φάντοτος*). A su vez, el significado de *ἔρχεται* se ve realzado por un adverbio, *μάλιστα*, que lo acompaña y completa, en un verdadero encabalgamiento “integral necessary”, para anunciar la luz “de Aurora matutina”, una de las personificaciones con las que el poeta adorna su relato y que como nombre propio, como hemos dicho ya anteriormente, traducimos sin artículo.

Unos treinta versos después de los dos versos (*δίστιχος*), analizados y formando un verdadero “nido” de contenido nos encontramos con cuatro lugares, como veremos, en sólo siete versos, cuyo contenido nos recuerda y hace presente la cólera y la decepción del dios Posidón ante el cariz que están tomando las noticias en torno a los avatares que rodean a su odiado enemigo, Odiseo, que finalmente ha llegado a su querida tierra patria, Ítaca, *φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν, Ἰθάκη*.

Veamos, pues, cuál es el contenido de este que llamamos “nido” de contenido:

Los versos, distribuidos en tres *δίστιχοι* y medio, son los siguientes:

125-126<sup>26</sup> con *λήθητ’ ἀπειλάων*, “se había olvidado de sus amenazas”, el que sacude la tierra, Posidón y 126-127<sup>27</sup> con *πρῶτον ἐπηπείλησε*, “en un principio había amenazado.”

128-129<sup>28</sup> con *τιμήεις ἔσομαι*, “seré honrado”, le dice Posidón a su hermano Zeus. 131-132<sup>29</sup> con *οἴκαδ’ ἐλεύσομαι*, “iba a regresar a casa”. Odiseo está a punto

<sup>25</sup> Nótese, además, cómo el verso es dactílico en cuatro de sus seis pies, con un espondeo en el primero de los pies con la alusión al astro, que anuncia la luz de Aurora y con ello la llegada del nuevo día.

<sup>26</sup> 125 *αὐτοὶ δ’ αὖ οἴκόνδε πάλιν κίον· οὐδ’ ἐνοσιχθων* / 126 *λήθητ’ ἀπειλάων*, “Y ellos, a su vez, marchaban de nuevo a casa. Pero el que sacude la tierra no se había olvidado de sus amenazas”.

<sup>27</sup> 126 *τὰς ἀντιθέω Ὀδυσῆϊ* / 127 *πρῶτον ἐπεπείλησε*, “con las que al divino Odiseo/en un principio había amenazado.”

<sup>28</sup> 128 *Ζεῦ πάτερ, οὐκέτ’ ἐγὼ γε μετ’ ἀθανάτοισι θεοῖσι* / 129 *τιμήεις ἔσομαι*, “Zeus padre, nunca más, incluso yo, entre los dioses inmortales / seré honrado”

<sup>29</sup> 131 *καὶ γὰρ νῦν Ὀδυσῆ’ ἐφάμην κακὰ πολλὰ παθόντα* 132 *οἴκαδ’ ἐλεύσομαι*, “Pues yo, también ahora, había admitido que Odiseo, tras padecer muchos males, iba a regresar a casa”.



de regresar a casa con ayuda de los feacios, a pesar de la persecución de Posidón, que parece admitir su derrota ante su poderoso hermano, Zeus.

En los cuatro casos, el paso de un verso a otro, como podemos claramente constatar, se produce sin que haya signo alguno de puntuación entre ellos, con lo que está claro que nos encontramos con cuatro ejemplos<sup>30</sup> de la figura del encabalgamiento “integral necessary”, con la que se destaca, pensamos, junto a otras figuras de estilo, como la aliteración con presencia de π (verso 127) y dominio de vocales (verso 128), numerosas marcas de elisión (en todos los versos citados) y alternancia de espondeos y dáctilos (igualmente en el verso 127) y con las constantes amenazas, la frustración final del dios ante el regreso, que no ha podido impedir, del odiado mortal, que había dejado ciego a su hijo Polifemo, así como la rivalidad entre los dioses olímpicos y la primacía entre todos ellos de Zeus, que el poeta parece presentarnos con un ligero matiz de imparcialidad ante los sucesos que suceden entre los mortales, y que, sin duda, en el caso concreto de Odiseo es importante, además de los insistentes ruegos a favor del itacense de su hija Palas, que se revelan como un hecho de gran relieve, *sine qua, non*, en el ansiado νόστος de Odiseo a su querida patria.

Sin embargo, no muy lejos, encontramos dos casos, versos 149-151<sup>31</sup> y 175-177<sup>32</sup>, en los que se nos revela la venganza de Posidón contra el pueblo feacio, que destruye los vivos deseos de la divinidad de impedir la vuelta, νόστος, de Odiseo, un verdadero *Leitmotiv* a lo largo de todo el poema. Esta cardinal circunstancia es recordada por el poeta de nuevo en esta ocasión, por lo que, dada su importancia en el relato del poema, pensamos que estaba justificada y, a la vez, era muy conveniente su cita en este lugar.

Siguiendo más adelante, nos encontramos con unos versos, en los que, primero, 187-188<sup>33</sup>, se nos muestra a Odiseo, rodeado de los regalos que le hicieron

---

<sup>30</sup> Nótese que esto se produce a lo largo de sólo siete versos y no ocho, en 4 δίστιχοι, como podía esperarse, con lo que el que hemos llamado “nido” de contenido, para expresar las amenazas de Posidón y su queja ante su hermano Zeus, quedan fuertemente destacadas.

<sup>31</sup> 149 Νῦν αὖ Φαιήκων ἐθέλω περικαλλέα νῆα / 150 ἐκ πομπῆς ἀνιοῦσαν ἐν ἠεροειδέϊ πόντῳ / 151 ραῖσαι, ἴν’ ἤδη σχῶνται, ἀπολλήξωσι δὲ πομπῆς / 152 ἀνθρώπων. “Ahora, además, quiero destruir la hermosísima nave de los feacios / al volver del viaje de escolta en el brumoso ponto/ para que se contengan y terminen con la escolta /de hombres y quiero ponerles alrededor de la ciudad, ocultándola, una gran roca.

<sup>32</sup> 175 φῆ ποτὲ Φαιήκων ἀνδρῶν περικαλλέα νῆα / 176 ἐκ πομπῆς ἀνιοῦσαν ἐν ἠεροειδέϊ πόντῳ / 177 ραῖσέμεναι, “Afirmaba que un día una hermosísima nave de los feacios, / al volver de una escolta en el umbroso mar/, destruiría”.

<sup>33</sup> 187 ἕσταότες περὶ βωμόν. ὁ δ’ ἐγρετο δῖος Ὀδυσσεὺς / 188 εὖδων ἐν γαίῃ πατρώῃ, οὐδέ μιν ἔγνων, “colocándose de pie alrededor del altar. Pero se despertó el ilustre Odiseo, / que dormía ya en tierra patria, y no la reconoció.”





los feacios<sup>34</sup>, al salir de Esqueria, despertándose en su tierra patria, tema nuclear de la tercer parte del poema; sólo unos pocos versos después, 203-204<sup>35</sup>, la confusión de nuestro héroe, que no reconoce el lugar donde ha despertado; y a continuación, 211-212<sup>36</sup>, las quejas que Odiseo profiere, al creerse engañado por los feacios, que, según le parece, no le han cumplido su promesa de llevarlo a su tierra. En los tres casos citados, además de un verso totalmente dactílico, 187, seguido de uno espondeo, excepto en el quinto pie, 188, o la alternancia entre espondeos y dactilos en el 212, con lo que con esto puede querer resaltar nuestro poeta, hallamos igualmente la figura del encabalgamiento “integral necessary”, con una forma verbal, que en los tres casos señala el extraño desconocimiento de Odiseo de su propia tierra y la esplendidez de sus huéspedes feacios, preparándonos para los importantes acontecimientos de esta parte de la *Odisea*, donde el aedo nos va disponiendo para los principales acontecimientos, que van a suceder en ella, como son: el encuentro con su porquerizo Eumeo, con su hijo Telémaco, con su mujer y, sobre todo, con su venganza sobre los soberbios y altaneros pretendientes de Penélope.

Con Odiseo ya auxiliado, una vez más, por su diosa protectora, Atenea, él puede ya reconocer la gruta, σπέος, amplia y abovedada, donde solía rendir culto a las ninfas, 349-350<sup>37</sup>, y a las que, cuando ya Atenea le haya quitado la sombra de los ojos y él haya reconocido finalmente su tierra patria, saludará con plegarias unos versos más adelante, 357-358<sup>38</sup>; en ambos casos el uso de la figura en estudio es diferente, pero su misma diferencia resalta el sentido especial del pasaje, con un recuerdo y un encabalgamiento muy extenso en el primer δίστιχος, 349-350, expresado todo ello en el primer pie, 349, con cinco dactilos, mientras que son cuatro los espondeos en el segundo, 350, y una sola forma verbal, χαίρετ’(o) en el segundo δίστιχος, 357-358.

Finalmente en los versos 409-410<sup>39</sup>, Odiseo va a encontrar a su fiel criado, el porquero Eumeo, tan importante en esta parte final del poema, canto 21, en el

<sup>34</sup> A los que se referirá en los versos 217-218, como bellísimos trípodes y calderas, y a los que volverá a aludir en los versos 283-284, en su relato al joven (Atenea), que le sale al paso y a los que Atenea vuelve a nombrar en 304-305 y en 363-364 le recomienda a su protegido colocar en la gruta de las ninfas. Odiseo, por tanto, no vuelve pobre, sino muy rico, a pesar de su desventurado νόστος.

<sup>35</sup> 203 πῆ δὴ χρήματα πολλὰ φέρω τάδε; πῆ δὲ καὶ αὐτὸς / 204 πλάζομαι, “¿a dónde llevo ahora estas innumerables riquezas? ¿Y yo mismo hacia dónde voy a ir errante?”

<sup>36</sup> 211 οἱ μ’ εἰς ἄλλην γαῖαν ἀπήγαγον· ἦ τέ μ’ ἔφαντο / 212 ἄξιεν εἰς Ἰθάκην εὐδείελον, οὐδ’ ἐτέλεσσαν. “que me han conducido a una tierra extraña; ellos prometieron, de verdad, / que me llevarían a Ítaca, que se ve desde lejos, pero no lo han cumplido.”

<sup>37</sup> 349 τοῦτο δέ τοι σπέος εὐρὺν κατηρέφες, ἔνθα σὺ πολλὰς / 350 ἔρδεσκες νύμφησι τεληέσας ἑκατόμβας. “Esa cueva es amplia, abovedada, donde tú solías realizar numerosas hecatombes perfectas a las ninfas”.

<sup>38</sup> 357 ὄψεσθ’ ὕμιν ἐφάμην· νῦν δ’ εὐχολῆς ἀγανῆσι / 358 χαίρετ’, “pensé que jamás os volvería a ver, mas, ahora, con amables plegarias / os saludo”.

<sup>39</sup> 409 ἔσθουσαι βάλανον μενοεικέα καὶ μέλαν ὕδωρ / 410 πίνουσαι, “comiendo copiosa bellota y oscura agua / bebiendo”.





reconocimiento de Odiseo, y en el 22 en la matanza de los pretendientes y siervos traidores. En esta ocasión el fiel criado cumple con su trabajo, dando de beber obscura agua a los cerdos de su señor, a los que él cuida, pensando siempre en su regreso. Ya al final de este canto trece Atenea le dice a Odiseo que ella, mientras él visita al porquerizo Eumeo, irá a Esparta para ordenar a su hijo Telémaco que vuelva a su casa y que ella lo libraré de la trampa que le preparan los pretendientes. El hijo de Odiseo recordamos que se fue en la primera parte del poema a las cortes de Néstor y Menelao a Pilo y Lacedemonia, respectivamente, a buscar noticias sobre su padre, a cuya última corte, la ilustre Lacedemonia, ἐς Λακεδαιμονα δῖαν, le comunica la diosa a Odiseo en los versos 414-415<sup>40</sup>, que ella irá para ordenarle que regrese. El canto finaliza, transformando Atenea a su protegido en un mendigo, cubriéndolo con una túnica y manto andrajosos, para que no sea reconocido por los pretendientes ni por su esposa Penélope y marchándose la diosa, versos 439-440, a la corte de Menelao, anteriormente mencionada.

### 3. CONCLUSIONES

Llegamos, por último, al final de nuestro arduo trabajo, después de enfrentarnos al análisis de aquellos versos elegidos, en los que el uso del encabalgamiento se realiza entre dos versos (δίστιχος) seguidos, donde esta figura, al parecer tan amada por el poeta, el desbordamiento hacia el verso siguiente, está representada por una forma verbal<sup>41</sup>, que, sobre todo o, quizá mejor, significativamente, se relaciona con el contenido principal de cada una de las partes, en las que hemos aceptado la división de la *Odisea*. Además, allí donde la acompañan, hemos señalado otras formas de estilo muy propias de la épica homérica, como la aliteración, el hipébaton, la Ringkomposition, la métrica, etc., que, sin duda, nos sitúan ante un texto compuesto entre los ejemplos más significativos de la llamada “*oral poetry*”, y que en el seguidor de Homero e imitador romano más excelso, Virgilio<sup>42</sup>, encontraremos con una frecuencia muy significativa<sup>43</sup>. Así, en una proporción de 7 a 6, en el canto

---

<sup>40</sup> 414 ὄς τοι ἐς εὐρύχωρον Λακεδαίμονα πᾶρ Μενέλαον / 415 οἴχεται πεισόμενος μετὰ σὸν κλέος “que se ha ido a la espaciosa Lacedemón, a casa de Menelao/ para buscar noticias tuyas”.

<sup>41</sup> Por razones de espacio, ya hemos señalado que dejamos fuera de nuestro análisis aquellos casos en los que la figura en estudio se realiza por medio de sustantivos, adjetivos, adverbios y preposiciones, que sí hemos recogido. Sólo añadir que en los casos en los que el encabalgamiento se realiza por medio de un nombre común o propio la proporción en los tres cantos es muy superior en aquellos lugares en los que se destaca un sujeto relacionado con el tema tratado, en una proporción de 8 a 5, en el canto primero, de 16 a 5, en el canto cinco y, finalmente, de 12 a 6, en el canto 13.

<sup>42</sup> No en vano es elegido acertadamente por G. S. Kirk, *op. cit.*, pp. 85-112, para comparar y ejemplificar el tema de su obra, Homero y la tradición oral, junto al gran poeta inglés John Milton y su *The Paradise Lost*.

<sup>43</sup> Así, véase Meister, K., *op. cit.* p. 28, nota 1, donde podemos leer: *Man vergleiche um des Kontrastes willen den homerischen Versbau mit dem der Äneis, wo das Enjambement häufig ist*, es decir,

primero, con mayoría escasa de casos, llamemos positivos; de 8 a 13, en el canto quinto, con clara superioridad numérica de los casos en los que no hemos podido señalar un contenido relativo al tema en él tratado y, finalmente, de 22 a 14, con mayoría de aquellos casos en los que el poeta para resaltar el tema, que en cada canto ocupa su atención, recurre, como hemos intentado demostrar a lo largo de nuestro numérico y explicativo trabajo, al llamado por Kirk “Enjambment integral necessary”, se produce cuando el significado del verso anterior, sin coma, se desborda al verso siguiente, empleando una forma verbal. Es decir, que será siempre esclarecedor y positivo, en cualquier estudio del estilo en las obras épicas, no sólo escritas en griego, a la hora de analizar su estructura poética, tener en cuenta este poético instrumento, que en la *Odisea* el gran poeta Homero nos ha mostrado como un instrumento de gran valor, no sólo para resaltar el significado por él elegido, sino también, en el caso que nos ocupa, la unidad entre las tres partes estudiadas.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUTENRIETH, G. / KAEGI, A. (1999): *Wörterbuch zu den Homerischen Gedichten*, 14. Auflage, Neudruck der von Adolf KAEGI besorgten 13 vielfach verbesserten Auflage (1920), mit einem Geleitwort von Joachim LATACZ und einer Einleitung von Andreas WILLI, B. G. Teubner, Stuttgart und Leipzig.
- BAKKER, Egbert J. (1990): «Homeric Discourse and Enjambement: A Cognitive Approach», *TAPhA* 120: 1-21.
- BARNES, Harry R. (1979): «Enjambement and Oral Composition», *TAPhA* 109: 1-10.
- BASSETT, S. E. (1926): «The So-Called Emphatic Position of the Runover Word in the Homeric Hexameter», *TAPhA* 57: 116-148.
- BASSETT, S. E. (1938 [2003<sup>12</sup>]): *The Poetry of Homer*, U. of California Press, Berkeley.
- CLARK, Matthew (1984): «Enjambment and Binding in Homeric Hexameter», *Phoenix* 48 (2 [Summer]): 95-114.
- CLAYMAN, Dee Lesser & VAN NORWICK, Thomas (1977): «Enjambement in Greek Hexameter Poetry», *TAPhA* 107: 85-92 [que critican la obra de M. Parry].

---

en una comparación del verso en la poesía homérica con el hexámetro de la *Eneida*, en este poema virgiliano es más frecuente el uso de la figura del *Enjambement*. Además no es de extrañar que sean versos de este gran poeta romano los que con gran frecuencia sean elegidos para ejemplificar algunas de estas figuras recogidas por nosotros en la *Odisea*, entre las que se nos permitirá recordar la aliteración en aquél delicado verso de *Egl.* 5. 38, que decía: *pro molli uiola pro purpureo narcisso*, --, --, --, --, --, --, con dominio de vocales de timbre suave, abierto o cerrado y con alternancia de pies dáctilos y espondeos, siendo el quinto también espondeo, con lo que esto puede significar, o el también célebre primer verso de su *Eneida*. *Arma uirumque cano, Troiae qui primus ab oris*, --, --, --, --, --, -- que empieza con ritmo rápido, en dáctilos, para detenerse en *cano, Troiae, qui*, con dos espondeos, *-nō Troī laē uī*, que resaltan la acción del poeta, su cantar, *cano*, y el nombre de la ciudad de donde viene, *Troiae*. Pero, igualmente encontramos el encabalgamiento en numerosos lugares, como acabamos de señalar en nota anterior, y entre los que sólo señalaremos como posibles ejemplos también del canto primero de la *Eneida* la pareja de versos 10-11 con *impulerit* y 31-32 con *errabat*.



- DUKAT, Zdeslav (1991): «Enjambement as a Criterion for Orality in Homeric and South Slavic epic Poetry», *Oral Tradition* 6 (2-3): 303-315 [publicada como *Journal at Harvard University*, desde 1986].
- HALICARNASO, Dionisio de (1978): *De compositione uerborum*, París.
- HIGBIE, C. (1990): *Measure and Music: Enjambement and Sentence Structure in the Iliad*, Clarendon Press, Oxford.
- KIRK, G. S. (1976): *Homer and the Oral Poetry*, University Press, Cambridge.
- LONGINO Rhetor (1968): *De Sublimitate*, Oxford.
- MEISTER, Karl (1921): *Die homerische Kunstsprache* [Classic Reprint, Forgotten Books, London 2018] Leipzig.
- PARRY, Milman (1929): «The distinctive Character of Enjambement in Homeric Verse», *TAPhA* 60: 200-220.
- PARRY, Adam (ed.) (1987): *The Making of Homeric Verse*, Oxford University Press, Oxford 1, pp. 251-265 [donde, entre otros trabajos de su padre Milman, se recoge el artículo sobre el *Enjambement*, antes citado].
- SEEK, G. A. (2004): *Homer. Eine Einführung*, Reclam, Stuttgart.



# HACER EL CRETENSE PROVERBIALMENTE

Fernando García Romero  
Universidad Complutense de Madrid  
[fgarciar@ucm.es](mailto:fgarciar@ucm.es)

## RESUMEN

Se analizan locuciones y expresiones proverbiales griegas antiguas que tienen como protagonistas a los cretenses, de los cuales ofrecen generalmente una imagen negativa.

PALABRAS CLAVE: proverbio, Creta, Grecia antigua.

## PLAY THE CRETAN PROVERBIALLY

## ABSTRACT

Ancient Greek proverbial expressions are analyzed, that have the Cretans as protagonists; usually a negative image is offered.

KEYWORDS: proverbs, Crete, ancient Greece.

Ángel Martínez Fernández es sin duda un sujeto gramatical adecuadísimo para el antiguo verbo κρητίζειν, pero sólo si lo entendemos en su sentido más literal de ‘hacer el cretense, comportarse como un cretense’ e incluso ‘hablar cretense’ (Amado Rodríguez, 1995: 85). El sujeto ha de ser otro, desde luego, si entendemos el verbo en su sentido connotativo y negativo, el más habitual con diferencia en los textos que han llegado hasta nosotros, hasta el punto de haberse hecho proverbial y aparecer recogido en las compilaciones lexicográficas y en varias de las colecciones paremiográficas que forman el *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, por ejemplo en Zenobius Vulgatus 4.62 (CPG I 101): κρητίζειν ἐπὶ τοῦ ψεύδεσθαι καὶ ἀπατᾶν ἔταπτον τὴν λέξιν («Comportarse como un cretense”: Aplicaban la voz al hecho de mentir y engañar»)<sup>1</sup>.

La glosa de la colección Zenobius Vulgatus busca en el mito el origen de ese sentido tan negativo del verbo κρητίζειν y lo encuentra en el engañoso y traidor comportamiento de Idomeneo, el caudillo homérico de los cretenses, en una ocasión en la que le tocó desempeñar el papel de juez<sup>2</sup>: καὶ φασιν ἀπὸ τοῦ Ἰδομενέως τοῦ Κρητὸς τὴν παροιμίαν διαδοθῆναι. λέγεται γὰρ διαφορᾶς ποτὲ γενομένης τοῖς ἐν Τροίᾳ Ἑλλήσιν περὶ τοῦ μείζονος, καὶ πάντων προθυμουμένων τὸν συναχθέντα χαλκὸν ἐκ τῶν λαφύρων πρὸς ἑαυτοὺς ἀποφέρεισθαι, γενόμενον κριτὴν τὸν Ἰδομενέα,

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.13>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 195-206; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343

καὶ λαβόντα παρ' αὐτῶν τὰς ἐνδεχομένας πίστεις ἐφ' ᾧ κατακολουθήσαι τοῖς κριθησομένοις, ἀντὶ πάντων τῶν ἀφιστέων ἑαυτὸν προτάξει. διὸ λέγεσθαι τὸ κρητίζειν («Y afirman que el proverbio se difundió a partir del cretense Idomeneo. Porque se dice que hubo en cierta ocasión un desacuerdo entre los griegos de Troya sobre quién era más importante, y como todos deseaban llevarse para sí mismos el bronce recogido de los despojos de guerra, fue juez Idomeneo y, después de tomar de ellos los juramentos de conformidad con obedecer lo que se fuera a decidir, se lo asignó a sí mismo en lugar de a cualquiera de los más distinguidos. Por eso se decía “comportarse como un cretense”»). Otras fuentes (*Suda* κ 2407 Adler, escolios al *Himno a Zeus* de Calímaco)<sup>3</sup> recogen la misma historia como origen del uso del verbo κρητίζειν en el sentido de 'engañar traicioneramente', en tanto que una noticia transmitida por Focio (*Biblioteca* 190, 150a38-150b3 Henry) atribuye también a Idomeneo el hecho de que el 'comportamiento cretense' sea sinónimo de engaño, pero cambia las circunstancias: Ἀθηνόδωρος ὁ Ἐρετριεὺς ἐν ὀγδοῷ ὑπομνημάτων φησὶ Θέτιν καὶ Μήδειαν ἐρίσαι περὶ κάλλους ἐν Θεσσαλίᾳ καὶ κριτὴν γενέσθαι Ἰδομενέα

<sup>1</sup> Véanse también, con explicaciones similares, Diogeniano 5.58 (*CPG* 1 262), Gregorio de Chipre *Mosquensis* 3.87 (*CPG* II 119), Apostolío 10.7 (*CPG* II 487) y, entre los lexicógrafos, Hesiquio κ 4086 Latte y *Suda* κ 2407 Adler. En la colección Zenobius Athous 3.54 (editada por Miller, 1868; la misma glosa en *Collectio Bodleiana* 860, recogida en la *Appendix Proverbiorum* del *CPG*, I 452) el verbo κρητίζειν aparece, sin explicación de sentido y origen, junto con otros dos verbos denominativos formados sobre topónimos, ambos con sentido sexual, lo que no parece ser el caso de κρητίζειν: σιφνιάζειν 'comportarse como los sifnios' (glosado ἄπτεσθαι τῆς πυγῆς δακτύλῳ «tocar el culo con el dedo») y λεσβιάζειν 'comportarse como los lesbios' (glosado παρανομεῖν στόματι «realizar perversiones con la boca»). Sí explica el sentido de κρητίζειν Aristófanes de Bizancio en un fragmento transmitido por Eustacio (24 Slater): εἰσὶ βλασφημίαι καὶ ἀπὸ ἐθνῶν καὶ πόλεων καὶ δῆμων πολλὰ ῥηματικῶς πεποιημένα: ἐθνῶν μὲν οἷον κυκλίκειν καὶ αἰγυπτιάζειν τὸ πονηρεῦσθαι, καὶ κρητίζειν τὸ ψεύδεσθαι· καὶ ἐκ πόλεων δὲ οἷον λεσβιάζειν τὸ αἰσχροποιεῖν («hay muchas expresiones injuriosas construidas en forma de verbo a partir de etnias, ciudades y pueblos: de etnias, por ejemplo, 'comportarse como los cilicios' y 'comportarse como los egipcios' en el sentido de 'ser malvado', y 'comportarse como los cretenses' en el sentido de 'mentir'; y a partir de nombres de ciudades, por ejemplo, 'comportarse como los lesbios' en el sentido de 'comportarse obscenamente'). Las colecciones Zenobius *Vulgatus* y Zenobius Athous están traducidas al español por Mariño Sánchez-Elvira - García Romero (1999).

<sup>2</sup> En la colección de proverbios de Macario (5.30, *CPG* II 181) se recoge la paremia κρητίζει ὁ κριτῆς («se comporta como un cretense el juez»), que es glosada ἐπὶ τῶν ἐν τῷ κρίνειν ψευδομένων («a propósito de los que mienten cuando juzgan»).

<sup>3</sup> *Suda* κ 2407 Adler: κρητίζειν τὸ ψεύδεσθαι. Ἰδομενεὺς γὰρ ἐπιτραπείας τὸν ἀπὸ τῶν λαφύρων χαλκὸν διανεῖμαι τὸν ἄριστον αὐτῷ ἐξείλετο. καὶ ἕτερα παροιμία Κρητίζειν πρὸς Κρήτας. ἐπειδὴ ψεῦσαι καὶ ἀπατεῶνές εἰσι. Escolios a Calímaco 1.8 (*Himno a Zeus*): παροιμία ἐστὶ τὸ κρητίζειν ἐπὶ τοῦ ψεῦδεσθαι ἀπὸ Ἰδομενέως τοῦ Κρητὸς ῥηθεῖσα, ὅς λαχὼν μερίσαι τοῖς Ἑλλησι τὰ λάφυρα, τὰ κρείττω ἑαυτῷ περιποιήσατο. Cf. Movellán Luis (2015: 101), quien, en su estudio de la crónica de la Guerra de Troya atribuida al cretense Dictis, sugiere que «es posible que la aparición aquí de Idomeneo como buen consejero a la hora de hacer el reparto [del botín] sea un intento por parte del autor de la *Ephemeris* de rebatir la tradición proverbial que empleaba precisamente una ocasión como esta para describir a los cretenses como mentirosos». Véase también Dobesch (1962a: 111 ss.).



καὶ προσνεῖμαι Θέτιδι τὴν νίκην, Μήδειαν δ' ὀργισθεῖσαν εἰπεῖν Κρηῖτες ἀεὶ ψεῦσαι καὶ ἐπαράσασθαι αὐτῶ μηδέποτε ἀλήθειαν εἰπεῖν, ὥσπερ ἐπὶ τῆς κρίσεως ἐποίησε· καὶ ἐκ τούτου φησὶ τοὺς Κρηῖτας ψεῦστας νομισθῆναι («Atenodoro de Eretria, en el libro octavo de sus comentarios, dice que Tetis y Medea mantuvieron una disputa sobre quién era la más bella en Tesalia y el juez fue Idomeneo, quien otorgó la victoria a Tetis; Medea se irritó y dijo que los cretenses eran siempre unos mentirosos y lo maldijo con que nunca dijera la verdad, como había hecho en el juicio. Y a partir de ese hecho afirma que los cretenses son considerados mentirosos»)<sup>4</sup>.

Evidentemente, no es preciso recurrir al mito para encontrar la causa de este uso negativo del verbo κρητίζειν. Tristemente para quienes tanto hemos disfrutado y disfrutamos de Creta, la mala fama de los cretenses como gente tramposa y engañadora estuvo muy extendida en la Antigüedad<sup>5</sup> y justifica por sí sola que 'comportarse como los cretenses' (κρητίζειν) significara proverbialmente 'engañar' y que se acuñaran también otras varias expresiones proverbiales en las que el cretense aparece como prototipo del taimado engañador.

Así, Polibio en el libro octavo cuenta con toda clase de pormenores la historia del cretense Bolis, de quien ya en 8.16.4 se dice que «como cretense, era versátil por naturaleza» (ἄτε Κρής ὑπάρχων καὶ φύσει ποικίλος). Bolis se comprometió con Sosibio a ayudarle a salvar a Aqueo de caer en manos de Antíoco durante el asedio de Sardes, para lo cual se puso en contacto con otro cretense, su amigo y pariente Cábilo, comandante de los soldados cretenses de Antíoco. Cuenta Polibio que Bolis y Cábilo se reunieron en secreto y que «discutieron el asunto con visión cretense» (8.16.5, εἰς τὸ μέσον ἐποιοῦντο τὴν σκέψιν Κρητικὴν) y que «como ambos eran cretenses, necesitaron pocas palabras para llegar a la misma idea, que consistía en repartirse a partes iguales los diez talentos adelantados por Sosibio y delatar la empresa a Antíoco, y colaborar con él ofreciéndole poner a Aqueo en sus manos a cambio de dinero» (8.16.7-8). Puesto en marcha el plan, en la noche prevista Bolis se reúne con Aqueo para supuestamente ayudarle a escapar; Aqueo toma sus precauciones pero termina por fiarse de Bolis, en mala hora, porque, comenta Polibio (8.19.5)<sup>6</sup>, «desconocía lo del dicho, que se estaba comportando como un cretense con un cretense, y Bolis, en efecto, no había andado a tientas en ningún plan que pudiera servirle a su propósito» (τοῦτο δ' ἡγνόει, τὸ δὴ λεγόμενον, πρὸς Κρηῖτα κρητίζων· ὁ γὰρ

<sup>4</sup> Véase Nikolaidis, 1989: 400; Valverde Sánchez, 2016: 27 n. 16.

<sup>5</sup> Epiménides, fr. 1 Diels-Kranz; Calímaco, *Himnos* 1.8 Pfeiffer; Plutarco, *Filopemen* 13.9 («en Creta combatía al lado de los de Gortina, no como un hombre peloponesio y arcadio en una guerra franca y noble, sino adoptando la costumbre cretense, con sus trampas, engaños, raterías y asechanzas») y *Emilio Paulo* 26.2; *Nuevo Testamento*, *Epístola a Tito* 1.12, y otros textos recogidos por Goebel (1915: 77-81), Nikolaidis (1989), Spyridonidou-Skarsouli (1995: 387), Orth (2013: 377), Tronci (2015: 151-152) y Tosi (2017: n° 349).

<sup>6</sup> Cf. Wunderer, 1898: 111.



Βῶλις οὐθὲν ἀψηλάφητον εἶχε τῶν ἐπινοηθέντων ἂν εἰς τοῦτο τὸ μέρος). Es decir, si precavido era Aqueo, más astuto aún era el cretense y, en efecto, la traición acaba consumándose.

Además de en Polibio, la expresión proverbial «comportarse como un cretense con un cretense» (πρὸς Κρήτα κρητίζειν, a veces en la variante ὁ Κρής τὸν Κρήτα «el cretense al cretense») se documenta en otros textos literarios y es recogida en las colecciones paremiográficas y lexicográficas<sup>7</sup>, que son unánimes en la explicación de su sentido: ἐπὶ τῶν πρὸς πανούργους πανουργευομένων. τοιοῦτοι γὰρ οὔτοι πάντες («a propósito de quienes se comportan como bribones con bribones; porque así son todos esos»), según la glosa de la colección Zenobius Athous, que presenta nuestra expresión proverbial acompañada de otras dos sinónimas: Κρής πρὸς Αἰγινήτην («cretense con egineta»)<sup>8</sup> y ἀλωπεκίζεις πρὸς ἀλώπεκα («zorreas con una zorrea»)<sup>9</sup>.

El sentido que las fuentes eruditas señalan para la expresión es corroborado por los testimonios literarios, donde se emplea dentro de un contexto<sup>10</sup>. Además de en Polibio, «comportarse como un cretense con un cretense» se documenta igualmente, entre otros autores, en Plutarco, quien emplea dos veces el proverbio. En una de ellas (*Vida de Emilio Paulo* 23.10-11) el contexto es comparable al de Polibio, porque hay cretenses de por medio y el proverbio se usa entonces semiliteralmente: el rey Perseo intenta engañar a sus soldados cretenses tratando de convencerlos, «entre súplicas y lágrimas», de que le devuelvan a cambio de dinero algunos objetos de oro de los que les había permitido apoderarse, y «entonces, a los que lo conocían bien, no les pasó desapercibido que se comportaba como un cretense con los cretenses» (τοὺς μὲν οὖν ἐπισταμένους ἀκριβῶς αὐτὸν οὐκ ἔλαθε κρητίζων πρὸς Κρήτας), intentando engañar astutamente a los astutos cretenses. El segundo pasaje deja aún menos lugar a dudas sobre el carácter proverbial de la expresión, ya que es introducida por la fórmula τὸ τοῦ λόγου y además ya no hay ningún cretense de por medio, sino que quienes disputan en astucia y doblez son un espartano (Lisandro) y un persa (Farnabazo). Se trata de un pasaje de la *Vida de Lisandro* (20.2): πρὸς Κρήτα δὲ ἄρα, τὸ τοῦ λόγου, κρητίζων ἡγνόει τὸν Φαρνάβαζον. ὑποσχόμενος γὰρ ἅπαντα ποιήσειν, φανερωῶς μὲν ἔγραψεν οἷαν ὁ Λύσανδρος ἠξίωσεν ἐπιστολήν, κρύφα δὲ εἶχεν ἑτέραν αὐτόθι γεγραμμένην, ἐν δὲ τῷ τὰς σφραγίδας ἐπιβάλλειν ἐναλλάξας τὰ βιβλία

<sup>7</sup> Zenobius Athous 5.53 (editado por Spyridonidou-Skarsouli), *Collectio Bodleiana* 794 (Gaisford 97), Diogeniano 7.31 y 7.65 (CPG I 291 y 297), Apostolio 12.61 y 14.98 (CPG II 557 y 628), Macario 7.35 (CPG II 205), D3 587 Cohn, *Suda* π 2717 y 2745 y κ 2407 Adler, Erasmo 126 y 129, etc. Una excelente recopilación y estudio de los testimonios puede verse en Spyridonidou-Skarsouli (1995: 384-390).

<sup>8</sup> Se recoge también en Diogeniano 5.92 (CPG I 268), Macario 5.28 (CPG II 181), Apostolio 10.6 (CPG 487), Erasmo 127.

<sup>9</sup> Recogido también en Zenobius Vulgatus 1.70 (CPG I 25), *Collectio Bodleiana* 98 (Gaisford 10), Diogeniano 2.17 (CPG I 198), Gregorio de Chipre 1.40 (CPG I 352), etc.

<sup>10</sup> Véase Spyridonidou-Skarsouli (1995: 388-389).



μηδὲν διαφέροντα τῆ ὄψει («Pero [Lisandro] no conocía a Farnabazo y, lo del dicho, estaba haciendo el cretense con un cretense. Farnabazo, en efecto, le prometió hacer todo lo que le pedía y en su presencia escribió una carta en los términos que Lisandro le había reclamado, pero allí mismo tenía escondida otra ya escrita, y en el momento de poner los sellos cambió los rollos, que no se diferenciaban en nada a simple vista»).

La mala fama de los cretenses como prototipo de gentes engañosas, arteras y disimuladas está también presente en otra expresión proverbial que, al igual que «hacer el cretense con un cretense», suele emplearse en sentido negativo; me refiero a ὁ Κρής τὴν θάλατταν («el cretense el mar»). Se trata también de una expresión proverbial con frecuencia recogida y explicada por nuestras fuentes paremiográficas y lexicográficas<sup>11</sup>; en concreto, las colecciones Zenobius Vulgatus 5.30 y Zenobius Athous 2.17 (ésta última sin la cita final) la glosan de la siguiente manera: ὁ Κρής τὴν θάλατταν· ἐπὶ τῶν ἐν οἷς διαφέρουσι ταῦτα φεύγειν προσποιουμένων ἢ παροιμία ἐστίν· ἐπειδὴ ναυικώτατοι οἱ Κρήτες ἐγένοντο. μέμνηται ταύτης Ἀλκαῖος [fr. inc. 15 Voigt] («“El cretense el mar”: El proverbio se dice de quienes fingen evitar aquello en lo que sobresalen. Porque los cretenses fueron muy marineros. Lo menciona Alceo»). Explicaciones semejantes se encuentran en otras recopilaciones, como Diogeniano *Vindobonensis* 3.41 (*CPG* II 42), *Collectio Bodleiana* 702 (Gaisford 85), D3 537 Cohn, *Suda* o 120 Adler. Por su parte, otras fuentes eruditas presentan una glosa algo más extensa, atribuyendo a la expresión proverbial el mismo sentido que los testimonios citados hasta aquí. Así, los escolios a Elio Aristides, *Discursos* 3.82-83 (*A Platón, en defensa de los cuatro*), glosan de la siguiente manera la expresión, citada por Elio Aristides en la variante ὁ Κρής δὴ τὸν πόντον<sup>12</sup>: παροιμία ἐστὶν εἰρημένη ἐπὶ τῶν προσποιουμένων ἀγνοεῖν ἢ ἐπίστανται, ὡσπερ ἂν εἴ τις εἴποι Κρήτα μὴ εἰδέναι τὴν θάλατταν. οὗτοι γὰρ ταύτης ἐν ἐμπειρία τυγχάνουσιν, ὡς καὶ Θουκυδίδης [1.4]<sup>13</sup> μαρτυρεῖ λέγων “Μίνως γὰρ παλαιατος ὢν ἀκοῆ ἴσμεν ναυικὸν ἐκτίησατο”. Ἀλκμάν δὲ ὁ λυρικὸς μέμνηται τῆς παροιμίας [fr. inc. 164 Page] («El proverbio se dice a propósito de quienes fingen ignorar las cosas que saben, como si se dijera que un cretense no conoce el mar. Porque estos tienen experiencia en él, como también testimonia Tucídides cuando dice “pues Minos es el más antiguo de los que hemos oído decir que poseyó una flota”. Alcman el poeta lírico menciona el proverbio»). Y Estrabón (10.4.17), basándose en Éforo (FgrH 70 F 149)<sup>14</sup>, reproduce prácticamente tal cual la explicación de paremiógrafos y lexicógrafos cuando señala que «los cretenses eran antaño dueños del mar, hasta el punto de que incluso “el cretense

<sup>11</sup> Una completa recopilación y estudio de conjunto de los testimonios puede verse en Bühler (1982 ss.: IV 148-153).

<sup>12</sup> Recogida en Apostolio 12.57 (*CPG* II 556), con la explicación ἐπὶ τῶν εἰδότην μὲν, προσποιουμένων δὲ ἀγνοεῖν, ἀντὶ τοῦ “ὁ νησιώτης ἀγνοεῖ τὴν θάλασσαν”.

<sup>13</sup> Para otros testimonios sobre la pericia marinera de los cretenses, véase Bühler (1982 ss.: IV 150).

<sup>14</sup> Véase Keim (1909: 24); Dueck (2004: 43-44).





el mar” se dice proverbialmente de quienes fingen ignorar las cosas que conocen con exactitud» (καὶ γὰρ ναυκρατεῖν πρότερον τοὺς Κρηῆτας, ὥστε καὶ παροιμιάζεσθαι πρὸς τοὺς προσποιουμένους ἀγνοεῖν ἅπερ ἀκριβῶς οἶδασιν αὕτη “ὁ Κρηῆς τὴν θάλατταν”).

Únicamente difiere la explicación ofrecida en el léxico de Hesiquio (o 493 Latte): ὡς Κρητὸς ἐν θαλάττῃ χειμασθέντος, εἶτα προσγαληνιώσαν αὐτὴν ἰδόντος “εἴ σε μὴ ἦδειν, ἐπίστευσα ἂν ὡς ἀληθευούσῃ” εἰπόντος («porque un cretense había sido víctima de una tormenta en el mar y luego, cuando lo vio en calma, dijo: “si no te hubiera conocido, habría creído que eres sincero”»). Bühler (1982 ss.: IV 150) conjetura, y creo que tiene razón, que esta explicación tan diferente de la transmitida por el resto de las fuentes se debe a un error en la transmisión del texto (de un tipo frecuentísimo en la historia del texto de las colecciones paremiográficas)<sup>15</sup>, que ha acabado por trasladar a este proverbio la explicación que en realidad corresponde a otra expresión proverbial, «el siciliano el mar» (se diría a propósito de quienes, una vez tenida la experiencia de un peligro, no caen en el mismo error), que sigue a «el cretense el mar» en las colecciones alfabéticas de proverbios (Zenobius Athous 2.18)<sup>16</sup>.

Así pues, de acuerdo con la explicación casi unánime de las fuentes eruditas, la expresión proverbial «el cretense el mar» se diría irónicamente de quienes, por disimulo e interés, fingen ignorar<sup>17</sup> aquello que conocen muy bien, de modo que también presentaría a los cretenses como gente engañosa y artera. Casi todos los textos literarios que documentan la expresión dentro de un contexto confirman que, en efecto, se empleaba con ese sentido negativo. Lo tiene en el *Discurso* 3 (82-83) de Elio Aristides, en el que el orador reprocha a Platón el haber ofrecido en sus diálogos una imagen negativa de Pericles, cuando conocía perfectamente sus cualidades, haciendo, pues, como el cretense que finge ignorar las cosas de la mar que tan bien conoce: ὥσπερ τοῖνυν φῆς ἐκεῖνα ἀκούειν λεγόντων εἰς Περικλέα, οὕτως ἀντάκουε καὶ τῶν τάληθῆ περι ἐκεῖνου λεγόντων καὶ οἷς οὐδεὶς ἀντεῖπεν εἰς τήνδε τὴν ἡμέραν, ἐπειδὴ γε καὶ αὐτὸς φῆς οὐκ ἀπὸ τῆς σεαυτοῦ γνώμης κατηγορεῖν, ἀλλ’ ἀκοήν. ταῦτά γε ὁ Κρηῆς δὴ τὸν πόντον, φήσει τις («Por lo tanto, lo mismo que afirmas que has oído decir esas cosas [negativas] con respecto a Pericles, escucha a su vez también a quienes dicen la verdad sobre él y a quienes nadie ha contradicho hasta el día de hoy, dado que incluso tú mismo afirmas que no le acusas por propio conocimiento, sino de oídas. Eso, dirá alguno, es precisamente lo del cretense el mar»).

También a una ignorancia fingida hace referencia mediante el proverbio Aristéneto en una de sus *Cartas* (2.18), hablando de una mujer llamada Telxíona que «dejaba caer el velo sobre sus ojos para parecer casta, lo que le permitía calcular

<sup>15</sup> Véase García Romero (2020).

<sup>16</sup> Véase la recopilación de testimonios y el comentario de Bühler (1982 ss.: IV 154-159).

<sup>17</sup> En la breve *Collectio Monacensis*, inédita, el lema es precisamente, de acuerdo con la información que proporciona Bühler, «el cretense ignora el mar» (ὁ Κρηῆς τὴν θάλατταν ἀγνοεῖ).



dónde dirigía sus furtivas miradas y corromper a los jóvenes sin quedar en evidencia». Telxíona hace creer a su joven admirador Pánfilo que es inexperta en las cosas del amor y que se ha enamorado por primera vez: «también el cretense parecía desconocer el mar» (καὶ ὁ Κρής ἐδόκει τὴν θάλατταν ἀγνοεῖν), apostilla el narrador epistolar de la historia.

Un caso más complejo de uso de nuestra expresión proverbial es el que proporciona Libanio al comienzo de su epístola 491, datada en el año 356. Libanio recuerda a su corresponsal Barbación el hecho de que le había escrito anteriormente una carta que le fue entregada por Clemacio, «un hombre que ha pasado aquí todo el verano y todo el tiempo se lo pasó hablando de ti: estaba enseñando a quienes no ignoran, a no ser que “el cretense el mar”» (ἀνὴρ ἅπαν μὲν τὸ θέρος διατρίψας ἐνθάδε, πάντα δὲ τὸν χρόνον ἐν τοῖς ὑπὲρ σοῦ λόγοις διεξεληθὼν καὶ οὐκ ἀγνοοῦντας μὲν ἐδίδασκεν, εἰ μὴ καὶ ὁ Κρής τὴν θάλατταν). La construcción elíptica εἰ μὴ καὶ ὁ Κρής τὴν θάλατταν hace que la interpretación del pasaje no sea del todo clara. González Gálvez (2005: 503) traduce: «sin embargo, estaba instruyendo a quienes no lo ignoraban, si no es cierto que “el cretense conoce el mar”», y apunta en nota que «el sentido del proverbio es evidente y equivale al de llevar lechuzas a Atenas». De acuerdo con esta interpretación, Libanio estaría usando la expresión proverbial «el cretense el mar» en un sentido diferente del habitual, ya que no lo estaría empleando en sentido negativo, dicho de quienes fingen arteramente ignorar lo que conocen, sino en sentido literal para indicar que alguien dice algo a quienes conocen muy bien el tema, como los cretenses conocen muy bien el mar. Sería, entonces, una expresión proverbial sinónima de la mucho más habitual «lechuzas a Atenas», utilizada para hacer referencia a una acción inútil e incluso absurda como era llevar a un lugar algo que abundaba allí, y que el propio Libanio utiliza en otras de sus *Cartas* (1262.1, 1443.1) y se encuentra documentada ya en Aristófanes (*Aves* 301)<sup>18</sup>. Por su parte Goebel (1915: 80) opina que Libanio utiliza la expresión para referirse a algo que es imposible, como es imposible que un cretense desconozca la mar. En mi opinión, cabría otra interpretación que permitiría mantener en este contexto un sentido más cercano al habitual para «el cretense el mar», con el que estaría jugando irónicamente el orador: Clemacio estuvo hablando maravillas de ti, Barbación, diciendo cosas que a nosotros no nos sorprendían, porque te conocemos bien, «a no ser que» (εἰ μὴ καὶ) nosotros ignoramos lo que creemos conocer bien, como el cretense finge que ignora el mar.

---

<sup>18</sup> Es un proverbio sobre el que tenemos abundantísimos testimonios, tanto en fuentes eruditas como en textos literarios. Lo recogen y comentan numerosas colecciones paremiográficas y lexicográficas y otras fuentes eruditas: Zenobius Vulgatus 3.6 (*CPG* I 59), Zenobius Athous 2.12 (Bühler, 1982 ss.: iv 114-122), Diogeniano 3.57 y 3.81 (*CPG* I 225 y 229), *Collectio Bodleiana* 276 (Gaisford 29), Apostolio v 46 (*CPG* II 345), Erasmo 2082; Focio γ 126 Theodoridis, *Suda* εἰ 336 Adler; escolios a Aristófanes, *Caballeros* 1093 y a *Aves* 301; Eustacio, *Comentario a la Ilíada* 87, 44 ss. Se encuentra también bien documentado en textos literarios: Demón, *FgrH* 327 F 15; Luciano, *Nigrino*, carta introductoria; Diógenes Laercio 3.47; Cicerón, *Cartas a allegados* 9.3 y 6.3, *Cartas a su hermano Quinto* 2.15. Véase Bühler (1982 ss.: iv 114-122), Menor Martínez (2009) y Tosi (2017: n° 584).



La mala fama proverbial de los cretenses ha podido provocar incluso que se interpretara en sentido negativo un proverbio que probablemente no lo tenía en origen: οἱ Κρηῆτες τὴν θυσίαν («los cretenses el sacrificio»). Las recopilaciones paremiográficas más importantes, como Zenobius Vulgatus 5.50 (CPG I 141) y Zenobius Athous 2.7 (Bühler, 1982 ss.: IV 86-91), ofrecen la siguiente glosa<sup>19</sup>: οἱ Κρηῆτες τὴν θυσίαν Ἀγαμέμνων, ὡς φασι, χειμασθεῖς κατηνέχθη εἰς Κρήτην καὶ ἀναβάς εἰς τὸ Πολυρρήνιον θυσίαν ἐπετέλει. ἐν τούτῳ δὲ οἱ αἰχμάλωτοι τὰς ναῦς ἐνέπρησαν οὐ ἀπαγγεληθέντος αὐτῷ μεσοῦσης τῆς θυσίας τὸ μὲν καιόμενον ἱερεῖον καταλιπεῖν λέγεται, ἐλθεῖν δὲ πρὸς θάλασσαν ταραχθέντα καὶ μίαν μόλις εὐρόντα ναῦν ἐπ' αὐτῆς ἀναχθῆναι, πολλὰ καταρασάμενον τοῖς τὴν χώραν οἰκοῦσιν. ὅθεν εἴ ποτε ταραχῶδης θυσία γένοιτο, Κρητικὴν καλεῖσθαι («“Los cretenses el sacrificio”»: Cuentan que Agamenón fue llevado por una tempestad a Creta, y subió al Polirrenio<sup>20</sup> e hizo un sacrificio. Estando en ello, los prisioneros de guerra quemaron las naves, y se dice que, cuando se lo anunciaron a la mitad del sacrificio, abandonó a la víctima que se estaba quemando y alborotado marchó hacia el mar; y hallando apenas una sola nave zarpó en ella, mientras lanzaba muchas maldiciones contra los habitantes del lugar. Por lo cual, cuando se produce un sacrificio alborotado, se denomina “cretense”»).

Aunque diversas fuentes<sup>21</sup> comentan el arribo de Agamenón a Creta a causa de una tormenta, durante su viaje de regreso de Troya, ninguna de ellas se refiere al sacrificio interrumpido que relatan las colecciones paremiográficas. Por otro lado, como han estudiado muy bien Dobesch y Bühler, la explicación de los paremiógrafos presenta puntos confusos, sobre todo el hecho de que, tal como se narran los hechos, no se entiende por qué Agamenón se indigna contra los cretenses y se marcha lanzando maldiciones contra ellos, cuando se ha dicho que los culpables de la destrucción de sus naves fueron los prisioneros de guerra (οἱ αἰχμάλωτοι) que traía consigo, los cuales todo hace suponer que eran troyanos<sup>22</sup>. Los dos estudiosos citados sugieren, convincentemente en mi opinión, que la expresión proverbial «los cretenses el sacrificio» no tenía originalmente ninguna relación con el relato del sacrificio supuestamente perturbado de Agamenón, que sería una explicación

<sup>19</sup> Explicaciones similares se encuentran en *Suda* 01 83 Adler y *Collectio Bodleiana* 719 (Gaisford 87) y, de forma muy abreviada, en Diogeniano 7.5 (CPG I 287) y Apostolio 12.41 (CPG II 552).

<sup>20</sup> Un lugar, por cierto, a cuyas inscripciones Ángel Martínez Fernández ha dedicado estupendos trabajos.

<sup>21</sup> Velejo Patérculo 1.1.2; Esteban de Bizancio 410.5 = λ 31 Billerbeck; Diodoro 33.11; Servio, *ad Aen.* 3.133. Cf. Dobesch (1962a: 90 ss.) y Bühler (1982 ss.: IV 87-88).

<sup>22</sup> Las fuentes que hablan del paso de Agamenón por Creta comentan sobre todo que fundó en la isla algunas ciudades, y algunas de esas fuentes hacen referencia a maldiciones lanzadas por Agamenón, pero no contra los cretenses sino contra sus propios soldados; así Diodoro (ὅτι κατὰ τὸν μῦθον τὸν λεγόμενον περὶ Ἀγαμέμνονος, ὡς ἔθετο ἄρὰν κατὰ τῶν ἀπολειφθέντων εἰς Κρήτην στρατιωτῶν) y Servio (*desertores*).

añadida secundariamente; su origen habría que buscarlo más bien en alguna característica especial que tendría algún sacrificio llevado a cabo por los cretenses, de donde habría nacido la expresión proverbial para indicar un acto de culto interrumpido y perturbado (aunque lo cierto es que no podemos estar absolutamente seguros de que ese fuera el sentido del proverbio, ya que no contamos con ningún testimonio de uso en el que aparezca empleado dentro de un contexto).

En concreto, Bühler piensa en un tipo de ritual semejante a aquellos en los que el sacerdote encargado de hacer el sacrificio huye tras haberlo llevado a cabo, como sucedía en las Bufonias atenienses, de acuerdo con la noticia transmitida por Pausanias 1.24.4 («Llaman ‘matabueyes’ a uno de los sacerdotes, el cual, tras matar al buey y arrojar el hacha allí –pues así es el rito–, se marcha huyendo. Y ellos, como no saben quién ha llevado a cabo la acción, someten al hacha a un juicio»), o en el caso de la ternera recién nacida que los habitantes de Tenedos sacrificaban a Dioniso, según el relato de Eliano, *Naturaleza de los animales* 12.34 («el que le asesta el golpe con el hacha es apedreado por la gente y escapa hasta el mar»). Pueden citarse, en efecto, varias expresiones proverbiales comparables que, de acuerdo con las explicaciones transmitidas por paremiógrafos y lexicógrafos, se habrían originado a partir de sacrificios peculiares. Por ejemplo, «los de Lindo el sacrificio» (Λίνδιοι τὴν θυσίαν), que en Zenobius Vulgatus 4.95 (CPG I 113) se explica de la siguiente manera<sup>23</sup>: «Proverbio a propósito de quienes realizan actos sagrados pronunciando malas palabras. A partir de Heracles, que en Lindo arrebató un buey a un campesino y celebró un banquete, mientras el campesino lo insultaba. Por eso los de Lindo, de acuerdo con un oráculo, realizan sacrificios a Heracles así, insultándolo». O, también con Agamenón como protagonista, «sacrificio de Agamenón» (Ἀγαμέμνωνος θυσία), que según Zenobius Vulgatus 1.13 (CPG I 4) se decía «a propósito de los que son difíciles de persuadir y tozudos. Porque cuando Agamenón estaba haciendo un sacrificio en Troya, el buey huyó y a duras penas lo capturaron y lo trajeron»<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Se encuentra recogido también en *Collectio Bodleiana* 607 (Gaisford 72), Diogeniano 6.15 (CPG I 272), Apostolio 10.71 (CPG II 506) y Hesiquio λ 1061 Latte, y la historia era narrada en los *Aitia* de Calímaco (fr.22-23 Pfeiffer) y otras fuentes citadas por Lelli *et alii* (2006: 441 n.441); véase también Dobesch (1962b). Recogen la variante Ῥόδιοι τὴν θυσίαν Diogeniano 7.96 (CPG I 303), Gregorio de Chipre 3.57 (CPG I 372), Apostolio 15.29 (CPG II 635) y Hesiquio ρ 399 Latte.

<sup>24</sup> También en *Collectio Bodleiana* 5 (Gaisford 1), Diogeniano 1.6 (CPG I 181), Apostolio 1.26 (CPG II 245) y Macario 1.9 (CPG II 136); este último atribuye la explicación a Demón (FgrH 327 F 9). Véanse igualmente otras expresiones proverbiales: «buey de Locros» (Λοκρικὸς βοῦς) en Zenobius Vulgatus 5.5 (CPG I 116): «el proverbio se aplica a propósito de las cosas baratas. Porque los locrios, una vez que no disponían de un buey para un sacrificio costeados a expensas públicas, colocaron unos maderos pequeños como apoyo para unos pepinos e hicieron la figura de un buey, y así rindieron culto a la divinidad»; «Heracles una manzana» (μῆλον Ἡρακλῆς) en Zenobius Vulgatus 5.22 (CPG I 124): «Apolodoro, en su *Sobre los dioses* [FgrH 244 F 145], afirma que en Atenas se hace un sacrificio singular en honor de Heracles Alejador de Males. Pues una vez que se escapó un buey que iba a ofrecerse a Heracles, cogieron una manzana, le pusieron cuatro ramas a modo de patas y dos a modo de cuernos



En lugar de una glosa de ese tipo que relacionaría el origen de la expresión proverbial «el cretense el mar» con algún peculiar sacrificio cretense, en nuestras recopilaciones paremiográficas y lexicográficas ha prevalecido una explicación falsa en la que, una vez más, los cretenses desempeñan el papel de malvados, en este caso sin venir a cuento. Posiblemente la mala fama proverbial de los cretenses (*qui saepissime vituperantur*, en palabras de Goebel [1915: 77]) ha podido influir en el predominio de esa falsa explicación. No en vano el léxico bizantino *Suda*, una de las fuentes que se refiere al sacrificio frustrado de Agamenón como origen del proverbio «el cretense el mar», recoge igualmente (κ 324 Adler) la expresión τρία Κάππα κάκιστα, Καππαδοκία, Κρήτη καὶ Κιλικία («tres kappas malvadísimas: Capadocia, Creta y Cilicia»)²⁵. Y no en vano la ya mala fama proverbial de los cretenses en el mundo pagano perduró en el mundo cristiano, con la ayuda de la cita de la famosa paradoja de Epiménides (despojada de su esencial carácter paradójico) en la paulina *Epístola a Tito* (1.12): «Dijo uno de ellos, su propio profeta: “cretenses siempre mentirosos, malas bestias, barrigas ociosas”». Un Epiménides que, por cierto, también entró a formar parte del refranero griego antiguo, en dos expresiones proverbiales: «sueño de Epiménides» (Ἐπιμενίδου ὁ Ἐπιμενίδειος ὕπνος), que se decía de quienes duermen mucho, a partir de la tradición que atribuía a Epiménides un sueño de años²⁶; y «la piel de Epiménides» (τὸ Ἐπιμενίδειον δέρμα), que se decía de lo que es secreto, porque se contaba que los espartanos conservaban la piel del sabio cretense, toda ella tatuada con signos secretos²⁷.

Deseo de corazón a mi querido Ángel que siga haciendo felizmente el cretense (en sentido literal) durante muchos años y mostrando que la K de Creta (como la de Canarias), lejos de ser “malvadísima”, está repleta de gentes estupendas.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMADO RODRÍGUEZ, María Teresa (1995): «Verbos denominativos derivados de gentilicios y topónimos», *Myrtia* 10: 67-103.

---

y formaron la figura de un buey, y así hicieron el sacrificio»; «sacrificio de faselitas» (Φασηλιτῶν θῦμα) en Zenobius Vulgatus 6.36 (*CPG* I 172): «se dice a propósito de los sacrificios de poco valor e incruentados. Porque afirman que los habitantes de Faselis ofrecen salazones como sacrificio a los dioses»; «sacrificio cario» (Καρικῶν θῦμα) en Zenobius Athous 3.104 (Miller 373) = Plutarco 1.73 (*CPG* I 332): «a propósito de quienes ofrecen en sacrificio miembros sin carne. Porque los carios sacrifican perros».

²⁵ Erasmo 2582. Nikolaidis (1989: 402) indica que ha perdurado en griego moderno, en la variante «Creta, Chipre y Cefalonia».

²⁶ Zenobius Athous 1.20 (Miller 351), Gregorio de Chipre 2.23 (*CPG* I 360), *Collectio Coislinaiana* 209 (Gaisford 139), Diogeniano *Vindobonensis* 2.49 (*CPG* II 25). Véase Luciano, *Timón* 6.

²⁷ Zenobius Athous 2.72 (Bühler, 1982 ss.: v 324-334, donde puede encontrarse un completísimo estudio), *Collectio Bodleiana* 875 (Gaisford 107), *Collectio Coislinaiana* 209 (Gaisford 139), Diogeniano 8.28 (*CPG* I 309), Apostolio 17.14 (*CPG* II 689), *Suda* ε 2471 Adler.

- BÜHLER, Winfred (1982 ss.): *Zenobii Athoi proverbia* (I: *Prolegomena*; IV: *Libri secundi proverbia 1-40*; V: *Libri secundi proverbia 41-108*), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- COHN, Leopold (1891): «Zur Überlieferung des alphabetischen Corpus», en O. CRUSIUS - L. COHN, *Zur handschriftlichen Überlieferung, Kritik und Quellenkunde der Paroemiographen; mit einem Anhang: Die Sprichwörter des Eustathios, von E. Kurtz*, Dieterich, Göttingen, pp. 224-267 [recogido en *Supplementum ad Paroemiographos Graecos*, Olms, Hildesheim 1961, IV].
- DOBESCH, Gerhardt (1962a): *Die Sprichwörter der griechischen Sagensgeschichte*, Viena [Tesis Doctoral].
- DOBESCH, Gerhardt (1962b): «Studien zu Sprichwörtern», *Wiener Studien* 75: 94-99.
- DUECK, Daniela (2004): «“Bird’s milk in Samos”. Strabo’s use of geographical proverbs and proverbial expressions», *Scripta Classica Israelica* 23: 41-56.
- ERASMO = ÉRASME DE ROTTERDAM (2011): *Les Adages d’Érasme*, latin-français, sous la direction de J.-Ch. SALADIN, Les Belles Lettres, París.
- GAISFORD, Thomas (1836): *Paroemiographi Graeci*, Oxford University Press, Oxford [reimpr. Biblio Verlag, Osnabrück, 1972].
- GARCÍA ROMERO, Fernando (2020): «La paremiografía y la lexicografía como fuente de la literatura griega», en *El foro de los clásicos. Actas del XV Congreso Español de Estudios Clásicos*, Sociedad Española de Estudios Clásicos, Madrid [en prensa].
- GOEBEL, Maximilian (1915): *Ethnika. De Graecarum civitatum proprietatibus proverbio notatis*, A. Favorke, Bratislava.
- GONZÁLEZ GÁLVEZ, Ángel (2005): *Libanio: Cartas, libros I-V*, Gredos, Madrid.
- KEIM, Joseph (1909): *Sprichwörter und paroemiographische Überlieferung bei Strabo*, H. Laupp, Tübingen.
- LELLI, Emanuele (*et al.*) (2006): *I proverbi greci. Le raccolte di Zenobio e Diogeniano*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- LEUTSCH, Ernst Ludwig VON - SCHNEIDEWIN, Friedrich Wilhelm (1839-1851): *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen [reimpr. Olms, Hildesheim 1965].
- MARIÑO SÁNCHEZ-ELVIRA, Rosa María - GARCÍA ROMERO, Fernando (1999): *Proverbios griegos. Menandro: Sentencias*, Gredos, Madrid.
- MENOR MARTÍNEZ, Mónica (2009): «Llevar lechuzas a Atenas no vale un óbolo», *Paremia* 18: 217-224.
- MILLER, Emanuel (1868): *Mélanges de littérature grecque*, L’Imprimerie Impériale, París [reimpr. Hakkert, Amsterdam 1965], pp. 341-384.
- MOVELLÁN LUIS, Mireia (2015): *La crónica troyana de Dictis de Creta*, Madrid [Tesis Doctoral de la Universidad Complutense (<https://eprints.ucm.es/33227/1/T36401.pdf>)].
- NIKOLAIDIS, Tasos (1989): «Οι Κρήτες στην αρχαία και νεότερη Ελληνική ποροιμογραφία», *Ariadni* 5: 399-406.
- ORTH, Christian (2013): *Alcaeus, Amipsias, Apollophanes*, Verlag Antike, Heidelberg.
- SPYRIDONIDOU-SKARSOULI, María (1995): *Der esrte Teil der fünften Athos-Sammlung griechischer Sprichwörter*, De Gruyter, Berlín-Nueva York.
- TOSI, Renzo (2017): *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Rizzoli, Milán.
- TRONCI, Liana (2015): «Verbi in -ίζω etnonimici nella storia del greco (e oltre). Lingua e costruzione di identità», en M. BENEDETTI (ed.), *Rappresentazioni linguistiche dell’identità*, Università “L’Orientale”, Nápoles, pp. 141-159.



VALVERDE SÁNCHEZ, Mariano (2016): *El mito de Idomeneo y su tradición literaria*, Signifer Libros, Salamanca.

WUNDERER, Carl (1898): *Polybios-Forschungen. I: Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten bei Polybios*, Dieterich, Leipzig [reimpr. SDZ, Aalen 1969].





# RETÓRICA, TRADICIÓN MISÓGINA Y HUMOR EN LA *DECLAMACIÓN* XXVI DE LIBANIO DE ANTIOQUÍA\*

María José García Soler

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea UPV/EHU

[mj.garcia@ehu.es](mailto:mj.garcia@ehu.es)

## RESUMEN

Libanio presenta en su *Declamación* XXVI a un misántropo que se dirige al Consejo para obtener el permiso para suicidarse, porque se ha casado con una mujer charlatana y no puede soportarlo. Para la construcción de sus personajes el autor ha tomado dos puntos de referencia. Por un lado, la práctica de las escuelas de retórica, en las que uno de los temas sobre los que se trabajaba en los ejercicios preparatorios era la conveniencia o no de casarse. Por otro, la comedia ática, que se burlaba de los defectos femeninos y prevenía sobre los peligros de tomar esposa, dentro de una larga tradición misógina que está presente desde los comienzos de la literatura griega.

PALABRAS CLAVE: Libanio de Antioquía, comedia griega, misoginia, locuacidad.

RHETORIC, MISOGYNISTIC TRADITION AND HUMOR  
IN *DECLAMATION* XXVI OF LIBANIOS OF ANTIOCH

## ABSTRACT

Libanius presents in his *Declamation* XXVI a misanthrope who addresses the Council to be allowed to commit suicide, because he has married a talkative woman and he cannot bear it. There are two points of reference that the author has followed for the construction of his characters. On the one hand, the practice of the schools of rhetoric, where one of the topics on which they worked in the preparatory exercises was whether or not to marry. On the other, Attic comedy, which made fun of feminine defects and warned about the dangers of taking a wife, within a long misogynistic tradition that has been present since the beginning of Greek literature.

KEYWORDS: Libanius of Antioch, Greek comedy, misogyny, talkativeness.

Desde los comienzos de la literatura griega podemos encontrar diversos tópicos que previenen sobre los enormes peligros que representa la mujer. Las figuras de Helena y Pandora pronto se nos muestran como una especie de Evas a la griega que llevan a los hombres a la perdición: la primera, porque por su culpa se desata una guerra; la segunda, porque es, directamente, la responsable de todos los males

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.14>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 207-225; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343





que aquejan a la Humanidad. Sin embargo, al mismo tiempo parece inevitable que haya que contar con las mujeres para la perpetuación de la especie humana. En *Medea* 573-575 de Eurípides, Jasón expresa su deseo de que hubiera otro medio para tener hijos, porque «así no habría para los hombres ningún mal». Hipólito, por su parte, plantea incluso que pudieran sembrarse, comprando la simiente en los templos (E. *Hipp.* 618-624<sup>1</sup>).

Visto que es imposible prescindir del sexo femenino, desde muy pronto los griegos se encontraron ante el dilema de si es conveniente o no casarse y se plantearon también cómo reducir los efectos perniciosos que tal acción lleva consigo y cómo debía ser la esposa ideal.

Estas mismas dudas las plantea el personaje que expone sus cuitas en la *Declamación* XXVI de Libanio de Antioquía. Se trata de un misántropo que vivía solo y feliz hasta que un amigo lo convenció para que tomara por esposa a una muchacha dotada de todas las virtudes... y a la postre origen también de todas sus desdichas. Por eso, su mala elección le lleva a dirigirse al Consejo de la ciudad para solicitar el permiso (y la cicuta) para suicidarse, porque ya no soporta vivir con su mujer, que tiene un solo defecto, pero enorme: es una charlatana incorregible.

La aparente ligereza del tema, y sobre todo la gracia con la que Libanio lo trata, no deben hacernos olvidar que la obra es una declamación, en este caso además un producto retórico de altísimo nivel. Las declamaciones estaban ligadas en principio a las prácticas escolares, donde representaban el escalón más elevado de la educación retórica, la demostración por parte de los alumnos de los conocimientos alcanzados a lo largo de sus estudios. Consistían en discursos inventados en los que se ponían en práctica todos los recursos retóricos que se aprendían en la escuela, entre ellos la elaboración de caracteres para adaptarse al personaje que supuestamente los pronunciaría. De la escuela saltaron después a un ámbito más amplio, hasta convertirse en espectáculos ofrecidos por los rétores para diversión de un público culto.

Entre la producción de Libanio esta declamación es probablemente la que más éxito tuvo ya en su propia época, como sabemos por la correspondencia que el rétor intercambió con San Basilio, que fue discípulo suyo. En una de las cartas (Lib. *Ep.* 17), este pedía a su antiguo maestro que le enviara una copia de una declamación suya sobre un misántropo, de la que le habían llegado noticias de que había tenido un gran éxito en Antioquía. En una carta posterior (Lib. *Ep.* 19) le expresa su entusiasmo después de haber leído el texto, al mismo tiempo que nos confirma que la declamación a la que se refiere es la XXVI, porque menciona la presencia de

---

\* Este artículo forma parte de las actividades realizadas en el marco del Proyecto de Investigación «DISIECTA MEMBRA. Citas y fragmentos en los eruditos grecorromanos de época imperial (II)» (FFI2014-52808-C2-1-P), financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad, y del Grupo de Investigación GIU19/311, financiado por la Universidad del País Vasco (UPV/EHU).

<sup>1</sup> Cf. Cantarella, 1991: 116-117; McClure, 1999: 142-146.

una λαλοῦσα. También estaba puesta en boca de un misántropo la *Declamación* XXVII y en el siglo XVII el dramaturgo Ben Jonson fundió y adaptó las dos en *Epicœne or The silent woman* (1609), donde un viejo rico que odia el ruido es engañado para que se case con una mujer que supuestamente es un prodigio de silencio, aunque después de la boda descubre su verdadera naturaleza.

En este artículo voy a centrar la atención no en el personaje que habla sino en la esposa, a la que solo conocemos por lo que el misántropo cuenta de ella, describiéndola como una charlatana incansable que convierte su vida en un infierno. Bajo este envoltorio aparentemente ligero y sin duda muy divertido, Libanio ofrece un producto retórico muy elaborado, en el que juega con una serie de tópicos que tenían una larga tradición en la literatura griega y también en las prácticas de las escuelas de retórica: la conveniencia del matrimonio, la educación de la esposa por parte del marido, la sátira contra las mujeres y las virtudes que deberían adornarlas o el grandísimo mal que es la charlatanería. Estos temas habían sido tratados por autores muy diversos, ya que los podemos encontrar desde Homero y Hesíodo y más tarde en la tragedia, en la filosofía y en particular en la comedia. Es precisamente este género el que le ofrece la base a Libanio para la construcción de la figura de la charlatana, en la que es evidente la deuda que tiene con la Comedia Media y Nueva, en particular, en la propia caracterización del personaje, que muestra unos rasgos estereotipados que tienen sus paralelos en este género. La relación se observa también en el vocabulario que utiliza y en la introducción de muchos detalles propios del ámbito doméstico<sup>2</sup>, en el que la comedia con frecuencia ambienta sus tramas.

El primero de los tópicos que se plantean es el relativo al matrimonio, donde se encuentra la raíz de todos los males del misántropo. Cuenta en su exposición ante el Consejo que vivía solo muy a gusto, pero que, como la felicidad completa no existe, la desgracia se le presentó encarnada en un amigo que, criticando su soltería, lo convenció para que se casara. Ignoraba, sin duda, los buenos consejos de poetas como Filemón (fr. 167 K.-A.), que previene del matrimonio afirmando que «quien quiere casarse se dirige al arrepentimiento» (γαμεῖν ὅς ἐθέλει εἰς μετάνοιαν ἔρχεται)<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Russell, 1983: 91-96. Hawley, 1995: 260-261. Sobre la amplia influencia de la comedia ática en los rétores de época romana véase Sanchis Llopis, 2005.

<sup>3</sup> Cf. Men. *Mon.* 147: Γαμεῖν ὁ μέλλων εἰς μετάνοιαν ἔρχεται. También son frecuentes tanto en la comedia griega como en la romana los pasajes en los que se alaba la vida de soltero: Men. fr. 3 K.-A.: χῶ μακάριόν φα<σιν>, γυναικ' οὐ λαμβάνω, «Feliz me dicen: no tengo mujer»; Men. fr. 799 K.-A.: ὅστις γενόμενος βούλεται ζῆν ἡδέως, / ἐτέρων γαμούντων αὐτὸς ἀπεχέσθω γάμου, «El que quiere vivir agradablemente, mientras los demás se casan, que él mismo se abstenga de la boda»; Men. *Mon.* 72: Ἄλυπον ἄξιεις τὸν βίον χωρὶς γάμου, «Sin casarte pasarás la vida libre de penas»; Ter. *Ad.* 42-44: *ego harte dementem vitam urbanam atque otium / secutus sum, et quod fortunatum isti putant, / uxorem numquam habui*, «Yo esta placentera vida urbana y de ocio he seguido y, lo que esos consideran una fortuna, nunca he tenido esposa».



La joven que le propone como futura esposa es una muchacha dotada de todas las virtudes: de buena familia, radiante en edad, poseedora de una buena dote, diestra en ser modesta e instruida en el telar (*Decl.* 26.9).

Teofrasto dedicó una obra al matrimonio –al menos según señala Jerónimo en su *adversus Iuvenianum* (47 Migne)–, en la que afirmaba que el hombre sabio solo debe casarse si se dan ciertas condiciones: que la mujer sea grata a la vista, de buen linaje y tenga padres honrados y que él mismo tenga buena salud y buenos medios de vida<sup>4</sup>. La joven que el amigo le propone al misántropo parece cumplir todas las condiciones de la esposa ideal, incluyendo un admirable silencio, así que no podía poner ninguna objeción<sup>5</sup>.

La cuestión de si es conveniente o no contraer matrimonio era uno de los temas preferidos en las escuelas de retórica para la práctica de uno de los ejercicios preparatorios que formaban parte del programa de estudios, la tesis. Entre las diversas variedades de este tipo de ejercicio la discusión sobre la conveniencia del matrimonio se presenta generalmente como ejemplo de tesis práctica, porque hacía referencia a una acción, y sencilla, si se trataba en su sentido más general. La tesis εἰ γαμητέον se encuentra en todos los manuales de *progymnasmata*, como los de Teón (*Prog.* 120, 121 y 128), Hermógenes (*Prog.* 24-26), Aftonio (*Prog.* 42-46) y Nicolao de Mura (*Prog.* 71-72 y 74-75), así como en obras como el segundo de los *Tratados de retórica epidíctica* de Menandro el rétor, que en el apartado en el que explica cómo hay que componer un epitalamio, aconseja introducir esta tesis (2.401-402)<sup>6</sup>. Sin duda Libanio debía de conocer muy bien estas obras, puesto que su actividad principal era la de maestro de retórica, de hecho, uno de los más reputados de su época. En todo caso, tenemos constancia de que se mantiene en esta tradición, porque en su colección de modelos de *progymnasmata* también él dedicó un ejemplo del ejercicio de tesis a este tema (Gibson, 2008: 509-519).

En la *Declamación* XXVI optó por situarse dentro de la tradición negativa, que se inicia desde Hesíodo, tomando como modelo la comedia, que encontraba en la vida matrimonial una fuente inagotable de recursos para la risa.

---

<sup>4</sup> Frente a la opinión de Teofrasto, algunas escuelas filosóficas rechazaban el matrimonio por considerarlo un impedimento que provoca distracciones para la práctica de la filosofía. Ramelli, 2000: 146-147.

<sup>5</sup> Libanio enumera estas virtudes femeninas también en otras obras: *Ep.* 325.1 y 371.2; *Decl.* 46.9. Cf. Schouler, 1984: 854-855.

<sup>6</sup> Cf. Quint. *Inst.* 2.4.25. Es muy posible que como apoyo a la práctica escolar se utilizaran antologías de textos escogidos sobre este tema. La selección más amplia que conservamos se encuentra en la sección περὶ γάμου del *Florilegio* de Estobeo (4.20a-23), con un apartado dedicado a ὅτι οὐ ἀγαθὸν τὸ γαμεῖν (22b) y otro a un ψόγος γυναικῶν (22f). Además han llegado a nosotros dos papiros del siglo II d. C. (*P.Berol.* inv. 9772 y *P.Berol.* inv. 9773), editados, traducidos y comentados por R. M. Piccione (2017), que contienen sendas colecciones de pasajes sobre el tema del matrimonio y que podían ofrecer un fondo de materiales útiles para la práctica escolar.

De forma poética, Hesíodo (*Tb.* 602-612) viene a decir que casarse solo da dolores de cabeza. El que no lo hace llega a la vejez sin nadie que lo cuide, pero el que decide tomar una esposa, si tiene suerte y es buena y recatada, aún así a lo largo de su vida tendrá mezcladas a la par las cosas buenas y las malas. Si es una desvergonzada, no dejará de tener sobresaltos, porque es un «mal incurable» (ἀνήκτεστον κακόν). Por eso, en *Los trabajos y los días* el poeta insiste a su hermano Perses sobre el cuidado con el que hay que elegir a la novia (*Op.* 702-705)<sup>7</sup>:

οὐ μὲν γάρ τι γυναικὸς ἀνὴρ ληΐζειτ' ἄμεινον  
τῆς ἀγαθῆς, τῆς δ' αὖτε κακῆς οὐ ῥίγιον ἄλλο,  
δειπνολόχης, ἢ τ' ἄνδρα καὶ ἰφθιμόν περ ἔοντα  
εὖει ἄτερ δαλοῖο καὶ ὠμῶ γήραϊ δῶκεν.

Nuestro misántropo usa otros términos, pero expresa una idea similar al describir las consecuencias que tiene para él su desgraciado matrimonio. El mismo día en el que hizo caso de la propuesta de su amigo ya empezó a prepararse la cicuta (*Decl.* 26.11).

Para evitar los problemas, lo ideal era que la esposa fuera muy joven, de modo que el marido la fuera moldeando a su modo de ser y enseñándole buenos hábitos, como también recomienda Hesíodo a su hermano Perses (*Op.* 695-699). La idea de la educación de la mujer por parte del marido es una constante en las consideraciones sobre el matrimonio. Así, en sus *Preceptos conyugales* (*Mor.* 139d-e) Plutarco explica que el esposo debe ponerle límites si se desvía y se sale de la moderación, aunque el mejor ejemplo de perfecta casada lo ofrece Jenofonte en *Económico* 7-10. En esta obra conversan Sócrates e Iscómaco, que le explica cómo su esposa, cuando llegó a su casa, aún muy joven, no sabía otra cosa que las labores de la lana y el telar y que él mismo la fue instruyendo con paciencia hasta convertirla en la mejor administradora del hogar<sup>8</sup>.

También el misántropo de Libanio intenta moldear a su esposa, aunque sus esfuerzos resultan vanos. Primero la amonesta, haciéndole ver que era motivo de risa para los vecinos por su charlatanería (*Decl.* 26.38). Después decide buscar la ayuda de unos amigos para que hablaran con ella, pero la mujer no tarda en ponerlos en fuga sin dejarles decir una palabra (*Decl.* 26.39). Hace un nuevo intento recurriendo a las sabias palabras de Sófoeles: γύναϊ, γυναιξὶ κόσμον ἢ σιγῇ φέρει, «Mujer,

---

<sup>7</sup> «Pues nada un hombre se procura mejor que la buena esposa y que la mala, en cambio, nada más terrible, que acecha la comida, y que a su marido, por muy fuerte que sea, lo consume sin antorcha y lo entrega a una vejez prematura.»

<sup>8</sup> También en Roma la costumbre era que la esposa llegara muy joven al matrimonio, sobre los catorce años, y que, una vez casada, fuera el marido el que se encargara de darle la educación que pudiera necesitar. Alfaro Bech, 1995: 100.



el silencio añade un adorno a las mujeres» (*Ai.* 293)<sup>9</sup>, pero el efecto que tiene la cita del poeta es justo el contrario, porque despierta su curiosidad y, en lugar de prestar atención al contenido del verso, empieza a interrogar a su marido pidiéndole todo lujo de detalles sobre el autor: quién era, de qué demo, quién fue su padre, cuándo empezó a componer y cómo murió (*Decl.* 26.40). El misántropo decide hacer un último intento, proponiéndole un ejemplo basado en el comportamiento de los animales (*Decl.* 26.41)<sup>10</sup>:

εἴθ' ὕστερον ἡμέραιν δυοῖν αὐθις εἰς παραίνεσιν καθιστάμην καὶ ἔλεγον ὅτι οὕτως ἡμῖν, ὃ γύναι, πρέπει σιγᾶν, ὡς γε καὶ τῶν τεττίγων ὁ μὲν ἄρρην ᾄδει, βαρὺς μὲν καὶ οὗτος, ὅτε πέρα τοῦ μετρίου, θηλείας δὲ φεγγομένης οὐκ ἂν ἀκούσας.

Aristóteles expone esta idea en su *Historia de los animales* (556b 12-13) y la vuelve a recoger más tarde también Eliano (*NA* 1.20<sup>11</sup>), aunque es muy probable que Libanio tuviera presente este fragmento del comediógrafo Jenarco (fr. 14 K.-A.), con el que guarda notables semejanzas en su contenido: εἴτ' εἰσὶν οἱ τέττιγες οὐκ εὐδαίμονες, / ὧν ταῖς γυναιξίν οὐδ' ὀτιοῦν φωνῆς ἔνι; («¿Acaso no son afortunadas las cigarras, cuyas mujeres no tienen ni pizca de voz?») (García Soler, 1990: 272).

El único efecto que consigue con este nuevo intento es darle un tema más para su charla incesante, así que no le queda otra que darse por vencido.

Sin garantías en la elección de una buena esposa, el punto de vista que predomina en la comedia es que casarse es una pésima idea y que hay que pensarlo muy bien<sup>12</sup>. Por eso no extraña encontrar las maldiciones más terribles contra el segundo que se casó, porque el primero no sabía lo que le esperaba, pero el que vino después ya estaba sobre aviso. Recojo aquí como ejemplo un fragmento de Aristofonte (fr. 6 K.-A.), que coincide casi literalmente con Eubulo (fr. 115 K.-A.)<sup>13</sup>:

<sup>9</sup> Cf. Men. *Mon.* 139: Γυναιξὶ πάσαις κόσμον ἢ σιγὴ φέρει, «Para todas las mujeres el silencio es un adorno». Estos versos resumen una de las virtudes fundamentales de las mujeres a lo largo de toda la literatura griega. Según Demócrito (68 B 274 D.-K.), κόσμος ὀλιγομυθίη γυναικί: καλὸν δὲ καὶ κόσμον λτότης, «Hablar poco es un adorno para la mujer; bello es también la simplicidad del adorno». En *Heráclidas* 476-477, de Eurípides, el personaje de Macaria completa las virtudes femeninas añadiendo al silencio la reclusión en casa: γυναικὶ γὰρ σιγὴ τε καὶ τὸ σωφρονεῖν / κάλλιστον εἶσω θ' ἤσυχον μένειν δόμων, «Para una mujer el silencio y la moderación son lo más bello y quedarse tranquila dentro de la casa».

<sup>10</sup> «Más tarde, dos días después volví de nuevo a la exhortación y le decía: “A nosotros, mujer, así nos conviene callar, como canta el macho de las cigarras, y también este es insoportable cuando está fuera de medida, pero a la hembra no podrías escucharla cantar”».

<sup>11</sup> Cf. Ael. *NA* 11.26: τέττιξ δὲ θήλεια ἄφωνος ἐστὶ, «La cigarra hembra no tiene voz».

<sup>12</sup> Por ejemplo, Men. *Mon.* 160: Γαμεῖν δὲ μέλλων βλέπων εἰς τοὺς γείτονας, «Si tienes la intención de casarte, mira a tus vecinos.»

<sup>13</sup> «Que muera de mala muerte el malvado que se casó el segundo de los mortales. Porque el primero no hacía nada malo, que ese tomaba esposa sin saber todavía qué clase de mal era. En cambio, el que se casó después a un mal conocido manifiesto, a sabiendas, a sí mismo se lanzó.»

κακὸς κακῶς γένοιθ' ὁ γήμας δεύτερος  
θνητῶν· ὁ μὲν γὰρ πρῶτος οὐδὲν ἠδίκηι·  
οὐπω γὰρ εἰδῶς οὗτος οἶον ἦν κακὸν  
ἐλάμβανεν γυναῖχ'· ὁ δ' ὕστερον λαβῶν  
εἰς προὔπτον εἰδῶς αὐτὸν ἐνέβαλεν κακόν.

También Menandro (fr. 119 K.-A.) se expresa de forma similar, pero no termina las maldiciones con el segundo que tuvo la idea, sino que las extiende a todos los que siguieron después.

A pesar de estas quejas, sin embargo los comediógrafos no tienen más remedio que reconocer que, aunque el matrimonio es un mal, es un mal inevitable, porque, como dice Susarión (fr. 1.5 K.-A.), «tanto casarse como no casarse es malo» (καὶ γὰρ τὸ γῆμαι καὶ τὸ μὴ γῆμαι κακόν)<sup>14</sup>. El poeta latino Juvenal, que critica el matrimonio en su *Sátira* VI, dedicada a burlarse del sexo femenino, no duda en afirmar que una mujer casada acarrea al marido toda clase de males y que cualquier cosa es mejor que tomar esposa (vv. 28-32). De hecho, según Anaxándrides (fr. 53.1-3 K.-A.)<sup>15</sup>,

ὅστις γαμεῖν βουλεύετ', οὐ βουλεύεται  
ὀρθῶς, διότι βουλεύεται χούτω γαμεῖ.  
πολλῶν κακῶν γάρ ἐστιν ἀρχὴ τῷ βίῳ.

En ocasiones incluso encontramos las afirmaciones de personajes como Megadoro en la *Aulularia* 153-155, comedia de Plauto sobre un modelo griego, que prefiere morir antes que tomar una esposa y solo se muestra dispuesto a hacerlo si le garantizan que la sacarán de casa al día siguiente de la boda con los pies por delante, idea en la que tiene antecedentes tan antiguos como estos versos de Hiponacte (fr. 68 West), que afirma<sup>16</sup>:

δύ' ἡμέραι γυναικός εἰσιν ἡδίσται,  
ὅταν γαμήι τις κάκφερηι τεθνηκυῖαν.

En el caso del misántropo de Libanio, es él quien quiere morir, que es lo que considera que tendría que haber hecho antes de casarse o justo después de la boda para ahorrarse tantos sufrimientos (*Decl.* 26.1). Además, no solo no desea la muerte de su esposa, sino que ruega a los dioses para que alcance la más extrema vejez, no vaya

<sup>14</sup> Cf. Men. fr. 801 K.-A.; Antiph. fr. 285 K.-A.

<sup>15</sup> «Quien piensa en casarse, no piensa bien, porque lo piensa y aun así se casa. En efecto, es el comienzo de muchos males en la vida.»

<sup>16</sup> «Dos días de una mujer son los más gratos: cuando uno la toma por esposa y cuando la saca muerta.» Cf. Men. *Mon.* 151: Γυναῖκα θάπτειν κρείσσόν ἐστιν ἢ γαμεῖν, «Enterrar a una mujer es mejor que casarse con ella». Según Filemón (fr. 165 K.-A.) no debía de ser cosa fácil, porque la mujer es un mal forzoso (ἀναγκαῖον) y además inmortal (ἀθάνατον).



a ser que huyendo de ella acabe encontrándosela casualmente en el Hades y tenga que volver a oír su parloteo incesante allí (*Decl.* 26.54-55).

Esta visión del matrimonio tiene mucho que ver con la abundancia de calificativos negativos sobre las mujeres que salpican la literatura griega, que las presentan como el peor mal para la Humanidad. De hecho el misántropo califica a su esposa directamente como una Erinia (*Decl.* 26.11).

La literatura griega mira con cierta prevención al sexo femenino, del que hay que desconfiar siempre. Hasta la tan alabada fidelidad de Penélope alguna vez se pone en entredicho e incluso se dejan entrever en más de una ocasión dudas sobre la paternidad de Telémaco<sup>17</sup>. Por su parte, Agamenón en su encuentro con Odiseo en el Hades le recomienda que no le cuente todo a su esposa, porque nunca hay que fiarse de las mujeres, si bien reconoce que Penélope no tramaría la muerte de su marido (*Hom. Od.* 11.441-446)<sup>18</sup>. Sin embargo, ella también es astuta e ingeniosa y así engaña a los pretendientes durante tres años con la estratagema del sudario para Laertes dándoles largas, mandándoles mensajes privados y haciéndoles promesas, mientras su pensamiento tiene otras intenciones (*Hom. Od.* 2.89-110, 117, 121-122). Aunque su intención es buena, no hace sino confirmar la idea de que las mujeres no son de fiar<sup>19</sup>.

Por su parte, Helena, causante involuntaria de la guerra de Troya, se califica a sí misma como «perra aterrador de malas artimañas» (κυνὸς κακομηχάνου ὀκρυοέσσης, *Hom. Il.* 6.344) y en repetidas ocasiones muestra su deseo de haber muerto antes de que se hubiera producido tanto sufrimiento por su causa (*Hom. Il.* 3.173-175, 6.345-348, 24.764)<sup>20</sup>. Como señala R. Blondell (2013: x), la belleza de Helena se presenta como un καλὸν κακόν, un hermoso mal, al igual que Pandora, creada por Zeus como castigo para los hombres (*Hes. Th.* 585)<sup>21</sup>. De esta primera mujer descienden las mujeres, «gran calamidad para los mortales» (πῆμα μέγα θνητοῖσι), «siempre ocupadas en perniciosas tareas» (ζυνήνοιας ἔργων / ἀργαλέων. *Hes. Th.* 601-602. Cf. *Hes. Op.* 83), «un mal con el que todos se alegran de corazón acariciando con cariño su propia desgracia» (*Hes. Op.* 57-58).

Después de Hesíodo seguramente el mayor ejemplo de misoginia lo encontramos en el conocidísimo *Yambo de las mujeres* de Semónides (fr. 7 West), donde no ahorra improperios contra ellas comparándolas con diez tipos distintos de animales y encontrando siempre toda clase de defectos, salvo en una, la que se parece a la abeja. Sin embargo, ni siquiera esta se libra de críticas, porque el poeta no duda

<sup>17</sup> *Hom. Od.* 1.215-216, 2.274-275, 3.122-123, 16.300.

<sup>18</sup> Cantarella, 1991: 43. Brulé, 2001: 90-92.

<sup>19</sup> Cf. Antiph. fr. 245 K.-A. Marquardt, 1985.

<sup>20</sup> En E. *Hel.* 196-199 se considera responsable de la caída de Troya, así como causa de muchas muertes y muchos sufrimientos: Ἰλίου κατασκαφαῖ / πυρὶ μέλουσι δαῖοι / δι' ἐμὲ τὰν πολυκτόνον, / δι' ἐμὸν ὄνομα πολύπονον.

<sup>21</sup> Sobre el mito de Pandora, véase Loraux, 2017: 100-115.



en afirmar que incluso la que parece de alguna utilidad es para su marido una desgracia (v. 97). Por ello no extraña que Semónides las considere a todas «el peor mal que Zeus ha enviado a los hombres» (96 y 115)<sup>22</sup>.

En la tragedia ya hemos tenido ocasión de ver la mala opinión que Hipólito y Jasón tienen sobre las mujeres e incluso la propia Medea no duda en afirmar que son incapaces de hacer el bien, pero habilísimas para las desgracias (E. *Med.* 407-409). Sin embargo, es la comedia sobre todo la que más se extiende en detallar las maldades femeninas y sus incontables defectos, reflejos de su propia debilidad<sup>23</sup>. Aristófanes en *Asambleístas* 224-228 hace un resumen bastante completo: se dedican a fastidiar a sus maridos, tienen amantes, se dan a la glotonería y al vino puro, y nadie hay más listo ni se las puede engañar, porque son ellas las primeras que engañan<sup>24</sup>. No en vano fue el propio dios Hermes el que dotó a Pandora «de una mente desvergonzada y un carácter voluble» (κύνεόν τε νόον καὶ ἐπὶ κλοπὸν ἦθος, Hes. *Op.* 67) y «puso en su pecho mentiras y palabras seductoras» (ψεῦδέα θ' αἰμυλίους τε λόγους καὶ ἐπὶ κλοπὸν ἦθος, Hes. *Op.* 78). Lisístrata se enfada porque los hombres consideran πανοῦργοι a las mujeres, pero Cleónica le confirma que es así porque realmente lo son (Ar. *Lys.* 10-12). Sin embargo, en la parábasis de *Tesmoforiantes* (785-799) la jefa del coro se burla de esta mala prensa del sexo femenino, porque, si tan malo es, los hombres tendrían que estar felices cuando sus esposas no están y, en cambio, les prohíben salir y no dejan de controlar y de preocuparse por todo lo que hacen. La explicación la ofrece Aristóteles (*Pol.* 1254b), que desconfía de las mujeres y las que considera causa de desórdenes e incluso germen de graves problemas para la ciudad, por lo que es necesario vigilarlas estrechamente y establecer un control estricto, reforzando la autoridad de sus cónyuges (Vatin, 1970: 24-26).

El ideal de la buena esposa era la mujer sensata que obedecía a su marido, permanecía en casa cuidando de su administración y guardaba silencio. Como hemos visto antes, en la descripción de la novia que el amigo ofrece al misántropo una de las virtudes que destaca es que estaba instruida en el telar (*Decl.* 26.9). Con esta última referencia estaba aludiendo a la actividad que en la Antigüedad simbolizó a lo largo de los siglos el papel tradicional de las mujeres. Precisamente una de sus principales tareas y su contribución fundamental a la economía familiar era hilar la lana y tejer toda la ropa para la casa y para vestir (MacLachlan 2012: 65-67). En la cerámica griega esta es la actividad propia de una mujer ateniense respetable que se representa con más frecuencia. Son numerosos los ejemplos de escenas donde aparece la señora de la casa o sus sirvientas en las diferentes fases de esta tarea<sup>25</sup>. También la epigrafía testimonia

<sup>22</sup> Cf. Loraux, 2017: 124-152.

<sup>23</sup> Vatin, 1970: 41-44. González Galván, 2004.

<sup>24</sup> En la literatura romana Juvenal ofrece una lista similar en su *Sátira* VI, añadiendo algunos defectos más y con mucho menos sentido del humor.

<sup>25</sup> Guiraud, 1985: 46-48. Bérard, 1985: 86. Fantham *et al.*, 1994: 103.





en los epitafios femeninos, tanto en tumbas griegas como romanas, la importancia del trabajo de la lana, como reflejo de la virtud de estas mujeres (North, 1977: 14-44).

En cuanto a la literatura griega, desde Homero las labores de la rueca y del telar y controlar el trabajo de las siervas son las ocupaciones femeninas por excelencia, como recuerdan Héctor a su esposa Andrómaca y Telémaco a su madre Penélope cuando estas muestran intereses que entran en ámbitos exclusivamente masculinos, como el combate<sup>26</sup> (*Il.* 6.490-493), el arco (*Od.* 21.350-453) y la palabra (*Od.* 1.356-359). En los poemas, al hilado de la lana y el tejido de los paños más finos se dedican mujeres nobles como Penélope, Andrómaca, Helena o Arete, la reina de los feacios, pero también personajes divinos, como Calipso o Circe, que acompañan su trabajo con cantos melodiosos que resultan irresistibles<sup>27</sup>. Por eso, por su familiaridad con las labores textiles, no extraña que Lisístrata explique cómo deben llevarse a cabo las tareas de gobierno por medio de una metáfora basada en el cardado de la lana, el hilado y el tejido<sup>28</sup>. Como señala C. Mossé (1991: 131-132), incluso cuando aspira a gobernar, sigue siendo un verdadera ama de casa.

La otra gran virtud de la buena esposa es no meterse en asuntos que no conciernen a las mujeres y, sobre todo, guardar silencio. En el caso de los hombres, este es percibido como algo negativo, que ensombrece la honra por los éxitos obtenidos<sup>29</sup>. En cambio, para las mujeres era más que una virtud: era una obligación, porque en ellas la palabra podía convertirse en mero parloteo o incluso en el origen de daños innecesarios y debía ser estrictamente controlada. Andrómaca recuerda en *Troyanas* 645-656 que a su esposo le ofrecía «una lengua silenciosa y un aspecto sereno» (γλώσσης τε σιγὴν ὄμμα θ' ἤσυχον). Varios siglos más tarde, Plutarco explica en sus *Preceptos conyugales* (*Mor.* 142d) que Fidias representó a Afrodita en Elea con un pie sobre una tortuga, que simbolizaba las virtudes femeninas, porque este animal siempre permanece en casa y no tiene voz (Heath, 2005: 190).

Para los griegos el silencio femenino iba más allá del permanecer calladas, puesto que llegaba incluso hasta evitar que se mencionara su nombre en público. De hecho, Pericles en el famoso discurso fúnebre del libro II de la *Historia de la guerra*

---

<sup>26</sup> Cf. Hdt. 4.162. El marido de Lisístrata, cuando ella le pregunta por las decisiones tomadas en la Asamblea y le reprocha su forma de actuar, le manda callar y le responde que la guerra es cosa de hombres utilizando las mismas palabras de Héctor: πόλεμος δ' ἀνδρεσσι μελήσει (Ar. *Lys.* 520).

<sup>27</sup> Penélope: *Od.* 2.89-110, 15.517-518, 19.138-156, 24.127-148. Andrómaca: *Il.* 3.456, 22.440-441. Helena: *Il.* 3.125-128, *Od.* 4.121-135, 15.104-108, 125-127. Arete: *Od.* 7.232-235. Calipso: *Od.* 5.61-62. Circe: *Od.* 10.221-223, 226-228. Cf. Madrid, 1999: 41; Brulé, 2001: 125-127.

<sup>28</sup> Ar. *Lys.* 574-586. El pasaje se encuentra comentado desde el punto de vista metafórico en Taillardat, 1965: 393-395. Sobre el papel simbólico del telar véanse también Loraux, 2017: 220 nn. 45 y 46, y en particular Dorati, 1998.

<sup>29</sup> B. 3.94-96. Montiglio, 2000: 83.



*del Peloponeso* (Th. 2.45.2) destaca como reflejo de la virtud de una mujer que en absoluto hablen de ella los hombres, ni para vituperar su comportamiento ni tampoco para alabarla (Schaps, 1977). Como señala A. H. Sommerstein (1980: 395-396<sup>30</sup>), el nombre de una mujer casada respetable nunca se mencionaba en público y llama la atención sobre el hecho de que, si en una comedia algún personaje lo hacía, en la escena no se encontraba ningún hombre. Se aludía a ellas solo indirectamente, como hijas, esposas o madres de algún varón. También en los tribunales se empleaban perífrasis para no mencionar los nombres de mujeres respetables (McClure, 1999: 21). Este silencio venía a representar que no tenían personalidad pública. Los derechos de *parrhesía* y de *isegoría* de los que tan orgullosos estaban los atenienses como símbolo de su ciudadanía, no se aplicaban a las mujeres, que no tenían la posibilidad de hablar en la asamblea ni en los tribunales y que, al verse privadas de la voz pública, eran tratadas de hecho como no ciudadanas (Heath, 2005: 185-188).

En opinión de M. C. Encinas (2011: 211), quizá el énfasis en el silencio se deba a que este se asocia con la pasividad y la falta de poder, lo que tendría mucho que ver con la insistencia en que el lugar de una mujer respetable está dentro de su casa<sup>31</sup>. En *Económico* (X. *Oec.* 7.22<sup>32</sup>), Iscómaco le explica a su joven esposa, a la que está educando, que la divinidad creó la naturaleza de la mujer apta para las tareas del interior de la casa (criar a los hijos, ocuparse de la comida, confeccionar toda la ropa), mientras que al hombre le corresponden las actividades del exterior.

Es evidente, leyendo la declamación de Libanio, que la mujer descrita no se ajusta a este patrón y no solo por el hecho de que esté haciendo de ella un retrato burlesco a través de uno de los defectos tradicionalmente considerados típicamente femeninos, la charlatanería. Sus modelos no son las sufridas esposas de la épica o de la tragedia, sino las bulliciosas mujeres que pueblan la comedia de los siglos IV y III a. C., donde se muestra un especial interés por los aspectos de la vida cotidiana y por los personajes comunes. En los testimonios conservados encontramos una variedad de tipos femeninos que no permanecen encerrados en casa, sino que se mueven por la ciudad. Las mujeres casadas tienen libertad de movimientos y una cierta disponibilidad económica, como reflejan las quejas de los maridos ante el derroche de sus esposas (Gil, 1974: 176). Seguimos encontrando rasgos misóginos, pero reflejados de una manera más suave<sup>33</sup>. Al mismo tiempo aparecen algunos defectos femeninos nuevos, como la prepotencia de las esposas con una buena dote que ejercen

---

<sup>30</sup> Cf. Bremmer, 1981; McClure, 1999: 21; Heath, 2005: 189; Encinas Reguero, 2011: 203, 217-220; Franco, 2014: 126-127.

<sup>31</sup> A. *Th.* 200-201, 232: μέλει γὰρ ἀνδρί – μὴ γυνὴ βουλευέτω – / τᾶξωθεν ἔνδον δ' οὔσα μὴ βλάβῃν τίθει. / [...] σὸν δ' αὖ τὸ σιγᾶν καὶ μένειν εἴσω δόμων, «Pues que es cosa de hombres –que las mujeres no piensen en ello– lo de fuera. ¡Que quedándose dentro no perjudique! [...] Lo tuyo, en cambio, es callar y quedarte metida en tu casa».

<sup>32</sup> Cf. Arist. *Pol.* 1277b 20-33.

<sup>33</sup> Vatin, 1970: 41-44. Gil, 1974: 155-156. Fantham, 1975: 72-74. Cantarella, 1991: 157-164.



su tiranía sobre sus sufridos maridos —que se añade a los tópicos de la sátira del matrimonio—<sup>34</sup>, o la estupidez femenina, mientras que otros se mantienen en todo su esplendor, como el amor por el vino o los excesos en la palabra, como sucede con la esposa del misántropo (González Galván, 2004).

Entre los defectos que la comedia atribuye tradicionalmente a las mujeres el misántropo no se queja más que de uno en su esposa, la charlatanería. Uno solo, pero tan exagerado que para él resulta insoportable, porque no para de hablar. Frente a la lista de maldades atribuidas tradicionalmente a las mujeres, esta joven no es presentada como una coqueta derrochadora, ni una tonta, ni tampoco una aficionada al vino<sup>35</sup>. Este último es uno de los principales defectos de las mujeres cómicas desde Aristófanes, aunque al misántropo casi le parecería una virtud, porque quizá así se dormiría y, si se durmiera, tal vez se callara (*Decl.* 26.32). Además, como dice Plutarco en su obra *Sobre la charlatanería* (*Mor.* 504b), el borracho parlotea mientras está bebiendo, mientras que el charlatán lo hace en cualquier parte y en cualquier ocasión: en la plaza, en el teatro, en el paseo, borracho o sobrio, de día, de noche... exactamente como la locuaz mujer de Libanio.

Además del tratado de Plutarco sobre este tema, también Teofrasto le dedicó a la verborrea excesiva dos de sus caracteres, uno para describir al charlatán y otro al locuaz (Diggle, 1991: 199-206, 266-276). El primero (*Char.* 3) padece de *ἄδολεσχία*, entendida como la propensión a hablar mucho y sin ton ni son, un mal, según Plutarco (*Mor.* 502b-c), terrible y muy difícil de curar. Se trata de una charla trivial sobre cualquier tema, pasando de uno a otro sin solución de continuidad. De este personaje Teofrasto aconseja salir huyendo lo más rápido posible «si se quiere evitar una calentura» (*ὅστις ἀπύρευτος βούλεται εἶναι*), porque no hay modo de hacerle parar. El segundo está afectado de *λαλιά* (*Char.* 7), que define como una incontinencia de la palabra (*ἄκρασία τοῦ λόγου*). El locuaz es un sabelotodo y está orgulloso de ello. No es siempre el primero en hablar, pero si se le da pie, interrumpe continuamente a su interlocutor, haciéndole perder el hilo y dándose importancia por sus conocimientos.

La comedia caracteriza al sexo femenino por su excesivo amor a la palabra. Eunomia, hermana del protagonista de *Aulularia* y persona sensata, no duda en afirmar que «todas las mujeres tenemos fama de charlatanas, y hasta dicen que ni hoy

---

<sup>34</sup> Cf. Antiph. fr. 270 K.-A. La sátira del matrimonio desigual se encuentra ya en la Comedia Antigua. En *Nubes* 41-55, Estrepsiades se lamenta porque una casamentera hizo que él, un rústico, acabara tomando por esposa a una chica de ciudad, noble, altanera, voluptuosa, derrochadora y glotona, que además le llena la cabeza de pájaros a su hijo (60-74). Sommerstein, 1980: 394-395. Brown, 1991: 29-33. Montañés, 2005: 143-147.

<sup>35</sup> El excesivo amor al vino es uno de los defectos femeninos tradicionales en la comedia, como muestra Aristófanes en numerosas ocasiones. Sobre la caracterización de la mujer como aficionada al vino cf. Montañés, 2005: 138-141; García Soler, 2010.

en día ni nunca jamás ha habido una mujer que fuera muda» (*nam multum loquaces merito omnes habemus; / nec mutam profecto repertam ullam esse / hodie dicunt mulierem ullo in saeclo*, 125-127). Ello las lleva a hablar de todo y meterse en lo que no les importa y a ser incapaces de guardar secretos, por su propia incontinencia verbal, de manera que contarle algo a una mujer es como hacerlo con todos los pregoneros de la plaza<sup>36</sup>.

La charlatana de Libanio es difícil de encajar en una de las dos categorías de Teofrasto, porque su verborrea es incesante, se despliega en cualquier momento y trata sobre los temas más variados, pasando de uno a otro sin solución de continuidad. Pero al mismo tiempo, tiene interés por informarse sobre los asuntos públicos y un cierto nivel cultural del que se muestra orgullosa y que da cierta coherencia a su charla.

Como la mujer que Semónides identifica con la hija de una perra (fr. 7.12-18 West), a la que su marido no consigue hacer callar ni por las buenas ni por las malas y quiere verlo todo y oírlo todo, ladrando por todas partes aunque no vea a nadie<sup>37</sup>, también la mujer del misántropo se interesa por todo. Al día siguiente de la boda, recién casada, decide informarse con todo detalle sobre las familias de la servidumbre y después sobre todo lo de la casa (*Decl.* 26.14)<sup>38</sup>:

καὶ περὶ στρωμάτων ἐπυνθάνετο καὶ χύτρας καὶ ἀξίνης καὶ τορύνης καὶ ἀλεκτρούων ὅπόσους τρέφοιμεν. οὐδένα, ἔφην. οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἀλεκτρούων. οὐδὲ γὰρ ἀνέχομαι κοκκύζοντος, εἰ δὲ μὴ σιγήσεις, οὐδὲ σοῦ. ἡ δὲ εὐθύς προσέθηκεν ἔπαινον μακρὸν τοῦ ὄρνιθος καὶ ὅθεν εἰς ὄρνιν μεταβάλαι καὶ ὡς ἦν στρατιώτης, Ἄρεος ὀπαδός, καὶ ὡς μὴνύει τοῦτο τῷ λόφῳ, τοῖς κέντροις, τῷ θυμῷ.

También cuando va a los baños es temible (*Decl.* 26.19), porque a su regreso no deja de contar hasta el mínimo detalle todo lo que ha visto allí: si una tiene arrugas, si otra se maquilla, si otra va con compañía o no, la generosidad o la tacañería en las propinas para los empleados, etc. Como dice un proverbio procedente de un verso de Teócrito (*Id.* 15.64): «Todo lo saben las mujeres, incluso cómo Zeus se casó con Hera» (*πάντα γυναῖκες ἴσαντι, καὶ ὡς Ζεὺς ἀγάγεθ' Ἥραν*).

Y no pierde ocasión de hacer ver que es una persona ilustrada, como cuando explica los mitos sobre el gallo, que acabamos de ver, o diserta sobre el origen de

<sup>36</sup> Alex. fr. 150.9-10 K.-A. Antiph. fr. 247 K.-A. Plaut. *Aul.* 123-127.

<sup>37</sup> Cf. Herod. vi 13-14. Sin embargo, como señala C. Franco (2014: 126, 233-234), la comparación con el perro puede tener también connotaciones positivas cuando se presenta como el guardián del hogar. Cf. A. *A.* 606-608.

<sup>38</sup> «Y estuvo preguntando sobre las camas, la marmita, el hacha, la cuchara de palo y cuántos gallos criábamos. “Ninguno”, dije, “no tenemos gallo. Porque ni a él lo soporto cuando canta ni a ti si no te callas”. Y ella en seguida añadió una extensa alabanza del ave y de qué cambió a ave y cómo era un soldado, acompañante de Ares, y cómo revela esto por su cresta, sus espolones y su valor.» Al gallo le dedicó Libanio también uno de sus *progymnasmata* como ejemplo de narración (*Narr.* 26).



la tragedia y cómo se desarrolló el género, partiendo del simple recuerdo de las coreías a las que contribuyó su noble familia. El personaje refleja el cambio de condiciones que se había ido produciendo en época helenística con respecto a los siglos anteriores. Aunque el nivel del analfabetismo femenino seguía siendo superior al masculino, progresivamente se fueron abriendo nuevas posibilidades para la educación de las mujeres (Pomeroy, 1991: 157-160). Esto dio pie a la aparición de un nuevo defecto femenino, lo que podríamos llamar el sabihondismo. Hipólito, en su ataque contra las mujeres, afirma que odia a la inteligente, porque es más adecuada para tramitar maldades, y prefiere a una tonta (ἢ ἀμήχανος γυνή), porque su propia simpleza la hace inofensiva (E. *Hipp.* 639-640). En la literatura romana encontramos también caricaturas que se acercan más a la imagen de la mujer del misántropo. Así, Juvenal (*Sat.* 6.434-456) encuentra insoportables a las que han leído más que los hombres (Alfaro Bech, 1995: 101) y se burla de la que presume de hablar griego, aunque advierte que hay que tener cuidado con ella (*Sat.* 6.184-191). Como a Hipólito, a Marcial (2.90) tampoco le gustan las mujeres sabias y no quiere estar con una que sepa más que él.

La variedad en los temas es una de las características de la charla del personaje de Libanio, de manera que inevitablemente acaba interesándose por asuntos que quedan claramente fuera del mundo femenino, como la economía, la política y hasta el ejército y la flota, así que, cuando su marido regresa del ágora, lo somete a un tercer grado hasta saber todo lo que se cuece allí sin omitir detalle. Este protesta porque se siente agobiado, pero sobre todo porque su esposa le pide explicaciones sobre lo que no le concierne (*Decl.* 26.15-17)<sup>39</sup>:

πάλιν ἔρχομαι οἴκαδε καὶ ἀπητούμην εὐθύνας· ποῖ πεπόρευσαι; πόθεν ἀφῖξαι; τῷ διεῖλεξαι; τί καινὸν ἤγγελται; γεγόνασιν ἐπιδόσεις; ἐγράφη τι ψήφισμα; νόμον τις ἔθηκεν; ἐπληρώθη δικαστήρια; γέγραπται τις; ἤλωκέ τις; 16. ἔμοι δὲ καὶ τὸ σιγήσαι κακὸν καὶ τὸ φθέγγασθαι μείζον. [...] εἰπόν ποτε ἐπανήκειν τὸν στρατηγόν, ἡ δὲ ἀρπάσασα τὸν στρατηγὸν ἐκ μεσημβρίας εἰς ἑσπέραν οὐδὲν ἐπαύσατο πυνθανομένη· πόσους δὲ ἄγων ἐξῆλθε; πόσους δ' ἀπέβαλε; πόσων δ' ἐκράτησε; τίνα δὲ ἐκράτησε τρόπον; ταξίարχοι δὲ τίνες; φύλαρχοι δὲ τίνες; τὰ δὲ λάφυρα

<sup>39</sup> «Voy de nuevo a casa y me piden cuentas: “¿A dónde has ido? ¿De dónde vienes? ¿Con quién has hablado? ¿Qué nuevo se ha anunciado? ¿Ha habido contribuciones voluntarias? ¿Se ha inscrito alguna votación? ¿Alguno ha dado una ley? ¿Se han cumplido los juicios? ¿Alguno ha sido denunciado? ¿Alguno ha sido condenado?” 16. Para mí callarme era malo y peor hablar. [...] Una vez dije que había vuelto el estratega y ella cogiendo rápidamente al estratega desde el mediodía hasta la tarde no paró de preguntar: “¿A cuántos llevaba cuando se fue? ¿A cuántos perdió? ¿A cuántos mandaba? ¿De qué modo mandaba? ¿Quiénes eran los comandantes de infantería? ¿Quiénes eran los comandantes de caballería? ¿Cuánto fue el botín? ¿Cómo está la flota? ¿Quiénes eran los trierarcos? ¿Quiénes eran los comandantes de marina? ¿Cuántos los marineros?” 17. Como yo me enfadé y le dije que eso estaba fuera del interés femenino, ella dijo de nuevo: “Tú, dime, ¿cómo está lo de los campos?” Y después de preguntar estuvo tratando en detalle hasta de las matas, de las cebollas y de las alcachofas». Hawley, 1995: 261.



πόσα; πῶς ἔχει τὸ ναυτικόν; τίνες τριήραρχοι; τίνες κυβερνήται; ναῦται δὲ πόσοι; 17. μεμψαμένου δὲ ἐμοῦ καὶ φήσαντος ἕξω ταῦτα γυναικειίας εἶναι φροντίδος ἢδε πάλιν ἔφη· σὺ δὲ μοι λέγε πῶς ἔχει τὰ τῶν ἀγρῶν; καὶ διεξέρχεται μέχρι τῶν θάμνων ἀνερωτῶσα καὶ σκυλλῶν καὶ σκολύμων.

El pobre misántropo se lamenta amargamente porque no encuentra descanso por ninguna parte: hasta de noche, en sueños, sigue hablando la lengua de su mujer (*Decl.* 26.23). Y tiene tan mala suerte que, ni siquiera cuando esta ha enfermado, ha padecido nunca una dolencia que le impidiera hablar (*Decl.* 26.37). Tan desesperado está que ya no sabe qué hacer, así que opta entonces por elegir la muerte, porque no se siente capaz de afrontar un proceso de divorcio y tener que seguir aguantando a la charlatana y sus parientes todavía después, como prevé que sucedería con total seguridad.

Además de la variedad en los temas que trata hay otro rasgo más que caracteriza la verborrea de la esposa y que puede apreciarse en el «interrogatorio» al que somete a su marido cuando este vuelve del ágora. En estos casos sus peroratas adoptan la forma de frases cortas muy seguidas, construidas como un *pnigos* cómico, de tal manera que dan idea de la sensación de agobio del misántropo, que no sabe cómo huir del ataque, a la vez que muestran que la mujer tiene tal fuerza al hablar que no necesita parar para respirar.

Para describir los efectos que tiene sobre él, el marido utiliza diversas imágenes y comparaciones: desde su boda vive en una guerra permanente, asediado por su esposa, que no le da tregua (*Decl.* 26.29 y 32); la charla que tiene que soportar es devastadora como el fuego (*Decl.* 26.16 y 40) y es molesta como los animales más ruidosos que se puedan encontrar. Recurre además a refranes y expresiones proverbiales que sirven para poner de relieve la fuerza de la charla de su mujer y su propia desesperación<sup>40</sup>.

Particularmente interesantes son las imágenes que toman como punto de referencia el agua en sus manifestaciones más violentas, que tienen una larga tradición en la literatura griega. El misántropo las utiliza sobre todo para describir la verborrea de su mujer, que lo ahoga. De ella dice que antes pararían los ríos que su boca (οἱ ποταμοὶ πρότερον ἂν σταῖεν ἢ τὸ ταύτης στόμα, *Decl.* 26.22) y que su charla es como un diluvio de palabras (φεῦ τῆς ἐπομβρίαςτῶν ῥημάτων, *Decl.* 26.19). La algarabía durante la celebración de la boda cae de pronto sobre él por todas partes «al modo de todos esos torrentes que, precipitándose los unos contra los otros, producen un fragor desmesurado» (ἅπαντα πανταχόθεν, ἠνίκα ἠγόμην ταύτην τὴν Ἐρινύν, συνέρρει κατὰ τοὺς χειμάρρους ὅσοι συμπίπτοντες εἰς ἀλλήλους ἐξάϊσιον παρέχονται δοῦπον, *Decl.* 26.11) y toda su casa está llena de tempestad

---

<sup>40</sup> Se puede encontrar un estudio detallado de las imágenes y de las expresiones proverbiales empleadas por el misántropo en esta declamación en García Soler, 1990 y 2016.



por obra de la lengua de su mujer (ἀλλὰ καὶ ταύτην ἐνέπλησέ μοι χειμῶνος ἢ γλῶττα τῆς γυναικός, *Decl.* 26.37<sup>41</sup>).

La asociación de la voz y la palabra con el fluir del agua tiene un amplio eco en la literatura griega, tanto en sus aspectos positivos como en los más violentos. Platón (*Tim.* 75e) afirma que «la fuente de las palabras, que fluye hacia el exterior y es servidora del espíritu, es la más bella y mejor de todas las fuentes» (τὸ δὲ λόγων νᾶμα ἕξω ῥέον καὶ ὑπηρετοῦν φρονήσει κάλλιστον καὶ ἄριστον πάντων ναμάτων). Con frecuencia la imagen de la fuente es sustituida por la del torrente, como podemos ver en autores como Calímaco (*Hymn.* 2.108-9) y Horacio (*Sat.* 1.4, 11; 7.26-27; 10.36-37, 50-51, 62-63, *C.* 4.2, 5-8), que la utiliza para referirse a la creación poética, aludiendo a la inspiración que corre fuera de control y carece de discriminación. También Demóstenes usa esta metáfora en un pasaje de *Sobre la Corona* (18.136) para aludir a la audacia y la elocuencia de Pitón de Bizancio, enviado a Atenas por Filipo de Macedonia como embajador, que al hablar derramaba un «abundante torrente»; el orador, sin embargo, no se había arredrado y le había contestado con energía obteniendo el favor de la Asamblea. La comparación con la fuerza del torrente evoca el modo en el que Homero describe el ímpetu de los ataques de Diomedes y Ayante, que son como ríos desbocados que los diques no pueden contener y arrastran en su corriente todo lo que les sale al paso (*Hom. Il.* 5.87-89 y 11.492-497). Esta imagen de la fuerza violenta del agua, le sirve a Aristófanes en la parábasis de *Caballeros* 527-529 para describir el vigoroso estilo literario de su rival Cratino, que es como una corriente desbordada que arranca de cuajo y arrastra todo lo que encuentra a su paso (ya sean árboles o rivales)<sup>42</sup>. Esta comparación resulta particularmente interesante sobre todo porque el propio Cratino describía en términos similares su estilo en el fr. 198 K.-A., donde un personaje se lamenta porque se ve inundado por las corrientes de palabras (τῶν ἐπῶν τῶν ῥευμάτων, 1) que produce el cómico y considera su poesía como un «cataclismo de poemas» (ἅπαντα ταῦτα κατακλύσει ποιήμασιν, 5) que sale por una boca semejante a una fuente de doce chorros (δωδεκάκρουνον τὸ στόμα, 2) que sólo se podría frenar tapándola.

Esto es precisamente lo que hace el misántropo en su desesperación cuando todos los demás intentos han fallado, meterle un pañuelo en la boca a su esposa, pero los efectos resultan devastadores, porque el caudal de su voz salió aumentado cuando volvió a quitárselo (*Decl.* 26.42)<sup>43</sup>:

<sup>41</sup> Cf. Men. *Mon.* 823: χειμῶν κατ' οἴκου ἐστὶν ἀνδράσι γυνή, «Una tempestad en casa es para los hombres la mujer.»

<sup>42</sup> Clerici, 1958: 98. Gil, 1967: 163-175. Hubbard, 1991: 74 n. 35. Imperio, 2004: 191-193. García Soler, 2012: 17-18.

<sup>43</sup> «Pues bien, ya iba a echarle ambas manos encima y la amenazaba con palos, y como no callaba sino que seguía chillando, haciendo un lío con el pañuelo le taponé la boca. Pero cuando la dejé libre, pareciéndome que quizá se había enmendado, me di cuenta de que había descubierto ese sabio refrán



ἤδη τοῖνον ἐπήγον αὐτῇ τῷ χεῖρε καὶ πληγὰς ἠπέιλουν, καὶ ὡς οὐκ ἐπαύετο, ἀλλ' ἐβόα, συστρέψας τὸ ἡμιτύβιον ἔβυσα τὸ στόμα. ὡς δὲ ἀνηκά ποτε δοκῶν αὐτὴν ἐπιωρθῶσθαι, πῦρ ἐπὶ πῦρ<sup>44</sup> ἤσθόμην τοῦτο δὴ τὸ σοφὸν ἐξευρηκῶς. ὥσπερ γὰρ οἱ τοὺς κρουνοὺς ἐπισχόντες, εἴτ' ἀφελόντες τὸ κωλύον σφοδροτέραν εἰργάσαντο τὴν φοράν, οὕτως ἐγὼ μικρὸν ἀναστειλάς τὴν φωνὴν μεῖζον ἐπεσπασάμην τὸ ρεῖθρον, ὡς μικροῦ τὴν οἰκίαν διέστησε βοῶσα καὶ τῇ πυκνότητι τῶν ῥημάτων τὰς νιφάδας ἀποκρύπτουσα.

También en Roma el silencio femenino era considerado una gran virtud y tenía incluso su propia divinidad, llamada Tácita Muda. Según Ovidio (*Fast.* 2.583-616), era una ninfa charlatana que hablaba mucho, a destiempo y de lo que no debía, causando grandes problemas; por ello fue castigada por Júpiter, que le arrancó la lengua (Cantarella, 1997: 19-20). Nuestro desesperado misántropo opta por desaparecer y apartarse definitivamente de su esposa locuaz por medio de la cicuta, pero termina su discurso reflexionando sobre si no hubiera sido quizá buena idea cortarle la lengua, para a poder descansar<sup>45</sup>.

El análisis de la *Declamación* xxvi de Libanio, con su envoltorio jocoso y su elaborada construcción de elementos retóricos en la que se inserta un tesoro de materiales de la larga tradición misógina que recorre la literatura griega, puede evocar las palabras de Luciano en el proemio de sus *Relatos verídicos* (1-2): lo mismo que los atletas se mantienen en forma con los cuidados físicos, pero también con una oportuna relajación que es parte de su preparación, también conviene que los intelectuales, tras el estudio prolongado de los autores más serios, relajen su mente con lecturas que no sólo ofrecen pura evasión, ingenio y humor, sino también un contenido no ajeno a las Musas. Esto es lo que ofrece Libanio con su relato de las desventuras del misántropo que odia el ruido y que se ha casado con una charlatana, en el que combinada con una gran erudición ofrece a su auditorio una diversión inteligente llena de buen humor.

## BIBLIOGRAFÍA

ALFARO BECH, V. (1995): «La mujer en Juvenal: *Sátira* VI», en M. D. VERDEJO SÁNCHEZ (ed.), *Comportamientos antagónicos de las mujeres en el mundo antiguo*, Universidad de Málaga, Málaga, pp. 89-108.

---

de “fuego sobre fuego”. Pues, como los que taponan los caños quitando después el obstáculo hacen más fuerte el caudal, así yo al contener un poco su voz obtuve una corriente mayor, que por poco me agrieta la casa gritando y oscureciendo los chubascos con el espesor de sus palabras.»

<sup>44</sup> Cf. Salzmann, 1910: 93-94.

<sup>45</sup> Aunque al mencionarlo parece que Libanio apunta a un hecho conocido para su auditorio, la idea de que cortar la lengua puede ser una buena manera de hacer callar a un charlatán tiene también algunos paralelos literarios, como podemos ver en el *Mimo* VI de Herodas (6.40-41: ἐγὼ δὲ τοῦτων αἰτίη λαλεῦσ' εἶμι / πόλλ', ἀλλὰ τὴν μευ γλάσσαν ἐκτεμεῖν δεῖται, «Yo soy la culpable de esto, por hablar mucho; la lengua deberían cortarme») y en *Miles gloriosus* 318-319 de Plauto (*nonen tibi istam praetunari linguam larguiloquam iubet? / quamobrem iubeam?* «¿Por qué no te mandas cortar esa lengua tan larga?»).



- BÉRARD, C. (1984): «L'ordre des femmes», en VV.AA., *La Cité des images: religion et société en Grèce antique*, F. Nathan-L.E.P., Paris-Lausanna, pp. 84-103.
- BLONDELL, R. (2003): *Helen of Troy: Beauty, Myth, Devastation*, Oxford University Press, Nueva York.
- BREMMER, J. N. (1981): «Plutarch and the Naming of Greek Women», *AJP* 102: 425-6.
- BROWN, Ch. (1991): «Strepsiades' Wife: Aristophanes, *Clouds* 41 ff.», *Prometheus* 17: 29-33.
- BRULÉ, P. (2001): *Les femmes grecques à l'époque classique*, Hachette, Paris.
- CANTARELLA, E. (1991): *La calamidad ambigua: condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*, Ediciones Clásicas, Madrid.
- CANTARELLA, E. (1997): *Pasado próximo: mujeres romanas de Tácita a Sulpicia*, Universitat de València, València.
- CLERICI, G. (1958): «La commedia attica antica nella critica di Aristofane», *Dioniso* 21: 95-118.
- DIGGLE, J. (2004): *Theophrastus: Characters*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DORATI, M. (1998): «Lisistrata e la tessitura», *QUCC* 58 (1): 41-56.
- ENCINAS REGUERO, M. C. (2011): «Discurso femenino versus discurso masculino en Sófocles», en F. DE MARTINO - C. MORENILLA (eds.), *Teatro y sociedad en la Antigüedad Clásica. La mirada de las mujeres*, Levante Editori, Bari, pp. 199-228.
- FANTHAM, E. (1975): «Sex, Status, and Survival in Hellenistic Athens: A Study of Women in New Comedy», *Phoenix* 29 (1): 44-74.
- FANTHAM, E. et alii (1994): *Women in the Classical World. Image and Text*, Oxford University Press, Oxford.
- FRANCO, C. (2014): *Shameless. The Canine and the Feminine in the Ancient Greece*, University of California Press, Oakland, CA.
- GARCÍA SOLER, M. J. (1990): «Reflejos de la Comedia Ática en la *Declamación* XXVI de Libanio», *Veleia* 7: 265-291.
- GARCÍA SOLER, M. J. (2010): «Mujer y vino en la comedia griega», en M. J. GARCÍA SOLER (ed.), *Expresiones del humor desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Servicio de Publicaciones de la Universidad del País Vasco, Vitoria-Gasteiz, pp. 75-90.
- GARCÍA SOLER, M. J. (2012): «El vino y el arte de la comedia en *La garrafa* de Cratino», en A. MELERO - M. LABIANO - M. PELLEGRINO (eds.), *Textos fragmentarios del teatro griego antiguo. Problemas, estudios y nuevas perspectivas*, Pensa Multimedia Editore, Lecce-Brescia, pp. 11-32.
- GARCÍA SOLER, M. J. (2016): «Expresiones proverbiales y comedia en la *Declamación* XXVI de Libanio», *SPhV* 18 (n.s. 15): 99-108.
- GIBSON, C. A. (2008): *Libanius' Progymnasmata: Model Exercises in Greek Prose Composition and Rhetoric*, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA.
- GIL, L. (1967): *Los antiguos y la «inspiración» poética*, Guadarrama, Madrid.
- GIL, L. (1974): «Comedia ática y sociedad ateniense. II, Tipos del ámbito familiar en la Comedia Media y Nueva», *Eclás* 72: 156-186.
- GONZÁLEZ GALVÁN, G. (2004): «Misoginia en la poesía helenística», [Fortunatae](#) 15: 113-122.
- GUIRAUD, H. (1985): «La vie quotidienne des femmes à Athènes: à propos de vases attiques du V<sup>e</sup> siècle», *Pallas* 32 (*La femme dans l'Antiquité grecque*): 41-57.
- HAWLEY, R. (1995): «Female Characterization in Greek Declamation», en D. C. INNES - H. HINE - C. PELLING (eds.), *Ethics and Rhetoric: Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-fifth Birthday*, Oxford University Press, Oxford, pp. 255-67.



- HAWLEY, R. (2005): «“In a Different Guise”: Roman Education and Greek Rhetorical Thought on Marriage», en W. S. SMITH (ed.), *Satiric Advice on Women and Marriage. From Plautus to Chaucer*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, pp. 26-38.
- HEATH, J. (2005): *The Talking Greeks: Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HUBBARD, Th. K. (1991): *The Mask of Comedy: Aristophanes and the Intertextual Parabasis*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- IMPERIO, O. (2004): *Parabasi di Aristofane: Acarnesi, Cavalieri, Vespe, Uccelli*, Adriatica, Bari.
- LORAUX, N. (2017): *Los hijos de Atenea. Ideas atenienses sobre la ciudadanía y la división de sexos*, Acantilado, Barcelona.
- MACLACHLAN, B. (2012): *Women in Ancient Greece: A Sourcebook*, Continuum International Publishing Group, Londres-Nueva York.
- MCCLURE, L. (1999): *Spoken Like a Woman: Speech and Gender in Athenian Drama*, Princeton University Press, Princeton.
- MADRID, M. (1999): *La misoginia en Grecia*, Cátedra, Madrid.
- MARQUARDT, P. (1985): «Penelope “πολύτροπος”», *AJPh* 106 (1): 32-48.
- MONTAÑÉS GÓMEZ, R. J. (2005): «Misoginia i rialla de masses: la dona a la comèdia atenesa», *Asparkia: investigació feminista* 16: 131-151.
- MONTIGLIO, S. (2000): *Silence in the Land of Logos*, Princeton University Press, Princeton.
- MOSSÉ, C. (1991): *La mujer en la Grecia clásica*, Nerea, Madrid.
- NORTH, H. F. (1977): «The Mare, the Vixen, and the Bee: *Sophrosyne* as the Virtue of Women in Antiquity», *ICS* 2: 35-48.
- PICCIONE, R. M. (2017): «GNOM 3» y «GNOM 4», *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini. (CPF). Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, Parte II.3: *Gnomica*, Leo S. Olschki Editore, Florencia, pp. 54-84.
- POMEROY, S. B. (1991): *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*, Akal, Torrejón de Ardoz.
- RAMELLI, I. (2000): «La tematica de matrimonio nello Stoicismo romano: Alcune osservazioni», *Ilu'. Revista de Ciencias de las Religiones* 5: 145-162.
- RUSSELL, D. A. (1983): *Greek Declamation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SALZMANN, E. (1910): *Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten bei Libanios*, Druck von H. Laupp, jr. [Diss.], Tübingen.
- SANCHIS LLOPIS, J. (2005): «Los modelos de la comedia griega en los maestros de retórica de época romana», *Quaderns de Filologia. Estudis literaris* 10: 19-32.
- SCHAPS, D. (1977): «The Woman Least Mentioned: Etiquette and Women's Names», *CQ* 27, 2: 323-330.
- SCHOULER, B. (1984): *La tradition hellénique chez Libanios*, Les Belles Lettres, Lille-París.
- SOMMERSTEIN, A. H. (1980): «The Naming of Women in Greek and Roman Comedy», *QS* 11: 393-418.
- TAILLARDAT, J. (1965): *Les images d'Aristophane. Études de langue et de style*, Les Belles Lettres, París.
- VATIN, C. (1970): *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, E. de Boccard, París.





# IRONÍA Y ORALIDAD EN HERÓDOTO\*

Anna Ginestí Rosell

Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

[anna.ginesti@ku.de](mailto:anna.ginesti@ku.de)

## RESUMEN

En la *Historia* de Heródoto ironía y oralidad aparecen en relación una con otra. La falta de indicios de ironía en muchos pasajes son explicables si consideramos que Heródoto tenía en mente una lectura pública de su obra, en la cual elementos de prosodia pueden servir de señales para la interpretación irónica buscada. A su vez, los pasajes aquí analizados presentan otros elementos propios del estilo oral, con lo que muestran cómo Heródoto reproduce en ellos el estilo oral de sus fuentes. La ironía se nos aparece como un catalizador de la transmisión oral.

PALABRAS CLAVE: Heródoto, humor, ironía, oralidad.

## IRONY AND ORALITY IN HERODOTUS

## ABSTRACT

In Herodotus' *History* irony and orality appear in relation to each other. The lack of signals of irony in many passages can be explained if we consider that Herodotus had in mind a public reading of his work, in which prosody elements can serve as signal for the intended ironic interpretation. In turn, the passages analysed here present other elements of oral style, showing how Herodotus reproduces in them the oral style of his own sources. The irony appears to us as a stimulus for oral transmission.

KEYWORDS: Herodotus, humor, irony, orality.

## 1. INTRODUCCIÓN

Al inicio del segundo libro de la *Historia*, el narrador cuenta cómo el faraón Psamético llegó a la conclusión que los frigios eran el pueblo más antiguo de todos a través de un curioso experimento. Para conseguir resolver la cuestión, Psamético decidió escoger dos niños recién nacidos de dos familias distintas y entregarlos a un pastor para que los criara de la siguiente manera: los niños deberían crecer solos en una cabaña sin que nadie hablara con ellos. Para alimentarlos el pastor debería introducir regularmente una cabra que los amamantara. De esta forma Psamético pretendía descubrir cuál sería la primera palabra que los niños pronunciaran alejados de influencias exteriores. Y al cabo de dos años llegó el desenlace.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.15>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 227-238; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



ὡς γὰρ διέτης χρόνος ἐγγέγονε ταῦτα τῷ ποιμένι πρήσσαντι, ἀνοίγοντι τὴν θύρην καὶ ἐσιόντι τὰ παιδία ἀμφοτέρα προσπίπτοντα βεκὸς ἐφώνεον ὀρέγοντα τὰς χεῖρας. τὰ μὲν δὴ πρῶτα ἀκούσας ἤσυχος ἦν ὁ ποιμὴν, ὡς δὲ πολλακίς φοιτέοντι καὶ ἐπιμελομένῳ πολλὸν ἦν τοῦτο τὸ ἔπος, οὕτω δὲ σημήνας τῷ δεσπότη ἤγαγε τὰ παιδία κελεύσαντος ἐς ὄψιν τὴν ἐκείνου. ἀκούσας δὲ καὶ αὐτὸς ὁ Ψαμμήτιχος ἐπυνθάνετο οἵτινες ἀνθρώπων βεκὸς τι καλέουσι, πυνθάμενος δὲ εὗρισκε <τοῦτο> Φρύγας καλέοντας τὸν ἄρτον. οὕτω συνεχώρησαν Αἰγύπτιοι καὶ τοιοῦτω σταθμισάμενοι πρήγματι τοὺς Φρύγας πρεσβυτέρους εἶναι ἐουτῶν<sup>1</sup>.

Becós es pues la primera palabra que los niños pronuncian. ¡Qué otra podría ser si durante dos años no han oído otro sonido que el balar de la cabra que los amamantaba! Pero Psamético y los egipcios no se dan cuenta que su metodología ha quedado contaminada por la presencia de la cabra y dan el resultado del experimento por bueno, aceptando de esta forma la mayor antigüedad de los frigios sobre ellos.

La interpretación en tono irónico de este pasaje, que nos parece evidente, no viene confirmada por ningún comentario de autor ni otros indicios textuales que predispongan al lector a distanciarse del relato, sino que debe deducirse únicamente a partir del contexto y el giro sorprendente que toma el desenlace de la historia con la aparición de la palabra βεκός y su evocación del balar de una cabra<sup>2</sup>. Es imaginable que, en una lectura pública de este episodio, el narrador introdujera una pausa dramática o marcara con una pronunciación especial esta palabra clave

---

\* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación FFI2016-799906-P “Estudio diacrónico de las instituciones socio-políticas de la Grecia antigua y de sus manifestaciones míticas” financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades. El artículo está dedicado al profesor Dr. Ángel Martínez Fernández, en agradecimiento y recuerdo a la pasión epigráfica compartida.

<sup>1</sup> II 2. *Dos años llevaba ya el pastor en este menester, cuando, un día, al abrir la puerta y entrar en la cabaña, los dos niños, lanzándose a sus pies, pronunciaron la palabra becós al tiempo que extendían sus brazos. Como es lógico, la primera vez que la escuchó, el pastor no le dio importancia, pero como, en sus frecuentes visitas para cuidar de ellos, esta palabra se repetía insistentemente, acabó por informar a su señor y, por orden suya, condujo a los niños a su presencia. Entonces, cuando Psamético los hubo escuchado personalmente, se puso a indagar qué pueblo daba a algún objeto el nombre de becós, y, en sus indagaciones, descubrió que los frigios llaman así al pan. Por lo tanto, y sacando deducciones de este hecho, los egipcios convinieron en que los frigios eran más antiguos que ellos.* Las citas de Heródoto provienen de la edición Oxford (Wilson, 2015), las traducciones de Heródoto de la versión española revisada de Carlos Schrader en la *Biblioteca Clásica Gredos* (Schrader, 2020a y 2020b).

<sup>2</sup> How y Wells, aún sin hacer ninguna referencia a un posible contenido irónico del pasaje, sí explican el origen de la palabra *becós* como onomatopeya del balar de la cabra (How - Wells, 1975, *s.v.*). A. Lloyd por su parte relaciona este experimento con argumentos lingüísticos parecidos presentes en la antropología griega del siglo V a.C. (Asheri - Lloyd - Corcella, 2007, *s.v.*). En este sentido es posible interpretar este pasaje como una crítica paródica de la antropología contemporánea a Heródoto (cf. Dewald, 2006: 145-147, quien interpreta el pasaje inicial herodoteo del rapto de mujeres como una crítica a la interpretación racionalista de mitos).

induciendo así al oyente a la interpretación irónica buscada. Un texto escrito, por el contrario, carece de este aspecto prosódico, con lo que el lector debe llegar a esta interpretación por caminos propios.

A partir de este episodio queremos mostrar cómo esta forma de ironía no marcada es un recurso habitual en Heródoto, y relacionar esta técnica literaria con el carácter marcadamente oral del contexto literario del que Heródoto participa.

## 2. HUMOR EN HERÓDOTO

Un aspecto destacado del uso del humor en la *Historia* de Heródoto es la función narrativa de la risa. En un artículo fundamental, Donald Lateiner demuestra cómo la risa de los personajes herodoteos debe interpretarse como una señal al lector y tiene por lo tanto una función protréptica<sup>3</sup>. Siguiendo su análisis, un personaje que ríe es un personaje lleno de *hybris*, con lo que su risa es un presagio para la desgracia que se le acerca. Se ríe Jerjes de que los griegos osen enfrentarse a él, se ríe Ciro porque se siente superior a Creso al tenerlo vencido en su poder, se ríe Cambises cuando ataca a Apis, dios de los egipcios<sup>4</sup>. Los tiranos son los personajes que en la *Historia* más se ríen, y demuestra con ello su incapacidad de percibir que su poder no es eterno y tiene un límite, como toda condición humana. En estos episodios de escenificación de la risa de un personaje el lector se ríe también, pero por una razón distinta. No ríe con ellos, más bien se ríe de ellos, pues él sí conoce el desenlace del personaje. Al poseer conocimientos del contexto más amplio de la narración, sabe que esa risa va a quedar truncada por los hechos posteriores. El lector se ríe, o sonríe, porque entiende la ironía de la situación.

Existe también otra forma de humor en Heródoto que no viene marcada por la escenificación de las risas de un protagonista, sino que se transmite en forma de episodios cómicos. Como por ejemplo cuando Heródoto cuenta cómo Darío consigue el trono gracias a una artimaña de su palafrenero Ébares (III 85-86), o en la broma post mortem de la reina Nitocris (I 187). Se trata de narraciones de picaresca, numerosas a lo largo de la *Historia*<sup>5</sup>. En general el aspecto humorístico de estos episodios va dirigido al lector, aun cuando en ocasiones es imaginable también una recepción intradiegética, como es el caso del mensaje del sarcófago de la reina Nitocris. La recepción intradiegética puede presentarse como paralela a la extradiegética, o bien pueden diferir una de otra. Veamos algunos ejemplos de ello.

---

<sup>3</sup> Lateiner, 1977. Actualización de sus tesis en Dewald, 2006 y Will, 2015: 109-14. Dewald afirma que el humor en Heródoto, aún cuando no aparece focalizado a través de un personaje, es una muestra de que algo va mal, una forma de transmitir la imposibilidad del ser humano para llegar a una visión completa del mundo.

<sup>4</sup> Jerjes VII 103, 1 y 105; Ciro I 90, 3; Cambises III 29, 2.

<sup>5</sup> Las narraciones destacan la astucia de los personajes: la broma de Nitocris es descrita con *ἐμχανήσατο*, también *μηχανᾶσθαι* es lo que pide Darío a Ébares.





En I 157 se cuenta cómo el lidio Pactías busca refugio en la ciudad de Cime huyendo de una posible venganza de Ciro. Los persas exigen entonces a los ciudadanos de Cime que les entreguen Pactías. Estos dudan, pues Pactías como suplicante se encuentra bajo la protección de los dioses. Por ello piden consejo a Apolo a través del oráculo en Dídima. Sorprendentemente éste les ordena que entreguen Pactías a los persas, pero uno de los ciudadanos de Cime, Aristódico, recela de la respuesta del oráculo y pide una nueva consulta<sup>6</sup>. Cuando el oráculo le responde en los mismos términos, Aristódico reacciona recorriendo el templo para espantar a los pájaros que en él anidan. Con ello provoca la respuesta del dios:

Ἀνοσιώτατε ἀνθρώπων, τί τάδε τολμᾶς ποιεῖεις; τοὺς ἰκέτας μου ἐκ τοῦ νηοῦ κεραΐσεις; Ἀριστόδικον δὲ οὐκ ἀπορήσαντα πρὸς ταῦτα εἰπεῖν· Ὡναξ, αὐτὸς μὲν οὕτω τοῖσι ἰκέτησι βοηθεῖς, Κυμαίους δὲ κελεύεις τὸν ἰκέτην ἐκδιδόναι; τὸν δὲ αὐτίς ἀμείψασθαι τοισίδε· Ναὶ κελεύω, ἵνα γε ἀσεβήσαντες θᾶσσον ἀπόλησθε, ὡς μὴ τὸ λοιπὸν περὶ ἰκετέων ἐκδόσιος ἔλθῃτε ἐπὶ τὸ χρηστήριον<sup>7</sup>.

El hecho que un dios a través de su oráculo incite con su respuesta a cometer una impiedad que conlleve por consiguiente la destrucción de la polis, y además que esta intención salga al descubierto gracias a la astucia de un solo hombre, tiene para el lector un componente humorístico o hasta sarcástico destacable. El autor juega aquí con las expectativas del lector, le presenta un primer indicio de que algo en la historia chirría cuando envía Aristódico a preguntar de nuevo al oráculo, pero este primer toque de atención no lleva todavía a ningún fin. Finalmente, en un giro inesperado, rompe toda expectativa provocando una risa, o por lo menos la sonrisa de haber entendido el juego<sup>8</sup>. En este caso el componente humorístico tiene sentido únicamente en la recepción extradiegética. Por el contrario, la recepción intradiegética del episodio de Aristódico y el oráculo, es decir la de los habitantes de Cime, es intrínsecamente distinta y marcada por el dramatismo de su situación, que les ofrece dos alternativas igualmente nefastas: o bien la entrega del suplicante y la consecuente destrucción de la polis, o bien el asedio de los persas. Por ello el aspecto del humor marca aquí una divergencia clara de interpretación del episodio en su recepción

<sup>6</sup> La reacción de Aristódico es de por sí ya sorprendente, pues no hay ningún otro ejemplo en la *Historia* de Heródoto donde se dude de los mensajeros oraculares (Sánchez Mañas, 2015: 65).

<sup>7</sup> I 159 “*Grandísimo sacrilego! ¿Cómo te atreves a hacer eso? ¿A mis suplicantes arrojas del templo?*” Entonces Aristódico, sin desconcertarse, a esas palabras respondió: “Señor, ¿así socorres tú a tus suplicantes y, en cambio, ordenas a los cimeos que entreguen al suyo?”. Pero el dios, por su parte, contestó en estos términos: “Sí, lo ordeno para que, por vuestra impiedad, perezcáis lo antes posible y no vengáis en lo sucesivo a por un oráculo sobre la entrega de suplicantes”.

<sup>8</sup> Wolfgang Will relaciona la comicidad en Heródoto con la figura del *aprostoketon*, es decir, el recurso retórico a lo inesperado; ello se encuentra especialmente en lo que atañe a las narraciones picarescas (Will, 2013). Sobre la figura del pícaro en Heródoto véase Bencsik, 1994, especialmente p. 86-92 para lo específico de su humor.



intra o extradiegética, creando así una complicidad entre el autor y su público que es totalmente ajena a los personajes<sup>9</sup>.

Pero no siempre el humor está limitado a la relación entre autor y público, en ocasiones los personajes también participan de él. Un ejemplo claro aunque excepcional es el episodio de Alcmeón en VI 125. En él se narra cómo Cresos, para agradecerle una ayuda prestada a unos enviados suyos al oráculo de Delfos, ofrece a Alcmeón todo el oro de su tesoro que sea capaz de cargar él sólo. Éste aparece vestido con una gran túnica y unas botas de amplio tamaño, entra en la sala del tesoro y llena de oro vestido y calzado hasta rebosar. Con este aspecto y tambaleándose por el peso del metal se presenta ante Cresos, que estalla a reír. La escena es excepcional en cuanto escenifica la risa de un personaje que, de hecho, reproduce la risa esperada en el público. La recepción intradiegética del humor coincide con la recepción extradiegética, y puede considerarse el único caso en las *Historias* de Heródoto en el cual la risa de un personaje no sirve de presagio de ningún mal<sup>10</sup>.

### 3. IRONÍA Y ORALIDAD

Además de historias de picaresca como éstas, que contienen de por sí un componente claramente cómico, se encuentran muchos otros pasajes en los que el humor toma la forma de ironía, ya sea ironía del narrador o de los personajes. Un ejemplo es el siguiente episodio de petición de ayuda de los samios ante los arcontes espartanos:

ἐπείτε δὲ οἱ ἐξελασθέντες Σαμίων ὑπὸ Πολυκράτεος ἀπίκοντο ἐς τὴν Σπάρτην, καταστάντες ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας ἔλεγον πολλὰ οἷα κάρτα δεόμενοι. οἱ δὲ σφι τῇ πρώτῃ καταστάσει ὑπεκρίναντο τὰ μὲν πρώτα λεχθέντα ἐπιλεληθέναι, τὰ δὲ ὕστερα οὐ συνίεναι. μετὰ δὲ ταῦτα δεύτερα καταστάντες ἄλλο μὲν εἶπον οὐδέν, θύλακον δὲ φέροντες ἔφασαν τὸν θύλακον ἀλφίτων δέεσθαι. οἱ δὲ σφι ὑπεκρίναντο τῷ θυλάκῳ περιεργάσθαι· βοηθέειν δ' ὧν ἔδοξε αὐτοῖσι<sup>11</sup>.

En esta anécdota el autor juega con el tópico de la parquedad de palabra de los lacedemonios, contrastada en la puesta en escena con la retórica abundante

---

<sup>9</sup> Para una distinción en la función intra y extradiegética de los discursos en Heródoto, y la ironía como resultado de esta divergencia, véase Schellenberg, 2009.

<sup>10</sup> Will, 2015: 110.

<sup>11</sup> III 46 *Cuando los samios expulsados por Policrates llegaron a Esparta, se presentaron ante los magistrados y, debido a la entidad de su demanda, pronunciaron un largo discurso. Sin embargo los magistrados, en la primera audiencia, les respondieron que se habían olvidado del comienzo de su discurso y que no comprendían el resto. Posteriormente, los samios volvieron a presentarse y no añadieron nada nuevo, únicamente trajeron un saco y adujeron que dicho saco estaba falto de harina. Ellos entonces les replicaron que con lo del saco habían exagerado; pero, en cualquier caso, decidieron prestarles ayuda.*



de los samios (ἔλεγον πολλὰ)<sup>12</sup>. Si los propios espartanos son conscientes de la ironía con la que responden a los samios o la burla es, por así decirlo, a su costa, es una cuestión que el narrador deja abierta. En todo caso, el hecho de que los samios sepan reaccionar apropiadamente y, con su adaptación al estilo retórico espartano, consigan un desenlace favorable a su petición, constituye una reafirmación del tópico. En este sentido sí parece que la comicidad del episodio vaya dirigida a un público externo a los hechos, y menos a los personajes protagonistas de la narración.

La ironía es un recurso humorístico consistente en expresar verbalmente lo contrario de lo que se pretende comunicar. En un diccionario de términos literarios la encontramos definida de la siguiente forma<sup>13</sup>:

Ironía: Es un procedimiento ingenioso por el que se afirma o sugiere lo contrario de lo que se dice con las palabras, de forma que puede quedar claro el verdadero sentido de lo que pensamos o sentimos. La ironía es un recurso fundamental en la literatura humorística. (...) En general, la expresión irónica va acompañada de una determinada entonación para que sea percibida como tal. En la lengua escrita, el lector debe descubrirla a través del contexto.

Destacable en esta definición es la identificación, en un entorno de comunicación oral, de la entonación como elemento que permite identificar la ironía de un texto<sup>14</sup>. Por el contrario, en la comunicación escrita, debe ser descubierta a partir del contexto. La ironía por lo tanto hay que descubrirla, no se presenta de forma evidente. Aplicándolo al pasaje herodoteo inicial del experimento de los niños y la cabra, una lectura en voz alta del episodio permite marcar muy claramente la ironía del pasaje, mientras que la lectura individual en voz baja dificulta esta interpretación, que sólo puede llegar a través de un análisis personal del texto, en este caso basada en el valor onomatopéyico de *becós*. Esta falta de señales textuales claras de ironía en Heródoto es habitual, y nos parece que está estrechamente vinculada con el contexto eminentemente oral en el que el autor concibe su obra<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> How y Well en su comentario (1975, *s.v.*) destacan que la segunda respuesta de los espartanos, *θυλάκῳ περιεργάσθαι*, de difícil interpretación, muestra su característica brevedad de palabra. D. Asheri (Asheri - Lloyd - Corcella, 2007, *s.v.*) destaca el componente irónico del pasaje que bebe de las anécdotas sobre la aversión espartana a una supuesta verborrea jonia.

<sup>13</sup> Estébanez Calderón, 1999, *s.v.*

<sup>14</sup> H. Heckel pone de manifiesto la dificultad de sistematizar las señales de ironía en un discurso oral. El aspecto de la entonación se encuentra también en las definiciones de ironía en la retórica clásica, que Heckel recoge en su artículo. Véase p.ej. Trifón de Alejandría (3, 205 Spengel): *Εἰρωνεία ἐστὶ λόγος διὰ τοῦ ἐναντίου τὸ ἐναντίον μετὰ τινος ἠθικῆς ὑποκρίσεως δηλῶν*. La dificultad de trasladar este aspecto prosódico al texto escrito no parece haber sido tratada antes de Quintiliano, quien añade a esta definición elementos de contexto, con lo que la ironía se basa para él en una discrepancia entre la enunciación y el contexto: *Inst.* 8, 6, 54 *ironia (...) aut pronuntiatione intellegitur aut persona aut rei natura; nam si qua earum verbis dissentit, apparet diversam esse orationi voluntatem*. Para estas citas y el concepto de ironía aplicado a los textos clásicos, véase Heckel, 2009.

<sup>15</sup> Sobre la dificultad de definir indicadores universales de ironía en un texto, véase Nünlist, 2000. Específicamente para Heródoto, R.S. Schellenberg, quien también relaciona estrechamente

Discrepancias en la estructura narrativa pueden llevar al lector / oyente a interpretar un pasaje en clave irónica. Así leemos al principio del libro IV sobre algunas costumbres sorprendentes de los escitas en el siguiente pasaje:

τοὺς δὲ δούλους οἱ Σκύθαι πάντας τυφλοῦσι τοῦ γάλακτος εἶνεκεν τοῦ πίνουσι, ἡποιούντες† ὥδε· ἐπεὶ φουσητήρας λάβωσι ὀστεινοὺς, αὐλοῖσι προσεμφεριστάτους, τοὺτους ἐσθέντες ἐς τῶν θηλέων ἵππων τὰ ἄρθρα φουῶσι τοῖσι στόμασι, ἄλλοι δὲ ἄλλων φυσόντων ἀμέλγουσι. φασὶ δὲ τοῦδε εἶνεκα τοῦτο ποιέειν· τὰς φλέβας τε ἐμπίπλασθαι φυσωμένας τῆς ἵππου καὶ τὸ οἶθαρ κατίεσθαι. ἐπεὶ δὲ ἀμέλξωσι τὸ γάλα, ἐσχέαντες ἐς ξύλινα ἀγγήια κοῖλα καὶ πέριξ στήσαντες κατὰ τὰ ἀγγήια τοὺς τυφλοὺς δονέουσι τὸ γάλα, καὶ τὸ μὲν αὐτοῦ ἐπιστάμενον ἀπαρῦσαντες ἡγεῦνται εἶναι τιμιώτερον, τὸ δ' ὑπιστάμενον ἦσον τοῦ ἐτέρου. τούτων μὲν εἶνεκα ἅπαντα τὸν ἄν λάβωσι οἱ Σκύθαι ἐκτυφλοῦσι. οὐ γὰρ ἄρῳται εἰσι ἀλλὰ νομάδες<sup>16</sup>.

En primer lugar, podemos afirmar que la narración no presenta una estructura lógica clara, más bien constituye un encadenamiento de hechos sorprendentes para regocijo del público. Cabe añadir que su introducción en este punto de la *Historia* no viene motivada por los hechos de la narración inmediatamente anterior ni tiene continuidad en la posterior; el único punto de relación se encuentra en la introducción de los esclavos como actores de una guerra interna. Se trata por lo tanto de un excursus en la narración de la historia de los escitas.

En cuanto a su estructura interna, podemos añadir que la pregunta inicial de por qué los escitas ciegan a sus esclavos no recibe una respuesta pertinente<sup>17</sup>. ¿En qué se basa la relación de la ceguera con la forma de trabajar la leche de los escitas? Un posible objetivo podría ser que los esclavos fueran así incapaces de ver la nata

---

la ironía y la oralidad, identifica en algunos pasajes la hipérbole, la anacronía como señales de ironía, pero afirma que el autor no siempre hace uso de ellas (Schellenberg, 2009). Griffiths recopila gran cantidad de ejemplos de pasajes claramente irónicos en Heródoto en los que no se encuentra ningún indicador de ironía en el texto, y ve en ello un contraste entre la risa de los personajes llenos de *hybris* y la busca de un humor con decoro (πρέπον) por parte del autor (Griffiths, 1995).

<sup>16</sup> IV 2 *Por cierto que los escitas dejan ciegos a todos sus esclavos debido al sistema que emplean para proveerse de leche—producto que constituye su bebida—, y que es el siguiente. Toman unos canutos de hueso muy similares a unas flautas, los introducen en las vaginas de las yeguas y, acto seguido, soplan con la boca; así, mientras unos soplan, otros ordeñan. Y aseguran que la razón de esta operación es la siguiente: con el aire expirado, las venas de la yegua se hinchan y sus ubres se ponen turgentes. Una vez ordeñada la leche, la vierten en unos cuencos de madera de gran capacidad y sitúan convenientemente a los ciegos ante los cuencos para que batan la leche; luego, recogen lo que queda en su superficie por considerar que es de superior calidad; e inferior a la anterior la leche del fondo. Estas operaciones determinan que los escitas priven de la vista a todo aquel que capturan; pues no son labradores, sino nómadas.*

<sup>17</sup> En su comentario de las *Historias* de Heródoto, A. Corcella (Asheri - Lloyd - Corcella, 2007, s.v.) define esta información de Heródoto sobre el cegar a los esclavos como «incredible and the result of a misunderstanding». How y Wells (1975, s.v.) destacan la falta de lógica del pasaje y lo consideran por lo tanto una adición posterior.



y no pudieran por lo tanto adueñarse ilícitamente de ella, pero ¿cómo representa que podrían hacerlo si están rodeados de escitas que se encargan de extraer la nata producida? El narrador, en lugar de dar una respuesta lógicamente satisfactoria a la pregunta planteada consigue provocar todavía más preguntas en el receptor, con lo que la discrepancia entre el objetivo de la enunciación y la enunciación en sí misma queda plasmada. El resultado de esta presentación de los hechos es por lo tanto el opuesto al objetivo aparente de la narración, con lo que entramos en la definición clásica de ironía. Lo que Heródoto destaca en este pasaje es la insensatez de esta costumbre de los escitas.

Un análisis parecido se puede aplicar a la segunda explicación de Heródoto sobre el porqué del uso de las cañas para soplar en la vagina de las yeguas. De nuevo el narrador anuncia una relación lógica entre la descripción del hecho en sí y su explicación posterior: φασί δὲ τοῦδε εἵνεκα τοῦτο ποιέειν. Pero en este caso además el narrador no asume la responsabilidad enunciativa, con φασί se distancia de la fuente de esta explicación. Si la razón aportada con ello es creíble o no, queda en suspenso<sup>18</sup>.

En todo el pasaje observamos elementos que reportan a un contexto de comunicación oral. Un elemento destacable del estilo oral es la presentación de información en porciones pequeñas que sean fáciles de digerir para el oyente. Esto hace que se introduzcan frases con un nivel informativo bajo, pero que sirven para remarcar el tópico del pasaje en cuestión. En este caso vemos como el enunciado φασί δὲ τοῦδε εἵνεκα τοῦτο ποιέειν aporta una información mínima, más allá de la función ya destacada de distanciarse de la fuente del enunciado posterior. Esta frase tiene además una influencia retardatoria sobre el ritmo de la narración; como parte de una presentación oral sería aquí esperable una pausa dramática. El autor consigue crear en el receptor un suspense que se va a resolver con un giro narrativo inesperado. Habitual en el estilo oral es también la repetición de la información inicial al final del pasaje, en una suerte de *Ringkomposition*. El objetivo es también ayudar al oyente a procesar la información adecuadamente. Esto lo encontramos en las frases inicial y final del pasaje: τοὺς δὲ δούλους οἱ Σκύθαι πάντας τυφλοῦσι τοῦ γάλακτος εἵνεκεν τοῦ πίνουσι vs. τούτων μὲν εἵνεκα ἅπαντα τὸν ἂν λάβωσι οἱ Σκύθαι ἐκτυφλοῦσι. Todos estos elementos propios del estilo oral están en consonancia con el carácter de muchas de las fuentes que Heródoto utiliza, igualmente de procedencia oral. Heródoto mantiene pues en la introducción de estos pasajes en su obra el estilo oral propio de su procedencia<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> A. Corcella interpreta aquí un intento de estimulación sexual para favorecer la producción de leche (véase nota 16).

<sup>19</sup> Para una presentación de características del estilo oral en Heródoto, véase Slings, 2002. Una de las características que Slings también identifica es la repetición de una raíz verbal en una construcción participial posterior a la frase principal, elemento que podemos observar en este pasaje con φυσῶσι seguido de φυσῶντων, así como en el pasaje sobre los niños y la cabra en II 2 Ὁ Ψαμμίτης ἐπυνθάνετο οἴτινες ἀνθρώπων βεκός τι καλέουσι, πυνθάμενος δὲ εὔρισκε Φρύγας καλέοντας τὸν ἄρτον.

En resumen, Heródoto presenta al inicio del logos escita del libro IV unas costumbres sorprendentes de los escitas que aparentemente reciben una explicación racional. Un análisis de la estructura narrativa muestra, por el contrario, cómo la narración está encaminada a sorprender al receptor y, más que responder a sus preguntas, le provoca todavía más incompreensión sobre los hechos narrados. Con ello el narrador consigue plasmar de forma irónica el carácter irracional de las actuaciones de los escitas diciendo lo contrario de lo que realmente transmite<sup>20</sup>.

La ironía especialmente, y el humor en general, producen además en la *Historia* a nivel extradiegético el efecto de dar una presencia clara a la figura del autor-narrador. A través de la ironía, Heródoto se distancia de las fuentes de su relato y se hace visible, palpable como figura independiente<sup>21</sup>. Además, la ironía establece una relación de complicidad entre autor y receptor externa al texto, pues en ella comparten un nivel de información ajeno a los personajes del relato. Con ello, la ironía no consigue solamente marcar la figura del autor sino marcar también la figura del receptor.

En toda comunicación, pero especialmente en un contexto oral como podía ser una lectura pública, tiene gran importancia establecer un buen nivel de comunicación entre narrador y público<sup>22</sup>. El narrador debe utilizar mecanismos para predisponer al público favorablemente hacia su discurso, y uno de esos posibles mecanismos es el del humor<sup>23</sup>. Y esta necesidad de predisponer al público hacia su relato podría explicar la destacada presencia de episodios humorísticos en momentos iniciales de una narración más extensa, como el episodio del experimento lingüístico de los niños y la cabra al inicio del logos egipcio, o la presentación de costumbres sorprendentes al inicio del logos escita. Como ironía ha sido interpretado también el famoso pasaje del rapto de mujeres al principio de la obra, pasaje que, según C. Dewald, se encuentra en contraste con el estilo programático del prólogo y hace que la narración de la *Historia* empiece como una comedia<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> C. Dewald identifica un componente claramente étnico en el uso del humor en Heródoto. Así los lacedamonios son presentados como parcos de palabra (véase el episodio III 46 al inicio de este apartado), los egipcios con sus historias increíbles se nos presentan desmesurados, los atenienses parecen vivir en una pugna política constante (Dewald, 2006). Aquí encontraríamos pues a los escitas presentados como un pueblo irracional.

<sup>21</sup> Véase Schellenberg, 2009 y Dewald, 2006. Sobre las lecturas públicas de la *Historia* de Heródoto véase por ejemplo Thomas, 1993, *passim*; Slings, 2002, 63. Sobre la ironía como un fenómeno eminentemente oral en la retórica antigua véase Nünlist, 2000, 71.

<sup>22</sup> R. Thomas compara las técnicas retóricas de Heródoto con las de las disputas sofísticas, y las sitúa todas ellas en un contexto eminentemente oral de transmisión del conocimiento que considera típico del siglo V a.C. (Thomas, 1993).

<sup>23</sup> Sobre la importancia del humor en la retórica latina, véase p.ej. Cic. *De or.* II, 54 y 216-230. Sólo hace falta consultar algunas guías de retórica actuales para observar que el uso del humor para iniciar un discurso y captar así la atención del público continúa siendo en nuestros días una técnica habitual.

<sup>24</sup> El episodio del rapto de las mujeres esconde, según C. Dewald, una ridiculización de las interpretaciones racionalistas de los mitos; a la vez, esta forma cómica de presentar el origen de las animosidades



La relación de la ironía y el humor con un contexto de comunicación oral es también palpable en lo que a los mecanismos de transmisión se refiere. Ironía y humor en las narraciones favorecen la memorización de los episodios y actúan así de potenciadores de la transmisión oral. Las historias con un componente de humor, así como las que contienen otros elementos como sorpresa, crueldad extrema, etc. tienden a explicarse más a menudo y se recuerdan mejor. En lo que se refiere a Heródoto, esto puede aplicarse tanto al uso que él hace de sus fuentes como a la transmisión que recibe finalmente su obra.

Como el mismo narrador a menudo especifica, gran parte de las fuentes de Heródoto son de procedencia oral. Así es afirmado sobre la narración con la que empezábamos este análisis, en la que Heródoto termina diciendo: *κατὰ μὲν δὴ τὴν τροφήν τῶν παιδίων τοσαῦτα ἔλεγον, ἤκουσα δὲ καὶ ἄλλα ἐν Μέμφι, ἐλθὼν ἐς λόγους τοῖσι ἱρεῦσι τοῦ Ἡφαίστου*<sup>25</sup>. La anécdota, nos cuenta el narrador, le fue explicada por los sacerdotes de Hefesto en Menfis en una conversación donde se trataron muchos otros temas. Y le llamó suficientemente la atención como para retenerla y utilizarla en su obra como introducción al logos egipcio.

Probablemente tiene también un origen oral la narración sobre Artemisia de Halicarnaso, quien consiguió burlar por igual a griegos y persas. Su actuación en la batalla de Salamina merece un episodio propio dentro de la narración de los hechos, y se trataba seguramente de una historia picaresca de transmisión oral en Halicarnaso, la patria de Heródoto<sup>26</sup>. Al incluirla dentro de su *Historia*, él mismo contribuye a su posterior popularidad. Las narraciones sobre las gestas de Artemisia se encuentran en Plutarco, Polieno, Pausanias<sup>27</sup>.

En ocasiones Heródoto muestra dudas sobre la fiabilidad de sus fuentes. Así es cuando, buscando la localización de las fuentes del Nilo, encuentra respuesta en un escriba de Sais. Aunque el escriba no le parece nada fiable y Heródoto tiene la impresión de que su discurso está marcado por la ironía, es decir que dice lo contrario de lo que pretende, ello no le impide reproducir su explicación y contribuir de esta forma también a su posterior transmisión<sup>28</sup>. No hay que despreciar nunca una buena historia.

---

entre griegos y persas tiene otras funciones discursivas, como delimitar el ámbito geográfico de las historias y poner en guardia al oyente o lector sobre la fiabilidad de determinadas fuentes (Dewald, 2006). La interpretación irónica de este pasaje viene ya anunciada en Griffiths, 1995: 38.

<sup>25</sup> II 3 *En fin, eso es lo que me dijeron sobre la crianza de esos niños; pero también obtuve otras informaciones en Menfis cuando entré en conversaciones con los sacerdotes de Hefesto.*

<sup>26</sup> VIII, 87-88, el pasaje termina con el comentario de Heródoto: *ταῦτα μὲν Ξέρξην φασὶ εἰπεῖν*. Sobre la comicidad de este episodio véase Will, 2013.

<sup>27</sup> Véase *RE s.v. Artemisia* (2).

<sup>28</sup> II 28: *οὗτος (sc. ὁ γραμματιστής τῶν ἱρῶν χρημάτων τῆς Ἀθηναίης) δ' ἔμοιγε παίξειν ἐδόκεε, φάμενος εἰδέναι ἀπρεκέως*. *Si bien a mí me dio la impresión de que ese individuo (sc. el escriba del tesoro sagrado de Atena) bromeaba al afirmar que su información era exacta.*





De la misma forma que la ironía presente en muchas de sus fuentes ha propiciado que estas narraciones llegasen hasta Heródoto, así también la ironía que encontramos en episodios de sus *Historia* ha dado un impulso a su transmisión posterior. Volviendo de nuevo al episodio sobre los niños y la cabra con el que iniciamos esta investigación, una referencia a él en la comedia *Las Nubes* de Aristófanes nos muestra que debemos suponerlo bien conocido en la Atenas de su época<sup>29</sup>. Nos gustaría imaginar que la buena acogida de la anécdota en una lectura pública de las *Historias* desencadenó que fuera contada de unos a otros, hasta que un comediógrafo decidió aprovecharla para su burla contra Sócrates, pensando que le garantizaba conseguir una risa de su público.

#### 4. CONCLUSIONES

Ironía y oralidad en Heródoto aparecen estrechamente relacionadas. La ironía es un recurso retórico que por su naturaleza es más perceptible en un contexto de comunicación oral, donde la prosodia entra en juego. En las *Historias* está presente a menudo sin indicios textuales propios. Esto lleva a pensar que el autor tenía en mente una recepción auditiva para su obra, en la que el narrador tiene otros recursos paralingüísticos a disposición para inducir el público a la interpretación irónica deseada.

Los ejemplos que hemos presentado en este análisis constituyen además pequeños episodios con una cierta independencia respecto a la narración dentro de la que están incluidos. Su estructura narrativa muestra otras numerosas características propias de la comunicación oral. No es por tanto solamente el carácter irónico el que remite a un contexto de oralidad, sino que Heródoto mantiene en estos pasajes un estilo que reproduce el carácter oral de muchas de sus fuentes.

El ámbito de recepción de las *Historias* debemos imaginarlo dialógico, por ello en el estilo literario de Heródoto oralidad y escritura no constituyen elementos excluyentes sino por el contrario complementarios.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ASHERI, D. - LLOYD, A. - CORCELLA, A. (2007): *A Commentary on Herodotus - Books I-IV*, Oxford.
- BENCNIK, A. (1994): *Schelmentum und Macht: Studien zum Typus des sophos anēr bei Herodot*, Bonn.
- DEWALD, C. (2006): «Humour and danger in Herodotus», en C. DEWALD - J. MARINCOLA (ed.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge, pp. 145-164.

---

<sup>29</sup> En *Nub.* 398 aparece el término βεκεσελίηγε, que es interpretado como “antediluviano” en evocación a la antigüedad de la palabra βέκος (o βεκκος en variantes textuales) según la narración de Heródoto (Sommerstein, 1982 *s.v.* y Dover, 1968 *s.v.*).

- ESTÉBANEZ CALDERÓN, D. (1999): *Diccionario de términos literarios*, Madrid.
- GRIFFITHS, A. (1995): «Latent and Blatant: Two Perspectives on Humour in Herodotus», en S. JÄKEL - A. TIMONEN (ed.), *Laughter Down the Centuries, Vol. II*, Turku, pp. 31-44.
- HECKEL, H. (2009): «Was ist Ironie?», en R. F. GLEI (ed.), *Ironie. Griechische und lateinische Fallstudien*, Trier, pp. 15-31.
- HOW, W. W. - WELLS, J. (1975): *A Commentary on Herodotus*. Oxford.
- LATEINER, D. (1977): «No Laughing Matter: A Literary Tactic in Herodotus», *TAPhS* 107: 173-82.
- NÜNLIST, R. (2000): «Rhetorische Ironie - Dramatische Ironie. Definitions- und Interpretationsprobleme», en J. P. SCHWINDT (ed.), *Zwischen Tradition und Innovation. Poetische Verfahren im Spannungsfeld Klassischer und Neuerer Literatur und Literaturwissenschaft*, Leipzig, pp. 67-87.
- SÁNCHEZ MAÑAS, C. (2017): *Los oráculos en Heródoto: tipología, estructura y función narrativa*, Zaragoza.
- SHELLENBERG, R. S. (2009): «“They spoke the truest of words”: Irony in the speeches of Herodotus “Histories”», *Arethusa* 42 (2): 131-50.
- SCHRADER, C. (2020a): *Heródoto. Historia I-II*. Prólogo de C. SÁNCHEZ MAÑAS. Barcelona.
- SCHRADER, C. (2020b): *Heródoto. Historia III-V*. Prólogo de C. SÁNCHEZ MAÑAS. Barcelona.
- SLINGS, S. R. (2002): «Oral Strategies in the Language of Herodotus», en E. J. BAKKER, I. J. F. DE JONG y H. VAN WEES (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, pp. 53-77.
- THOMAS, R. (1993): «Performance and Written Publication in Herodotus and the Sophistic Generation», en W. KULLMANN - J. ALTHOFF (eds.), *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, Tübingen, pp. 225-244.
- WILL, W. (2013): «Gelächter von Außen: Komik bei Herodot», en K. GEUS - E. IRWIN - T. POISS, *Herodots Wege des Erzählens*, Frankfurt am Main, pp. 359-374.
- WILL, W. (2015): *Herodot und Thukydides: die Geburt der Geschichte*. München.
- WILSON, N. G. (2015): *Herodoti Historiae*, Oxford.



# LA CLEMENTIA Y LA LIBERTAD EN LA OBRA DE SÉNECA

Liborio Hernández Guerra

Dpto. de Historia Antigua y Medieval - Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Valladolid  
[boris2@telefonica.net](mailto:boris2@telefonica.net)

## RESUMEN

La obra *De Clementia* de Séneca implica una defensa del emperador Nerón con la finalidad de ofrecer una imagen del prínceps en la Roma del alto Imperio. Es un tratado político, que debe entenderse como un dualismo entre el prínceps y el Senado.

PALABRAS CLAVE: Clemencia, libertad, adopción.

## CLEMENCY AND FREEDOM IN THE WORK OF SENECA

## ABSTRACT

The work *De Clementia* de Seneca involves a defense of Emperor Nero in order to offer an image of the prince in the Rome of the High Empire. It is a political treaty, which should be understood as a dualism between the princes and the Senate.

KEYWORDS: Clemency, freedom, adoption.

## 1. INTRODUCCIÓN

Séneca vive en una circunstancia crítica de la historia de Roma, momento en que el régimen imperial se consolida, las libertades republicanas están mermadas y el emperador actuaba como un déspota<sup>1</sup>. Los intelectuales romanos, en general, transigieron, a pesar del grupo que se opuso al régimen, entre ellos el padre del propio Séneca<sup>2</sup>, considerado como una de las figuras significativas de la filosofía estoica, basada en el principio de que los seres humanos debían ser útiles a los demás. Fue uno de los símbolos brillantes en la Roma de los emperadores, nacido en *Corduba* entre el 4 a. C. y 1 a. C., y fallecido en el 65 d. C., año en que fue sospechoso de participar en la conjuración de Pisón contra Nerón<sup>3</sup>, quien ordena su suicidio. Séneca y muchos otros como él apoyan al Imperio porque se sienten obligados a elegir entre dos calamidades, la tiranía o la anarquía, y entre los dos males prefieren el primero.

La obra *De Clementia* fue escrita por un filósofo estoico lo cual es sorprendente en la producción de Séneca. Los halagos del autor en favor de Nerón los dirige hacia el *princeps* con la finalidad de ofrecer la imagen de lo que está destinado

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.16>

FORTUNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 239-250; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



a ser con el tiempo, y aprovechada por los emperadores del Imperio para gobernar por medio del miedo o del temor hasta el punto de que el autor reconcilia la filosofía estoica con las ideas políticas romanas<sup>4</sup>; tal vez es uno de los pocos tratados políticos de la época, escrito entre los años 55-56 d. C. Es una obra que tal vez constase de tres libros<sup>5</sup>, conservándose solo el final<sup>6</sup>.

## 2. EL CONCEPTO POLÍTICO DE CLEMENCIA

El Principado debe de ser entendido como una especie de dualismo entre el *princeps* y el Senado, cuya relación se entiende en la medida que se establecen vinculaciones entre ellos e intenta rehabilitar el papel del éste en tiempos de Nerón. El poder está en manos del *imperator*, necesario para la conservación de la paz, pero también, a veces, se podría aplicar a dar mayor importancia al modo en que el emperador ejercía esa autoridad, puesto que la conexión entre *clementia* y *magnamitas* se utiliza como perdón, pues la clemencia es una virtud para los merecedores de castigo e, incluso, para los inocentes. Al principio del reinado de Nerón, Séneca pretende la conciliación ética y política –*sapientia et imperium*–<sup>7</sup>, al coincidir en la participación de los asuntos públicos. Próximo al *quinquennium Neronis*<sup>8</sup>, periodo comprendido

<sup>1</sup> L. Homo, *El Imperio romano*, Madrid, 1980, pp. 19 ss.; M. Rostovtzeff, *Roma. De los orígenes a la última crisis*, Buenos Aires, Ed. Eudeba, 1993, pp. 14 ss. Véase también las obras de G. Bravo, *Historia de la Roma Antigua*. Madrid, 1998, Alianza editorial.

<sup>2</sup> R. Syme, *La revolución romana*, París, 1978, p. 343.

<sup>3</sup> P. Petit, *Histoire générale de l'Empire romain*, Seuil, 1974, p. 97. Steph. Dando-Collins, *La maldición de los Césares: la crónica fascinante de una época convulsa: desde Calígula a Trajano*, Barcelona, 2008, pp. 228-240; T. Palacios, "Antigua Roma, Nerón y Pisón: auge y caída del emperador Nerón", *Clio* 189, 2017, pp. 80-87.

<sup>4</sup> E. Wilson, *Séneca*, Ed. Rialp, Madrid, 2016. P. Fedeli, *Scienza y cultura morale in Seneca*, Bari, Edipuglia, 2001; P. Veyne, *Seneca: The life of a stoic*, Londres-New York, Routledge, 2003.

<sup>5</sup> Sen., *clem.* 1.3.1.: "Sed haec suo melius loco dicemus. nunc in tres partes hanc materiam diuidam: prima erit † manu missionis †; secunda ea quae naturam clementiae habitumque demonstret... tertio loco loco quaeremus quomodo ad hanc uirtutem perducatur animus..."

Véase G. Mazzoli, «Sulla diuisio del *De clementia* di Seneca», *Athenaeum* 62, 1974, pp. 289-294. E. Malaspina, *L. Annaei Senecae De clementia libri duo*, Torino, Edizioni dell'Orso, 2001.

<sup>6</sup> Sobre este aspecto, véase C. Cordero, "Notas a algunos pasajes del *De Clementia* de Séneca", *Voces* 17, 2006, pp. 29-39.

<sup>7</sup> E. Malaspina, *L. Annaei Senecae. De Clementia libro duo, Prologomeni, testo critico e commento a cura di E. Malaspina*, Alesandria 2001 (2004); E. Malaspina, "La teoría política del *De Clementia*: un inevitable fallimento?", in *Seneca nomo politico e l'età di Claudio e di Nerone. Atti del Convegno Internazionale*, Bari, 2003, pp. 139-157.

<sup>8</sup> Se dice que Trajano había dicho que ningún periodo de régimen imperial se ha querido ver entre los años 54-59, atribuyendo su mérito a Séneca y a Burro. J. Oller, "Quam vellem nescire litteras. El *De Clementia* de Séneca i la seva aplicació durant el quinquennium Neronis", *Comprendre* xi, 2009/2, pp. 41-61. D. Fortushniok, "The Quinquennium Neronix Paradox: The Reign of Emperor Nero from AD 54-59", *Marcha* 22, 2013, pp. 1-12.

entre los años 54-59 d. C., Séneca fue un insigne teórico, artífice de la política imperial y, tal vez, de la acción práctica con la ideología imperial<sup>9</sup>. Durante el Imperio el control de las provincias se fue reduciendo en favor de los gobernadores provinciales; de ahí, la posibilidad de aumentar el poder creció de manera significativa y el emperador se atrevió a emplearlo<sup>10</sup>. Por eso, las virtudes personales, la clemencia o la moderación, se convirtieron en conceptos políticos de gran significado relacionados con la libertad.

La clemencia apareció por primera vez en el vocabulario político de Roma con la victoria de Julio César, momento en que los romanos dedicaron un templo a la *Clementia*<sup>11</sup>, cuya imagen queda ligada a la clemencia como virtud; tiene carácter activo y debe surgir de una actitud consciente, no confundible con otras virtudes como la misericordia en el año 44 a. C., momento en que el Senado decidió levantar un templo al *Divus Iulius* para el culto a la divina *Clementia Caesaris* como una forma de divulgar que aplicaba esa virtud. El sentido político de César se halla en los discursos de Cicerón pronunciados en el año 46 a. C. en donde alabó la clemencia de César, pues de ella dependía la vida de las gentes<sup>12</sup> y sobre ella fundó sus esperanzas en un futuro mejor porque se dio cuenta de que no había ninguna ley en que basarla.

<sup>9</sup> E. Malaspina, "Pensiero político ed esperienza storica nelle tragedie di Seneca", en *Sénèque Les Tragiques. Entretiens*, sur *L'Antiquité Classique*, tomo I, Vandoeuvres-Géneve, 2003, pp. 297-299.

<sup>10</sup> Sen., *clem.*, I, 12.1. "Quid ergo? Non reges quoque occidere solent? Sed quotiens id fieri publica utilitas persuadet; tyrannis saevitia cordi est. Tyrannus autem a rege factis distat, non nomine".

<sup>11</sup> ¿Cómo? ¿No suelen también asesinar los reyes? Pero siempre que se lo aconseja la utilidad pública; la crueldad está enraizada en el corazón de los tiranos. **Y el tirano dista del rey en sus acciones, no en el nombre**". (traducción de Lucio Anneo Séneca, *Sobre la clemencia*; estudio preliminar, traducción y notas de Carmen Codofier, Ed. Tecno, Madrid, 1988, p. 33).

<sup>12</sup> App., *B. C.*, II, 106: "Καὶ νεὸς ἐψηφίσαντο πολλοὺς αὐτῷ γενέσθαι καθάπερ θεῶν καὶ κοινὸν αὐτοῦ καὶ Ἐπιεικείας, ἀλλήλους δεξιουμένων· οὕτως ἐδεδοίκεσαν μὲν ὡς δεσπότην, εὐχοντο δὲ σφίσιν ἐπιεικῆ γενέσθαι".

"Se decidió la construcción de numerosos templos que le habían dedicado como a un dios; uno de ellos era dedicado a el mismo y a la Clemencia y ambos se daban la mano".

Plut., *Caes.*, 57, 3. "(...) ὅπως ὅτι πλείστας κατ' αὐτοῦ προφάσεις ἔχουσι καὶ μετὰ μεγίστων ἐγκλημάτων ἐπιχειρεῖν δοκῶσιν. ἐπεὶ τὰ γε ἄλλα, τῶν ἐμφυλίων αὐτῷ πολέμων πέρας ἐσχηκότων, ἀνέγκλητον αὐτὸν παρεῖχε: καὶ τὸ γε τῆς Ἐπιεικείας ἱερὸν οὐκ ἀπὸ τρόπου δοκοῦσι χαριστήριον ἐπὶ τῇ πρώτῃ ψηφίσασθαι. καὶ γὰρ ἀφῆκε πολλοὺς τῶν πεπολεμηκότων πρὸς αὐτόν, ἐνίοις δὲ καὶ ἀρχὰς καὶ τιμὰς, ὡς Βρούτῳ καὶ Κασιῳ, προσέθηκεν ἐστρατήγουν γὰρ ἀμφοτέροι."

"(...) sin embargo de que en lo demás, después de haber puesto fin a las guerras civiles, se mostró irreprochable; y así parece que no fue sin razón el haber decretado en su honor el templo de la Clemencia, como prueba de gratitud por su bondad. Porque perdonó a muchos de los que habían hecho la guerra contra él, y aun a algunos les concedió honores y magistraturas, como a Bruto y Casio, que ambos eran pretores; (...)". (Traducción de A. Ranz Romanillos, Ed. Calpe, Madrid, 1919-1920).

<sup>13</sup> Cic., *Marcell.*, 22. "Sed tamen cum in animis hominum tantae latebrae sint et tanti recessus, augeamus sane suspicionem tuam; simul enim augebimus diligentiam. Nam quis est omnium tam ignarus rerum, tam rudis in re publica, tam nihil umquam nec de sua nec de communis salute cogitans, qui non intellegat tua salute contineri suam, et ex unius tua vita pendere omnium? Equidem de te dies noctisque



Séneca antepone la actitud benévola de Augusto durante el Principado a lo sucedido en la época anterior, debido a regímenes políticos distintos, pues dependía de la voluntad del César; los discursos de Cicerón marcan una etapa en la historia de la libertad, cuando los derechos de los individuos alcanzan una garantía, pues la ley perdió su supremacía. La vida del ciudadano dependía, en gran medida, de la clemencia del vencedor. Augusto aplicó el poder de las virtudes estoicas –*Virtus, Iustitia, Pietas y Clementia*–.

Quando la ley reinaba en Roma, los legisladores reclamaban una serie de mejoras jurídicas referidas a la legalidad, ya que la autoridad no podía imponer más reformas que las prescritas por la ley<sup>13</sup>. Pero, los romanos esperaban justicia, no clemencia

---

(*ut debeo*) cogitans, casus dumtaxat humanos et incertos eventus valetudinis et naturae communis fragilitatem extimesco; doleoque, cum res publica immortalis esse debeat, eam in unius mortalis anima consistere”.

“Pero en cualquier caso, como en los ánimos de los hombres hay tantos escondrijos y tantos recovecos, agrandemos, ea, tu sospecha, pues agrandaremos al tiempo tu vigilancia, puesto que quien hay de todos nosotros tan desconocedor de la situación, tan ignorante de la política, tan totalmente descuidado de su propia seguridad y de la general que no comprende que su salvación se halla incluida en la tuya y que de tu vida, solo de la tuya, depende la de todos? A decir verdad, cuando pienso en ti los días y las noches, como es mi obligación, mucho temo, como mínimo, los azares humanos y los episodios inciertos de la salud y la fragilidad de la naturaleza humana, y me aflige que, cuando la República debería ser inmortal”. (Traducción de J. M. Requejo Prieto, *Cicerón. Discursos*, Ed. Gredos, Madrid, 2011, pp. 285-286).

Lig., 15. “Dicam plane, Caesar, quod sentio. Si in tanta tua fortuna lenitas tanta non esset, quam tu per te, per te, inquam, obtines—intellego quid loquar—, acerbissimo luctu redundaret ista uictoria. Quam multi enim essent de uictoribus qui te crudelem esse uellent, cum etiam de uictis reperiantur! Quam multi qui cum a te ignosci nemini uellent, impedirent clementiam tuam, cum hi quibus ipsis ignouisti, nolint te esse in alios misericordem”.

“Diré con toda claridad lo que pienso, César. Si en tu buena estrella, tan formidable, no cupiese una indulgencia de igual medida, que conservas gracias a ti, gracias a ti, insisto, (sé de qué estoy hablando), esa tu victoria redundaría en la tristeza más amarga. ¿Cuántos entre los vencedores, en efecto, habría que desearían que fueses cruel, cuando se les encuentra incluso entre los vencidos? ¿Cuán numerosos quienes, como desean que no perdones a nadie, impedirían tu clemencia, cuando aquellos a los que perdonaste no quieren que seas misericordioso con otros?”. (Traducción de J. M. Requejo Prieto, *Cicerón. Discursos*, Ed. Gredos, Madrid, 2011, pp. 313-314).

<sup>13</sup> Tac., *ann.*, XIV, 48, 6. “P. Mario L. Afinio consulibus Antistius praetor, quem in tribunatu plebis licenter egisse memoravi probrosa aduersus principem carmina facitavit vulgavitque celebri convivio, dum apud Ostorium Scapulam epulatur. exim a Cossutiano Capitone, qui nuper senatorium ordinem precibus Tigellini soceri sui receperat, maiestatis delatus est. tum primum revocata ea lex; credebaturque haud perinde exitium Antistio quam imperatori gloriam quaesit[tam], ut condemnatum a senatu intercessionem tribunicia morti eximeret. et cum Ostorius nihil audivisse pro testimonio dixisset, aduersis testibus creditum; censuitque Iunius Marullus consul designatus adimendam reo praeturam necandumque more maiorum. (...) quin in insula publicatis bonis, quo longius sontem vitam traxisset, eo privatim miserior[em] et publicae clementiae maximum exemplum futurum”.

“En el consulado de Publio Mario y Lucio Asinio, el pretor Antistio, quien —como ya indiqué— en el tribunado de la plebe había actuado de manera abusiva, compuso versos ultrajantes contra el príncipe y los dio a conocer en un concurrido banquete celebrado en casa de Ostorio Escápula. De inmediato, Cosuciano Capitón, quien acababa de acceder al ordo senatorial gracias a los ruegos de su suegro



bajo el imperio de la ley, cambio que se produjo durante el Principado, cuando Augusto había proscrito a sus enemigos, entre ellos Cinna, nieto del gran Pompeyo, a quien le concedió la vida<sup>14</sup>, aunque de acuerdo con el derecho formal no tenía facultad para condenar, ni para perdonar; de hecho, tenía poder para actuar así; de

---

Tigelino, lo acusó de lesa majestad. Entonces, por primera vez se puso nuevamente en vigor aquella ley; se creía que el propósito no era tanto la perdición de Antistio cuanto la gloria del emperador, quien, una vez condenado aquél por el Senado en virtud de una intercesión tribunicia lo libraría de la muerte. Y pese a que Ostorio, al dar testimonio, declaró no haber oído nada, se creyó a los testigos de cargo. Propuso Junio Márulo, cónsul designado, que se privara de la pretura al reo y se le diera muerte según la costumbre de los antepasados (...). Es más si se le relegaba a una isla tras serle confiscados los bienes, cuanto más prolongara su vida culpable, mayor pesar le causaría su particular desgracia y sería el máximo ejemplo de pública clemencia” (trad. B. Antón Martínez, *Tácito, Anales*, Ed. Akal/Clásica, Madrid, 2017, pp. 627-628).

<sup>14</sup> Sen., *Clem.*, I, 9.1-6. *“hoc quam verum sit, admonere te exemplo domestico volo. divus augustus fuit mitis princeps, si quis illum a principatu suo aestimare incipiat; in communi quidem rei publicae gladium movit. cum hoc aetatis esset, quod tu nunc es, duodevicesimum egressus annum, iam pugiones in sinum amicorum absconderat, iam insidiis m. antonii consulis latus petierat, iam fuerat collega proscriptionis. sed cum annum quadragensimum transisset et in gallia moraretur, delatum est ad eum indicium L. Cinnam, stolidi ingenii virum, insidias ei struere; dictum est, et ubi et quando et quemadmodum adgredi vellet; unus ex consiliis deferebat. constituit se ab eo vindicare et consilium amicorum advocari iussit. nox illi inquieta erat, cum cogitaret adulescentem nobilem, hoc detracto integrum, cn. pompeii nepotem, damnandum; iam unum hominem occidere non poterat, cui M. Antonius proscriptionis edictum inter cenam dictarat. gemens subinde voces varias emittebat et inter se contrarias: ‘quid ergo? ego percussorem meum securum ambulare patiar me sollicito? ergo non dabit poenas, qui tot civilibus bellis frustra petittum caput, tot navilibus, tot pedestribus proeliis incolume, postquam terra marique pax parata est, non occidere constituat, sed immolare?’ (nam sacrificentem placuerat adoriri.) (...).”*

“Cuán verdad es lo dicho quiero advertirlo utilizando un ejemplo de tu familia. El divino augusto fue un *princeps* apacible, si se le empieza a apreciar a partir de su principado. En época todavía republicana empuñó su espada a la edad que tú tienes ahora. Cuando cumplió los diecinueve años ya había hundido su puñal en el corazón de sus amigos, ya había atentado contra la vida del cónsul M. Antonio en una conspiración, ya había sido su colega en las proscripciones. Pero una vez superados los cuarenta, mientras estaba en la Galia, se le comunicó la noticia de que Lucio Cinna, hombre rebelde, preparaba un atentado contra él; se le dijo dónde, cuándo y cómo quería atacarlo. La información procedía de uno de los implicados. Decidió tomar medidas sobre ello y ordenó que se convocara al gabinete asesor. Su noche era intranquila, pensaba que había que condenar a un joven de familia noble, nieto de Pompeyo, inocente si se prescindía de esta actuación. No podía matar ya a un solo hombre aquél a quien M. Antonio había dictado durante la cena el edicto de proscripción. Sin cesar de lamentarse emitía pensamientos distintos y contradictorios: «¿Cómo? ¿voy a permitir que un asesino ande por ahí tranquilamente mientras yo estoy angustiado? ¿Cómo? ¿no va a sufrir un castigo una persona que decide no matar, sino inmolarse, esta cabeza mía, blanco vano en tantas guerras civiles, a salvo de tantos combates marítimos y terrestres, después de haber conseguido la paz por tierra y por mar?» En efecto, había tomado la decisión de atacarlo mientras estaba haciendo un sacrificio. (traducción de Lucio Anneo Séneca, *Sobre la clemencia*; estudio preliminar, traducción y notas de Carmen Codoñer, Ed. Tecno, Madrid, 1988, pp. 28-29).

Véase D. Konstan, “Clemency as a virtue”, *CIPh* 100, 4, 2005, pp. 337-338.





ahí, que la clemencia fuera tan importante. Según algunos autores la clemencia era más una cualidad judicial relacionada con la moderación a la hora de aplicar un castigo; para otros, no tiene que ver con la arbitrariedad o con la compasión ante determinadas situaciones<sup>15</sup>.

Séneca pone el acento en el poder absoluto más que en la insistencia de las instituciones democráticas y no niega que el poder tenga límites, pues la libertad política del ciudadano no supone un menosprecio. La base del razonamiento de Séneca es que el rey y el tirano tienen el mismo poder absoluto y la diferencia está en el modo de ejercerlo pues la clemencia modera el empleo del poder, una especie de autocontrol al afirmar que un esclavo tiene determinados derechos naturales como hombre, pero no habla de los derechos individuales y civiles del ciudadano romano. La satisfacción es que, en caso de conflicto entre los ciudadanos y el emperador, no está a merced del reformador, sino de la naturaleza del poder imperial no mencionar los derechos civiles, ni la ley positiva. La misericordia se había convertido en una cualidad del monarca absoluto, cuya vida estaba en sus manos como un acto de gracia hacia sus súbditos<sup>16</sup>. Séneca defiende el Imperio como una forma de gobierno en contra de la República al frente del cual debe estar el monarca ilustrado, quien debe de luchar contra la corrupción.

Cicerón basa su criterio, por el contrario, en la diferencia entre los reyes buenos y los tiranos en relación al ejercicio de la justicia; al contrario Séneca lo basa en la clemencia. La justicia presupone la existencia de derechos y de ley, mientras que la clemencia es una prudencia del corazón, y la diferencia resulta del hecho de que la justicia no bastaba cuando no existía el imperio de la ley.

### 3. LA POLÍTICA DE ADOPCIÓN

La percepción del emperador es la única garantía de que su poder ilimitado no llegase a hacerse opresivo. Eliminar el poder absoluto era imposible porque lo único que podía esperarse estaba en su misericordia, esperanza que expresa el título de *Optimus*<sup>17</sup>, palabra que designa la forma de gobierno de la etapa del Principado,

---

<sup>15</sup> A. Ginzo, *El legado clásico. En torno al pensamiento moderno y la antigüedad clásica*, Alcalá de Henares, 2002, pp. 154-156.

<sup>16</sup> E. Manders, *Coining Images of Power. Patterns in the Representation of Roman Emperors on Imperial Coinage AD 193-284*, Leiden-Boston, 2012, pp. 157-158; Carlos F. Noreña, "The Communication of the Emperors Virtues", *The Journal of the Roman Studies*, vol. 91, 2001, pp. 146-168; Manuel J. Rodríguez Gervás, *Propaganda política y opinión pública en los pangíricos latinos del Bajo Imperio*, Salamanca, 1991, pp. 77 ss.

<sup>17</sup> Cic., *leg.* III, 39. "*Quae si opposita sunt ambitiosis, ut sunt fere, non reprehendo; si non valuerint tamen leges ut ne sit ambitus, habeat sane populus tabellam quasi vindicem libertatis, dummodo haec optimo cuique et gravissimo civi ostendatur utroque offeratur, ut in eo sit ipso libertas <in> quod populo potestas honeste bonis gratificandi datur. Eoque nunc fit illud quod a te modo Quinte dictum est, ut minus multos tabella condemnet, quam solebat vox, quia populo licere satis est: hoc retento reliqua voluntas auctoritati aut*

época en la que se refiere Séneca a los “buenos reinados”, especialmente en la primera etapa del reinado de Tiberio, pues a la cabeza del Estado monárquico está el *princeps*, cuyo poder absoluto se manifiesta en los tiempos de Nerón, árbitro de la vida y la muerte de los ciudadanos. Recurre a la idea de un gobierno del *rex optimus*, pues nadie niega que el ideal de gobierno se halla en el Principado.

La virtud del monarca es la única salvaguardia contra el abuso del poder; de ahí, se convierte en asunto de importancia la elección del hombre apropiado más que el derecho a delimitar la esfera de acción. La sucesión dinástica llevó al poder a Calígula y a Nerón que, aparte de ser jóvenes inexpertos, demostraron ser perversos y crueles; después de la muerte de Nerón sobrevino la guerra civil, y era evidente que lo que Roma necesitaba era un sistema que asegurase una sucesión dinástica. La solución pareció estar en la sucesión por adopción.

Según Rostovtzeff<sup>18</sup> la doctrina de la adopción deriva de la filosofía estoico-cínica que se oponía a la monarquía hereditaria y patrocinaba el gobierno más adecuado. Aceptando este principio, el Principado se reconcilió con la filosofía dominante, doctrina que puede oponerse a la monarquía hereditaria por el simple derecho de sangre real<sup>19</sup>. El estoicismo no se preocupa de la monarquía ni de cómo los reyes deben ser nombrados; por tanto, la solución de la adopción no parece proceder del

---

*gratiae traditur. Itaque, ut omittam largitione corrupta suffragia, non vides, si quando ambitus sileat, quaeri in suisfragiis quid optimi viri sentiant? Quam ob rem lege nostra libertatis species datur, auctoritas bonorum retinetur, contentionis causa tollitur”.*

“Si estas medidas se oponen a los candidatos ambiciosos, como casi siempre lo son, no las censuro; sin embargo, si las leyes no sirven para que no haya intriga, tenga enhorabuena el pueblo su voto escrito como garantía de libertad, siempre que éste se muestre y se presente espontáneamente a todos los óptimos y gravísimos ciudadanos, de modo que la libertad esté en esto mismo, en que se da al pueblo la potestad de mostrar honestamente su gratitud a los buenos. Y por ello sucede ahora lo que por ti, Quinto, hace poco fue dicho: que la tablilla condena a muchos menos de lo que solía el voto en alta voz, porque para el pueblo es suficiente que se le dé facultad. Retenido esto, en lo restante la voluntad se entrega a la influencia o a la simpatía. Y así, por omitir los sufragios corrompidos por la largueza, ¿no ves que, si alguna vez calla la intriga, se busca en los sufragios qué piensan los óptimos varones? Por lo cual, en nuestra ley se concede una forma de libertad, se mantiene la autoridad de los buenos y se elimina la causa del conflicto.” (traducción de J. Pimentel Álvarez, *Marco Tulio Cicerón “De Las Leyes”*, México, 2016, pp. 88-89).

<sup>18</sup> M. Rostovtzeff, *The social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford, 1998, pp. 110-116.

<sup>19</sup> Cic., *rep.*, II, 24. “*quo quidem tempore novus ille populus vidit tamen id quod fugit Lacedaemonium Lycurgum, qui regem non deligendum duxit, si modo hoc in Lycurgi potestate potuit esse, sed habendum, qualiscumque is foret, qui modo esset Herculi stirpe generatus; nostri illi etiam tum agrestes viderunt virtutem et sapientiam regalem, non progeniem, quaeri oportere”.*

“En esta época, aquel pueblo joven vio lo que no había visto el espartano Licurgo, que no estableció un rey electivo, si es que pudo Licurgo hacerlo así, sino que debía ser tenido por rey, cualquiera que fuese, quien descendiera del linaje de Hércules. Nuestros antepasados, aunque primitivos, vieron que convenía buscar el valor y la sabiduría de un rey, y no la estirpe” (traducción A. D’Ors, *M. Tulio Cicerón, Sobre la República*, Ed. Gredos, Madrid, 1984, p. 97).



origen estoico. Séneca<sup>20</sup> señala el ejemplo del hijo de una persona pobre que había sido dado en adopción a un padre rico y sufre la *abdicatio* paterna.

La relación entre el emperador y la filosofía estaba orientada por la peculiaridad con la que los filósofos identificaban al príncipe reinante con el peor rey ideal, no por el hecho de que aceptase la doctrina de la adopción como la forma de designar el sucesor al Imperio. Augusto fue el primero en introducirla<sup>21</sup>, pero basó la sucesión en un principio dinástico lo que puso de relieve sus desventajas por la posibilidad de que subiera al poder una persona indigna<sup>22</sup>. Por ello la doctrina de la adopción iniciada por Galba y aceptada por Nerva era una mejora más aceptable que el ejemplo de Augusto por el hecho de que buscaba un sucesor en la clase senatorial, no en su familia. Esta sucesión por adopción salió al paso de la necesidad que tenía el Imperio de una continuidad sin perturbaciones del poder imperial, lo que puso de relieve el derecho a proveer candidatos al Imperio. Tácito<sup>23</sup> hace notar las palabras de Galba,

---

<sup>20</sup> Sen., *Contr.* 2.1: “*Dives tres filios abdicavit. Petit a paupere unicum filium adoptionem. Pauper dare vult; nolentem ire abdicat.*”.

<sup>21</sup> Tac., *hist.* I, 15, 1. “*Igitur Galba, adprehensa Pisonis manu, in hunc modum locutus fertur: «si te privatus lege curiata apud pontifices, ut moris est, adoptarem, et mihi egregium erat Cn. Pompei et M. Crassi subolem in penatis meos adsciscere, et tibi insigne Sulpiciae ac Lutatae decora nobilitati tuae adiecisse.*”.

“Así, tomando Galba a Píson de la mano, se dice que habló en estos términos: «Si te hubieras adoptado como ciudadano particular en presencia de los pontífices, según la Ley Curia, hubiese redundado en mi gloria incorporar a mi familia a un descendiente de Cneo Pompeyo y Marco Craso, y hubiera añadido el insigne abolengo de los Sulpicios y Lutacios al tuyo propio”. (Traducción de J. Soler Franco, *Cornelio Tácito. Libro de las Historias*, Zaragoza, 2015, p. 10).

<sup>22</sup> Tac., *hist.* I, 16: *sub Tiberio et Gaio et Claudio unius familiae quasi hereditas fuimus: loco libertatis erit quod eligi coepimus; et finita Iuliorum Claudiorumque domo optimum quemque adoptio inveniet. nam generari et nasci a principibus fortuitum, nec ultra aestimatur: adoptandi iudicium integrum et, si velis eligere, consensu monstratur. sit ante oculos Nero quem longa Caesarum serie tumentem non Vindex cum inermi provincia aut ego cum una legione, sed sua immanitas, sua luxuria cervicibus publicis depulerunt; neque erat adhuc damnati principis exemplum*”.

“Bajo el imperio de Tiberio, Cayo y Claudio, hemos sido como el patrimonio en herencia de una sola familia. El primer signo de libertad será el haber yo iniciado el nombrar **sucesor por elección** y, extinto el linaje de los Julios y los Claudios, la elección recaerá sobre uno de entre los más dignos. Porque ser engendrado o nacer de príncipes es cuestión de suerte, y no tiene ningún mérito, mientras que para la adopción es necesario el buen juicio y, para poder acertar en la elección, se cuenta con el consenso de la mayoría. A la vista tenemos el caso de Nerón que, ensoberbecido por una larga ascendencia de césares, fue derribado de la cumbre del poder no por Víndice, que solo tenía a mano una provincia desarmada, ni por mí que solo tenía una legión, sino por su propia crueldad y desenfreno”. (Traducción de J. Soler Franco, *Cornelio Tácito. Libro de las Historias*, Zaragoza, 2015, p. 11).

<sup>23</sup> Tac., *hist.*, I, 16.1. “*Si immensum imperii corpus stare ac librari sine rectore posset, dignus eram a quo res publica inciperet: nunc eo necessitatis iam pridem ventum est ut nec mea senectus conferre plus populo Romano possit quam bonum successorem, nec tua plus iuventa quam bonum principem.*”.

“Si se hubiera dado el caso de que el inmenso organismo del imperio se mantuviera en pie y se sostuviese por sí mismo en equilibrio sin una mano rectora que lo dirigiese, tengo suficiente capacidad y categoría para haber sido el primero en poner en marcha el Estado. Pero ya hace tiempo que hemos llegado a tal estado de cosas que mi vejez no puede aportar al Pueblo Romano otra que un buen sucesor, y tu juventud el ser un buen gobernante”. (Traducción de J. Soler Franco, *Cornelio Tácito. Libro de las Historias*, Zaragoza, 2015, p. 11).

según el cual la monarquía hizo necesario el principio de la adopción, distinto del principio hereditario, sustituido por el principio de la libertad.

El principio de la adopción fue formulado por los romanos por la presión de los acólitos de Roma más que la influencia griega, que fue desarrollada por estadistas que se enfrentaron con hechos reales. Cabría identificar al emperador adoptado con el rey ideal. Los filósofos adoptaron sin duda de buen grado la doctrina de la adopción; sin embargo, es notable que el único filósofo estoico que subió al trono, Marco Aurelio (121-180), quebrantara el principio de la adopción para nombrar sucesor a su propio hijo, Cómodo<sup>24</sup>.

#### 4. EL SENTIDO DE LA LIBERTAD

La libertad pública, a veces, es reprimida en los derechos civiles, principales elementos de la libertad romana, pero era más bien un ideal que un hecho para las clases elevadas del Imperio. Como afirma Séneca<sup>25</sup> con frecuencia vivían en inseguridad y en temor por sus ideas.

La *actio laesa maiestas* era un peligro constante para el ciudadano<sup>26</sup>, pues todo podía convertirse en motivo de acusación<sup>27</sup>. Por doquier había delatores, que tomarían

---

<sup>24</sup> J. M. C., Toynbee, "Dictators and Philosophers in the First Century A.D.", *Greece and Rome*, XIII, 1944, pp. 44 ss. O. Murray, "The Quinquennium Neronis and the Stoics", *Historia* 14, 1965, 41-61. E. Champlin, *Nero*, Cambridge, 2005, p. 235.

<sup>25</sup> Sen., *Ep.* 14, 3-4: "*Timetur inopia, timentur morbi, timentur quae per vim potentioris eveniunt*".

"Nos aterra la penuria, la enfermedad, lo que acontece por la violencia de los más poderosos".

<sup>26</sup> Tac., *ann.*, I, 72.1 "*Decreta eo anno triumphalia insignia A. Caecinae, L. Apronio, C. Silio ob res cum Germanico gestas. nomen patris patriae Tiberius, a populo saepius ingestum, repudiavit; neque in acta sua iurari quamquam censente senatu permisit, cuncta mortalium incerta, quantoque plus adeptus foret, tanto se magis in lubrico dictitans*".

"En aquel año se decretaron los honores del triunfo a Aulo Cecina, a Lucio Apronio y a Cayo Silio, por sus hazañas junto a Germánico. Tiberio, tiempo después, al consultarle el pretor Pompeyo Macro si debían incoarse procesos de lesa majestad, respondió que era preciso aplicar las leyes. A él también le habían exasperado la publicación de unos pasquines relativos a su crueldad y soberbia, y a las desavenencias con su madre". (traducción de B. Antón Martínez, *Tácito, Anales*, Ed. Akal/Clásica, Madrid, 2017, pp. 176-177).

Véase J. Pérez Carrandi, *La alta traición en el Derecho penal romano monárquico-republicano: de la perduellio a la maiestas*, Madrid, 2018, pp. 167 ss. (tesis doctoral).

<sup>27</sup> Tac., *hist.*, I, 2, 3. "(...) *et urbs incendiis vastata, consumptis, antiquissimis delubris, ipso Capitolio civium manibus incenso. pollutae caerimoniae, magna adulteria: plenum exiliimare, infecti caedibus scopuli. atrocis in urbe saevitum: nobilitas, opes, omisi gestique honores pro crimine et ob virtutes certissimum exitum. nec minus praemia delatorum invisa quam scelera, cum alii sacerdotia et consulatus ut spolia adepti, procuraciones alii et interiore potentiam, agerent verterent cuncta odio et terrore. corrupti in dominos servi, in patronos liberti; et quibus deerat inimicus per amicos oppressi*".

"(...) La misma Roma devastada por los incendios; templos arruinados; el mismo Capitolio incendiado por mano de los propios ciudadanos. Violado el culto; graves y públicos adulterios; el mar



nota de expresiones en estado de embriaguez<sup>28</sup>. Quienes vivían bajo la opresión y en peligro constante de sus vidas llegaron a considerar la libertad como orden, seguridad. Según Tácito al finalizar el imperio de Domiciano la realización de la libertad apareció como “*securitas publica*” y como un estado de felicidad por cuanto podía decirse lo que se pensaba<sup>29</sup>; la *libertas publica* se concibe tal como es disfrutada por la ciudadanía, como la ausencia de opresión del poder y no como una forma de gobierno.

lleno de exiliados; los escollos bañados en sangre con las matanzas. Y crueldades más atroces aún en Roma, hasta considerarse delito tanto aceptar como rechazar la nobleza, las riquezas y los honores, y convertirse la honradez en ocasión de ruina. No causaba menos rabia ver las recompensas dadas a los delatores que los crímenes cometidos para alcanzarlas, consiguiendo unos el sacerdocio y el consulado como botín, y ejerciendo otros la administración y el poder en el interior de forma que sembraban el odio y el terror por doquier. Los esclavos sobornados en contra de sus señores, los libertos en contra de sus patronos, y quien carecía de enemigos traicionado por sus propios amigos”. (Traducción de J. Soler Franco, *Cornelio Tácito. Libro de las Historias*, Zaragoza, 2015, pp. 3-4).

<sup>28</sup> Sen., *ben.* III, 26, 1. “*Nostris saeculi exempla non praeteribo. Sub Tib. Caesare fuit accusandi frequens et paene publica rabies, quae omni ciuili bello grauius togatam ciuitatem confecit; excipiebatur ebriorum sermo, simplicitas iocantium; nihil erat tutum; omnis saeuendi placebat occasio, nec iam reorum expectabantur euentus, cum esset unus. Cenabat Paulus praetorius in conuiuio quodam imaginem Tib. Caesaris habens ectypa et eminente gemma. Rem ineptissimam fecero, si nunc uerba quaesiero, quemadmodum dicam illum matellam sumpsisse; quod factum simul et Maro ex notis illius temporis uestigatoribus notauit et seruus eius, qui nectebantur insidiae, ei ebrio anulum extraxit. Et cum Maro conuiuas testaretur admotam esse imaginem obscenis et iam subscriptionem conponeret, ostendit in manu sua seruus anulum. Si quis hunc seruum uocat, et illum conuiuam uocabit.*”

“No dejaré de referirte algunos ejemplos de nuestro tiempo: se utilizó en época de Tib. César un frecuente uso de fiscales y delatores, que por ser dañosa que las guerras civiles, consumió a toda la ciudadanía. Notabas para acusarles no solo las razones de los borrachos sino también la sencillez de los que se burlaban y sin que hubiese también la sencillez de los que se burlaban y sin que hubiese cosa alguna, se gozaban con crueldad y no se esperaba conocer cuál sería la suerte de los acusados, porque siempre era lo mismo. Cenaba Paulo en un convite, que había sido pretor, y tenía esculpida la imagen de Tib. César. Sería impertinencia mía buscando las palabras con que decir que tomó un orinal, acción que lo notó Marón, uno de los conocidos espías. Pero viendo un esclavo de Paulo que su amo contra quien se encaminaban las acechanzas, estaba borracho, le quitó el anillo de la mano y queriendo Marón hacer testigos a los invitados de que Paulo había confundido la imagen de César (...)”.

<sup>29</sup> Tac., *hist.* I, 1. 4. “*Initium mihi operis Seruius Galba iterum Titus Vinus consules erunt. nam post conditam urbem octingentos et viginti prioris aevi annos multi auctores rettulerunt, dum res populi Romani memorabantur pari eloquentia ac libertate: postquam bellatum apud Actium atque omnem potentiam ad unum conferri pacis interfuit, magna illa ingenia cessere; simul veritas pluribus modis infracta, primum inscitia rei publicae ut alienae, mox libidine adsentandi aut rursus odio aduersus dominantis: ita neutris cura posteritatis inter infensos vel obnoxios. sed ambitionem scriptoris facile auerseris, obtreectatio et livor pronis auribus accipiuntur; quippe adulationi foedum crimen seruitutis, malignitati falsa species libertatis inest. mihi Galba Otho Vitellius nec beneficio nec iniuria cogniti. dignitatem nostram a Vespasiano inchoatam, a Tito auctam, a Domitiano longius provectam non abnuerim: sed incorruptam fidem professis neque amore quisquam et sine odio dicendus est. quod si vita suppeditet, principatum diui Nerae et imperium Traiani, uberiorum securioremque materiam, senectuti seposui, rara temporum felicitate ubi sentire quae velis et quae sentias dicere licet.*”

“Comenzaré mi trabajo con el consulado de Servio Galba –que era cónsul por segunda vez– y Tito Vinio, porque muchos autores ya han escrito sobre los tiempos pasados hasta el 820 después de la fundación de Roma, cuando podía escribirse con igual elocuencia que libertad sobre los hechos



El sentido de la libertad es la del crítico del momento, cuya forma de pensar está determinada por la experiencia personal y dado que vivió bajo el absolutismo despótico e ilustrado, su concepto de la libertad es expresión de lo que esto significaba para su clase. El rasgo más destacado es que la opinión de Tácito sobre el Imperio y sobre la libertad no está determinada por el problema constitucional y la crítica de ciertos emperadores no estaba basada en simpatías republicanas y reconoce que la tardía república fue un periodo de corrupción y anarquía<sup>30</sup> y en su obra *De Oratoribus* es una dura crítica a la República y elogios al Principado<sup>31</sup>.

---

del Pueblo Romano. Pero después de la batalla de Accio, y con la paz subsiguiente, se concentró el poder en una sola persona y desaparecieron aquellos preclaros ingenios, al tiempo que la verdad era pisoteada de mil formas: primero por desconocimiento de la realidad de la República, como si fuera asunto ajeno a los ciudadanos, después por el vicio de la adulación así como por el odio hacia los gobernantes. De modo que, sintiéndose obligados los unos y ofendidos los otros, nadie se preocupaba por el futuro. Pero es fácil tachar de ambicioso a un escritor: la crítica y la murmuración siempre encuentran dispuestos los oídos de todos, ya que la adulación conlleva un rebajarse a un servilismo rastrero y la difamación una falsa apariencia de libertad. Por lo que toca a mi relación con Galba, Otón y Vitelio, no he recibido de ellos beneficio o perjuicio alguno. Y no negaré que mi privilegiada situación comenzó con Vespasiano, la aumentó Tito y llegó al máximo con Domiciano. Pero quien hace profesión de imparcialidad no debe escribir movido ni por la afición ni por la inquina. Y, si la vida me lo permite, he dejado para mi vejez, como materia más fértil y segura, tratar del principado del divino Nerva y del imperio de Trajano, rara época de libertad en que se podía pensar lo que querías y decir lo que sentías.” (Traducción de J. Soler Franco, *Cornelio Tácito. Libro de las Historias*, Zaragoza, 2015, p. 3).

<sup>30</sup> Tac., *ann.*, III, 28, 2. “*sexto demum consulatu Caesar Augustus, potentiae securus, quae triumviratu iusserat abolevit deditque iura quis pace et principe uteremur. acriora ex eo vincla, inditi custodes et lege Papia Poppaea praemiis inducti ut, si a privilegiis parentum cessaretur, velut parens omnium populus vacantia teneret. sed altius penetrabant urbemque et Italiam et quod usquam civium corripuerant, multorumque excisi status. et terror omnibus intentabatur ni Tiberius statuendo remedio quinque consularium, quinque e praetoriis, totidem e cetero senatu sorte duxisset apud quos exsoluti plerique legis nexus modicum in praesens levamentum fuere*”.

“Por fin, en su sexto consulado, César Augusto, seguro de su poder, abolió las disposiciones establecidas durante su triunvirato y nos dio una constitución de la que servirnos en la paz con un príncipe. Desde ese momento las ataduras fueron más férreas: se establecieron vigilantes, y en virtud de la ley Papia Popena se les indujo mediante recompensas a que, si se descuidaban los privilegios propios de los padres de familia, los bienes vacantes pasaran a manos del pueblo como padre común. Pero iban más lejos en sus cometidos: la Ciudad, Italia y todos los ciudadanos de cualquier parte se convirtieron en su presa, y muchos vieron tambalearse su posición. El terror invadía el ánimo de todos, cuando Tiberio, resuelto a encontrar una solución, eligió por sorteo a cinco ex cónsules, cinco ex propretores y otros tantos senadores que, liberando aquella ley de muchas restricciones proporcionaron un alivio módico y transitorio”. (traducción de B. Antón Martínez, *Tácito, Anales*, Ed. Akal/Clásica, Madrid, 2017, pp. 290-291).

<sup>31</sup> *Dialogos*, 40. “*si omnes, qui rei publicae consulunt, cari nobis esse debent, certe in primis imperatores, quorum consiliis, virtute, periculis retinemus et nostram salutem et imperi dignitatem.*»

“Si todos los que miran por el bien de la República merecen nuestro cariño, ninguno más que los generales, que con su valor y prudencia, y poniéndose a todo género de peligros, mantienen nuestra seguridad y la dignidad del imperio.” (Traducción española de Marcelino Menéndez Pelayo “Diálogos del Orador”, de *M. Tulli Ciceronis: De Oratore*, p. 98, (en los fragmentos que se ha comprobado falta de traducción se ha utilizado, rellenando las lagunas existentes, la versión de E. Sánchez Salor publicada en Alianza Editorial, Madrid, 1991).



## 5. CONCLUSIONES

El término Principado comenzó a utilizarse para denominar al nuevo régimen instaurado por Augusto, aunque gustaba llamarse *princeps*. Los términos *principatus* y *princeps* son la expresión del cambio producido dentro de la estructura del Estado. Los escritos filosóficos de Séneca afirman que el *imperium* es el Estado mientras que el *principatus* es la forma de gobierno, pues en su época la forma de gobierno era la de una monarquía a cuya cabeza se encontraba la persona del *princeps-imperator*, que había pertenecido por nacimiento o adopción a la estirpe de los Césares.

Séneca considera la virtud del soberano en la clemencia pues considera que la naturaleza del rey justo se encuentra en la clemencia asociada a la justicia a la manera del pensamiento griego. Los Césares son reconocidos como una dinastía legítima y tienen el deber de asegurar la continuidad del Estado.





NOTAS SOBRE LAS FUENTES GRIEGAS DE LA EDICIÓN ALDINA  
DE LA *BIBLIA* (Y DE LA *POLÍGLOTA COMPLUTENSE*)  
Y EL MANUSCRITO UCM 22 (= 442 RAHLFS):  
A PROPÓSITO DE *JUECES* 5.26-30

Felipe G. Hernández Muñoz  
Universidad Complutense de Madrid  
[fmunoz@ucm.es](mailto:fmunoz@ucm.es)

RESUMEN

Se estudian las fuentes griegas de la edición Aldina y de la *Biblia Políglota Complutense* y su relación con el manuscrito UCM 22 en varios pasajes de *Jueces* (5.26-30).

PALABRAS CLAVE: *Biblia*, *Jueces*, edición, Aldina, *Políglota*, fuentes, manuscrito UCM 22.

NOTES ON THE GREEK SOURCES OF THE *BIBLE* ALDINA EDITION  
(AND OF THE *POLÍGLOTA COMPLUTENSE*) AND THE UCM 22 (= 442 RAHLFS) MANUSCRIPT:  
*JUDGES* 5.26-30

ABSTRACT

The Greek sources of the Aldina edition and of the *Biblia Políglota Complutense* and their relationship with the UCM 22 manuscript are studied in several passages of *Judges*.

KEYWORDS: *Bible*, *Judges*, edition, Aldina, *Políglota*, sources, UCM 22 manuscript.

La cuestión de las fuentes de la edición Aldina de la *Biblia* griega (*Septuaginta*) dista todavía de haber sido aclarada definitivamente<sup>1</sup>. A la probable existencia de varios modelos, se añade el hecho de cambios de fuentes según estemos en uno u otro libro bíblico e, incluso, dentro de un mismo libro, además de ciertas intervenciones de los editores en el texto. La reciente digitalización de los fragmentos conservados del manuscrito griego UCM 22 (= 442 Rahlfs, copiado, al parecer, en Venecia, a comienzos del s. XVI)<sup>2</sup>, fuente de la *Políglota* de Alcalá (edición casi contemporánea de la Aldina<sup>3</sup>), que durante mucho tiempo se dio por perdido durante los combates en la guerra civil española en la Ciudad Universitaria<sup>4</sup>, puede proyectar nuevas luces a la cuestión, máxime cuando dicho manuscrito fue anotado por Marcos Musuro, quien también anotó, aunque más escasamente, el también contemporáneo manuscrito Lond. 10968, considerado fuente de la edición Aldina<sup>5</sup> y con el que el manuscrito Complutense parece tener estrecha relación textual, quizá por compartir un mismo modelo, el Marc. 5.

Para este merecido homenaje a nuestro querido colega Ángel Martínez Fernández presentamos el testimonio de la Aldina, la *Políglota*, el manuscrito UCM 22 (y otros testimonios relacionados) en tres pasajes del libro de *Jueces* que pueden ilustrar

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.17>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 251-257; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



la complejidad de la cuestión. Aunque en los fragmentos hoy conservados del UCM 22 faltan estos pasajes de *Jueces*, disponemos de la transcripción que en su día P. de Gayangos, bibliotecario de la Complutense, realizó para F. Delitzsch ca. 1886, cuando el manuscrito todavía estaba completo, que podemos utilizar *instar codicis*.

Se trata de tres textos en un pasaje problemático desde el punto de vista textual dentro del llamado “Canto de Débora”, 5.26-30, en el que hemos podido colacionar manuscritos que lo transmiten actualmente, entre ellos los *Marcianos* (2, 3, 4, 5 y 6<sup>o</sup>)

---

<sup>1</sup> Cf. recientemente Hernández Muñoz (2020: 235, n. 22; 236, n. 23; 245, n. 51; 246, n. 53), quien habla de una cuestión todavía “abierta”. Las sospechas parecen centrarse en el Marc. 5 (= 68 Rahlfs), del s. xv, al que se unen otros códices, según los distintos investigadores: los Marc. 2 y Marc. 4 según Delitzsch (1886: 24); los Marc. 1 y Marc. 6 según Revilla (1917: 104); los Marc. 2 y Marc. 3 según Sweete (1902: 174) y Fernández Marcos (2014: 126); el Marc. 6 para Lagarde (1868: 6-7). En nuestro estudio anteriormente citado hemos destacado pasajes en los que Marc. 5 y Aldina se encuentran en grupos textuales distintos. Este trabajo, con conclusiones todavía provisionales, fruto de una investigación *in fieri*, se ha realizado en el marco del proyecto: «Manuscritos griegos en España y su contexto europeo (III): Estudios históricos, filológicos y crítico-textuales», PID2019-05733GB-I00.

<sup>2</sup> Accesible en: <https://ucm.on.worldcat.org/oclc/1025144100>.

La digitalización actual, ya casi completa, no habría podido realizarse sin la contribución de otros colegas que nos precedieron con sus trabajos sobre el manuscrito, como Antonio Bravo, Natalio Fernández Marcos, Jesús Ángel, pero, sobre todo, más recientemente, gracias a Carlos de Jesus, con quien pudimos darle el impulso definitivo con el apoyo técnico del personal de la Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense (Martins de Jesus, en prensa). A todos ellos rendimos homenaje de sincero agradecimiento, sin olvidarnos de Antonio Revilla, quien fue el último investigador conocido que tuvo la fortuna de manejar el manuscrito completo en 1917. Después de su parcial destrucción durante la guerra civil española (1936-1939), la digitalización que hemos podido preparar constituye, pues, el intento más completo realizado hasta ahora por recuperar el manuscrito en la forma más cercana a la que originalmente tuvo.

<sup>3</sup> Y con la que parece mantener vínculos textuales, quizá porque Marcos Musuro, anotador del Lond. 10968, uno de los modelos comprobados de la Aldina, pero también del UCM 22, modelo a su vez de la *Poliglota*, pudo ejercer de eslabón común a ambas. De hecho, en un trabajo reciente (Hernández Muñoz, 2020: 231, n.6) hemos sugerido la posibilidad de que ambos manuscritos bíblicos anotados por Musuro, y hasta cierto punto complementarios por su contenido, sirvieran, en principio, para la elaboración de la edición Aldina, en la que Musuro colaboró, y que el UCM 22 fuera luego enviado por el Senado de Venecia al cardenal Cisneros, promotor de la *Poliglota* en Alcalá, como ayuda para los trabajos de esta edición por él promovida.

<sup>4</sup> Cf. De Andrés, 1974: 230-232; Domingo Malvadi, 2014: 278-280; Martínez Manzano - Hernández Muñoz (2019: 141-144).

<sup>5</sup> Cf. Cataldi (1998: 451, 458), quien reconoció marcas de impresión en el manuscrito, cf. también Speranzi (2013: 271): ambos manuscritos, Londinense y Complutense, serían los únicos bíblicos anotados por Musuro. Seguramente el Londinense, de copista todavía no identificado con seguridad, pero probablemente realizado también en Venecia a principios del s. xvi, fue “un” modelo de la Aldina, pero no, *pace* Cataldi, “el” único modelo. Su testimonio no podemos utilizarlo aquí porque también está dañado y actualmente no transmite *Jueces*. Como ya se ha indicado, no puede descartarse que el UCM 22 también fuera utilizado (o al menos preparado) para la edición Aldina, y luego enviado a Cisneros en Alcalá para la de la *Poliglota*.

<sup>6</sup> El venerable Marc. 1 (= 23 Rahlfs), del s. viii, no transmite *Jueces*, por lo que no podemos incluirlo en nuestro estudio, como tampoco el Marc. 16 (= 731, probable modelo del Marc. 5), del s. xiii, el Lond. 10968, del xvi in., y el Vatic. 346 (=248), del s. xiii-xiv, que, sin embargo, es fuente



propuestos hasta ahora como modelos de la Aldina, además de las ediciones *principes* Aldina y *Políglota*, así como otros manuscritos considerados modelos de la *Políglota*, como el Vat. 330, el Paris. 3 y el propio UCM 22 (como queda dicho, en la transcripción de P. Gayangos) .

TEXTO 1 (*Jueces*, 5.26)<sup>7</sup>

*Codex Alexandrinus* (A): τὴν δεξιὰν αὐτῆς εἰς ἀποτομὰς κατακόπων καὶ ἀπέτεμεν Σισαρα, ἀπέτριψεν τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ συνέθλασεν καὶ διήλασεν τὴν γνάθον αὐτοῦ

*Codex Vaticanus* (V): καὶ δεξιὰν αὐτῆς εἰς σφῦραν κοπιόντων καὶ ἐσφυροκόπησεν Σισαρα, διήλωσεν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ ἐπάταξεν, διήλωσεν κρόταφον αὐτοῦ

Al: καὶ τὴν δεξιὰν αὐτῆς τοῦ εἰς τέλος ἀχρειῶσαι εἰς ἀποτομὰς κατακόπων. καὶ ἀπέτεμε Σισάρα, διήλασε κρόταφον αὐτοῦ. διήλασε κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ ἐπάταξεν. UCM 22, Marc. 2, Marc. 3, Marc. 5, Marc. 6: καὶ δεξιὰν αὐτῆς τοῦ εἰς τέλος ἀχρειῶσαι<sup>8</sup>. καὶ συνετέλεσε<sup>9</sup> Σισάρα<sup>10</sup>. διήλασε<sup>11</sup> κρόταφον αὐτοῦ. διήλασε<sup>12</sup> κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ ἐπάταξεν.

Polig., Vat. 330: τὴν δεξιὰν αὐτῆς εἰς ἀποτομὰς κατακόπτων<sup>13</sup> καὶ ἀπέτεμε Σισάρα, ἀπέτριψεν τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ συνέθλασεν καὶ διήλασεν τὴν γνάθον αὐτοῦ Marc. 4: καὶ δεξιὰν αὐτῆς εἰσφύραν κοπιόντων καὶ ἐσφυροκόπησεν Σισάραν· καθήλωσεν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ ἐπάταξεν· διήλωσε κρόταφον αὐτοῦ.

Par. 3: καὶ δεξιὰν αὐτῆς εἰς σφῦραν κοπιόντων καὶ ἐσφυροκόπησεν Σισαρα. διήλασε κρόταφον αὐτοῦ. διήλασε κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ ἐπάταξεν,

---

de la *Políglota* en otros libros bíblicos. Sí lo incluyen y son utilizados en nuestro estudio el Marc. 2 (= 29, *partim* s. IX, *partim* s. XIV), el Marc. 3 (=121, del s. XI), el Marc. 4 (= 120, del s. XV), el Paris. 3 (= 56, del s. XI), el Marc. 5 (= 68, del s. XV), el UCM 22 (= 442, copiado, según parece, en Venecia por Juan Severo de Lacedemonia a principios del s. XVI) y el Vatic. 330 (= 108), del s. XIII y fuente de la *Políglota* en *Jueces*, además de las dos magnas ediciones *principes*: la *Políglota*, que se imprimió en Alcalá en julio de 1517, pero no se distribuyó hasta varios años después, y la Aldina, publicada en Venecia 1518-9 (Sáenz-Badillos, 1996: 139). “Son pues, dos ediciones casi contemporáneas, y el espíritu colaborativo y abierto que impregnó la empresa de la *Políglota* hace posible que existieran relaciones entre ambos procesos editoriales” (Hernández Muñoz, 2020: 232, n.10). En cuanto al Par. 3 (= 56), que también transmite *Jueces*, algunos investigadores, como M. Margolis, lo consideran modelo de la *Políglota* (cf. O’Connell, 2006: 15, n. 15 y 78 ss.; Fernández Marcos, 2014: 132-133; Gil Fernández, 2015: 294), cosa que nuestro estudio parece descartar, al menos en los pasajes estudiados.

<sup>7</sup> En cada pasaje pondremos siempre en primer lugar las dos versiones principales y más venerables del texto, la del *Codex Alexandrinus* (A) y la del *Vaticanus* (V). A continuación vendrán los testimonios colacionados que pueden tener relación con las ediciones Aldina (Al) y *Políglota* (Polig.): manuscritos UCM 22, Vat. 330, Par. 3 y Marc. 2, 3, 4, 5 y 6.

<sup>8</sup> ἀχρειῶσαι UCM 22, Marc. 2.

<sup>9</sup> συνετέλεσεν Marc. 2 y 3.

<sup>10</sup> Σεισάρα Marc. 3.

<sup>11</sup> διήλασεν Marc. 2 y 3.

<sup>12</sup> διήλασεν Marc. 2 y 3.

<sup>13</sup> κατακοπτόντων Polig.



TEXTO 2 (*Jueces*, 5.27)

A: ἀνὰ μέσον τῶν ποδῶν αὐτῆς συγκάμψας ἔπεσεν, ἐκοιμήθη μεταξὺ ποδῶν αὐτῆς· ἐν ᾧ ἔκαμψεν, ἐκεῖ ἔπεσεν ταλαίπωρος

V: 5.27 ἀνὰ μέσον τῶν ποδῶν αὐτῆς κατεκλίσθη, ἔπεσεν καὶ ἐκοιμήθη· ἀνὰ μέσον τῶν ποδῶν αὐτῆς κατακλιθεὶς ἔπεσεν·

Al, UCM 22, Marc. 2, Marc. 3, Marc. 5, Marc. 6: ἀνὰ μέσον<sup>14</sup> τῶν ποδῶν αὐτῆς βαρυνθεὶς· ἔπεσε<sup>15</sup> καὶ ἀφύπνωσεν ἀνὰ μέσον<sup>16</sup> τῶν σκέλων αὐτῆς· ἐν ᾧ ἔκαμψεν καθὼς κατεκλείσθη, ἐκεῖ ἔπεσε<sup>17</sup> ταλαιπώρως<sup>18</sup>.

Polig., Vat. 330: ἀναμέσον τῶν ποδῶν αὐτῆς συγκύψας ἔπεσεν· ἐκοιμήθη μεταξὺ ποδῶν αὐτῆς, ἔκαμψεν ἔπεσεν, ἐν ᾧ ἔκαμψεν ἐκεῖ ἔπεσεν ταλαιπώρως<sup>19</sup>

Marc. 4: ἀναμέσον τῶν ποδῶν αὐτῆς καὶ κατεκλίσθη· ἔπεσεν καὶ ἐκοιμήθη ἀναμέσον τῶν ποδῶν αὐτῆς καὶ κατακλιθεὶς ἔπεσεν. καθὼς κατεκλίσθη, ἐκεῖ ἔπεσεν ἐξοδευθεὶς

Par. 3: ἀναμέσον τῶν ποδῶν αὐτῆς κατεκλίσθη, ἔπεσε καὶ ἐκοιμήθη ἀναμέσον τῶν ποδῶν αὐτῆς· κατεκληθῆς ἔπεσε καθὼς κατεκλήσθη, ἐκεῖ ἔπεσεν

TEXTO 3 (*Jueces*, 5.30)

A: βαμμάτων ποικιλίας, βαφὴ ποικίλων περὶ τράχηλον αὐτοῦ σκύλον

V: βαμμάτων ποικιλίας, βάμματα ποικιλτῶν αὐτὰ, τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ σκύλα

Al, Marc. 2, Marc. 3: βαμμάτων ποικιλίας, βάμμα ποικιλτῶν αὐτὰ τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ σκύλα<sup>20</sup> (σκύλα)

UCM 22, Marc. 5, Marc. 6: σαββάτων ποικιλίας· βάμμα ποικιλτῶν αὐτὰ τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ σκύλα (σκύλα)

Polig.: βαμμάτων ποικιλίας βαφῆ· βάμμα ποικιλτῶν τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ σκύλα<sup>21</sup>

Vat. 330: βαμμάτων ποικιλίας βαφῆ· ποικίλων περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ

Marc. 4, Par. 3: βαμμάτων ποικιλίας βάμματα ποικιλτῶν<sup>22</sup> αὐτὰ τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ σκύλα (σκύλα)

<sup>14</sup> ἀναμέσον Marc. 2 y 3.

<sup>15</sup> ἔπεσεν Marc. 2 y 3.

<sup>16</sup> ἀναμέσον Marc. 2 y 3.

<sup>17</sup> ἔπεσεν Marc. 2 y 3.

<sup>18</sup> ταλαίπωρος Marc. 2.

<sup>19</sup> ταλαιπώρως Vat. 330.

<sup>20</sup> Este término sólo está acentuado así en la Aldina, el UCM 22 y el Marc. 4; en el resto de testimonios aparece sin acento (Marc. 2), con acento agudo (Marc. 3, 5, 6, Par. 3 y la *Políglota*) u omitida la palabra (Vat. 330).

<sup>21</sup> Pace O'Connell, (2006: 82), la *Políglota* presenta un texto que no coincide ni con el Marc. 5 ni con el UCM 22 ni con los otros testimonios colacionados (incluido su fuente principal en este libro, el Vat. 330, que, como vemos, además omite σκύλα), fruto, quizá, del acceso a otro manuscrito todavía desconocido o de alguna intervención textual de los editores complutenses, pero es llamativa su cercanía con la Aldina y los Marc. 2 y 3.

<sup>22</sup> ποικιλτῶν Par. 3 (*ut vid.*).

## CONCLUSIONES

En el EJEMPLO 1 la Aldina parece presentar una *conflatio*, por un lado, entre el texto del Vat. 330 y la *Políglota* (εις ἀποτομὰς κατακόπτων<sup>23</sup> καὶ ἀπέτεμε Σισάρα), y el del UCM 22, Marc. 2, 3, 5 y 6, por otro (καὶ δεξιὰν αὐτῆς τοῦ εἰς τέλος ἀχρειῶσαι<sup>24</sup> διήλασε<sup>25</sup> κρόταφον αὐτοῦ. διήλασε<sup>26</sup> κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ ἐπάταξεν).

En el EJEMPLO 2 la Aldina sigue también este segundo patrón textual, apartándose del Vat 330 y la *Políglota*.

En el EJEMPLO 3 la Aldina sigue sólo el texto de los Marc. 2 y 3, que coinciden también en algunas lecturas comunes.

En general, el texto del Vat. 330 y la *Políglota* se aproxima más a la versión del códice *Alexandrinus* (A), mientras que el del Marc. 4 y el Paris. 3 se acerca más a la del *Vaticanus* (V). El resto de testimonios (la Aldina, y los manuscritos UCM 22 y Marc. 2, 3, 5 y 6) suele presentar un texto más distante y mezclado de ambas versiones (quizá más de V en el EJEMPLO 1 y 3, y de A en el 2).

Por tanto, confirmado el texto ecléctico de la edición Aldina, al menos en estos pasajes parece presentar una especial vinculación con los Marc. 2 y 3, lo que confirmaría la hipótesis de Sweete (1902: 174) y Fernández Marcos (2014: 126), pero sin excluir el acceso a otras fuentes<sup>27</sup>.

Y, por último, se confirma también, al menos en este libro bíblico<sup>28</sup>, la vinculación de la *Políglota* con el Vat. 330, del UCM 22 con el Marc. 5 (y el Marc. 6)<sup>29</sup>, y del Par. 3 con el Marc. 4.

---

<sup>23</sup> κατακοπτόντων Polig.

<sup>24</sup> ἀχρειῶσαι Marc. 2.

<sup>25</sup> διήλασεν Marc. 2 y 3.

<sup>26</sup> διήλασεν Marc. 2 y 3.

<sup>27</sup> Por ejemplo, resulta interesante comprobar la presencia de la misma errata, *κατακόπων*, en el manuscrito *Alexandrinus*, en el 38 (= *Scurial. Y.ii.5*) y en 15 (= *Coisl. 2*), según el aparato de Brooke-McLean y de Holmes-Parsons, respectivamente. Así también, en *Macabeos* II.9.21 la Aldina añade dos frases que no hallamos en los testimonios colacionados, pero sí, según Kappler-Hanhart (1959<sup>4</sup>: 27) en la recensión L (manuscritos 64, 236, 381, 534, 728) y la recensión I (manuscritos 19, 62, 93, 542), es decir, en conjunto la recensión L' (L + I), a la que se añadirían los denominados "codices mixti" 46, 52, 58, 311 y 347: εὐζομαι μὲν τῷ Θεῷ τὴν μεγίστην χάριν (*post* ἐστὶν ὑμῖν) y Κἀγὼ δὲ ἀσθενῶς διεκείμην (*post* τὴν ἐλπίδα ἔχων). Ello podría probar el acceso de la Aldina, al menos en este pasaje, a otras fuentes.

<sup>28</sup> En otros libros la situación también cambia. Por ejemplo, hemos concluido (Hernández Muñoz, 2020: 245-246) que, en efecto, en el vol. II (en el que se halla *Jueces*) el Vat. 330 fue la fuente principal de la *Políglota* y, secundariamente, el UCM 22. Sin embargo, en el vol. III parece que la fuente primaria fue, por este orden, el Vat. 346 y el UCM 22, manuscrito este último que parece ser la principal en el vol. IV, sin descartar el acceso, directo o indirecto, a otros manuscritos, como el Vat. 348 (que transmite sólo los libros de *Macabeos*, ausentes en los otros dos Vaticanos –330 y 346– prestados por el papa León X a Cisneros) o, especialmente gracias a las anotaciones de Musuro, a los Marc. 1 y 4.

<sup>29</sup> Pero hemos comprobado que en *Judith* ambos *Marcianos* se separan más: el Marc. 6 suele coincidir con el Marc. I (que no trasmite *Jueces*) y el Vat. 330, en tanto que el Marc. 5 suele hacerlo con el UCM 22 y el resto de testimonios, incluidas las ediciones Aldina y *Políglota* (en ocasiones

## BIBLIOGRAFÍA

- ÁNGEL Y ESPINÓS, J. (2009): “El códice *Complutensis Graecus* 22: su destrucción y posterior recuperación”, en *Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. 1, Sociedad Española de Estudios Clásicos, Madrid, pp. 177-184.
- BRAVO GARCÍA, A. (2008): “UCM. Biblioteca Histórica *Marqués de Valdecilla*, Vill-Amil 22 (442 Rahlfs)”, en *Lecturas de Bizancio. El legado escrito de Grecia en España. Biblioteca Nacional. Catálogo de la exposición*, Biblioteca Nacional de España, Madrid, pp. 34-35.
- BROOKE, A. E. - MCLEAN, M. A. (1914): *The Old Testament in Greek*, vol. 1, Part IV, Cambridge University Press, Cambridge.
- CATALDI PALAU, A (1998): *Gian Francesco D’Asola e la tipografia aldina*, SAGEP, Genova.
- DE ANDRÉS, G. (1974): “Catálogo de los códices griegos de las colecciones: Complutense, Lázaro Galdiano y March de Madrid”, *Cuadernos de Filología Clásica* 6: 239-249.
- DELITZSCH, F. (1886): *Fortgesetzte Studien zur Entstehungsgeschichte der Complutensischen Poliglotte*, Edelman, Leipzig.
- DOMINGO MALVADI, A. (2014): “Las fuentes de la Biblia Políglota en lengua griega”, en *V Centenario de la Biblia Políglota Complutense. La Universidad del Renacimiento. El Renacimiento de la Universidad. Catálogo de la exposición*, UCM, Madrid, pp. 267-280 [la ficha del ms. UCM 22 en pp. 276-278 está redactada por J. L. GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO y M. TORRES SANTO DOMINGO].
- FERNÁNDEZ MARCOS, N. (2005): “Un manuscrito complutense redivivo. Ms griego 442 = Villa-Amil 22”, *Sefarad* 65: 65-83.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N. (2014): “El texto griego de *Septuaginta* en la Políglota Complutense”, en I. CARBAJOSA - A. GARCÍA SERRANO (eds.), *Una Biblia a varias voces. Estudio textual de la Biblia Políglota Complutense*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid, pp. 125-142.

---

el Marc. 1 puede ubicarse en este segundo grupo). Aquí, en *Jueces*, los tres manuscritos (Marc. 5, Marc. 6 y UCM 22) coinciden estrechamente. La cercanía que hemos podido comprobar en todo el capítulo 5 de *Jueces* entre el texto de Gayangos y el Marc. 5 salvo en muy pocos pasajes (en primer lugar, la transcripción de Gayangos *apud* Delitzsch; en segundo lugar, el texto del Marc. 5: 5.8 ἡρέτησαν / ἡρέτισαν, 5.16 ἀναμέσον / ἀνά μέσον, 5.16 συριγμούς / συρισμούς, 5.17 σκηνώσει / σκινώσει, 5.18 ὕψει / ὕψη 5.19 μεγεδῶ / μαγεγεδῶ *cum* Aldina, 5.23 καταράσασθαι / -σασθε, 5.23 τοῦ / om., 5.26 ἀχρειῶσαι / ἀχρῖῶσαι, 5.27 σκελῶν / σκέλων, 5.28 ἡσχάτισε / ἡχάτισε, διὰ τί / διατί, 5.30 σκύλα / σκύλα, 5.31 καί / om.) que pueden deberse a pequeños fallos en la transcripción o, lo que parece más probable, a mínimos cambios textuales entre ambos manuscritos por itacismos, “falso corte”, etc., es prueba de que la transcripción de Gayangos de este capítulo, hoy perdido, de *Jueces* en el UCM 22 es lo suficientemente fidedigna como para que pueda ser utilizada en lugar del códice (*instar codicis*) en esos pasajes hoy perdidos. Por otra parte, en su transcripción Gayangos anota varios añadidos al margen del UCM 22 (5.15 καὶ βαράκ ὕτω βαράκ, 5.19 [βασιλεῖς] παρετέζαντο, τότε ἐπολέμησαν βασιλεῖς), que hemos comprobado que se encuentran también en el Marc. 5 (y en el 6), lo que sugiere que, como ocurre con otros pasajes del UCM 22 donde esto ocurre (cf. Hernández Muñoz, 2020: 237, n. 25; 241-2, n. 44; 244, n. 51), corresponderían a anotaciones de Musuro que completaban el texto omitido, generalmente por “salto visual” (como aquí βαράκ... βαράκ, βασιλεῖς ... βασιλεῖς), por el copista del UCM 22.





- GIL FERNÁNDEZ, L. (2015): “A cuento del centenario del texto griego de la *Políglota Complutense*”, *Cuadernos de Filología Clásica (G)* 25: 291-300.
- GRAUX, Ch. - MARTIN, A. (1892): «Rapport sur une mission en Espagne et en Portugal. Notices sommaires des manuscrits grecs d'Espagne et de Portugal», *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires* 2: 1-322.
- HERNÁNDEZ MUÑOZ, F. G. (2020): “El texto griego de *Septuaginta* en la *Biblia Políglota Complutense* y su relación con otros testimonios, especialmente con el ‘recuperado’ manuscrito UCM (BH) 22”, *Cuadernos de Filología Clásica (G)* 30: 229-252.
- HANHART, R. (ed.) (1959<sup>a</sup>): *Maccabeorum Liber II*, Academia Scientiarum Gottingensis, Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen.
- HOLMES, R. - PARSONS, J. (eds.) (1818, 1827): *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus*, vol. II y V, University Press, Oxford.
- KAPPLER, W. - HANHART, R. (eds.) (1960<sup>o</sup>): *Maccabeorum Liber III*, Academia Scientiarum Gottingensis, Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen.
- LAGARDE, P. A. DE (ed.) (1868): *Genesis Graece*, Teubner, Leipzig.
- LÓPEZ RUEDA, J. (1973): *Helenistas españoles del s. XVI*, CSIC, Madrid.
- MARTÍNEZ MANZANO, T. - HERNÁNDEZ MUÑOZ, F. G. (2019): “BH Mss. 22” y “BH Mss. 23”, en A. LÓPEZ FONSECA - M. TORRES SANTO DOMINGO (eds.), *Catálogo de manuscritos medievales de la Biblioteca Histórica “Marqués de Valdecilla (UCM)”*, Ediciones Complutense, Madrid, pp. 141-144.
- MARTINS DE JESUS, C. (en prensa): “A incrível história de um manuscrito da Septuaginta quase destruído na Guerra Civil Espanhola (BH UCM 22 = 442 Rahlfs)”, en A. M. L. ANDRADE (ed.), *Do Manuscrito ao Livro Impresso II*, Imprensa da Universidade de Aveiro - Coimbra, Coimbra.
- O’CONNELL, S. (2006): *From most Ancient Sources: The Nature and Text-critical Use of the Greek Old Testament of the Complutensian Polyglot Bible*, Academic Press-Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Tübingen.
- RAHLFS, A. (& HANHART, R) (1935<sup>o</sup>): *Septuaginta I-II*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- REVILLA RICO, M. (1917): *La Políglota de Alcalá: estudio histórico-crítico*, Imprenta helénica, Madrid.
- SÁENZ-BADILLOS, A. (1990): *La filología bíblica en los primeros helenistas de Alcalá*, Asociación Bíblica Española, Estella.
- SÁENZ-BADILLOS, A. (1996): “La Biblia Políglota Complutense”, en L. JIMÉNEZ MORENO (coord.), *La Universidad Complutense Cisneriana. Impulso filosófico, científico y literario. Siglos XVI y XVII*, Editorial Complutense, Madrid, pp. 137-153.
- SPERANZI, D. (2013): *Marco Musuro. Libri e scrittura*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma.
- SWEETE, H. B. (1902): *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TACÓN, J. - PUERTO MANOUVRIEZ, P. (2001): “Códice griego del siglo XV semidestruido en la guerra civil. Montaje a partir de láminas de poliéster”, *Restauración y Rehabilitación. Revista internacional de Patrimonio Histórico* 58: 70-74.
- TORRES SANTO DOMINGO, M. (2005): “Libros que salvan vidas, libros que son salvados: La Biblioteca Universitaria en la Batalla de Madrid”, en B. CALVO ALONSO-CORTÉS (ed.), *Biblioteca en Guerra. Catálogo de exposición*, Biblioteca Nacional de España, Madrid, pp. 261-285.
- VILLA-AMIL Y CASTRO, J. (1878): *Catálogo de los manuscritos existentes en la Biblioteca del Noviciado de la Universidad Central (procedentes de la antigua de Alcalá). Parte I. Códices, Aribau y C<sup>a</sup>*, Madrid.







# PERICLES Y LA DEFINICIÓN DE DEMOCRACIA (THUC. 2.37.1): ESTADO DE LA CUESTIÓN E INTERPRETACIONES ANTIGUAS DE UN PASAJE CLAVE DEL EPITAFIO

Juan Carlos Iglesias-Zoido  
Universidad de Extremadura  
iglesias@unex.es

## RESUMEN

El objetivo del presente trabajo es estudiar las diferentes interpretaciones que ha recibido Thuc. 2.37.1. En primer lugar, se ofrece un estado de la cuestión de las diferentes posturas adoptadas por la crítica moderna a la hora de traducir este pasaje. En segundo lugar, se lleva a cabo un análisis de cómo este texto fue interpretado en la Antigüedad.

PALABRAS CLAVE: Tucídides, Pericles, epitafio, Thuc. 2.37.1, democracia, traducciones.

PERICLES AND THE DEFINITION OF DEMOCRACY (THUC. 2.37.1): STATE OF THE QUESTION AND ANCIENT INTERPRETATIONS OF A KEY PASSAGE OF THE FUNERAL ORATION

## ABSTRACT

The objective of this paper is to study the different interpretations that Thuc. 2.37.1 has received. First, it offers a state of the question of the different positions adopted by modern criticism on translating this passage. Secondly, an analysis of how this text was interpreted in Antiquity is carried out.

KEYWORDS: Thucydides, Pericles, funeral oration, Thuc. 2.37.1, democracy, translations.

El presente trabajo<sup>1</sup> tiene como objetivo estudiar las diferentes interpretaciones que ha recibido un pasaje clave del epitafio tucidideo (Thuc. 2.37.1)<sup>2</sup>. Unas palabras que, puestas en boca de Pericles, suelen ser consideradas como uno de los pilares sobre los que se basa el concepto de democracia en sus orígenes y que, además, tienen múltiples implicaciones para la comprensión de la obra de Tucídides<sup>3</sup>.

χρώμεθα γὰρ πολιτεία οὐ ζηλούση τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τισὶν ἢ μιμούμενοι ἑτέρους. καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται: μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἐν τῷ εὐδοκιμῇ, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεον ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται, οὐδ' αὖ κατὰ πενίαν, ἔχων γέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, ἀξιώματος ἀφανεία κεκόλυται.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.18>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 259-281; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343

Autores de todo tipo a lo largo de la historia han prestado gran atención a estas palabras de Pericles y las han convertido en un paradigma ideológico y en una auténtica “piedra de toque” para interpretar no solo el epitafio sino incluso la figura del estadista ateniense<sup>4</sup>. Sin embargo, hoy en día, comprender el auténtico significado tanto del concepto de democracia enunciado por Pericles en 2.37.1 como la verdadera finalidad del epitafio es una tarea compleja en la que no se pone de acuerdo la crítica. Para comprender las causas de las diferentes traducciones que ha recibido este pasaje, en el presente trabajo ofrecemos, en primer lugar, un estado de la cuestión de la interpretación de Thuc. 2.37.1 por parte de la crítica y, en segundo lugar, como inicial aportación de un conjunto de estudios sobre la historia de cómo ha sido entendido este pasaje hasta el día de hoy, llevaremos a cabo un análisis de cómo este texto fue comprendido en la Antigüedad.

## 1. THUC. 2.37.1: ESTADO DE LA CUESTIÓN

1.1. Dentro del ámbito de la filología griega, hay dos grandes corrientes interpretativas sobre el verdadero significado de este pasaje clave de Tucídides dentro del contexto del discurso fúnebre al que pertenece:

La primera defiende que el epitafio en su conjunto ha de ser interpretado como un auténtico manifiesto de elogio de la democracia por parte de Pericles y que, por lo tanto, la definición de este régimen político que se ofrece en 2.37.1 ha de leerse

---

<sup>1</sup> Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación de Excelencia FFI2015-64765-P y en el Grupo de Investigación “Arenga” (HUM-023) de la UEX.

<sup>2</sup> Entre la inmensa bibliografía dedicada a estudiar el epitafio y su papel dentro del género epidíctico, se destacan de manera especial dos trabajos publicados en 1981: Loraux (1981), ahora con traducción española en Loraux (2012), y Ziolkowski (1981). Cf. también, como trabajos reseñables desde diversas perspectivas, los de Pohlenz (1948), Flashar (1969), Strasburger (2009), publicado originalmente en 1958, Kakridis (1961), Turasiewicz (1995), Sickling (1995) y Grethlein (2005 y 2010). Sobre el contexto del discurso fúnebre, sigue siendo fundamental el estudio de Loraux (2012: 37-63) publicado originalmente en 1981, quien señala que “asignar al discurso *su* lugar en esa ‘realidad’ (el *nómos* de los funerales) equivale a determinar lo que el discurso le debe a ella y, por ende, lo que le aporta” (pp. 38-39). Sobre aspectos complementarios de ese ámbito físico, cf. Bosworth (2000) y los comentarios de Hornblower (1991) sobre este pasaje.

<sup>3</sup> Sobre la consideración de la figura de Pericles en la Antigüedad, remitimos a los estudios de Banfi (2003) y Mossé (2007) además de, con bibliografía actualizada, Azoulay (2010), Martin (2016) y Sammons II (2016). En la obra de Tucídides, tenemos tres discursos en estilo directo (Thuc. 1.140-4, 2.35-46 y 2.60-64) y uno en estilo indirecto (Thuc. 2.13) pronunciados por este personaje. Sobre el conjunto de los discursos de Pericles, cf. la aportación fundamental de Romilly (1947). Cf. también Foster (2010) con bibliografía actualizada en pp. 1-7. Entre los trabajos recientes dedicados a interpretar la figura de Pericles en la obra de Tucídides, cf. Will (2003), Foster (2010) y Christodoulou (2013).

<sup>4</sup> Sobre la recepción e influencia de la figura de Pericles a lo largo de la historia, cf. Mossé (2007: 225-246), Azoulay (2010: 164-235), Dabdab Trabulsi (2011) y Will (2016).

dentro de las claves de una teoría de la democracia radical ya desarrollada a lo largo del siglo V a. C.<sup>5</sup>. En otras palabras, este texto de Pericles, parte de una reflexión más amplia del político ateniense sobre el modo de conjugar los intereses públicos con los privados, coincidiría en sus puntos esenciales con esa teoría democrática y no ocultaría ningún tipo de crítica a sus excesos y desviaciones. En defensa de esta interpretación se han destacado tanto los múltiples puntos de contacto de las palabras del epitafio con otros textos claves de la literatura griega contemporánea, como las *Suplicantes* de Esquilo y de Eurípides<sup>6</sup> como las diferencias con la *Constitución de los Atenienses* del Pseudo-Jenofonte<sup>7</sup>, que son respectivamente ejemplos destacados de posturas democráticas u oligárquicas. Una interpretación defendida en los últimos años por autores como Raaflaub, Brock, Musti o Hansen<sup>8</sup>. Así, para los defensores de la primera corriente, estas palabras de Pericles se encuadran dentro de una línea de pensamiento bien asentada en la Atenas de ese momento; son claramente concordantes con su contexto contemporáneo y, por lo tanto, no ofrecen una visión personal del político sobre lo que era la democracia de aquellos años. Hay que entender que Pericles, por medio de estas palabras, hace un sincero elogio de la democracia. Es más, quienes lo interpretan así, consideran que desde el comienzo del pasaje (la indicación *χρόμεθα γὰρ πολιτεία οὐ ζηλοῦση τοὺς τῶν πέλας νόμους*) se pretende establecer una clara diferencia con respecto a otros regímenes políticos y que esta es la causa última de la definición de democracia que se ofrece en el texto<sup>9</sup>. Un enfoque que encuentra su confirmación al interpretar la expresión *οὐκ ἀπὸ μέρους ... προτιμᾶται* como una referencia positiva al sistema de elección a la hora de ocupar puestos públicos que caracteriza a la democracia ateniense frente a las implantadas en otros lugares, en las que se primaba la pertenencia a una clase social o a un partido (*ἀπὸ μέρους*) antes que la valía personal (*ἀπ' ἀρετῆς*)<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> En este sentido, cf. el enfoque de trabajos recientes como el de Will (2016: 10), quien defiende que el epitafio “reveals Thucydides’s ideal visión of democracy for Athens”.

<sup>6</sup> Cf. sobre todo el análisis de estos pasajes por Musti (1995). Cf. especialmente el discurso patriótico de Teseo en Eur. *Supp.* 404-408. Del mismo modo, cf. el reflejo de las ideas de Pericles en *Menex.* 238c7-d2 e Isoc. *Panath.* 153.

<sup>7</sup> Cf. Caballero López (1982) para un estado de la cuestión (fechas, autoría y lengua) hasta la década de los 80 y la idea de que es una obra compuesta hacia el 424 a.C. Osborne (2004) la sitúa hacia 413 a.C. y Hornblower (2000) defiende una fecha tardía (s. IV a.C.) y sostiene que los puntos de contacto se deben a la posible influencia de la obra de Tucídides sobre su autor.

<sup>8</sup> Cf. Raaflaub (1990) y (1997), Brock (1991), Musti (1995) y Hansen (2008).

<sup>9</sup> Cf. Gomme (1948), Grant (1971) y Harris (1992). En cierto modo, este enfoque establecería una relación con el texto de Heródoto 3.80 donde compara el historiador la democracia con la monarquía y la oligarquía.

<sup>10</sup> Las diferentes interpretaciones señaladas por Hornblower (1991: 300), entre las que se destacan dos: “in rotation” y “on the basis of party”. Gomme (1948), Rusten (1989) y Hornblower (1991) optan por el sentido “in rotation” frente a autores como Landmann (1974). Para justificar el sentido de partido político suele utilizarse otro pasaje de Tucídides (6.39), donde el siracusano Atenágoras señala que los oligarcas constituyen un *μέρος* de la *politeía*.



La segunda corriente interpretativa pone en duda la existencia, en el siglo V a.C., de una teoría democrática perfectamente establecida y asentada. Es decir, aunque hay textos que versan sobre la democracia o sobre sus puntos de contacto y diferencias con otros tipos de regímenes políticos, en el siglo V a.C. no puede sostenerse la existencia de una auténtica “teoría política” sobre la democracia<sup>11</sup>. Para alcanzar este grado de reflexión habría que esperar hasta los teóricos del siglo siguiente como Aristóteles. Por lo tanto, en un pasaje como 2.37.1 podría interpretarse que Tucídides no pone en boca de Pericles ideas que pertenezcan a una teoría perfectamente asentada, sino que son fruto de una visión personal sobre este régimen político. Estas palabras reflejarían la ideología del líder ateniense (o, en todo caso, la del historiador Tucídides), dejando entrever, gracias al empleo de conceptos propios de un lenguaje de tipo oligárquico, una cierta visión “aristocrática” de la democracia. Una interpretación que, defendida originalmente por autores como Jones, Momigliano o Finley, ha sido recuperada por Loraux y, sobre todo, por Canfora, defensor de la tesis de que Tucídides emplea en 2.37.1 el término δημοκρατία con un claro sentido despectivo planteado como auténtica antítesis frente al concepto clave de “libertad” que estructura buena parte del discurso<sup>12</sup>.

Dependiendo de cada una de las dos interpretaciones generales del epitafio, la frase en la que Pericles ofrece la definición de democracia (y en concreto la expresión διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ’ ἐς πλείονας οἰκεῖν) puede ser traducida de dos maneras muy distintas: como que el gobierno de Atenas se pone *en manos de* la mayoría o como que la administración de la ciudad se ejerce *en favor de* esa mayoría. Todo depende del valor que Tucídides le otorgue a los sintagmas ἐς ὀλίγους y ἐς πλείονας indicando “posesión” o “interés” junto al verbo οἰκεῖν<sup>13</sup>. La primera es la interpretación defendida por autores como Poppo, Classen y Steup, Gomme, Kakridis, Pavón, de Romilly, Vrestska, Rhodes, Raaflaub, Harris o Musti<sup>14</sup>. La segunda es la sostenida, con diferentes matices, por Sheppard y Evans, Oliver, Ostwald, Rusten, Hornblower o Canfora<sup>15</sup>. Como consecuencia de estas dos interpretaciones, en un extremo se sitúan aquellas traducciones, como la de Rex Warner, de gran influencia en el mundo

<sup>11</sup> Cf. al respecto Forsdyke (2001), con especial atención a Heródoto.

<sup>12</sup> Cf. Jones (1957), Momigliano (1960), Finley (1960 y 1980), Loraux (1981), Canfora (2004: 11-12).

<sup>13</sup> Classen ya adujo una serie de pasajes en favor de la primera opción: Thuc. 8.38.1, 8.53.3 y 8.89.2. El problema es que se trata de ocasiones en las que no aparece el verbo οἰκεῖν. Por otra parte, la misma ambigüedad presente en 2.37.1 es perceptible en otros pasajes como Thuc. 5.81.2 y 8.97.2.

<sup>14</sup> Cf. Poppo (1834: vol. III, parte 2, pp. 161-166), Classen - Steup (1914: vol. II, pp. 91-92), Pavón (1946), Gomme (1948), de Romilly (1962: vol. II, pp. 95-96), Vrestska (1966), Rhodes (1988), Raaflaub (1990), Harris (1992), Musti (1995).

<sup>15</sup> Cf. Sheppard - Evans (1870: 190), Oliver (1945), Kakridis (1961), Ostwald (1987), Rusten (1989) y Canfora (2004).

anglosajón, que priman el significado etimológico del término δημοκρατία y que, en consecuencia, ponen el énfasis en el hecho de que el poder político reside en el pueblo: “Our constitution is called a democracy because *power is in the hands* not of a minority but of the whole people”<sup>16</sup>. En el otro extremo, como señala Hornblower, estarían aquellas versiones que ponen de manifiesto lo que consideran que es una sutil diferencia que no puede pasarse por alto: “It is true that we are called a democracy, for *the administration is run with a view to the interests* of the many, not of the few”<sup>17</sup>. Desde este punto de vista, Pericles no afirmaría que el poder estuviera en manos del pueblo, sino que se administraban los asuntos públicos en beneficio de la mayoría y no de unos pocos. El pueblo no aparece por lo tanto como sujeto activo sino como ente pasivo. En palabras de Nicole Loraux: “el *demos* aparece como un beneficiario del régimen más que como pueblo soberano”<sup>18</sup>. De este modo, aunque el orador afirma que las clases bajas desempeñan un papel (Pericles dice expresamente que la pobreza no es un impedimento: οὐδ’ αὖ κατὰ πενίαν ... ἀξιώματος ἀφανεία κεκώλυται), el texto deja claro que sería fundamental la ἀρετή para desempeñar un puesto clave. De hecho, la frase οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεον ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ’ ἀρετῆς προτιμᾶται debería ser entendida mejor como una contraposición con respecto al sistema social cerrado de Esparta, al dejar claro que en Esparta la pertenencia a una clase social (ἀπὸ μέρους) se impone a la “excelencia” (ἀπ’ ἀρετῆς) a la hora de administrar lo común y que se prefiere, por lo tanto, un sistema rotativo frente a otro basado en el mérito<sup>19</sup>.

1.2. Junto a las dificultades de interpretar varios de los sintagmas de 2.37.1, la crítica también ha destacado que estas palabras de Pericles, a pesar de su fama como texto clave de la democracia ateniense, se quedan extrañamente cortas. De hecho, no sirven para conocer la esencia del régimen democrático de aquellos años del último tercio del siglo V a.C., ya que ofrecen un cuadro llamativamente incompleto<sup>20</sup>. En efecto, si tuviéramos que elegir dos términos para definir la democracia griega en sus orígenes, habría un claro consenso en que estos serían los de *isonomía*

---

<sup>16</sup> Cf. la traducción de 2.37.1 de Rex Warner (1954: 117). Hansen (2008: 17) destaca que esta traducción puede estar influida por el comentario de Gomme (1956: 107-108), quien señala “that *demokratia* can mean either simply majority rule in a state where all citizens have the vote ... or the consistent domination of the state by the masses”.

<sup>17</sup> Cf. Hornblower (1991: 298). En esta línea, cf. Regenbogen (1949: 115): “Ihr Name heisst, weil wir nicht *in Rücksicht aufwenige*, sondern *in Rücksicht aufdie* grössere Zahl der Bürger leben, Volksherrschaft”, traducción que se aparta radicalmente de las versiones alemanas previas, tal y como señala Kakridis (1961: 25).

<sup>18</sup> Cf. Loraux (2012: 187).

<sup>19</sup> Cf. Gomme (1948), Rusten (1989) y Hornblower (1991), que optan por el sentido “in rotation” en vez de “according to rank or family”.

<sup>20</sup> Frente a la tesis defendida por Hansen (2008).



e *isegoría*. Igualdad ante la ley e igualdad a la hora de intervenir ante la asamblea<sup>21</sup>. A esos dos derechos de los ciudadanos atenienses, ganados a lo largo del siglo V a.C., habría que añadir un elemento fundamental que debemos precisamente a Pericles: la *misthophoría*<sup>22</sup>. Según nos informa Aristoteles (*Ath. Pol.*, 27.3-4), Pericles al encontrarse en desventaja frente al liderazgo de Cimón habría instituido un mecanismo para ganarse el apoyo de las masas, que consistió inicialmente en el cobro por parte de los ciudadanos de un estipendio (*misthós*) por desempeñar la función judicial (luego ampliado al resto de las magistraturas). Innovación que podría haber sido una forma de patronazgo público y de resguardo para los pobres frente al patrocinio privado o individual de los ricos, pero que acabó generando muchas críticas por parte de sus contemporáneos por los excesos que generó. Pues bien, ¿cuál es la presencia de estos elementos característicos del régimen democrático en el discurso de Pericles?

En primer lugar, en el pasaje estudiado está presente la *isonomía* (que es claramente destacada como un valor esencial dentro de la esfera privada: μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον), pero apenas se vislumbra la *isegoría*<sup>23</sup>. Es como si la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley no tuviera su directo correlato con respecto a su participación activa en el ámbito político. Como si la idea subyacente fuera que ese ámbito político estaba reservado a una élite, como así ocurría en la práctica. Pero, sobre todo, lo que es especialmente llamativo, es que en ningún momento Pericles alaba o cita la *misthophoría*, que él mismo introdujo para conseguir que todos los ciudadanos pudiesen participar en los puestos públicos. Algo muy criticado por Platón en el *Gorgias* (cf. 515 y 519), donde señalaba que este pago hizo peores a los atenienses y, sobre todo, convirtió a Pericles en un mal gobernante. Esta ausencia de la *misthophoría* en el presente texto es muy llamativa. De algún modo es como si el propio Pericles (o el historiador Tucídides) omitiese un procedimiento que, aunque facilitó la participación de las clases populares, también acabó por desvirtuar al régimen democrático. De hecho, el propio historiador en uno de los escasos pasajes donde ofrece su propia opinión sobre el desarrollo de uno de los hechos más importantes del final de la guerra, la caída del régimen de los 400, destaca y ve con buenos ojos que una de las decisiones que adoptó la asamblea ateniense cuando traspasó el poder a los Cinco Mil fue precisamente “que nadie percibiera sueldo del estado por ningún cargo público y que, si alguno lo hacía, que lo declararan maldito” (8.97.1: καὶ μισθὸν μηδένα φέρειν μηδεμιᾶ ἀρχῆ: εἰ δὲ μή, ἐπάρατον ἐποιήσαντο). A la vista de una opinión tan negativa del propio Tucídides, el silencio de Pericles sobre la *misthophoría* en 2.37.1, sería un dato muy significativo y podría poner de manifiesto que en el momento en el que este discurso fue realmente elaborado (a finales del siglo V a.C.) ya no era un dato visto de manera favorable.

<sup>21</sup> Cf. al respecto Cartledge (2016: 114).

<sup>22</sup> Cf. Pébarthe (2007).

<sup>23</sup> Cf. Vlastos (1964: 15-16) para una visión negativa de la presencia de la *isegoría* en 2.37.1 frente a lo defendido por Vretska (1966: 111), Flashar (1969: 18) o Raaflaub (1997).



En segundo lugar, Pericles destaca en 2.37.1 un elemento básico para determinar la conveniencia o no de la participación en la vida de la ciudad: la “excelencia” o *areté*. De hecho, una de las grandes aportaciones de Loraux fue comprobar que Pericles, como ocurre con otros oradores que pronunciaron epitafios, elabora el elogio del régimen democrático utilizando un vocabulario claramente aristocrático<sup>24</sup>. La afirmación general de que la democracia no llegó a conseguir un lenguaje propio y que no pudo evitar la insistencia en el valor de la *areté* tiene en el caso de Pericles uno de sus mejores ejemplos concretos. De hecho, en Thuc. 2.37.1, Pericles coloca el concepto de *areté* por encima de la división social entre ricos y pobres: no se dificulta que el pobre aporte su grano de arena a los asuntos públicos si su valía así se lo permite. Una participación que, por lo tanto, es vista como algo claramente residual ya que depende de un concepto aristocrático que está muy alejado del objetivo igualitario que, nominalmente, tuvo la democracia radical ateniense.

En tercer lugar, la crítica también ha señalado que lo que Pericles hace realmente en este elogio es destacar el modo de vida ateniense más que su sistema político: la libertad que rige su conducta<sup>25</sup>. Al comenzar esta sección del discurso, el propio orador dice que su elogio se basará en tres elementos: régimen político, maneras de ser y actitudes. Lo llamativo es que el elemento central de 2.37.1, la constitución política o *politeía*, apenas recibe atención a lo largo del discurso y el elogio o *épinos* se centra de manera abrumadora sobre esas maneras de ser y sobre esas actitudes que conforman la esencia del espíritu ateniense<sup>26</sup>. Un espíritu que está caracterizado por la libertad pero no por un régimen democrático, que en cierto modo da la impresión de que era visto por Pericles como un “mal menor”<sup>27</sup>. Así, tras dejar de lado expresamente aspectos que podrían ser considerados como “típicos” (las empresas guerreras de los antepasados) al no pretender hacer un discurso extenso sobre temas bien conocidos por los oyentes, Pericles afirma que va a hacer una “demostración” (*δηλώσας*) sobre tres cuestiones: la “actitud” (*epitédeusis*) con la que los atenienses han conseguido su supremacía, la forma de ser (*trópoi*) que ha fundamentado esa supremacía y el régimen político (*politeía*) que les ha hecho ser un modelo. El Pericles que nos muestra Tucídides se aparta de lo usual en un epitafio desde las primeras palabras del proemio (Thuc. 2.35.1), al establecer una primera oposición entre lo que suele decir la mayor parte de los que han ocupado ese lugar a la hora de alabar a Atenas y a su régimen político por medio del epitafio (*οἱ μὲν πολλοὶ τῶν ἐνθάδε ἤδη εἰρηκότων*) y lo que él considera que hay que decir (*ἐμοὶ δὲ ἄρκουν ἂν ἐδόκει*)<sup>28</sup>. Una contraposición en la que Pericles insiste más adelante, al señalar expresamente

<sup>24</sup> Cf. Loraux (2012: 186-207).

<sup>25</sup> Cf. especialmente la interpretación de Landmann (1974).

<sup>26</sup> Cf., en este sentido, Cartledge (2016) 97, quien señala que se trata sobre todo de una especie de himno en honor “of the Athenian democratic way of life more generally”.

<sup>27</sup> Cf. la tesis principal de Canfora (2004).

<sup>28</sup> Cf. Grethlein (2005) sobre la relación entre el epitafio y el capítulo metodológico.



que no quiere “extenderse entre los que saben” (Thuc. 2.36.4: μακρηγορεῖν ἐν εἰδόσιν οὐ βουλόμενος). Es evidente que, de este modo, el propio historiador nos estaría dando la clave de que va a hacer hablar a Pericles de un modo muy personal y que su discurso fúnebre va más allá del simple cumplimiento de los requisitos de la ceremonia tradicional que tan detalladamente ha descrito en el engarce previo (Thuc. 2.34)<sup>29</sup>. Lo llamativo, por lo tanto, es que Tucídides apenas dedica espacio a lo que debía ser su parte esencial, el régimen político (*politeía*), y que, por el contrario, Pericles se dedica a ensalzar algo que es previo y, en cierto modo, independiente del sistema político contemporáneo: la actitud y la forma de ser que caracteriza a los atenienses. El elogio de Atenas, por lo tanto, es planteado por Pericles dentro de la obra de Tucídides como un canto a la libertad que rige el reconocido “Athenian way of life” antes que como una alabanza de la democracia<sup>30</sup>.

1.3. En este sentido, al tratarse de un discurso retóricamente muy elaborado que se aparta conscientemente del camino marcado por la tradición fúnebre del epitafio<sup>31</sup>, la crítica también ha destacado la necesidad de estudiar el discurso teniendo en cuenta el contexto propiamente historiográfico en el que se inserta. Frente a la opinión mantenida durante mucho tiempo de que discursos como éste eran un reflejo fiel de lo realmente pronunciado (estos discursos representan las palabras realmente pronunciadas por los oradores)<sup>32</sup>, la crítica en los últimos años defiende que este discurso es un producto de la metodología del historiador que se plasmaría en dos cuestiones clave.

Por una parte, hay autores que defienden que el epitafio fue utilizado por el historiador ático para caracterizar a Pericles y para presentar rasgos de su pensamiento que habrían sido considerados claves para sus lectores<sup>33</sup>. Motivos ambos que podrían justificar, dentro de un ámbito ceremonial y retórico tan claramente determinado, la presencia de una serie de elementos diferenciadores dentro del discurso, que habrían sido utilizados por Tucídides para caracterizar al orador o para resaltar alguna faceta concreta de su pensamiento. Esta última característica es la que nos ha de permitir comprender las razones por las que Tucídides presentó a Pericles haciendo un elogio del sistema político ateniense de un modo diferente de lo que encontramos

---

<sup>29</sup> Además, en esta misma introducción, el historiador incide en una idea ampliamente expresada en su obra: la primacía de la acción (*érgon*) sobre el discurso (*lógos*). Sobre el papel desempeñado por los engarces en la obra de Tucídides, cf. Iglesias-Zoido (2006).

<sup>30</sup> Cf., en este sentido, Nichols (2015: 24-50) y Cartledge (2016: 97): “... the oration is less of a hymn to democracy in a constitutional sense ... than to the Athenian democratic way of life more generally: what Aristotle would call ‘upbringing and customs/habits’ (*Politics* 1292b15-18)”.

<sup>31</sup> Sobre la base retórica del epitafio, cf. Ziolkowsky (1981) y Loraux (1981).

<sup>32</sup> Cf., sobre todo, Gomme (1956), Kagan (1991), Musti (1995).

<sup>33</sup> Cf., por ejemplo, Foster (2010: 1): “(Thucydides) composed Pericles’ speeches to display Pericles’ character and views to the reader”. Cf. también Christodoulou (2013) sobre la relación entre personaje histórico y representación literaria.

en otros epitafios contemporáneos más fieles a la idea de resaltar las acciones gloriosas llevadas a cabo por los antepasados.

Por otra parte, hay autores que inciden en una vieja polémica sobre si el epitafio representa fielmente las palabras pronunciadas por Pericles en el 430 a.C. o si, por el contrario, es una composición de Tucídides escrita al final de la guerra con el objetivo de defender a Pericles de los duros ataques que recibió a finales del siglo V a.C.<sup>34</sup> Todo ello ha llevado a amplios sectores de la crítica a especular sobre el auténtico sentido que el historiador podía haber dado a estas emblemáticas palabras de Pericles en función de su visión sobre el papel realmente jugado por el político en el desarrollo de la guerra, del momento concreto en que este discurso fue elaborado o, incluso, de las ideas políticas defendidas realmente por Tucídides. En este sentido, la crítica ha relacionado esta definición de la democracia con un pasaje clave del libro VIII en el que Tucídides da su opinión sobre la que, desde su punto de vista, fue la mejor *politeía* que conoció Atenas. Para el historiador, el mejor régimen del que, en su opinión, disfrutaron los atenienses, coincide con la denominada “Constitución de los Cinco Mil” implantada en Atenas en el 411 como reacción a la extremadamente oligárquica “Constitución de los Cuatrocientos”<sup>35</sup>. En opinión del historiador, “durante el primer periodo, al menos en mi tiempo, a mí me parece que los atenienses han disfrutado de su mejor forma de gobierno” (τὸν πρῶτον χρόνον ἐπὶ γε ἐμοῦ Ἀθηναῖοι φαίνονται εἶ πολιτεύσαντες) (Thuc. 8.97.2). La clave de ese juicio es que este sistema, en su opinión, era una combinación moderada de los intereses de los pocos y de los muchos (μετρία γὰρ ἦ τε ἐς τοὺς ὀλίγους καὶ τοὺς πολλοὺς ζύγκρασις). En este sentido, hay autores que consideran que Tucídides defendía ideas oligárquicas frente a quienes consideran que esta sería una manifestación de cómo entendía que debía ser el régimen democrático como una manifestación temprana de lo que luego se denominó en el siglo IV “constitución mixta”. Pero, sobre todo, la clave está en cómo puede casar esta afirmación con la visión que Tucídides tenía de la democracia bajo Pericles. En este sentido, habría que destacar claros puntos de contacto entre la definición de Pericles de lo que era el régimen democrático, el elogio póstumo que le dedica el historiador (2.65.10) en el que destaca que en la teoría era una democracia pero en la realidad era el gobierno del primer ciudadano y esta opinión personal sobre la *politeía* de los Cinco Mil como la mejor constitución que conoció Tucídides al ser el resultado de la combinación moderada de los intereses de los pocos y de los muchos (ἐς τοὺς ὀλίγους καὶ τοὺς πολλοὺς ζύγκρασις). Habría, por lo tanto, un punto de contacto entre estos pasajes desde el punto de vista de la ideología tucididea: Pericles defendería un concepto de democracia moderada en 2.37.1 que, en palabras de Tucídides era una democracia radical en apariencia pero que realmente

---

<sup>34</sup> La segunda interpretación (“Apologientheorie”) fue defendida por Schwartz (1919), y fue seguida con distintos matices por Schadewaldt (1929: 39-41), de Romilly (1947) y Flashar (1969).

<sup>35</sup> Cf. al respecto Ste. Croix (1956), Donini (1969), Kirkwood (1972) y Sancho Rocher (1994).



era el gobierno del primer ciudadano (2.65); un régimen que, ante la ausencia de un líder como Pericles, se habría intentado reproducir al final de la guerra en el caso de la Constitución de los Cinco Mil, cuya característica más destacada era la moderación (8.97.2). De este modo, para Tucídides, la *politeía* de los Cinco Mil tendrá puntos en común con la *politeía* que conoció Atenas bajo Pericles<sup>36</sup>. Este argumento permitiría defender que 2.37.1 es el resultado de una reelaboración tardía de las palabras originales de Pericles a la vista de todo lo sucedido desde su pronunciación hasta el final de la guerra.

1.4. En definitiva, por sus particularidades y múltiples implicaciones formales, historiográficas y contextuales, es evidente que la determinación del auténtico significado de esta definición de la democracia que se ofrece en 2.37.1 es una de las *vexatae quaestiones* a las que se tiene que enfrentar la crítica tucididea<sup>37</sup>. Dependiendo del enfoque del intérprete, puede modificarse en una u otra dirección el significado y, por lo tanto, la traducción de un texto que, como es propio de Tucídides, ha sido elaborado con una sintaxis deliberadamente compleja y ambigua. Como señala Ober, “Pericles’ funeral oration is deeply complex and often seemingly deliberately ambiguous, both in syntax and in its presentation of the *polis*”<sup>38</sup>. Una ambigüedad premeditada que, en ocasiones, ha llegado a ser considerada como contradictoria. Hay quien incluso llega a considerar que Tucídides ofrece en el epitafio una imagen conscientemente contradictoria de Atenas al no poder compaginar en un todo uniforme y coherente (de ahí las numerosas antítesis que jalonan el texto) los diferentes matices del discurso<sup>39</sup>.

A la vista de este complejo estado de la cuestión que hemos ido desgranando, es evidente que alcanzar una conclusión plenamente satisfactoria sobre el significado de 2.37.1 no es tarea fácil recurriendo a argumentos exclusivamente lingüísticos, ya que, como hemos podido comprobar, unas mismas palabras son interpretadas desde diferentes perspectivas. Consideramos que, ante este complejo panorama, es preciso seguir un camino complementario que nos permita profundizar en un ámbito al que la crítica no ha prestado la suficiente atención y que puede permitir aportar luz a esta cuestión: la historia del propio proceso de la interpretación de este pasaje. En efecto, consideramos que llevar a cabo un análisis de cómo estas palabras dentro del conjunto del epitafio han sido interpretadas tanto en la Antigüedad como en épocas posteriores nos ha de permitir como mínimo comprender las causas que están detrás de

<sup>36</sup> Cf. Donini (1969).

<sup>37</sup> Sobre cuestiones generales de la traducción de Tucídides, cf. Greenwood (2015).

<sup>38</sup> Cf. Ober (2011: 84).

<sup>39</sup> Edmunds (1975: 46-47) señala que, en el epitafio de Pericles, “the Athenian citizen incorporates a series of contradictory traits” expresados estilísticamente en una densa estructura de antítesis. Una idea ya apuntada por Kakridis (1961: 31).



las diferentes traducciones que hoy en día se siguen planteando sobre este pasaje del epitafio. Tal y como Lambert y Robyns han destacado, las diferentes traducciones de un texto concreto (sobre todo si es tan problemático como el que tenemos entre manos) pueden ser entendidas como un producto histórico que se manifiesta en una cadena de interpretaciones. El texto traducido no debe ser visto entonces como el resultado final de una dicotomía estática con respecto al texto original, sino como un “signo” en sí mismo, sujeto a otras posibles interpretaciones que dependen de la interacción de diferentes códigos y modelos normativos<sup>40</sup>. Una consideración metodológica que creemos que es de especial utilidad en el caso de Thuc. 2.37.1. Las traducciones de hoy no dejan de ser la herencia de interpretaciones del texto que se generaron en épocas muy anteriores y que, a lo largo de un largo proceso, han mantenido su vigencia hasta la actualidad. Saber cómo y por qué surgieron y evolucionaron esas interpretaciones puede ayudarnos a comprender cómo es posible que, hoy en día, haya autores contemporáneos que sigan defendiendo traducciones contradictorias de un mismo texto. Como una primera etapa de este camino que continuaremos en varios estudios futuros, en la segunda parte de este trabajo nos centraremos en analizar las interpretaciones antiguas del texto en cuestión.

## 2. INTERPRETACIONES ANTIGUAS DE 2.37.1

2.1. Hemos de comenzar por los escolios de la *Historia* de Tucídides no solo por tratarse de textos que suelen ser fieles a las interpretaciones comúnmente aceptadas en la Antigüedad, sino también a causa de la enorme influencia que han tenido sobre el modo en que autores de épocas posteriores han leído este texto. Este instrumento exegético proporciona un testimonio esencial sobre la interpretación de este pasaje y nos ofrece una visión, por parcial que realmente sea, de cómo los lectores de la Antigüedad tardía (época más probable de datación de estos comentarios) entendían este texto<sup>41</sup>. Aunque los comentarios conservados no son más que una parte del aparato explicativo que, siglos después de que fuera redactado, los antiguos ya necesitaban para comprender el significado del texto de Tucídides, es destacable que el grueso de los escoliastas incidían en tres ideas esenciales<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Cf. Lambert - Robyns (1997).

<sup>41</sup> Sobre los escolios de Tucídides, cf. el texto en las ediciones de Hude (1927) y Kleinlogel - Alpers (2019). Sobre las características de estos escolios, siguen siendo fundamentales los trabajos de Luschnatt (1954) y especialmente Kleinlogel (1964, 1998 y 2011). En cuanto a la época concreta a la que pertenecen los escolios de Tucídides conservados no hay un acuerdo total. Luzzatto (1993) defiende que los escolios conservados en los manuscritos medievales proceden de un arquetipo tardío (con ejemplos como el ms. *Plut.* 69.2 de la Biblioteca Medicea Laurenziana), mientras que Kleinlogel (1964: 235) y (1998: 34-37) retrasa la fecha hasta el siglo IX d.C.

<sup>42</sup> El texto de 2.37.1 también se conserva en testimonios papirológicos claves como el *POxy* 583 col. 15, ll. 7-11, fechado en torno al siglo II d. C., que contiene pasajes y escolios de Thuc. 2.1-45.





La primera idea es la clara y directa contraposición que estos lectores antiguos consideran que Tucídides estableció entre el sistema político de Atenas y el desarrollado por su principal enemigo en la Guerra del Peloponeso: Esparta. De hecho, la primera frase de 2.37.1 con respecto a la originalidad del régimen político ateniense (χρώμεθα γὰρ πολιτεία οὐ ζηλούση τοὺς τῶν πέλας νόμους) es interpretada por los escoliastas como el comienzo de la ἀγωγή (τὸ δεύτερον κεφάλαιον τοῦ ἐγκωμίου ABFGc<sub>2</sub>) y, sobre todo, como una alusión directa a la *politeía* espartana, que, a través de Licurgo, habría imitado las leyes de cretenses y egipcios (αἰνίττεται τοῦς τῶν Λακεδαιμονίων νόμους, οὗς Λυκούργος ἔγραψε, μιμησάμενος τοὺς Κρητῶν καὶ Αἰγυπτίων νόμους ABFGc<sub>2</sub>)<sup>43</sup>. Una contraposición que, aunque no se nombre nunca directamente a Esparta, está latente a lo largo de todo el epitafio. Atenas, frente a sus enemigos lacedemonios, parece presentarse como un ejemplo indiscutible de vida cívica y democrática digna de emulación frente a un régimen militarizado y deshumanizado en el que predomina el duro y tedioso entrenamiento para hacer la guerra. Una comparación que, sobre todo, se hace claramente explícita en Thuc. 2.39, donde Pericles describe las diferencias entre atenienses y espartanos «en las ejercitaciones de las cosas de la guerra» (2.39.1: ταῖς τῶν πολεμικῶν μελέταις). Tras señalar que los atenienses ofrecen una ciudad que está abierta a todos y que no impide que los extranjeros puedan ver los preparativos de guerra, el historiador hace dos afirmaciones esenciales. La primera tiene que ver con el comportamiento de ambos pueblos cuando luchan en una guerra: los atenienses no confían tanto en los preparativos previos (παρασκευαῖς) y en las añagazas (ἀπάταις) como «en el arrojado para la acción que surge de nosotros mismos» (2.39.1: τῷ ἀφ' ἡμῶν αὐτῶν ἐς τὰ ἔργα εὐψύχῳ). La segunda afirmación intenta explicar los motivos de este diferente comportamiento ofreciendo una directa comparación de los sistemas educativos (ἐν ταῖς παιδείαις) de atenienses y espartanos: «mientras unos desde la temprana juventud intentan conseguir el valor con fatigoso ejercicio» (2.39.1: οἱ μὲν ἐπιπόνῳ σκῆσει εὐθύς νέοι ὄντες τὸ ἀνδρεῖον μετέρχονται), «nosotros con un modo de vida despreocupado (ἀνειμένως διαιτώμενοι) no somos más remisos en ir a peligros similares».

La segunda idea es que los escoliastas tenían muy claro que la definición de la democracia puesta por Tucídides en boca de Pericles en 2.37.1 no podía ser vista como un simple elogio de este régimen político en clave de democracia radical. De manera evidente, consideran que en este pasaje no se indica que el poder

---

Cf. Fischer (1913) y Maehler (2007). La importancia de este papiro es que nos muestra cómo este pasaje era conocido en la época imperial y resuelve definitivamente algunas discusiones de tipo textual que hacían dudar a los editores entre el verbo οἰκεῖν y el verbo ἤκειν.

<sup>43</sup> Hude (1927: 130). Sobre el sentido del verbo αἰνίττεται como 'to allude to', 'adumbrate' en el ámbito de los escolios, cf. Nünlist (2009: 225-231 y 368).

político esté *en manos* del pueblo, sino que Pericles hace referencia a un régimen político en el que una élite administraba *en favor* del pueblo y que, en la práctica, era de tipo aristocrático por su insistencia en el papel de la *areté*. De hecho, en primer lugar, la expresión *διὰ τὸ μὴ ἔς ὀλίγους ἀλλ' ἔς πλείονας οἰκεῖν* (2.37.1) es aclarada por los escoliastas del siguiente modo: *διὰ τὸ μὴ πρὸς ὀλιγαρχίαν διοικεῖσθαι τὰ πράγματα ἀλλὰ εἰς τὸ τοῦ πλήθους συμφέρον*<sup>44</sup>. Los términos problemáticos de la frase son aclarados: el ambiguo verbo *οἰκεῖν* es sustituido por el más directo *διοικεῖσθαι*, y las expresiones *ἔς ὀλίγους* y *ἔς πλείονας* se encarnan en los términos *ὀλιγαρχία* y *πλήθος*. La explicación aportada incide con toda claridad en que el régimen político se denomina democracia por administrar (*διοικεῖσθαι*) los asuntos públicos (*τὰ πράγματα*) en atención de lo que era “conveniente para la masa” (*εἰς τὸ τοῦ πλήθους συμφέρον*) y no en favor de la oligarquía (*πρὸς ὀλιγαρχίαν*). Esta interpretación del pasaje se complementa, en segundo lugar, por la importante afirmación de que “la democracia parece ser algo lamentable” (*ἐπειδὴ φαῦλον δοκεῖ ἡ δημοκρατία* ABFGc<sub>2</sub>) a ojos de Tucídides<sup>45</sup>. El escoliasta claramente atribuye al historiador esta idea sobre la democracia radical, al establecer una directa conexión con otro pasaje importante de la obra del historiador, donde, al hacer el elogio póstumo de Pericles, tras la muerte del político ateniense a consecuencia de la peste del 429, nos informa de que Tucídides pensaba que, bajo Pericles, el admirado régimen político de Atenas “de nombre era una democracia, pero de hecho era el gobierno del primer ciudadano” (Thuc. 2.65.9: *ἐγγινετό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή*). Lo interesante es que, con la vista puesta en este pasaje tucidideo, el escoliasta ha empleado una frase en la que introduce el término *ἀριστοκρατία*: *... ἐπάγει λέγων ὅτι τῷ μὲν ὀνόματι δημοκρατία, τῷ δὲ ἔργῳ ἀριστοκρατία ἐστὶν ἡμῶν ἡ πολιτεία* ABFGc<sub>2</sub><sup>46</sup>. Según el escoliasta, Tucídides pensaba que la *politeía* ateniense en tiempos de Pericles “de nombre” (*τῷ μὲν ὀνόματι*) era una *δημοκρατία*, pero que “en la práctica” (*τῷ δὲ ἔργῳ*) era una *ἀριστοκρατία*. Esta frase pone de manifiesto el origen platónico de esta idea expresada en los escolios, ya que este texto ha de entenderse como una alusión a un famoso pasaje del *Menéxeno* 238c-d, donde se señala lo siguiente sobre la *politeía* como “alimento de los hombres”:

*Πολιτεία γὰρ τροφή ἀνθρώπων ἐστίν, καλὴ μὲν ἀγαθῶν, ἡ δὲ ἐναντία κακῶν ... ἡ γὰρ αὐτὴ πολιτεία καὶ τότε ἦν καὶ νῦν, ἀριστοκρατία, ἐν ἧ νῦν τε πολιτευόμεθα καὶ τὸν ἀεὶ χρόνον ἐξ ἐκείνου ὡς τὰ πολλά. καλεῖ δὲ ὁ μὲν αὐτὴν δημοκρατίαν, ὁ δὲ ἄλλο, ᾧ ἂν χαίρη, ἔστι δὲ τῆ ἀληθείᾳ μετ' εὐδοξίας πλήθους ἀριστοκρατία. Porque un régimen político es alimento de los hombres: de los hombres buenos, si es bueno, y de los malos, si es lo contrario ... Pues estaba vigente entonces, como ahora, el mismo sistema político, un gobierno de los mejores (ἀριστοκρατία), que*

<sup>44</sup> Cf. Hude (1927: 131).

<sup>45</sup> Cf. Hude (1927: 131).

<sup>46</sup> Cf. Hude (1927: 131).





actualmente nos rige y que desde aquella época se ha mantenido la mayor parte del tiempo. Unos lo llaman *democracia*, otros le dan otro nombre, según les place, pero es, en realidad, una *aristocracia* con la aprobación de la masa.

Una afirmación platónica que ha sido interpretada como una referencia directa tanto a las palabras pronunciadas por Pericles en 2.37.1 (ὄνομα ... δημοκρατία κέκληται) como a las expresadas por Tucídides en 2.69.5 (ἐγίγνετό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία ...) <sup>47</sup>. Un pasaje en el que el filósofo dejaba perfectamente claro que lo que algunos solían denominar con el nombre de democracia (καλεῖ δὲ ὁ μὲν αὐτὴν δημοκρατίαν) era en verdad (τῇ ἀληθείᾳ) una ἀριστοκρατία que contaba con la aprobación de la masa (μετ' εὐδοξίας πλῆθους) <sup>48</sup>. Una visión aristocrática de la democracia ateniense que, además, sería coherente con la insistencia por parte de Pericles de la importancia de la *areté* frente a la pertenencia a un grupo social o político para ostentar el poder en la democracia ateniense (οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεον ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται).

Así, en tercer lugar, de manera coherente con esta idea, la expresión οὐκ ἀπὸ μέρους, que hemos visto que puede ser entendida de diferentes maneras, es aclarada por los escoliastas haciendo referencia concreta al reparto del territorio dorio que llevaron a cabo los reyes Heraclidas de los laconios, donde primó la existencia de una ascendencia común frente a la posesión de una verdadera *areté*: τοῦτο λέγει διὰ τοὺς Ἡρακλείδας βασιλεῖς τῶν Λακῶνων, οἵτινες ἀπὸ μέρους ἤρχον διὰ μόνην τὴν εὐγένειαν, κἄν μὴ εἶχον ἀρετὴν ABFC<sub>2</sub> <sup>49</sup>. Una frase que puede entenderse como una adaptación del texto tucidideo, al resaltarse que esos reyes se distribuían el poder entre ellos “a causa de su común nobleza de nacimiento” (διὰ μόνην τὴν εὐγένειαν) “aunque no poseyesen *areté*” (κἄν μὴ εἶχον ἀρετὴν). Una idea en la que profundiza otro escolio, que presta una especial atención a la cuestión de la pobreza y de la ἀξιώματος ἀφανείᾳ, destacando que la mejor *politeía* es la que no estima a unos ciudadanos sobre otros ἀπὸ μέρους sino ἀπὸ ἀρετῆς καὶ ἀρίστης ἐπιτηδεύσεως. De tal modo que el que sea de este modo, aunque pertenezca a los pobres y a los que no poseen honra, sería más apreciado que ellos: ὁ γὰρ τοιοῦτος, κἄν πένης καὶ ἄδοξος, ἐκ πενήτων τε καὶ ἀδόξων εἴη, κἄν ἀφανῆς, τῶν πλουσίων τε καὶ ἐνδόξων ἐστὶν ἐντιμότερος ABFC<sub>2</sub>) <sup>50</sup>.

2.2. Desde nuestro punto de vista, la interpretación de 2.37.1 que defienden estos escolios es claramente deudora de la tradición negativa del personaje de Pericles

<sup>47</sup> Sobre los paralelismos entre Tucídides y Platón en este pasaje, cf. Labriola (1980).

<sup>48</sup> Cf. Monson (1998: 492-493): “when Socrates moves to describe the constitution that nourished the men of Athens, he uses language that echoes Thucydides’ contention that Pericles ruled at Athens as ‘first man’”.

<sup>49</sup> Cf. Hude (1927: 131).

<sup>50</sup> Cf. Hude (1927: 132).





a lo largo de la Antigüedad<sup>51</sup>. De hecho, desde los testimonios que nos han dejado otros autores de finales del siglo V a.C. y principios del siglo IV a.C., como los poetas cómicos (muy críticos con los rasgos autoritarios de la figura de Pericles)<sup>52</sup> o Platón, hasta su principal biógrafo, Plutarco, todos ponen de manifiesto que los antiguos no veían del mismo modo que hoy en día ni a Pericles ni a la definición de democracia que se ofrece en 2.37.1. Un aspecto que ha de tenerse en cuenta por parte de quienes consideran que el discurso de Pericles se ajusta a lo realmente pronunciado al tener presente Tucídides a un público que pudo haber conocido de primera mano el epitafio. Y es que su emisor, Pericles, no fue considerado por todos sus contemporáneos como un auténtico adalid de la democracia sino que muchos lo vieron como uno de los principales causantes de la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso y de la degeneración de su régimen político<sup>53</sup>. Una tradición que, de manera un tanto contradictoria, presenta a Pericles en unos casos introduciendo costumbres demagógicas como la *misthophoría* y, en otros, como un político que condujo férreamente a las masas. Datos que ayudan a comprender que para los críticos antiguos estas palabras de Pericles sobre la *politeía* ateniense tenían que verse con cierta prevención. En unos casos por los efectos negativos de una medida tan demagógica como la *misthophoría*. En otros casos, por el modo en que Pericles condujo a Atenas. De hecho, Canfora adelantó la discutida hipótesis de que esta era la primera vez que fue acuñado con un sentido político el término *princeps*<sup>54</sup>. Una afirmación que se conecta directamente con lo que el propio Tucídides relata que pasó después de la muerte de Pericles (2.69.10), cuando políticos mediocres no consiguieron liderar firmemente a las masas y, ante la ausencia de un auténtico estadista, cedieron de verdad el poder al pueblo (algo que es visto de manera poco favorable por el historiador) y generaron por ello una auténtica catástrofe para la pólis<sup>55</sup>:

οἱ δὲ ὕστερον ἴσοι μᾶλλον αὐτοὶ πρὸς ἀλλήλους ὄντες καὶ ὀρεγόμενοι τοῦ πρώτος ἕκαστος γίνεσθαι ἐτρέποντο καθ' ἡδονὰς τῷ δήμῳ καὶ τὰ πράγματα ἐνδιδόναι. En cambio, los políticos posteriores, por estar más igualados entre sí y sin embargo aspirar cada uno a ser el primero, llegaban incluso a entregar al pueblo la dirección de los asuntos públicos para congraciarse con él.

<sup>51</sup> Cf. Banfi (2003), Azoulay (2010: 158-163).

<sup>52</sup> Sobre la opinión poco favorables de la comedia, cf. Vickers (2011).

<sup>53</sup> Cf. el cuadro expuesto por Mossé (2007: 197-198) y por Pébarthe (2010: 463-464).

<sup>54</sup> Cf. Canfora (2004: 9). Al respecto, cf. la definición del régimen democrático como una aristocracia con la aprobación del pueblo en Plat. *Menex.* 238d. Frente a esta interpretación, cf. Musti (1995).

<sup>55</sup> Cf. Cartledge (2016: 115-116): “To the conservative, non-democratic Thucydides, who liked to imagine Pericles as a sort of uncrowned King raised above the hurly-burly of mundane politicking ... he made the triumph of demagoguery into a key part of his explanation for Athens' defeat in the Peloponnesian War”.

2.3. Una impresión que es corroborada por su principal biógrafo antiguo, Plutarco, quien, en la *Vida* dedicada al político ateniense, destaca de manera especial el inmenso poder que alcanzó Pericles en el seno de la ciudad<sup>56</sup>. Este férreo dominio tuvo el efecto positivo de que las tradicionales divisiones políticas cesasen y que la ciudad viviese una armonía digna de admiración. Uno de los factores con los que Plutarco intenta contrarrestar la enorme influencia de esa tradición negativa para construir un cuadro más positivo del personaje<sup>57</sup>. Pero, como contrapartida, Plutarco también destaca que esto solo pudo conseguirse gracias al control total de Atenas y de todo lo que dependía de los atenienses (15.1). En la práctica, tal y como pone de manifiesto el filósofo de Queronea, Pericles terminó por ejercer un poder muy superior al de muchos reyes y tiranos que se plasmó en una *politeía* que es calificada como “aristocrática y regia” (15.2: ἀριστοκρατικὴν καὶ βασιλικὴν πολιτείαν). Algo que, según Plutarco, fue corroborado por los poetas cómicos contemporáneos, quienes “consideran a sus compañeros de filas como nuevos pisistrátidas y le incitan a jurar que él no será un tirano, sugiriendo de este modo que su superioridad era demasiado pesada e incompatible con la democracia (ὡς ἀσυμμέτρου πρὸς δημοκρατίαν)” (16.1). Plutarco, heredero de esa tradición negativa sobre Pericles que se remonta a Platón y a los cómicos, nos informa de manera claramente concordante con lo que señalan los escolios que ya en época imperial romana se tenía claro que la figura y la política de Pericles eran incompatibles con la democracia radical que parece alabar en su discurso<sup>58</sup>. Una visión que, sin duda, tendría que determinar el modo en que sus contemporáneos entendían la definición de democracia expuesta en 2.37.1.

2.4. Esa visión negativa de Pericles, visible en los escolios, también está detrás de uno de los juicios antiguos más negativos que se conservan con respecto al epitafio. De hecho, un crítico de época imperial como Dionisio de Halicarnaso consideró que este epitafio no era apropiado y que el historiador Tucídides se equivocó al insertarlo en esta parte de su obra. En su opinión, la ocasión no lo merecía<sup>59</sup>. Afirma que “en cualquier libro convenía más que en ése pronunciar dicho discurso fúnebre” (*De Thucydide* 18: 350 Usener: ἐν ἧ βούλεται τις μᾶλλον βύβλω ἢ ἐν ταύτῃ τὸν ἐπιτάφιον ἤρμωσεν εἰρησθαι). En efecto, eran muy pocos los que habían muerto en el primer enfrentamiento de la guerra, no habían hecho nada brillante y, además, hubiera sido más adecuado insertar un epitafio más adelante. Por ejemplo, tras la terrible derrota en Sicilia que costó la muerte a la mayor parte de los atenienses que conformaban la expedición. Pero lo más interesante son las opiniones personales que Dionisio vierte sobre el orador y sobre el discurso. La primera refleja una clara ironía,

<sup>56</sup> Sobre la imagen de Pericles en Plutarco, cf. Powell (2010).

<sup>57</sup> Cf. la lectura detallada de Banfi (2003: 215-246) sobre “la costruzione di un modelo ideale”.

<sup>58</sup> Cf. Stadter (1987) y Stadter (1989) para un análisis de estos pasajes en profundidad.

<sup>59</sup> Cf. Kendrick Pritchett (1975) *ad loc.*

al señalar que el historiador “introduce a Pericles, el más ilustre de los demagogos, para pronunciar aquella oración tan elevada, digna de una tragedia” (351 Usener: ὁ συγγραφεὺς καὶ τὸν ἐπιφανέστατον τῶν δημαγωγῶν Περικλέα τὴν ὑψηλὴν τραγῳδίαν ἐκείνην εἰσάγει διατιθέμενον:). La segunda es que, en opinión del crítico, la causa era que Tucídides deseaba “utilizar la persona de Pericles y componer un discurso fúnebre como si lo hubiera pronunciado aquel” (352 Usener: τῷ Περικλέους προσώπῳ βουλόμενος ἀποχρήσασθαι καὶ τὸν ἐπιτάφιον ἔπαινον ὡς ὑπ’ ἐκείνου ῥηθέντα συνθεῖναι). Una afirmación que cuadraría perfectamente a quienes consideran que Tucídides ha buscado caracterizar a Pericles. La tercera es que critica que Tucídides “reservara para un hecho insignificante y sin importancia un elogio que estaba por encima del mérito de aquella acción” (*De Thucydide* 18: 353: εἰς ἐκεῖνο τὸ μικρὸν καὶ οὐκ ἄξιον σπουδῆς ἔργον τὸν ὑπὲρ τὴν ἀξίαν τοῦ πράγματος ἔπαινον ἀποθέσθαι). Estas tres opiniones del crítico antiguo claramente ponen en cuarentena al conjunto de este discurso fúnebre y, de manera especial, los pasajes en los que Pericles ofrecía su visión sobre la democracia. Para Dionisio todo el contenido de este discurso “elevado” e “inapropiado” ha de ser entendido como una creación del historiador puesta en boca del político. Una crítica que respondía a motivos retóricos y formales (el poco ajuste, “conveniencia”, de la ocasión) pero que también se debía a las evidentes prevenciones con respecto al personaje que lo pronunció (definido significativamente como “el más ilustre de los demagogos”) y a su contenido (discurso elevado digno de una tragedia). Es evidente que, a la vista de estos juicios sobre orador y sobre el discurso en su conjunto, no era posible para autores como Dionisio de Halicarnaso un enjuiciamiento positivo de 2.37.1 como un simple elogio de la democracia sino como un texto que había sido puesto conscientemente en boca de Pericles con todas las implicaciones que pueden deducirse de ello.

2.5. Finalmente, algunos pasajes de la retórica tardía nos permiten comprobar hasta qué punto se asentó la interpretación de 2.37.1 defendida por los escolios y hasta qué punto habría influido en ámbitos tan formalizados como el de la escuela. Quizás el ejemplo más llamativo de la influencia del epitafio de Pericles lo aporta un autor de la Antigüedad tardía como Libanio en sus *progymnasmata*<sup>60</sup>. En el apartado dedicado a los tópicos comunes, hay una parte de la declamación *Contra el tirano* (*Decl.* 4 Κατὰ τυράννον 4-9) dedicada a introducir los argumentos que podría utilizar alguien que defiende la democracia. Libanio al describir la *politeía* que el tirano busca destruir (4: ἐνθυμήθητε δὲ οἷαν πολιτείαν οὗτος ἀναιρῶν οἷαν ἀντεισάγειν ἐπεχείρησεν) pasa revista a una visión idílica de la democracia en la que hay una *boulé* que decide con antelación, un pueblo que participa en la *ekklesia* y unos tribunales que defienden a los que sufren injusticia y castigan a los que la cometen (*Decl.* 4: ἢ βουλή προβουλεύει, ὁ δῆμος ἐκκλησιάζει, τὰ δικαστήρια τοῖς ἀδικουμένοις

<sup>60</sup> Cf. Gibson (2004).



ἀμύνει ...). La tribuna está abierta a cualquiera que quiera hablar, pero se castiga a quien persuade de lo que no es conveniente y se estima a quien dice lo que es preciso (*Decl.* 5: ὁ δὲ τὰ δέοντα εἰπὼν τετίμηται). Es un régimen en el que sobre todas las cosas se valora la libertad (*Decl.* 7: τί μαθόντες οὖν οὔτοι τὸ τῆς δημοκρατίας ἡγοῦνται μέγα; τὸ τῆς ἐλευθερίας) y en el que, sobre todo, no hay problema de ser pobre si se tiene *areté* (*Decl.* 8: ἀπὸ τῆς ἀρετῆς εὐδοκμεῖν). Son evidentes los puntos de contacto con el texto tucidideo. No obstante, el punto culminante es el pasaje en el que Libanio señala en qué consiste la democracia:

δημοκρατία δὲ τὸ ἴσον νέμει καὶ τὸ δίκαιον τιμᾷ καὶ τὸ πλεόν κολάζει καὶ τούναντίον ἐκβάλλει κοινὰ πᾶσι τὰ παρ' αὐτῆς ἀγαθὰ προτιθεῖσα

La democracia administra la igualdad, honra la justicia, castiga el exceso y aleja lo contrario, estableciendo que los bienes comunes que se derivan de ella sean compartidos por todos.

Desde nuestro punto de vista, Libanio claramente está haciendo alusión a 2.37.1 en este texto laudatorio, interpretando que la democracia es un régimen que “administra” (προτιθεῖσα) los “bienes comunes” (κοινὰ ... ἀγαθὰ) pensando en “todos” (πᾶσι)<sup>61</sup>. Aunque el pueblo participa en la asamblea (cf. ὁ δῆμος ἐκκλησιάζει), Libanio no incide en su papel activo sino que es visto claramente como sujeto pasivo. En cierto modo, es como si esta definición netamente escolar personificase a la democracia como un ente que se ocupa de estas tareas. En definitiva, un exponente del grado en que la interpretación defendida por los escoliastas del texto había calado en la cultura escolar del mundo antiguo.

### 3. CONCLUSIONES

Las interpretaciones antiguas de este pasaje ambiguo de Tucídides (2.37.1) ponen de manifiesto la influencia decisiva que ejercieron motivos de tipo ideológico. Nuestro trabajo ha puesto de manifiesto el modo en el que el peso de la tradición crítica sobre la figura de Pericles y sobre los defectos del régimen democrático en Atenas ha estado detrás de la interpretación de este pasaje clave del epitafio más extendida a lo largo de toda la Antigüedad. Esa extensa tradición negativa sobre Pericles y la democracia basada en los excesos del régimen democrático que condujeron a Atenas a la decadencia ejerció una influencia clave. Ese enfoque influyó decisivamente sobre la interpretación defendida por los escoliastas de Thuc. 2.37.1, que no podían dejar de lado la autoridad de autores como Platón y Plutarco al enjuiciar tanto al personaje

---

<sup>61</sup> Cf., no obstante, la interpretación de Gibson (2008: 181, n. 19): “This brief ode to democracy seems to have been inspired by Pericles’ funeral oration (especially Thucydides 2.37.1)”.



de Pericles como al momento histórico que le tocó vivir. Y esta visión es la que acabó determinando la versión defendida por numerosos autores posteriores hasta la Antigüedad tardía, con evidentes influjos sobre la cultura escolar. Es ahí donde radica la interpretación acogida por una parte de la crítica moderna, para la cual estas palabras de Tucídides reflejarían la verdadera ideología del líder ateniense, dejando entrever, gracias al empleo de conceptos propios de un lenguaje de tipo oligárquico, una visión “aristocrática” de la democracia.

Otra cuestión diferente es cómo continuó y se matizó esta interpretación del texto tucidideo en épocas posteriores, como el Renacimiento y la Edad Moderna, en las que surgieron nuevas interpretaciones del concepto de democracia que, viendo la Atenas de Pericles como el más ilustre antecedente de nuevos experimentos políticos, acabaron llevando a los sucesivos traductores a adoptar otros enfoques que han sido decisivos para la interpretación moderna de este texto. Una tarea que acometeremos en un próximo trabajo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANDREWES, J. A. (2004): «Pericles on the Athenian Constitution (Thuc. 2.37)», *AJP* 125: 539-561.
- AZOULAY, V. (2010): *Périclès: La démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme*, Armand Colin, París.
- BANFI, A. (2003): *Il governo della città: Pericle nel pensiero antico*, Il Mulino, Bolonia.
- BOSWORTH, A. B. (2000): «The historical context of Thucydides' Funeral Oration», *JHS* 120: 1-16.
- BROCK, R. (1991): «The Emergence of Democratic Ideology», *Historia* 40: 160-9.
- CABALLERO LÓPEZ, J. A. (1982): «Aportaciones al estudio lingüístico de la *República de los Atenienses*», *Cuadernos de investigación filológica* 8: 61-102.
- CANFORA, L. (1986): *Tucidide, La guerra del Peloponneso*, Laterza, Roma-Bari.
- CANFORA, L. (2004): *Democracia. Historia de una ideología*, Crítica, Barcelona.
- CARTLEDGE, P. (2016): *Democracy. A Life*, University Press, Oxford.
- CHRISTODOULOU, P. (2013): «Thucydides' Pericles. Between Historical Reality and Literary Representation», en A. TSAKMAKIS - M. TAMIOLAKI (eds.), *Thucydides Between History and Literature*, De Gruyter, Berlín - Boston, pp. 225-257.
- CLASSEN, J. - STEUP, J. (1914): *Thucydides*, vol. II, Berlín.
- CONNOR, W. R. (2018): «Pericles on Democracy: Thucydides 2.37.1», *CW* 111: 165-175.
- DABDAB TRABULSI, J. A. (2011): *Le Présent dans le Passé. Autour de quelques Périclès du XX<sup>e</sup> siècle et de la possibilité d'une vérité en Histoire*, Presse Universitaires de Franche-Conté, Beçanson.
- DONINI, G. (1969): *La posizione di Tucidide verso in governo dei cinquemilla*, Paravia, Turín.
- EDMUNDS, L. (1975): *Chance and Intelligence in Thucydides*, University Press, Harvard.
- FANTASIA, U. (2003): *La Guerra del Peloponneso. Libro II Tucidide*, Pisa: ETS.
- FINLEY, M. I. (1960): «Athenian Demagogues», *Past and Present* 21: 3-24.
- FINLEY, M. I. (1980): *Vieja y nueva democracia y otros ensayos*, Ariel, Barcelona.
- FISCHER, F. (1913): *Thucydides reliquiae in Papyris et Membranis Aegyptiacis servatae*, Teubner, Leipzig.



- FLASHAR, H. (1969): *Der Epitaphios des Perikles. Seine Funktion im Geschichtswerk des Thukydides*, Heidelberg.
- FORSDYKE, S. (2001): «Athenian Democratic Ideology and Herodotus' *Histories*», *AJPh* 122: 329-358.
- FOSTER, E. (2010): *Thucydides, Pericles, and Periclean Imperialism*, University Press, Cambridge.
- FROMENTIN, V. - GOTTELAND, S. - PAYEN, P. (eds.) (2010): *Ombres de Thucydide. La reception de l'historien depuis l'Antiquité jusqu' au debut du XX<sup>e</sup> Siècle*, Ausonius, Bordeaux.
- GIBSON, C. A. (2004): «Learning Greek History in the Ancient Classroom: The Evidence of the Treatises on *Progymnasmata*», *CPh*. 99: 103-129.
- GIBSON, C. A. (2008): *Libanius's Progymnasmata: Model Exercises in Greek Prose Composition and Rhetoric*, Society of Biblical Literature, Atlanta.
- GOMME, A. W. (1948): «Thucydides Notes», *CQ* 42: 10-14.
- GOMME, A. W. (1956): *A Historical Commentary on Thucydides*, Vol. II, Clarendon Press, Oxford.
- GRANT, J. R. (1971): «Thucydides 2.37.1», *Phoenix* 25: 104-107.
- GREENWOOD, E. (2015): «On translating Thucydides», en Ch. LEE - N. MORLEY (eds.), *A Handbook to the Reception of Thucydides*, Wiley-Blackwell, Malden, MA - Oxford, pp. 91-121.
- GRETHLEIN, J. (2005): «Gefahren des *logos*: Thukydides' *Historien* und die Grabrede des Perikles», *Klio* 87: 41-71.
- GRETHLEIN, J. (2010): *The Greeks and their Past. Poetry, Oratory and History in the Fifth Century BC*, University Press, Cambridge.
- HANSEN, M. H. (2008): «Thucydides' Description of Democracy (2.37.1) and the EU-Convention of 2003», *GRBS* 48: 15-26.
- HARRIS, E. M. (1992): «Pericles' Praise of Athenian Democracy. Thucydides 2.37.1», *HSCP* 94: 157-167.
- HORNBLOWER, S. (1991): *A Commentary on Thucydides (Books I-III)*, vol. I, Oxford: Clarendon Press.
- HORNBLOWER, S. (2000): «The Old Oligarch (Pseudo-Xenophon's *Athenaion Politeia*) and Thucydides. A Fourth-Century Date for the *Old Oligarch?*», en P. FLENSTED-JENSEN - Th. H. NIELSEN - L. RUBINSTEIN (eds.), *Polis & Politics: Studies in Ancient Greek History*, University of Copenhagen - Museum Tusulanum Press, Copenhagen, pp. 363-384.
- HUDE, K. (ed.) (1927): *Scholia in Thucydidem ad optimos codices collata*, Teubner, Leipzig.
- IGLESIAS-ZOIDO, J. C. (2006): «El sistema de engarce narrativo en los discursos de Tucídides», *Talia dixit* 1: 1-25.
- IGLESIAS-ZOIDO, J. C. (2011): *El legado de Tucídides en la cultura occidental. Discursos e historia*, Universidade de Coimbra, Coimbra.
- JONES, A. H. M. (1957): *Athenian Democracy*, Blackwell, Oxford.
- KAGAN, D. (1991): *Pericles of Athens and the Birth of Democracy*, The Free Press, Nueva York.
- KAKRIDIS, J. (1961): *Der thukydideische Epitaphios. Ein stilistischer Kommentar*. München.
- KENDRICK PRITCHETT, W. (1975): *Dionysius of Halicarnassus, On Thucydides*, University of California Press, Los Angeles.
- KIRKWOOD, G. M. (1972): «Thucydides Judgement of the Constitution of the Five Thousand (VIII 97.2)», *AJPh* 93: 92-103.
- KLEINLOGEL, A. (1964): «Beobachtungen zu den Thukydidesscholien I», *Philologus* 108: 233-246.
- KLEINLOGEL, A. (1998): «Beobachtungen zu den Thukydidesscholien II», *Philologus* 142: 11-40.





- KLEINLOGEL, A. (2011): «Beobachtungen zu den Thukydidescholien III», *Philologus* 155: 257-271.
- KLEINLOGEL, A. - ALPERS, K. (2019): *Scholia graeca in Thucydidem. Scholia vetustiora et Lexicon Thucydidem Parmense*, Walter de Gruyter, Berlín - Nueva York.
- LABRIOLA, I. (1980): «Tucidide e Platone sulla democrazia ateniese», *QS* 6: 207-229.
- LAMBERT, J. - ROBYNS, C. (1997): «Translation», en R. POSNER - K. ROBERING - Th. A. SEBEOK (eds.), *Semiotics: A Handbook on the Sign - Theoretic Foundations of Nature and Culture*, W. de Gruyter, Berlín, pp. 3594-3614.
- LANDMAN, G. P. (1974): «Das Lob Athens in der Grabrede des Perikles», *MH* 31: 65-95.
- LEHMANN, G. A. (2008): *Perikles: Staatsmann und Stratege im klassischen Athen*, C. H. Beck, Múnich.
- LONGO, O. (2000): *Epitafio di Pericle per i caduti del primo anno di guerra (II, 34-47)*, Marsilio, Venecia.
- LORAUX, N. (1981): *L'invention d'Athènes. Histoire de L'oraison funèbre dans la 'cité classique'*, París - La Haya - Nueva York [trad. esp. 2012: *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la 'ciudad clásica'*, Katz, Buenos Aires - Madrid].
- LUSCHNAT, O. (1954): «Die Thukydidescholien: Zu ihrer handschriftlichen Grundlage, Herkunft und Geschichte», *Philologus* 98: 14- 58.
- LUZZATTO, M. J. (1993): «Itinerari di codici antichi: un'edizione di Tucidide tra il II ed il X secolo», *MD* 30: 167-203.
- MAEHLER, H. (2007): «Das Thukydides-Hypomnema P.Oxy. 853 und die Scholien», en J. FRÖSEN - T. PUROLA - E. SALMENKIVI (eds.), *Proceedings of the 24<sup>th</sup> International Congress of Papyrology, Helsinki, 1-7 August, 2004*, vol. II, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki, pp. 587-593.
- MARTIN, Th. R. (2016): *Pericles, a Biography in Context*, University Press, Cambridge.
- MOMIGLIANO, A. (1960): «Reseña de E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*», *Rivista Storica Italiana* 72: 534-541.
- MONOSON, S. S. (1998): «Remembering Pericles: The Political and Theoretical Import of Plato's *Mene-xenus*», *Political Theory* 26: 489-513.
- MOSSÉ, C. (2007): *Pericles. El inventor de la democracia* [trad. esp.], Espasa, Madrid.
- MUSTI, D. (1995): *Demokratia. Origini di un'idea*, Laterza, Roma - Bari [trad. esp. 2000, Alianza, Madrid].
- NICHOLS, M. P. (2015): *Thucydides and the Pursuit of Freedom*, Cornell University Press, Ithaca.
- NÜNLIST, R. (2009): *The Ancient Critic at Work. Terms and Concepts of Literary Criticism in Greek Scholia*, University Press, Cambridge.
- OSBER, J. (1989): *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton University Press, Princeton.
- OSBER, J. (2011): *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton University Press, Princeton.
- OLIVER, J. H. (1955): «Praise of Periclean Athens as a Mixed Constitution», *RhM* 98: 37-40.
- OSBORNE, R. (2004): *The Old Oligarch: Pseudo-Xenophon's Constitution of the Athenians* [2<sup>a</sup> ed.], LACTOR (London Association of Classical Teachers - Original Records), Londres.
- OSTWALD, M. (1987): *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, University of California Press, Los Ángeles.
- PAVÓN, J. M. (1946): *Tucidides. Libro II*, CSIC, Madrid [reed. Ediciones Clásicas, Madrid, 1991].
- PÉBARTHE, Ch. (2007): «La question de la clientèle en Grèce ancienne: Cimon versus Péricles, patronage privé contre patronage communautaire?», en V. LÉCRIVAIN (ed.), *Clientèle guerrière, clientèle*



*foncière et clientèle électorale. Histoire et anthropologie*, Editions Universitaires de Dijon, Dijon, pp. 173-197.

- PÉBARTHE, Ch. (2010): «Périclès, au-delà de Thucydide», en V. FROMENTIN - S. GOTTELAND - P. PAYEN (eds.), *Ombres de Thucydide. La réception de l'historien depuis l'Antiquité jusqu'au début du XX<sup>e</sup> Siècle*, Ausonius, Bordeaux, pp. 463-490.
- POHLENZ, M. (1948): «Zu den attischen Reden auf die Gefallenen», *SO* 26: 46-74.
- POPPO, E. F. (1834): *Thucydidis de Bello Peloponnesiaco*, vol. III, partie 2, Leipzig.
- POWELL, A. (2010): «Périclès chez Thucydide et chez Plutarque», en V. FROMENTIN - S. GOTTELAND - P. PAYEN (eds.), *Ombres de Thucydide. La réception de l'historien depuis l'Antiquité jusqu'au début du XX<sup>e</sup> Siècle*, Ausonius, Bordeaux, pp. 93-104.
- RAAFLAUB, K. A. (1990): «Contemporary Receptions of Democracy in Fifth Century Athens», en W. R. CONNOR - M. H. HANSEN - K. A. RAAFLAUB - B. S. STRAUSS (eds.), *Aspects of Athenian Democracy*, Museum Tusulanum Press, Copenhague, pp. 33-70.
- RAAFLAUB, K. A. (1997): «Power in the Hands of the People: Foundations of Athenian Democracy», en I. MORRIS - K. RAAFLAUB (eds.), *Democracy 2500? Questions and Challenges*, Archaeological Institute of America, Dubuque, pp. 31-66.
- REGENBOGEN, O. (1949): *Thukydidis. Politische Reden*, Leipzig.
- RHODES, P. J. (1988): *Thucydides. History II*, Aris & Phillips, Warminster.
- RHODES, P. J. (2003): *Ancient Democracy and Modern Ideology*, Duckworth, Londres.
- ROMILLY, J. DE (1947): *Thucydide et l'impérialisme athénien: la pensée de l'historien et la genèse de l'œuvre*, Les Belles Lettres, Paris.
- ROMILLY, J. DE (1962): *Thucydide. La Guerre du Péloponnèse*, vol. II, Les Belles Lettres, Paris.
- ROMILLY, J. DE (1990): *La construction de la vérité chez Thucydide*, Julliard, Paris.
- RUSTEN, J. S. (1989): *Thucydides. The Peloponnesian War. Book II*, University Press, Cambridge.
- SAMONS II, L. J. (2016): *Pericles and the Conquest of History: A Political Biography*, University Press, Cambridge.
- SANCHO ROCHER, L. (1994): «ΣΤΑΣΙΣ y ΚΡΑΣΙΣ en Tucídides (8.97.1-2)», *Habis* 25: 41-69.
- SCHADEWALDT, W. (1929): *Das Geschichtschreibung des Thukydidis*, Berlin.
- SCHWARTZ, E. (1919): *Das Geschichtswerk des Thukydidis*, Bonn.
- SHEPPARD, J. G. - EVANS, L. (1870): *Notes on Thucydides*, Longmans, Londres.
- SICKING, M. J. (1995): «The General Purport of Pericles' Funeral Oration and Last Speech», *Hermes* 123: 404-425.
- STADTER, P. A. (1987): «The Rhetoric of Plutarch's *Pericles*», *Ancient Society* 18: 251-259.
- STADTER, P. A. (1989): *A Commentary on Plutarch's Pericles*, University of North Carolina Press, Chapel Hill - Londres.
- STE. CROIX, G. E. M. DE (1956): «The Constitution of the Five Thousand», *Historia* 5: 1-23.
- STRASBURGER, H. (2009): «Thucydides and the political self-portrait of the Athenians», en J. S. RUSTEN (ed.), *Thucydides*, University Press, Oxford, pp. 191-219.
- TURASIEWICZ, R. (1995): «Pericles' Funeral Oration in Thucydides and its Interpretation», *Eos* 83: 33-41.
- VICKERS, M. (2011): *Pericles on Stage: Political Comedy in Aristophanes' Early Plays*, University Press, Texas.

- VIDAL-NAQUET, P. (1990): *La démocratie grecque vue d'ailleurs: Essais d' historiographie ancienne et moderne*, Flammarion, Paris.
- VLASTOS, G. (1964): «Isonomía Politiké», en J. MAU - E. G. SCHMIDT, *Isonomia: Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, Berlín, pp. 1-35.
- VRETSKA, H. (1966): «Perikles und die Herrschaft des Würdigsten, Thuk. II 37.1», *RbM* 109: 108-120.
- WARNER, R. (1954): *Thucydides. History of the Peloponnesian War*, Penguin, Londres.
- WILL, W. (2003): *Thukydides und Perikles. Der Historiker und sein Held*, Habelt, Bonn.
- WILL, W. (2016): «Democracy without an Alternative: Thucydides, Sparta, and Athens», en Ch. R. THAUER - Ch. WENDT (eds.), *Thucydides and Political Order. Lessons of Governance and the History of the Peloponnesian War*, Palgrave Macmillan, Nueva York, pp. 55-73.
- WINTON, R. I. (2004): «Thucydides 2.37.1: Pericles on Athenian Democracy», *RbM* 147: 26-34.
- ZIOLKOWSKI, J. (1981): *Thucydides and the Tradition of Funeral Speeches at Athens*, Arno Press, Nueva York.





# DIVINE AND HUMAN ACTION IN EURIPIDES' *HELEN*

Eleni Kornarou  
Hellenic Open University  
[egkornarou@hotmail.com](mailto:egkornarou@hotmail.com)

## ABSTRACT

This article discusses the interplay of divine and human action in Euripides' *Helen*. Due to their limited understanding and the deception of the gods, mortals are often led to miscalculations and errors. Yet this does not mean that they cannot act as free agents. The plot of the play indicates that within the limits of their humanity, men can determine their fortunes by their own decisions and attitude to life, despite the fact that the motives and the nature of the gods remain ambiguous.

KEYWORDS: Euripides' *Helen*, divine - human action, illusion - reality.

## ACCIÓN DIVINA Y HUMANA EN LA *HELENA* DE EURÍPIDES

## RESUMEN

Este artículo discute la interacción humana y divina en la *Helena* de Eurípides. Debido a su limitada comprensión y al engaño de los dioses, los mortales a menudo son llevados a conclusiones erróneas y a errores de juicio. Aun así, esto no significa que no puedan actuar con libertad. La trama de la obra indica que dentro de los límites de su humanidad, el hombre puede determinar su suerte por sus propias decisiones y actitud ante la vida, a pesar del hecho de que los motivos y la naturaleza de los dioses sigan siendo ambiguos.

PALABRAS CLAVE: *Helena* de Eurípides, acción divina - humana, ilusión - realidad.

Euripides' *Helen* must have made a striking impression on its audience in 412 B.C., as is made evident in its extensive parody in Aristophanes' *Thesmophoriazousae*, which was produced the following year<sup>1</sup>. Aristophanes calls it τὴν καινὴν Ἑλένην (*Th.* 850), which is usually considered to be an allusion to the version of the myth that Euripides dramatizes, according to which a phantom of Helen created by Hera went to Troy, while the true Helen was transferred by Hermes to Egypt, where she remained during the Trojan war until Menelaus' arrival<sup>2</sup>. Although this variant of the myth was not completely new<sup>3</sup>, it must have struck the Athenian audience as an unusual one.

There are clues in several parts of the play that there is a divine plan of larger scope behind what happens. In the prologue Helen mentions that Zeus' purpose

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.19>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 283-294; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343

in causing the Trojan war was «to lighten earth's burden from people» and «to make Achilles famous» (36-41). She also refers to Hermes' promise about her return to Sparta together with Menelaus (56-58) while later she reminds Theonoe that it is the will of the gods that she should be given back to her husband (914-917). Finally in the *exodos* of the play the Dioscuri declare that everything has been ordained by the gods (1646-1655, 1660-1661, 1669, 1676-1677), restoring Helen's ill-fame (1686-1687) and announcing the divine honours she will receive after death (1666-1669)<sup>4</sup> as well as Menelaus' happy future in the Isles of the Blessed (1676-1677). After all the suffering the couple have endured in the hands of the gods, they will be rewarded after death, and so harmony will be finally restored.

However, besides the grand divine plan the jealousies and whims of the gods are given striking prominence<sup>5</sup>. Helen's removal to Egypt appears in the prologue as a part of Zeus' plan to protect her (44-48), but later it is described as an act of a capricious goddess who sent Hermes to snatch her away (241-249)<sup>6</sup>. Zeus himself is presented on the one hand as a higher divinity who cares for the Earth and on the other as an immoral god with bestial instincts who takes the form of a swan to seduce Leda<sup>7</sup> (17-21<sup>8</sup>, 214-216)<sup>9</sup>. The paradoxical situation itself of a phantom Helen and a real Helen, which causes confusion between appearance and reality, is the result of Hera's fraud<sup>10</sup>: angry for her defeat in the beauty contest, the goddess fashioned a phantom from air (31-35)<sup>11</sup>, which Paris got, thinking that it was the real Helen. Moreover Hera's willingness to help Menelaus and Helen to return to Sparta and Aphrodite's

<sup>1</sup> For the parody of *Helen* in *Thesmophoriazousae*, see Rau, 1967: 53-65; Kannicht, 1969: i. 79-82; Nieddu, 2004; Burian, 2007: 41-43.

<sup>2</sup> Griffith, 1953: 36; Burian, 2007: 1. Euripides also alludes to this story in his earlier *Electra* 1280-1283.

<sup>3</sup> For Stesichorus' and Herodotus' accounts of the innocent Helen who never went to Troy, see Dale, 1967: xvii-xxiv; Kannicht, 1969: i. 26-48; Burian, 2007: 4-9.

<sup>4</sup> Helen's final divinity is suitable to the myth of her parentage from Zeus (cf. Podlecki, 1970: 406-407).

<sup>5</sup> For the ambiguity of the gods' motives, see Conacher, 1967: 301-302; Dunn, 1996: 143-147.

<sup>6</sup> For the antithesis between the two gods, representing the contrast between cosmic order and cosmic chaos, see Segal, 1971: 565.

<sup>7</sup> Like all divinities in Euripidean tragedy, Zeus in *Helen* combines advanced and primitive elements (cf. Wassermann, 1940: 590).

<sup>8</sup> In fact Helen's doubt about the extraordinary situation of her birth (21 εἰ σαφὴς οὗτος λόγος) «underscores the impossibilities upon which the play is based» (Hartigan, 1981: 24). Such sceptical remarks are usual in Euripidean plays (e.g. *HF* 1341-1346, *IT* 380-391).

<sup>9</sup> The motif of a male divinity using a female mortal to satisfy his lust raises questions about the morality of the gods and the world in which mortals have to live subject to the gods' passions (Wassermann, 1940: 588; Hartigan, 1981: 24). The 'rape-theme' is also reiterated in the picture of Pan pursuing the Nymphs and Naiads (185-190) as well as in the case of Helen who was carried away by Hermes as she was plucking flowers (244-249; cf. Apollo's rape of Creousa in *Ion* 887-896 against a similar quasi-pastoral background).

<sup>10</sup> Cf. 586, 610, 1135-1136.

<sup>11</sup> Segal (1971: 564-565) points out that the language of the above passage, with the repetition of words of air and wind, underlines the unreality of the *eidolon*.



wish to destroy them (880-886) are also prompted by personal motives as Hera wants to disclose to everybody Paris' 'false' marriage with Helen, whereas Aphrodite wishes to conceal the truth<sup>12</sup>.

The antithesis between illusion and reality, which is frequently expressed by the contrast between *ὄνομα* and *πρᾶγμα* (or *σῶμα*)<sup>13</sup>, is the most prominent motif of the play<sup>14</sup>, and raises the question about the true nature of reality, a question which lies at the heart of the sophistic debates of the late 5<sup>th</sup> cent. BC<sup>15</sup>. The existence itself of two Helens, a mere image and a real one, stresses the contrast between appearance and reality, and is also the starting point of a deliberate doubling of elements in the plot<sup>16</sup>. No wonder that all the characters of the play, with the exception of the omniscient prophetess Theonoe, mistake the truth for illusion and *vice versa*<sup>17</sup>.

So in his encounter with Helen Teucer<sup>18</sup> ironically attributes to the real Helen words which are appropriate for her *eidolon* (72 ὄψιν, 73 εἰκῶ φόνιον, 74 μίμημ'), considering her to be an imitation of the hated woman who caused the Trojan war and getting ready to kill her for her likeness to Helen (75-77). Like all the Greeks and the Trojans, he is a victim of the deception contrived by Hera, and although Helen tries to warn him that what they had regarded as Helen was perhaps only a δόκησις<sup>19</sup> (119, 121), Teucer is unable to realize the truth. Finally on departing he pronounces a curse on the Helen of Troy and a blessing on the woman in front of him (162-163). The irony is obvious throughout the scene, and although its effect may be comic, as it has been argued<sup>20</sup>, it serves a serious purpose, to show how people can be deceived by the gods so as to mistake reality for its image and the opposite.

---

<sup>12</sup> As Zuntz (1960: 217) comments, the two goddesses «reveal themselves as mythological embodiments of the incalculable and unmanageable forces which preside over all man's strivings».

<sup>13</sup> For this antithesis, which is constantly repeated throughout the play (e.g. 42-43, 66-67, 588, 601, 1100) and occasionally also occurs in other Euripidean plays dated closely before or after *Helen* (e.g. *IT* 504, *Or.* 390), see Solmsen, 1934; Kannicht, 1969: I. 57-60; Wright, 2005: 307-316.

<sup>14</sup> Cf. Pippin, 1960: 151; Zuntz, 1960: 223; Segal, 1971: 559; Boedeker, 2017: 246. Although the conflict between appearance and reality is also exploited in other Euripidean plays of the same period such as *Andromeda*, *IT* and *Ion* (cf. Forehand, 1979: 174, 185; Wright, 2005: 278-337), *Helen* is considered to be the most extreme exploitation of it (Lattimore, 1958: 122-123; Pippin, 1960: 154; Hartigan, 1981: 23 n. 1).

<sup>15</sup> See Kannicht, 1969: I. 57-60; Segal, 1971: 560-561; Conacher, 1998: 70-83.

<sup>16</sup> There are two 'prologues', two Greek warriors shipwrecked in Egypt (68ff, 386ff), two confused encounters with Helen (72ff, 546ff), two tales about Dioscuri's fate (137-142), the tale of Helen's double parentage (17-19, 470-472) etc. (cf. Zuntz, 1960: 223; Segal, 1971: 562; Wright, 2005: 328).

<sup>17</sup> Pippin, 1960: 152; Zuntz, 1960: 222.

<sup>18</sup> Although Teucer's arrival serves various purposes (i.e. to inform Helen of the outcome of the Trojan war and the fate of Menelaus and her family as well as to reveal the hatred of the Greeks towards her and thus to magnify her feeling of guilt), its main purpose is to emphasize the antithesis between reality and illusion (Segal, 1971: 563).

<sup>19</sup> As Zuntz (1960: 223) notes, δόκησις is «a cue-word, characteristic of this play only» (in verse 36 it is characterized as κενήν, which reveals the contrast between appearance and reality). Wright (2005: 285) also points out that «the word δοκεῖν and its cognates occur...some twenty-four times in *Helen*».

<sup>20</sup> Cf. Grube 1941: 336; Burnett, 1971: 77.





After Teucer's departure Helen bursts into a passionate dirge about her misfortunes joined by the chorus in an *amoibaic parodos* which deepens her suffering. In her unhappiness she even forgets Hermes' promise which she herself had reported in the prologue about her eventual reunion with Menelaus (56-58). In fact, although Teucer had qualified his information about Menelaus' death by the verb κλήζεται (126, 132), and despite the fact that the chorus express their doubt about the veracity of his words (306-307)<sup>21</sup>, Helen asserts that he spoke distinctly (308 σαφῶς γ' ἔλεξ').

Helen is a victim of the gods who used her beauty to set the Trojan war in motion. She regards her beauty as a curse, a commonplace in Greek literature, and she refers repeatedly to the disaster it caused (27, 236-237, 261, 304-305)<sup>22</sup>. She also refers to two other heroines, Callisto and Merops' daughter, who suffered because of their beauty (375-383)<sup>23</sup>, yet she distinguishes herself from them as her beauty proved disastrous for thousands of people (383-385). Although she speaks of her beauty as something separate from herself<sup>24</sup>, we cannot detach her from it, in the same way that we cannot detach her from the bitter story of Troy, even though in this version of the myth she is a faithful wife like Penelope waiting for her husband for seventeen years. She is innocent, yet she feels that she is guilty because her beauty caused the war, no matter that she never went to Troy<sup>25</sup>. She expresses her sympathy for the woes of both the Trojans and the Greeks (e.g. 39, 109, 196-197, 362-374), applying to herself the epithet πολυκτόνος (198) which she also uses to characterize Aphrodite (238) – the archetypes of disastrous beauty in the mortal and divine worlds respectively. In this way Euripides does not allow us to forget the guilt of the Homeric Helen, although he dramatizes the anti-Homeric version of the myth<sup>26</sup>. It is obvious that for Helen the worst of her misfortunes is that she is ill-famed undeservedly everywhere, and she repeatedly grieves for her *aischyne* (53-55, 250-252, 270, 927-928)<sup>27</sup>. Her ὄνομα, her κλέος, which she sets against her private self, her σῶμα, is «her social and public being which she must bear like an imposed necessity»<sup>28</sup>.

<sup>21</sup> The opposition between word and actuality is recurrent in *Helen* (cf. also 1050, 1052).

<sup>22</sup> See Segal, 1971: 569; Whitman, 1974: 44. As Segal (1971: 571) points out, the theme of beauty as a curse has its parallel in the divine sphere as well, in the beauty contest among the three goddesses (23), so that both worlds seem to be subject to the same destructive forces. For a discussion of the significance of Helen's beauty in mythology, see Blondell, 2013: 27-52.

<sup>23</sup> The Sirens, winged female creatures, whom Helen invokes to accompany her lamentation in the *parodos* (167ff), also cause destruction via their beauty.

<sup>24</sup> In fact Aphrodite promised to grant Paris Helen's beauty, not herself (27-28), which he did receive in the form of the phantom contrived by Hera (Luschnig, 1972: 161).

<sup>25</sup> Nevertheless, as Luschnig (1972: 160) writes, «the consequences were the same as if she had gone».

<sup>26</sup> Segal, 1971: 577. Cf. also Whitman, 1974: 43: «Euripides has managed to give his Helen her full load of sensed guilt, while at the same time presenting her in the image of feminine perfection».

<sup>27</sup> Cf. Pippin, 1960: 153.

<sup>28</sup> Wolff, 1973: 79.



Troy is the centre of Helen's *dyskleia*, as it is of Menelaus' *kleos*<sup>29</sup> and Helen's lament over the woes of the war (362ff) is sharply contrasted with his boasting of his forces at Troy (392ff)<sup>30</sup>.

Like Teucer, Menelaus is subject to ambiguity and delusion. Confused by the old woman's statement about Helen and in trying to work out the truth, he considers the possibility of the existence of double names/places (497-499) in a comic scene with serious undertones revealing the tragic situation of mortals, who are at the mercy of the gods who deceive and misinform them. Similarly Menelaus' insistence on the *kleos* of his name (501-504) is certainly ironic since that glory rests on the pursuit of an empty image<sup>31</sup>.

In his encounter with Helen Menelaus refuses to believe what he sees and, like Teucer, he takes the real Helen for a phantom (569 φάσματ'). Employing, like Teucer, vocabulary referring to sense-perception and knowledge, Menelaus expresses his belief that the mind perceives reality while the eye only its appearance (575ff)<sup>32</sup>, although in this case the opposite happens: his mind tells him a lie and his eye the truth. By contrast, Helen points to the eyes as the most reliable organs of perception (580)<sup>33</sup>. Menelaus is ready to return to the phantom Helen, leaving behind him the real one, when the messenger's statement that the Helen they were guarding in the cave disappeared into the sky enables him to realize the truth. What this scene, and the play as a whole, indicates, is men's limited understanding and the view that true knowledge cannot be achieved by means of human perception and reason, but only through divine authority.

The confusion of identity and delusive appearance is repeated in the second half of the play, in the deception scene. Supported by the chorus, Helen deceives Theoclymenus<sup>34</sup> by using Teucer's report about Menelaus' supposed death. As elsewhere

---

<sup>29</sup> Cf. Segal (1971: 577), who points out the different ways in which Helen and Menelaus use the words *kleos*, *aischyne* etc.

<sup>30</sup> Menelaus enters alone after the departure of Helen and the chorus. The tragic chorus rarely leaves the orchestra during the performance of the play and their departure now leaves the way open for a second prologue by Menelaus, which gives him startling prominence (Burnett, 1971: 80; Whitman, 1974: 45; Arnott, 1990: 10-11; Marshall, 2014: 30-31).

<sup>31</sup> Cf. Meltzer, 2006: 188-222. Menelaus has often received negative criticism from scholars: he is a *miles gloriosus* (Grube 1941: 339), «insincere as well as weak» (Blaklock, 1952: 87), «somewhat limited intellectually» (Griffith, 1953: 37; see also Segal, 1971: 575 n. 65). Yet, although his boasting of his *kleos* (392-399, 501-504), his lament for the loss of his clothes (421-424) and his armies (453), and generally his weakness before the portress (441-445, 456-457) may provoke the audience's laughter, his situation is a quite serious one; he is a warrior who, shipwrecked in an alien land, finds himself in a really desperate situation, where his military experience cannot help him (Podlecki, 1970: 403).

<sup>32</sup> Pippin, 1960: 152.

<sup>33</sup> As Solmsen (1934: 121) points out, in this play Euripides shows, more than in any other, a special interest in questions of perception and cognition.

<sup>34</sup> Some scholars criticize the Greek couple for using religion to deceive their host; yet, as others argue, Theoclymenus is presented as a 'cruel despot' (Pippin, 1960: 157), 'immoral' and 'irreligious', who «is after all getting what he deserves» (Hanson, 1973: 12, 20).



in the play, the contrast between word and reality is striking here: by his fictitious death Menelaus will ensure true life<sup>35</sup> (cf. 1050, 1052 μὴ θανῶν λόγῳ θανεῖν). His cenotaph becomes the counterpart to Helen's *eidolon* that dominated the first half of the play, and his real situation as a shipwrecked, ragged sailor (1079-1080, 1204) is used to deceive Theoclymenus, just as Helen's true self had deceived Teucer and Menelaus earlier. The will of the gods is that Helen should return to Sparta together with Menelaus (56-58), but the means of their salvation, after they have persuaded Theonoe to conceal the truth, lies entirely in themselves (1022). Their wits, especially Helen's, triumph<sup>36</sup> as they exploit the customary funerary ritual to conduct the burial of the supposedly dead Menelaus while Theoclymenus, ignorant of their plans, helps the Greek couple and at the very moment he is deceived, he thinks that he has Helen within his grasp (1385-1386), as Paris did (35-36)<sup>37</sup>.

The arbitrary and deceptive ways of the gods is what prompts Menelaus' servant to indulge in a philosophical consideration of the nature of God (711ff), remaining on the stage, contrary to convention<sup>38</sup>, after he has fulfilled his dramatic purpose to report the disappearance of the phantom Helen. The discovery of the real Helen makes him realize that the Trojan war was fought in vain<sup>39</sup> for an empty illusion and thus that man lives in an amoral universe where the gods' deceit is an undoubted fact and the success of his aims does not depend on his striving but on fortune and on the goodwill of the gods<sup>40</sup>. The chorus also share the same view (758-760), agreeing with the servant that men should leave aside divination which has proved ineffective<sup>41</sup> and pray for the favour of the gods.

The second strophe of the first stasimon (1137-1150) picks up the cue given by the messenger and comments on the incomprehensibility of divinity and

<sup>35</sup> Segal, 1971: 564.

<sup>36</sup> In *Helen* Euripides has elaborated on the motif of the prominent female guile exploited also in *IT* (cf. Segal, 1971: 575, 579), two tragedies with barbaric setting where Greek men are found in danger.

<sup>37</sup> In Helen's concern for the supposedly dead Menelaus Theoclymenus sees the confirmation of a chaste wife for him (in fact, in the end he praises Helen for her outstanding virtue and most noble character: 1684-1687). For Theoclymenus as a somewhat 'comic' figure like Menelaus, see Segal, 1971: 583-584.

<sup>38</sup> Cf. Arnott, 1973: 62; Hamilton, 1978: 290.

<sup>39</sup> The repetition of the word μάτην (603, 751, 1220) underlines the futility of the war.

<sup>40</sup> Dale (1967: 117 n. on 744-60) argues that the messenger is not the appropriate person to comment on such serious matters. Yet, as Galeotti (1987: 31) points out, it is surely not accidental that Euripides employs a minor character to comment on the play's major issue; this choice as well as the messenger's lengthy speech may be justified by his nature as δοῦλος γενναῖος (729-730). As conventionally in Euripidean tragedy, nobility is related not to birth but to free mind (cf. 728ff).

<sup>41</sup> The messenger's attack upon the seers (744ff), «as round and outspoken a denunciation of pseudo-prophecy as any in Euripides» (Griffith, 1953: 39), was probably prompted by the disastrous effect they had had concerning the Sicilian expedition (cf. Griffith, 1953: 39; Zuntz, 1960: 215; Dale, 1967: 118).



the unpredictability of human affairs, following upon the previous two stanzas which elaborate on the mortal pain caused by Aphrodite and Hera. The nature of divinity is beyond the limits of human perception and there is no hope that man can ever find out what deity really is. Helen's suffering despite her divine ancestry illustrates the chorus' conclusion. As Zuntz (1960: 218) comments, while the obscurity of divinity is a commonplace in Greek literature, here «you are...aware of the greater, and indeed absolute radicalism which distinguishes this utterance in Euripides...from all others»<sup>42</sup>.

Zeus' plan caused death to thousands of people and Hera's fraud made the Trojan war fought for an *eidolon*, while the innocent Helen was ill-famed everywhere. The vanity of the war is stressed throughout the play (603, 707, 751, 1220) and so are the immense suffering and the countless deaths (52-53, 73-74, 109-110, 362-374, 691-693, 969-970 etc.). In the first strophic pair of the first stasimon (1107-1136) the chorus lament for the sufferings of the Trojans (strophe) and the Greeks (antistrophe), while the names of Aphrodite and Hera, whose ἔρις caused the war, are emphatically placed at the end of each stanza (1121, 1136). The bitter conclusion of all this is that the gods use mortals in order to achieve their purposes without being concerned for the confusion and suffering they cause.

The slaughter of the Egyptians at the end of the play is also necessary so that the divine plan of Menelaus' and Helen's restoration may be accomplished. Although some scholars have argued that this violent deed is not to be taken too seriously<sup>43</sup>, it is neither presented, I think, as simply «the blood of a good messenger speech»<sup>44</sup>. Throughout the play Euripides tries to convince us that the σῶμα, the reality, lies in Egypt and the ὄνομα, the appearance, in Troy. However at the end of the play Helen prompts the Greeks to slaughter the Egyptians (1602-1604). She regains the traditional role of the Helen who causes death and disaster wherever she goes<sup>45</sup>. In a sense Egypt becomes the setting for a second 'Trojan war', on a smaller scale, but now Helen is on Menelaus' side<sup>46</sup>. Finally she is inseparable from the story of Troy<sup>47</sup>. Ending his play in this way Euripides leaves us in doubt about which of the two Helens and which of the two worlds, that of Troy or that of Egypt, is the real one. The question about the true nature of reality finally remains unresolved<sup>48</sup>. Yet, even if the *eidolon* of Helen is unreal, «the consequences of that unreality are quite real and disastrous», and «[t]he happy ending does not erase all the misery that

---

<sup>42</sup> Zuntz, 1960: 218.

<sup>43</sup> See Segal, 1971: 606 n. 122.

<sup>44</sup> Burnett, 1971: 97.

<sup>45</sup> Cf. Luschnig, 1972: 162: «At the end of the play, the two Helens seem to merge into one: men are still willing to die and kill for her beauty».

<sup>46</sup> Segal, 1971: 606; Luschnig, 1972: 162; Meltzer, 2006: 217.

<sup>47</sup> As Zuntz (1960: 224) comments, «the poet has embodied in it [the play] some significant touches which prevent the real Helen of Troy from being totally eclipsed, in the mind of the spectator, by her innocent double».

<sup>48</sup> Cf. Segal, 1971: 559.



went before»<sup>49</sup>. The vanity of the war and the suffering of mortals because of their deception by the gods is an undoubted fact.

The ode on the Great Mother (1301-1368), a much-debated passage regarding its interpretation and its relationship to the rest of the play<sup>50</sup>, provides another example of mortal pain caused by the passion of a goddess, and so it is related to the story dramatized in *Helen*. The nameless goddess mentioned in this stasimon is generally considered to be Demeter<sup>51</sup> who, inconsolable at the loss of her daughter, destroys men by imposing barrenness on the earth, as Hera, angry with Paris' judgement, causes the suffering of the Greeks and the Trojans by contriving a cloud-image of Helen. In both cases Zeus finally restores harmony, but it is only after a long period of mortal suffering<sup>52</sup>.

Although, as noted above, the war is presented as the result of the whims of the gods, mortal responsibility is not excluded<sup>53</sup>. In the final stanza of the first stasimon Euripides calls ἄφρονες (1151) those who seek to settle their differences by war, underlining their folly with the word ἀμαθῶς (1153). Fighting always leads to destruction while sound reasoning can avoid it and settle differences peacefully (1151-1164)<sup>54</sup>. The poet of course addresses his contemporaries whose greed led them to the Sicilian expedition and disaster<sup>55</sup>. Yet the reference in the same stasimon to the

---

<sup>49</sup> Luschnig, 1972: 158.

<sup>50</sup> Although several scholars have regarded this ode as dramatically irrelevant (cf. Segal, 1971: 595 n. 103; Hanson, 1973: 20 n. 30; Whitman, 1974: 65, who points out that it is «generally considered the most irrelevant ode in Greek tragedy»; Marshall, 2014: 115-116), others have tried to show that it is related somehow to the rest of the play (cf. Pippin, 1960: 156; Podlecki, 1970: 411-412; Hanson, 1973: 20; Robinson, 1979).

<sup>51</sup> This mother figure has also been identified with Rhea, Cybele (cf. Pippin, 1960: 162 n. 8; Dale, 1967: 147 n. on 1301-68; Fletcher, 2017: 493, who argues that this ode «features the most extensive example of Euripidean syncretism») or with Nemesis, Helen's mother (Golann, 1945), a view which is generally refuted (cf. Pippin, 1960: 162 n. 8; Hanson, 1973: 23 n. 30).

<sup>52</sup> The two stories also share common features. Like Persephone, Helen was gathering flowers when Hermes snatched her away to a distant land (244-249), Egypt functioning as a sort of 'Hades' for her. Furthermore Helen was worshipped as a vegetation divinity in Sparta, her story being one of death and resurrection, like that of Persephone (cf. Segal, 1971: 581). The Demeter-Persephone theme also foreshadows the positive outcome of Helen's story (Pippin, 1960: 156; Allan, 2008: 305-306 n. on 1349). The relation between the two stories is established already in the first strophe of the *parodos* where Helen invites Persephone to receive in the underworld her dirges for the dead (175-178); in fact Segal (1971: 595) regards this stasimon as the 'mirror-image' of the *parodos* as it «resumes and completes the motif of Persephone there stated». For other thematic similarities between the two stories, see Pippin, 1960: 156; Podlecki, 1970: 411-412; Hanson, 1973: 20; Robinson, 1979; Foley, 2001: 306-307; Burian, 2007: 270; Fletcher, 2017: 494.

<sup>53</sup> Cf. Galeotti, 1987: 29.

<sup>54</sup> Cf. also the messenger's suggestion that one should rely on right thought and prudence, γνώμη δ' ἀρίστη μάντις ἢ τ' εὐβουλία (757; yet the authenticity of this verse is disputed).

<sup>55</sup> Cf. Hartigan, 1981: 26: «As the Trojan war was fought for a beautiful illusion, so the Sicilian expedition commenced for the attraction of empire». As was conventional for a tragic poet, Euripides exploited the mythical tradition to criticize his contemporary reality, and, like almost all of his later plays, *Helen* makes a strong denunciation of the evils of war (cf. 365-374, 1151-1157). As Hanson



Trojan war as the result of both divine (1<sup>st</sup> strophic pair) and human motives (2<sup>nd</sup> antistrophe) – the gods lured men by sending them an illusion, but they decided to fight for it<sup>56</sup> – indicates the complex interrelation of these two levels. The gods direct mortal action up to a certain extent, yet men can also determine their own fortunes by their choices and attitude to life. They suffer not only because of the deception of the gods but also because of their own decisions and vicissitudes.

The interplay of divine and human action, which is prominent throughout the play, is emphasized especially in Theonoe's decision. Theonoe, an innovation of Euripides, makes an impressive entry, with attendants and purifying torches (865ff)<sup>57</sup>, which has been prepared from the beginning of the play<sup>58</sup>. Her appearance constitutes the climax of the drama as the salvation of the Greek couple depends on her decisions<sup>59</sup>. Presented as an omniscient prophetess, Theonoe informs Helen that she is aware of Menelaus' arrival and that a debate will take place between Hera and Aphrodite before Zeus to decide his fate (874ff). She explains that Hera favours his return to Sparta together with Helen while Aphrodite is opposed to it<sup>60</sup>, declaring her own position with the controversial phrase *τέλος δ' ἐφ' ἡμῖν* (887). The majority view that this phrase means that Theonoe acts as an arbiter between the two goddesses is refuted by Zuntz (1960: 205-206) who argues (205) that it «looks forward, not backward», referring not to the impending divine council but to Theonoe's dilemma whether to save Menelaus and Helen or not. Her decision is independent of the decision of the gods, but somehow it coincides with it. In the *exodos* of the play the Dioscuri assert that Theonoe's decision has been in accordance with the will of the gods (1647-1649) and praise her for her righteous behaviour (1647-1649, 1656-1657). As elsewhere in Greek tragedy, «the simultaneous enactment of the drama on two levels, the human and the divine» becomes obvious here<sup>61</sup>. We are informed

---

(1973: 22) suggests, Euripides perhaps produced *Helen* not to provide escape from the depressing contemporary reality; «rather...the dramatist not only gives his contemporaries his poetic diagnosis of the causes of their misfortunes, but also offers them the hope of a betterment of the fortunes through...a willingness to honour and respect...piety and justice, and not the misuse of power for selfish, unjust ends».

<sup>56</sup> Cf. Luschnig, 1972: 162.

<sup>57</sup> This purification rite is not to be regarded as just a piece of theatrical display, but indicates Theonoe's concern for the pure (Hanson, 1973: 13).

<sup>58</sup> Cf. Zuntz, 1960: 208; Hanson, 1973: 12-13.

<sup>59</sup> Zuntz, 1960: 204; Hanson, 1973: 13.

<sup>60</sup> A divine contest between Hera and Aphrodite to settle Menelaus' fate has its Homeric precedent in Athena's and Poseidon's opposition about Odysseus' fate. Cf. Zuntz (1960: 211-212), who sees in the rivalry between the two goddesses a symbolism like the one revealed in the antagonism of Aphrodite and Artemis in *Hippolytus*, as «the faithful Helen of the play is striving to the utmost to fulfil the demands of the divine protectress of marriage, and rejecting that Kyprios to whom the other Helen succumbed».

<sup>61</sup> Hanson, 1973: 15.





nowhere in the play of the outcome of the Olympian council, and it seems that Euripides deliberately leaves it ambiguous so that Theonoe's decision becomes more important. We learn that she has sided with Hera (1005-1006), yet she still prompts Helen and Menelaus to pray to the gods for their safe return (1024-1027), as they do (1093ff)<sup>62</sup>, which is another indication of the interplay of divine and human action in the drama.

The couple's pleas to Theonoe (894ff) not to reveal Menelaus' presence to Theoclymenus are not just «a mere rhetorical exercise»<sup>63</sup>. Theonoe has not yet decided whether to reveal or conceal the truth and her dilemma must be taken seriously, since her life depends on her decision. If she helps the Greek couple to escape she will have to face Theoclymenus' anger and her life will be at risk. Her final choice to serve justice disre-garding her own life brings her in complete contrast to the traditional gods, whose actions are prompted by personal motives, and thus indicates more distinctly the frivolity of divine and the seriousness of human motives. Theonoe's innate sense of justice and morality is higher than that of both the Olympian gods and the seers the messenger referred to (744ff), and so her decision is given striking prominence<sup>64</sup>. As Whitman (1974: 53) remarks, «Theonoe is a remarkable creation, quite without parallel among the characters of extant Greek drama». Her act of self-sacrifice is repeated at the end of the play when a noble servant is opposed to Theoclymenus' threat to kill his sister<sup>65</sup>. In the end, divine providence via the epiphany of the Dioscuri saves both Theonoe and the servant, a confirmation that God helps the just and the righteous<sup>66</sup>.

To conclude, the outline of the plot of *Helen* is based on a divine plan which is not made known to the human characters of the play from the beginning. Due to their limited understanding and the deception of the gods, men cannot realize the real situations they are involved in, and are often led to miscalculations and errors.

---

<sup>62</sup> For Helen's and Menelaus' appeals to Theonoe, see Zuntz, 1960: 210-211; Hanson, 1973: 15-17; Marshall, 2014: 38-42. At the end Theonoe recognizes the validity of the couple's claims and responds to their appeals (998ff).

<sup>63</sup> Zuntz, 1960: 210. For the influence of contemporary rhetoric in their speeches, see Griffith, 1953: 39-40; Marshall, 2014: 38-42.

<sup>64</sup> As Theonoe asserts, there is a 'temple of Justice' within herself (1002-1003; for this image, cf. Griffith, 1953: 40; Hanson, 1973: 17). Theonoe is associated with some higher spiritual reality above the gods which she calls *aether* (866) and from which, as may be deduced from the controversial passage in verses 1013-1016, she receives *nous*, an immortal substance which guides her to the right (cf. Zuntz, 1960: 204, 213; Matthiessen, 1968: 699-701; Segal, 1971: 585). Thus «[s]he stands like a figure of *Dike* at the apex of the play» (Pippin, 1960: 157).

<sup>65</sup> In proceeding to punish Theonoe Theoclymenus asserts that he acts in the service of justice (1628), but the attendant replies that true justice sides with Theonoe (1633; cf. 1636) before the Dioscuri appear to confirm his opinion. Like the prophetess the attendant favours justice above life itself – no wonder that Euripides chose a noble slave to express this opinion as he did in the case of Menelaus' servant who commented on the nature of God.

<sup>66</sup> Zuntz, 1960: 209-210. For the appearance of the *deus ex machina* to prevent violence, see Mastronarde, 2010: 186.





The power of the gods to control mortal things is undoubted, despite the ambiguity and obscurity of their motives, which remain unresolved till the end. As Helen's story indicates, the gods often use mortals as instruments in order to serve their purposes, yet this does not mean that men cannot act as free agents. The play is constantly acted out on two levels, the divine and the human, and its outcome is presented as the result of the interplay of divine and human action. Yet in the end, Dioscuri's intervention in order to save Theonoe and the servant shows the weakness of mortals to achieve their salvation without divine help. The achievement of truth and knowledge and the success of their aims finally depend on the gods who reward the righteous. Nevertheless, as the plot of the play indicates, within the limits of their humanity, men can determine their fortunes by using their intelligence and wit, despite the fact that the motives and the nature of the gods remain ambiguous.

## BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- ALLAN, W. (2008): *Euripides: Helen*, Cambridge University Press, Cambridge/New York.
- ARNOTT, W. G. (1973): «Euripides and the Unexpected», *G & R* 20: 49-64.
- ARNOTT, W. G. (1990): «Euripides' Newfangled Helen», *Antichthon* 24: 1-18.
- BLAIKLOCK, E. M. (1952): *The Male Characters of Euripides: A Study in Realism*, New Zealand University Press, Wellington.
- BLONDELL, R. (2013): *Helen of Troy: Beauty, Myth, Devastation*, Oxford University Press, Oxford.
- BOEDEKER, D. (2017): «Significant Inconsistencies in Euripides' Helen», in L. K. MCCLURE (ed.), *A Companion to Euripides*, Wiley - Blackwell, Malden, MA/Oxford, 243-257
- BURIAN, P. (2007): *Euripides: Helen*, Aris & Phillips, Oxford.
- BURNETT, A. P. (1971): *Catastrophe Survived: Euripides' Plays of Mixed Reversal*, Clarendon Press, Oxford.
- CONACHER, D. J. (1967): *Euripidean Drama: Myth, Theme and Structure*, University of Toronto Press, Toronto.
- CONACHER, D. J. (1998): *Euripides and the Sophists: Some Dramatic Treatments of Philosophical Ideas*, Duckworth, London.
- DALE, A. M. (1967): *Euripides: Helen*, Oxford University Press, Oxford.
- DUNN, F. M. (1996): *Tragedy's End: Closure and Innovation in Euripidean Drama*, Oxford University Press, Oxford/New York.
- FLETCHER, J. (2017): «Euripides and Religion», in L. K. MCCLURE (ed.), *A Companion to Euripides*, Wiley - Blackwell, Malden, MA/Oxford, 483-499.
- FOLEY, H. P. (2001): *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton University Press, Princeton/Oxford.
- FOREHAND, W. E. (1979): «Truth and Reality in Euripides' *Ion*», *Ramus* 8: 174-187.
- GALEOTTI PAPI, D. (1987): «Victors and Sufferers in Euripides' *Helen*», *AJPh* 108: 27-40.
- GOLANN, C. P. (1945): «The Third Stasimon of Euripides' *Helena*», *TAPhA* 76: 31-46.
- GRIFFITH, J. G. (1953): «Some Thoughts on the *Helena* of Euripides», *JHS* 73: 36-41.
- GRUBE, G. M. A. (1941): *The Drama of Euripides*, Methuen, London.



- HAMILTON, R. (1978): «Prologue, Prophecy and Plot in Four Plays of Euripides», *AJPh* 99: 277-302.
- HANSON, J. O. de G. (1973): «Euripides' *Helena* and Justice», *MusAfr* 2: 11-23.
- HARTIGAN, K. V. (1981): «Myth and the *Helena*», *Eranos* 79: 23-31.
- KANNICHT, R. (1969): *Euripides: Helena* (2 vols), C. Winter, Heidelberg.
- LATTIMORE, R. (1958): *The Poetry of Greek Tragedy*, Johns Hopkins Press, Baltimore.
- LUSCHNIG, C. A. E. (1972): «Euripides' *Iphigenia Among the Taurians* and *Helena*: Così è, se vi pare!», *CW* 66: 158-163.
- MARSHALL, C. W. (2014): *The Structure and Performance of Euripides' Helena*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MASTRONARDE, D. J. (2010): *The Art of Euripides: Dramatic Technique and Social Context*, Cambridge University Press, Cambridge/New York.
- MATTHIESSEN, K. (1968): «Zur Theonoese der Euripideischen *Helena*», *Hermes* 96: 685-704.
- MELTZER, G. S. (2006): *Euripides and the Poetics of Nostalgia*, Cambridge University Press, Cambridge/New York.
- NIEDDU, G. F. (2004): «A Poet at Work: The Parody of Helen in the Thesmophoriazusa», *GRBS* 44: 331-360.
- PIPPIN, A. N. (1960): «Euripides' *Helena*: A Comedy of Ideas», *CPh* 55: 151-163.
- PODLECKI, A. J. (1970): «The Basic Seriousness of Euripides' *Helena*», *TAPhA* 101: 401-418.
- RAU, P. (1967): *Paratragodia: Untersuchung einer komischen Form des Aristophanes*, Beck, München.
- ROBINSON, D. B. (1979): «Helen and Persephone, Sparta and Demeter: The "Demeter Ode" in Euripides' *Helena*», in G. W. BOWERSOCK - W. BURKERT - M. C. J. PUTNAM (eds.), *Arktouros: Hellenic Studies presented to Bernard M. W. Knox on the Occasion of his 65th Birthday*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 162-172.
- SEGAL, C. (1971): «The Two Worlds of Euripides' *Helena*», *TAPhA* 102: 553-614.
- SOLMSEN, F. (1934): «Ὄνομα and πρῶγμα in Euripides' *Helena*», *CR* 48: 119-121.
- WASSERMANN, F. M. (1940): «Divine Violence and Providence in Euripides' *Ion*», *TAPhA* 71: 587-604.
- WHITMAN, C. H. (1974): *Euripides and the Full Circle of Myth*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- WOLFF, C. (1973): «On Euripides' *Helena*», *HSCPh* 77: 61-84.
- WRIGHT, M. (2005): *Euripides' Escape-Tragedies: A Study of Helena, Andromeda and Iphigenia among the Taurians*, Oxford University Press, Oxford.
- ZUNTZ, G. (1960): «On Euripides' *Helena*: Theology and Irony», in O. REVERDIN (ed.), *Entretiens sur l'Antiquité Classique VI: Euripide*, Fondation Hardt, Genève, 201-227.



# ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΣΕ ΕΠΙΓΡΑΦΕΣ ΑΠΟ ΤΗΝ ΔΥΤΙΚΗ ΚΡΗΤΗ\*

Χαράλαμπος Β. Κριτζάς

Επίτιμος Διευθυντής Επιγραφικού Μουσείου (Αθήνα)

[xkritzas@otenet.gr](mailto:xkritzas@otenet.gr)

## ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στο άρθρο προτείνονται νέες αναγνώσεις και ερμηνείες για 4 επιγραφές από την Δυτική Κρήτη. Στην στήλη της Τυλίφου (περιοχή της Φαλάσαρνας) με συνθήκη συμμαχίας μεταξύ Φαλάσαρνας και Πολυρρηνίας (αρχές 3<sup>ου</sup> αι. π.Χ., Martinez-Fernandez, 2012: 46, αρ. 2), στ. 23: αντί ΑΙΑΚΟΝ (Αιακός, ο ομώνυμος ήρωας) θα πρέπει να διαβαστεί ΑΡΑΚΟΝ (ἄρακος, το άγριο κτηνοτροφικό φυτό βίκος ό χροώδης, *vicia villosa*). Στην επιγραφή από την Πολυρρηνία (2<sup>ου</sup> αι. π.Χ., ό.π., αρ. 76), στ. 15-16: αντί Ἀνδροκλής | Ἥρα (δοτική του ονόματος της θεάς) θα πρέπει να διαβαστεί Ἡρᾶ (γενική του πατρωνυμικού Ἡρᾶς). Τα συμπλέγματα ΦΟ και Φ στις επιγραφές από την Πολυρρηνία (ό.π., αρ. 68 και 81), θα πρέπει να ερμηνευτούν ως συντομογραφίες της λ. Ὅρο(ς).

ΛΕΞΕΙΣ-ΚΛΕΙΔΙΑ: Πολυρρηνία, Φαλάσαρνα, Αιακός, Ἡρᾶς, ἄρακος, ὄρος.

## REMARKS ON INSCRIPTIONS FROM WESTERN CRETE

## ABSTRACT

The article proposes new readings and interpretations for 4 Greek inscriptions from Western Crete. At the stele of Tyliphos (area of Phalasarna) with a treaty of alliance between Phalasarna and Polyrrhenia (early 3<sup>rd</sup> c. BC., Martinez-Fernandez, 2012: 46, No 2), l. 23: instead of ΑΙΑΚΟΝ (Αιακός, the hero Aeacus) it should be read ΑΡΑΚΟΝ (ἄρακος, the field-weed *vicia villosa*, the hairy vetch). At the inscription from Polyrrhenia (2<sup>nd</sup> c. BC, *o.c.*, p. 169-170, No 76), ll. 15-16: instead of Ἀνδροκλής | Ἥρα (a dedication in the dative), it should be read the genitive Ἡρᾶ, of the father's name Ἡρᾶς. The inscriptions from Polyrrhenia (*o.c.*, p. 164, No 68 and 179, No 81), the ligatures ΦΟ and Φ, should be read as abbreviations of Ὅρο(ς).

KEYWORDS: Phalasarna, Polyrrhenia, Αιακός, Ἡρᾶς, *vicia villosa*, Horos-inscriptions.

## ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

Ο τιμώμενος Συνάδελφος και καλός φίλος Καθ. Angel Martinez-Fernandez συνέδεσε άρρηκτα το όνομά του με την Κρήτη στην διαχρονικότητά της. Ανέπτυξε πνευματικούς δεσμούς με τους Αγίους της, αγάπησε και αγαπήθηκε από τους Συνεδέλφους και τον λαό της και συνεχίζει να την υπηρετεί επιστημονικά στο πεδίο της Επι-

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.20>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 295-311; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



γραφικής. Άριστος γνώστης της αρχαίας αλλά και της νέας Ελληνικής, αναδείχθηκε σε εξαιρετο ερμηνευτή και ευαίσθητο μεταφραστή των Κρητικών επιγραμμάτων, αλλά και έργων της νεώτερης Ελληνικής ποίησης. Είχα την τιμή να προλογίσω την έκδοση των Ελληνιστικών επιγραμμάτων της Κρήτης που εκδόθηκε στα Ισπανικά το 2006. Σε πολλά άλλα άρθρα πραγματεύτηκε θέματα της αρχαίας Κρητικής διαλέκτου, της νομικής ορολογίας, των θεσμών και της ιστορίας των Κρητικών πόλεων. Τελευταία είχε στραφεί στην μελέτη των επιγραφών κυρίως της Δυτικής Κρήτης. Κύριος καρπός αυτής της ενασχόλησης ήταν μεταξύ άλλων η μονογραφία του «Επιγραφές Πολυρρηνίας», που εκδόθηκε στα Ελληνικά το 2012. Χάρης σε αυτήν, οι μελετητές διαθέτουν πλέον ένα εύχρηστο και πλήρως ενημερωμένο βιβλιογραφικά σώμα (corpus) των επιγραφών της πόλης αυτής, που διαδραμάτισε σημαντικό αν και όχι πρωταγωνιστικό ρόλο στα Κρητικά πράγματα.

Αλλά η μελέτη και η ορθή ερμηνεία των επιγραφών είναι ένα έργο συλλογικό που διαρκώς εξελίσσεται. Κάθε μελετητής προσθέτει ένα μικρό ή μεγαλύτερο λιθάρι σε ένα κεντρικό οικοδόμημα όπως είναι το corpus ή διορθώνει κάποιες μικρές ατέλειες που είναι εύλογο να υπάρχουν σε κάθε μεγάλο έργο. Τρεις τέτοιες μικρές συμβολές μου για επιγραφές τις Πολυρρηνίας αποτελούν το αντικείμενο αυτού του άρθρου, που με πολύ φιλικά αισθήματα συνεισφέρω για το αφιέρωμα στον Ισπανο – Κρήτα Συνάδελφο.

## ΠΕΡΙΟΧΗ ΦΑΛΑΣΑΡΝΑΣ, ΘΕΣΗ ΤΥΛΙΦΟΣ

Μια από τις σημαντικότερες επιγραφές της Κρήτης που ήλθαν στο φως τα τελευταία χρόνια είναι ένα αντίγραφο της συνθήκης ειρήνης και συμμαχίας μεταξύ Φαλάσαρνας και Πολυρρηνίας,<sup>1</sup> με την οποία οι δύο γειτονικές πόλεις, μάλλον μετά από μια περίοδο έντασης στις σχέσεις τους, αναγνωρίζουν τα υφιστάμενα σύνορά τους, συμφωνούν για θέματα εξωτερικών σχέσεων και στρατιωτικής συνεργασίας, για την δυνατότητα αμοιβαίας πρόσβασης και χρήσης των εδαφών των επικρατειών τους και άλλα συναφή θέματα. Άλλο αντίγραφο της ίδιας συνθήκης είχε βρεθεί παλιά στο

### \* ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Ευχαριστώ θερμά την Εφορεία Προϊστορικών και Κλασικών Αρχαιοτήτων Χανίων και την Προϊσταμένη Δρα Ελ. Παπαδοπούλου για την άδεια μελέτης στο Μουσείο Κισάμου, την μελετήτρια της Πολυρρηνίας Συνάδελφο Στ. Μαρκουλάκη για τις χρήσιμες συζητήσεις και την παροχή φωτογραφιών, την Καθ. S. Minon για τις συμβουλές της σε γλωσσολογικά θέματα, τον Καθ. Ζ. Κυπριωτάκη για την χρησιμη ανταλλαγή απόψεων σε βοτανολογικά θέματα και τον αδελφό μου Νικόλαο για πληροφορίες σχετικές με αγροτικά και κτηνοτροφικά θέματα.

<sup>1</sup> Χρησιμοποιώ τον συνηθέστερο τύπο γραφής του ονόματος της πόλης, παρότι στο κείμενο της συγκεκριμένης επιγραφής απαντά ως Πολυρην, όπως τειμαίρεται από την αιτιατική Πολυρηνά (στ. 20, 23). Για τις ποικίλες παραλλαγές του ονόματος της πόλης βλ. *I. Cret.*, II, xxiii, praef., 237. Martinez-Fernandez, 2012: 31-32. Μαρκουλάκη, στο Μαρκουλάκη - Χριστοδουλάκος, 2018: 80.





Φωτ. 1. Η στήλη της Τυλίου (Φωτ. + Στ. Αλεξάνδρου).

Δικτυνναίο ιερό στη θέση Μένιες του ακρωτηρίου Σπάθα.<sup>2</sup> Το νέο αντίγραφο (Φωτ. 1) βρέθηκε τυχαία το 1994 κατά την διάρκεια εργασιών διαμόρφωσης του χώρου γύρω από την βυζαντινή εκκλησία της Κοιμήσεως της Θεοτόκου (άλλοτε Καθολικό Μονής), στη θέση Τύλιφος (ή Κύλιφος, με ακουστική ορθογραφία), ΒΑ της Φαλάσαρνας, στο μέσο του λαιμού του ακρωτηρίου της Γαμβούσας, περί τα 2 χλμ. από το χωριό Αζογυράς. Αρχικά κατατέθηκε στο Μουσείο Χανίων (αρ. ευρ. Ε 191), ενώ σήμερα εκτίθεται στο Μουσείο Κισάμου.<sup>3</sup> Το αμάρτυρο μέχρι τώρα τοπωνύμιο Τύλιφος φαίνεται να είναι αρχαίο. Αναφέρεται ως κύριον όνομα ενός Αρκιάδα βοσκού, που βρήκε στη φωλιά μιας λύκαινας και διέσωσε τα βρέφη Λύκαστον και Παρράσιον, διδυμους γιους του Άρη από την ένωση του με την ηρωίδα Φυλονόμη και μετέπειτα βασιλείς των Αρκιάδων.

Βλ. το αποδιδόμενο στον Πλούταρχο έργο *Συναγωγή ιστοριών παραλλήλων ελληνικών και ρωμαϊκών* (Parallela minora), Ηθικά, 314 Ε: *Τύλιφος δὲ ποιμὴν αὐτόπτης γενόμενος καὶ ἀναλαβὼν τοὺς παῖδας ὡς ἰδίους ἔθρεψε, τὸν μὲν καλέσας Λύκαστον τὸν δὲ Παρράσιον, τοὺς διαδεξαμένους τὴν βασιλείαν τῶν Ἀρκιάδων*. Λόγω της σχετικής ομοιότητας, αλλά όχι αναγκαστικά ίδιας ετυμολογίας, σημειώνομε τα τοπωνύμια Τύλις(σ)ος στην Κρήτη,

<sup>2</sup> Πρόκειται για την χαμένη σήμερα και πιθανότατα κατεστραμμένη στον πόλεμο πολύ αποσπασματική επιγραφή *I. Cret.* II, xi, αρ.1. Πρβλ. *SEG* L, 887 (με νέες συμπληρώσεις βάσει του νέου αντιγράφου). Martinez-Fernandez, 2012: 45 (με την προγενέστερη βιβλιογραφία) και σ. 46, αρ.1 (με βελτιωμένο κείμενο, μετάφραση στα νέα ελληνικά και ορισμένες διαφορές ως προς τις συμπληρώσεις σε σχέση με το *SEG*).

<sup>3</sup> Βλ. Μαρκουλάκη, 2000: 239-240.

Τύλος (νησίδα στον Περσικό κόλπο), Τύλη ή Τυλīs (πόλη της Θυράκης που ιδρύθηκε από τους Γαλάτες το 278 π.Χ.), Τυλησσός (όρος της Ιταλίας).

Πρόκειται για στήλη από πορώδη ασβεστόλιθο, με αέτωμα που φέρει επίτιτλο ανάγλυφο,<sup>4</sup> σύμφυτο με την κυρίως στήλη που διασώζει 24 στίχους από την αρχή της επιγραφής, το κείμενο της οποίας πρέπει να συνεχιζόταν σε άλλον επαπτόμενο προς τα κάτω λίθο. Είναι σχετικά καλής διατήρησης και ευανάγνωστη, εκτός από τους δύο τελευταίους στίχους που έχουν υποστεί φθορές.<sup>5</sup> Χρονολογικά εντάσσεται κατά την μελετήτρια (σ. 246 και 252) στην περίοδο μεταξύ 304 και 275 π.Χ., με προτίμηση την β' δεκαετία του 3<sup>ου</sup> αι.<sup>6</sup> Η ίδια πιστεύει (σ. 240, 248) ότι η στήλη είχε ιδρυθεί από τους Φαλασαρνίους σε αρχαίο ιερό άγνωστης ανδρικής θεότητας που βρισκόταν στην Τύλιφο και υπαγόταν στην Φαλάσαρνα, κατ'αντιστοιχία προς το άλλο αντίγραφο που πρέπει να ιδρύθηκε από τους Πολυρρηγίους στο ιερό της Δίκτυννας στις Μένιες, που τότε υπαγόταν στην επικράτειά τους.<sup>7</sup> Η ύπαρξη αρχαίων ερειπίων στην Τύλιφο, όπου σημειωτέον άλλοτε ανέβλυζε πλούσια πηγή νερού, και η συνέχιση της λατρείας στα χριστιανικά χρόνια καθιστούν σχεδόν βέβαιη την ύπαρξη αρχαίου ιερού σε αυτή την θέση. Μάλιστα το γεγονός ότι η πρόσθια επιφάνεια της στήλης καθώς και μια ταινία κατά στην ακμή των τριών πλευρών της (εκτός της κάτω) είναι καλά λειασμένες, ενώ οι υπόλοιπες επιφάνειες έχουν αδρή λάξευση, οδήγησε την μελετήτρια στο συμπέρασμα ότι η στήλη ήταν εντοιχισμένη στην πρόσοψη αρχαίου ναού.

Σύντομα η στήλη παρουσιάστηκε από την Στ. Μαρκουλάκη τον Σεπτέμβριο 1996 στο Η' Διεθνές Κρητολογικό Συνέδριο στο Ηράκλειο και πρωτοδημοσιεύτηκε με επιμελημένα σχόλια στα Πεπραγμένα του.<sup>8</sup> Το κείμενο αναδημοσιεύτηκε στο *SEG I*, 936 με ορθογραφικές και άλλες βελτιώσεις και προτάσεις αποικατάστασης (όχι πάντοτε επιτυχείς όπως αποδείχτηκε, π.χ. στον στ. 21). Περιλήφθηκε τέλος στο *corpus* των επιγραφών της Πολυρρηγίας από τον Α. Martinez, με διορθωμένη ορθογραφία, νέες συμπληρώσεις – αναγνώσεις και μετάφραση στα νέα ελληνικά.<sup>9</sup> Από τις συμπληρώσεις

<sup>4</sup> Μια περιτεχνη τρίαινα στο μέσο πλακισωμένη από θαλάσσια όντα, που παραπέμπουν σε θαλασσινή πόλη.

<sup>5</sup> Οι διαστάσεις είναι: ύψ. 0,35 μ. (με το αέτωμα 0,47 μ.), πλάτος 0,65 μ., πάχος 0,18 μ., ύψος γραμμάτων 0,005-0,009 μ., διάστιχο 0,006-0,009 μ.

<sup>6</sup> Η χρονολόγηση είναι ασφαλής επειδή στο κείμενο (στ. 2-3) αναφέρεται ότι η συνθήκη συνήφθη ενώπιον τετραμελούς αποστολής των Λακεδαιμονίων με επί κεφαλής τον Κλεώνυμο, γιο του βασιλιά Κλεομένη Β'.

<sup>7</sup> Φυσικά αυτό δεν αποκλείει την πιθανότητα να είχαν στηθεί και άλλα αντίγραφα της στήλης στα κύρια αστικά ιερά των δύο πόλεων ή και σε άλλα ιερά μεγαλύτερης εμβέλειας.

<sup>8</sup> Μαρκουλάκη, 2000: 239-257. Για τυπογραφικούς λόγους το αρχαίο κείμενο στη μικρογράμματα μεταγραφή (σ. 242-243) έχει τυπωθεί χωρίς βαρείες, ενώ υπάρχουν ορισμένα εσφαλμένα πνεύματα. Για τους υπότιτλους των εικόνων 1 και 2 στις σ. 256 και 257 που έχουν τυπωθεί αντίστροφα βλ. διόρθωση στο Μαρκουλάκη - Χριστοδουλάκος, 2018: 81, σημ. 15. Εύλογα λάθη λόγω των δυσχερειών ανάγνωσης υπάρχουν και στην σχεδιαστική αποτύπωση της στήλης (fac simile, Σχ. 1) της σ. 257.

<sup>9</sup> Martinez-Fernandez, 2012: 46-47, αρ. 2.





του η πιο καιρία είναι στον στ. 21: [τ]ελείτω, κατ'αναλογία προς τον στ. 22, που είναι απόλυτα σύμφωνη με το νόημα, αντί .ενΦΙΣΙΟ. (Μαρκουλάκη) και ένσιτιος? (στα σχόλια του SEG I, 936, με βάση το όχι πάντοτε ακριβές σχέδιο της πρώτης δημοσίευσης). Αντίθετα θεωρούμε όχι αναγκαία την διόρθωση του αμάρτυρου μέχρι τώρα αλλά ευανάγνωστου ονόματος Κερβίδα του στ. 2 σε Κερ<κ>ίδα. Πρόκειται για την γενική του ονόματος ενός Λακεδαιμόνιου, μέλους της επιτροπής που με επί κεφαλής τον Κλεώνυμο, γιο του βασιλιά Κλεομένη Β', ήλθε στην Κρήτη και ενώπιον των μελών της συνήφθη η συνθήκη. Το όνομα *Κερβίδας* είναι αβέβαιης ετυμολογίας. Σε χριστιανική επιτύμβια στήλη του 3<sup>ου</sup> αι. από την Έδεσσα της Μακεδονίας υπάρχει το όνομα *Κερβίων*, για το οποίο ο ειδότης υποθέτει ότι πιθανώς είναι εξελληνισμένος τύπος του αμάρτυρου λατινικού ονόματος \*Cervio (<cervus = έλαφος).<sup>10</sup> Το όνομα Cervius / Κέρβιος απαντά ως οικογενειακό (gentilicium) σε γραμματειακά κείμενα και επιγραφές. Στην Εύβοια υπήρχε ποταμός *Κέρβης*, από τον οποίο τα πρόβατα που έπιναν πίστευαν ότι γίνονταν λευκά.<sup>11</sup> Μια ενδεχόμενη αλλά όχι βέβαιη σύνδεσή του *Κερβίδας* θα μπορούσε να είναι με τα ρήματα *κερβολέω*, *σκερβόλλω*, *κερτομέω* = *χλευάζω*, *λοιδορώ*, *άπατῶ* και σχετικές με αυτά λέξεις όπως *σκέρβολος* = ό χλευαστής, ό λοιδορός και (χωρίς το αρχικό σίγμα) *κερβόλλουσα*, *λοιδορούσα*, *βλασφημούσα*, *άπατῶσα*.<sup>12</sup> Για άλλες συζητήσιμες συμπληρώσεις στον στ. 23 βλ. κατωτέρω.

Σύντομη μνεία για την ανεύρεση της στήλης στην Τύλιφο (την οποία ει παραδρομής χαρακτηρίζει ως πλήρως σωζόμενο αντίγραφο της συνθήκης), παραθέτοντας και την άποψη της Μαρκουλάκη για την πιθανότητα ύπαρξης εκεί αρχαίου ιερού ενός άρρενος θεού, διατύπωσε η K. Sporn.<sup>13</sup> Η ίδια αναφέρει ότι δεν ήταν γνωστά αρχαία στην περιοχή σύγχρονα με την στήλη, εκτός από ένα πρόσφατα αποκαλυφθέντα ρωμαϊκό τοίχο,<sup>14</sup> και γ'αυτό δεν αποκλείει το ενδεχόμενο να μεταφέρθηκε η στήλη εκεί από την Φαλάσαρνα, πράγμα για το οποίο δεν συνηγορεί κατά τη γνώμη μας η καλή κατάσταση διατήρησης του ενεπίγραφου λίθου. Διερωτάται τέλος, ποια θα μπορούσε να ήταν η ανδρική θεότητα στην οποία η κάθε πόλη θα αφιέρωνε το καθιερωμένο μερίδιο από τα λάφυρα και τα χρήματα που θα κέρδιζαν από κοινές πολεμικές επιχειρήσεις (στ. 8-12), δεδομένου ότι στο επίτιτλο ανάγλυφο του αντιγράφου του Δικτυνναίου απεικονίζονται οι γυναικείες θεότητες Δικτυνα και Νύμφη Φαλάσαρνα, προστάτιδες αντίστοιχα των δύο συμβαλλομένων πόλεων. Εκφράζει επιφυλάξεις για την γνώμη της Μαρκουλάκη, ότι αποδέκτης θα ήταν ο θεός του (υποθετικού κατά την Sporn) ιερού

<sup>10</sup> Βλ. Feissel, 1983: 31-32, αρ. 9, στ. 5.

<sup>11</sup> Αριστοτ., *Περί θωμωσίων άκουσμάτων*, 846b. Πολλοί θεωρούν το *Κέρβης* ως παραλλαγή του επίσης ποταμωνυμικού *Κεβρήν* της Τρωάδος.

<sup>12</sup> Βλ. το λεξικό LSJ με παραδείγματα από πολλούς πρώιμους και μεταγενέστερους συγγραφείς και λεξιμογράφους, μεταξύ των οποίων Ησύχ., (σχετ. λήμματα) και Ηρωδιαν., *Περί όρθογραφίας*, 3,2, σ. 533: <κερβολεῖ> σκερβολεῖ λοιδορεῖ.

<sup>13</sup> Sporn, 2002: 296-297.

<sup>14</sup> Η Μαρκουλάκη (2000: 240) σημειώνει πάντως την ύπαρξη επιφανειακών ιχνών αρχαίων τοίχων και οστράκων ελληνιστικών και ελληνορωμαϊκών χρόνων.





της Τυλίου, θεωρώντας ότι δεν θα ήταν δυνατόν οι Πολυρρήγιοι να αφιέρωναν μέρος των λαφύρων σε ιερό, την διοίκηση του οποίου θα είχαν μόνον οι Φαλασάρσιοι. Γι'αυτό έχει την γνώμη ότι η αφιέρωση θα γινόταν είτε σε κάποιο επίκαινο ιερό ή σε ανεξάρτητο ιερό που θα βρισκόταν σε ουδέτερο έδαφος, όπου και οι δύο πόλεις θα είχαν πρόσβαση. Ως προς την ταυτότητα του αποδέκτη θεού, διατυπώνει την υπόθεση ότι θα ήταν ενδεχομένως ο Ζεύς ή ο Απόλλων.

Πιθανότερος αποδέκτης κατά την γνώμη μας φαίνεται να είναι ο Απόλλων, θεός ευρύτατα λατρευόμενος στην Κρήτη. Απεικονίζεται στα νομίσματα της Πολυρρηγίας,<sup>15</sup> αλλά παρά την ύπαρξη κάποιων ενδείξεων η λατρεία του δεν τεκμηριώνεται μέχρι τώρα με βεβαιότητα στην Φαλάσαρνα.<sup>16</sup> Όπως ξέρομε από άλλες περιπτώσεις, στον θεό Απόλλωνα ανέθεταν μέρος της λείας ή των λαφύρων διάφορες Κρητικές πόλεις. Βλ. π.χ. την συνθήκη μεταξύ Γόρτυνος και των κατοίκων της Καύδου (σημ. νήσου Γαύδου) του 3<sup>ου</sup>-2<sup>ου</sup> αι. π.Χ.<sup>17</sup>: *ὅ τι δέ κ' ἐσπέτη ἐς τὰν χώ | [ραν ἐθ]θαλάθρας ἤμεν τῶι Ἀπέλλωνι τῶ [ι Πυτ]ίωι τὰν δεκ[άταν]*. Σε αναθηματική επιγραφή του 2<sup>ου</sup> αι. π.Χ. από την Ιεράπυτνα,<sup>18</sup> η ανάθεση ιερού οικοδομήματος γίνεται: *Ἀπόλλωνι Δεκαταφόρωι καὶ τοῖς | Δώδεκα θεοῖς καὶ Ἀθαναίαι Πολ[ι]άδι*. Επίσης στο ψήφισμα των πολιτών της Απολλωνίας (σημ. Αγία Πελαγία, δυτικά του Ηρακλείου) για τους Τητίους του 201 π.Χ.<sup>19</sup> ορίζεται: *ἀγγράψαι δὲ | τῶδε τὸ δόγμα εἰς | [τὸ ἱερόν τοῦ Ἀπόλλωνος τ]οῦ Δεκαταφόρου*. Τέλος, στη συνθήκη μεταξύ Κνωσίων και Τυλισίων που έγινε με την ενεργό μεσολάβηση των Αργείων περί το 450 π.Χ. και αντίγραφο της βρέθηκε στο Άργος,<sup>20</sup> μετά τις διατάξεις για την μεταξύ τους διανομή της λείας (που ευνοούν τους ισχυρότερους Κνωσίους), ορίζεται ειδικά για τα λάφυρα να αποσταλούν από κοινού και από τις δύο πόλεις τα καλύτερα στο ιερό του Απόλλωνος στους Δελφούς και τα άλλα στο ιερό του Άρεως στην Κνωσό: *τὸν δὲ φαλύρον τὰ μὲν καλλ<ι>στεῖα Πυθῶδε ἀπ[ά] | γεν κοινὰ ἀμφοτέρων, τὰ δ' ἄλλα τῶι Ἀ[ρ]εὶ Κν[υ]θ[ς] | οἱ ἀντιθέμεν κοινὰ ἀμφοτέρων*.

Συναφής με τον προσδιορισμό της ταυτότητας του θεού θεωρήθηκε η συμπλήρωση του στ. 23. Η Μαρκουλάκη (2000: 243) πρότεινε την ανάγνωση:

τὸν δὲ ΑΙΑΚΟΝ μεγάρου [- - - -] ΑΔΕΛΦΥ(;) [- ]νομῆι καὶ θήραι χρῆσθω.

Στα σχόλια (σ. 249) παρατηρεῖ ότι το όνομα Αϊακός είναι μαρτυρημένο στην Κρήτη, με παραπομπή στο LGPN I, 17, το λήμμα του οποίου όμως είναι κάπως παραπλανητικό.<sup>21</sup> Σημειώνει επίσης ότι αν πρόκειται πράγματι για κύριο όνομα, αδυνατεί να

<sup>15</sup> Βλ. *I. Cret.*, II, xxiii, praef., 241. Sporn, 2002: 284-285.

<sup>16</sup> Βλ. *I. Cret.*, II, xix, praef., 219. Sporn, 2002: 294.

<sup>17</sup> *I. Cret.*, IV, 184. Πρβλ. Chaniotis, 1996, αρ. 69, στ. 18-19.

<sup>18</sup> *I. Cret.*, III, iii, 9, στ. 1-3.

<sup>19</sup> *I. Cret.*, I, iii, 1, στ. 8-9.

<sup>20</sup> *I. Cret.*, I, viii, 4\*, στ. Α 9-11. W. Vollgraff, 1948: 9, 46. Minon, 2007: 171.

<sup>21</sup> Το λεξικό παραθέτει το Αϊακός ως κύριον όνομα που απαντά στον 6<sup>ο</sup> αι. π.Χ. στην Κρήτη, παραπέμποντας στον Διογόνη Λαέρτιο, *Βίοι Φιλοσόφων*, I, 114, όπου αναφέρεται ότι ο Κρητικός φιλόσοφος και μάντης Επιμενίδης, τον οποίο οι Κρήτες τιμούσαν μετά θάνατον με θυσίες ως θεό, αποκαλούσε



κατανοήσει το νόημα λόγω της συντακτικής δομής της πρότασης, καθώς και ότι επανειλημμένες αυτοψίες του λίθου απέκλεισαν την πιθανότητα της ανάγνωσης άρακος, χωρίς να δίνει ερμηνεία της συγκεκριμένης λέξης. Επισημαίνει επίσης (σ. 245) ότι η λ. μεγάρου είναι αβέβαιη.

Αντίστοιχα ο Martinez-Fernandez (2012: 47) πρότεινε την εξής ανάγνωση για τον στ. 23:

Τὸν δὲ Αἰακὸν ἐπαρόμ[ενοι- - -]ς ἀδελφὸν νο]μῶι καὶ θῆραι χρῆσθω<ν>

Στην μετάφραση (σ. 48) και στα σχόλια που ακολουθούν η έκφραση Αἰακὸν ἐπαρόμ[ενοι- - παραλείπεται, όμως στο λήμμα της επιγραφής (σ. 46) αναφέρεται ρητά ότι «Η στήλη ήταν πιθανώς εντοιχισμένη στην πρόσοψη ενός αρχαίου ιερού, πιθανώς του Αιακού, στην Τύλιφο». Παρατηρούμε ότι αν πράγματι είχαμε την μετοχή ἐπαρόμ[ενοι (<ἐπαράομαι) θα έπρεπε κανονικά να είναι με ω. Σημειωτέον ότι στην Κρήτη απαντά με τον τύπο ἐπαριόμενον.<sup>22</sup> Στην συγκεκριμένη περίπτωση, αν η ανάγνωση ήταν ορθή, θα σήμαινε «οριζόμενοι, επικαλούμενοι, ευχόμενοι». Η αληθοφανής εκδοχή του Α. Martinez-Fernandez έγινε αποδεκτή από την Στ. Μαρκουλάκη<sup>23</sup> και αυτούσιο το κείμενο της επιγραφής που δημοσιεύτηκε στο corpus αναπαράγεται στην εκτενή πινακίδα που συνοδεύει την στήλη στο Μουσείο Κισάμου, όπου ρητά αναφέρεται ότι ήταν στημένη στο ιερό του Αιακού στην Τύλιφο. Έτσι η άποψη ότι υπήρχε και στην Κρήτη λατρεία του Αιακού άρχισε να εδραιώνεται στην επιστημονική βιβλιογραφία.

Υιοθετώντας την ίδια εκδοχή, ο Γ. Χαιρετάκης δημοσίευσε ένα πλούσια τεκμηριωμένο άρθρο για τους μύθους και τις πληροφορίες των πηγών σχετικά με τον χθόνιο ήρωα Αιακό και την λατρεία του κυρίως στην Αίγινα, στην Αθήνα και (υποθετικά) πλέον και στην Κρήτη.<sup>24</sup> Τονίζει τις σχέσεις της Αίγινας κυρίως με την Δυτική Κρήτη και την πιθανή συγγένεια του Αιακού με τον Μίνωα και τον Ραδάμανθυ, μαζί με τους οποίους είχε οριστεί κριτής των νεκρών στον Άδη. Κατά την επικρατέστερη παράδοση ο Αιακός ήταν γιος του Διός και της Αιγίνης, κόρης του ποταμού Ασωπού του Φλιούντος, ενώ κατ'άλλη μεταγενέστερη εκδοχή ήταν γιος του Διός και της Ευρώπης, επομένως αδελφός του Μίνωα και του Ραδάμανθυ.

Μετά την δημοσίευση του άρθρου Μαρκουλάκη - Χριστοδουλάκης (2018), ψηφιακό ανάτυπο του οποίου μαζί με εξαιρετική φωτογραφία της επιγραφής (Φωτ. 1) είχε την καλοσύνη να μου στείλει η αγαπητή Συνάδελφος, ανανεώθηκε το ενδιαφέρον μου για την στήλη της Τυλίου. Ήταν εύλογο να προσπαθήσω να συμπληρώσω τους

---

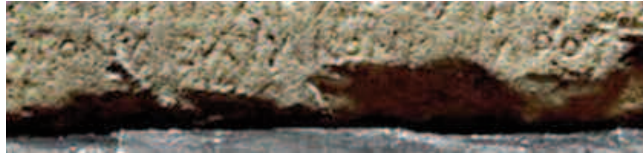
εν ζώη τον εαυτό του Αιακό, θέλοντας προφανώς να θεωρηθεί διάδοχος ή και ένα είδος μετενσάρκωσης του ομώνυμου μυθικού ήρωα. Άρα δεν πρόκειται για κοινό ανδρικό όνομα αλλά για επανάχρηση του ηρωικού ονόματος από τον φιλόσοφο.

<sup>22</sup> Βλ. π.χ. *I. Cret.* IV, 72 II, στ. 41.

<sup>23</sup> Βλ. Μαρκουλάκη - Χριστοδουλάκης, 2018: 81, σημ. 16, με εκτενή σχόλια για τον ήρωα Αιακό και τους σχετικούς μύθους.

<sup>24</sup> Βλ. Χαιρετάκης, 2020.





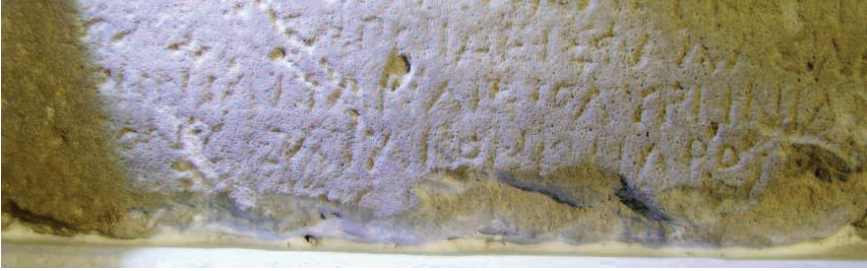
Φωτ. 2. Η στήλη της Τυλίου (λεπτομέρεια).

τελευταίους ελλειπείς στίχους με το εικαζόμενο όνομα του Αιακού. Με προβληματίζει το γεγονός ότι αυτό αναγραφόταν σε ένα σημείο της επιγραφής όπου υπήρχαν διατάξεις για δασμούς από την εκμετάλλευση της γης και των δύο επικρατειών, για δυνατότητα απόκτησης έγγειας ιδιοκτησίας και καλλιέργειας γης από Φαλασάριους στην επικράτεια της Πολυρρηγίας, καθώς και για βόσκηση ζώων και κυνήγι στην ίδια περιοχή, προφανώς σε μέρη της που θα έμεναν ακαλλιέργητα. Συνεπώς διατάξεις γενικότερου χαρακτήρα, που δεν θα μπορούσαν να αφορούν μόνο σε υποτιθέμενες γαίες /τεμένη του Αιακού ώστε να δικαιολογείται η μνεία του. Επίσης ενοχλούσε η προτεινόμενη ταύτιση του Αιακού με τον ανώνυμο *θεόν* των στ. 8-12, στον οποίο και οι δύο πόλεις όφειλαν να προσφέρουν μέρος των λαφύρων και χρημάτων από πολεμικές επιχειρήσεις. Είναι γεγονός ότι ορισμένοι ήρωες με πανελλήνια φήμη και μεγάλα ιερά, όπως ο Ηρακλής, ο Ασκληπιός ή ο Αμφιάραος, αποκαλούνται θεοί και τυγχάνουν αντίστοιχης λατρείας. Αλλά θα ήταν περίεργο στην Κρήτη, όπου δεν γνωρίζουμε κανένα μεγάλο ιερό του ίδιου του Μίνωα,<sup>25</sup> να είχαμε ένα σπουδαίο αλλά εντελώς αμάρτυρο από άλλες πηγές ιερό του Αιακού, στο οποίο μάλιστα μια πόλη όπως η Φαλάσαρνα θα ίδρυε αντίγραφο ενός διεθνούς εγγράφου όπως η συγκεκριμένη συνθήκη, ως να επρόκειτο για κύριο ιερό της.

Μετά από επίμονη παρατήρηση της φωτογραφίας κατέληξα στο συμπέρασμα ότι η ορθή ανάγνωση της επίμαχης λέξης δεν είναι ΑΙΑΚΟΝ αλλά ΑΡΑΚΟΝ (ἄρακον), (Φωτ. 2 και 3) που της δίνει νόημα απόλυτα συμβατό με τα συμφραζόμενα και αίρει τα προβλήματα από την υποτιθέμενη παρουσία του Αιακού. Όπως θα δούμε, ἄρακος είναι το όνομα φυτού, γνωστού με την κοινή ονομασία βίκος, που σπείρεται ή φύτευται άγριο και χρησιμεύει κυρίως ως ζωοτροφή.<sup>26</sup> Την ανάγνωση επαλήθευσα με επιτόπια αυτοψία του λίθου στο Μουσείο Κισάμου την 24-8-2020. Είναι γεγονός ότι ένα μέρος της καμπύλης του ημικυκλίου του Ρ συμπίπτει με ρωγμή που υπάρχει στον λίθο, αλλά σώζεται όλο το κάτω μέρος του ημικυκλίου. Ότι πρόκειται για το γράμμα αυτό και

<sup>25</sup> Φυσικά τόσο ο Μίνωας όσο και ο Ραδάμανθους λατρευόταν στην Κρήτη ως ήρωες. Βλ. Sporn, 2002: 339 και *passim*.

<sup>26</sup> Για τα σχετικά με τον ἄρακον βλ. την ειδική παράγραφο κατωτέρω.



Φωτ. 3. Η στήλη της Τυλίου (λεπτομέρεια με διαφορετικό φωτισμό).

όχι για Ι τεκμαίρεται επικουρικά και από το γεγονός ότι η απόσταση από τον πόδα της κάθετης κεραίας του Ρ μέχρι το αριστερό σκέλος του επόμενου Α (ΡΑ) είναι μεγαλύτερη από την αντίστοιχη απόσταση της ακολουθίας των γραμμάτων ΙΑ σε άλλα σημεία της στήλης. Επίσης η απόσταση μεταξύ των ακραίων σκελών των Α στην ακολουθία ΑΡΑ της λέξης ἄρακον είναι μεγαλύτερη από την αντίστοιχη της ακολουθίας ΑΙΑ στη λ. ἀρχαία του στ. 6, πράγμα που σημαίνει ότι το κεντρικό γράμμα του ΑΡΑ κατέλαμβανε περισσότερο χώρο από ένα απλό Ιώτα. Ακολουθούν τρία γράμματα αμυδρά αλλά ασφαλή ΤΟΝ και στη συνέχεια μέχρι το κατεστραμμένο τμήμα της επιφάνειας του λίθου η αρχή της επόμενης λέξης ΑΡΟΥ- για την συμπλήρωση της οποίας βλ. κατωτ. Προτείνω λοιπόν κατ'αρχήν την εξής ανάγνωση για τον στ. 23 (μετά τις λέξεις εις Πολυρῆνα·):

*τὸν δὲ ἄρακον τὸν ΑΡΟΥ[. ]Ι - - (ιχνη γραμμάτων) νο]μῶι καὶ θήραι χρήσθω.*

Μετά το τελικό γράμμα Ω σώζεται στην παρυφή του λίθου λίγος άγραφος χώρος, συνεπώς δεν υπήρχε Ν, την προσθήκη του οποίου προτείνει ο Martinez-Fernandez, υποθέτοντας ότι η προστακτική θα ήταν στον πληθυντικό (χρήσθω<ν>). Ούτε μπορεί να ήταν το Ν στον επόμενο στίχο επειδή ο χαρακτήρας σέβεται την συλλαβική τομή. Στο σημείο που σημειώνω σε παρένθεση (ιχνη γραμμάτων) δεν μπόρεσα να διακρίνω τις λέξεις ΑΔΕΛΦΥ(;) ή ἀδελφ[ὸν που παραθέτουν αντίστοιχα οι Μαρκουλάκη και Martinez-Fernandez, αλλά κάποια γράμματα και ιχνη που επιτρέπουν την συμπλήρωση που δίνω κατωτέρω με κάθε επιφύλαξη.

Από την σύνταξη της φράσης προκύπτει ότι η λέξη της οποίας σώζεται η αρχή ΑΡΟΥ- προσδιόριζε την λ. τὸν ἄρακον. Μια αρχική υπόθεση εργασίας, την οποία απέκλεισα, ήταν μήπως είχαμε την παθητική μετοχή τὸν ἀρού[μενον (<ἀρώ = οργώνω, σπείρω), δηλαδή τον καλλιεργούμενον ἄρακον. Όμως στα αρχαία ελληνικά το ρήμα ἀρώ δεν μπορεί να έχει ως αντικείμενο όνομα κάποιου φυτού. Πάντοτε οι μετοχές ἀρούμενος προσδιορίζει τον τόπο, τον αγρό ή (κυρίως η θηλυκή ἀρουμένη) την γη που οργώνεται και σπείρεται κάθε χρόνο (με σιτηρά, όσπρια κλπ.) σε αντίθεση με την φυτευομένην / πεφυτευμένην, όπου υπάρχουν πολυετή φυτά (δένδρα, αμπέλια κλπ.) και την ἀγεώρητον, που για κάποιον λόγο παραμένει χέρσα.

Βλ. π.χ. προξενικό ψήφισμα ελληνιστικών χρόνων από την Λάρισα της Θεσσαλίας (Αρβανιτόπουλος, 1910: σ. 345, αρ.3, στ. 2-3): [τῶν ἀγρῶν ἀρουμένων ἤ[μισο] | [τα διὰ



τὸν πολλαπλῆ πόλεμον· Επίσης Πλουτ., Κάμιλλος, 3, 4: μέγα ῥεῦμα κατέβαινε διὰ τῶν ἀρουμένων καὶ φυτευομένων ἐπὶ τὴν θάλασσαν. Εὐσέβιος, Εὐαγγελικῆς Ἀποδείξεως, βιβλ. 8, 3, 10: ὡς καὶ ἡμᾶς αὐτοὺς ὀφθαλμοῖς παραλαβεῖν βουσὶν ἀρούμενον καὶ κατασπειρόμενον τὸν τόπον· Θεοδώρητος, Ἑλληνικῶν Θεραπευτικῆ παθημάτων. Προθεωρία, 1, 124: καὶ ἡ μὲν ἀρουμένη (sc. γῆ) τοὺς ἡμέρους φύει καρπούς, ἡ δὲ ἀγεώρητος τοὺς ἀγρίους.

Ἡ συνέχεια τοῦ κειμένου τῆς ἐπιγραφῆς, *νο]μᾶι καὶ θήραι χρῆσθω*, δηλαδὴ νὰ μπορεῖ νὰ γίνεταί ἡ χρῆσις τῆς ἐκτασῆς ὅπου θὰ φυόταν ὁ ἀρακος γιὰ βοσκὴ ζώων καὶ κυνήγι, δηλώνει ὅτι δὲν προοίεται γιὰ καλλιεργούμενη γῆ, ἀλλὰ γιὰ λιβάδι με αὐτοφυῆ, ἀγριο ἀρακο (βίκο), φυτὸ που καὶ σήμερα φυτρώνει στὴν περιοχὴ τῆς Πολυρρηνίας, ὅπως καὶ σε πολλὲς ἄλλες περιοχὲς τῆς Κρήτης. Θεωρῶ λοιπὸν ὅτι ἡ συμπλήρωσις που ἀρμολίζει στὸ ὅλο νόημα τῆς φράσης εἶναι:

*τὸν δὲ ἀρακὸν τὸν ἀρου[ρα]τ[ρον ὁ β]ουλό[με]ν[ος(;) νο]μᾶι καὶ θήραι χρῆσθω.*

Τὸ ἐπίθετο *ἀρουραῖος* (<ἄρουρα = γῆ) ἐκτὸς ἀπὸ τὸ γνωστὸ τρωκτικὸ *μῦς ἀρουραῖος*, χαρακτηρίζει γενικὰ καὶ διάφορα ἀγρία, συνήθως ποώδη φυτὰ, αὐτὰ που ἀποκαλοῦμε σήμερα ἀγριοχόρτα.<sup>27</sup> Χαρακτηρίζει ὁμως καὶ συγκεκριμένα αὐτοφυῆ φυτὰ ὅπως στὴν περίπτωσή μας. Βλ. π.χ. τὴν ὁδηγίαν γιὰ τὴν θεραπεία τραυμάτων ἵππων με ἀλοιφή ἀπὸ *τιθύμαλλον ἀρουραῖον*.<sup>28</sup> Ὁ χαρακτηρισμὸς τοῦ ἀράκου ὡς ἀρουραίου ἴσως ἐγίνετο γιὰ τὴν διάκριση τοῦ ἀπὸ τὸν κανονικὰ σπειρόμενο ἀρακο, ὅπου δικαίωματα θὰ εἶχε ἀποκλειστικὰ ὁ ἰδιοκτῆτης ἢ ὁ ἐνοικιαστῆς τοῦ ἀγροῦ.

Με τὴν ἀνάγνωσι καὶ τὴν συμπλήρωσι που προτείνουμε, ὁ στ. 23 ἐντάσσεται στὴν νοηματικὴ ἐνότητα που ἀρχίζει ἀπὸ τὸν στ. 20 με τὴν φράση *ἀ δὲ γὰ ἀ Πολυρρηνία...* καὶ καθορίζει δυνατότητες καὶ προϋποθέσεις κτήσεως καὶ ἐκμετάλλευσῆς γῆς στὶς ἐπικράτειες τῶν δύο συμβαλλομένων πόλεων. Ἀνάλογες προβλέψεις ὑπάρχουν σε συνθήκες καὶ ἄλλων πόλεων. Εἰδικότερα γιὰ τὴν Κρήτη βλ. π.χ. τὴν Συνθήκη ἰσπολιτείας Ἰεραπύτνης καὶ Πριανσοῦ (π. 200 π.Χ.):<sup>29</sup> ἔξέστω δὲ τῶι | τε Ἰεραπυτνίωι σπειρεν ἐν τῶι Πριανσίαι καὶ τῶι Πριαν | σιεῖ ἐν τῶι Ἰεραπυτνίαι διδῶσι τὰ τέλεα καθάπερ οἱ ἄλλοι | πολῖται κατὰ τὸς νόμος τὸς ἐκατερεῆ κειμένους. Αὐτ., στ. 27-28: κατὰ ταῦτὰ δὲ | καὶ εἴ τις κα νέμ[η] ἀτε[λ]ῆς ἔστω· Επίσης τὴν συνθήκη ἰσπολιτείας Ἰεραπύτνης καὶ Πριαισοῦ (ἀρχῶν 3<sup>ου</sup> αἰ. π.Χ.):<sup>30</sup> ἐπινομά [δ'] ἔστω τῶ[ι τε] Ἰεραπ[ι] [υτνί]ωι ἐν τ[ι] [ἄ] [Πρ]αισίαι,

<sup>27</sup> Βλ. π.χ. Θεοφρ., *Φυτ. Ἱστορ.*, 7, 6, 1: Περὶ δὲ τῶν ἀγρίων καὶ τῶν καλουμένων ἀρουραίων πειρατέον ὁμοίως εἰπεῖν. τυγχάνει δὲ τὰ μὲν ὁμόνυμα τοῖς ἡμέροις· ἅπαντα γάρ ἐστι τὰ γένη ταῦτα καὶ ἀγρία, καὶ σχεδὸν τὰ γε πολλὰ παραπλησίαν ἔχοντα τὴν ὄψιν τοῖς ἡμέροις... Αὐτόθι, 7, 7, 1: Τῶν δὲ ἀρουραίων λεγομένων μετὰ ταῦτα ῥητέον, καὶ ὅλως εἴ τι ποιῶδες ἐστὶν ὃ μὴ τυγχάνει βρωτῶν.

<sup>28</sup> *Hippiatrica, Excerpta Lugdunensia*, 171, 1 [*Corpus hippiatricorum Graecorum*, vol. 2 (ed. E. Oder, K. Hoppe), Leipzig, 1927 (Repr. 1971)]: λαβὼν <τι>θύμαλον ἀρουραῖον καὶ τρίψας μετὰ νίτρου καὶ μέλιτος ἄλειπε. Κατὰ τὸν Διοσκουρίδην (ὁ) τιθύμαλος = εὐφόρβιον το κυναρίσιον (*Euphorbium kyparissium*).

<sup>29</sup> *I. Cret.*, III, iii, 4. Chaniotis, 1996, αρ. 28, στ. 18-21.

<sup>30</sup> *I. Cret.*, III, iv, 1. Chaniotis, 1996, αρ. 5, στ. Β 33-47. Γιὰ τὸ δικαίωμα βοσκῆς (ἐπινομή, ἐπινομά, ἐπινομία) βλ. Chaniotis, 1996: 116 κε., 187 κε.





...καὶ τῶι Πρ | αἰσίωι ἐν τ | αἶ Ἰεραπ | υτνίαι, ἄ | σινέας ἐόν | [τα]ς ... Τα σωζόμενα ἰχνη στον στ. 24 δεν εἶναι επαρκῆ για μια ασφαλὴ συμπλήρωση, ἀλλὰ ἡ ἀναφορὰ των ονομάτων ἢ των ἐθνικῶν των δύο πόλεων εἶναι πιθανή, ὅπως ἔχει ἤδη προταθεῖ. Εἶναι πιθανό στο σημεῖο αὐτό να ὀριζόταν ὅτι οἱ Πολυρρήνιοι καὶ οἱ Φαλασάριοι θα εἶχαν ἀμοιβαῖο δικαίωμα ἐλευθέρης βροσικῆς καὶ θήρας στις χορτολιβαδικές ἐκτάσεις των ἀντιστοιχῶν πόλεων.

## ΤΟ ΦΥΤΟ ΑΡΑΚΟΣ ΩΣ ΖΩΟΤΡΟΦΗ

Το ουσιαστικὸ ὄ *ἄρακος*, που ἀπαντᾷ καὶ με τους τύπους ὄ *ἄρακος*, ὄ *ἄραξ*, καὶ ὡς οὐδέτερον τὸ *ἄρακος*,<sup>31</sup> καθὼς καὶ με διάφορα υποκοριστικά, εἶναι τὸ ὄνομα ἐτήσιου (καὶ για κάποιες ποικιλίες διετούς ἢ καὶ πολυετούς), πωόδου φυτοῦ τῆς κατηγορίας των ψυχανθῶν (*papilionaceae*) καὶ τῆς οικογενείας των ἐλλοβοκάρπων, με περισσότερα εἶδη. Καλλιεργεῖται με σπορά, κυρίως ὡς ζωοτροφή, ἀλλὰ φύεται καὶ ἀγριο σε ἀκαλλιέργητες ἐκτάσεις ἰδιαίτερα τὴν Ἄνοιξη. Ἡ λέξη ἐπιβιώνει σήμερα στὴν καθομιλουμένη με τὴν μορφή *αρακάς*, ὡς τὸ ὄνομα μιας ποικιλίας του πίσου του ἡμέρου (*pisum sativum*, μπιζέλι). Ἦδη στὴν ἀρχαιότητα ἔφερε κατὰ τόπους ποικιλίες ονομασίες καὶ ὑπάρχει σχετικὴ ἀσάφεια ὡς πρὸς τὸ ποιο συγκεκριμένο φυτὸ ὀνομαζόταν *ἄρακος*.<sup>32</sup> Νεώτεροι βοτανολόγοι ἔχουν προτείνει τὴν ταύτιση του ἀράκου του Θεοφράστου εἴτε με τὸν *βίκον του χρωῶδη* (*vicia villosa*, C. N. Fraas), εἴτε με τὸ *πίσον τὸ ἀρουραῖον* (*pisum arvense*, Chr. K. Sprengel).<sup>33</sup> Στὴν περίπτωσή μας, καὶ δεδομένου ὅτι δεν φύεται ποτέ μόνο του σε κάποιο λιβάδι, πιστεύω ὅτι πρέπει μάλλον να τὸ ταυτίσουμε κυρίως με κάποια ἢ κάποιες ποικιλίες ἀγρίου βίκου (π.χ. *vicia villosa* sp. ἢ *vicia Sibthorpii*, κοινῶς ἀγριοαρακάς ἢ ἀγριόβικος) ἢ ἀκόμη καὶ να τὸ θεωρήσουμε ὡς περιεκτικὴ ὀνομασία διαφόρων παρεμφερῶν ἀγρίων ψυχανθῶν, που ἀκόμη καὶ σήμερα ἀποκαλοῦνται ἀπὸ τους γεωργούς «αρακάδες». <sup>34</sup> Τὸ γένος *vicia* περιλαμβάνει περὶ τα 100 εἶδη, ἀπὸ τα ὁποῖα 34 ἀποτελοῦν εἶδη τῆς ἐλληνικῆς χλωρίδας.<sup>35</sup> Πρόκειται για φυτὸ με εὐρεία γεωγραφικὴ διάδοση. Δύο ὄρη, ἓνα στὴν Αἰτωλία<sup>36</sup> καὶ ἓνα στὴν Βοιωτία,<sup>37</sup> ἔφεραν τὸ ὄνομα

<sup>31</sup> Βλ. Θεόφρ., *Περὶ φυτῶν ἱστορία*, 8, 8, 3: *ἄρακος τὸ τραχὺ καὶ σκληρόν* (ὡς ζιζάνιο των φακῶν).

<sup>32</sup> Βλ. χαρακτηριστικά Ησύχιος, (λ. 6953): <ἄρακοι>· *ὄσπριόν τι. τὸ δὲ αὐτὸ καὶ <λάθυρον*. Γαληνός, *Περὶ τῶν ἐν ταῖς τροφαῖς δυνάμεων*, (ἐκδ. Kühn, τόμ. 6, σ. 551), (Περὶ ἀφάκης καὶ βίκου): *τὸ γέ μὴν ὄνομα τοῦ βίκου παρ' ἡμῶν μὲν πάνν σὴνθές ἐστὶ καὶ μόνως οὕτως ὀνομάζεται, παρὰ δὲ τοῖς Ἀττικαῖς ἴσως ἄρακος ἢ λάθυρος ἐκαλεῖτο*. Ο ἴδιος, (αὐτ., σ. 554) τὸ κατατάσσει μετὰ τῶν ὀσπρίων, ἐνῶ ἀλλοῦ (σ. 541, Κεφ. 27, *Περὶ ἀράκων*) ἀναφέρει ὅτι φυτρώνει ὡς ζιζάνιο των δημητριακῶν ἢ (σ. 552) των φακῶν.

<sup>33</sup> Βλ. τὸ παλαιὸ ἀλλὰ πάντα πολὺ χρήσιμο σύγγραμμα Γεννάδιος, 1914: 138.

<sup>34</sup> Τὴν ἴδια ἀπόψη ἐκφράζει καὶ ὁ Olck, P.-W., *RE*, II, (Stuttgart 1895): 376-377. Σήμερα στὴν Κρήτη ὅταν λένε: «να σπείρουμε λίγο ἀρακά για τα οζά (= ζῶα)» ἐνοοῦν τὸν βίκου. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι οἱ παλιές μηχανοκίνητες ἀλωνιστικὲς μηχανές εἶχαν δύο εἰδῶν κόσσινα, ἓνα για τα «σταροειρίθαρα» (δημητριακά) καὶ ἓνα για τους «αρακάδες» (βίκου, λαθούρι, ρόβι, μπιζέλια, παπούλες κλπ.).

<sup>35</sup> Βλ. Γεννάδιος, 1914: 197.

<sup>36</sup> Στράβων X, 451, 460.

<sup>37</sup> Στέφ. Βυζάντιος, *Εθνικά*, 109.

Αράκυνθος, που θεωρούν πιθανό ότι σχετίζεται ετυμολογικά με τον ἄρακον.<sup>38</sup> Υπάρχει επίσης και το φυτωνυμικό ανθρωπωνύμιο Ἄρακος.<sup>39</sup>

Μέχρι πριν μερικά χρόνια η καλλιέργεια του κτηνοτροφικού βίκου ήταν εντατικότερη. Συχνά τον έσπερναν όπως και κάποια δημητριακά (κυρίως κριθάρι, βρώμη), για να καταναλωθούν ως νωπή χορτοβοσκή<sup>40</sup> ή ως θερισμένη τροφή από τα ζώα. Παπυρικές μαρτυρίες από την Αίγυπτο δείχνουν ότι η πρακτική αυτή ήταν αρχαία.<sup>41</sup> Από την πληθώρα άλλων παπύρων που αναφέρονται σε καλλιέργεια κτηνοτροφικού ἄρακου στην Αίγυπτο παραθέτω λίγα ενδεικτικά παραδείγματα. Για καταγγελία για (παράνομη) βόσκηση βοδιών σε έκταση με σπαρμένο ἄρακον βλ. PKoeln, vol. 3, 140: ἀδικουμαι ὑπὸ Ἀρχήβιος· ὑπάρ[χο]ντος γάρ μοι ἀρά[κο]υ περὶ κώμην Ἀνδρομαχίδα ... ἐπαφε[ί]ς <ὁ> Ἀρχήβ[ι]ς τὰς βοῦς ἐπένε[ι]μεν ἡμέρας τῆς 15 [τοῦ] Ἀθύρ. τοῦ δὲ ποιμένος Ἰέρωνος ἐλθόντος εἰς τὸ πεδίον οὗ [ὁ] ἄρακος φύεται εὖρεν τὰς Ἀρχήβιος βο[ῦ]ς... Ἀνάλογη περίπτωση στον PRyl, vol 2, 143 (38 μ.Χ.) στ. 11 κε.: Σεραῖς Παήους προβατοκτηνοτρόφος ἐπαφεῖς τὰ ἐαυτοῦ πρόβατα εἰς ἃ γεωργῶ περὶ τὴν κώμην δημόσια ἐδάφη... κατενέμησέν μου ἄρακοσπέρομου ἄρούρα(ς) 2, ἐξ οὗ βλάβος μοι ἐπηκ<ο>λούθησε...<sup>42</sup> Τέλος, στον ἀπυρο ChrWilck, 370 (Repr: PLond 3,1223), του 121 μ.Χ., στ. 9-10, γεωργοὶ ἐνοικιάζουν αγροτεμάχια (ἄρούρας) για σπορά δημητριακῶν, ἀλλὰ και ζωοτροφῆς: «εἰς ξυλαμή(ν) ἄρακο(ς) καὶ χόρτο(ν) εἰς μὲν βρωῖς[ιν] προβάτ(ων)... κ(αί) κ(αί)τη(ς) (ἄρούρας) 12 καὶ εἰς βρωῖων βοϊκῶν κτηνῶν (ἄρούρας) 13 καὶ εἰς κοπήν τὰς λ[ο]ι(πὰς)».

## ΠΟΛΥΡΡΗΝΙΑ

### Α. ΤΟ ΑΝΘΡΩΠΩΝΥΜΙΟ ΗΡΑΣ

Η επιγραφή αρ. 76 του corpus (Μουσείο Κισάμου, αρ. ευρετ. ΜΚ Ε 33), είναι κατάλογος ονομάτων προσκυνητῶν (κατὰ τον εκδότη), χαραγμένων ἀπὸ διάφορα χέρια και ὄχι συγχρόνως σε σπόνδυλο ἀρράβιδου κίονα, πιθανῶς τον 2<sup>ο</sup> αἰ. π.Χ.<sup>43</sup> Μεταξὺ ἄλλων ἀναγράφονται στους στίχους 15-16 ἀπὸ το ἴδιο χέρι<sup>44</sup> τὰ ονόματα Ἀνδροκλῆς | ΗΡΑ, που ο εκδότης μεταγράφει Ἡρα. Θεωρεῖ δηλαδή ὅτι πρόκειται για το θεωνυμικό

<sup>38</sup> Βλ. P.-W., *RE*, II, (Stuttgart 1895), 377 (Hirschfeld).

<sup>39</sup> Ὄνομα Λαικεδαμόνιου ναυάρχου, Ξενοφ., Ἑλλην., II,1,7 (5<sup>ος</sup> αἰ. π.Χ.).

<sup>40</sup> Γνωστή ως *χασίλι* (<Τουρκ. hasil), που εκτός ἀπὸ τὴν σπειρόμενη σημαίνει κατ'ἐπέκταση κάθε πλούσια αυτοφυή βλάστηση που χρησιμοποιεῖται για ζωοτροφή.

<sup>41</sup> Βλ. π.χ. PSarap, (Repr: PWurzb 13) του 125 μ.Χ., 26 pp 9-10 (με διορθωμένη ορθογραφία): μεμισ<θῶκαμέν σοι> ... ἄρούρας ὀκτῶ τῆς φανησομένη(ς) ἐν σπόρῳ εἰς ξυλαμήν ἄρακος εἰς χλωροφαγίαν καὶ κ(αί)την προβάτων. [Ξυλαμάω, ξυλαμή = φυτέω ἢ σπέρνω χορτονομῆ ἢ λαχανικά. Ἀντίθετο του σπείρω, σπορά για δημητριακά].

<sup>42</sup> Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι και σήμερα στην Κρήτη λένε σε περίπτωση ἀγορζηνίας ἀπὸ ζῶα: «ο τάδε μου τάϊσε το σπαρτό».

<sup>43</sup> Πρώτη δημοσίευση: Martinez-Fernandez, 2012: 169-171, πίν. 76α-ζ στις σ. 255-258. Μερικές εγγραφές δίνουν τὴν ἐντύπωση ὅτι εἶναι κάπως μεταγενέστερες.

<sup>44</sup> Ὄπως ἐπισημαίνει ο εκδότης, ὁ.π., 170, κριτική σημ. για στ. 15-16. Βλ. πίν. 76δ-ε (φωτ.) και 76ζ (σχέδιο).







Φωτ. 4. Όρος Αγίων Πατέρων Πολυρρηνίας (από Μαρκιουλάκη - Χριστοδουλάκος, 2018).

Ήρα σε δοτική (χαριστική) πτώση και επομένως ότι η συγκεκριμένη αναγραφή αποτελούσε αναθηματική επιγραφή του Ανδροκλέους στην συγκεκριμένη θεά, ιερό της οποίας πιθανόν να υπήρχε στην θέση που βρέθηκε η επιγραφή (σ. 169). Επισημαίνει επίσης (σ. 171) ότι η λατρεία της Ήρας είναι γνωστή στην Πολυρρηνία από επιγραφή πάνω σε χάλκινο κηρύκειο (αρχ. 1, πίν. 1α-γ της σ. 213) και νομίσματα της πόλης. Το χάλκινο κηρύκειο, με φερόμενο τόπο προέλευσης την Πολυρρηνία, βρίσκεται σήμερα στην συλλογή G. Ortiz στη Νέα Υόρκη. Η απόλυτη ομοιότητα της μορφής των γραμμάτων του με τα γράμματα ταυτόσημων επιγραφών πάνω σε χαλκά αγγεία και σιεύη που δίνονταν ως βραβεία στους αγώνες των Εκατομβούων / Ηραίων του Άργους,<sup>45</sup> με κάνει να πιστεύω ότι το κηρύκειο πρέπει να προέρχεται από το Άργος, όπου είναι το μόνο ιερό της Ήρας Αργείας που θα μπορούσε να αποστέλλει κήρυκες –θεωρούς με αυτό το σύμβολο του ιερού αξιωματός τους σε διάφορες πόλεις για να κηρύξουν τους αγώνες. Αν λοιπόν πράγματι βρέθηκε στην Πολυρρηνία, θα πρέπει να μεταφέρθηκε ως εκεί από κάποιον Αργείο απεσταλμένο και ίσως να ανατέθηκε στο εκεί ιερό της θεάς. Η απουσία του προσγεγραμμένου ιώτα (που δεν αποτελεί πάντως απόλυτο εμπόδιο για αυτή την εποχή), αλλά κυρίως το γεγονός ότι στον σπόνδυλο αναγράφονται πολλά άλλα ονόματα σε γενική ως πατρώνυμα<sup>46</sup> με κάνουν να πιστεύω ότι πρόκειται για το πατρώνυμο του Ανδροκλέους σε γενική: Ἡρά.<sup>47</sup> Το θεοφορικό Ἡράς είναι αρκετά κοινό όνομα,

<sup>45</sup> Βλ. Amandry, 1980: κυρίως 233-244.

<sup>46</sup> Οι καταλήξεις αρκετών ονομάτων σε ονομαστική είναι κατά συμπλήρωση, επομένως θα μπορούσαν ορισμένα από αυτά να ήταν επίσης σε γενική.

<sup>47</sup> Ανάλογη γνώμη εξέφρασε και ο P. Fröhlich, *Bull. Epigr.* 2013, 343, σ. 551, ο οποίος παρατηρεί ότι το HPA doit appartenir à un nom propre, χωρίς να προσδιορίζει σε ποιο.



Φωτ. 5. Χριστόγραμμα από Αγορά Αθηνών (IG II-III<sup>2</sup> v, 13662).

παρότι δεν είχε βρεθεί μέχρι σήμερα στην Κρήτη.<sup>48</sup> Επομένως η απεικόνιση της θεάς Ήρας στα νομίσματα της πόλης αποτελεί την μόνη ισχυρή απόδειξη για την λατρεία της στην Πολυρρηνία.

## B. ΔΥΟ ΕΝΕΠΙΓΡΑΦΟΙ ΟΡΟΙ

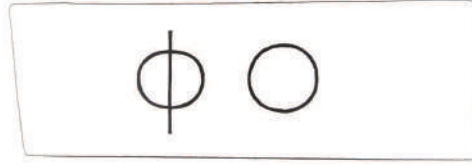
Η πρώτη υπό εξέταση στήλη από πωρόλιθο βρίσκεται εντοιχισμένη στην ανατολική πλευρά της εκκλησίας των 99 Αγίων Πατέρων, μέσα στην τειχισμένη περιοχή της αρχαίας Πολυρρηνίας (πρώην Άνω Παλαιόκαστρο), της Επαρχίας Κισιάμου Χανίων. Στην ίδια εκκλησία, που κτίσθηκε το 1893, έχουν εντοιχισθεί πολλά αρχαία οικοδομικά μέλη και επιγραφές.<sup>49</sup> Στην πρόσθια επιφάνεια φέρει ένα σύμβολο χαραγμένο με επιμέλεια. (Φωτ. 4) Δημοσιεύθηκε από τον A. Martinez-Fernandez, ο οποίος το διάβασε ως κεφαλαίο γράμμα Φ και το ερμήνευσε ως τεκτονικό σύμβολο.<sup>50</sup> Ως χρονολόγηση προτάθηκαν οι ελληνιστικοί χρόνοι, αλλά η μορφή του συμπλέγματος, ιδιαίτερα του ανοικτού Ρ (βλ. κατ.), καθιστά πιθανή την χρονολόγηση στους παλαιοχριστιανικούς χρόνους.

Κατωτέρω προτείνω και σχολιάζω νέα ανάγνωση, που υιοθέτησε και η ανασκαφείας και μελετήτρια της Πολυρρηνίας Στ. Μαρκουλάκη, μετά από δική μου επί τόπου

<sup>48</sup> Από τα πολλά παραδείγματα επιλέγω την επιγραφή ρωμαϊκών χρόνων από την Πάρο που αναφέρεται σε εισφορές για την επισκευή κτηρίου IG XII.5 1019, στ. Β.15: Ἡρᾶς Ἡρᾶ.

<sup>49</sup> Βλ. Martinez-Fernandez, 2006.

<sup>50</sup> Martinez-Fernandez, 2006: 144-146, 149 και 185 (με εικόνα), αρ. 31 (SEG LVI, 1074), και Martinez-Fernandez, 2012: 179, αρ. 81, πίν. σ. 259. Διαστάσεις: ύψ. 0,38 μ., πλάτος 0,63 μ. (το πάχος δεν φαίνεται), ύψος συμπλέγματος 0,21 μ.



Φωτ. 6. Σχέδιο Όρου Πολυρρηγίας *I. Cret.*, II, xxiii, 63.

υπόδειξη, όπως αναφέρει στο εκτενές και πολύ κατατοπιστικό άρθρο Μαρκουλάκη - Χριστοδουλάκος, 2018: 82, εικ. 5. Προσεκτική παρατήρηση πείθει ότι πρόκειται για σύμπλεγμα δύο γραμμάτων, Ο και Ρ (1 απεστραμμένο, δηλ. εστραμμένο *επί τα λαιά*), το οποίο με βάση άλλα παράλληλα πρέπει να αναγνωσθεί ως

Όρ(ος)

Η λέξη συντομογραφείται με πολλούς τρόπους, συνήθως με συμπλέγματα.<sup>51</sup> Η μορφή του Ρ, με ανοικτό τον βρόχο, ως βακτηρία με καμπύλη λαβή κατά κανόνα στραμμένη προς τα δεξιά, είναι αρκετά συχνή σε επιγραφές της ύστερης αρχαιότητας και των παλαιοχριστιανικών χρόνων.<sup>52</sup> Παρατηρείται τόσο σε λέξεις επιγραφών όσο κυρίως σε χριστογράμματα (Ϝ).

Ενδεικτικά αναφέρουμε ορισμένα παραδείγματα από την Κρήτη: Bandy, 1970, αρ. 64 (Ϝ, Χερσόνησος, 4<sup>ος</sup> αιώνας. μ.Χ.), αρ. 72 (Βασιλική Πανόρμου, 5<sup>ος</sup> αι. μ.Χ., Ρ εντελώς όμοιο με της Πολυρρηγίας). Διαμαντής, 1998, αρ. 3 (Ϝ), αρ. 7, στ. 7 (Ϝ), αρ. 17 (μεσαίο Ϝ) κλπ. Ίδιος τύπος Ρ απαντά και σε άλλες περιοχές, όπως για παράδειγμα στην Κόρινθο, βλ. Bees, 1941, αρ. 4 (Ϝ από τις Κεγχρεές, που βρέθηκε στα Εξαμίλια). Τέλος, παραθέτομε μερικά παραδείγματα από την Αττική: *IG II/III<sup>2</sup> v* (E. Sironen), αρ. 13439 (Ϝ, 6<sup>ος</sup> αι. μ.Χ.), 13542 B (Ϝ, 5<sup>ος</sup>-6<sup>ος</sup> αι. μ.Χ.), 13453 (τέσσαρα Ϝ, 5<sup>ος</sup> αι. μ.Χ.), 13462 (έξη Ϝ, 5<sup>ος</sup>-6<sup>ος</sup> αι. μ.Χ.).

Το απεστραμμένο Ρ (1) είναι σπάνιο, αλλά όχι αμάρτυρο. Βρίσκει αριβές παράλληλο σε χριστόγραμμα από την Αγορά των Αθηνών του 4<sup>ου</sup>-6<sup>ου</sup> αι. μ.Χ. (Φωτ. 5).<sup>53</sup>

Επειδή το σύμπλεγμα του όρου δεν συνοδεύεται από κάποιο άλλο προσδιοριστικό, δεν γνωρίζουμε ποια όρια προσδιόριζε. Άλλωστε οι μικρές σχετικά διαστάσεις της ωραία λαξευμένης πέτρας δεν αποικλείουν να μεταφέρθηκε από άλλο σημείο για

<sup>51</sup> Για συντομογραφία όμοια με της Πολυρρηγίας βλ. π.χ. *IG XII.7*, 281 (Μινώ Αμοργού), *IG v2*, 315 (Μαντίνεια) κλπ.

<sup>52</sup> Για την καταγωγή του τύπου του ανοικτού Ρ βλ. Franz, 1929: 16-25.

<sup>53</sup> Βλ. *IG II/III<sup>2</sup> v*, 13662, Pl. XLIX.

να εντοιχισθεί στην εκκλησία. Πάντως η επιμέλεια λάξευσης και χάραξης υποδηλώνουν μάλλον ένα επίσημο δημόσιο όρο.

Ως πιθανό παράλληλο, επίσης από την Πολυρρηγία, θα πρότεινα με κάποια επιφύλαξη να θεωρήσουμε τον χαμένο σήμερα πώρινο κυβόλιθο με την επιγραφή  $\Phi$   $\Theta$  (Φωτ. 6), που βρισκόταν δεξιά του δρόμου που οδηγούσε από την εκκλησία των 99 Αγίων Πατέρων προς κάποια πηγή.<sup>54</sup> Η κάθετη κεραία που διχοτομεί το αριστερό γράμμα προεξέχει αρκετά από την περιφέρεια του κύκλου, μάλλον περισσότερη από ότι δείχνει το σχέδιο, αν ισχύουν οι διδόμενες στις *I. Cret.* διαστάσεις. Αυτό με κάνει να θεωρήσω το συγκεκριμένο σύμβολο  $\Phi$  ως πιθανό σύμπλεγμα ενός όμοικρον και ενός ρω και να προτείνω και πάλι την ανάγνωση

### ΟΡΟ(Σ) Όρο(ς)

Από την όχι εξαντλητική αναζήτηση δεν μπόρεσα να βρω ακριβές παράλληλο της συντομογραφίας, ειτός αν στο τέλος υπήρχε μισοσβησμένο το  $\Sigma$  (ίσως μηνοειδές  $\Sigma$ ) που δεν σχεδιάστηκε. Μεταξύ όμως της μεγάλης ποικιλίας συμβόλων και συντομογραφιών της λέξης Όρος υπάρχουν παραδείγματα του συμπλέγματος  $\Theta$  και  $P$ , στα οποία η κάθετη κεραία άλλοτε επιστέφεται με το ημικύκλιο (βρόχο) του  $P$  και άλλοτε όχι, έχοντας την μορφή  $\Phi$ , όπου μάλλον το δεξιό ημίτομο του κύκλου του  $\Theta$  αποτελεί συνάμα και ημικύκλιο του  $P$ . Χαρακτηριστικά είναι τα παραδείγματα όρων χωριών ρωμαϊκών χρόνων από την Μαντίνεια. Στον όρο *IG* v2, 315 το σύμπλεγμα  $\Theta$  και  $P$  έχει το ημικύκλιο στο πάνω μέρος, ενώ στους παρόμοιους όρους *IG* v2, 316 και 317 α και β το σύμπλεγμα έχει απλώς την μορφή  $\Phi$  όπως στην *I. Cret.*, II, xxiii, 63 της Πολυρρηγίας. Την ύπαρξη και των δύο τύπων του συμπλέγματος σώζει επιγραφή με όρους χαραγμένη σε βράχο στη θέση Γράμματα στη Μινώα Αμοργού.<sup>55</sup> Τέλος, το σύμπλεγμα  $\Phi$  ως συντομογραφία της λέξης Όρος απαντά σε επιγραφή του 4<sup>ου</sup>-5<sup>ου</sup> αι. μ.Χ από την Ολοσσώνα (σημερινή Ελασσόνα) της Θεσσαλίας.<sup>56</sup>

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

AMANDRY, P. (1980): « Sur les concours argiens », in *Études Argiennes*, BCH Suppl. vi, 211-253.

ΑΡΒΑΝΙΤΟΠΟΥΛΟΣ, Α. (1910): «Θεσσαλικά Επιγραφαί», *Αρχ. Εφημ.*, 331-382.

BANDY, A. (1970): *The Greek Christian Inscriptions of Crete*, Αθήνα.

BEEES, N. (1941): *Corpus der griechisch-christlichen Inschriften von Hellas, I. Peloponnes, 1 Isthmos-Korinthos*, Αθήνα.

CHANIOTIS, A. (1996): *Die Verträge zwischen kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit*, Stuttgart.

<sup>54</sup> Βλ. *I. Cret.*, II, xxiii, 63, με σχέδιο στη σ. 266. Martinez, 2012, αρ. 68. Διαστάσεις: ύψ. 0,33 μ., πλ. 1 μ., πάχ. 0,54 μ. Ύψος του αριστερού γράμματος (:) 0,22 μ. και του δεξιού 0,12 μ.

<sup>55</sup> *IG* XII 7, 281.

<sup>56</sup> *SEG* xxxvii, 496.

- ΔΙΑΜΑΝΤΗΣ, Ν. (1998): «Επιγραφές από το Παλαιοχριστιανικό νεκροταφείο της Κισάμου», *Αρχ. Δελτ.* 53 Α': 313-329, Μελέτες.
- FEISSEL, D. (1983): *Recueil des inscriptions chrétiennes de Macédoine du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> s.* [BCH Suppl. VIII], Athènes.
- FRANZ, A. (1929): «The provenance of the open Rho in the Christian monograms», *AJA* 33, 16-25.
- ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ, Π. Γ. (1914): *Λεξικόν Φυτολογικόν*, Αθήνα.
- I. Cret.* = GUARDUCCI, M., *Inscriptiones Creticae*, 4 τόμοι, Ρώμη, 1935-1950.
- LGPN* = *Lexicon of Greek Personal Names*, Oxford, vol. I, 1987- [συνεχίζεται].
- ΜΑΡΚΟΥΛΑΚΗ, Στ. (2000): «Στήλη Τυλίφου. (Μ.Χανίων Ε 191)», στα *Πεπραγμένα Η' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τ. Α2: 239-257, Ηράκλειο.
- ΜΑΡΚΟΥΛΑΚΗ, Στ. - ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΑΚΟΣ, Γ. (2018): «Η αρχαία Πολυρρήνια και το σύστημα ύδρευσής της», *Κρητική Εστία*, Περίοδος Δ' - Τόμος 15 (2014-18): 75-140, Χανιά.
- MARTINEZ-FERNANDEZ, A. (2006): *Οι επιγραφές της Εκκλησίας των 99 Αγίων Πατέρων στην Πολυρρήνια*, Κίσαμος Χανίων.
- MARTINEZ-FERNANDEZ, A. (2012): *Επιγραφές Πολυρρηνίας*, Αθήνα.
- SEG* = *Supplementum Epigraphicum Graecum*.
- SPORN, K. (2002): *Heiligtümer und Kulte Kretas in klassischer und hellenistischer Zeit*, Heidelberg.
- VOLLGRAFF, W. (1948) *Le décret d'Argos relatif à un pacte entre Knossos et Tyllisos*, Amsterdam.
- ΧΑΙΡΕΤΑΚΗΣ, Γ. (2020): «Το ιερό του Αιακού στην επικράτεια της Φαλάσασρας. Ένα σχόλιο στην επιγραφή *SEG* 50, 936», *Γραμματείων* 9: 23-27.





# NOTAS PARA EL ESTUDIO DEL OPTATIVO DE FUTURO

Antonio Lillo  
Universidad de Murcia  
[lillo@um.es](mailto:lillo@um.es)

## RESUMEN

El optativo de futuro se encuentra principalmente en construcciones de estilo indirecto tras verbo en tiempo histórico en la oración principal, pero puede aparecer también la forma de indicativo, por lo que se podría pensar que ambas formas son conmutables y la de optativo funcionaría como el modo oblicuo del futuro de indicativo. En nuestra opinión el optativo de futuro no es un mero doblete del futuro de indicativo ni una mera marca de tiempo relativo referido a una situación de futuro desde la perspectiva del pasado. En Heródoto el optativo de futuro presenta la acción como una inferencia referida a una situación de futuro, mientras que en Tucídides a partir de este valor inferencial se desarrolla un nuevo valor que podríamos denominar de validez incierta o de no compromiso con la veracidad en cuanto al cumplimiento de la acción que se indica.

**PALABRAS CLAVE:** Optativo oblicuo, optativo de futuro, futuro de indicativo, inferencia, evidencialidad.

## NOTES FOR A STUDY ON THE FUTURE OPTATIVE

## ABSTRACT

The future optative is mainly found in indirect discourse constructions dependent on a past tense main verb, but the indicative form may also appear; so it could be thought that both forms are commutable and that the future optative form would function as the oblique mode of the future indicative. In our opinion, future optative is not a mere doublet of the future indicative or a mere relative timestamp referred to a future situation from the perspective of the past. In Herodotus, the future optative presents the action as an inference referred to a future situation, while in Thucydides, from this inferential value a new value is developed that we could call as of uncertain validity or of non-commitment to truthfulness regarding the fulfillment of the action.

**KEYWORDS:** Oblique optative, future optative, future indicative, inference, evidentiality.

El optativo de futuro se atestigua a partir del siglo V a.J.C. y se encuentra principalmente en construcciones de estilo indirecto tras verbo en tiempo histórico en la oración principal de la que depende, pero puede aparecer también la forma de indicativo, por lo que se podría pensar que ambas formas son conmutables

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.21>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 313-324; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343







y funcionaría como el modo oblicuo del futuro de indicativo (Goodwin, 1889: 43; Magnien, 1912: II, 126; Schwyzer-Debrunner, 1950: 337; Willi, 2018: 12). Kühner-Gerth (1898: 183-184) señala que indica un modo subjetivo de representación, frente al futuro de indicativo, que sería objetivo<sup>1</sup> y Duhoux (2000: 238) considera que es una forma que ha perdido su valor modal y en uno de los textos que analiza, en el que aparece precisamente una forma de optativo de futuro, señala el valor de expectativa, “*attente*” (2000: 235). Para Faure (2014: 131-148) el optativo de futuro indicaría el tiempo narrativo y De la Villa (2017: 73-86) considera que expresa el tiempo relativo en el marco del optativo oblicuo, la posterioridad en el pasado.

El valor propio del futuro es el predictivo, pero también puede expresar intención, obligación o probabilidad, lo que le confiere también hasta cierto punto un valor modal, al darse la interacción entre tiempo y modo / modalidad, lo que puede implicar también un proceso inferencial, ya que no se partiría de una evidencia observable, sino de razonamientos basados en conocimientos o experiencias previos, que conducirían a un cierto grado de certeza o probabilidad. Estaríamos ante formas que responderían a unas estrategias de evidencialidad, ‘evidentiality strategies’, siguiendo la terminología de Aikhenvald (2003: 18-20) que, por tratarse de referencias de futuro, pueden abarcar una amplia gama de grados de certeza o confianza del hablante en la información sobre la situación que se expone, que irían desde el conocimiento asumido a partir de la propia experiencia al conocimiento inferido y a la mera conjetura.

Hablar de equivalencia de la forma de futuro de indicativo y la de optativo no es explicación suficiente, ya que por economía lingüística no se entendería la existencia de dos formas con la misma función. El primer testimonio de optativo de futuro se encuentra en Píndaro (1):

(1) Pi. P 9.116,

σὺν δ' ἀέθλοισι ἐκέλευσεν διακρῖναι ποδῶν,

ἄντινα σχῆσοι τις ἠρώων, ὅσοι γαμβροὶ σφιν ἦλθον.

Y dispuso decidir por medio de certámenes de celeridad

a cuál conseguiría cada uno de los héroes, cuantos como yernos vinieron a él.

El pasaje cuenta cómo Anteo, imitando a Dánao, establece una competición para conceder en matrimonio a su hija al vencedor, que será Alexidamo. El optativo de futuro *σχῆσοι* aparece en una interrogativa indirecta con un valor deliberativo

<sup>1</sup> «Der Optativ des Futurum findet sich bei Homer noch nicht, ist also als eine jüngere Analogiebildung zu betrachten, die sich erst entwickelte, als in der indirekten Rede neben der objektiven Darstellungsweise (Beibehaltung der ursprüngliche Form) eine subjektive Darstellungsweise (der sogen. optativus obliquus) weitere Ausbreitung gewonnen hatte.» «El optativo del tiempo futuro aún no se encuentra en Homero, por lo que debe tratarse como una analogía más reciente, que sólo se desarrolló cuando en el discurso indirecto, además del modo objetivo de representación (retención de la forma original), un modo subjetivo de representación (el llamado *optativus obliquus*) había ganado una mayor expansión.»

referido al futuro en relación con la situación dada. Pero no es simplemente una marca de tiempo relativo<sup>2</sup>. Estaríamos ante un uso del optativo con valor evidencial inferencial, ya que no hay una información objetiva previa acerca del vencedor que desposaría a la hija de Anteo, de manera que con esta forma verbal se expresaría el no compromiso con la información acerca de la persona en cuestión que aparecería en un futuro, tras el certamen de carreras. Sería, pues, una construcción paralela a (2), aunque en (2) iría referida a una situación de presente en relación con la situación dada.

(2) Hom. *Od.* 17, 368,

οἱ δ' ἐλεαίροντες δίδοσαν καὶ ἐθάμβεον αὐτὸν  
ἀλλήλους τ' εἶροντο, τίς εἶη καὶ πόθεν ἔλθοι.

Y ellos, compadeciéndole, le daban alguna limosna, le miraban con extrañeza y se preguntaban unos a otros quién sería y de dónde habría venido.

Este texto nos narra cómo los pretendientes se compadecían de Odiseo disfrazado de mendigo sin reconocerlo, de manera que ese desconocimiento de la persona y de su procedencia, ese no compromiso con la información sobre la persona y su procedencia en una situación dada se expresa con optativo, en este caso de presente y de aoristo.

Pero, cuando existe una información sobre la que hay certeza absoluta, la interrogativa indirecta presenta la forma verbal en indicativo, como ocurre en (3):

(3) Hom. *Od.* 17.363,

μνηστῆρες δ' ὀμάδησαν ἀνὰ μέγαρ'. αὐτὰρ Ἀθήνη  
ἄγχι παρισταμένη Λαερτιάδην Ὀδυσῆα  
ᾧτρυν', ὡς ἂν πύρνα κατὰ μνηστῆρας ἀγείροι  
γνοίη θ' οἳ τινές εἰσιν ἐναίσιμοι οἳ τ' ἀθέμιστοι·

Los pretendientes empezaron alborotar en la sala; entonces Atenea, situándose cerca del Laertiada Odiseo, le animaba a que mendigara mendrugos de pan entre los pretendientes y que conociera cuáles de aquéllos eran justos y cuáles malvados.

En (3) Odiseo va a conocer qué pretendientes de los allí presentes eran ἐναίσιμοι y cuáles ἀθέμιστοι. Y del mismo modo ocurre en (4), aunque ahora referida la acción a un tiempo pasado con relación a la situación dada.

(4) Hom. *Od.* 17.121,

εἶρετο δ' αὐτίκ' ἔπειτα βοῆν ἀγαθὸς Μενέλαος,  
ὅττεν χρηίζων ἰκόμην Λακεδαίμονα δῖαν·

Y al punto entonces Menelao, bueno en el grito de guerra, me preguntó en busca de qué había llegado a la divina Lacedemonia.

---

<sup>2</sup> Hummel (1993: 272) señala que «*le temps indiqué par cet optatif n'est aucunement un temps absolu, mais exclusivement un futur relatif.*»

Telémaco cuenta a su madre su viaje a Esparta, donde Menelao le pregunta la razón por la cual había ido a su palacio, para lo que se sirve de una forma de pasado en indicativo, ἰκόμην.

A partir del testimonio de Píndaro, tras su comparación con otros textos de Homero, podemos deducir que el optativo de futuro tendría un valor inferencial en relación con una situación a darse en el futuro. Pero Píndaro presenta un testimonio único, por lo que su *corpus* no ofrece datos con los que contrastar el uso de estas formas. Y lo mismo ocurre con φευξοίατο, también testimonio único que aparece en los *Persas* de Esquilo, v. 369. Por ello nos vamos a centrar en este trabajo en autores que presentan un *corpus* significativo, Heródoto y Tucídides, y dejamos para un trabajo posterior los testimonios de Jenofonte y demás autores, en prosa y en verso, ya que de este modo limitamos el estudio a un marco de cierta homogeneidad por lo que respecta a la cronología y género de los *corpora*.

Vamos a comenzar, por tanto, por el análisis de una serie de pares mínimos de textos con futuro de indicativo y de optativo de Heródoto. Veamos el par ἥξει / ἥξοι.

(5) Hdt. 1.13.2, Τοσόνδε μέντοι εἶπε ἡ Πυθίη, ὡς Ἡρακλείδῃσι τίσις ἥξει ἐς τὸν πέμπτον ἀπόγονον Γύγεω. Τοῦτου τοῦ ἔπεος Λυδοί τε καὶ οἱ βασιλέες αὐτῶν λόγον οὐδένα ἐποιεῦντο, πρὶν δὴ ἐπετελέσθη.

Sin embargo la Pitia declaró que para los Heraclidas vendría la venganza en el quinto descendiente de Gíges; una declaración a la que los lidios y sus reyes no prestaron atención hasta que se cumplió<sup>3</sup>.

(6) Hdt. 1.127.2, Ὁ δὲ Κῦρος ἐκέλευε τὸν ἄγγελον ἀπαγγέλλειν ὅτι πρότερον ἥξοι παρ' ἐκεῖνον ἡ Ἀστυάγῃς αὐτὸς βουλήσεται.

Pero Ciro ordenó al mensajero que le comunicara que vendría ante él antes de lo que el propio Astiages quisiera.

En (5) el futuro de indicativo indica un conocimiento asumido, un oráculo de cuyo cumplimiento no se duda. De modo diferente en (6) la forma de optativo de futuro hace referencia a una situación de futuro en la que la acción verbal tiene que considerarse como inferencia, ya que se basa en la convicción de Ciro de su victoria sobre Astiages. Por lo tanto, no se puede hablar de una conmutación o equivalencia de ἥξοι y ἥξει.

Otro testimonio de optativo de futuro que aparece en Heródoto, aunque sin que aparezca en el *corpus* la forma correspondiente en indicativo, es (7).

(7) Hdt. 9.38.2, Ὡς δὲ οὐκ ἐκαλλιέρεε ὥστε μάχεσθαι οὔτε αὐτοῖσι Πέρσησι οὔτε τοῖσι μετ' ἐκείνων ἐοῦσι Ἑλλήνων (εἶχον γάρ καὶ οὔτοι ἐπ' ἐωυτῶν μάντιν Ἰπτόμαχον Λευκάδιον ἄνδρα), ἐπιρρεόντων δὲ τῶν Ἑλλήνων καὶ γινομένων

<sup>3</sup> Otro texto oracular con la misma forma verbal, ἥξει, se encuentra en Hdt. 2.152.3.



πλεόνων Τιμηγενίδης ὁ Ἔρπυος ἀνὴρ Θηβαῖος συνεβούλευσε Μαρδονίῳ τὰς ἐκβολὰς τοῦ Κιθαιρώωνος φυλάξαι, λέγων ὡς ἐπιρρέουσι οἱ Ἕλληνες αἰεὶ ἀνὰ πᾶσαν ἡμέρην καὶ ὡς ἀπολάμψοιτο συχνούς.

Pero como ni los persas ni los griegos que estaban con ellos obtenían auspicios favorables para la batalla (pues éstos también tenían un adivino propio, Hipómaco de Leucas), y los griegos seguían llegando y eran más numerosos, Timagenides hijo de Herpis, un tebano, aconsejó a Mardonio custodiar los pasos del Citerón, diciéndole que los griegos afluirán a diario continuamente y que capturarían a muchos de ellos.

En este texto la primera subordinada, ὡς ἐπιρρέουσι, en presente de indicativo, hace referencia a una situación que se da en ese momento, el consejo de Timagenides a Mardonio, mientras que la segunda, al igual que en (6), ὡς ἀπολάμψοιτο, expresa una inferencia referida a un tiempo futuro. Schwyzer-Debrunner (p. 337) propone una “coloración potencial”, *potentielle Färbung*, para esta forma, explicación que no consideramos adecuada. Pensar en un valor potencial para este optativo cuando ese valor potencial en el optativo oblicuo no se da en otros textos con optativo oblicuo de tema de presente o de aoristo resta verosimilitud a la propuesta. De modo diferente, la consideración de esta acción expresada por el optativo de futuro, el hecho de apresar a muchos de los enemigos, como una consecuencia lógica, como una deducción a partir de una acción previa, la vigilancia de los pasos por donde transitaban los enemigos, parece más verosímil. Hablaríamos entonces de un valor inferencial para esta forma. De hecho, en 9.39 se nos cuenta que Mardonio siguió el consejo e intervino una expedición de víveres para el ejército enemigo.

Señala Schwyzer a continuación otro texto paralelo al de Heródoto:

(8) Th. 2.80.1, Τοῦ δ' αὐτοῦ θέρους, οὐ πολλῶ ὕστερον τούτων, Ἀμπρακιῶται καὶ Χάονες βουλόμενοι Ἀκαρνανίαν τὴν πᾶσαν καταστρέψασθαι καὶ Ἀθηναίων ἀποστῆσαι πείθουσι Λακεδαιμονίους ναυτικόν τε παρασκευάσασθαι ἐκ τῆς ζυμμαχίδος καὶ ὀπλίτας χιλίους πέμψαι ἐπ' Ἀκαρνανίαν, λέγοντες ὅτι, ... ῥαδίως Ἀκαρνανίαν σχόντες καὶ τῆς Ζακύνθου καὶ Κεφαλληνίας κρατήσουσι, καὶ ὁ περίπλους οὐκέτι ἔσοιτο Ἀθηναίοις ὁμοίως περὶ Πελοπόννησον· ἐλπίδα δ' εἶναι καὶ Ναύπακτον λαβεῖν.

En el mismo verano, no mucho después de estos acontecimientos, los ampraciotas y los caones, que querían someter toda Acarnania y apartarla de los atenienses, convencieron a los lacedemionios para que equiparan una flota con tropas de sus aliados y a enviar mil hoplitas a Acarnania con el argumento de que..., tras ocupar con facilidad Acarnania, se apoderarían de Zacinto y Cefalonia y ya no sería igual la circunnavegación del Peloponeso para los atenienses; además existía la esperanza de tomar Naupacto.

Aunque formalmente hay un cierto paralelismo entre (7) y (8), al tratarse de dos subordinadas, de las que la segunda presenta un optativo de futuro, no consideramos que el paralelismo sea tal. La diferencia entre el uso de la forma de futuro de indicativo y la de optativo de (8) está en el grado de compromiso en que tengan lugar las dos acciones que se indican. Es evidente que el uso del futuro κρατήσουσι implica que se presenta como seguro el control de Zacinto y Cefalonia si se somete previamente Acarnania, mientras que con ἔσοιτο se expresa un grado de compromiso



menor, no simplemente una inferencia, como ocurre en (7): no debería ser tan claro que tal control de las aguas que rodean el Peloponeso se produjera ya que toda esta peripecia acaba con un resultado dudoso. Tucídides cuenta en 2.92 que ambos contendientes, lacedemonios y atenienses, levantan un trofeo por lo que cada uno considera su victoria, lo que es buena prueba de lo ambiguo del resultado. No estaríamos ante dos usos similares del optativo de futuro, sino que en (7) esta forma indicaría una inferencia con un grado de compromiso alto, mientras que en (8) el grado de compromiso en lo que respecta a su cumplimiento de lo que se indica es bastante bajo.

Pasemos a examinar el doblete ἔσται / ἔσοιτο.

(9) Hdt.1.55.1, δωρησάμενος δὲ τοὺς Δελφοὺς ὁ Κροῖσος ἐχρηστηριάζετο τὸ τρίτον· ἐπεῖτε γὰρ δὴ παρέλαβε τοῦ μανθίου ἀληθείην, ἐνεφορέετο αὐτοῦ. Ἐπειρώτα δὲ τάδε χρηστηριαζόμενος, εἰ οἱ πολυχρόνιος ἔσται ἢ μουνναρχίη· Ἡ δὲ Πυθίη οἱ χρᾶ τάδε·

Después de haber obsequiado a los delfios, Creso hizo una tercera consulta al oráculo, pues, desde que había recibido del oráculo una respuesta verdadera, lo consultaba sin cesar. Y la pregunta que le hizo fue si su soberanía sería por muchos años. Y la Pítia le respondió esto que sigue.

(10) Hdt. 7.226.2, τὸν δὲ οὐκ ἐκπλαγέντα τούτοις εἰπεῖν, ἐν ἀλογίῃ ποιούμενον τὸ τῶν Μήδων πλῆθος, ὡς πάντα σφι ἀγαθὰ ὁ Τρηχίνιος ξεῖνος ἀγγέλλοι, εἰ ἀποκρυπτόντων τῶν Μήδων τὸν ἥλιον ὑπὸ σκιῇ ἔσοιτο πρὸς αὐτοὺς ἢ μάχη καὶ οὐκ ἐν ἡλίῳ.

Pero él, sin turbarse por ello, burlándose de la multitud de medos, dijo que todo lo que anunciaba el amigo traquinio era bueno, si, al ocultar los medos el sol, el combate contra ellos sería a la sombra y no al sol.

En (9) la forma de futuro hace referencia a un conocimiento asumido, hay una soberanía cierta que el oráculo asegura y la cuestión es saber si se extenderá mucho en el tiempo. De modo diferente, en (10) el optativo de futuro hace referencia a un combate hipotético que se daría en unas condiciones de confort especiales debido a la abundancia de flechas en el aire, como una deducción lógica, como una inferencia de la que no se pone en duda su veracidad, de modo diferente a lo que vemos en la subordinada con ἔσοιτο de (8). Estamos, por tanto, ante una inferencia a partir de la premisa de que “cuando los bárbaros disparan sus arcos, ocultan el sol por la cantidad de flechas” (7.226.1).

Pasemos a examinar una construcción concesiva con optativo de futuro.

(11) Hdt. 6.13.1, οἱ Σάμιοι ὧν ὀρώντες ἅμα μὲν εὐῶσαν ἀταξίην πολλὴν ἐκ τῶν Ἴωνων ἐδέκοντο τοὺς λόγους, ἅμα δὲ κατεφαίνετό σφι εἶναι ἀδύνατα τὰ βασιλέος πρήγματα ὑπερβαλέσθαι, εὖ γε ἐπιστάμενοι ὡς εἰ καὶ τὸ παρεὸν ναυτικὸν ὑπερβαλοῖατο {τὸν Δαρεῖον}, ἄλλο σφι παρέσται πενταπλήσιον.

Así pues, los samios, al ver el gran desorden que había entre los jonios, aceptaron la proposición; además, les parecía imposible superar el poder del rey, al estar bien seguros de que, aunque vencieran a la flota actual de Darío, vendría otra cinco veces mayor.



La construcción con optativo de futuro implica que el aserto de la oración principal, ἄλλο σφι παρέσται πενταπλήσιον, no dejaría de cumplirse a pesar de que sucediera lo expresado en la concesiva, vencer a la flota de Darío. Estamos, pues, ante una acción, el hecho de vencer a la flota de Darío, en la que lo indicado por el optativo de futuro ὑπερβαλοίατο no se presenta como una acción sin compromiso sobre su cumplimiento, sino como una mera situación hipotética de la que no se entra en juzgar si habría más elementos para descartarla o no, simplemente como una de las opciones planteadas ante la discusión en la que se encontraban los samios, enfrentarse a la flota persa o aliarse a la misma.

Hasta aquí hemos analizado los textos de Heródoto en los que aparece el optativo de futuro. Vemos que esta forma modal aparece en construcciones para expresar una inferencia con relación a una situación a darse en el futuro, a diferencia de las formas de futuro de indicativo, que indican un conocimiento asumido de una situación a darse en el futuro o un fuerte compromiso sobre el cumplimiento de esa acción.

Pasemos ahora al estudio de los testimonios de optativo de futuro del *corpus* de Tucídides.

(12) Th. 2.2.3, προῖδόντες γὰρ οἱ Θηβαῖοι ὅτι ἔσοιτο ὁ πόλεμος ἐβούλοντο τὴν Πλάταιαν αἰεὶ σφίσι διάφορον οὔσαν ἔτι ἐν εἰρήνῃ τε καὶ τοῦ πολέμου μῆπω φανεροῦ καθεστῶτος προκαταλαβεῖν.

Los tebanos, que preveían que estallaría la guerra, querían ocupar de antemano Platea, con la que siempre habían tenido desacuerdos, cuando todavía había paz y todavía no se había declarado abiertamente la guerra.

La situación que se plantea en (12)<sup>4</sup> es similar a la que se encuentra en los textos (6) y (10) de Heródoto por lo que respecta al uso del optativo de futuro. Con esta forma se indicaría una inferencia sobre una situación a darse en el futuro. La guerra no estaba declarada de manera abierta, pero ya se intuía que la habría y se estaban configurando los grupos de beligerantes, por lo que los tebanos, que eran filolacedemonios, pretendían tomar Platea, que estaba del lado de los atenienses.

Pero en Tucídides aparece también el optativo de futuro con un nuevo valor, que ya no es la mera inferencia en relación con una situación a darse en el futuro, sino que se añade ahora el valor de no compromiso con la veracidad de lo que se indica. Así ocurre en (13).

(13) Th. 8.50.1, γυνὸς δὲ ὁ Φρύνιχος ὅτι ἔσοιτο περὶ τῆς τοῦ Ἀλκιβιάδου καθόδου λόγος καὶ ὅτι Ἀθηναῖοι ἐνδέξονται αὐτήν, δείσας πρὸς τὴν ἐναντίωσιν τῶν ὑφ' αὐτοῦ λεχθέντων μὴ, ἣν κατέλθῃ, ὡς κωλυτὴν ὄντα κακῶς δρᾶ, τρέπεται ἐπὶ τοιόνδε τι.

<sup>4</sup> Igualmente en Th. 6.74.1 y 8.99.2.



Al pensar Frínico que habría una propuesta sobre la vuelta de Alcibíades y que los atenienses la aceptarían, al temer por lo que había dicho en su contra, no fuera que, si regresaba, le hiciera algún daño por habérselo impedido, recurrió al siguiente ardid.

Del mismo modo que ocurre con el futuro κρατήσουσι de (8), la forma de futuro de indicativo ἐνδέξονται de (13) hace referencia a un conocimiento asumido, ya que se infiere que necesariamente los atenienses van a aceptar la vuelta de Alcibíades en el caso de que se haga la propuesta. Pero distinto es lo indicado con ἔσοιτο, ya que el optativo hace referencia aquí a una información no confirmada de que se esperaba en un futuro próximo la presentación de la propuesta de regreso de Alcibíades. No estamos ante una inferencia o deducción lógica, como es el caso de los textos de Heródoto citados anteriormente, sino ante una información para la que no hay compromiso de veracidad, de que realmente vaya a haber una propuesta en este sentido. De hecho la propuesta del regreso no se hace finalmente en esa situación, de manera que el retorno de Alcibíades a Atenas se demorará; estaríamos, por tanto, ante un uso del optativo de futuro para indicar una información no confirmada, sin compromiso de veracidad, no la posibilidad de que hubiera tal propuesta, sino de que habría el rumor no confirmado sobre la existencia de esa propuesta o que muchos pensaban en tal propuesta, pero que no se había materializado hasta ese momento. Estaríamos, por tanto, ante una inferencia sin compromiso sobre su veracidad en una situación de futuro, al igual que ocurre también con la forma de optativo de futuro ἔσοιτο de (8).

Pasemos ahora a analizar el par πράξει / πράξει.

(14) Th. 4.97.2, Ἐκ δὲ τῶν Ἀθηναίων κήρυξ πορευόμενος ἐπὶ τοὺς νεκροὺς ἀπαντᾷ κήρυκι Βοιωτῶν, ὃς αὐτὸν ἀποστρέψας καὶ εἰπὼν ὅτι οὐδὲν πράξει πρὶν ἂν αὐτὸς ἀναχωρήσῃ πάλιν, καταστὰς ἐπὶ τοὺς Ἀθηναίους ἔλεγε τὰ παρὰ τῶν Βοιωτῶν, ὅτι οὐ δικαίως δράσειαν παραβαίνοντες τὰ νόμιμα τῶν Ἑλλήνων·

Un heraldo de los atenienses que venía para tratar de los muertos se encontró con un heraldo beocio, el cual tras hacerlo volver y decirle que no lograría nada hasta que él regresase, tras presentarse ante los atenienses les comunicó las palabras de los beocios, que no actuaban con justicia al transgredir las normas de los griegos.

(15) Th. 1.90.4, καὶ ὁ μὲν ταῦτα διδάξας καὶ ὑπειπὼν ἄλλα ὅτι αὐτὸς τάκει πράξει ἄχετο. καὶ ἐς τὴν Λακεδαίμονα ἐλθὼν οὐ προσήει πρὸς τὰς ἀρχάς, ἀλλὰ διήγε καὶ προυφασίζετο.

Y después de dar esas instrucciones y añadir respecto de las otras cuestiones que él se ocuparía de las de allí, partió. Y al llegar a Lacedemonia no se dirigió a las autoridades, sino que dejaba pasar el tiempo y daba todo tipo de excusas.

En (14) el cumplimiento de la información no admite dudas, mientras que el optativo πράξει de (15) hace referencia a una información incierta. Tras despedir los atenienses a los lacedemonios con el acuerdo de enviarles embajadores, Temístocles propone a los atenienses que lo manden como embajador en solitario pero que no envíen a otros hasta que los atenienses no hubieran levantado los muros a una altura adecuada para su defensa. Tras indicar que se encargaría de las gestiones en Esparta,





una vez allí no hizo nada de aquello a lo que se había comprometido, sino que aplazaba cualquier gestión. En consecuencia, con el optativo de futuro se indicaría el no compromiso sobre la veracidad de esa acción a llevar a cabo en el futuro, en este caso su no cumplimiento.

Examinemos el par ἤξει / ἤξει.

(16) Th. 7.16.2, καὶ τὸν μὲν Εὐρυμέδοντα εὐθὺς περὶ ἡλίου τροπὰς τὰς χειμερινὰς ἀποπέμπουσιν ἐς τὴν Σικελίαν μετὰ δέκα νεῶν, ἄγοντα εἴκοσι <καὶ ἑκατὸν> τάλαντα ἀργυρίου, καὶ ἅμα ἀγγελοῦντα τοῖς ἐκεῖ ὅτι ἤξει βοήθεια καὶ ἐπιμέλεια αὐτῶν ἔσται.

Y a Eurimedonte lo enviaron de inmediato a Sicilia hacia la época del solsticio de invierno con diez barcos, llevando ciento veinte talentos de plata y a la vez para anunciar a los de allí que llegarían refuerzos y que se cuidaría de ellos.

(17) Th. 4.110.2, τὴν μὲν οὖν ἄλλην πόλιν τῶν Τορωναίων καὶ τοὺς Ἀθηναίους τοὺς ἐμφρουροῦντας ἔλαθεν· οἱ δὲ πράσσοντες αὐτῷ εἰδότες ὅτι ἤξει, καὶ προελθόντες τινὲς αὐτῶν λάθρα ὀλίγοι, ἐτήρουν τὴν πρόσοδον, καὶ ὡς ἦσθοντο παρόντα,

Así pues, pasó inadvertido al resto de la ciudad de Torone y a los atenienses de la guarnición, pero sus partidarios, que sabían que vendría, y tras salir unos pocos de ellos a escondidas, aguardaban su llegada, y, cuando se dieron cuenta de que estaba...

En (16) los atenienses aseguran que sus expedicionarios de Sicilia recibirán un contingente de tropas de Atenas al mando de Eurimedonte tras la petición de Nicias<sup>5</sup>, mientras que en (17) la situación es bien distinta. Brásidas había recibido el aviso de que unos pocos habitantes de la ciudad de Torone, ocupada por los atenienses, estaban dispuestos a entregársela. Para ello llegó el general de noche y acampó pasando desapercibido para los atenienses, pero sus partidarios deducían que vendría, sin tener la certeza absoluta, por lo que sólo pasan a la acción después de saber que ya había venido. Con ἤξει se expresa, pues, una inferencia sin compromiso de veracidad.

Un grado más en la falta de compromiso en relación con la acción que se indica por medio del optativo de futuro la tenemos en (18).

(18) Th. 6.25.2, καὶ τέλος παρελθὼν τις τῶν Ἀθηναίων καὶ παρακαλέσας τὸν Νικίαν οὐκ ἔφη χρῆναι προφασίζεσθαι οὐδὲ διαμέλλειν, ἀλλ' ἐναντίον ἀπάντων ἤδη λέγειν ἦντινα αὐτῷ παρασκευῆν Ἀθηναῖοι ψηφίσονται. ὁ δὲ ἄκων μὲν εἶπεν ὅτι καὶ μετὰ τῶν ζυναρχόντων καθ' ἡσυχίαν μᾶλλον βουλευσοίτο, ὅσα μέντοι ἤδη δοκεῖν αὐτῷ, τριήρεσι μὲν οὐκ ἔλασσον ἢ ἑκατὸν πλευστέα εἶναι

Finalmente, tras adelantarse uno de los atenienses y dirigirse a Nicias, dijo que no debía servirse de pretextos y demoras, sino responder delante de todos y decir ya qué tropas deberían asignarles los atenienses. Pero éste en contra de sus deseos dijo que deliberaría con más calma con sus compañeros, pero que, sin embargo, le parecía ya que no debían llevar menos de cien trirremes atenienses.

<sup>5</sup> Situación similar en Th. 4. 42.3.



En (18), después de que un ateniense increpara a Nicias por su discurso en el que trataba de disuadir a los atenienses de la expedición a Sicilia, éste le responde con evasivas aludiendo a una consulta con más calma con sus colegas militares, consulta que en ningún momento Tucídides dice que se celebraría. La forma de optativo de futuro, por tanto, indica no ya el no compromiso con la acción, sino para aludir a un mero pretexto del que se duda claramente de su cumplimiento.

Pasemos ahora a examinar el texto (19), dos optativos de futuro coordinados.

(19) Th. 8.48.2, ἔς τε τὴν Σάμον ἐλθόντες ξυνίστασάν τε τῶν ἀνθρώπων τοὺς ἐπιτηδεῖους ἔς ξυνωμοσίαν καὶ ἔς τοὺς πολλοὺς φανερώς ἔλεγον ὅτι ἀσιλεύς σφίσι φίλος ἔσοιτο καὶ χρήματα παρέξοι Ἀλκιβιάδου τε κατελθόντος καὶ μὴ δημοκρατουμένον.

Y tras volver a Samos tramaron una conjuración con sus partidarios y en público decían al pueblo que el rey sería su amigo y les proporcionaría recursos financieros si regresaba Alcibíades y abandonaban el régimen democrático.

En el texto (19) Tucídides explica la organización de una conspiración en Samos para imponer un gobierno oligárquico, conspiración en la que Alcibíades habría prometido la amistad con el rey persa y el regreso del exilio del propio Alcibíades. A continuación Tucídides aclara que en realidad Alcibíades no estaba interesado ni en la oligarquía ni en la democracia, sino únicamente en su regreso del exilio, que por otra parte no se cumplirá ahora. Encontramos, por tanto, dos optativos de futuro que indicarían otra vez el no compromiso con el cumplimiento de la acción, en este caso también sin visos de veracidad.

Lo mismo se puede decir de (20).

(20) Th. 6.30.2, καὶ μετ' ἐλπίδος τε ἄμα ἰόντες καὶ ὀλοφυρμῶν, τὰ μὲν ὡς κτῆσοιτο, τοὺς δ' εἴ ποτε ὄψοιτο,

marchando a la vez con esperanza y con lamentos, por una parte en las conquistas que esperaban hacer, por otra en aquellos a los que tal vez nunca volverían a ver.

El pasaje hace referencia a la despedida de los expedicionarios que van a partir hacia Sicilia. De nuevo estos optativos indican el no compromiso con el cumplimiento de la acción: por un lado se espera la consecución de riquezas con esta expedición, pero sin ninguna certeza, a la vez que se duda del regreso de los expedicionarios.

Veamos por último (21).

(21) Th. 4.83.4, καὶ οἱ Χαλκιδῆων πρέσβεις ξυμπαρόντες ἐδίδασκον αὐτὸν μὴ ὑπεξελεῖν τῷ Περδίκκᾳ τὰ δεινά, ἵνα προθυμότερῳ ἔχοιεν καὶ ἔς τὰ ἑαυτῶν χρησθῆαι. ἄμα δέ τι καὶ εἰρήκεσαν τοιοῦτον οἱ παρὰ τοῦ Περδίκκου ἐν τῇ Λακεδαιμονίᾳ, ὡς πολλὰ αὐτοῖς τῶν περὶ αὐτὸν χωρίων ξύμμαχα ποιήσοι, ὥστε ἐκ τοῦ τοιοῦτου κοινῇ μᾶλλον ὁ Βρασιδάς τὰ τοῦ Ἀρραβαίου ἡξίου πράσσειν.

Además, los embajadores de los calcideos que estaban con él (<Brásidas>) le aconsejaban que no apartara a Pérdicas de los peligros para que estuviera más resuelto también a servir a sus intereses. Y a la vez, los enviados de Pérdicas a Esparta habían dicho algo similar, que <Pérdicas> haría aliados de ellos a muchas de las plazas limítrofes, de modo que por ello Brásidas consideraba más justo tratar la situación de Arrabeo en común.



El rey Pérdicas II de Macedonia había cambiado en varias ocasiones de aliados, de manera que unas veces había apoyado a los atenienses y otras a los lacedemonios. Por ello no parece adecuado atribuir un valor inferencial a esta forma de optativo de futuro, ποιήσοι, de (21), ya que la cuestión que se plantea no es que, al tener a Pérdicas como aliado, convertiría en aliados de los lacedemonios también a sus propios aliados. Más bien hay que pensar que la referencia de esta forma de optativo es que no hay seguridad de que Pérdicas convierta en aliados a sus vecinos, y de ahí la advertencia previa a Brásidas de que estuviera pendiente de las actuaciones del macedonio. De nuevo el optativo de futuro indicaría, pues, el no compromiso con la veracidad de la información.

Llegados a este punto procede extraer las siguientes conclusiones de los textos de Píndaro, Heródoto y Tucídides analizados:

1.- El optativo de futuro no es un mero doblete del futuro de indicativo, conmutable con éste, ni es una mera marca de tiempo relativo referido a una situación de futuro desde la perspectiva del pasado.

2.- El optativo de futuro presenta la acción como una inferencia referida a una situación de futuro. Es el valor que se atestigua en Píndaro y en Heródoto. Este valor se opondría al de futuro de indicativo, que indicaría un conocimiento asumido o un compromiso fuerte con la veracidad o cumplimiento de la acción que se indica.

3.- En Tucídides se encuentra en ocasiones el mismo valor inferencial que aparece en Píndaro y Heródoto, pero, como consecuencia de las técnicas de argumentación sofisticada, a partir del valor inferencial se desarrolla un nuevo valor que podríamos denominar de validez incierta o de no compromiso con la veracidad en cuanto al cumplimiento de la acción que se indica, siguiendo la terminología de Martin (1981: 87) aplicada al modo condicional del francés para señalar la falta de compromiso del hablante con los hechos que se dan en la situación referida (Squartini, 2001: 306). Esto hace que el optativo de futuro se utilice también para la expresión de meros pretextos sin compromiso de ejecución, como es el caso de (18), o simplemente de actuaciones mendaces, como en (15).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AIKHENVALD, Alexandra - DIXON, R. M. W. (2003): *Studies in Evidentiality*, John Benjamins, Amsterdam / Philadelphia.
- DUHOUX, Yves (2000): *Le verbe grec ancien. Éléments de morphologie et de syntaxe historiques*, Peeters, Louvain-la-Neuve.
- FAURE, Richard (2014), «The Oblique Optative, a case of narrative tense. The example of the Future Optative», en Annamaria BARTOLOTTA (ed.), *The Greek verb. Morphology, Syntax, and Semantics*, Peeters, Louvain-la-Neuve - Walpole (Ma.), pp. 131-148.
- GOODWIN, William Watson (1889): *Syntax of the Moods and Tenses of Greek Verb*, Macmillan, London.
- HUMMEL, Pascale (1993): *La syntaxe de Pindare*, Peeters, Louvain-Paris.
- KÜHNER, Raphael - GERTH, Bernhard (1898-1904): *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache I-II*, Hahn, Hannover - Leipzig.



- MAGNIEN, Victor (1912): *Le future grec I-II*, Librairie ancienne Honoré Champion, Paris.
- MARTIN, Robert (1981), «Le futur linguistique: temps linéaire ou temps ramifié? (à propos du futur et du conditionnel français)», *Langages* 64: 81-92.
- SCHWYZER, Eduard - DEBRUNNER, Albert (1950): *Griechische Grammatik II*, Beck, München.
- SQUARTINI, Mario (2001), «The internal structure of evidentiality in Romance», *Studies in Language* 25: 297-334.
- VILLA, Jesús DE LA (2017), «The future optative and the expression of relative tense in Ancient Greek», en Frédéric LAMBERT - Rutger J. ALLAN - Theodore MARKOPOULOS (eds.), *The Greek Future and its History*, Peeters, Louvain-la-Neuve, pp. 73-86.
- WILLI, Andreas (2018): *Origins of the Greek Verb*, University Press, Cambridge.



# SOBRE LA RECEPCIÓN DE JOSEFO EN LA *GENERAL ESTORIA* DE ALFONSO X (PRIMERA PARTE)\*

Juan Antonio López Férez

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) (Madrid)

[jalferez@flog.uned.es](mailto:jalferez@flog.uned.es)

## RESUMEN

Los redactores de la Primera Parte de la *General Estoria* recurrieron con gran frecuencia a la versión latina de las *AI* (*Antiquitates Iudaicae*) de Josefo. Nuestro estudio se centra en varios apartados: datos ofrecidos por Josefo, y no por la Biblia, pero recogidos en la *GE*; puntos que la *GE* atribuye a Josefo pero que en este aparecen de otra manera o, sencillamente, no constan; hechos relatados por Josefo con brevedad pero ampliados considerablemente en la redacción alfonsí; y, por último, algunos errores importantes contenidos en la *GE*, cuando los hechos son descritos de forma distinta en el historiador judío.

PALABRAS CLAVE: *Antigüedades judías*, Josefo, *General Estoria*.

ON THE RECEPTION OF JOSEPHUS IN THE *GENERAL ESTORIA* OF ALFONSO X (FIRST PART)

## ABSTRACT

The editors of the First Part of the *General Estoria* used Josephus' Latin version of the *AI* (*Antiquitates Iudaicae*) with great frequency. Our study focuses on some items: data offered by Josephus, and not by the Bible, but collected in the *GE*; points that the *GE* attributes to Josephus but that appear in another way or simply do not appear; facts related by Josephus briefly but extensively considered in the Alfonsi writing; and, finally, some important errors contained in the *GE*, when the events are described differently in the Jewish historian.

KEYWORDS: *Jewish Antiquities*, Josephus, *General Estoria*.

1. Flavio Josefo (37-100 d. C.), nacido en Jerusalén, en el seno de un matrimonio formado por un sacerdote y su esposa procedente de sangre real, dio enseguida muestras de aplicación e inteligencia. Visitó Roma en el año 64 y quedó impresionado por el poder romano. Además de esos datos, el propio autor nos ofrece otros numerosos en su *Vida*, obra tardía, terminada al final de sus días. Intervino, como intérprete y mediador, al lado de Tito, hijo del emperador Vespasiano y posterior heredero del poder supremo, en la guerra declarada por Roma contra los judíos (conflicto relatado en su *Historia de la guerra judaica contra los romanos*, en siete libros, publicada en los años 75-79) (en latín, *Bellum Iudaicum* = *BI*). El historiador viajó

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.22>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 325-341; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343

a Roma con los vencedores y ya vivió siempre allí gozando de los más altos honores otorgados por los sucesivos emperadores y teniendo a mano para su trabajo las inmensas bibliotecas imperiales. Para la *General Estoria* de Alfonso X (desde aquí *GE*) en la parte que nosotros estudiamos, la obra esencial de Josefo es las *Antigüedades judías* (= *Antiquitates Iudaicae* = *AI*), aparecida en los años 93-94, en veinte libros. Abarca sucesos desde la creación del mundo hasta el año 66 y tiene como objetivo engrandecer al pueblo hebreo a los ojos del mundo grecorromano. Con respecto al texto bíblico, Josefo manejó tanto el hebreo-araméico como la versión griega de los Setenta, incorporando no pocos elementos de tradición oral (así, el nacimiento e infancia de Moisés; la campaña de este contra los etíopes, etc.)<sup>1</sup>. Por otro lado, Josefo menciona en ocasiones sus fuentes históricas: Beroso, Manetón, Nicolás de Damasco, etc. La cuarta obra del historiador es *Contra Apión* (en latín, *Contra Apionem* = *Ap.*), aparecida después del 94, donde tenemos una verdadera apología del judaísmo y, además, una exposición general del antisemitismo tal como se produjo en el siglo I. Aparte de su importancia esencial para la historia de los judíos, Josefo ha sido utilizado por numerosos estudiosos de la Biblia, tanto por las similitudes entre ambos conjuntos literarios como por las discrepancias de los mismos. Muy leído desde la publicación de sus obras, la imprenta ayudó a la divulgación de las mismas en toda Europa, especialmente las traducciones latinas, entre las que sobresale la de 1481. Por su lado, la edición *princeps* del texto griego no verá la luz hasta 1544<sup>2</sup>.

2. Josefo fue traducido al latín relativamente pronto<sup>3</sup>. Posiblemente correspondió al círculo de Jerónimo de Estridón la traducción del *BI* atribuida a Pseudo Rufino de Aquilea<sup>4</sup> (*Tyrannius Rufinus Aquileiensis*), cuya vida se fija en los años 345-411.

---

\* Elaborado dentro del Proyecto FFI2017-82850-R del Ministerio español de Economía, Industria y Competitividad.

<sup>1</sup> Para la presencia y utilización de Josefo en la *GE*, Lida de Malkiel, 1959; Malkiel, 1968-1969; Rico, 1972; Eisenberg, 1973; Feldman, 1984 (revisa el texto, las traducciones, la denominación Josippus, su vida, la paráfrasis de la Biblia, el historiador, sus fuentes, las religiones, arqueología, vocabulario y estilo, influencias hasta el siglo XX –con un apartado dedicado a la literatura española, 865-868–, y en la literatura contemporánea, más *desiderata* e índices); Perona, 1989; Fraker, 1996, 177-190, ha señalado problemas de mala traducción del texto de Josefo en la obra alfonsí; Martin, 2000; Avenoza, 2003; Nieto Ibáñez, 2004; Almeida-Trujillo, 2008; Puerto Benito, 2008; López Férrez, 2014; Almeida, 2015; Bautista, 2017; etc.

<sup>2</sup> Son útiles las bibliografías ofrecidas en <http://www.josephus.org/books.htm> y <https://www.oxford-bibliographies.com/view/document/obo-9780199840731/obo-9780199840731-0049.xml>.

<sup>3</sup> Es muy conveniente consultar el *The Latin Josephus Project*, indicado en la Bibliografía. Para las traducciones latinas de Josefo, véanse Levenson - Martin, 2016a y 2016b.

<sup>4</sup> Véase Thuval, 2019.



La versión, bastante literal, realizada en el siglo IV, no cuenta, hasta la fecha, con una edición crítica. Posteriormente, Casiodoro encargó en el siglo V la versión de *AI* y del *Ap.*, realizadas por sus colaboradores en el monasterio de Vivarium<sup>5</sup>.

3. La *General Estoria*, denominada también, en la Primera parte, *General e Grand Estoria*, o, simplemente, *Estoria*, redactada entre 1272 y 1284, año de la muerte del rey sabio, pretendía abarcar la historia de la humanidad desde la creación del mundo hasta la época del monarca. Aunque tan magno empeño no pudo cumplirse, pues llegó sólo hasta los años previos al nacimiento de Cristo, lo que nos ha llegado constituye un precioso legado de enorme importancia, vastedad y pluralidad. La obra enriquece los datos traducidos y sacados de la Biblia con los ofrecidos por los escritores más relevantes de la Antigüedad, entre los que figuran en lugar preeminente numerosos latinos y algunos griegos. Los materiales son de muy diversa procedencia, por lo que se tuvo que hacer un gran esfuerzo para traducirlos<sup>6</sup>, y, en todo caso, armonizarlos y conseguir un estilo coherente y relativamente unitario. Como el rey confiesa en algunas ocasiones, la *General Estoria* es una labor de equipo que pasó por diversas revisiones, entre las que destaca la llevada a cabo por él mismo, muy preocupado por la corrección del castellano<sup>7</sup>. Aun así, las digresiones y paréntesis no son pocos, y, sobre todo, las contradicciones respecto a las versiones seguidas acerca de un mismo suceso, hasta tal punto que, a veces, lo que se afirma en un lugar se pone en duda o se niega en otro<sup>8</sup>. La *General Estoria* se inserta en el movimiento cultural europeo que siguió al IV Concilio de Letrán (1215-1216). Uno de los efectos del mismo fue la versión

---

<sup>5</sup> Se conocen 171 manuscritos de dicha traducción. El texto de los primeros cinco libros fue publicado en edición crítica por F. Blatt. Sobre la versión latina de las *AI* manejadas por los redactores de la *GE*, véanse más información en la nota 17.

<sup>6</sup> Pym, 1996.

<sup>7</sup> Cf., entre otros, Solalinde, 1915; Menéndez Pidal, 1951. Respecto a la intervención real en la composición de la *General Estoria* es relevante un pasaje como el siguiente (*GE* I.16.14): «así como dixiemos nós muchas vezes el rey faze un libro non por quel él escriba con sus manos, mas porque compone las razones d'él e las emienda e yegua e endereça e muestra la manera de cómo se deven fazer, e desí escrívelas qui él manda, però dezimos por esta razón que el rey faze el libro. Otrossí quando dezimos el rey faze un palacio o alguna obra non es dicho porque lo él fiziesse con sus manos, mas porquel mandó fazer e dio las cosas que fueron mester pora ello; e qui esto cumple aquel á nombre que faze la obra, e nós assí veo que usamos de lo decir».

<sup>8</sup> Fernández Ordóñez, 1999, 105-126, demuestra que las escuelas alfonsíes trabajaron desde 1250 hasta la muerte del rey sabio; que hacia 1270 se gestó el proyecto concreto de redactar tanto la *Estoria de España* como la *General Estoria*; y que las dos obras recurren a las mismas traducciones de las fuentes (entre ellas, Plinio, Ovidio, Lucano, Pompeyo Trogo, Justino, Orosio, Eusebio-Jerónimo, Sigeberto de Gembloux, Lucas de Tuy, Hugucio, Jiménez de Rada, etc.). De la misma estudiosa, véanse, entre otros, 1989, 1992. Señalo unos pocos estudios sobre la *GE*, entre muchos: Lida de Malkiel, 1958-1959, 1959-1960; López Férez, 2014.





de la Biblia al castellano entre los años 1250-1280, y al francés, algo más tarde<sup>9</sup>. La *General Estoria* contiene la segunda traducción castellana<sup>10</sup>, no literal<sup>11</sup>, de la Vulgata latina de San Jerónimo<sup>12</sup>. Unas décadas antes, se había redactado la Biblia prealfonsina, que, en dos códices, se conserva en la Biblioteca de El Escorial: abarca parte del Antiguo Testamento y casi todo el Nuevo.

Por mi parte me limitaré en este trabajo a la Primera parte de la *GE*, precisamente la que, con respecto a la Biblia, abarca los hechos contenidos en el Pentateuco: desde la creación del mundo hasta la muerte de Moisés. En esta parte de la magna obra alfonsí, los redactores recurrieron con gran frecuencia a las *AI* de Josefo.

4. Hacia mediados del xx Lida de Malkiel<sup>13</sup> dedicó un excelente estudio a la presencia e importancia de Josefo en la *GE*. Por su utilidad resumo los puntos esenciales de dicha aportación.

4.1. La investigadora se detiene, en primer lugar, en la influencia de Josefo dentro de la literatura castellana desde el siglo XII; examina la *GE* como Biblia historial, pues la obra fue recogiendo noticias referentes a otros pueblos, siguiendo el método de Eusebio y Jerónimo, y, por eso, la *GE* gusta tanto de la *Historia scholastica* de Pedro Coméstor<sup>14</sup>. De esa orientación de la *GE*, viene también la importancia dada en ella a Josefo, quien en sus *AI* había unido la historia judía con la de otros pueblos. El historiador judío, en dicha obra, libros 1-13, aborda el contenido histórico de la Biblia; y en los libros últimos, 14-20, expone una datación según los calendarios judío, griego y macedónico, lo que le convierte en un modelo para Eusebio y Jerónimo. En este sentido conviene subrayar que incluso Jerónimo, adverso a la Biblia como literatura, elogia a Josefo, afirmando que se le apreciaba en alto grado y que su fama había llegado hasta sus propios días<sup>15</sup>.

---

<sup>9</sup> Guyart des Moulins publicó una versión de la Biblia en francés antiguo a finales del siglo XIII (1297). Se trata de la *Bible historiale*, que parte, no sólo de la Vulgata, sino también de la paráfrasis latina realizada por Pedro Coméstor, hacia 1170, en su *Historia Scholastica*. Acerca de la *GE* como Biblia historial, Morreale, 1982.

<sup>10</sup> Respecto a las peculiaridades de la traducción en la *GE*, Rubio Tovar, 2014.

<sup>11</sup> La *General Estoria* traduce y comenta casi todos los libros canónicos de la Biblia.

<sup>12</sup> Hecha a partir del texto hebreo, no de la versión griega de los Setenta. Fernández Ordóñez, «El taller historiográfico...», 119, subraya que la traducción de la Biblia se comentó, entre otras fuentes, con ayuda de la citada obra de Coméstor. Éste es mencionado 633 veces en la parte que revisamos.

<sup>13</sup> Lida de Malkiel, 1959. Léase también su aportación de 1972. Importante es asimismo el trabajo de su esposo, Malkiel, 1968-1969.

<sup>14</sup> La *Historia Scholastica* (recogida en la *Patrologia latina* de Migne, 198, 1053-1644) conoció un éxito inmediato y enorme desde su terminación hacia el 1170, cuando circulaban ya 25 manuscritos de la misma. De la obra se conocen al menos 800 manuscritos, de los que se hicieron miles de copias para uso de los estudiantes. La *editio princeps* apareció en Ausburgo, 1473.

<sup>15</sup> Jerónimo, *de viris illustribus* 13.

4.2. La *GE* acude, en algún pasaje a Josefo porque este «cuenta más», y se detiene en aspectos no tratados en la Biblia ni en otros comentaristas de la misma. Otro asunto muy relevante es que Josefo juzgaba auténtica la tradición oral, incorporándola en su historia (Lida, 1959: 168).

4.3. Lida examina algún ejemplo de amplificación de la *GE* a la vista del relato bíblico y la explicación de Josefo: concretamente el asunto de cómo Esaú se casó con las dos mujeres cananeas. La estudiosa señala que es el plano didáctico, la enseñanza moral, lo que le interesa ante todo a Josefo y que, en ese punto, le sucede lo mismo a la *GE*.

4.4. Unas veces la *GE* se empeña en poner de acuerdo a Josefo con la Biblia y con la *Historia scholastica*; otras veces, se aparta de la interpretación de Josefo, pues este no recoge ciertos milagros que la *GE* sí ofrece; en ocasiones acepta las interpretaciones racionalistas de Josefo, pero otras, no; asimismo, la obra alfonsí incorpora, en determinados lugares, pasajes o asuntos omitidos por Josefo, pues iban contra el monoteísmo judío. Así, la historia del becerro, los querubines, el altar y bosque de Baal, el efod<sup>16</sup> de Gedeón. De otro lado, si Josefo, en ciertos lugares, atenúa los datos de la Biblia, la *GE*, unas veces lo sigue, pero otras, no.

4.5. La *GE* sabe que al seguir a Josefo tenía a su lado toda la tradición historiográfica occidental, pero, no obstante, elige o amplía el relato mediante las obras arábigas y las de otros numerosos comentaristas.

4.6. La *GE* sigue la versión latina de las *AI*, la realizada quizá en el círculo de Jerónimo, pero atribuida al Pseudo-Rufino de Aquilea<sup>17</sup>.

4.7. Respecto a la comprobación de las fuentes, leemos en el texto alfonsí: «catamos nós el Josepho e fallamos que es assí»<sup>18</sup>. Ahora bien, los redactores no

---

<sup>16</sup> Con las joyas tomadas a los vencidos, Gedeón se hizo elaborar un efod. No hay tampoco acuerdo entre los expertos en relación con dicho objeto: unos dicen que se trataba de todo un atuendo sacerdotal con sus joyas y adornos; otros, que se hace referencia a una tabla o instrumentos para hacer consultas a Yahveh. Sin embargo, el citado elemento llevó nuevamente a la idolatría a los israelitas. Según el *DLE*, el efod es una vestidura de lino fino, corta y sin mangas, más o menos lujosa, que se ponen los sacerdotes del judaísmo sobre todas las otras y les cubre especialmente las espaldas.

<sup>17</sup> Lida, 1959, 172, cree que se trata de la realizada por orden de Casiodoro en el siglo VI. La estudiosa revisa una serie de lugares donde la indicada versión latina ha dado lugar a confusiones tanto en la *Historia scholastica* como en la *GE*. Parte Lida de su propia versión de la traducción inglesa de Thackeray et alii (la edición bilingüe griego-inglesa de la Loeb), y de la edición del Pseudo-Rufino realizada por Girolamo Squarzacico, Venecia, 1486 (Véase Bibliografía).

<sup>18</sup> *GE* I.1.1.



«cataron», ni se percataron del trueque que había hecho Rabano<sup>19</sup> en su lectura de la Biblia, cuando, al tratar el origen de la sabiduría, puso Jubal en vez de Set, a quien se la había atribuido Josefo.

4.8. La *GE* tiene a Josefo casi por un santo, pues cabe deducirlo de frases alfonsíes como «Josefo e los otros sanctos padres»<sup>20</sup>.

5. Por mi lado destacaré algunos puntos que me han parecido dignos de señalar en la parte estudiada de la *GE*. Con respecto a mi objetivo, he contado 743 apariciones del antropónimo «Josefo» en la Primera parte de la *GE*. Tómense, pues, los datos como provisionales hasta conocer los resultados de toda la obra.

5.1. Algunos asuntos los trata Josefo, pero no la Biblia, y llaman la atención en la *GE*, que los recoge. Así el interés de los hijos de Set por la astrología<sup>21</sup>.

5.2. A su vez, la *GE* se interesa, en ocasiones, por aspectos que no trata Josefo. Tal sucede con el asunto de los 37 hijos que Lamec tuvo con sus dos mujeres<sup>22</sup>.

5.3. Hay también puntos que la *GE* adjudica a Josefo, pero que este no dice o lo afirma de otra manera. Veamos dos ejemplos. En el primero leemos:

De los otros seis hijos de Jafet fallamos lo que avemos dicho, mas de Tubal nin Moisés nin Josefo non vemos que fablassen señaladamiente de puebla que él fiziesse nin los suyos, si non que Moisés llama su nombre Tubal, e que Josefo le dize Jobel, e más que él pobló los jebelos, e que los jebelos son los iberos, e iberos dizen en latín por españoles<sup>23</sup>.

En realidad, Josefo<sup>24</sup> escribe que «Teobelo funda a los teobelos, que ahora se llaman iberos» (*katoikízei dè kai Theobélous Theóbēlos, hoítines en toís nún Íbēres<sup>25</sup> kaloúntai*). Pero, por si fuera poco, la *GE* añade, además, que ese nombre «iberos»

<sup>19</sup> Puede acudirse a Rabano Mauro (Rabanus Maurus, *Commentariorum In Genesim Libri Quatuor*, en la *Patrologia latina*, vol. 107, col. 508. Con referencia a Jubal, leemos: *De hoc Josephus historiographus Judaeorum ita refert: Jubal autem, inquit, musicam coluit et psalterim citharamque laudavit*).

<sup>20</sup> *GE* 1.11.50; 1.17.2.

<sup>21</sup> Cf. *AI* 1.68-9 y véase *GE* 1.1.27. Es relevante el interés de la *GE* por el conocimiento de la astrología y los «estrelleros». Sobre el particular léase Fernández Ordóñez, 1999.

<sup>22</sup> *GE* 1.1.14.

<sup>23</sup> *GE* 1.3.1. Véase además otra secuencia (1.3.2). «Jobel pobló los jobelos. E éstos, segund diz Josefo, son los que agora an nombre iberos, que somos los españoles».

<sup>24</sup> *AI* 1.124-125.

<sup>25</sup> Pero, en realidad, esos iberos no son los de Iberia (luego, Hispania), sino un pueblo del Cáucaso.



era del latín, equivalente a «españoles», afirmación donde se contienen varios errores acumulativos.

Otro ejemplo:

E fue por ventura, segund dize Josefo, porque las non sopieron nin coñocieron los griegos nin les mudaron los nombres en la sazón que los mudavan a las otras gentes e tierras. Però dize Josefo que por apostura e fermosura de los escritos e a deleit de los que los leyén mudaron los griegos los nombres a las tierras e a las yentes<sup>26</sup>.

Lo que dice realmente Josefo (*AI* 1.121) es que los griegos cambiaron los nombres, porque, cuando tomaron después el poder, lograron la fama del pasado, embelleciendo a los pueblos con nombres de acuerdo con lo que era entendido por ellos e imponiéndoles una forma de gobierno como si fueran descendientes de ellos.

5.4. Una constante de la *GE* es informar de cómo fue la transmisión de los saberes desde la Antigüedad, su paso por Grecia y Roma y luego entre «los latinos». Así, sin reparos cronológicos, se nos dice que Josefo afirma que los conocimientos del cuadrivio empezaron en Caldea:

E maguer que nós avemos dicho ya segund Josefo que los saberes del cuadrivio tomaron el comienço en Caldea e d'allí vinieron a Egipto e a Grecia, esto dezimos que es verdad quanto al su comienço, mas d'otra guisa en Grecia fueron apurados e acabados e puestos en certedumbre<sup>27</sup>.

El texto alfonsí había dicho antes que el padre de Abrahán era entendido en esos saberes, pero que lo fue de modo especial Abrahán:

Cuenta Josefo en el ochavo capítulo del primero libro de la estoria de la Antigüedad de los judíos palabras ya quanto oscuras d'esta razón de Abraham, e però muy buenas, e son éstas en que diz assí. Abraham fue por sí omne muy entendido en todas cosas e sabio en todas aquellas que oyera e aprendiera de los otros sabios, e en todas aquellas de que omne algo podrié asmar, e sabio otrossí e apercebudo de las cosas que avién de venir. E entendiélo por las ciencias del cuadrivio, dond era él muy grand senor, e por ende diz que fue mayor de todos los otros de la su sazón por virtud de la sapiencia que avié<sup>28</sup>.

Como he adelantado, la *GE* también lo afirma de Taré, el padre de Abrahán:

E él trabajava de los saberes del cuadrivio, e sobre todo del saber de las estrellas. E esto assí fallamos que lo fizieron, però que unos más e otros menos por la mayor parte todos los padres de la liña tan bien en esta segunda edad como en la primera, assí

---

<sup>26</sup> *GE* 1.3.1.

<sup>27</sup> *GE* 1.6.28.

<sup>28</sup> *GE* 1.4.8.



como vos contamos en las razones de la primera edad que lo cuenta d'ellos Josefo. Entre todas las otras tierras los de Caldea se trabajavan del saber de las estrellas más que otra yente a aquella sazón. E a Tare plogó d'ello mucho, e fincó allí de morada con su compañía<sup>29</sup>.

Finalmente, la *GE*, refiriéndose al tiempo en que Abrahán vivía en Ur (Caldea), añade:

E fasta esta sazón morara Abraham en tierra de Caldea e de Mesopotamia, e estudiara y en los saberes del arte del arismética, que es saber de cuenta, e de la geometría, que muestra el saber del mesurar e de medir las cosas del cielo. E era Abraham muy sabio d'estos e d'otros saberes más que cuantos otros maestros avié entre todos los caldeos<sup>30</sup>.

Además, la *GE* añade que el citado habló de la existencia de un solo dios: «E Josefo en razón de pruebas d'esto que dixo Abraham diz en el seteno capítulo del primero libro de la Antigüedad de los judíos, e trae por testigos los sabios caldeos que fablaron del saber de Abraham»<sup>31</sup>. Pues bien, si consultamos a Josefo veremos que este no dice nada de los saberes de Taré, y, a propósito de Abrahán, indica que, precisamente, viviendo en Caldea, y por haber hablado en tales términos de dios<sup>32</sup>, se vio obligado a salir hacia Cananea, porque se habían levantado contra él los caldeos y los demás mesopotámicos<sup>33</sup>.

5.5. Nos detendremos en varios asuntos de los que la *GE* refiere que constan en Josefo, cuando o no figuran en este, o aparecen pero de forma bastante distinta. Así, con referencia a la estancia de Abrahán en Egipto, leemos en la *GE*:

E començó Abraham a enseñar allí a las yentes e tener escuelas de los saberes que diximos del arte de la astrología, e de la arismética e de la geometría, así como fazié en Caldea e en Cananea. E diz Josefo que se trabajava Abraham d'esto por estas quatro razones: la una porque oviessen de qué bevir él e sus compañías e passar bien mal tiempo; la otra por oír los clérigos sabios d'allí e aprender d'ellos qué dizién de Dios; la tercera que si fallasse algunos que creyessen en Dios mejor e más sanamientre que de como él creyé, que toviessen él aquella carrera; la quarta que si non fallasse en Egipto qui croviessen de Dios tan bien como él que les mostrasse él la verdad e gela fiziessen entender e creer. E maguer que Abraham fincó poco en aquella tierra tanto enseñava bien e agudamientre que de estonces aprendieron los d'allí las artes liberales e las sopieron por Abraham, qui las decogió en Caldea ó fueron primero e las enseñó

<sup>29</sup> *GE* 1.4.2.

<sup>30</sup> *GE* 1.4.32.

<sup>31</sup> *GE* 1.4.14.

<sup>32</sup> *AI* 1.154-155.

<sup>33</sup> *AI* 1.157.



él en Egipto; e por esso dizen Josefo e maestre Godofré que estos saberes primero fueron en Caldea que en otro logar, e d'allí los ovieron los de Egipto, e de Egipto vinieron a los griegos, e de los griegos a los de Roma, e de Roma a África o a Francia. E por esta razón dixo otrosí Josefo que el comienço del saber e de los reyes e de las batallas que de oriente se levantó primero, e en occidente se deve acabar. E que esto es segund que anda el sol. E por estos saberes que avemos dichos que enseñava Abraham acogiense a él las yentes e pagávanse d'él, e dábanle por ello todas las cosas que avién mester él e sus compañas<sup>34</sup>.

Frente a esa digresión amplificada, si acudimos a Josefo<sup>35</sup>, nos informamos simplemente de que Abrahán, cuando estaba con Sara en Egipto, les enseñó a los egipcios aritmética y astronomía, saberes que ellos ignoraban hasta entonces, y que pasaron de Caldea a Egipto y de aquí a los griegos.

Otro ejemplo lo encontramos cuando se habla de cómo Labán y Jacob hicieron las paces:

Essora luego empós estas palabras tomó Jacob una piedra e alçola allí en señal d'este fecho en aquel mont ó dixiemos que fincaran sus tiendas éll e Labam, e mandó a los sós aduzir otras, e ellos ayuntaron tantas que d'ella fizieron montón. E segund cuenta Josefo, era pilar alto a semejança de altar, e llamól Labam ell otero del testigo, e Jacob el montón del testimonio, cadaúno segund su lenguaje<sup>36</sup>.

Nada hay en el pasaje de Josefo<sup>37</sup> que apoye los dos nombres dados al montón de piedras (en griego se trata de una columna o pilar (*stēlē*) que tendría la forma de altar), y menos que suegro y yerno hablaran lenguas distintas, o, al menos, que le hubieran puesto dos nombres distintos a dicho altar.

Otrosí lo hallamos cuando, tras despedirse de Labán, Jacob volvía con su familia hacia Canaán:

Jacob, de quien avemos dicho cuando se partió de su suegro Labam, ívase pora Canaana assí como avié començado, e aparecióronle en la carrera muchos ángeles de Dios, e prometióronle mucho bien, segund cuenta Josefo<sup>38</sup>.

En el historiador judío leemos<sup>39</sup> que, Jacob, mientras hacía ese viaje, tuvo visiones (*phantasmata*) que daban buenas esperanzas, pero nada encontramos respecto a la presencia de «ángeles de Dios»<sup>40</sup>.

---

<sup>34</sup> GE 1.5.4.

<sup>35</sup> AI 1.167-168.

<sup>36</sup> GE 1.7.20.

<sup>37</sup> AI 1.324.

<sup>38</sup> GE 1.7.21.

<sup>39</sup> AI 1.325.

<sup>40</sup> En realidad, no faltan ocasiones en que el historiador habla de «ángel(es) de Dios», o «divino». Cf. AI 1.73, 189, 198, 219, 332, 333, etc.



Veamos dos secuencias más. Según la *GE*, parece desprenderse de Josefo que, cuando los hermanos de José fueron a Egipto a buscar trigo, este hablaba con ellos mediante traductor:

Josep cuando les estas razones oyó quiso saber aún más por las palabras d'ellos mismos qué voluntad trayén, e maguer que les él non respondié por el su language però muy bien les entendí, ca en aquel language se criara él en casa de su padre con ellos e non lo olvidara, ca era omne de buena memoria, e mandó al trujamán responder d'esta manera a las razones que ellos dixieron, segund cuenta Josefo<sup>41</sup>.

La *GE* insiste en ese punto:

Aquella ora començaron ellos todos a dezir d'ello entre sí cuedando que lo non entendí Josep porque fablava con ellos por trujamán, e falláronse todos por muy culpados a las palabras de Rubén su hermano, e colgaron todos a tierra las cabeças, assí como sabidores del fecho cómo fuera, e tómaronse cadaúnos a emer e solloçar, e lloravan muy grievemiente e dizién<sup>42</sup>.

Ahora bien, en Josefo, José y sus hermanos conversan, sin problema alguno, desde el primer momento, y sólo, tras el primer encuentro, cuando José decidiera que uno de los hermanos se quedara en palacio como rehén hasta que trajeran a Benjamín, los otros hablaron entre sí «pensado que José no comprendería su propia conversación» (o «habla», como modo de hablar, o incluso «lengua»: *ouch hēgōúmenoī tōn Iōsēon glōssēs<sup>43</sup> tēs autōn siniénai*)<sup>44</sup>.

Y, por último, respecto al nombre de Moisés:

E por aquel avenimiento que acaeciera assí a doña Termut quel fallara en el agua llamól Moisés, porque *mois* en el language de Egipto, segund cuenta Josefo, tanto quiere dezir en el nuestro de Castiella como agua, e la *es* como librado. E ayuntó estas dos palabras de su language *mois* e *es* e fizo d'ellas este nombre Moisés, que muestra segund esto tanto como librado de muert por agua, e aun librado dell agua o de la muert del agua ó pudiera morir e perderse si aquel acorro non fuesse<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> *GE* 1.8.18.

<sup>42</sup> *GE* 1.8.19.

<sup>43</sup> En *AI* hay varios pasajes en que el historiador distingue claramente entre la “lengua” de los hebreos y la propia de los griegos: así, de la primera 1.34.333, 3.135; etc.; de la segunda, 1.284, 3.144, etc. En la frase que estamos viendo hemos de suponer que José hablaba «egipcio». Josefo, en cambio, que, en varias ocasiones, menciona la «lengua de los hebreos» y, en algunas, la «de los griegos», sólo en un lugar (*Ap.* 2.21) alude a la de los egipcios. También apunta en dos textos a la de «los romanos».

<sup>44</sup> *AI* 2.108. En ningún momento de las sucesivas conversaciones tenemos el término *hermē-neús*, «intérprete», que, conocido en griego desde Píndaro y Esquilo, usa también Josefo en dicha obra: *AI* 3.88, 12.107.108, 18.197.

<sup>45</sup> *GE* 1.11.21-23.





Josefo<sup>46</sup> nos dice escuetamente que (*sc.* la princesa) le puso el nombre en relación con lo sucedido por haber caído el niño en el río, pues «los egipcios llaman al agua *môu*, y *esês*, a los salvados» (Recordemos que el nominativo de Moisés en griego es *Mōusês*).

5.6. Recojo ahora tres ejemplos de la llamada en retórica latina *amplificatio*, que, para muchos, comprende tanto la ampliación de lo tratado como la importancia que a dicho asunto se le otorga en el relato. En primer lugar el relato sobre las causas de la larga vida de los antiguos:

Cuenta Josefo sobr' esto en el quinto capítulo que cuando catáremos la vida de los omnes de agora e la vida de los antigos que non tengamos que yerro ninguno á y en aver vevido tantos años los omnes del primero tiempo. Ca diz que los del primero tiempo muchas razones avién por que visquiessen tanto. Lo uno porque eran religiosos e fazién santa vida como fraires, e eran otrossí mas decerca de la fechura de Dios, e oyeran más palabras de las que Dios dixiera a sos padres e a sos parientes, e las aprendieran ellos e las tenién. Demás que non comién en aquel tiempo si non frutas e yervas, e pocas cosas otras. Mas que aun fasta'l diluvio nin comieran nunca carne nin bevieran vino, nin d'esto nin de ál cosa ninguna a demás por que de lieve enfermassen nunca, que por ello viniessen a muerte nin minguassen nada de su vida. Demás que razona Josefo que aquellos primeros omnes que eran más cerca Dios que se trabajavan de los fechos e de los saberes en que eran las virtudes de las cosas e los nobles e grandes pros, e que era esto el saber de la astrología e de la geometría e de todos los saberes liberales e de los otros. E que en escodriñar las virtudes d'esto que era tan alta cosa e tan noble e tan provechosa que por aduzirlos a las virtudes puras e ciertas que se non podrié fazer en menos de seiscientos años, e que tanto dura ell año grand. E que por estos bienes de que se trabajavan que les dio Nuestro Señor Dios tan luengas vidas en que lo pudiessen complir. E non solamente Moisés en la Biblia e los ebreos en su ebraigo, mas aun otros sabios muchos de otras tierras e d'otras lenguas, e aun d'otras creencias fallamos que fablan en esta razón, e testiguan que fue assí. Esto tan bien en bárbaros como en griegos<sup>47</sup>.

En Josefo<sup>48</sup>, en resumen, se nos dice que aquellos hombres eran amados por Dios y hechos por Dios mismo, y su alimento era apropiado para hacerles la vida más larga; eran hombres virtuosos, hacían buen uso de sus conocimientos geométricos y astronómicos y por eso pudieron predecir el curso de las estrellas, al haber vivido seiscientos años, que es lo que dura el año grande<sup>49</sup>. El historiador judío añade que

<sup>46</sup> *AI* 2.228.

<sup>47</sup> *GE* 1.2.13. Nótese la acumulación de autores. Además tres citas de Josefo. Advertimos importantes reflexiones sobre la comida y el vino. Nótese, además, la idea sobre la existencia en época tan remota de la astrología y las artes liberales.

<sup>48</sup> *AI* 1.106-107.

<sup>49</sup> La expresión «año grande» (*mégas eniautós*) consta en griego desde Hesíodo (*Teogonía* 799) y era el título de un escrito perdido de Demócrito (*Fr.* 33). Las interpretaciones son varias.



se basa en los autores griegos y bárbaros que habían escrito sobre eso. Ahora bien, nada dice de que hubieran vivido como frailes, ni que comieran sólo yerbas y frutas, sin tomar carne y sin probar el vino.

En segundo lugar, la *GE* nos explica cómo, tras morir José, empezaron las malas relaciones entre egipcios y hebreos:

E dize Josefo en este logar que los de Egipto eran todos dados a maldad en aquella sazón, los unos a cobdicia, los otros a fornicio, los otros a otros vicios malos de muchas maneras; e los ebreos, que eran de buena vida, e sabidores e engeñosos pora aver algo, e todavía por su lazeria. Onde los egipcianos, que se davan a vicios e a deleit de sus cuerpos, porque sintién a los ebreos mesurados en sus comeres e lo non eran essos egipcianos, e los fornagueros otrossí, porque los sabién de buena vida e guardada d'aquel mal vicio, e querién éstos d'ellos las mugieres, e los que eran cobdiciosos porque los veyén cuerdos e muy ricos e abundados con cobdicia otrossí de levar d'ellos lo que avién, e cadaúnos lo que cobdiciavan segund sus naturas e maldades queriéndlos mal todos, e cadaúnos por la su razón, como lo avemos departido, e acogiéronse luego muy de grado al mal que les el rey dizié d'ellos, e otorgárongelo todos. E como son los reyes en los sesos más agudos que los otros omnes asmó aquel rey cuáles serién las cosas por ó los él más podrié apremiar porque menguassen. E segund le enseñaron sus consejeros, tovo en la primera que con lavores de tierra los quebrantarié más que con otra cosa ninguna, porque es lazeria de grand afán contender con tierra<sup>50</sup>.

El historiador judío<sup>51</sup> presenta, en pocas líneas, a los egipcios como voluptuosos y perezosos para los trabajos, dominados por los demás placeres y sobre todo por la codicia, y añade que, por todo ello, empezaron a estar mal dispuestos hacia los hebreos por envidia respecto a su prosperidad. Insiste en que maltrataron a los israelitas mandándoles hacer todo tipo de trabajos penosos. No se habla, pues, de fornicio, ni de desear a las mujeres hebreas, ni de envidias porque los hebreos comieran con mesura, etc.

Finalmente, a propósito de la expedición de Moisés contra los etíopes que habían invadido Egipto (suceso que no consta en la Biblia), la *GE* se detiene en la edad del citado:

e veno a edad acabada, que segund dize Josefo es el tiempo de la mancebía, e segund esto tenemos nós que era Moisés estonces de XXX años, ca al tiempo d'agora la edad de XXX años dan los sabios e los santos padres por edad complida, onde vemos que d'ella judgan los prelados de la santa elesia de Cristo all clérigo pora ser de ordenar de missa, e otrossí de fazerle abad de abadía acompañada, que es la que á canónigos o monjes, e de fazerle otrossí obispo o aún arçobispo. En que dize Josefo sobre la razón de la edad complida que assí como era Moisés grand quanto cumplié e fermoso de cuerpo, que assí era otrossí fermoso de bondad e esforçado de coraçón, e que assí

<sup>50</sup> *GE* 1.11.4.

<sup>51</sup> *AI* 2.201-203.



lo mostrava él por sus fechos entre los egipcianos. E tenemos nós que en estas razones que oídes que Josefo el sabio dize de Moisés quel da por de edad acabada, e assí lo dize él mismo en el su libro, que por de edad acabada le da en aquella en que él era, e dezimosvos que esta edad es de XXX años, e por quel avién los egipcianos envidia yl querién mal teniénle todos por bueno, ca assí como la estoria dize al bueno an envidia los malos y quieren mal, ca non a los tales como ellos, e assí fazién los egipcianos a Moisés por esta razón<sup>52</sup>.

El historiador judío<sup>53</sup>, en cambio, nos dice, simplemente, que Moisés «tras haber llegado a la edad visible (*eis hēlikían phanerán*), les dio a los egipcios prueba de su virtud». Digamos que dicha expresión, única en Josefo, sólo tiene un precedente en Aristóteles (*Rb.* 1379a 26), donde la tenemos quizá con otro sentido.

5.7. Veamos ahora dos errores de bulto y una afirmación dudosa. En primer lugar, en torno a las causas de la torre de Babel, Josefo recoge el presagio de la «Sibila»<sup>54</sup>, sin más explicaciones, pero en *GE* se habla de «Sevilla Cassandra»<sup>55</sup>.

En segundo, durante la salida de Egipto, los hebreos llegaron a un sitio que después se llamaría Babilonia, fundado por Cambises cuando subyugó Egipto<sup>56</sup>:

E dizen Josefo e maestre Pedro que después d'esto aquel rey de Etiopia que ovo nombre Cambises vino a Egipto, e destruxo toda la tierra e pobló aquella cibdad de cabo, e cuando la poblava esse rey Cambises pusol nombre Babilón, e ésta es a la que dizen Babiloña la de Egipto. E maguer que era yerma estonces, poblada dizen que es agora<sup>57</sup>.

Y una duda referente a que Josefo vio las dos tablas de la ley: «E cuenta Josefo que él las vío aquellas dos tablas en que Nuestro Señor Dios dio estos diez mandados de la ley a Moisés, e que assí eran escritos en ellas dedentro e defuera como vos contamos que dizen él e los ebreos»<sup>58</sup>. No he encontrado confirmación a este aserto.

---

<sup>52</sup> *GE* 1.11.35.

<sup>53</sup> *AI* 2.238.

<sup>54</sup> *AI* 1.118. Es ésta la única vez en que el término Sibila (en griego, transcrito, *Sibylla*) aparece en Josefo. La cita del historiador es recogida por Eusebio dos veces (*Praeparatio evangelica* 9.15.1; *Onomasticon*, p.40.16). Las palabras de la citada, en prosa, parecen ser una adaptación de unos versos recogidos en los *Oráculos sibilinos* (3.97-104).

<sup>55</sup> 1.2.21-22. En la literatura griega es rara la asociación Sibila-Cassandra: véase *Suda*, sigma 359. En la *GE*, dicho paralelismo puede haberse debido a la asociación de Casandra con la capacidad de profetizar.

<sup>56</sup> *AI* 2.315.

<sup>57</sup> *GE* 1.12.30. Por lo demás, la *GE* (1.4.19) habla de Cambises II, rey de Persia; referirse a él como rey de Etiopía, debería entenderse quizá como un título que hubiera adquirido cuando ya había dominado a Egipto (*GE* 1.11.39). Que dicho monarca tuvo bajo su dominio a Etiopía lo afirma, por ejemplo, Diodoro de Sicilia (1.34.7).

<sup>58</sup> *GE* 1.14.21-22.



5.8. Un rasgo relevante de la *GE* en busca de un testimonio de autoridad respecto a diversos sucesos es recurrir al amontonamiento de menciones de Josefo. Seleccionaré lo más destacado. Lo tenemos a propósito de los hijos de Cam y Jafet;<sup>59</sup> de que los hebreos se levantan contra Aarón y Moisés<sup>60</sup>; sobre las cubiertas del Tabernáculo<sup>61</sup>; sobre el duelo de los hebreos por la muerte de Moisés; de los años que vivió Moisés<sup>62</sup>; del casamiento de Abrahán con Cetura<sup>63</sup>, y sobre los hijos de Jafet<sup>64</sup>, donde se afirma que los griegos cambiaron los nombres de distintos pueblos; de la adolescencia de José<sup>65</sup>; sobre que José dice quién es ante sus hermanos<sup>66</sup>; del enfrentamiento de Moisés y los suyos contra Sehón, rey de los amorreos<sup>67</sup>; de algunos adornos del Tabernáculo<sup>68</sup>; de las vestimentas hechas para Aarón y sus hijos<sup>69</sup>; sobre que los clérigos quedan librados del ejercicio de armas<sup>70</sup>; de los hijos de Esaú con sus tres mujeres<sup>71</sup>; de cuando Jacob iba a encontrarse de nuevo con su hermano Esaú<sup>72</sup>; de la primera salida de Egipto realizada por Moisés<sup>73</sup>; de los reyes que mandaban cuando Abrahán salió de Egipto<sup>74</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA AUXILIAR<sup>75</sup>

### 1. FUENTES ESENCIALES.

#### 1.1. JOSEFO

##### EDICIONES RENACENTISTAS

ARLENIUS, A. P. - GELENIUS, S. (eds.) (1544): *Flavii Josephi opera*, Basilea, Hieronymus Froben - N. Episcopus [*Editio princeps*].

FLAVIUS JOSEPHUS (1400-1450): *Antiquitates Judaicae*, Rufinus AQUILEIENSIS interpres (?), manuscrits [Consultado en [gallica.bnf.fr](http://gallica.bnf.fr)]. Revisada, asimismo, la impreza, junto con otras obras de Josefo,

<sup>59</sup> *GE* 1.2.27-29. Diecisiete menciones.

<sup>60</sup> *GE* 1.23.13-16. Doce citas.

<sup>61</sup> *GE* 1.16. 21-24. Doce referencias.

<sup>62</sup> *GE* 1.29.22-24. Once citas.

<sup>63</sup> *GE* 1.6.16. Once menciones.

<sup>64</sup> *GE* 1.3.1. Nueve citas.

<sup>65</sup> *GE* 1.8.1. Nueve menciones.

<sup>66</sup> *GE* 1.8. 21-23. Nueve citas.

<sup>67</sup> *GE* 1.24.9-11. Ocho citas.

<sup>68</sup> *GE* 1.15.56-58. Ocho alusiones.

<sup>69</sup> *GE* 1.15.78. Siete citas. Con transcripción de nombres del caldeo, hebreo, griego y latín (en un caso se habla de «latin racional»).

<sup>70</sup> *GE* 1.23.19-23. Siete citas en contextos próximos.

<sup>71</sup> *GE* 1.7.44. Siete menciones.

<sup>72</sup> *GE* 1.7.22. Seis citas.

<sup>73</sup> *GE* 1.11.35. Seis citas.

<sup>74</sup> *GE* 1.5.18-19 Seis menciones. Con una referencia histórica al emperador Teodosio.

<sup>75</sup> Aparte de esta bibliografía selecta las notas recogen otros estudios.



en Venecia, Albertino Vercellese, 1499 [La ofrece la Biblioteca Valenciana, Digital. Es similar a FLAVIUS JOSEPHUS, *De antiquitate Judaica. De bello Judaico*, Trad. Rufinus AQUILEIENSIS, ed. Hieronymus SQUARZAFICUS, Venecia, Albertinus VERCELLENSIS, para [los herederos de] Octavianus Scotus, 23 Oct. 1499. P = tij00487000, Bodleian Library, University of Oxford].

FLAVIUS JOSEPHUS (1481): *De antiquitate judaica. De bello judaico. Contra Apionem*, Reynaldus DE NOVIMAGIO, Venecia [fue la primera vez en que se publicaron juntas las traducciones de esas tres obras].

## 1.2. GENERAL ESTORIA

Texto seguido: P. SÁNCHEZ-PIRIETO BORJA - R. DÍAZ MORENO - E. TRUJILLO BELSO (2002): *Edición de textos alfonsíes*, en *REAL ACADEMIA ESPAÑOLA*: Banco de datos (CORDE) [en línea]. *Corpus diacrónico del español*. <<http://www.rae.es>> [7 de marzo 2006]: *General Estoria. Primera parte* [Citamos con tres indicaciones: parte (con romanos), libro y capítulo].

## 1.3. OTROS.

BLATT, F. (1958): *The Latin Josephus*, vol. 1. Introduction and Text: *The Antiquities*, Books 1-V (Acta Jutlandica 30.1), Universitetsforlaget, Aarhus - Munksgaard, Copenhagen.

*The Latin Josephus Project* [Con información relevante sobre ediciones y traducciones del historiador judío. Puede verse en <https://sites.google.com/site/latinjosephus/antiquities> y en *AWOL-The Ancient World Online*. Desde el 12 de marzo de 2018, este instrumento, muy recomendado, gratis, con respecto a las *Antiquitates Judaicae*, en la misma página, ofrece tres textos: la transcripción latina del manuscrito Bamberg Msc. Class. 78 (de mediados del IX), el texto griego de Niese (*Flavii Iosephi Opera*, vol. 1., 1887); y la traducción inglesa de William Whiston, 1737].

TLG = *Thesaurus Linguae Graecae* (2001<sup>1</sup>). University of California. Irvine (California) [en línea. Imprescindible para búsquedas de léxico]. Dicho instrumento informático, para las *Antiquitates Judaicae*, ofrece el texto de B. Niese, *Flavii Iosephi opera*, vols. 1-4, Berlín, Weidmann, 1: 1887; 2: 1885; 3: 1892; 4: 1890 (repr. 1955).

## 2. ESTUDIOS

ALMEIDA CABREJAS, B. (2015): «Índice de nombres propios de la Primera parte de la *General Estoria*», *Lemir* 19: 281-360.

ALMEIDA, B. - TRUJILLO, E. (2008): «Censura y modificación ideológica en la Quinta Parte de la *General Estoria* de Alfonso X el Sabio», *Diálogo de la Lengua* 1: 1-14.

AVENOZA, G. (2003): «Algunos libros de la biblioteca de Lope García de Salazar», *Revista de filología española* 83 (1-2): 5-37.

BAUTISTA, F. (2017): «Alfonso X, Bernardo de Brihuega y la *General estoria*», *Atalaya* 17 [en línea].

EISENBERG, D. (1973): «The *General Estoria*. Sources and Source Treatment», *Zeitschrift für romanische Philologie* 89: 206-227.

FELDMAN, L. H. (1984): *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, W. de Gruyter, Berlín-Nueva York.

FERNÁNDEZ ORDÓÑEZ, I. (1989): *La Versión Crítica de la Estoria de España en la Historiografía alfonsí. Estudio y Edición (de Pelayo a Ordoño II)* [Tesis], Universidad Autónoma de Madrid.

FERNÁNDEZ ORDÓÑEZ, I. (1992): *Las «Estorias» de Alfonso el Sabio*, Istmo, Madrid.

FERNÁNDEZ ORDÓÑEZ, I. (1999): «El taller historiográfico alfonsí. La *Estoria de España* y la *General Estoria* en el marco de las obras promovidas por Alfonso el Sabio», en J. MONTOYA - A. RODRÍGUEZ



(coords.), *El Scriptorium alfonsí: de los Libros de Astrología a las Cantigas de Santa María*, Fundación Universidad Complutense, Madrid, pp. 105-126.

- FRAKER, Ch. (1996): *The Scope of History: Studies in the Historiography of Alfonso El Sabio*, The Michigan University Press, Ann Arbor.
- LEVENSON, D. B. - MARTIN, Th. R. (2016a): «The Place of the Early Printed Editions of Josephus's *Antiquities* and *War* (1470–1534) in the Latin Textual Tradition», en J. BADEN - H. NAJMAN - E. TIGCHELAAR (eds.), *Sibyls, Scriptures, and Scrolls: John Collins at Seventy*, Brill, Leiden-Boston, pp. 765-825.
- LEVENSON, D. B. - MARTIN, Th. R. (2016b): «The Ancient Latin Translations of Josephus», en H. HOWELL CHAPMAN - Z. RODGERS (eds.), *A Companion to Josephus*, Wiley-Blackwell Malden (MA.)-Oxford, pp. 322-344.
- LIDA DE MALKIEL, M. R. (1958-1959): «La *General Estoria*: notas literarias y filológicas (I)», *Romance Philology* 12: 111-142.
- LIDA DE MALKIEL, M. R. (1959-1960): «La *General Estoria*: notas literarias y filológicas (II)» *Romance Philology* 13: 1-30.
- LIDA DE MALKIEL, M. R. (1959): «Josefo en la *General Estoria*», en F. PIERCE (ed.), *Hispanic Studies in Honour of I. Gonzalez Llubera*, Dolphin Book, Oxford, pp. 163-181.
- LIDA DE MALKIEL, M. R. (1972): «En torno a Josefo y su influencia en la literatura española: precursores e inventores», en *Studia Hispanica in honorem R. Lapesa*, Cátedra-Seminario Menéndez Pidal, Madrid, I, pp. 5-62.
- LÓPEZ FÉREZ, J. A. (2014): «Memoria histórica y tradición clásica en la *General Estoria* de Alfonso X el Sabio (Primera Parte)», en I. GRIFOLL - J. ACEBRÓN - F. SABATÉ (eds.), *Cartografies de l'ànima: identitat, memòria i escriptura*, Pagès editors, Lleida, pp. 173-200.
- MALKIEL, Y. (1968-69): «El libro *infinido* de María Rosa Lida de Malkiel: Josefo y su influencia en la literatura española», *Filología* [Buenos Aires] 13: 205-226.
- MARTIN, G. (2000): «El modelo historiográfico alfonsí», en G. MARTIN (ed.), *La historia alfonsí: el modelo y sus destinos (siglos XIII-XV)*, Casa de Velázquez, Madrid, pp. 9-40.
- MENÉNDEZ PIDAL, G. (1951): «Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes», *Nueva Revista de Filología Hispánica* 4: 363-380.
- MORREALE, M. (1982): «La *General Estoria* de Alfonso X como Biblia», en G. BELLINI (ed.), *Actas VII AIH* (Congreso de la Asociación internacional de Hispanistas. Venecia, 1980), Bulzoni editore, Roma, pp. 767-773.
- NIETO IBÁÑEZ, J. M. (2004): «Flavio Josefo en los *Antiquitatum Iudaicarum libri IX* de Arias Montano», en J. F. DOMÍNGUEZ DOMÍNGUEZ (coord.), *Humanae litterae. Estudios de humanismo y tradición clásica en homenaje al profesor Gaspar Morocho Gayo*, Universidad de León, Secretariado de Publicaciones y Medios Audiovisuales, León, pp. 367-380.
- PUERTO BENITO, J. J. (2008): *The Heroides in Alfonso X's General Estoria: translation, adaptation, use and interpretation of a classical work in a thirteenth-century Iberian History of the world* [Tesis], Lexington, Kentucky.
- PYM, A. (1996): «The Price of Alfonso's Wisdom: Nationalist Translation Policy in Thirteenth Century Castile», en R. ELLIS - R. TIXIER (eds.), *The Medieval Translator. Traduire au Moyen Âge*. Proceedings of the International Conference of Conques (26-29 July 1993), Lovaina la Nueva, Brepols, pp. 448-467.
- RICO, F. (1972): *Alfonso el Sabio y la General estoria: tres lecciones*, Ariel, Barcelona.



- RUBIO TOVAR, J. (2014): «La traducción en la *General Estoria*», en *La cultura en la Europa del siglo XIII. Emisión, intermediación, audiencia*, Actas XL semana de estudios medievales. 2013, Gobierno de Navarra. Departamento de Cultura, Turismo y Relaciones Institucionales, Pamplona, pp. 247-284.
- SOLALINDE, A. G. (1915): «Intervención de Alfonso X en la redacción de sus obras», *Revista de Filología española* 2: 283-288.
- THUVAL, M. (2019): «Flavius Josephus», en A. KULIK - G. BOCCACCINI - L. DÍ TOMMASO - D. HAMIDOVIC - M. E. STONE (eds.), *A Guide to Early Jewish Texts and Traditions in Christian Transmission*, Oxford University Press, Oxford, pp. 281-299.







# PENSAR PARA VIVIR CON SENTIDO: UNA EQUILIBRADA LOGOMÍTICA DIALÓGICA

Julio López Saco

Universidade do Minho (Braga) - Universidad Central de Venezuela (Caracas)

[julosa.ucv@gmail.com](mailto:julosa.ucv@gmail.com)

## RESUMEN

En el antiguo ordenamiento del mundo el hombre se integraba en la sociedad, pero también en los componentes que constituían el universo. Existía una empática complementariedad espíritu-temporal. Con posterioridad, el orden secular fragmentó tal unidad esencial. Un individuo deshumanizado surgió porque la razón “sustituyó” de manera inadecuada a la imaginación, provocando empobrecimiento. La desmitologización y desencantamiento del mundo por un saber tecno y antropocéntrico que se centra exclusivamente en lo racional, requiere una rehumanización, la revalorización de los saberes de una cultura del sentido. Esto se alcanza por mediación del diálogo, la conversación y el equilibrio, sin la imposición de rígidas estructuras. Muchas claves de la identidad y la razón occidentales descansan en la mitología, factor que debe motivar el reconocimiento de la presencia de impulsos míticos en nuestra cultura. Su revalorización será lo que ayude a consolidar una antropoética humanamente vinculadora con el resto de la sociedad y la naturaleza. La relación yo-tú retomaría su trasfondo afectivo y cooperante. En consecuencia, se trata de que los esencialismos sean desmadejados sin relativizar, de que se propague la relacionalidad dinámica que equilibre y armonice los opuestos: *complexio oppositorum* de logos y mito. En definitiva, aquellos aspectos deshumanizantes del logos y su unidireccionalidad carente de imaginación, deben asociarse con la imagen y el espectro de las emotividades humanas.

PALABRAS CLAVE: mito, razón, oposición, desmitologización, diálogo.

THINKING FOR MEANINGFUL LIVING: A BALANCED DIALOGICAL LOGIC

## ABSTRACT

In the ancient order of the world, man was integrated into society, but also into the components that made up the universe. There was an empathic spirit-temporal complementarity. Later, the secular order fragmented such an essential unity. A dehumanized individual emerged because reason "substituted" in an inadequate way for imagination, causing impoverishment. The demythologization and disenchantment of the world by a techno and anthropocentric knowledge that focuses exclusively on the rational, requires a re-humanization, the reevaluation of the knowledge of a culture of meaning. This is achieved through dialogue, conversation and balance, without the imposition of rigid structures. Many keys to Western identity and reason rest on mythology, a factor that should motivate the recognition of the presence

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.23>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 343-359; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



of mythical impulses in our culture. Its revaluation will be what helps to consolidate an anthropoetics that is humanly linked to the rest of society and nature. The relationship between me and you would take on its affective and cooperative background. Consequently, it is a matter of unravelling essentialisms without relativizing them, of spreading the dynamic relationality that balances and harmonizes the opposites: *complexio oppositorum* of logos and myth. In short, those dehumanizing aspects of the logos and its unidirectionality lacking in imagination, must be associated with the image and the spectrum of human emotions.

KEYWORDS: myth, reason, opposition, demythologization, dialogue.

## 1. INTRODUCCIÓN

La modernidad ha tenido a bien propiciar un desarraigo, un desencantamiento (el fin aparente de lo intangible y lo mágico-espiritual), otorgando absoluta primacía al individuo y a la razón, todo ello motivado por una redimensión social de lo religioso. Tal situación ha implicado el paso desde un orden social a otro secular.

En el orden sacro, el hombre se integra en la sociedad, pero también lo hace en los componentes constitutivos del universo: en resumidas cuentas, existe una complementariedad espíritu-temporal, una suerte de empatía. En el ordenamiento secular, por el contrario, se fragmenta esa unidad cósmica por la instalación y predominio de un humanismo excluyente moderno, que excluye, valga la expresión, cualquier vínculo con lo divino, con el pasado mítico. Se resguarda, por tanto, la identidad. Comienza un nuevo hombre que parece no haber transitado por el pasado. Al final, lo que se tiene es un individuo deshumanizado que, no obstante, requiere un holismo trascendental, a pesar de la impronta avasallante del cristianismo en sus diversas formas (Gauchet, 2005: 64-70; Taylor, 2006: 77-79; Dumont, 1987: 45). El mundo de este individuo que se acaba de señalar es el del orden políticamente estructurado, el de la esfera pública y la sociedad civil.

El nuevo orden secular trata de la razón que supera el error, la superstición, la magia y el mito; pero es una razón que sustituye indebidamente a la imaginación, provocando un empobrecimiento por el carácter “reductivo” de la misma, aplicada a los mundos creados. Esta nueva “mitología”, sin embargo, y en cualquier caso, no agota las formas y estructuras de las sabidurías ancestrales de las sociedades, ni tampoco el hecho de que el grupo sienta que comparte cultura, lengua, historia y religión comunes (Gellner, 2008: 25-30; Hobsbawm, 1998: 35-50 y ss.).

La secularización, desmitologización y desencantamiento del mundo arcaico de sentido, relega a éste al ámbito de lo liminar, de la marginalidad, casi de la inexistencia. Tal relegación ha sido, y es, su enfermedad, pues en ella radica el malestar de nuestra ideología ilustrada, el sobreseimiento político del sentimiento, reducido a un significado meramente funcional, olvidándose las misteriosas y oscuras religaciones míticas, simbólicas, mágicas y religiosas.

La sabiduría antigua, reconocida como cosmocéntrica y ecocéntrica, se ha visto sobrepuesta por otro saber, racional, de carácter antropocéntrico y tecnocéntrico, un tanto deshumanizante. El logos, así, ha encubierto el trasfondo sacral camuflado de ritualidad, pero estatal. Los renovados énfasis en los regionalismos imperantes,



los acalorados debates sobre la congoja que suscitan estos tiempos modernos, la proliferación de sectas y hermandades, así como la cultura de la marginalidad, son reacciones que atestiguan un profundo malestar producido por la incontenible oleada de inhumanidad (López Saco, 2011: 367-376; Lambropoulos, 1993: 78-86).

Una rehumanización, una revalorización de los saberes escondidos y la since- ración de un mundo horizontal en un tiempo secular en donde el orden actual postfun- dacional procure reconocer más de un único núcleo sustancial puede, y debe, ser evocada como una necesidad imperante. La apuesta debe ser, en consecuencia, por una cultura del sentido, bajo la forma de conversación y equilibrio, y no bajo la de una estructura rígida, erigida sobre fundamentos epistemológicamente constrictores, que permita intimar con el sentido más que centrarse en demostrar verdades inmu- tables. Una necesaria conjugación armónica de órdenes es la propuesta de las siguien- tes páginas.

## 2. DE LA RAZÓN AL MITO Y VICEVERSA

La conciencia mítica configura una estructura inalienable y es un elemento de la existencia humana. Por tal motivo, deberían integrarse razón e imaginación mítica:

La conciencia mítica interviene como el hogar de las formas humanas, como el princi- pio último de nuestras afirmaciones (...). Si la mitología es una primera metafísica, la metafísica debe ser entendida como una mitología segunda (Gusdorf, 1983: 267-268).

La alienación en el mito implica una especie de retorno a lo arcaico, mientras que la alienación en la razón supone una esterilización de los valores, un nefasto primi- tivismo. Hay, en consecuencia, que desmitizar y, por lo tanto, racionalizar, pero al tiempo, también hay que desracionalizar y, en consecuencia, remitizar. Tal mitiza- ción debe ser ordenada, en cuanto que acoge en sí la instancia de la razón inviscera- da en el intelecto. Debe ser, entonces, una remitización crítica. La filosofía contem- poránea postula ahora una antropología concreta, en la que el mito sea considerado un medio expresivo más flexible que la propia doctrina filosófica en virtud de su apertura a las influencias concretas del vivir humano. La vivencia imaginativa se da y ofrece en un estado complejo, efervescente, magmático. La función de la razón estriba en armonizarla y otorgarle coherencia, en una especie de experiencia total. De este modo, la expresión racional clarifica la vivencia mítica.

La razón puede llevar aparejada una total desmitización, que supone un vacia- miento del hombre, al quedar todo medido a través de la vara de la racionalidad matemático-científica. Así como ésta puede liberarlo de los mitos, al tiempo lo despo- ja de la receptividad hacia el ser, difuminándose aquello que las imágenes originales aportan a su vida. Desde tal perspectiva, el hombre estrictamente racional es comple- tamente inhumano.

Pensar, como ver e imaginar, validan por sí mismos la aprehensión de las realidades. El perpetuo, y necesario, desplazamiento de perspectivas, así como



un consciente compromiso de la metáfora y la imaginación, trabajan para garantizar la posibilidad de ver el conjunto, incluyendo los espacios intermedios, las bisagras que separan, de modo convencional, los niveles de realidad (Heller, 2006: 19). Al igual que las ilusiones ópticas, en las que se ven dos personas (hombre y mujer, un joven o un anciano), se pueden observar ambas imágenes simultáneamente, siendo ambas reales (y necesarias). Aprender o experimentar visualmente el conjunto requiere saltar constantemente desde una perspectiva a otra, al igual que las distintas perspectivas mito-lógicas pueden facilitar ver el conjunto de la compleja realidad.

El mito es capaz de definir los confines de la razón ofreciéndole a ésta una suerte de utilización escatológica. El aspecto creativo del mito y la lógica han sido siempre viajeros compañeros con paralelas funciones dinámicas del espíritu humano, aunque poseyendo diferentes metas y funciones. Ya la antigua filosofía griega había distinguido diversas clases de conocimiento desde el siglo VI a.C., en coexistencia armónica, como ocurrió en Heráclito o Parménides. Algunos de esos canales de conocimiento, contrastantes con el racional, eran extra-noéticos, emotivos, estéticos, místico-sacros, y se expresaban a través del arte y la religión. Se trataba de conocimientos extra lógicos, de textura unificante y emocional.

El ser humano no ha podido, en el fondo, ni debe hacerlo, excluir ninguna de sus funciones cognitivas, todas ellas valederas. Si lo hace, llega a la alienación (la del mito o la del intelecto), y se hace infiel a su propia naturaleza, aquella por la que está ubicado en el mundo. La religión, el arte o la filosofía son expresiones todas de la nostalgia humana por un paraíso perdido, que no es más que su necesaria búsqueda existencial. Aquí el mito ejerce su función pivotante esencial: con la razón (la filosofía), con la intuición estética (el arte), con la fe (en la magia y la religión) (Gusdorf, 1983: 175-177; Vitsaxis, 1991: 59-61; Evangelou, 2000: 230-231). Y es que la conciencia humana es de naturaleza unificada.

Los conocimientos de Freud y los psicólogos profundos incrementaron el sentido de que el pensamiento del hombre sobre el mundo estaba gobernado por factores no racionales que ni podía controlar ni ser completamente consciente de ellos. Desde Hume y Kant, y a través de Marx, Darwin y el propio Freud, el pensamiento humano se contempló determinado y estructurado por multitud de factores: categorías mentales innatas pero no absolutas, historia, cultura, hábitos, pertenencia social, biología, lenguaje, emociones, imaginación e inconsciente personal, lo cual llevaría a aceptar un aspecto que se entiende crucial: la imposibilidad de aprehender el orden cósmico objetivo a través de la inteligencia humana, una idea muy desarrollada por filósofos de la talla de Martin Heidegger, Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein, quienes hacen hincapié en la necesaria complementariedad entre la imagen y el significado literal.

Se hace imprescindible, en consecuencia, un perspectivismo radical, un poco al modo de Nietzsche (Wittgenstein, 1997: 75-80; Heidegger, 1962: sec. 79, 80; Nietzsche, 2001: 120-144 y ss.; 212-213); esto es, una pluralidad de perspectivas a través de las cuales el mundo y el hombre puedan ser interpretados y comprendidos, sin que ninguna de ellas tenga un criterio independiente autoritativo-imperativo por encima de las demás.



El paradigma cartesiano y kantiano expresa y ratifica un estado de conciencia en el que la experiencia de una numinosa profundidad unitaria de la realidad se extingue, desencantando al mundo y aislando al hombre. No obstante, la dicotomía sujeto-objeto, constitutiva de la moderna conciencia y base de la perspectiva realística del mundo, parece enraizada, según parece demostrar la psicología profunda de los trabajos de Stanislav Grof (Hillman, 1999: 120-126), en una específica condición, proto o arquetípica de unidad, de modo que la reconciliación entre el individuo y lo universal, la racionalidad humana y el ámbito mítico del Cosmos, debe ser un objetivo primordial.

En el desarrollo de la cultura occidental, y de su historia psicológica, la tensión mítico-religiosa frente a la racionalidad, ha tenido una serie de contracorrientes (en el sentido de Heráclito): la primera, la de la reacción ilustrada contra la superstición mágico-religiosa; la segunda, la contra reacción romántica; la tercera, el auge y consolidación del materialismo filosófico y, de un tiempo a esta parte, la cuarta, el cambio, más o menos repentino, hacia el espiritualismo. Separar, y mantenerlo así, el alma (ego racional y literalidad) y espíritu (metaforización y mitismo), no es, se diría, conveniente. Por el contrario, se debe intentar desarrollar un modo “hermafrodita” de pensar (Hillman, 1985: 173-180; Harpur, 2010: 356, 364), en que ambos estén presentes, siempre y simultáneamente en todos los acontecimientos. En consecuencia, no podemos pensar o imaginar al margen de tal duplicidad.

La complementariedad la encontramos ya (como más adelante se comentará) en una falsa polaridad mito-logos. El dominio del mito retrocede ante cada conquista de la razón, pero esta acude al sendero de la primera cada vez que llega o se aproxima a sus límites más externos. En tal sentido, si la mitología se puede ver como una primaria metafísica, la metafísica sería una segunda mitología. La razón sirve a la imaginación que crea mitos, y la imaginación sirve al pensamiento que concibe (López Saco, 2005: 51-67; López Saco, 2016: 80-95). En todas las formas de civilización humana existe una unidad dentro de la diversidad, en virtud de elementos de afinidad. Así ocurre con la unidad intuitiva artística, la intelectual científica y la emocional mítico-religiosa, todas las cuales certifican, con su presencia y acción, la unidad espiritual humana.

Experiencia sensible e intelecto son indudablemente necesarios, como hace siglos señalaba Tomás de Aquino, para el conocimiento, siendo cada uno informado en el otro. No son oponentes en la búsqueda de conocimiento, sino una pareja prácticamente indisociable. El intelecto humano no puede tener acceso directo a ideas trascendentes, como ya señalaba Aristóteles y el mismo Aquino, sino que se requiere la experiencia sensorial para despertar el potencial conocimiento de universales. Así, las cosas sensibles poseen una realidad, sustancial, por sí mismas (Tarnas, 1991: 182, 353). Experiencia sensible sin intelecto activo puede ser ininteligible, pero aquella provee las imágenes particulares con las que el intelecto ilumina conceptos abstractos. El pensamiento sin sensaciones está vacío, y del mismo modo, las sensaciones sin pensamiento son ciegas. Ambos modos simultáneos e interpenetrados son necesarios para el conocimiento válido de las cosas.

Nuestra vida se manifiesta en nuestra conciencia, que descansa en el mito (conciencia de lo que es dado), que nos conduce a creer que esa nuestra conciencia



nos manifiesta la realidad que, indudablemente, está más allá del conocimiento objetivo. El mito es, así, la expresión de una forma *sui generis* de conciencia. Como es lo que damos por descontado, lo que no discutimos o no es discutible, porque, además, es transparente como la luz, librándonos de tener que pensar cada cosa o aspecto, lo cual entreabre el reino de la libertad, de la libertad del ser. Pero sin la conciencia no se puede reducir a puro conocimiento de objetos, tampoco se puede hacer lo propio con las simples vivencias míticas; el hombre no puede ser reducido al logos, ni la conciencia a conciencia reflexiva, por eso es necesario, imperioso, reunificar corazón-*mythos* y mente-logos; esto es, implicación personal y reflexión crítica (Panikkar, 2007: 21, 29-30 y 121)<sup>1</sup>.

El pluralismo, que surge del *mythos*, testimonia la trascendencia del logos como juez único de lo real. En estas condiciones, el diálogo intercultural y la factible fecundación mutua, es posible en un plano mítico más que en uno que suponga la confrontación de *logoi*. Si bien el logos es prioritario en la dialéctica intracultural, el *mythos* posee la primacía en el diálogo intercultural. Eso significa que el ser humano tiene un modelo de inteligibilidad distinto, y válido, al conformado en el vínculo entre la evidencia racional y la rigurosa comprobación histórica, porque buena parte de las convicciones profundas humanas son interiores y habitan en el magma de lo mítico y la creencia.

El mundo mítico, esencialmente pluralístico, fue considerado opuesto a las tendencias filosóficas hacia la uniformidad y el reduccionismo, debido a que la distinción objetividad (verdad, hecho, el mundo en sí mismo) y subjetividad (opinión, valor, y respuestas humanas al mundo), fue un constructo filosófico para superar o controlar la variabilidad y la dimensión existencial del mundo vivido, sin caer en cuenta de la necesaria coexistencia pluralística de verdades, que no implica ni la objetivización del mito ni la subjetivización de la racionalidad. La estricta distinción entre sujeto y objeto es hoy ya una escasa garantía frente a la naturaleza correlativa y a la inseparabilidad de los componentes del mundo y del propio ser humano. Se debería, quizá, hablar entonces de un pluralismo objetivo que indique la legitimidad de los diferentes modos de revelación del mundo, que deben coexistir.

Con la ciencia, la situación ha sido análoga. Esta ha tenido la tendencia a convertir lo profano, frente a lo sacro, en el único estándar de inteligibilidad. La diferencia respecto al mito es su énfasis sobre ciertos elementos del mundo, de modo que ambos, ciencia y mito, no representan, en realidad diferentes mundos en competencia, sino modos de revelar un mundo multidimensional. La tendencia científica ha radicalizado las cosas, desarrollando la segregación de ciertos aspectos de la cultura, o juzgando elementos sacros de acuerdo a estándares profanos, un factor clave que

---

<sup>1</sup> La historia mítica es la forma o el revestimiento con el que el mito es expresado e iluminado. Recuérdese que el mito no se puede ver en retrospectiva; cuando lo vemos, lo hacemos, generalmente, en las trazas del logos, de ahí su “intimidad”.





significa que la ciencia no fue un gradual descubrimiento de la verdad, sino un paulatino desvelamiento de la ciencia misma (Hatab, 1990: 308-309; 326; Snell, 1960: cap. 10)<sup>2</sup>. Así pues, la tendencia a que el mito sea desplazado por la ciencia no es, ni puede, ni debe ser, una condición del pensamiento científico, pues un científico que se precie debe reconocer los límites de la indagación y del método mismo.

Esta tendencia fue una consecuencia de una metafísica que urgió al pensamiento occidental desde Platón en adelante a asumir la verdad como absoluta o uniforme, asunción que, como es evidente, conllevó una uniformidad exclusivista que condujo a un reduccionismo hoy absolutamente inapropiado.

Los relatos racionales del mundo retienen fundamentos significativos y significantes de la revelación mítica. Ese vínculo no querido entre razón y mito puede resolver los perennes problemas filosóficos creados por las asunciones metafísicas, reduccionistas y racionalistas. De hecho, si la naturaleza de la filosofía muestra conexiones con el mito entonces los antagonismos tradicionales entre ambos solamente son un retrato de una clase de auto alienación y auto distorsión dentro de la filosofía que ella misma debe superar.

### 3. IMAGINACIÓN Y MITO EN LAS REALIDADES

La realidad es, sin duda, muy compleja. Lo imaginario (irracional, sensible y subjetivo), es esencial en la construcción de realidades y en la institucionalización de las prácticas, interrelacionándose con lo racional. El imaginario mítico espolea la creación de nuevas formas culturales, religioso-simbólicas, míticas y estéticas, y revivifica los imaginarios sociales constituidos que están solidificados, fosilizados. En todo caso, la sociedad humana no se debe instalar en un estado de creación pura ni tampoco en otro de represión inhibitoria de lo mítico, un hecho que supone la ineludible necesidad de rechazar el dogmatismo clásico de lo único (Castoriadis, 1983: 230-231 y ss.).

Los componentes no racionales están impresos en las experiencias individuales y sociales. Lo imaginario, que implica un fondo de creatividad de tintes casi trascendentes, supone un sustrato antropológico ligado a la creatividad, inventiva y la alteridad, un fondo común (esencia), transhistórico, del que brotan construcciones concretas de la vida colectiva. En tal sentido, deben ser relegadas las asociaciones al uso, que identifican a la sociedad institucionalizada con el ordenamiento, y a los componentes mítico-imaginarios con las fuerzas del caos y el desorden. El ser humano, por consiguiente, no es exclusivamente racional y calculador, ni puramente pasional, sino que continuamente se crea y re inventa, siendo auténtica potencialidad.

---

<sup>2</sup> El empleo genérico del artículo definido ha sido considerado en la lengua griega como un referente al potencial de abstracción que se encontraba en el lenguaje arcaico. El dinamismo verbal se rindió a la claridad y precisión del sustantivo en esa tarea científica de particularizar lo universal.



Escribimos paulatinamente nuestra propia narración desde imágenes que simbólicamente aglutinan los diversos aspectos de lo social e individual. El mito conforma la imaginación social, que funciona dialécticamente entre utopía e ideología, ambas en él contenidas (Ricoeur, 1986: 266-267 y 310-312). La primera, mantiene la vitalidad del grupo, en tanto que la segunda, la necesaria condición de la integración, con el fin último de preservar el orden. La utopía previene a la ideología de llegar a convertirse en un sistema claustrofóbico, mientras que la ideología previene a la primera de llegar a ser una fantasía huera, vacía. Por eso, ambas requieren un posicionamiento equilibrado.

El mito, perennemente presente en la sociedad humana y su cultura, está activo en las civilizaciones arcaicas, pero también pervive en la actualidad bajo una capa conceptualista, funcionalista y de completa trivialización icónica mass-mediática. En algunas ocasiones, estos recursos míticos escondidos estallan en movimientos sociales novedosos o en revoluciones utópicas de escasa duración, como fue el mayo francés de 1968, o se actualizan personificándose en ciertos roles, desmitologizándose después en racionalizaciones, en un proceso repetitivo siempre continuado.

Cuando la razón, la lógica experimental, desmitologiza, incurre en una propia auto-mitificación, donde el mito se convierte en ilustración, en algo cercano a una ideología, que proporciona sentido a una sociedad histórica pero que también puede torcer peligrosamente la realidad (Horkheimer, 1973: 184-185; Mardones, 2000: 141-142, sobre el perfil mítico, latente en ideologías como el comunismo, el nacional-socialismo hitleriano y el neoliberalismo; Adorno, 1992, sobre la falsa desmitologización de las sociedades). De esta manera, ciertos aspectos de los mitos del origen o fin del mundo y de la humanidad, protológicos y escatológicos, alimentaron ideologías, en especial cuando una sociedad y su cultura se hallaron en crisis e intentaron volver la mirada hacia fuentes originales buscando recrear un nuevo mito que se entendiese aplicable a esa actualidad. El mito impregna, así, la sociedad al completo. No sería comprensible el ritualismo social, que provoca comportamientos y actitudes concretas, sin el latir mítico-religioso, herramienta imprescindible para comprender aspectos singulares y profundos de una civilización.

Las concepciones del mundo, con sus trasfondos míticos, no son evadidas ni por el rigorismo científico. La ciencia, como la historia, se asienta en la realidad socio-cultural humana, y sus artífices son hombres, con ilusiones y creencias, en cuyas formulaciones y descubrimientos lo intuitivo e imaginativo y hasta lo metafórico, juegan un papel imprescindible. Incluso el mundo de la ciencia, como algunos estudiosos han sugerido (Mardones, 2000: 163-164), puede constituir una “nueva mitología”, en concreto en relación a teorizaciones globales que pretenden alcanzar y asentar una teoría certera de indismontable final, y al respecto de consideraciones teóricas que vinculan opiniones científicas con las cosmovisiones religiosas, en muchos casos, de culturas orientales.

El ser humano siempre se ha movido entre las afirmaciones incontroladas e incontrolables, las certezas supramundanas indiscutibles, el ámbito de procesos establecidos inductiva y deductivamente y la superación racional de la duda; es decir, entre dos polos que requieren de perfecta integración por el bien de la salud mental y física humana, el de su capacidad mítica y lógica, cuya dialéctica “antitética”, que



implica figura-realidad, superstición-ciencia, *experientia-experimentum*, religiones positivas-religión natural, o simplemente, romanticismo e ilustración es, en realidad, superable en su conjunción y no por la reducción de uno al otro: ni la racionalización autoritaria que puede crear dictaduras burocráticas y fuertes “mitologizaciones”, ni lo ilimitado de la existencia mítica, que puede desembocar en terribles irracionalismos inhumanos de consecuencias devastadoras.

En todo instante es perceptible una presencia y ciertos comportamientos míticos en la praxis científica, así como un particular carácter racionalizador-cientifista en el marco de la cotidianidad mítica. Quizá se debería asimilar que las representaciones mito-poéticas no están allende los límites de la razón, sino más allá del ámbito de la autoconciencia de lo absoluto, como ya Hegel había señalado (referencia en Duch, 1998: 40-50 y ss.).

El proceso racional del ser humano siempre ha sido contemplado desde un ángulo evolutivo de movimiento ascensional, que condujo de la magia al mito, y de aquí, a la religión organizada, la filosofía, la historia y la ciencia, culmen definitivo. Si aplicamos la óptica explicativa lógico-empírica no se negará un “progreso” desde el pensamiento mágico y mítico-religioso al racional-filosófico y científico (Berger - Luckmann, 1974: 122-123 y ss.; Armstrong, 2005: 103 y ss.; López Saco, 2011: 369). Sin embargo, tampoco se debe descartar la contemplación de un singular movimiento descendente paralelo al anterior, desde la magia a la ciencia, respecto a la lógica relacional y la capacidad integradora y sintética de todo con todo, de modo que, a la par que se ha ido “ganando” en objetividad científica y análisis, se ha ido “perdiendo” relacionalidad (algo muy palpable, por ejemplo, en la más o menos mecanicista correlatividad cosmológica del pensamiento de la antigua China), coimplicación y síntesis de sentido, aspectos todos ellos exponenciales en el mito. Debemos ser partícipes, por consiguiente, de la complementariedad necesaria de los dos modos de racionalidad presentes en el pensamiento humano a la hora de evaluar y articular la realidad, y no de una visión excluyente, dualista e incluso jerárquica.

Al igual que el pensamiento lógico más riguroso proporciona una óptica objetiva de la realidad, aunque con frialdad ontológica, las perspectivas míticas, a través del simbolismo vinculador con el todo, nos conectan con el sustrato imaginal y transconsciente (en el sentido de los hermeneutas simbólicos), arquetípico, si bien limitando la distancia crítica que señalan las máscaras de la realidad secular. El funcionamiento real de la cultura y la creatividad no permite separar parcelas finitas de significado, por lo que debemos ser conscientes del imprescindible mestizaje mítico-racional: a la racionalidad analítica, que fragmenta los fenómenos y cuestiones básicas en elementos, y está lejos de crear unidad y vinculación valorativa de sentido, debemos unir el potencial socializador y relacionador de la sintética mítica.

*Mythos* y logos deben imbricarse en una coincidencia de opuestos que elimine las ilustraciones unilaterales y equilibre las racionalidades. Uno y otro, como expresiones diferentes pero complementarias, necesarias para descubrir y describir al hombre y sus acciones, conforman lenguajes usados para conocer la realidad y relacionarse con ella, convirtiéndose en fundamentos existenciales. La relación comunicativa y la alteridad se conjugan como elementos esenciales en el conocimiento del mundo





(escasez comunicativa de las sociedades actuales y necesaria presencia de inspiración e imaginación humana, Steiner, 1991: 75-78; López Saco, 2016: 88-89 y ss.), realidad que hay que ver desde diversas ópticas que puedan cubrir el amplio espectro de posibilidades que muestra un orbe complejo y un hombre multifacético. Logos y *mythos* son expresiones básicas de la capacidad humana de apalabramiento, palabras griegas polifónicas, con intersubjetividad, necesarias para la armonía psicológica y espiritual del hombre. Todas las dicciones humanas son útiles en su expresión de aspectos de la humanidad, acercamientos no jerarquizables para evitar discursos totalizadores y omniexplicativos y los riesgos de la incomprensión y la agresividad.

El uso disciplinado y metódico de la razón cartesiana había desbancado la preconcepción de lo antiguo, de lo clásico, como autoridad, puesto que se creía que la razón o sentido razonable todo lo resolvía, ejerciendo, de este modo, una autoridad dogmatizada, otorgada, de ciega obediencia. No obstante, como ya se ha venido aludiendo, más allá del marco racional están presentes verdades desligables de la razón, como el saber moral, donde el ser humano es observado como el ser que actúa, no como comprobación de lo que es; el estético, así como sentidos ocultos<sup>3</sup>, otra “autoridad”, en sentido gadameriano (Gadamer, 1993: 344-349 y ss.), que puede mediar con el logos, que es la tradición anónima, cuya influencia es más que notable sobre nuestros actos. El conocimiento estético y el saber ético-moral son experiencias humanas, (como la comprensión previa de M. Heidegger), anteriores y externas a aquellas metódicas y técnico-instrumentales, tan relevantes como el propio conocimiento empírico<sup>4</sup>.

Aquello que siempre hemos vislumbrado como humanístico ha quedado sometido, por regla general, a lo metódico, aunque las experiencias estéticas, poéticas, imaginales, míticas, insinadoras e implicativas, son modos de conocimiento primario, originario, legítimo y válido.

Pensar por medio de imágenes, fruto del ahistoricismo humano, precede al lenguaje y a la razón discursiva, revelando formas de la realidad impenetrables a otros mecanismos de conocimiento y expresión (Serrano Poncela, 1974: 23; Eliade, 1989: 2-10 y ss.)<sup>5</sup>, y mostrando una amplitud bastante superior a los, a veces, extenuantes, límites verbales del lenguaje teórico por su indefinición y multivalencia.

---

<sup>3</sup> El develamiento del sentido axiológico de las cosas, escondido a la visión directa, se logra transversalmente a través de la imagen, la metáfora, el símbolo, el mito.

<sup>4</sup> Se implica, así, un saber anterior a la ciencia, precedida por aspectos que la posibilitan, la filosofía o la historia: el saber cosmo y ecocéntrico, que es sobre-impuesto por otro antropocéntrico y tecnocéntrico. Existe, pues, un sentido, un “alma” de las cosas, factor que no debe impedirnos una imbricación concepto-imagen, logos-*mythos* o significado-sentido.

<sup>5</sup> La indefinición, rasgo caótico, parece incomodar un tanto al humano que desea, con un lenguaje instrumental preciso, dominar, definir y limitar para comprender y también para dominar.

#### 4. POLARIZANTE OPOSICIÓN CONSTRUCTIVA

Muy por encima de compartimentaciones innecesarias e inútiles, se puede, y se debe, por consiguiente, establecer una logo-mítica o razón mito-lógica: el mito, como impresión onto-simbólica de lo real, representa ya una primera racionalización de lo irracional, pues el relato mítico correlaciona los elementos caóticos de las experiencias primarias de la vida. La experiencia mítica, vertida en la religión o el arte, logra vehicular correspondencias y correlaciones suficientes como para organizar configuraciones de sentido profundas, estructuras subjetivas que alcanzan objetividad para la especie humana al sintetizar motivos universales, o transculturales, y patrones básicos de aprehensión del mundo y la naturaleza (Durand, 1981: 362-370 y ss.; Ortiz-Osés - Lanceros, 1997: 249 y ss.; Jung, 1988: 66-67 y ss.; Caro Baroja, 1991: 24-25 y ss., arquetipo como modelo común, como *exemplar primigenium*)<sup>6</sup>.

Tras el logos racional está soterrado un mito “injetado”: en el funcionamiento operativo y cuantitativo del logos racional-científico se llega a ciertos “límites” que bordean lo cualitativo; es decir, la verdad y la explicación racional del mismo choca con el sentido y su implicación onto-relacional, como parece hoy muy claro en la física cuántica, en la que el logos científico, racional y empírico, prácticamente accede a una cosmovisión casi mítica. De este modo, por consiguiente, entre mito-irracionalidad (a-racionalidad o extra-racionalidad) y logos-racionalidad, existe un inter-lenguaje hermenéutico mediador de los contrarios, como el filosófico, con su razón analógica situada entre la equívocidad del mito y la única voz del logos racionalista, que es paradigma de la *dialogía* intersubjetiva entre sentido y verdad

---

<sup>6</sup> Los “arquetipos”, imágenes fundamentales, son matrices de los patrones de comprensión humanos que permanecen como urdimbres originarias que subyacen en nuestras estructuras de pensamiento. En su nivel más profundo presentan una estructura básica y configuradora de la psique humana. Como estructuras del imaginario simbólico son, se podría decir, símbolos radicales propios de nuestra “ausencia de consciencia cultural”, generalmente reprimidos o arrinconados por nuestra consciencia colectiva, nuestra racionalidad cotidiana. En su textura implicativa son ideas de la voluntad e imágenes primordiales consteladoras de sentido, que proviene de la mezcla de sentir y pensar. Se conforman, así, como las condiciones de nuestras dicciones, el mito del logos y la precomprensión de la comprensión. El imaginario arquetípico (si se quiere prototípico), mito-simbólico, de orientación ontológico-transcendental, es una reinterpretación del inconsciente colectivo jungiano, según el cual la ontologización del lenguaje gadameriano se reconvierte en la ontologización del lenguaje imaginal, y la realidad se constituye como configuración energética y resurge como refiguración humana. Las distintas imágenes de los “arquetipos”, respecto al papel psico-social del individuo o a las etapas socio-históricas de la humanidad, en función de lo cual “la historia no sería más que una realización simbólica de las aspiraciones arquetípicas frustradas”, y las proyecciones imaginarias y míticas entrarían paulatinamente en imitaciones activas, en formas de vida que se codifican en conceptos socializados y en sistemas pedagógicos, han sido tratadas por estudiosos como Durand. La razón y la inteligencia, lejos de estar aisladas del mito a través de un progresivo proceso de maduración, únicamente conforman puntos de vista más abstractos, y más especificados por el contexto socio-histórico, de la corriente de pensamiento fantástico que vehicula los “arquetipos”.



(significado), entre mito-símbolo y logos-signo. Esto quiere decir que, como seres humanos, podemos indagar tanto el sentido de la verdad (implicación de la explicación), como la verdad del sentido (explicación de la implicación), superando, así, la separación, sobre todo del pensar occidental, del sentido (mito) y la verdad (razón), que en el mundo oriental suelen aparecer más o menos confundidos, mezclados.

Así pues, la “razón mitológica”, la complementariedad “logo-mítica”, revela la significación antropológica y cosmológica plena, como un lenguaje *fraternal* (Ortiz-Osés - Lanceros, 1997: 304-305; Detienne, 1985: 75-76 y ss., equiparación entre poetas y filósofos en la Grecia de la antigüedad; Bermejo Barrera, 1994: 69-89, sobre el distanciamiento temporal y social de la palabra mítica del poeta respecto a la racional del filósofo)<sup>7</sup> que se sitúa entre el mito, como lenguaje maternal, y el logos abstracto como lengua paterna. La comprensión de tal unión deja de lado el establecimiento de etapas, mítica y lógica, sucesivas, por una simbiosis entre ambos, del mismo modo que pensar y hablar no se pueden separar, puesto que conviven en la persona y son manifestación sincrónica y diacrónica del ser a la vez.

El mito, inherentemente humano y penetrado de ambigüedad, requiere, sin duda, la vigilancia crítica del logos, pero ello no significa invalidarlo como irracional o tildarlo de infantil, arcaico y salvaje, como ha ocurrido en buena parte de la historiografía sobre el tema. No se olvide, una vez más, que no hay una única razón, pues esta se manifiesta en una pluralidad de dimensiones, que el pensamiento mito-simbólico es fundamento de la condición de hombre y que el horizonte vital humano sobre el que se eleva el entramado institucional y de pensamiento descansa en el ámbito de la creencia y la confianza.

En nuestro marco socio-cultural actual podemos creer que la ausencia del mito es la de un guía, modelo o referente que ofrezca sentido, en especial para una juventud ahogada en un individualismo desmotivante, vacío y frívolo, pero también que esta es una época apta para la proliferación y el abuso de nuevas *mitologías* que respondan, muy desorientadoramente, a las necesidades de sentido vital, en específico, de esa misma juventud. Esta suerte de paradoja sólo se supera asumiendo que el mito, como acompañante de la racionalidad de lo funcional, crítico e interpretativo, es uno y lo mismo que la razón, con lo que se puede evitar la presencia y consolidación de poderosas fuerzas ilustradoras unilaterales que tiendan a la totalitaridad.

---

<sup>7</sup> Esta “hermandad” mito-lógica se ha hecho históricamente difícil en Occidente. La cultura oral, propia del mito, integra los niveles de conocimientos interrelacionando hechos, factor que motiva que el saber oral aparezca como una totalidad. Bajo el predominio de la civilización de la escritura, propia de la filosofía, se diferencian y sistematizan esos saberes, codificándolos, separándolos y perdiéndose, así, la visión holística del mundo. La tendencia, occidental y primordialmente europea, a estudiar pensamientos arcaicos tomando como referencia el modo de reflexión filosófico ha propiciado las incomprensiones del pensamiento mítico y su devaluación, sin caer en la cuenta de que para que existieran “filósofos” tuvo que haber, previamente, poetas.



La autoridad que deriva de la razón, y que supone conocimiento racional absoluto, no es opuesto, radical, irreductible e incondicionalmente, a aquella que deriva de la tradición, como poder anónimo del pasado no fundamentado racionalmente, pues con el acto de reconocimiento y de conocimiento se conjuga el poder de lo transmitido, que ejerce influencia en nuestras acciones y modos de comportarnos. El pensamiento humano está lleno de situaciones que la razón científico-matemática e instrumental no llega a abarcar, lo que supone que la realidad es “infinita” y muchos aspectos no son conocibles. Para algunos de ellos la “experiencia humana”, con sus elementos intuitivos, imaginativos, míticos, procura acercamientos no medibles que se hacen tan útiles como los que alcanza a hacer comprensibles la razón (Gadamer, 1993: 347-348; Gadamer, 1994: 89-112).

La *complexio oppositorum* de logos y mito, su ponderado equilibrio, moldea el verdadero progreso humano y permite a la humanidad enfrentar con garantías las contingencias vitales propias del mundo y del hombre: lo deshumanizante del logos y su carácter de única direccionalidad, falto de imaginación, debe, en definitiva, y sin duda, acompañarse de la imagen y el espectro de la emotividad humanas. Un buen ejemplo de mediación entre el logos-razón y el *mythos*-corazón en diálogo, sintetizando el mito “pre lógico” y el logos racional, el pasado mítico y el futuro lógico, en una dialéctica de hermandad, ha sido la figura del Cristo neotestamentario.

En la postmodernidad, ecumenismo fundamentado en la interculturalidad formada por el pluralismo dialéctico de los opuestos (Ortiz-Osés, 2001: 38-39 y ss.; Ortiz-Osés, 2003: 188-204; López Saco, 2005: 54-55), logos y *mythos* deben proyectar un mito-logos que asegure la apertura universal y su contrapunto simbólico-romántico de lo diferencial. La razón, la verdad abstracta (desnudamiento asimbólico, esclarecimiento exotérico explicativo), es complementada por la mito-simbólica del sentido (revestimiento afectivo, auscultamiento esotérico implicativo), como referente esencial de la coimplicidad simbólica de los contrarios. La pareja mito-razón, como materia-forma, deben cundir en un auténtico *hierogamos*, un emparejamiento simbólico, diluyendo, o borrando así, cualquier dicotomía absolutizada.

Frente al criticismo es necesario, por consiguiente, el sentido de revelación o transfiguración de lo mítico, lo simbólico sacro, lo artístico o lo religioso, aunque siempre sin dogmatismos. Esencialismos y sustancialismos deben ser desmadejados sin optar por el relativismo, sino por la relacionalidad dinámica que armonice, equilibrandolos, los opuestos. Entre la clásica fundamentación onto-racionalista y la desfundamentación postmoderna, puede, y debe haber, una fundamentación anti-fundamentalista, no exclusivista: aquella imaginaria.

El espíritu humano es el fondo de una conjunción entre mundo mítico-simbólico, generalmente inhibido o escondido, y su manifestación racional, cuyo horizonte ideal es la síntesis razón y mito o razón y simbolismo, en una especie de pensamiento integrativo (Maffesoli, conferencia, 29/10/2006); es decir, que retrocede e integra, no progresivo (que va hacia algún lugar y que supone un modelo lineal), gráficamente representado en una topología espiraliforme. En ese retroceso se vuelve al vientre, al sentido que surge de la vagina, no del falo masculino, de modo que la fantasía-femenina primigenia acaba fecundando la razón masculina posterior, conformando un todo unitario y conjunto. Únicamente teniendo presente





esta necesaria y armónica relacionalidad seremos capaces de entendernos en nuestra justa medida y valorar, con mayor objetividad, los aconteceres históricos de los que somos agentes y actores principales.

Si nos abocamos a penetrar, finalmente, hacia el subsuelo de la cultura humana es muy probable que podamos alcanzar un estrato ideológico constituido por modelos cognitivos, conductuales y emocionales comunes a todos los seres humanos. Esa atávica “herencia”, en donde el mito está profundamente enraizado, y que nunca abandonará a la humanidad, por ser propio de la misma, debe siempre tenerse en cuenta a la hora de establecer una síntesis integradora con el pensamiento lógico y racional, de modo que, así, podamos comprendernos mejor como seres y como agentes de nuestros actos en el marco de la naturaleza que nos rodea y acoge.

## 5. CONCLUSIONES

El mito emplea un proto-lenguaje equívoco, anfibólico, maternal, que se dirige hacia el sentido, busca la veracidad a partir de símbolos pre-lingüísticos, mira de frente a la trascendencia mediante la creencia, y se encierra en la *doxa*, la intuición, la evocación y el mundo vital experimental, mientras que el logos usa el meta-lenguaje unívoco, patriarcal, buscando el significado, advirtiendo la verificación en los signos postlingüísticos, observando la realidad y a lo inmanente a través del saber, e imbricándose en la razón y la conceptualización.

Se ha defendido aquí que a través de una hermenéutica implicativa, de intersección, al modo de la armonía de los contrarios pitagórica, el *dia-logos* debe primar: la significación, la mirada a lo trascendental por mediación de la sabiduría, y la reflexión y el entendimiento del mundo y el ser humano. Se sabe que los mitos no se definen como sustancia objetiva que existe fuera o aparte de quien los creó. Su categorización o teorización es una ilusión, o un constructo moderno, usado al servicio de programas que reivindican trascender los mitos primitivos, como la ciencia o la misma historia. El mito es en función de para qué es o sirve, no necesariamente por ciertas cualidades narrativas particulares: en su variabilidad estriba su generación y perpetuación continuada, persistente e inmortal.

La idea, muy extendida y no verdaderamente acertada en su resolución, del contraste entre naturaleza-selvajismo, y cultura-civilización, no deja de ser, en el fondo, un elemento (mítico) de configuración de la identidad propia: la del Occidente culto. Ciertas claves de la identidad, y de la propia razón occidentales, radican en la mitología, lo que debería impulsarnos a reconocer la presencia de impulsos míticos en el seno de nuestra cultura (Bartra, 1996: 218 y 305-306; Duerr, 1988: 16-25; Midgley, 2011: 150; Morin, 1994: 15-16 y ss.). En tal sentido, se podría decir que el mito está en uno mismo y nos ayuda a entendernos. Así pues, la revalorización del mito es, o debe ser, hoy la premisa esencial que ayude a sustentar y a consolidar una suerte de antropoética íntima y humanamente vinculadora con los demás miembros de la sociedad, con la naturaleza y el cosmos. De este modo, la directa e íntima relación yo-tú retomaría su trasfondo emotivo-afectivo y de cooperación.

El sentir humano siempre incorpora pensamientos, aunque no sean completamente articulados, en tanto que ciertas razones se pueden ofrecer en respuesta



a particulares conjuntos de sentimientos y evocaciones. Cuando se juzga algo erróneo, algunos sentimientos acompañan tal juicio, mientras que las evocaciones e intuiciones pueden ser complementadas por pensamientos que analicen sus significados y los articulen de una manera tal que genere coherencia o estándares útiles.

Los mitos indican calladamente las transmisiones y los límites sustanciales que la realidad plasma y ofrece. La conciencia formalizadora y tecnificada apenas lo comprende, factor que es indicativo de la necesidad de inmiscuirse afectivamente dentro de lo mítico, dejándose informar por los mitos (Geertz, 2003: 81 y nota 70; Young, 1990: 34; Cencillo, 1970: 447-448 y ss.). La simbología cultural propia de los ámbitos afectivo e intelectual de la mente humana son distintos: la ritualidad, la estética o el mito, por un lado, mientras que por el otro el lenguaje discursivo y las prácticas experimentales. Sin embargo, tales diferencias no lo son en un sentido profundo; sólo funcionalmente, no sustancialmente, pues las ciencias poseen sus empleos afectivos y evocativos, y la poesía, por ejemplo, sus usos intelectuales. Se desprende de aquí, por lo tanto, que la religiosidad y el mito son elementos necesarios para la realización existencial del ser humano.

La verdadera sabiduría, en fin, debe consistir en la aceptación, no la supresión, de las contradicciones y contrastes, de las paradojas, los dilemas, que son propios de la naturaleza auténticamente compleja del ser humano. Hay más de una razón, razones que van más allá de la razón clásica. Lo que se debe oponer a un déspota saber racional establecido desde hace mucho es una razón distinta, plural. Reconocer la presencia de otras lógicas imbricadas con la razón, así como sus límites propios, podría limitar el despotismo y el dogmatismo de la racionalidad ilustrada heredada, cuya validez “universal” se enraizó en la hegemonía política europea, la tradición colonialista y en la dominación económica capitalista, en una época que se creía ya periclitada o, al menos, en franca regresión.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W. (1992): *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid.
- ARMSTRONG, K. (2005): *Breve historia del mito*, Salamandra, Navarra.
- BARTRA, R. (1996): *El salvaje en el espejo*, Destino, Barcelona.
- BERGER, P. - LUCKMANN, T. (1974): *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- BERMEJO BARRERA, J. C. (1994): *Entre Historia y Filosofía*, Akal, Madrid.
- CARO BAROJA, J. (1991): *De los Arquetipos y Leyendas*, Istmo, Madrid.
- CASTORIADIS, C. (1983): *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Barcelona.
- CENCILLO, L. (1970): *Mito. Semántica y Realidad*, B.A.C., Madrid.
- DETIENNE, M. (1985): *Los maestros de la verdad en la Grecia Antigua*, Taurus, Madrid.
- DUCH, LL. (1998): *Mito, interpretación y Cultura*, Herder, Barcelona.
- DUERR, H. P. (1988): *Nacktheit und Scham. Der Mythos von Zivilisationprozess*, Suhrkamp, Frankfurt.
- DUMONT, L. (1987): *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid.



- DURAND, G. (1981): *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Una introducción a la arquetipología general*, Taurus, Madrid.
- ELIADE, M. (1989): *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Taurus, Madrid.
- EVANGELOU, I. (2000): *Θρησκευτικές Απομυθολογήσεις [Desmitologizaciones religiosas]*, Dodoni, Atenas & Ioannina.
- GADAMER, H.-G. (1993): *Verdad y Método. 1. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca.
- GADAMER, H.-G. (1994): “Los fundamentos filosóficos del siglo XX”, en VATTIMO, G. (dir.), *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, pp. 89-112.
- GAUCHET, M. (2005): *El desencantamiento del mundo*, Trotta, Madrid.
- GEERTZ, C. (2003): *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- GELLNER, E. (2008): *Naciones y nacionalismos*, Alianza, Madrid.
- GUSDORF, G. (1983): *Mythe et métaphysique*, Flammarion, París.
- HARPUR, P. (2010): *El fuego secreto de los filósofos*, Atalanta, Girona.
- HATAB, L. J. (1990): *Myth and Philosophy. A Contest of Truths*, Open Court, Chicago.
- HEIDEGGER, M. (1962): *Being and Time*, Harper & Row, Nueva York [Trad. Esp. *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2012].
- HELLER, S. (2006): *The Absence of Myth*, State University of New York Press, Albany.
- HILLMAN, J. (1985): *Anima: an Anatomy of a Personified Notion*, Spring Publications, Dallas.
- HILLMAN, J. (1999): *Re-imaginar la psicología*, Siruela, Madrid.
- HOBBSAWM, E. (1998): *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona.
- HORKHEIMER, M. (1973): *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires [Trotta, Madrid, 2002].
- JUNG, C. G. (1988): *Arquetipos y sentido*, Universidad de Deusto, Bilbao.
- LAMBROPOULOS, V. (1993): *The Rise of Eurocentrism: Anatomy of Interpretation*, Princeton University Press, Princeton.
- LÓPEZ SACO, J. (2005): “Una logomítica de la complementariedad. Reflexiones teórico-culturales acerca de las relaciones del mito, la historia y la filosofía”, *Extramuros* 22: 51-67.
- LÓPEZ SACO, J. (2011): “Síntomas de enfermedad en la cultura occidental: el síndrome del otro y el mito del progreso”, *Revista Presente y Pasado* 16 (32): 367-376.
- LÓPEZ SACO, J. (2016): “El movimiento pendular mythos-logos: hacia una dialéctica comprensiva mito-lógica”, *Revista Praesentia* 17: 80-95 [<http://erevistas.saber.ula.ve/presential>].
- MAFFESOLI, M. (2006): “Invagação do sentido”, conferencia dictada el 29 de octubre del 2006 en el *XIV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário. As Dimensões imaginárias da Natureza*, celebrado en Recife, Brasil.
- MARDONES, J. M. (2000): *El retorno del mito. La racionalidad mito-simbólica*, Síntesis, Madrid.
- MIDGLEY, M. (2011): *The Myths We Live By*, Routledge, Londres.
- MORIN, E. (1994): *Para salir del siglo XX*, Kairós, Barcelona.
- NIETZSCHE, F. (2001): *La gaya ciencia*, Akal, Madrid.
- ORTIZ-OSÉS, A. (2001): “Mitologías culturales”, en SOLARES, B. (ed.), *Los lenguajes del símbolo*, Anthropos, Barcelona, pp. 34-63.



- ORTIZ-OSÉS, A. (2003): *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Anthropos, Barcelona.
- ORTIZ-OSÉS, A. - LANCEROS, P. (dirs.) (1997): *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao.
- PANIKKAR, R. (2007): *Mito, fe y Hermenéutica*, Herder, Barcelona.
- RICOEUR, P. (1986): *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, Nueva York.
- SERRANO PONCELA, S. (1974): *Formas Simbólicas de la Imaginación*, Equinoccio - USB, Caracas.
- SNELL, B. (1960): *The Discovery of the Mind*, Harper & Row, Nueva York.
- STEINER, G. (1991): *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Destino, Barcelona.
- TARNAS, R. (1991): *The Passion of the Western Mind*, Ballantine Books-Random House, Nueva York [Trad. Esp. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, 2008].
- TAYLOR, CH. (2006): *Imaginarios sociales modernos*, Paidós, Barcelona.
- VITSAXIS, V. (1991): *Ο Στοχασμός και η Πίστη [Pensamiento y Fe]*, 2 vols., Academy of Athens Book Price, Hestia, Atenas [En ese año el autor ganó el Premio de la Academia de Atenas por esta obra].
- WITTGENSTEIN, L. (1987): *Tractatus Lógico-philosophicus*, Alianza, Madrid.
- YOUNG, R. (1990): *White Mythologies: Writing History and the West*, Routledge, Londres.





# LAS FUENTES DE LA ASTROLOGÍA DURANTE EL RENACIMIENTO: ALGUNAS CONSIDERACIONES\*

Cristóbal Macías Villalobos - Delia Macías Fuentes

Universidad de Málaga

[cmacias@uma.es](mailto:cmacias@uma.es) - [deliamacias@uma.es](mailto:deliamacias@uma.es)

## RESUMEN

Durante el Renacimiento, la recuperación de los principales textos de la astrología antigua, en particular de Tolomeo, posibilitó un movimiento de reforma de la pseudociencia que pretendía eliminar todos los elementos de origen medieval, vinculados con la astrología árabe, algo que no se logró por las limitaciones de la doctrina tolemaica. En este trabajo analizaremos algunas de las fuentes principales de que se nutrió la práctica astrológica durante los siglos XV y XVI, principalmente, y de qué manera contribuyeron a modelar el arte astrológico de entonces.

**PALABRAS CLAVE:** Renacimiento, astrología, Tolomeo, Abu Ma'shar, hermetismo.

## SOME CONSIDERATIONS ABOUT THE SOURCES OF ASTROLOGY AT THE TIME OF THE RENAISSANCE

## ABSTRACT

During the Renaissance period, the recovery of the main texts of ancient astrology, particularly Ptolemy, made possible a movement to reform pseudoscience that sought to eliminate all elements of medieval origin, linked to Arabic astrology. However this target was not achieved, motivated by limitations in Ptolemaic doctrines. In this paper we will analyze some of the main sources from which astrological practice was nurtured mainly during the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries, and in what way they contributed to shaping the astrological art of that time.

**KEYWORDS:** Renaissance, astrology, Ptolemy, Abu Ma'shar, Hermeticism.

En la historia de la astrología occidental, los siglos XV y XVI son uno de los periodos más interesantes, pero a la vez más complejos. De entrada, supuso la época de su máximo apogeo (Hübner, 2014: 17), al menos desde la restauración de la astrología en el siglo XII, no solo en lo que se refiere a la evolución de las doctrinas y técnicas, sino sobre todo por su presencia en prácticamente todos los órdenes de la vida cotidiana.

En lo referente a la literatura astrológica y sus contenidos, se pueden distinguir dos periodos perfectamente diferenciados: el primero, hasta finales del siglo XV, de continuidad respecto a la astrología medieval, basada sobre todo en las fuentes

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.24>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 361-385; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



árabes y hebreas, introducidas en Occidente gracias a traducciones de las mismas al latín, al cual se adscriben los astrólogos más conservadores; y el segundo, que se inicia a finales del siglo XV, y sobre todo a comienzos del XVI, en el que, coincidiendo con la recuperación de la obra original de Tolomeo, sobre todo, el *Tetrabiblos* y el *Centiloquium*, un tratado atribuido entonces erróneamente al autor alejandrino –y de otros muchos autores clásicos–, surge una fuerte corriente de autores reformistas de la astrología, que pretendían liberarla de las *nugae Arabum*, es decir, de todos aquellos contenidos doctrinales y técnicas que no estuvieran atestiguados en las fuentes antiguas, fundamentalmente helenísticas (Faracovi, 2014: 87), algo que, como veremos, no se logró.

Pero junto a las fuentes antiguas y medievales, en el Renacimiento se publicaron algunas obras que ejercieron una influencia muy notable ya en los astrólogos de entonces, por lo que en nuestro trabajo las vamos a considerar también fuentes del arte astrológico renacentista. Nos referimos, en concreto, al *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, de Pico della Mirandola, publicado póstumamente en 1496, que pasa por ser el principal alegato contra la pseudociencia del momento y que llevó a una parte de los astrólogos a replantearse los fundamentos de su ciencia; al *De vita* de Marsilio Ficino, publicada en 1489, sobre todo su libro tercero, *De vita coelitus comparanda*, que influyó notablemente en la difusión de la magia astral talismánica y en los tratados de medicina astral que se compusieron entonces, y al *De revolutionibus orbium coelestium*, la obra más importante de Nicolás Copérnico, publicada el año de su muerte, 1543, donde exponía su teoría heliocéntrica, con la que pretendía resolver los errores que contenía la teoría tolemaica del movimiento de los planetas.

Respecto a Tolomeo, cuya recuperación constituye sin duda la principal aportación del Renacimiento a la historia de la astrología<sup>1</sup>, su *Tetrabiblos* o *Quadripartitum*, junto con el *Centiloquium*, era conocido en los siglos finales del Medievo gracias a las traducciones latinas del árabe, obra de Platón de Tivoli, Juan de Sevilla, Hugo de Santalla y Herman de Carintia. Con la llegada de la imprenta, todas estas versiones fueron publicadas por primera vez en Venecia en 1493, seguidas por otras versiones en la propia Venecia en 1519 y en Basilea en 1533. Incluso, todavía en 1548, la versión del *Liber Quadripartitus* de Juan de Sevilla fue editada en solitario en Nuremberg con el título de *Epitome totius astrologiae* (Faracovi, 2014: 89-90, n. 4). Esto

---

\* Este trabajo se encuadra en el «Proyecto I+D de Generación de Conocimiento» CORPVS DE LA LITERATURA LATINA DEL RENACIMIENTO ESPAÑOL. IX Referencia PGC2018-094604-B-C31 (MCIU/AEI/FEDER, UE). Dedicamos este trabajo al Dr. don Ángel Martínez Fernández, Catedrático de Filología Griega de la Universidad de La Laguna, por habernos honrado con su amistad desde hace ya muchos años y en reconocimiento a su gran valía académica y científica.

<sup>1</sup> Su obra astronómica, el *Almagesto*, que fue traducida al menos dos veces al latín, en 1150 por Herman de Carintia y en torno a 1175 por Gerardo de Cremona, formaba parte de la enseñanza más tradicional, junto al autor árabe Alfragnano y al inglés Sacrobosco, cuyo *Tractatus de Sphaera* gozó de gran fama hasta el Renacimiento. Por eso Melancthon, cuando conoció la *Narratio prima* de Rheticus, donde se resumían los puntos principales de la teoría heliocéntrica de Copérnico, se opuso a que aquel enseñara las nuevas ideas en sus clases de matemáticas en Wittenberg (Vernet, 2000: 43).



revela que las versiones latinas medievales del autor alejandrino siguieron disfrutando de renombre y consideración hasta bien entrado el periodo renacentista.

La recuperación de Tolomeo por los humanistas se llevó a cabo mediante la realización de nuevas ediciones, traducciones y comentarios, y estos empezaron paradójicamente por una obra que, aunque atribuida entonces al autor alejandrino, no es realmente suya, el *Centiloquium*.

La primera traducción del *Centiloquium* en esta nueva etapa fue la de Jorge de Trebizonda, de mediados del XV, aunque fue publicada casi un siglo después, en 1540, en Roma por el astrólogo italiano Luca Gaurico, con el título *Claudii Ptolemaei Alexandrini astronomorum principis centum sententiae*, interprete Georgio Trapezunzio, junto con la *Oratio de inventoribus, utilitate et laudibus astronomiae* del propio Gaurico. La segunda cronológicamente fue la de Giovanni Pontano, con un comentario, impresa póstumamente en Nápoles en 1512, con el título de *Pontani Commentationes super sententiis Ptolemaei* (Faracovi, 2014: 92, n. 11).

Como es sabido, el *Centiloquium*, conocido también por el título griego de *Karpos* y el latino de *Fructus*, porque se suponía que abarcaba el fruto de las doctrinas tolemaicas, es una obra de origen incierto, en donde, en apenas cien aforismos o sentencias (de ahí el título latino), se pretenden resumir los contenidos fundamentales de la astrología tolemaica, si bien solo una parte de las sentencias son resúmenes de doctrinas del *Tetrabiblos*, siendo el resto de origen hermético y árabe. A pesar de ello y de la notable oscuridad de muchos de los aforismos, quizás por su carácter de resumen, tuvo una amplia difusión y fue traducida en el Medievo antes incluso que el propio *Tetrabiblos*, en concreto, ya en 1136.

Respecto a su origen, es posible que su primera versión fuera latina. En los primeros años del siglo X, al-Dayah hizo una versión árabe y la atribuyó a Tolomeo, recurriendo así a la autoridad del autor griego para aumentar el prestigio de su propio trabajo, añadiéndole además un comentario. Tanto la versión árabe como el comentario fueron traducidos al latín por Juan de Sevilla, Platón de Tivoli y Hugo de Santalla. Los manuscritos griegos más antiguos datan del siglo XIV y, como demostró Franz Boll a finales del XIX, el griego de los mismos es muy posterior a la época de Tolomeo (Faracovi, 2014: 91-92). Finalmente, el humanista y astrólogo italiano Girolamo Cardano, en su comentario del *Tetrabiblos*, publicado en Basilea en 1554 bajo el título *In Cl. Ptolemaei... Quadripartitae constructionis libros commentaria*, demostró sin lugar a duda que el *Centiloquium* no era obra de Tolomeo, sino de alguien que no solo no había comprendido, sino que incluso había deformado sus doctrinas (Faracovi, 2014: 93).

Respecto al *Tetrabiblos*, en 1477-1491, Lorenzo Bonincontri compuso un *Tractatus* sobre el *Tetrabiblos*, que fue también comentado por Giorgio Valla, *Preclarissimi viri Georgij Valle Commentationes. In Ptolemei quadripartitum [...] quaestiones [...]* (Venecia, 1502); por Agostino Nifo, *Ad Sylvium Pandonium Boviani episcopum Eutichi Augustini Niphi Philothei Suessani ad Apotelesmata Ptolemaei eruditiones* (Nápoles, 1513)<sup>2</sup>;

---

<sup>2</sup> Cf. Bezza (2014: 82, n. 79).





por Girolamo Cardano, *Hieronymi Cardani [...] in Cl. Ptolemaei Pelusiensis IIII de Astrorum Iudiciis, aut, ut vulgo vocant, Quadripartitae Constructionis, libros commentaria [...]*, Basilea, 1554, y Londres, 1555, considerado unánimemente como el mejor comentario de esta obra durante el Renacimiento; y posteriormente por Franciscus Iunctinus, *De divinatione, quae fit per astra, diversum ac discrepans duorum catholicorum sacra Theologiae Doctorum: scilicet Francisci Iunctini ac Ioannis Lensaei [...]* (Colonia, 1580). Habrá que esperar hasta el año 1535 para encontrar la primera edición del texto griego del *Tetrabiblos* (que solía editarse a menudo junto con el *Centiloquium*) junto con la traducción directa del griego, en este caso de solo los dos primeros libros (y de dos capítulos del libro tercero), obra de Joachim Camerarius (*Cl. Ptolemaei libri quattuor composito Syro fratri [...] traductio in linguam latinam librorum Ptolemaei duum priorum [...] Joachimi Camerarii Pabergensis*, aparecida en Nuremberg)<sup>3</sup>, que fue seguida por otra ya completa de Antonio Gogava, publicada en Lovaina en 1548, bajo el título *Cl. Ptolemaei Pelusiensis mathematici operis quadripartitii in latinum sermonem traductio*. Finalmente, del año 1553 es la edición del texto griego con traducción latina de Melanchton, con el título *Claudii Ptolemaei de Praedictionibus astronomicis, cui titulum fecerunt Quadripartitum, graece et latine, libri IIII, Philippo Melanthonne interprete. Ejusdem Fructus librorum suorum, sive Centum dicta, ex conversione Joviani Pontani [...]*, publicada en Basilea (cf. Hübner, 2014: 19-20, n. 16 a 20).

Junto con la obra de Tolomeo se editaron también entonces otros textos antiguos compuestos en su momento como paráfrasis o comentarios del autor alejandrino, a saber, el comentario griego de Proclo, editado también por Melanchton, con el título de *Procli paraphrasis in quatuor Ptolemaei libros de siderum effectioibus* (Basilea, 1554), que conoció una edición posterior, ya en el XVII (Leyden, 1635), de Leone Allacci; el comentario de Porfirio, *Εἰσαγωγή εἰς τὴν ἀποτελεσματικὴν τοῦ Πτολεμαίου* (Basilea, 1559), y del comentario griego anónimo del autor alejandrino, *Εἰς τὴν τετράβιβλον τοῦ Πτολεμαίου ἐξηγητὴς ἀνόνημος – Commentarius anonymus in Claudii Ptolemaei quadripartitum* (Basilea, 1559), ambos de un discípulo de Melanchton, Hieronymus Wolf, que atribuyó erróneamente este último tratado al propio Proclo (cf. Hübner, 2014: 20, n. 21 a 23).

De entre todas las traducciones aparecidas entonces, una de las más apreciadas fue la de Gogava, pues con ella los autores del Renacimiento pudieron contar con una versión del texto tolemaico libre de barbarismos, que demostraba bien a las claras lo alejados que habían estado del verdadero arte los astrólogos del pasado, como destacaba Regnier Gemma Frisius en su introducción a la versión de Gogava (Bezza, 2014: 78).

Asimismo, al disponer del texto original del maestro alejandrino, los reformadores de la astrología, entre los cuales destacará el ya mencionado Girolamo Cardano, estaban en disposición de distinguir entre la verdadera y la falsa astrología, entendiendo

---

<sup>3</sup> Para el resto de los libros, Camerarius recurrió a la traducción latina del árabe, obra de Platón de Tivoli (cf. Bezza, 2014: 78).

por esta última la astrología medieval, plagada de arabismos, de superstición y de prácticas adivinatorias. El objetivo de la astrología dejará de ser la adivinación, para centrarse en la predicción a partir de signos reales, justo como hacía el médico a partir de las venas y la orina del enfermo (Bezza, 2014: 79).

Y es que, en efecto, Tolomeo había tratado de buscar causas naturales en las que apoyar los pronósticos, para lo cual se había basado en la teoría aristotélica de las propiedades elementales de la materia (Feraboli, 2010: XVI). Al reconocer, a partir de la física aristotélica, que los cuerpos celestes podían ejercer ciertas influencias y causar efectos naturales importantes en los seres vivos, algo que se podía comprobar empíricamente, también se eliminaba cualquier tipo de magia en la que se presumía la acción de demonios o energías espirituales, por lo que solo quedaba espacio para la magia natural (Faracovi, 2014: 95).

Por su parte, Melancthon fue también otro reformador de la astrología, arte que aprendió en Tubinga de su maestro Johannes Stöffler. Conocía muy bien el *Tetrabiblos*, del que hizo lecturas públicas en la Universidad de Wittenberg entre 1535 y 1546. Su objetivo era elevar la astrología a la categoría de ciencia universal. Así mismo, la consideraba *pars physicae*, es decir, parte del estudio de la naturaleza. La astrología demostraría al hombre en qué consiste la voluntad divina y cómo funciona la providencia de Dios, entre otras cosas (Bezza, 2014: 79).

Por paradójico que parezca, Pico della Mirandola, uno de los principales exponentes del rechazo a la astrología durante el Renacimiento gracias a sus *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, publicado póstumamente en 1496 por su sobrino Gianfrancesco Pico della Mirandola, tenía en cierta estima al autor alejandrino, al que consideraba como el *optimus malorum* (*Disputationes* I, I, 70), cuya obra, tanto la escrita por él como la falsamente atribuida, conocía bien, incluyendo el *Almagesto*. De hecho, su estrategia polémica consistirá en enfrentar a Tolomeo con sus seguidores para poner de relieve las contradicciones y disonancias de la tradición astrológica, en la idea de que aquellos no comprendieron o distorsionaron sus doctrinas (Akopyan, 2017: 547-548).

Para ello se sirve de dos tipos de argumentos. Por un lado, trata de demostrar que Abu Ma'shar y otros se equivocan con frecuencia al interpretar los términos astrológicos de Tolomeo, por lo que los usan en un sentido completamente diferente. Asimismo, en el caso del *Centiloquium*, Pico pone de relieve los puntos que entran en contradicción con otros textos de Tolomeo. Para explicar estas contradicciones, Pico sostiene que los astrólogos que se sirven de esta obra no usaron el texto original, sino una traducción en la que las ideas de Tolomeo estaban distorsionadas. De hecho, afirma que comparando la traducción latina del *Centiloquium* con el texto original había detectado más de seiscientos errores (*Disputationes*, I, II, 154-6) (Akopyan, 2017: 549)<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Lo más probable es que Pico manejara la traducción de Pontano, antes que las numerosas traducciones medievales.



Entre los puntos que Pico trata en sus *Disputationes* para destacar las inconsistencias de la pseudociencia, uno de los más importantes tiene que ver con los decanos y, de paso, con el uso que los astrólogos hacen de los signos zodiacales. En esencia, su crítica tiene que ver con la idea de que se trata de imágenes artificiales y ficticias, inventadas por los astrólogos, pero sin ninguna evidencia matemática o física: «He accuses Ptolemy and his less gifted followers of an unconvincing attempt to link the basic elements of the world with artificial and fictitious astrological images» (Akopyan, 2017: 557).

Respecto al sistema de los decanos, Pico pone de relieve las divergencias entre las distintas tradiciones astrológicas en cuanto a su número y cómo operaban, de manera que no tiene mucho que ver la teoría de los decanos de la India con la versión egipcia. A esta confusión se une el problema de las dodecatemorias, una división adicional de los signos creada por los caldeos. Las propiedades de ambas divisiones no estuvieron claras hasta que el trabajo de Abu Ma'shar, responsable del desarrollo completo de la teoría de los decanos, puso fin a las ambigüedades (Akopyan, 2017: 557).

Además, intenta demostrar que la teoría de los decanos es posterior a Tolomeo, para lo cual se fija en la conclusión 95 del *Centiloquium*, texto que, según Pico, está plagado de errores, entre ellos, el término *παρανατέλλοντα*, usado en la versión griega, no se corresponde con el latín *decano*. Por mor de este error, otros astrólogos habrían supuesto que Tolomeo compartía esta teoría astrológica (Akopyan, 2017: 557-558).

Otro de los aspectos que critica respecto al *Centiloquium* es la llamada teoría de las grandes conjunciones, que procede de la tradición islámica de la astrología y de la que nos ocuparemos *in extenso* más abajo. A este respecto, Pico pone de relieve las contradicciones flagrantes que observa entre los distintos autores en este punto tan importante. Así, según él, hay autores que consideran que la gran conjunción se produce entre tres planetas, Júpiter, Saturno y Marte, sin que tenga por qué tener ninguna relación con ningún signo del zodiaco —aunque normalmente se insistía en que la gran conjunción era más poderosa cuando coincidía con Aries—. Otros tenían en cuenta también otros signos, complicando aún más las predicciones. Pico refuerza su argumentación indicando que los cálculos astrológicos hechos para determinar esta teoría eran incorrectos, como demostraban las numerosas predicciones erróneas hechas a partir de ella, como la que hizo Abu Ma'shar sobre el fin del cristianismo para 1460; o la predicción de Abraham el Judío, que esperaba la llegada del Mesías para 1464, entre otras. Tras revisar el *Tetrabiblos*, Pico no encuentra ninguna mención a esta gran conjunción, de la que en cambio sí encuentra menciones en el *Centiloquium*, algo que él, nuevamente, atribuye a una mala traducción (Akopyan, 2017: 559-560).

Después de repasar estas y otras inconsistencias y debilidades de la teoría astrológica, Pico llega a tres conclusiones fundamentales: 1) la astrología judicial es un tipo de conocimiento falso, y contrapone a esta la «astrología matemática», que observa los efectos naturales sin pretender predecir el futuro; 2) las técnicas astrológicas también son falsas debido a la naturaleza errónea de la astrología y a las numerosas contradicciones y errores en los cálculos hechos por los astrólogos; 3) finalmente, las prácticas astrológicas varían notablemente entre la mayoría de las supuestas autoridades del arte astrológico (Akopyan, 2017: 563-564).



Las duras y bien fundamentadas críticas de Pico, aunque recibieron la inmediata respuesta de los defensores de la astrología, entre ellos de Pontano, que a partir de 1501 comenzó a publicar una serie de refutaciones contra las mismas, como el *De fortuna*, removió los cimientos de la pseudociencia, hasta el punto de que un grupo de astrólogos, que podríamos incluir dentro del sector de los reformadores, admitieron que lo que Pico decía era verdad, por lo que trataron de construir una astrología más cuidada, cuyos fundamentos debían buscarse precisamente en el *Tetrabiblos*, libre de todas las supersticiones árabes (Campion, 2009: 105-106). Por esta razón Pico, sin pretenderlo, se convirtió en un referente, y en una fuente de inspiración, para todos aquellos que deseaban la refundación del arte astrológico.

Entre esos reformadores se encontraba el propio Kepler, que proponía abandonar toda la estructura técnica de la astrología, incluyendo los signos del zodiaco, y conservar solo lo que pudiera medirse, principalmente los movimientos planetarios. Su objetivo era llevar un registro de acontecimientos siguiendo los ciclos astronómicos y observar las correlaciones entre esos ciclos y los sucesos que se producían en la Tierra, para conseguir una astrología realmente útil que sirviera de base para hacer predicciones y gestionar el futuro para el bien común (Campion, 2009: 106).

Lo curioso del caso es que, «It was the reformers, who were all too aware of astrology's failures, who were to drive the astronomical discoveries of the next 200 years» (Campion, 2009: 106).

Defensor a ultranza del Tolomeo redivivo fue Girolamo Cardano, que se mostró muy crítico no solo con los astrólogos del Medievo, sino incluso con algunos antiguos, como Fírmico Materno, y contemporáneos, como el propio Pontano, autor de una traducción y comentario del *Centiloquium*, como ya se ha indicado. El motivo principal de su crítica, contenida en su comentario al *Tetrabiblos* IV, 10, es que todos los que ignoran los métodos del maestro alejandrino, cuando hacen predicciones, se limitan a señalar el significado individual de los signos celestes –Saturno en tal lugar significa tal cosa, Júpiter, tal otra–, cuando lo que deberían hacer es tener en cuenta todos esos significados individuales dentro de un conjunto, de modo que sea posible establecer relaciones entre ellos. Es lo que Cardano denominaba *ratio commixtionis*: se trataba de evaluar el modo en que las estrellas creaban ciertas *mixtiones* o relaciones entre sí, para lo cual había que tener en cuenta su colocación, cuáles son más fuertes y cuáles más débiles y qué característica de cada una predomina en un asunto o en otro (Bezza, 2014: 81).

Pero a pesar del optimismo de los reformistas, pronto se demostraron las carencias de la astrología tolemaica. En efecto, en lo relativo a la apotelesmática universal, es decir, en las predicciones que afectaban a países o regiones extensas, Tolomeo se basaba en los eclipses, sizigias y cometas, fenómenos todos ellos cuyos efectos eran de corta duración, o muy limitados geográficamente, o que, como en el caso de los cometas, ni siquiera eran regulares. Astrólogos de la categoría de Tommaso Campanella ya habían indicado las carencias de la doctrina tolemaica en este punto y su preferencia por la teoría de las grandes conjunciones de los tres planetas superiores, sobre todo de Saturno y Júpiter, para obtener pronósticos que afectaban a la historia o al orden social<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> *Mancus est Ptolemaeus in sua doctrina cum solis eclipsibus mutationes det, et initia rerum, cum enim istae sint parvae durationis, non nisi super res parvi temporis indicationis habent [...]. Oportet ergo causas potiores accipere, quod Albumasar cognovit, sed non perfecit* (Campanella, 1629, vol. 2, part. 3, 1, 66).



Esta teoría, de origen árabe, había sido expuesta por los astrólogos Al-Kindi, Mashallah y, sobre todo, Abu Ma'shar, en su obra *Kitāb-al qirant* (= *De magnis coniunctionibus*), tratado del que se publicaron ediciones latinas en Ausburgo, 1489, y Venecia, 1515<sup>6</sup>. Sostenía que cada veinte años los dos planetas superiores y más lentos, Saturno y Júpiter, protagonizaban una «gran conjunción», observándose con atención el signo zodiacal en que tenía lugar tal encuentro<sup>7</sup>. El propio Cardano, en su comentario al *Tetrabiblos* II, 9, a pesar de su defensa a ultranza de los contenidos del tratado tolemaico, confirma la teoría de las grandes conjunciones, al igual que hicieron la mayoría de los comentaristas de Tolomeo (Bezza, 2014: 83-84).

Entre las excepciones a esta aceptación general de la teoría de las grandes conjunciones se encuentra Lucio Bellanti, médico y astrólogo italiano, defensor de la visión tradicional de la astrología medieval y autor de varios tratados en defensa de la pseudociencia, entre ellos unas *Responsiones in disputationes Johannis Pici*, con las que respondía al ataque de Pico en sus *Disputationes* de una manera tan contundente y detallada que logró contener en un primer momento el impacto de las críticas de Pico contra la astrología (cf. Vescovini, 2014: 132). Bellanti reconocía que la teoría de las grandes conjunciones no formaba parte del auténtico Tolomeo –algo puesto de relieve ya por Pico, como hemos visto más arriba–, pues este solo pretendía explicar sucesos de la vida individual y no los relativos al mundo, en particular aquellos que fueran útiles para conservar la salud (Vescovini, 2014: 134). En esta misma línea, Bellanti se atrevió a criticar una de las obras de astrología más importantes de entonces, el *De iudiciis* de Guido Bonatti, el más importante astrólogo del siglo XIII, precisamente por tratar las grandes conjunciones que, supuestamente, precedían al nacimiento de las religiones, por considerarla falaz y errónea, por la incertidumbre y las dudas

---

<sup>6</sup> Cf. Hübner (2014: 21 y 29). Abu Ma'shar (o Albumasar, en su forma latinizada) fue el astrólogo árabe que más interés despertó no solo durante el Medievo, sino también en el Renacimiento. Además de su *De magnis coniunctionibus*, que ya había sido traducido al latín en el siglo XII, llamaron mucho la atención su «Pequeña introducción», traducida al latín en 1120 por Adelardo de Bath, y su «Gran introducción», libro que, aunque compuesto en el siglo IX, empezó a ejercer una gran influencia en el XII, llegando a ser traducido dos veces al latín y a convertirse en uno de los manuales de astrología más importantes del Medievo latino, debido a su detallada fundamentación teórica de la astrología, basada en la filosofía natural de Aristóteles, junto con una exposición muy detallada de todas las áreas de la astrología (cf. Blume, 2014: 339).

<sup>7</sup> Cf. Hübner (2014: 29). La teoría de las grandes conjunciones será invocada a menudo en el Renacimiento en el pronóstico de acontecimientos de gran repercusión política y social. Así, a partir de la conjunción de estos dos planetas en Escorpio en 1484 se pronosticó el nacimiento del Anticristo, y como en el horóscopo de Lutero figuraban estos dos planetas junto con otros tres en la novena casa de su horóscopo, se desató una viva y larga discusión entre astrólogos católicos (Gaurico) y protestantes (Melanchton) sobre el particular (Faracovi, 2014: 97); asimismo, para el año 1524, numerosos astrólogos anunciaron el final de los tiempos, a causa de un segundo diluvio universal, por la conjunción de Júpiter, Saturno y Marte en el signo de Piscis, lo cual provocó auténticos ríos de tinta, pues se publicaron no menos de 160 obras de 56 autores diferentes confirmando la profecía o rechazándola como ridícula (cf. Eamon, 2014: 141).



a la hora de fijar con precisión las coordenadas celestes debido a la precesión de los equinoccios (cf. Vescovini, 2014: 135).

Fuertemente deudora de la tradición árabe, y sobre todo de Abu Ma'shar, al que cita a menudo, son los *Pronostici* que Domenico Maria da Novara, quien tuvo como ayudante a Copérnico, compuso para los años 1483 a 1504 como responsable de la cátedra de astronomía en la Universidad de Bolonia.

De entrada, los pronósticos de Novara pertenecen a la apotelesmática universal, pues sus predicciones afectan normalmente al rey, los príncipes, el pueblo y las clases sociales de una serie de ciudades italianas, empezando por Bolonia, es decir, se circunscriben a las tierras italianas, clasificadas según los principios de la corografía astral, es decir, según el signo zodiacal que las rige.

Por la época en que vive Novara, llama la atención la fuerte impronta que la astrología árabe presenta en su obra. Y, aunque conoce a Tolomeo, los textos que maneja son las versiones latinas aparecidas en el Medievo.

En cuanto a sus teorías astrológicas, según nuestro autor, las «revoluciones de los años del mundo» constan de tres partes: 1) los grados de las grandes conjunciones (y la progresión de sus lugares y la aplicación del lugar de la división) –un elemento de origen árabe, como ya hemos comentado–; 2) los eclipses de Sol y de Luna y la proporción de su oscurecimiento –un elemento tomado de Tolomeo, que lo trata en el libro II de su *Tetrabiblos*–; y 3) la entrada del Sol en el punto del equinoccio vernal y la conjunción y oposición de las dos luminarias junto a la disposición de los astros. Según Novara, hay que tener en cuenta estos tres principios al hacer los pronósticos, si se quiere saber por anticipado la calidad de los acontecimientos futuros (cf. Bònoli *et al.*, 2012: 37).

Asimismo, para hacer los pronósticos del año propuesto tiene en cuenta cinco elementos: 1) la hora de entrada del Sol en el equinoccio vernal; 2) la sизigia que precede a dicha entrada; 3) las conjunciones ya pasadas de los planetas superiores; 4) las progresiones de los lugares radicales de las grandes conjunciones; 5) y la determinación del *orbis magnus*, según lo que enseñaba Albumasar (cf. Bònoli *et al.*, 2012: 37).

En esencia, Novara no hace sino aplicar la doctrina que Albumasar expone en los primeros capítulos del primer libro de su *De magnis coniunctionibus*, donde prioriza los grandes ciclos y las conjunciones de los planetas superiores frente a los eclipses y sизigias de la doctrina tolemaica, que considera claramente secundarios.

Un concepto fundamental de la astrología de entonces, también de origen árabe, que emplea Novara es el llamado *orbis magnus*, una especie de natividad del mundo, que se situó 279 años antes del diluvio, es decir, en el año 3101 a.C., a partir de la gran conjunción entre Saturno y Júpiter. De esta conjunción procede la doble cronocratoria<sup>8</sup> de las constelaciones y los planetas: la de las constelaciones empezaría

---

<sup>8</sup> La cronocratoria, tal como explica Manilio en *Astron.* 3, 510 ss., es un sistema por el cual se relacionan las estructuras temporales (años, meses, días y horas), con los signos astrológicos (constelaciones, grados, planetas).





en Cáncer y la de los planetas en Saturno. De esta manera se iniciarían unos ciclos de 360 años de duración, cada uno de los cuales estaría gobernado por un planeta y un signo zodiacal. Este ciclo de 360 años es propiamente el *orbis magnus*. Este ciclo contiene todo lo sucedido en el periodo en cuestión, por eso hay que empezar por ahí. En el pronóstico de 1484, según Novara, el *orbis magnus* de entonces sería el XIV, cuyo dominio corresponde a la Luna entre los planetas y a Leo entre los signos zodiacales (cf. Bònoli *et al.*, 2012: 46-49).

Otro punto de su doctrina, esta vez relacionado con la teoría de las grandes conjunciones, es el de la *profectio*. Y es que, en las conjunciones de los planetas superiores, dado que pasa mucho tiempo entre una y otra, el astrólogo debería indicar en qué momento se producen sus efectos y si estos van a suceder una o más veces. Para ello se emplea esta técnica, que consiste en asignar un año a cada signo que sigue al signo de la conjunción. Asimismo, se supone que habría una doble *profectio*, la del lugar de la conjunción y la de su horóscopo, de las cuales se obtienen pronósticos diferentes: de la primera se pueden extraer predicciones sobre la situación general del pueblo y todo lo concerniente al clima; de la segunda, predicciones sobre los reinos y los cambios de religión o doctrina (cf. Bònoli *et al.*, 2012: 52-55).

Por último, un concepto particular de Novara es lo que él llama *revolubilia tempora*, que son los tiempos que retornan a un estado inicial y que se pueden asimilar a los periodos naturales del tiempo. Estos *tempora* serían cuatro: las revoluciones de los años del mundo, las de las fundaciones de ciudades, los eclipses y las sizigias (cf. Bònoli *et al.*, 2012: 55).

La doctrina de los años del mundo es también de origen arabo-oriental, por las fuentes que Novara cita, a saber, Abu Ma'shar, Al-Kindi e Ibn Ezra, entre otros. Una cuestión relacionada con este tema es el modo de determinar el *dominus anni*: para algunos, sólo se debía considerar el Sol en Aries, mientras que otros proponían las sizigias. Novara, al menos en sus primeros pronósticos, estaba de acuerdo con los primeros (cf. Bònoli *et al.*, 2012: 55-58).

Respecto a las fundaciones de ciudades, Novara suele ofrecer juicios anuales sobre ciudades cuyo momento de fundación o restauración era conocido, a saber, Bolonia, Venecia y Florencia. Para establecer el pronóstico, había que determinar primero la *profectio* del ascendente de la ciudad para el año en cuestión y luego precisar la *revolutio annorum* de la ciudad. En estos casos, se tiene en cuenta la corografía astral tal como la expuso Tolomeo en *Tetrab.* II, 3 (cf. Bònoli *et al.*, 2012: 58-61).

Finalmente, respecto a eclipses y sizigias, en Novara tienen el carácter secundario que ya hemos comentado. No obstante, nuestro autor suele servirse de revoluciones y sizigias para emitir sus pronósticos, teniendo en cuenta los juicios derivados de cada una (cf. Bònoli *et al.*, 2012: 61-63).

En fin, esta confluencia y complementariedad, a veces, entre fuentes clásicas y árabes también se registra en el ámbito de la astronomía. Así, a modo de ejemplo, en su análisis de las fuentes usadas por Copérnico en su *De revolutionibus*, Vernet (2000: 70 ss.) destaca, en primer lugar, como era de esperar, la *Sintaxis matemática* o *Almagesto* de Tolomeo, cuya lectura debió ser muy atenta, pues su *De revolutionibus* demuestra que Copérnico dominaba perfectamente todos los métodos matemáticos utilizados por el alejandrino, así como que la mayoría de las observaciones de



la Antigüedad que conoce y emplea proceden de la obra de este. Pero junto al autor griego, fueron fundamentales para Copérnico los autores árabes Tābit b. Qurra, que escribió un *Canon revolutionis anni* y el *De motu accessionis et recessionis*; Battāni, autor de un *De motu stellarum*, y, sobre todo, Azarquiel, uno de los astrónomos más importantes de la historia, que dirigió el equipo que redactó las *Tablas de Toledo*, base de las *Tablas alfonsinas*. Su nombre se cita sobre todo en relación con los problemas de la longitud de los distintos tipos de año, de la precesión y de la trepidación<sup>9</sup>.

Aunque la recepción de Tolomeo constituye la marca distintiva de la astrología renacentista, queremos hacer también una mención más breve a los otros dos grandes astrólogos de la Antigüedad, Manilio y Fírmico Materno.

Manilio fue redescubierto en 1417, al mismo tiempo que el poema de Lucrecio, por Poggio Bracciolini, durante su asistencia al concilio de Constanza. El honor de la *editio princeps* puede corresponder tanto a la de Regiomontanus, aparecida en Nuremberg a finales de 1473 o comienzos de 1474 (*M. Manilii Astronomicon [...]*), justo antes de su prematura muerte, como a otra anónima, aparecida en Bolonia en 1474 (*M. Manilii mathematici astronomicon ad Caesarem Augustum*). El primer comentario renacentista del autor latino corresponde a Lorenzo Bonincontri, *Laurentii Bonincontrii Miniatisensis in C. Manilium Commentum* (Roma, 1484). Muy importante fue también la edición y el comentario de Joseph Justus Scaligero, *Astronomicon libri quinque, Josephus Scaliger recensuit, ac pristino ordine restituit. Eiusdem J. Scaligeri commentarius in eosdem libros, & castigationum explicationes* (París, 1578-1579, con reimpresión en Heidelberg, 1590), que él consideraba como uno de sus mejores trabajos (Hübner, 2014: 50).

La opinión de Scaligero sobre Manilio tiene que ver más con sus dotes de poeta que con sus prestaciones como astrólogo. Compara su estilo con el de Ovidio, aunque considera que supera a este en *maiestas*. Así, en la p. 18 de su comentario dice: *poeta ingeniosissimus, nitidissimus scriptor, qui obscuras res tam luculento sermone, materiam morosissimam tam iucundo caractere exornare potuerit, Ovidio suavitate par, maiestate superior* (Hübner, 2014: 50).

Y esta admiración más hacia el poeta que hacia el astrólogo será nota común al menos durante el periodo renacentista. Así, Pico della Mirandola salva a Manilio de su condena de la pseudociencia por su calidad como poeta. Por razones poéticas Bonincontri trató extensamente el tema de los planetas, que Manilio omitió en

---

<sup>9</sup> Aunque entre sus fuentes Copérnico cita al filósofo pitagórico Filolao (s. VI a.C.) como una autoridad para la teoría de que la Tierra se movía en el espacio, es dudoso que conociera su obra. En cambio, sí es más probable que conociera al astrónomo griego Aristarco de Samos, que ya había defendido la idea de que la Tierra giraba alrededor del Sol, así como a Marciano Capela, que afirmaba que Mercurio y Venus orbitaban alrededor del Sol. Por supuesto, también debió influir en él la idea de Ficino del Sol como centro del universo, expresada ya en sus traducciones de Hermes y Orfeo y a través de su concepto del amor, que situaba al hombre en el centro, como nexo de las jerarquías espirituales cósmicas (cf. Champion, 2009: 110).



su tratado. Algo similar hizo su amigo Giovanni Pontano al comienzo de su *Urania*, el mejor poema sobre las estrellas escrito durante el Renacimiento e imitado a menudo (Hübner, 2014: 50-51)<sup>10</sup>.

Otra influencia curiosa que ejerció la obra de Manilio fue en el terreno del arte, en concreto, en las pinturas murales de temática astrológica del Palazzo Schifanoia de Ferrara, donde los motivos representados aúnan la mitología concerniente a los antiguos dioses y su conexión astrológica, algo a lo que contribuyó grandemente el poeta latino. En concreto, en estas pinturas se da una gran importancia a la astrología de las estrellas fijas, mientras que los planetas no desempeñan ningún papel relevante. Así, en el registro superior, situado en la zona oscura de los cielos, aparecen representados los doce dioses olímpicos conduciendo unos vehículos ricamente adornados. Por debajo de ellos se sitúan numerosas figuras y episodios secundarios. Según la crítica, las figuras de los dioses estarían encarnando los poderes atribuidos a cada uno de los signos zodiacales, lo que ha llevado a sugerir como fuente de inspiración *Astron.* 2, 439 ss., donde Manilio habla precisamente sobre la tutela de los dioses sobre los signos (Blume, 2014: 343).

Respecto a Fírmico Materno, los primeros manuscritos de su *De nativitatibus sive matheseos libri VIII* son del siglo XI, aunque su uso parece que se extendió mucho más a partir del XIII, a la vista del número de copias de esa época conservadas. De hecho, la edición de Kroll-Skutsch-Ziegler contaba hasta 43 manuscritos, a los cuales P. Monat, autor de la edición y traducción de *Les Belles Lettres* añade 6 más (Monat, 2002: 26). Por ello no es de extrañar que sea mencionado en un gran número de ocasiones durante el Medievo como una de las grandes autoridades de la astrología, parangonable incluso con Tolomeo. Así, aparece citado entre los astrólogos por Guillaume de Conches en su *De philosophia mundi*; lo elogia Honorius d'Autun, en su *De philosophia mundi*, II, 5 (= PL 172, col. 59); Guillaume de Malmesbury lo cita en su *De gestis regum Anglorum* (PL 179, col. 1138B), para decir que Gerbert había estudiado su obra en España, y en su *De gestis pontificum Anglorum*, para decir que Girard, arzobispo de Évreux, entre otros pecados, se había entregado a la lectura de Fírmico (Monat, 2002: 25). Su obra se encontraba entre los libros propiedad de Petrarca (Hübner, 2014: 21).

Ya en el Renacimiento, extractos de la *Mathesis* fueron impresos en 1488 en Ausburgo, en una obra titulada *Astrolabium Planum*, cuyo editor fue Johannes Angeli, donde encontramos todo el libro III, una gran parte del IV y más o menos un tercio del V, con el orden de los capítulos algo cambiado. La *editio princeps* fue impresa en Venecia en 1497, a cargo de un editor desconocido, que probablemente utilizó la edición parcial de Angeli (Monat, 2014: 31). En 1499 Aldo Manutius editó la *Mathesis* junto con otros muchos textos de temática astral, no siempre astrológica, como Manilio, los *Fenómenos* de Arato en las versiones de Germánico, Cicerón

---

<sup>10</sup> Sobre la recepción del poema de Manilio, cf. Hübner (1980: 56-61).

y Avieno y los *Commentaria in Aratum* de Teón, entre otros. La edición corrió a cargo de Pescennius Franciscus Niger. Se le achaca que, llevado por un afán excesivo de corrección, dio un tono ciceroniano al latín tardío de nuestro autor. En el XVI, el texto de Fírmico de la *Aldina* fue reproducido con algunas correcciones al texto, siendo la más duradera la de Basilea, de 1533 (con una segunda edición en 1551), a cargo del médico y astrólogo N. Pruckner, bajo el título *Iulii Materni [...] Astronomicon lib. VIII per Nicolaum Prucknerum astrologum nuper ab innumeris mendis vindicati*, en la que además de Fírmico se pueden encontrar otros textos astrológicos de interés médico. Curiosamente es esta edición la que cita Bouché-Leclercq (cf. *Monat*, 2002: 31-32 y Hübner, 2014: 21-22, n. 36).

Respecto al empleo de Fírmico Materno en el Renacimiento, de entrada, Pico ya señaló diversos errores en su doctrina astrológica<sup>11</sup>. Ya hemos observado más arriba cómo Cardano lo criticaba como fuente; Pontano lo utilizó para completar y verificar pasajes perdidos de los *Astronomica* de Manilio (Hübner, 2014: 21). En fin, el médico francés Antoine Mizauld (ca. 1512-1578), en su *Aesculapii et Uraniae medicum et astronomicum ex colloquio conjugium*, publicado en Lyon en 1550, obra en la que, a través del diálogo entre el dios de la medicina Asclepio y la diosa del cielo Urania, puso las bases teóricas de su medicina astral, menciona a Fírmico Materno junto con Tolomeo como la fuente principal en materia astrológica y astronómica (Hirai, 2014: 276)<sup>12</sup>.

En relación también con Fírmico Materno, durante el Renacimiento se le atribuyó el denominado *modus aequalis*, una de las siete formas que, según Placidus Titi (mediados del siglo XVII) existían de determinar la «domificación», es decir, de establecer las doce casas astrológicas. Tal *modus* consistía en dividir el círculo zodiacal en doce partes iguales por medio de círculos que pasaban por los polos del zodíaco. Este procedimiento, que no es de origen árabe, Cardano, en su juventud, llegó a apoyarlo, aunque después se decantó por el de Alcabicio, que era el mismo usado por Regiomontanus, por considerarlo matemáticamente más correcto (Bezza, 2014: 63-65).

Si la refundación de la astrología renacentista se basó en un Tolomeo liberado de los elementos extraños incorporados a sus doctrinas durante el Medievo, muy importante fue también la recuperación del *Corpus Hermeticum*, una colección de al menos 18 textos escritos en griego, atribuidos al dios Hermes Trismegisto, versión helénica del dios egipcio Tot, surgido en el ambiente de sincretismo religioso y cultural que se vivía en el Egipto helenístico. Respecto a su datación, la más aceptada es la que propuso Scott, que los situaba entre los ss. II-III d.C., por ser esta la época en que empezaron a ser citados de forma explícita por los autores cristianos (cf. Renau Nebot, 1999: 37). Su contenido es muy diverso e incluye cuestiones filosóficas afines al platonismo, elementos relacionados con la astrología y la alquimia y otros ya de naturaleza más bien mística.

---

<sup>11</sup> Motivados sin duda por su afán por combinar y sincretizar tradiciones muy heterogéneas no siempre bien dominadas ni comprendidas (*Monat*, 2002: 20).

<sup>12</sup> Sobre el tema cf. también Rinaldi (2002).



Todo este abigarrado cuerpo de doctrinas se conoce con el nombre genérico de *Hermetica*, que en su variante culta<sup>13</sup> podría definirse como una serie de comentarios que realizó una comunidad relativamente organizada a partir del conglomerado religioso egipcio de época helenística y romana, cuyos contenidos incluían elementos de magia, alquimia y astrología, expresados sobre todo en los términos del medioplatonismo, pero que incluían otros «lenguajes» como el gnóstico o el judío (Renau Nebot, 1999: 26).

De cara al Renacimiento, el hermetismo constituyó algo más que una fuente para los tratadistas de la astrología, de la magia o del ocultismo en general, ya que permeó la obra y las ideas de autores como Marsilio Ficino, Pico della Mirandola o Giordano Bruno.

En cuanto al redescubrimiento de estos textos, el punto de partida fue un manuscrito griego con catorce tratados breves (el actual *Laurentianus* LXXI 33 A), traído en 1460 a Florencia desde Macedonia por Leonardo de Pistoia y vendido a Cosme de Medicis. Este encargó su traducción al latín a un joven Marsilio Ficino, que la terminó en abril de 1463. El manuscrito de Ficino se encuentra en la Biblioteca Laurentiana (es el *Laurentianus* 71, 33 XIV). Como afirma Eugenio Garin (1981: 95), nunca se ponderará lo suficiente la importancia de la traducción de estos escritos por Ficino.

Antes de su recuperación por los occidentales, el hermetismo había sobrevivido en el mundo islámico, sobre todo en los siglos XI y XII, en los heterodoxos sabeos, en Suhrawardi (maestro persa del siglo XII y uno de los principales representantes de la gnosis musulmana), en Al-Kindi y en otros autores (Ferrer Ventosa, 2019: 8).

Ficino, que creía que se trataba de capítulos de una misma obra, la tituló con el nombre del primer tratado, *Pimander*, adaptación latina del griego *Poimandres* (Kingsley, 2000: 43). Ya en su forma manuscrita su éxito fue notable, y fue impreso en 1471 con el título de *Mercurii Trismegisti Pimander seu liber de potestate ac sapientia Dei*. En 1469 se publicó la *editio princeps* del *Asclepius*<sup>14</sup>. Todos estos textos constituyen los catorce primeros textos del *Corpus Hermeticum* moderno.

---

<sup>13</sup> Uno de los principales estudiosos del tema, André-Jean Festugière (1967: 30), estableció dos tipos de hermetismo, uno popular, o técnico, con escritos ocultistas, escritos a partir del siglo III a.C. y dados a conocer a partir del siglo I a.C., que trataban de astrología, alquimia, magia, de botánica mágica y de medicina ocultista, basados en las correspondencias y las simpatías o antipatías, todas ellas de origen estoico; y otro culto, o filosófico, compuesto por una serie de textos filosóficos a partir de finales del siglo I d.C., integrado por el *Corpus Hermeticum*, el *Asclepius* (atribuido falsamente a Apuleyo), los extractos herméticos recogidos sobre el 490 por el sabio bizantino Estobeo y los textos de Nag Hammadi, procedentes de una biblioteca gnóstica copta. A pesar de esta división, en los *Hermetica* cultos también se encuentran textos de temática mágica, astrológica o alquímica. Sus autores serían seguramente griegos del Egipto helenizado.

<sup>14</sup> El *Asclepius* fue conocido en el Medievo europeo, sobre todo a partir del siglo XI, y citado por pensadores como Tomás de Aquino, Abelardo o Alberto Magno. Como curiosidad, ya en el Renacimiento, el *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico della Mirandola comienza con la cita: *Magnum*

Poco después Lodovico Lazzarelli (1447-1500) descubrió un nuevo manuscrito griego, que tradujo al latín y que se publicó en 1507 con el título de *Aesculapii definitiones ad Ammonem regem*, que constituye el actual CH XVI.

En 1554, Adrien Turnèbe publica en París *Mercurii Trismegisti Poemander, seu de Potestate ac sapientia divina. Aesculapii definitiones ad Ammonem regem*, que comprende los actuales CH I-XIV, XVI-XVIII, que constituye la *editio princeps* del texto griego. Asimismo, como apéndice de CH XIV añadió tres extractos de la antología de Estobeo, los actuales SH I, SH II A y un fragmento del *Asclepio*.

En 1574, François de Foix publica en Burdeos una nueva edición, *Mercurii Trismegisti Pimandras utraque lingua restitutus. D. Francisci Flussatis industria*, que reproduce la edición de Turnèbe, pero convirtiendo los tratados en capítulos y haciendo del apéndice a CH XIV el capítulo XV.

El primer comentario del *Corpus* fue publicado en Cracovia, entre los años 1585-1590, por Annibale Rosseli, bajo el título *Pymander Mercurii Trismegisti*, en 6 volúmenes, que recogía pasajes seleccionados de CH I-VII y del *Asclepio*.

El último editor del XVI del *Corpus* fue Francesco Patrizzi, que publicó dos ediciones: la de Ferrara, de 1591, *Nova de universis Philosophia*, y la de Hamburgo, de 1593, *Magia philosophica. Zoroaster et eius 320 oracula caldaica; Asclepii dialogus et philosophia magna; Hermetis Trismegisti Poemander et alia miscellanea*, que comprenden ya los dieciocho tratados del *Corpus*, los extractos de Estobeo, el *Asclepio* y los fragmentos de Cirilo<sup>15</sup>.

Durante el Renacimiento fue *communis opinio* que el autor de estos tratados, al igual que de otros como la *Tabla de Esmeralda*, fue Hermes Trismegisto, un personaje mítico, supuesto sacerdote del dios egipcio Tot, que habría sido contemporáneo del propio Moisés, de Noé o incluso Abraham. Por su parte, Ficino creía que el *Corpus Hermeticum* era una buena prueba de la existencia de una *Prisca Theologia*, una especie de religión revelada, conocida por los antiguos, que se conservaría en el núcleo de todas las religiones (Ferrer Ventosa, 2019: 9).

Por su parte, en 1614, Isaac Casaubon, en su *De rebus sacris exercitationes* XVI, en concreto, en *Exercitatio* I, p. 71 afirma: *Nos igitur, quod ad prius, affirmamus, in eo libro contineri non Aegyptiacam Mercurii doctrinam, sed partim Graecam e Platonis et Platoniorum libris, et quidem persaepe ipsis eorum verbis, depromptam, partim Christianam e libris sacris peritam*. Es decir, que la supuesta doctrina egipcia de

---

*miraculum est homo (Asclepius, 6)*, que se acabó convirtiendo en una auténtica divisa renacentista. También lo citaron Agrippa y Campanella. La importancia de la frase radica en que, en verdad, resume muy bien la antroposofía hermética, expresada en ideas tales como que el hombre es digno de admiración y más eminente que cualquier otro ser, o que el hombre está por encima de los dioses o al menos es igual a ellos (cf. Ferrer Ventosa, 2019: 10; Renau Nebot, 1999: 433, n. 11).

<sup>15</sup> Sobre las distintas ediciones y traducciones del *Corpus Hermeticum*, cf. Renau Nebot (1999: 32-34).





Hermes/Mercurio, no era sino una doctrina griega procedente, de un lado, de Platón y los platónicos, y, de otro, de las Sagradas Escrituras. Esta idea, que no se impuso hasta finales del XVII, chocó radicalmente con el catolicismo, que colocaba el *Corpus Hermeticum* entre los textos proféticos (cf. Yates, 1983: 452 ss.).

Las implicaciones del trabajo de Casaubon, armado con el método filológico, fueron demoledoras, pues no solo acabó con la construcción neoplatónica, que postulaba el culto por los *prisci theologi*, entre los cuales se encontraba Hermes Trismegisto, sino que también arrasó con la posición mantenida hasta entonces por la magia y su fundamentación hermético-cabalística, apoyada en una supuesta filosofía y cabalística «egipcias», y por supuesto también con el hermetismo cristiano, que había florecido a lo largo del siglo XVI (Yates, 1983: 452).

Y aunque es cierto que las ideas de Casaubon ya fueron objeto de crítica en su tiempo, como las que le dirigió el neoplatónico inglés Cudworth, que, aunque admitía que había interpolaciones cristianas, eso no anulaba el fondo egipcio de esos textos (cf. Hofmeier, 2002), algo que han confirmado especialistas modernos (cf. Ferrer Ventosa, 2019: 16), el daño ya estaba hecho, y con él el descrédito de las doctrinas herméticas.

Respecto a la influencia concreta del Hermetismo, este formó parte junto con el neoplatonismo, la magia y la cábala judía del trasfondo filosófico de algunas de las famosas *900 tesis* (1486) de Pico della Mirandola, en particular de las que consagró a la magia (Vescovini, 2014: 132).

También ejerció una influencia muy notable en Giordano Bruno, tema este al que Frances Yates (1983) ha dedicado un amplio estudio en el que no solo viene a defender la relación con el hermetismo de todos los trabajos de Bruno sobre la memoria, sino que, quizás exageradamente, se presenta su obra como una variación dentro de la tradición hermético-cabalística, algo que la crítica más reciente ha matizado (cf. Ferrer Ventosa, 2019: 11, n. 29).

Uno de los desarrollos más curiosos que llevó a cabo Bruno, en los que mezcló contenidos astrológicos y mágicos con las doctrinas herméticas, es un complejo, y oscuro, sistema mnemotécnico, del que se ocupó en su momento Yates (1983: 224-235).

Este sistema está recogido en dos libros publicados en París en 1582, ambos en forma de diálogo, el *De umbris idearum* y el *Cantus Circaeus*. Entre las fuentes principales de estos tratados cabe citar el *De vita coelitus comparanda* de Ficino, sobre todo del primero, y el *De occulta philosophia* de Cornelio Agrippa.

El *De umbris idearum* se articula en torno a 150 imágenes que sirven de fundamento a su propuesta de sistema mágico de la memoria. De ellas, las 36 primeras imágenes representan a los decanos; le siguen 49 imágenes planetarias, siete por cada uno de los planetas; menciona a continuación 28 imágenes para las mansiones de la luna y una del *Draco lunae*; finalmente, se incluyen 36 imágenes más, asociadas con las doce casas en las que se divide el horóscopo. Si los tres primeros grupos de imágenes proceden claramente de Agrippa, estas últimas podrían ser de creación propia bruniana.

Estas imágenes irían colocadas en una especie de rueda y se corresponderían con otras ruedas en las se hallaban representados todos los contenidos del mundo físico terrestre y todo el conocimiento humano acumulado a lo largo de los siglos. Este último estaría representado con las imágenes de 150 grandes hombres e inventores.





De esta manera, el que estuviera en posesión de tal sistema podría reflejar en su propia mente todo el universo de la naturaleza y del hombre.

Por su parte, el *Cantus Circaeus* recogería una serie de conjuros pronunciados por la maga Circe, *ad memoriae praxim ordinatus*, dirigidos a los planetas, seguido de un arte de la memoria. Su objetivo sería disponer la imaginación del adepto para recibir improntas de las imágenes planetarias, preliminar necesario para la memoria mágica.

Otro de los grandes genios del Renacimiento que también recibió la influencia del hermetismo fue el inglés John Dee (1527-1608/1609), que llegó a ser consejero de la reina Isabel, y que en opinión de Yates (1982: 276), gracias a su trabajo, el hermetismo se convirtió en algo así como en la filosofía de la época isabelina. A pesar de la fama posterior que Dee tuvo de «vain, credulous, and enthusiastic», en su tiempo fue un ejemplo perfecto de esos humanistas del Renacimiento que fueron capaces de aunar la astronomía, las matemáticas, la astrología, la magia y el ocultismo.

Es conocida también la mención que hizo Copérnico en su *De revolutionibus*, 1, 10 a Hermes Trismegisto: *In medio uero omnium residet Sol. Quis enim in hoc pulcherimo templo lampadem hanc in alio uel meliori loco poneret, quam unde totum simul possit illuminare. Siquidem non inepte quidam lucernam mundo, alii mentem, alii rectorem uocant. Trismegistus uisibilem Deum, Sophoclis Electra intuentem omnia*<sup>16</sup>. Esta referencia pudo venir no solo de la traducción ficiniana de los escritos herméticos, sino también de la tradición árabe que pasó a Occidente a través de las traducciones latinas de Albumasar (Vernet, 2000: 52). En el caso de Copérnico, la inclusión de la mención a Hermes se produce en el contexto de la mención a otras fuentes antiguas y medievales, por lo que su objetivo último debía ser demostrar que sus ideas no eran tan nuevas o radicales como podrían parecer a primera vista, ya que tenía fuentes clásicas que legitimaban sus propios puntos de vista (cf. Lehrich, 2007: 42).

Un texto fundamental en el Renacimiento, vinculado con el hermetismo, pero dedicado sobre todo a la magia talismánica de origen astrológico fue el *Picatrix*, un tratado de origen árabe, el *Ghāyat al-hakīm*, *La finalidad del sabio*, compuesto en la España musulmana en la primera mitad del siglo X o en el XI. Del texto se hizo una primera versión al hebreo (Ben-Zaken, 2020: 1034), y bajo Alfonso X el Sabio se hicieron dos versiones: una al castellano, en 1256, de la que apenas se conservan algunos fragmentos, y otra posterior al latín, hecha entre 1256 y 1258. Se ha atribuido falsamente su autoría al matemático, alquimista y astrónomo andalusí Maslama al-Majrīti (ca. 950-1008). La versión árabe fue descubierta sobre 1920 por el orientalista alemán Wilhelm Printz. En 1933 Hellmut Ritter editó el texto, que fue traducido al alemán en 1962 por Ritter y por Martin Plessner.

Fue la versión latina confeccionada durante el Medievo la que se extendió por Europa, sobre todo entre los siglos XV y XVII. La obra, que comprende cuatro libros,

---

<sup>16</sup> Citamos por la edición de Nuremberg, 1543.



es un tratado de *nigromancia* (*Picatrix* I, II, 1), entendida como el conocimiento de todo lo que se oculta a la comprensión de los hombres, que son incapaces de percibir cómo se llevan a cabo ni de qué causas provienen esas cosas ocultas: *Et generaliter nigromanciam dicimus pro omnibus rebus absconditis a sensu et quas maior pars hominum non apprehendit quomodo fiant nec quibus de causis veniant* (*Picatrix* I, II, 1)<sup>17</sup>. Sería el resultado de la compilación de al menos doscientos libros, según se afirma en el prólogo<sup>18</sup>, de pequeños tratados mágicos, astrológicos y herméticos surgidos en el ambiente sincretista del Próximo Oriente medieval a partir de textos y tradiciones muy diversas. Su lectura no es fácil por presentarse, en apariencia, como una sucesión de recetas mágicas, tras la cual, sin embargo, hay un trasfondo filosófico (cf. Ben-Zaken, 2020: 1036).

Uno de los objetivos fundamentales del tratado es la búsqueda de una doble legitimidad: teórica –comprender la eficacia de prácticas de muy diverso tipo– y moral –liberar la magia de sus relaciones con la demonología–. La legitimidad teórica se basa en las relaciones simpáticas que mantienen entre sí las partes del universo, el mundo sublunar y el supralunar; la legitimidad moral se apoya en última instancia en el fundamento divino en el que se basa toda la realidad (Fauquier, 2000: 131-132).

Esta legitimación de la magia se consigue, en parte, con el neoplatonismo, que presenta la estructura teórica ideal para dar sentido a la acción mágica (Fauquier, 2000: 136), pero también a través de Dios, fuente de todo poder y de todo conocimiento (Fauquier, 2000: 139).

En cuanto a su difusión en el Renacimiento, de entrada, por el gran número de manuscritos conservados en las bibliotecas de París, Florencia, Oxford o Londres, entre otras, todos ellos copiados entre los siglos XV y XVII, hemos de suponer que su difusión se produjo principalmente en torno a 1450. Respecto a su importancia, Garin (1981: 76) lo consideraba tan fundamental como el *Corpus Hermeticum* o la obra de Abu Ma'shar para comprender una parte esencial de la producción del Renacimiento, incluyendo las artes figurativas. Zambelli (2007: 9) destaca su contribución al surgimiento de la magia natural y cómo fue leído y asimilado antes incluso de la recuperación de los textos herméticos.

A este respecto, parece que fueron los humanistas italianos los primeros en prestarle más atención<sup>19</sup>. Entre ellos, uno de los primeros fue Galeotto Marzio

---

<sup>17</sup> Citamos por la edición de Pingree (1986). Al hablar de 'nigromancia' en el *Picatrix* no debemos confundirlo ni con magia negra, ni con necromancia propiamente dicha, «mais bien d'une magie dégagée de ses fondements maléfiqes et démoniaques» (cf. Fauquier, 2000: 146).

<sup>18</sup> Cf. Pingree (1986: 1): *Sapiens enim philosophus, nobilis et honoratus Picatrix, hunc librum ex CC libris et pluribus philosophie compilavit*. Se ha especulado mucho sobre el origen del curioso nombre de su supuesto autor, *Picatrix*, con el que se conoce al tratado, siendo la opinión más extendida la de que sería una deformación del nombre árabe Buqatris, adaptación a su vez del griego Hypocrates (cf. Ben-Zaken, 2020: 1035), o quizás Harpocración, opiniones estas que no convencían mucho a Pingree (1986: xv, n. 3).

<sup>19</sup> Sobre la influencia de este tratado en la Italia renacentista, cf. Compagni (1977).



(1427-1499), en el contexto de su obra médica, filosófica y astrológica (Attrell - Porreca, 2019: 5). Marsilio Ficino, que lo tuvo muy presente para elaborar sus teorías de la magia natural y astral para su *De vita coelitus comparanda* (Attrell - Porreca, 2019: 5), contribuyó, gracias a su autoridad, a hacer resurgir en Europa las prácticas astrológicas, teúrgicas y necrománticas de magia astral (Vescovini, 2014: 121).

En un interesante trabajo, Ben-Zaken (2020) ha detectado la influencia del *Picatrix* en tres autores renacentistas de la importancia de Ficino, Agrippa y Campanella. Los tres tienen en común el haber intentado convertir la magia natural en una alternativa a la filosofía de la naturaleza, presentándola como práctica científica, enraizada en tradiciones no europeas.

En el caso de Ficino, Ben-Zaken (2020: 1039) sostiene que este hizo una lectura muy selectiva del *Picatrix*, debido quizás a que tuvo entre sus manos un manuscrito incompleto, que comprendería los libros 3 y 4, o incluso una colección de *excerpta*. Además, descartó la mayor parte del contenido del mismo por considerarlo supersticioso. En fin, cuando se sirve de contenidos procedentes de la obra los atribuye a los «árabes» o los cita sin mencionar su fuente.

Respecto a usos concretos, Ben-Zaken (2020: 1039-1046) postula que la idea ficiniana de un cosmos animado por una suerte de alma universal, conectada con todo, incluso con aquellas cosas que se encuentran separadas unas de otras, toma muchos elementos del *anima mundi* del *Picatrix*, tal como se expone en el libro 4, que se manifiesta como una fuerza que genera movimiento, como fenómeno espiritual que provoca que los objetos se muevan de modo natural y no por accidente. Por su papel de agente mediador entre los cuerpos, dicha *anima* debe estar situada en medio del orden cósmico. Ficino habría adoptado este punto de vista para reemplazar la metafísica aristotélica. Pero, además, con el concepto de *anima mundi* arroja luz sobre lo que eran conocimientos y prácticas ocultas, transformando así lo oculto en una subcategoría de la filosofía natural.

Respecto a Cornelio Agrippa, no se sabe muy bien cómo pudo entrar en contacto con el tratado, si bien es posible que, durante el curso que impartió en Dole sobre la obra *De verbo mirifico* de Johann Reuchlin, los elementos que este tomó del *Picatrix* le animaran a consultar dicho tratado. La razón última por la que lo utilizó fue para legitimar la práctica de la filosofía natural. La obra donde la influencia es más notoria es su *De occulta philosophia libri tres*, compuesta en la primera década del XVI, pero publicada solo en 1531-1533 (Ben-Zaken 2020: 1046).

Entre los elementos que toma del *Picatrix*, uno de los más importantes es la figura del mago natural, el virtuoso, que no solo debe conocer el mundo natural, sino también adquirir las habilidades precisas para extraer los secretos del mismo, tal como se exponen en *Picatrix* III, 12. Agrippa lo utilizó como fundamento de su *De occulta philosophia*, al afirmar que la magia natural es una ciencia basada en exploraciones de primera mano de los secretos de la naturaleza. Sin embargo, la influencia más directa se daría cuando Agrippa describe las virtudes y habilidades que deben poseer los que practican la magia natural. Otro elemento procedente del *Picatrix* sería la noción del mago como aquel que es capaz de mezclar temas, disciplinas y prácticas diferentes, el mago como un agente que conecta el mundo superior e inferior. En fin, la propia idea del sol como fuente de todas las entidades físicas o espirituales aplicada al arte



de fabricar talismanes, de manera que, si uno fuera capaz de crear una imagen que encapsulara las cualidades del sol, esta tendría un gran poder (Ben-Zaken, 2020: 1048-1052).

En el caso de Campanella, tampoco está claro cómo pudo entrar en contacto con el *Picatrix*, aunque es evidente que debió de ser con uno de los manuscritos en circulación de la obra antes de su entrada en prisión en 1598, pues la obra en la que más influyó, *La città del sole*, fue escrita en 1601 (Ben-Zaken 2020: 1055). Hay que advertir que, aunque el *Picatrix* nunca es mencionado, no es difícil confirmar su influencia.

Como ya se ha indicado, la influencia más palpable se detecta en su obra utópica *La città del sole*, donde se mezclan la magia natural, el arte de los talismanes, la ciencia experimental y hasta el heliocentrismo. La obra versa sobre un pueblo, los Solaris, que habitarían la isla de Taprobane, en el Índico, procedentes de la India, y que practicarían la magia natural. Lo más curioso es que en el *Picatrix* (IV, 3) se menciona una utópica ciudad de filósofos, adoradores del sol que usaban talismanes para garantizar el orden político. Se trataría de una ciudad construida por Hermes en el este de Egipto, con una ciudadela con cuatro puertas, cada una de las cuales estaba guardada por una imagen de animal: un águila, un toro, un león y un perro. Y alrededor de la ciudad colocó imágenes, gracias a las cuales los habitantes eran virtuosos y libres de pecado. La ciudad se llamaba Adocentyn, y sus habitantes eran grandes conocedores de las ciencias antiguas, en particular de la astronomía.

En opinión de Ben-Zaken (2020: 1060), *La ciudad del sol* de Campanella no sería sino un homenaje a las prácticas políticas del Este y un intento de reproducir Adocentyn, una alternativa cultural a la Europa escolástica.

Por su parte, Pico della Mirandola tenía un ejemplar del *Picatrix* en su biblioteca, y tuvo muy en cuenta el capítulo 6 del libro I, que constituye un auténtico elogio de la dignidad humana (Fauquier, 2000: 137).

Asimismo, el principio fundamental en el que se basan las técnicas presentadas en el *Picatrix*, a saber, que solo el examen astrológico del firmamento puede proporcionar al mago la indicación exacta del momento propicio para llevar a cabo sus operaciones, es el que siguieron, por ejemplo, Nostradamus y Cornelio Agrippa en su *De occulta philosophia*, algo completamente ajeno al espíritu y la letra de la obra de Tolomeo (Faracovi, 2014: 97).

En fin, un último detalle relacionado con nuestro tratado es que en *Picatrix* II, 2 se indicaba que existían dos tipos de figuras en el cielo, las constelaciones y las que usaban los hindúes: *Et multo magis forme signorum zodiaci mutantur aliis quia in annis mille de facie ad faciem mutantur. [...] Secundus motus est figurarum celi estimatarum secundum opinionem Indorum*. Pues bien, en el arte renacentista encontramos frescos de temática astrológica en los que se representaban precisamente los decanos de la astrología india. Es muy posible que esta curiosa temática artística se deba a la influencia de Abu Ma'shar, quien, en su *Gran Introducción*, en el capítulo relativo a los signos del zodiaco, resumía las distintas versiones de los decanos según los persas, los indios y los griegos (cf. Blume, 2014: 339). Pues bien, todo apunta a que no se trata de un simple motivo pictórico, sino que, de acuerdo con la magia astral, tan de moda al menos en el siglo XV entre autores como Ficino y otros, tales imágenes tendrían gran importancia por servir como una suerte de talismanes (Blume, 2014: 340).



Sin embargo, esta amplia difusión y el hecho de que incluso hubiera versiones, completas o parciales, de la obra a lenguas como el inglés, el francés, el alemán, el italiano y el hebreo (Pingree, 1986: xv, n. 6), no debe llevarnos a engaño: el *Picatrix* fue para muchos autores renacentistas algo parecido a una obra «maldita». Así, no se hizo entonces una edición impresa del mismo, lo cual explica el gran número de copias manuscritas conservadas de la época, y son muchos los autores que se mostraron críticos con ella: Rabelais condena en *Le Tiers Livre* (1546) a un tal Picatrix: «Le reverend père en diable Picatrix, recteur de la faculté diabolique». Su contemporáneo, el pensador francés Symphorien Champier, criticaba el libro como inútil y lleno de supersticiones; en fin, el abad benedictino y ocultista Johannes Trithemius tampoco ahorró críticas contra el tratado (Attrel - Porreca, 2019: 6).

Fuera de las fuentes clásicas y medievales que dieron vida a la astrología renacentista, es el momento de centrarnos en dos obras que ejercieron una notable influencia en la manera de concebir y practicar el arte astrológico de entonces, el *De vita coelitus comparanda* de Ficino y el *De revolutionibus* de Copérnico.

El primero, *De vita coelitus comparanda*, ‘Sobre la obtención de vida del cielo’, es el tercer libro del *De vita*, de Marsilio Ficino, publicado en Florencia en 1489. En él el autor actúa como médico, dando una serie de orientaciones y recetas para tener una vida sana (*De vita sana*, libro I) y larga (*De vita longa*, libro II), complementadas con la posibilidad de beneficiarse de las influencias procedentes del cosmos, que es lo que recoge el libro III.

Este libro, basado todo él, como reconoce el autor, en el *Liber de favore coelitus hauriendo* de Plotino<sup>20</sup>, fue un intento de reconciliar las teorías de las distintas escuelas médicas, incluidos los remedios astrológicos y mágicos, con el neoplatonismo (Klibansky - Panofsky - Saxl, 2004: 257), sin olvidar que en la exposición de las teorías astrológicas demuestra un buen conocimiento de Tolomeo.

La teoría cosmológica, de origen platónico y neoplatónico, que sustenta los postulados de este libro es la creencia en un cosmos unificado, en el que el mundo terrenal y el celeste se ven sometidos a un constante intercambio de fuerzas. De este modo, todas las cosas y seres vivos se ven impregnados de las cualidades de los astros<sup>21</sup>.

En el caso del hombre, este se compone de *corpus*, *anima* y *spiritus*, este último un fluido sutilísimo que sirve de nexo entre los dos primeros, que es generado por la sangre, aunque actuaba solo en el cerebro. Esta triplicidad de componentes del ser humano tiene su perfecta correspondencia también con una división similar en el universo, compuesto por materia, mente universal y *spiritus mundanus*.

Los rayos que emiten los astros, que son el vehículo de su influencia, tocan directamente al *spiritus mundanus*, confiriéndole cualidades astrales. Este las traspasa

---

<sup>20</sup> Este título latino citado por Ficino se refiere a *Enéadas*, IV, 4 (Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν B, 30-45) y *Enéadas*, II, 3 (Περὶ τοῦ εἰ ποιεῖ ἄστρα).

<sup>21</sup> Para toda esta exposición, cf. Klibansky - Panofsky - Saxl (2004: 258-260).



al *spiritus humanus*, que, dado su papel de nexo entre el cuerpo y el alma, puede traspasarlos tanto a uno como a otro. Solo la parte física del hombre está realmente sometida a las influencias astrales, no así las facultades del alma, en particular la *mens*, que es esencialmente libre.

Dentro de este esquema es donde Ficino aplica los diversos remedios, que proceden de las prescripciones de los médicos árabes y salernitanos –fundamentalmente, de régimen de vida, como evitar la intemperancia, dividir razonablemente el día, vivienda y alimento adecuados, caminar y música–, medicamentos preparados con plantas, además de inhalaciones fragantes y, sobre todo, la magia talismánica, tal como hemos visto en el *Picatrix*, la más eficaz porque concentraba en el talismán toda la influencia de los astros (Klibansky - Panofsky - Saxl, 2004: 260-261).

Con sus doctrinas, Ficino no solo legitimó la magia astral en un contexto cristiano, sino que también elevó a los dioses planetarios «to a more important function by emphasizing their role as aspects of the internal, individual psyche with whom one can genuinely communicate» (Campion, 2009: 90).

La influencia que este libro ejerció sobre la medicina astral del Renacimiento fue determinante, en particular, en aspectos como la idea de que el *magus*, «can manipulate material objects in order to draw down the benefit of higher cosmic and immaterial forces through which he is united with the World-Soul» (Hirai, 2014: 168). En concreto, el médico Jean Fernel (1497-1558) adoptó la teoría ficiniana del Espíritu del Mundo en su obra más importante, *De abditis rerum causis*, logrando así establecer una concordancia no solo entre Aristóteles y Platón, sino también entre los griegos y los cristianos (Hirai, 2014: 271). En fin, es de sobras conocida la gran influencia que esta obra ejerció en Giordano Bruno, algo que llevó a algunos contemporáneos a acusarle de plagio (Garin, 1981: 148, n. 33).

Respecto a Copérnico, independientemente de la apuesta por el heliocentrismo de su autor<sup>22</sup>, los cálculos matemáticos contenidos en su libro demostraron ser más exactos que los de las *Tablas alfonsinas*, lo que con el tiempo provocó su desprestigio y su sustitución por otras más exactas, confeccionadas a partir de los cálculos hechos por Copérnico, como las *Tablas pruténicas* (*Tabulae prutenicae*) o *prusianas*, elaboradas por el astrónomo alemán Erasmo Reinhold y publicadas en 1551 bajo el patrocinio de Alberto I, duque de Prusia. Reinhold, que era enemigo del heliocentrismo, partió para la constitución de sus tablas de la posición de Saturno en el nacimiento del duque (17 de mayo de 1490)<sup>23</sup>.

Un año antes, Rheticus, el discípulo de Copérnico, había elaborado unas efemérides siguiendo las doctrinas de su maestro: *Ephemeris ex fundamentis Copernici*, Leipzig, 1550.

---

<sup>22</sup> En realidad, el centro del cosmos copernicano no era el sol, sino el centro de la órbita de la tierra. Solo con la *Astronomia nova* de Kepler el sol físico fue considerado el verdadero centro del universo (Campion, 2009: 108).

<sup>23</sup> Sobre estas tablas y su autor, cf. Gingerich (1973).



Por su parte, Peucer, que era profesor de la Universidad de Wittenberg, expuso, en sus *Elementa doctrinae de circulis coelestibus et primo motu* (1551), que, aunque había que rechazar el heliocentrismo, había que autorizar los métodos matemáticos contenidos en el *De revolutionibus* (Vernet, 2000: 157-158).

En fin, Tycho Brahe y Johannes Kepler, que mejoraron ciertos aspectos del sistema copernicano –Brahe, que creó el sistema ticoniano, que suponía una síntesis entre el geocentrismo de Tolomeo y el heliocentrismo de Copérnico, y Kepler, quien en sus *Harmonices mundi* (1618) estableció sus conocidas tres leyes del movimiento de los planetas–, basándose en las muy precisas observaciones astronómicas del primero, compilaron las *Tablas rudolfinas* (*Tabulae Rudolphinae*), así llamadas por el emperador alemán Rodolfo II, bajo cuyo patrocinio habían trabajado. Dichas tablas, publicadas en 1627 por Kepler, contenían las posiciones de 1005 estrellas, muchas más que las localizadas por Tolomeo, así como instrucciones y tablas para localizar los planetas del sistema solar. Eran tan precisas que fueron las utilizadas por astrónomos y astrólogos a lo largo de todo el siglo XVII (Gingerich, 1971).

Por tanto, podemos decir que fue la exactitud de sus cálculos matemáticos lo que explica que la publicación del *De revolutionibus* fuera tan esperada, «the hope being that it would end the astronomical errors and uncertainties that afflicted astrology» (Campion, 2009: 109).

A modo de conclusión, el análisis de las fuentes de la astrología renacentista nos ha revelado un panorama muy complejo y diverso. Por un lado, existe una fuerte corriente conservadora, que se extiende sobre todo a lo largo del siglo XV, continuista con las técnicas y las doctrinas medievales, la mayoría de inspiración árabe, que conoce a Tolomeo en las versiones latinas medievales y que reaccionó de inmediato a las críticas de que fue objeto por parte de Pico, mostrándose aparentemente inmune a las mismas, de la que serían representantes Domenico Maria da Novara y el propio Giovanni Pontano.

Frente a esta existe una corriente reformista, que se inicia a finales del XV y sobre todo a comienzos del XVI, que comparte muchas de las críticas expuestas en las *Disputationes* de Pico, que las hace suyas y que le llevan a intentar una refundación del arte astrológico a partir de la recuperación de Tolomeo, del *Tetrabiblos*, pero también del *Centiloquium* –amén de otros grandes astrólogos antiguos–, mediante nuevas ediciones, traducciones y comentarios, con el objetivo de liberarlo de todas las *nugae Arabum*, responsables del descrédito de la astrología por su apuesta por la adivinación y la superchería. A pesar de todo, tan laudable objetivo no se pudo alcanzar por las propias limitaciones de las doctrinas tolemaicas, como en el caso de la teoría de las grandes conjunciones, de origen árabe, aceptada incluso por los mejores comentaristas de Tolomeo para la predicción de sucesos pertenecientes a la apotelemática universal. Asimismo, en este esfuerzo por recuperar a los clásicos se inscriben dos importantes descubrimientos: que el *Centiloquium* no era obra del maestro alejandrino, por Cardano, y que el *Corpus Hermeticum* tenía un componente griego más importante del que se creía entonces, obra de Casaubon. Y, quizás lo más interesante, los grandes descubrimientos astronómicos que se produjeron en el XVI y en el XVII, en particular los que llevaron a cabo Copérnico y algunos de sus seguidores, fueron





protagonizados por reformistas de la astrología, convencidos de que una mejora en los cálculos matemáticos y en el conocimiento de la mecánica celeste eran fundamentales para mejorar los pronósticos astrológicos, cada vez más alejados de la mera adivinación.

Por último, como hemos visto también, la recuperación de los textos herméticos, y su difusión gracias a las traducciones de Marsilio Ficino, fue fundamental no solo para la astrología o la práctica de la magia natural, a menudo basada en la elaboración de talismanes, dado que el hermetismo permeó muchos ámbitos del mundo de entonces, entre ellos, la filosofía, la religión y la cultura. Y de nuevo aquí fue básica la contribución de un texto medieval, de origen árabe y traducido al latín, el *Picatrix*, sin olvidar el *De vita coelitus comparanda* de Ficino, que tanta huella dejó en los hermetistas y en los practicantes de la medicina astral.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AKOPYAN, O. (2017): «*Princeps aliorum* and his followers: Giovanni Pico della Mirandola on the 'Astrological Tradition' in the *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*», *Renaissance Studies* 32: 4.
- ATRELL, D. - PORRECA, D. (2019): *Picatrix: A Medieval Treatise on Astral Magic. Magic in History*, Pennsylvania State University Press, University Park (Pennsylvania).
- BEN-ZAKEN, A. (2020): «Traveling with the *Picatrix*: cultural liminalities of science and magic», en M. FUCHS *et al.* (eds.), *Religious Individualisation*, De Gruyter, Berlin-Boston, pp. 1033-1064.
- BEZZA, G. (2014): «Representation of the Skies and the Astrological Chart», en Br. DOOLEY (ed.), *A Companion to Astrology in the Renaissance*, Brill, Leiden-Boston, pp. 59-98.
- BLUME, D. (2014): «Picturing the Stars: Astrological Imagery in the Latin West, 1100-1550», en Br. DOOLEY (ed.), *A Companion to Astrology in the Renaissance*, Brill, Leiden-Boston, pp. 333-398.
- BÒNOLI, F. - BEZZA, G. - DE MEIS, S. - COLAVITA, C. (2012): *I pronostici di Domenico Maria da Novara*, Leo S. Olschki, Firenze.
- CAMPANELLA, T. (1629): *Astrologicorum libri VI*, Leyden.
- CAMPION, N. (2009): *A History of Western Astrology*, vol. II. *The Medieval and Modern Worlds*, Continuum, London-New York.
- COMPAGNI, V. P. (1977): «La magia cerimoniale del 'Picatrix' nel Rinascimento», *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche* 88: 279-330.
- DOOLEY, Br. (ed.) (2014): *A Companion to Astrology in the Renaissance*, Brill, Leiden-Boston.
- DOOLEY, Br. (2014): «Introduction», en Br. DOOLEY (ed.), *A Companion to Astrology in the Renaissance*, Brill, Leiden-Boston, pp. 1-15.
- EAMON, W. (2014): «Astrology and Society», en Br. DOOLEY (ed.), *A Companion to Astrology in the Renaissance*, Brill, Leiden-Boston, pp. 141-191.
- FARACOVÌ, O. (2014): «The Return to Ptolemy», en Br. DOOLEY (ed.), *A Companion to Astrology in the Renaissance*, Brill, Leiden-Boston, pp. 87-98.
- FAUQUIER, Fr. (2000): «Le magicien-philosophe dans le *Picatrix* latin», en A. MOREAU - J.-C. TURPIN (eds.), *La magie*. Vol. 3. *Du monde latin au monde contemporain*, Université Paul Valéry, Séminaire d'Étude des Mentalités Antiques, Montpellier, pp. 129-146.



- FERABOLI, S. (2010): *Claudio Tolomeo. Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori Editore, Milano [6ª ed.].
- FERRER VENTOSA, R. (2019): «*La filosofía de Hermes. Investigación sobre el estudio del hermetismo como fenómeno histórico y su estado actual*», *Comprendre* 21 (1): 5-26.
- FESTUGIÈRE, A.-J. (1967): *Hermétisme et mystique païenne*, Aubier, Paris.
- GARIN, E. (1981): *El zodiaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos*, Península, Barcelona.
- GINGERICH, O. (1971): «Johannes Kepler and the Rudolphine Tables», *Sky & Telescope* 42 (Dec.): 328-333.
- GINGERICH, O. (1973): «The role of Erasmus Reinhold and the Prutenic Tables in the dissemination of Copernican Theory», *Studia Copernicana* 6: 43-62.
- HIRAI, H. (2014): «The New Astral Medicine», en Br. DOOLEY (ed.), *A Companion to Astrology in the Renaissance*, Brill, Leiden-Boston, pp. 267-286.
- HOFMEIER, T. (2002): «Cudworth versus Casaubon: historical versus textual criticism», en C. GILLY - C. VAN HEEERTUM (eds.), *Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus*, vol. I, Centro Di Edizioni, Florencia-Venecia-Amsterdam, pp. 581-586.
- HÜBNER, W. (1980): «Die Rezeption des astrologischen Lehrgedichts des Manilius in der italienischen Renaissance», en R. SCHMITZ - Fr. KRAFT (eds.), Harald Boldt, Boppard, pp. 39-67.
- HÜBNER, W. (2014): «The Culture of Astrology from Ancient to Renaissance», en Br. DOOLEY (ed.), *A Companion to Astrology in the Renaissance*, Brill, Leiden-Boston, pp. 17-58.
- KINGSLEY, P. (2000): «Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica», en R. VAN DEN BROEK - C. VAN HEERTUM (eds.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, Bibliotheca Philosophica Hermetica, In de Pelikaan, Amsterdam, pp. 41-76.
- KLIBANSKY, R., PANOFSKY, E. - SAXL, Fr. (2004): *Saturno y la melancolía. Estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte*, Alianza Editorial, Madrid [1ª reimpr.].
- LEHRICH, Ch. I. (2007): *The Occult Mind: Magic in Theory and Practice*, Ithaca, Cornell University Press.
- PINGREE, D. (1986): *Picatrix, the Latin Version of the Ghayat al-hakim*, Studies of the Warburg Institute, London, 1986.
- MONAT, P. (2002): *Firmicus Maternus. Mathesis, Livres 1-II*, Les Belles Lettres, Paris.
- RENAU NEBOT, X. (1999): *Textos Herméticos*, BCG, Gredos, Madrid.
- RINALDI, M. (2002): «*Sic itur ad astra*». *Giovanni Pontano e la sua opera astrologica nel quadro della tradizione manoscritta della «Mathesis» di Giulio Firmico Materno*, Studi Latini, 45, Napoli.
- VERNET, J. (2000): *Astrología y astronomía en el Renacimiento*, El Acanalado, Barcelona [ed. anterior, Ariel, 1974].
- VESCOVINI, Gr. F. (2014): «The Theological Debate», en Br. DOOLEY (ed.), *A Companion to Astrology in the Renaissance*, Brill, Leiden-Boston, pp. 99-140.
- YATES, FR. A. (1982): *La filosofía oculta en la época isabelina*, FCE, México.
- YATES, FR. A. (1983): *Giordano Bruno y la Tradición Hermética*, Ariel, Barcelona [2ª ed.].
- ZAMBELLI, P. (2007): *White Magic, Black Magic in the European Renaissance: From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno*, Brill, Leiden.





# PER UNA NUOVA IPOTESI DI LETTURA DI IC IV 171 (LL. 1-2)

Adalberto Magnelli

Università di Firenze

[adalberto.magnelli@unifi.it](mailto:adalberto.magnelli@unifi.it)

*Ad Ángel Martínez Fernández,  
φιλίας χάριν.*

## ABSTRACT

Attraverso un riesame tecnico dell'*ectypus* appartenente a IC IV 171 171 proponiamo una rilettura delle due linee iniziali contenenti la formula di datazione con menzione della nuova tribù *Deioi* a Gortina.

PAROLE CHIAVE: Gortina, *ectypus*, *phyle*, formula di datazione.

A HYPOTHESIS FOR A NEW READING OF IC IV 171 (LL. 1-2)

## ABSTRACT

Through a technical re-examination of the squeeze pertaining IC IV 171 we propose a new reading of the two initial lines that contain the dating formula with mention of the new *Deioi* tribe at Gortyn.

KEYWORDS: Gortyn, squeeze, *phyle*, dating formula.

Il trattato interstatale fra Gortina e la comunità degli Arcadi (IC IV 171), del quale conserviamo solo un testo frammentario – l'epigrafe presentava ancora i margini superiore, sinistro e forse inferiore, laddove è completamente perduto il destro – si apre con la consueta formula di datazione comprendente il nome mutilo della tribù i cui rappresentanti allora esercitavano la funzione di cosmi. Rinvenuto presso l'*Odeion* gortinio e datato alla metà circa del III secolo a.C.<sup>1</sup>, lo riportiamo secondo l'edizione di M. Guarducci, che sostanzialmente ricalca la lettura già presentata da F. Halbherr nell'*editio princeps*<sup>2</sup>:

[ἐ]πί τῶν Δεκ[— — —]  
κορμόντων ι.[— — —]  
Σάρχος *vac.* Φείδ[— —]  
Ἴπποκλείδας [— — —]  
5 Πραξίας Ἀρισ[τ— — —]  
Φιλόσταρτος [— — —]  
Μάγως Εὐμνά[στω]  
κόρμοι δευτε[— — —]

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.25>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 387-393; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343





Fig. 1, calco cartaceo di IC IV 171 (da M. Guarducci, *IC IV* p. 233).

- Κλέαρχος Νικολ[— — —]  
10 Κάρτων Κλεων[— — — —]  
τάδ' ὤμοσαν οἱ[— — —]  
Ἀρκάθθι· ναὶ τὰ[ν Ἰστίαν καὶ Τῆ]-  
ν' Ἀγοραῖον καὶ [τὰν Ἀθαναΐαν]  
Πολίοχον κ' Ἀπέ[λλωνα Πύτιον]  
15 κήνυάλιον κ' Ἄρ[τεμιν — — —]

Tralasciando le problematiche inerenti nello specifico le clausole del trattato e il relativo giuramento delle ll. finali (11 ss.)<sup>3</sup>, si intende qui concentrarsi esclusivamente sulla formula di datazione presente in principio, nel prescritto (ll. 1-2).

<sup>1</sup> Per il rinvenimento vd. Halbherr, 1890: 691; per la datazione Chaniotis, 1996: 204.

<sup>2</sup> Halbherr, 1890: 691 ss., nr. 132 [*SGDI* 5023].

<sup>3</sup> Si rinvia in proposito alle puntuali osservazioni svolte in Chaniotis, 1995: 35-36 e Chaniotis, 1996: 203-204.



Fig. 2. apografo di F. Halbherr (da Halbherr, 1890, 691).

I commentatori sono concordi nell'indicare come nell'*incipit* siano da rintracciarsi i resti della denominazione di una tribù gortinia<sup>4</sup>. Nel testo appena presentato si propone la lettura Δεξ, accettata anche da Chaniotis<sup>5</sup>, che Halbherr aveva ipotizzato in alternativa all'ugualmente probabile Δεγ, laddove Schmitt propendeva invece per una sequenza ΔΕΕ<sup>6</sup>. Il blocco sul quale era riportato IC IV 171 era già irrimediabilmente perduto all'epoca dell'edizione della Guarducci<sup>7</sup>, la quale fondava le sue congetture su di un calco cartaceo che è riprodotto nel corpo del volume (fig. 1) e dal quale è necessario riprendere le mosse per tentare di analizzare la sequenza di lettere a l. 1.

Nell'apografo di F. Halbherr (fig. 2), l'unico che abbia avuto modo di osservare l'originale, il segno finale di l. 1 era riprodotto come un'asta verticale sulla

<sup>4</sup> Da ultimo Chaniotis, 1996: 202 e nota 1212.

<sup>5</sup> Chaniotis, 1995: 35; Chaniotis, 1996: 201, nr. 8 (*app.*).

<sup>6</sup> Schmitt, 1969: nr. 576.

<sup>7</sup> IC IV, p. 233.

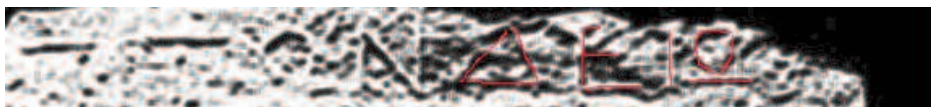


Fig. 3, particolare di l. 1 (parte finale) dopo elaborazione grafica.

quale si innestava un tratto vagamente obliquo, secondo l'editore tratto mediano di N o parte inferiore obliqua di K<sup>8</sup>. La presenza di quest'ultima lettera era considerata la più probabile da Cattaneo sì che la Guarducci stampava il testo indicandone la presenza<sup>9</sup>, seppur prudentemente segnalata con il puntino sottostante, con lettura accolta poi unanimemente, A tale interpretazione si opponeva solo Schmitt che proponeva E, molto probabilmente poiché intravedeva una linea orizzontale al di sotto e contigua con l'asta verticale, molto simile a quella della lettera precedente, considerata sicura.

Riconsiderando dal principio le tracce della parte finale di l. 1 così come individuabili tramite il calco suddetto, non si può fare a meno di verificare che la presunta linea orizzontale, perfettamente allineata lungo il rigo, sia effettivamente presente. Allo stesso modo, per mezzo di una elaborazione grafica della medesima foto del calco, realizzata in formato *jpg* ad alta risoluzione, che ne ha previsto un'inversione cromatica e un successivo filtraggio (vd. fig. 3), sembrerebbe possibile individuare nelle tracce di quella che sembrava una sola lettera, l'insieme di due lettere: un'asta verticale, evidentemente pertinente a I e una lettera tondeggiante che, in unione con il tratto orizzontale basso, non può che identificarsi con Ω.

Nella buona sostanza in questa sede si propone la lettura ΔΕΙΩ per una interpretazione di l. 1 come [ἔ]πι τῶν Δειω[— — — — ].

Nel contesto della formula di datazione caratteristica dei trattati cretesi<sup>10</sup> la sequenza ricostruita dovrebbe essere pertinente al nome della tribù. Non possiamo escludere che ω finale restituisca la terminazione del genitivo plurale Δειῶν, nome fino a oggi mai attestato in ambito cretese, ma noto altrove<sup>11</sup>. Una iscrizione della polis di Dorylaeum (Frigia) ci riporta il nome della tribù Δείας (... φυλέται οἱ Δείας)<sup>12</sup>, probabilmente dal nome di Zeus<sup>13</sup> e, allo stesso modo, conosciamo tribù con nomi

<sup>8</sup> Halbherr, 1890: 692 annotava: «Alla 1<sup>o</sup> linea abbiamo i residui del nome di una tribù incipiente per Δεκ... o Δεν...».

<sup>9</sup> «... *K dat Catt., quod revera ectypo collato rectius esse dixerim*», così Guarducci in *ICIV*, p. 234.

<sup>10</sup> Sulla tipologia delle formule di datazione nei trattati interstatali della Creta ellenistica vd. Chaniotis, 1992: 294 s. Chaniotis, 1996: 85-86.

<sup>11</sup> Vd. Jones, 1987: 361.

<sup>12</sup> Körte, 1897: 400-401, nr. 45 (= *SEGO* 3, 16/34/10); Weiss, 1913: 72; Cook, 1925: 281; Magie, 1951: 1008; Ramsay, 1975 II: 372; Jones, 1987: 360; Kunnert, 2012: 123 e 134-135; Akyürek-Şahin - Uzunoğlu, 2020: 198.

<sup>13</sup> Per altre possibili derivazioni, peraltro molto più dubbie, vd. Jones, 1987: 381 e nota nr. 5.



analoghi ad esempio a Nicomedia<sup>14</sup> o Ancyra<sup>15</sup>. Si tenga inoltre presente come il culto di Zeus avesse dato luogo in età ellenistico romana a manifestazioni agonali, note come Δία, Δία ο Δεία, celebrate in varie poleis di Grecia e Asia Minore<sup>16</sup>, fra le quali l'achea Pellene<sup>17</sup>. I legami fra Creta e l'Acaia sono già stati riscontrati a proposito della denominazione di altre tribù gortinie – si pensi ad esempio al caso degli *Aithaleis/Aitheleis*<sup>18</sup> – e dunque non sarebbe del tutto fuori luogo ipotizzare una tribù dei *Deioi* proprio nella metropoli cretese, nella quale peraltro il controllo sul culto pan-cretese dello Zeus Idaios aveva rappresentato e continuava a rappresentare di certo un tratto determinante e fondamentale della politica gortinia in età ellenistica<sup>19</sup>.

Considerata la struttura formulare della prima linea di *IC IV 171* e tenuto conto del fatto che, sebbene non sia possibile ipotizzare quante lettere possano effettivamente essere cadute nella parte destra, le linee da 3 a 7 contenevano una lista di magistrati cittadini caratterizzati da nome + patronimico<sup>20</sup>, potremmo in definitiva ricostruire il prescritto, anche sulla scorta della proposta già formulata da A. Chaniotis per le lettere finali di l. 2<sup>21</sup>, nel modo seguente: [ἐ]πὶ τῶν Δείων [v τῶν σύν<sup>22</sup> — — — ] | κορμιόντων ια[— — — —].

<sup>14</sup> Una tribù denominata Δία, probabile variante di Δεία con chiusura del dittongo, è ricordata in alcune iscrizioni pubbliche di Nicomedia in Bitinia (*TAM IV.1*, 327; 366 = Horsley, 1978, vol. 3: nr. 110); Jones, 1987: 350; Cohen, 1995: 402. Allo stesso modo è nota la tribù *Dia* a Claudiopoli (*I. Klaudiupolis*, p. 171 s.); Marek, 2002: 32-33 (testo l. 37); 42-43 sui nomi delle phylai.

<sup>15</sup> Si tratta di quella denominata φυλή Διός per cui *IGRR III* 208; *SEG* 15, 788; 17, 542; 45, 2214; *IGL Ankara* 81; vd. anche Bosch 1967: nr. 117 e Mitchell, 1977: 80-81. Allo stesso modo simile nome compare anche ad Amorion ove nell'intestazione di un testo del I sec. d.C. leggiamo (l. 1 A): [φ]υλῆς Διός μύσται ἐτίμησαν; vd. Ramsay, 1889: 20 s., nr. 19; Poland, 1909: 436a; Ramsay, 1918: 185 e nota nr. 145; Kunnert, 2012: 28. Per entrambe le attestazioni vd. Jones, 1987: 362 e 376.

<sup>16</sup> Si vd. i noti casi delle *Dirae* di Teo (Meiggs & Lewis 1988: 30B.34) o di Laodicea sul Lico per cui Cook, 1925, 320; Burrell, 2004: 120 s. (sulle festività *Deia Kommodeia*, II sec. d.C.); e ancora ulteriori attestazioni in *SEG* 35, 1365; 42, 1187 da Aizanoi su cui anche Riel, 2017: 134 s.; *SEG* 51, 1783 da Hierapolis per cui Ritti, 2001: 510 ss.

<sup>17</sup> *Schol. ad Pind.*, *Nem.* 10,44 (82a Dr.). Vd. Dodd - Faraone, 2003: 177 e nota nr. 27.

<sup>18</sup> Genevros, 2017: 381. Per il ruolo delle phylai in ambito gortinio vd. ora Grote, 2016: 130-134.

<sup>19</sup> Questo non comporterebbe fra l'altro il dover automaticamente concludere che tale tribù fosse stata aggiunta proprio in età ellenistica in seguito a una sorta di riorganizzazione cittadina: per la questione inerente l'origine delle tribù cretesi vd. Roussel, 1976: 269-260; Perlman, 2004: 1148; Genevros, 2017: 452. Sulla genesi etnica o religiosa che riguarda i nomi delle tribù cretesi in generale Seelentag, 2015: 369-370 e Genevros, 2017: 377-393. Per il ruolo oracolare del santuario dell'Ida Capdeville, 1990: 97 ss.

<sup>20</sup> Chaniotis, 1995: 35 s.

<sup>21</sup> Chaniotis, 1996: 203 ove le lettere finali di l. 2 ια sarebbero da interpretare come iniziali del termine per indicare il magistrato che si occupava esplicitamente del culto, lo *hiarorgos*; vd. anche Chaniotis, 1995, 35-36.

<sup>22</sup> L'ipotesi che dopo la menzione della tribù possa seguire il nome del protocosmo è effettivamente avanzata da Chaniotis, 1996: 202: «Wenn jedoch die Zeilen wesentlich länger waren als bisher vermutet, war der Protokosmos vor dem Partizip κορμιόντων genannt worden». Per le possibili varianti della formula si vd. Sherk, 1990: 267-269 e ancora Chaniotis, 1996: 86.



La phyle dei *Deioi* si affiancherebbe quindi alle altre già note per la polis della Messarà<sup>23</sup> e testimonierebbe al contempo dell'esistenza, anche a Creta, di suddivisioni cittadine che traevano la propria denominazione dalle principali divinità del pantheon isolano.

## BIBLIOGRAFIA

- AKYÜREK-ŞAHİN, N.E. - UZUNOĞLU, H. (2020): «Neue Weihungen an Hosios und Dikaïos aus dem Museum von Eskişehir», *Gephyra* 19: 189-230.
- BOSCH, E. (1967): *Quellen zur Geschichte der Stadt Ankara im Altertum*, Türk Tarih Kurumu Basimevi, ser. 7, nr. 46, Ankara.
- BURRELL, B. (2004): *Neokoroi. Greek Cities and Roman Emperors*, Cincinnati Classical Studies, Brill, Leiden & Boston.
- CAPDEVILLE, G. (1990): «L'oracle de l'Ida crétois», *Kernos* 3: 89-103.
- CHANIOTIS, A. (1992): «Die Inschriften von Amnisos», in J. SCHÄFER (ed.), *Amnisos nach den archäologischen, historischen und epigraphischen Zeugnissen des Altertums und der Neuzeit*, Gebr. Mann Verlag, Berlin, pp. 287-322.
- CHANIOTIS, A. (1995): «Kretische Inschriften», *Tekmeria* 1: 15-37.
- CHANIOTIS, A. (1996): *Die Verträge Zwischen Kretischen Poleis in Der Hellenistischen Zeit*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- COHEN, G. M. (1995): *The Hellenistic Settlements in Europe, the Islands, and Asia Minor*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford.
- COOK, A. B. (1925): *Zeus. A Study on Ancient Religion*, vol. 2.1, CUP, Cambridge.
- DODD, D. B. - FARAONE, Chr. (2003): *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives: New Critical Perspectives*, Routledge ed., London & New York.
- GENEVROIS, G. (2017): *Le Vocabulaire Institutionnel Crétois d'Après les Inscriptions (VII<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> s. av. J.-C.)*, Librairie Droz, Genève.
- GROTE, O. (2016): *Die griechischen Phylen, Funktion – Entstehung – Leistungen*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- HALBHERR, F. (1890): «Iscrizioni cretesi», *Museo Italiano di Antichità Classica* 3: 559-750.
- HORSLEY, G. H. R. (1983): *New Documents Illustrating Early Christianity*. Vol. 3. *A Review of the Greek Inscriptions and Papyri published in 1978*, Macquarie University, North Ryde (Australia).
- I. Klaudiupolis* = BECKER-BERTAU, F. (1985): *Die Inschriften von Klaudiu Polis*, I.K. Bd. 3, Bonn.
- IGL Ankara* = MITCHELL, S. - FRENCH, D. (2012): *The Greek and Latin Inscriptions of Ankara (Ancyra)*. Vol. 1. *From Augustus to the End of the third century AD*, Vestigia 62, Munich.
- KÖRTE, A. (1897): «Radet, G. En Phryge. Nouvelles Archives des missions scientifiques. Tome VI, Paris 1895, S. 425-594», *GGA* 159/1: 386-416.

<sup>23</sup> In totale si conoscono sette nomi di tribù gortinie in età ellenistica: vd. Perlman, 2000: 64-65.

- KUNNERT, U. (2012): *Bürger unter sich. Phylen in den Städten des kaiserzeitlichen Ostens*, Schwabe Verlag, Basel.
- JONES, N. F. (1987): *Public Organization in Ancient Greece*, Memoirs of American Philosophical Society, Philadelphia.
- MAGIE, D. (1951): *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ*, 2 vols., Princeton University Press, Princeton.
- MAREK, Chr. (2002): «Die Phylen von Klaudiupolis, die Geschichte der Stadt und die Topographie Ostbithyniens», *Museum Helveticum* 59.1: 31-50.
- Meiggs & Lewis 1988 = MEIGGS, R. - LEWIS D. M. (1988 [rev. ed.]): *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century BC*, OUP, Oxford.
- MITCHELL, S. (1977): «Regional Epigraphic Catalogues of Asia Minor», *Anat Stud* 21: 63-103.
- PERLMAN, P. (2000): «Gortyn: the First Seven Hundred Years (part 1)», in P. FLESTED-JENSEN, Th. NIELSEN, L. RUBINSTEIN (eds.), *Polis & Politic. Studies in Ancient Greek History*, Museum Tusulanum Press, Copenhagen.
- PERLMAN, P. (2004): «Crete», in M. H. HANSEN - Th. NIELSEN (eds.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, OUP, Oxford.
- POLAND, F. (1909): *Geschichte des Griechischen Vereinswesens*, B. G. Teubner, Leipzig.
- RAMSAY, W. M. (1889): «Inscriptions d'Asie Mineure», *REG* 2/5: 17-37.
- RAMSAY, W. M. (1975): *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, 2 vols., Clarendon Press, New York.
- RICL, M. (2017): «Cults of Phrygia Epiktetos in the Roman Imperial Period», *Epigraphica Anatolica* 50: 133-148.
- RITTI, T. (2001): «Un decreto onorario di Hierapolis per Tiberius Iulius Myndios», *Mediterraneo Antico* 4: 489-555.
- ROUSSEL, D. (1976): *Tribu et cité. Études sur le groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 193, Paris.
- SCHMITT, H. H. (1969): *Die Staatsverträge des Altertums*. Dritter Band. *Die Verträge der griechisch-römischen Welt von 338 bis 200 v. Chr.*, C. H. Beck, München.
- SEELENBACH, G. (2015): *Das archaische Kreta: Institutionalisierung im frühen Griechenland*, Klio Beihefte, De Gruyter ed., Berlin & Boston.
- SEGO 3 = MERKELBACH, R. - STAUBER, J. (2001): *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten*, vol. 3, *Der „ferne Osten“ und das Landesinnere bis zum Tauros*, Munich-Leipzig.
- SHERK, R. (1990): «The Eponymous Officials of Greek Cities. Mainland Greece and Adjacent Islands», *ZPE* 84/1: 231-295.
- TAM 4(1) = DÖRNER, F. C. (1978): *Tituli Asiae Minoris. Volumen IV. Tituli Bithyniae. Fasciculus I. Paeninsula Bithynica praeter Calchedonem*, Vienna.
- WEISS, J. (1913): «Zur Gründungssage von Dorylaion», *JÖAI* 16 [Beiblatt]: 71-76.





# ΜΥΘΟΛΟΓΙΚΕΣ ΜΟΡΦΕΣ ΣΤΑ ΝΟΜΙΣΜΑΤΑ ΤΗΣ ΠΟΛΥΡΡΗΝΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΦΑΛΑΣΑΡΝΑΣ, ΔΥΟ ΟΜΟΡΩΝ ΑΡΧΑΙΩΝ ΠΟΛΕΩΝ ΤΗΣ ΔΥΤΙΚΗΣ ΚΡΗΤΗΣ

Emmanouil Marinakis

Δρ. Κλασικής αρχαιολογίας - Μεταδιδακτορικός ερευνητής - Πανεπιστημίου Κρήτης  
[iap1133@ia.uoc.gr](mailto:iap1133@ia.uoc.gr)

## ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στο παρόν άρθρο εξετάζεται η νομισματοκοπία της Πολυρρήνιας και της Φαλάσαρνας, των δύο πιο ισχυρών αρχαίων πόλεων στο δυτικότερο άκρο της Κρήτης. Η πρώτη κατελάμβανε δεσπόζουσα θέση στην ενδοχώρα, ενώ η δεύτερη διέθετε «κλειστό λιμάνι». Το απόγειο της πολιτικής, στρατιωτικής και οικονομικής τους ακμής ανάγεται από τον 4<sup>ο</sup> αι. π.Χ. και εξής. Κατά την περίοδο αυτή ήγκασε και η νομισματοκοπία τους, όπως αντίστοιχα συμβαίνει και με άλλες Κρητικές πόλεις, λόγω των νέων συνθηκών που προσέφερε η πρώιμη ελληνιστική εποχή.

Η Πολυρρήνια διέθετε ποικίλους νομισματικούς τύπους, σε άργυρο και χαλκό, για μακρά περίοδο (4<sup>ος</sup> - 1<sup>ος</sup> αι. π.Χ.). Προέβαλε στα νομίσματα της τους κύριους θεούς της, τον Δία, την Άρτεμη, την Ήρα και τον Απόλλωνα. Ενώ η Φαλάσαρνα, διατήρησε στα αργυρά νομίσματά της τους ίδιους τύπους σταθερά (Κεφαλή Νύμφης ή Αρτέμιδος και τρίαίνα), σε πιο περιορισμένη χρονική διάρκεια (4<sup>ος</sup> - 3<sup>ος</sup> αι. π. Χ.). Η τρίαίνα, ως σύμβολο του Ποσειδώνα, υποδηλώνει την ναυτική ισχύ της πόλης.

Το ανάγλυφο από το ιερό της Δίκτυνας στις Μένιες, είναι ένα πολύ σημαντικό ιστορικό τεκμήριο, διότι απεικονίζει τις δύο προστάτιδες θεότητες των δύο πόλεων, οι οποίες παρουσιάζονται ολόσωμες και ιστάμενες. Συνοδεύονται από τα σύμβολά τους (πρόωρα και αγρίμι) και ανταλλάσσουν χειραψία (δεξίωσιν), σε ένδειξη επισφράγισης της συμμαχίας ανάμεσα στις δύο πόλεις.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ: Πολυρρήνια, Φαλάσαρνα, νομισματοκοπία, μυθολογία, εικονογραφία.

## MYTHOLOGICAL DEPICTIONS ON COINS OF POLYRRHENIA AND PHALASARNA: TWO NEIGHBORING ANCIENT CITIES ON WESTERN CRETE

## ABSTRACT

Polyrrhenia and Phalasarna were both the most powerful ancient towns in the western part of Crete. The first was built on the mainland, whereas the second was a harbour town. The major political, military and economic growth for both towns maintained from the 4<sup>th</sup> century BC onwards, when their coinage flourished too, as it is also attested to other Cretan towns.

Polyrrhenia had used various coin types, in silver and bronze, for a long period of time (4<sup>th</sup> - 1<sup>st</sup> century BC.), having as prominent deities, Zeus, Artemis, Hera and Apollo. On the other hand, Phalasarna retains the same coin types in silver (Head of female goddess / Trident, as symbol of Poseidon and of maritime power) for a shorter period (4<sup>th</sup> - 3<sup>rd</sup> century BC).

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.26>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 395-415; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343

The relief from the sanctuary of Dictynna is a very important document, because it depicts the two patron goddesses respectively. They are presented full-bodied and standing, accompanied with their symbols, in a gesture of handshaking, as a sign of the alliance between the two cities.

KEYWORDS: Polyrrhenia, Phalasarra, coinage, mythology, iconography.

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Τον καθηγητή κ. Άγγελο Μαρτίνεθ είχα την τύχη να τον γνωρίσω το ακαδημαϊκό έτος 1999-2000, στα 17 μου χρόνια, ως μαθητής τότε της Γ' τάξης του Λυκείου Κισάμου, που ονειρευόταν να σπουδάσει αρχαιολογία. Εκείνη την περίοδο είχε εντοπίσει στην αρχαία Πολυρρήνια μια επιγραφή χαραγμένη πάνω σε σπόνδυλο κίονα, η οποία μεταφέρθηκε στην αποθήκη της Αρχαιολογικής Υπηρεσίας (Martinez, 2012: 169, αρ. 76)<sup>1</sup>. Εκεί συναντηθήκαμε για πρώτη φορά, καθώς μελετούσε επιμελώς την επιγραφή κάνοντας έκτυπο. Την επομένη επισκεφτήκαμε μαζί την αρχαία Πολυρρήνια και τον ναό των Αγίων Πατέρων. Η γνωριμία και η κουβέντα με τον ελληνολάτρη Ισπανό καθηγητή μου έχει μείνει αξέχαστη. Διατηρήσαμε αλληλογραφία και συναντηθήκαμε ξανά στην Κρήτη αρκετές φορές. Ιδιαίτερη σημασία για μένα είχε η συνάντησή μας το 2003, στο συνέδριο του Μυλοποτάμου Ρεθύμνης, όπου μου εξέφρασε ξανά την επιθυμία του να ασχοληθώ και με την μελέτη της αρχαίας Πολυρρήνιας, δίνοντάς μου έτσι ενθάρρυνση και έμπνευση.

Και σήμερα, 20 χρόνια μετά νοιώθω πολύ ευτυχής που με τιμά με την φιλία του και που μου δίνεται η ευκαιρία, ως διδάκτορας αρχαιολογίας πια, να έχω την μεγάλη τιμή να συμμετέχω με αυτή τη σύντομη εργασία στον τόμο που είναι αφιερωμένος στην προσωπικότητά του και στην σπουδαία προσφορά του στην αρχαιολογική επιστήμη.

Με την ευκαιρία της έκδοσης του τιμητικού τόμου για τον καθηγητή Άγγελο Μαρτίνεθ θα επιχειρηθεί μια σύντομη παρουσίαση των νομισματικών κοπών της αρχαίας Πολυρρήνιας και της Φαλάσαρνας με έμφαση στις μυθολογικές παραστάσεις.

## ΠΟΛΥΡΡΗΝΙΑ – ΦΑΛΑΣΑΡΝΑ: ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ – ΤΟΠΟΓΡΑΦΙΑ

Η Πολυρρήνια και η Φαλάσαρνα ήταν οι δύο σπουδαιότερες αρχαίες πόλεις στο δυτικότερο άκρο της Κρήτης. Τις χώριζε απόσταση 60 σταδίων. Αμφότερες διέθεταν: Ακρόπολη, οχυρώσεις, ιερά, δημόσια κτήρια, νεκρόπολη, υποδομές ύδρευσης κ.ά.

---

<sup>1</sup> Το νέο Αρχαιολογικό Μουσείο Κισάμου δεν είχε ακόμα λειτουργήσει, μιας και εγκαινιάστηκε τον Σεπτέμβριο του 2006. Σημαντικός ήταν ο αντίκτυπος εκείνου του αρχαιολογικού ευρήματος στην τοπική κοινωνία της εποχής, όπως φανερώνουν κάποια ενημερωτικά δημοσιεύματα στον τύπο: <http://www.elzoni.gr/html/ent/322/ent.25322.asp>.



Το όνομα Πολυρρήνια είναι μυκηναϊκό (πολλά+ρήνεα) και σημαίνει πολλά πρόβατα<sup>2</sup>, άρα στην επιγραφή της πόλης άκμαζε η κτηνοτροφία. Ενώ, το όνομα Φαλάσαρνα προέρχεται από την τοπική νύμφη Φαλασάρνη (IC II, xix, σελ. 219. Sporn, 2002: 293)<sup>3</sup>.

Η Πολυρρήνια κτίστηκε σε οχυρωμένο ύψωμα στην ενδοχώρα, στη θέση του ομώνυμου σημερινού οικισμού<sup>4</sup>. Αντίθετα, η Φαλάσαρνα οικοδομήθηκε στη Δυτικότερη ακτή της Κρήτης, διαθέτοντας «κλειστό λιμένας»<sup>5</sup>. Θα εξετάσουμε ακολούθως εν συντομία την κάθε πόλη ξεχωριστά.

Σύμφωνα με τον Στράβωνα οι Πολυρρήνιοι κατοικούσαν αρχικά σε μικρούς οικισμούς, μέχρι που οι Αχαιοί και οι Λάκωνες οχύρωσαν την Αιρόπολη και συνοίκησαν τις διάσπαρτες κώμες, δημιουργώντας έτσι οργανωμένο διοικητικό κέντρο (IC II, xxiii, σελ. 237. Sporn 2002, 283, σημ. 2113)<sup>6</sup>. Ιδιαίτερα σημαντική είναι επίσης η μαρτυρία που παραθέτει ο Ζηνόβιος (συγγραφέας του 2<sup>ου</sup> αι. μ.Χ.), συγκεκριμένα ότι ο Αγαμέμνονας, επιστρέφοντας από την Τροία, τέλεσε θυσία στην Πολυρρήνια, η οποία έμεινε ημιτελής, διότι πληροφορήθηκε ότι οι αιχμάλωτοι στα πλοία είχαν επαναστατήσει (IC II, σελ. 238)<sup>7</sup>.

Λόγω της ετυμολογίας του ονόματος της πόλης και των φιλολογικών πηγών θα ήταν αναμενόμενο να υπάρχουν αρχαιές ενδείξεις κατοίκησης από την ύστερη εποχή του χαλκού. Όμως, εκτός από λιγοστή ΥΜ III κεραμική, τα πρωιμότερα υλικά κατάλοιπα ανάγονται στην αρχαϊκή και την κλασική περίοδο (Perlman, 2004: 1182). Στην Αιρόπολη και στην κάτω πόλη της Πολυρρήνιας διατηρούνται ερείπια επιβλητικών ελληνιστικών οχυρώσεων, οι οποίες επεκτάθηκαν κατά τους βυζαντινούς χρόνους. Δύο ελληνιστικοί πύργοι σώζονται στα ΒΔ-Δ και μια ερειπωμένη πύλη στα ΝΑ της κάτω πόλης (Gondicas, 1988: 173-177)<sup>8</sup>.

Σύντομη ανασκαφή στην Πολυρρήνια πραγματοποίησε ο αρχαιολόγος Β. Θεοφανίδης το 1937, στο άνηδρο κοντά στην εκκλησία των Αγίων 99 Πατέρων, εντοπίζοντας

<sup>2</sup> Στέφανος Βυζάντιος: «Πολυρρήνια πόλις Κρήτης, από τοῦ πολλά ρήνεα, τουτέστι πρόβατα ἔχειν».

<sup>3</sup> Ο Στέφανος Βυζάντιος παραθέτει τον ιστορικό Ξενίωνα λέγοντας: «Φαλάσαρνα πόλις Κρήτης, ἀπὸ Φαλασάρνης».

<sup>4</sup> Το χωριό Πολυρρήνια, που ονομαζόταν παλαιότερα Πάνω Παλαιόκαστρο, απέχει προς Νότο 7 χλμ. από το Καστέλλι Κισάμου. Σύμφωνα με τον Σκύλακα, Περίπλους, XLVII: Η Πολυρρήνια «διόικει ἀπὸ Βορέου πρὸς Νότον».

<sup>5</sup> Ο σημερινός λόφος Κουτρί βρίσκεται στην ρίζα του ακρωτηρίου της Γραμβούσας (αρχαία Κώρυκος ή Κίμαρος). Αποστάσεις αναφέρονται στο αρχαίο γεωγραφικό κείμενο του Σταδισμοῦ και στους γεωγράφους Στράβωνα, Σκύλακα, Πτολεμαίο. Ανασκαφές στο λιμάνι της Φαλάσαρννας διεξάγει από το 1986 η αρχαιολόγος Ελπίδα Χατζηδάκη.

<sup>6</sup> Στράβ., 10, 479: «...ἀπέχουσι δὲ τῆς θαλάττης ὡς τριάκοντα σταδίους, Φαλασάρνης δὲ ἐξήκοντα. Κωμηδὸν δ' ὄκουν πρότερον· εἴτ' Ἀχαιοὶ καὶ Λάκωνες συνόκησαν τειχίσαντες ἐρυμνὸν χωρίον βλέπον πρὸς μεσημβρίαν».

<sup>7</sup> Ζηνόβιος, v. 50.

<sup>8</sup> Σε αντίθεση με την πύλη, οι δύο οχυρωματικοί πύργοι έχουν πρόσφατα αναστυλωθεί. Τις κρητικές οχυρώσεις έχει μελετήσει η Ν. Coutsinas.







λατρευτικό οικοδόμημα που οριοθετείται στα Βόρεια από επιμήκη αναλημματικό τοίχο πρώιμης ελληνιστικής εποχής, ψευδοϊσόδομης μορφής (Θεοφανίδης, 1942-44: 17-30). Θεωρείται ότι οι μνημειακές αυτές κατασκευές ανήκαν σε ναό ή βωμό με στοά (ιερό-τελεστήριο)<sup>9</sup>. Τα εντοιχισμένα τεμάχια επιγραφών (σπόλια) στην εκκλησία των Αγίων 99 Πατέρων αναφέρουν κυρίως ονόματα προσκυνητών, επιβεβαιώνοντας έτσι την ύπαρξη αρχαίου ιερού, όπως άλλωστε και η εντοιχισμένη πλάκα βωμού με σπή<sup>10</sup>. Στο πλάτωμα αυτό θα υπήρχαν και άλλα δημόσια κτήρια, που ελπίζουμε να ανασταφούν στο μέλλον.

Ο κεντρικός οικιστικός πυρήνας της πόλης εντοπίζεται στις πλαγιές στα Ν, ΝΑ και ΝΔ του απότομου λόφου της Ακρόπολης (βλέπον προς *μειμβρίαν*, δηλαδή προς Νότο). Πολλές από τις ελληνιστικές οικίες λαξεύτηκαν στον φυσικό βράχο. Η πόλη υδρευόταν από δύο υδραγωγεία που κατέληγαν σε κρήνες, από πηγάδια, καθώς και από κινστέρνες στην Ακρόπολη και στην κάτω πόλη, οι οποίες χρονολογούνται κυρίως κατά τη ρωμαϊκή ή και την πρώιμη βυζαντινή περίοδο (Gondicas, 1988: 178. Perlman, 2004: 1183)<sup>11</sup>.

Ένας εξωαστικός ελληνιστικός ναΐσκος έχει εντοπιστεί στο φαράγγι ΝΑ της πόλης, στη θέση Γέρος Κόλυμβος, απ' όπου προέρχεται λίθινο, ενεπίγραφο, κυκλικό «θησαυράριο» (IC II, xxiii, αρ. 7. Sporn, 2002: 288). Όσον αφορά τέλος την ιδιωτική λατρεία, σημαντική είναι η εύρεση ενός βωμίσκου αφιερωμένου σε κάποιον άγνωστο τοπικό ήρωα με την επιγραφή σε δοτική: *Βουδάμω* (IC II, xxiii, αρ. 11. Sporn, 2002: 285).

Η νεκρόπολη της Πολυρρήνιας εκτεινόταν στα Δυτικά, στην παρακείμενη κοιλάδα. Έχει αποκαλυφθεί συγκρότημα 6 θαλαμοειδών τάφων της ελληνιστικής περιόδου, λαξευμένων στον φυσικό βράχο, σε αντιστοιχία με τα πρότυπα της Αλεξάνδρειας. Κτερίσματα και πολυτελής κεραμική από ταφές τόσο της Πολυρρήνιας όσο και της Φαλάσαρνας εκτίθενται στο Αρχαιολογικό Μουσείο Κισάμου.

Η Φαλάσαρνα περιγράφεται στον *Σταδισμό* (στ. 336) ως «πόλις παλαιά» και «εμπορείον» (IC II, xix, σελ. 219. Perlman, 2004: 1181). Η επικράτεια της πόλης, που συνόρευε με αυτήν της Πολυρρήνιας, εκτεινόταν από το ακρωτήριο της Γραμβούσας και την ακτή Λιβάδι (Gondicas, 1988: 126-127. Hadjidaki, 1988: 463. Perlman, 2004: 1181).

Οι οχυρώσεις της πόλης, που ενισχύονται κατά διαστήματα με πύργους, περικλείουν τη λεκάνη του «κλειστού λιμένα», ο οποίος αναφέρεται από αρχαίους συγγραφείς<sup>12</sup> και χρονολογείται μετά τα μέσα του 4<sup>ου</sup> αι. π.Χ. Λόγω της ανύψωσης της Δυτικής Κρήτης, μετά τον σεισμό του 365 μ.Χ., το αρχαίο λιμάνι βρίσκεται σήμερα επιχωματωμένο στην ξηρά, σε απόσταση περ. 100 μ. από τη σημερινή ακτογραμμή,

<sup>9</sup> Αργότερα συνέχισε σποραδικά τις έρευνες η ΚΕ' Εφορεία Αρχαιοτήτων (βλ. κυρίως Στ. Μαριουλάκη, *ΑΔ* (1987) 563).

<sup>10</sup> Για τις επιγραφές της αρχαίας Πολυρρήνιας βλ. Martinez, 2012.

<sup>11</sup> Πρόσφατα μάλιστα πραγματοποιήθηκαν εργασίες αποκατάστασης και στο υδραγωγείο της εποχής του Αδριανού. Βλ. Μαρκουλάκη - Χριστοδουλάκος, *ΛΑ' ΔΚΣ*, Ρέθυμνο 2011.

<sup>12</sup> Ψευδο-Σκύλαξ, *Περίπλους*, 47. Διον. Καλλ., *Deser. Graeciae*, 118.

στην πεδιάδα Ν. της Ακρόπολης (Hadjidaki, 1988: 474-479. Hadjidaki - Frost, 1990: 513-527).

Στην κορυφή της Ακρόπολης, η οποία εντοπίζεται στον απότομο λόφο Κουτρί, διακρίνονται ίχνη δύο τουλάχιστον ναών, εκ των οποίων ένας ήταν πιθανόν αφιερωμένος στη Δίκτυννα και ο άλλος στον Ποσειδώνα (IC II, xix, σελ. 218-219. Gondicas, 1988: 92-94. Sporn, 2002: 292, σημ. 2179. Perlman, 2004: 1181). Από την Ακρόπολη προέρχεται πηλίνο ομοίωμα ναύσκου ως ανάθημα.

Το οικιστικό κέντρο της Φαλάσαρνας εκτεινόταν στη Ν. κλιτύ της Ακρόπολης και προστατευόταν από δύο γραμμές τειχών. Εκτός από ιδιωτικές οικίες περιελάμβανε επίσης δημόσια κτήρια και κινστήρες (Hadjidaki, 1988: 463. Hadjidaki - Frost, 1990: 513). Μία υστεροελληνιστική βιοτεχνική εγκατάσταση έχει εντοπιστεί στη ΒΔ γωνία του αρχαίου λιμανιού, πλάι σε καμπύλο μονοπάτι (Χατζηδάκη, 2006: 47-48, εικ. 5)<sup>13</sup>. Η εύρεση ενός αργυρού σπονδικού σκεύους (φιάλης) σε παρακείμενο βάθρο υποδηλώνει τέλεση υπαιθρίας λατρείας κοντά στον αρχαίο λιμένα.

Η νεκρόπολη έχει μερικώς ανασκαφεί στην πεδιάδα που εκτείνεται ΝΑ του αρχαίου λιμανιού. Κατά την αρχαϊκή εποχή εντοπίζονται ταφές σε πίθους, ενώ κατά την ελληνιστική επικράτησαν οι κιβωτιόσχημοι τάφοι (Gondicas, 1988: 102-116. Χατζηδάκη, 2006: 48. Perlman, 2004: 1181).

Λατομεία ψαμμίτη εκτείνονται κατά μήκος της ακτής στα Δ. της νεκρόπολης. Τρεις λαξευτοί θρόνοι κοντά στη νεκρόπολη και στα λατομεία θεωρείται ότι είναι φοινικικής τεχνοτροπίας (5<sup>ου</sup> αι. π.Χ.), άρα η Φαλάσαρνα πιστεύεται ότι υπήρξε σταθμός Φοινίκων εμπορών (Sporn, 2002: 295-296)<sup>14</sup>. Πιο γνωστός είναι ο θρόνος που συναντάμε κατά την είσοδο στον αρχαιολογικό χώρο, ο οποίος πιστεύεται ότι ήταν αφιερωμένος σε κάποια θεότητα ή ως μνημείο στη νεκρόπολη ή ότι ήταν απλώς βήμα για ομιλητές (Χατζηδάκη, 2006: 48, εικ. 9).

Αν και αμφότερες οι πόλεις που εξετάζουμε ευημερούσαν ήδη από τα αρχαϊκά χρόνια (7<sup>ου</sup>-6<sup>ου</sup> αι. π.Χ.), η μεγαλύτερη πολιτική, στρατιωτική, οικονομική αιχμή τους ανάγεται από τον 4<sup>ο</sup> αι. π.Χ. και εξής, όπως μαρτυρούν τα ευρήματα, οι επιγραφές και οι αρχαίοι συγγραφείς<sup>15</sup>. Είχαν συνάψει διακρατικές συνθήκες συμμαχίας, τόσο εντός όσο και εκτός Κρήτης, όπως φανερώνουν διάφορες ελληνιστικές επιγραφές (IC II, σελ. 218-220, 237-241. Chaniotis, 1996). Αξίζει να σημειωθεί ότι η Φαλάσαρνα είχε τιμήσει ως ευεργέτη τον Πτολεμαίο Γ' και τη Βερενίκη, δείγμα σπουδαίων διπλωματικών επαφών (IC II, xix, 2).

Η Πολυρρήνια υπέγραψε την ασυλία της μικρασιατικής πόλης Τέω το 201 π.Χ. ή κατ' άλλους το 193 π.Χ.<sup>16</sup>. Ακολουθώντας, συμμετείχαν και οι δύο πόλεις στη συνθήκη

<sup>13</sup> Πηλίνοι λουτήρες χρησιμοποιήθηκαν σε δεύτερη χρήση ως πλυντήρια πηλού.

<sup>14</sup> Αυτό το θέμα έχει μελετηθεί αναλυτικότερα από τον DiVita, στο ASAtene, 1992-93: 183.

<sup>15</sup> Δραστηριότητες που μαρτυρούνται από τις πηγές για τους αρχαίους Κρήτες ήταν η μισθοφορική και η πειρατεία. Ενδεικτικά το 171 π.Χ. οι Φαλασάριοι πολέμησαν υπέρ του Περσέα της Μακεδονίας κατά των Ρωμαίων (Λίβιος, xlii, 51,7).

<sup>16</sup> Η ασυλία αφορούσε κυρίως το ιερό του Διονύσου της Τέω. Μέσω των ψηφισμάτων ασυλίας οι Κρητικές πόλεις εξέφραζαν τον σεβασμό τους στον θεό Διόνυσο.



συμμαχίας με τον Ευμένη Β' της Περγάμου το 183 π.Χ. Μεταξύ των ετών 189 και 184 η Κυδωνία είχε εκστρατεύσει και καταλάβει προσωρινά τη Φαλάσαρνα, όπως μας πληροφορεί ο Πολύβιος (XXII, 15, 3-6).

Κατά τον 2<sup>ο</sup> αι. π.Χ. η Πολυρρήνια τιμήσε ως ευεργέτη έναν Ρωμαίο αξιωματούχο, τον Κορνήλιο Σκιπίωνα τον Ισπανό. Η φιλορωμαϊκή της στάση φαίνεται επίσης από τις τιμητικές επιγραφές σε ανδριάντες του Μετέλλου και αργότερα του αυτοκράτορα Αυγούστου (IC II, xxiii, σελ. 240, αρ. 12, 14).

Το λιμάνι της Φαλάσαρνας καταστράφηκε από τους Ρωμαίους το 69 π.Χ. με αφορμή την καταπολέμηση της πειρατείας, γι' αυτό η πόλη σταδιακά παρήκμασε. Σώζονται μόνο ρωμαϊκές ιχθυοδεξαμενές. Αντίθετα, η Πολυρρήνια δεν αντιστάθηκε στους Ρωμαίους και συνέχισε να ευημερεί. Η ευνοϊκή στάση της Πολυρρήνιας απέναντι στους Ρωμαίους, συνετέλεσε στο να της επιτραπεί η κοπή δύο νομισματικών εκδόσεων επί Τιβερίου και Καλιγούλα. Σημαντική είναι επίσης η διατήρηση της απεικόνισης κεφαλής του Κρηταγενούς Διός, ως πολιούχου θεού, σε τετράδραχμα (Svoronos, 1890: pl. xxvi, 30).

Επίπειο της Πολυρρήνιας ήταν η Κίσαμος, η οποία επεκτάθηκε και άκμασε κυρίως κατά τη ρωμαϊκή περίοδο (Πωλογιώργη, 1985: 65. Μαρκουλάκη - Martinez, 2000: 154. Μαρκουλάκη, 2006: 19-20)<sup>17</sup>. Την οικονομική και πολιτιστική άνθιση της Κισάμου μαρτυρούν μεταξύ άλλων και οι πολυτελείς ρωμαϊκές επαύλεις με τα ψηφιδωτά δάπεδα.

Ο Ι. Σβορώνος είχε αποδώσει μια μικρή χάλκινη ελληνιστική κοπή στην κώμη της Κισάμου. Το νόμισμα εικονίζει κεφαλή Ερμής στον εμπροσθότυπο και τμήμα δελφινιού στον οπισθότυπο (Svoronos, 1890: 56-57, pl. IV, 22)<sup>18</sup>. Για την ταύτιση αυτή έχουν εκφραστεί αρκετές αμφιβολίες. Αργότερα ο Σβορώνος υπέθεσε ότι η κοπή μπορεί να ανήκει τελικά στην Τήνο, άποψη που επανέλαβαν ως πιθανή και άλλοι μελετητές (Σβορώνος, 1889: 282. IC II, viii, σελ. 97. Πωλογιώργη, 1985: 78, σημ. 79. Μαρκουλάκη - Martinez, 2000: 154).

Θα επιχειρηθεί στη συνέχεια μια σύντομη αναφορά στην νομισματοκοπία των δύο όμορων αρχαίων πόλεων στο δυτικότερο άκρο της Κρήτης, της Πολυρρήνιας και της Φαλάσαρνας, με έμφαση στην εικονογραφία.

## 1Α) ΠΟΛΥΡΡΗΝΙΑ: ΠΕΡΙΟΔΟΣ 330-270 Π.Χ.

Στον εμπροσθότυπο της πρώτης κοπής στατήρα (διδράχμου) της Πολυρρήνιας απεικονίζεται γενειοφόρος και δαφνοστεφής κεφαλή Διός, ενώ στον οπισθότυπο μετωπική κεφαλή ταύρου (βουκράνιο), που ήταν το χαρακτηριστικό σύμβολο της πόλης (εικ. 1α) (Svoronos, 1890: pl. xxv, 30. Στεφανάκης, 2013: 37). Ενίοτε αναγράφεται στον

<sup>17</sup> Το θέμα αυτό μελέτησε πρόσφατα σε άρθρο της και η Α. Kouremenos. Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι μία επιγραφή από τη Ρώμη του 3<sup>ου</sup> αι. μ.Χ. αναγράφει: «*Επαφρος Κρής, Πολυρρήμιος και Κισάμιος*».

<sup>18</sup> Επειδή διακρίνεται ΚΙ ΣΩ, είχε παλαιότερα αποδοθεί στην Κίμωλο.

οπισθότυπο με μεγάλα γράμματα η επιγραφή ΧΑΡΙΣΘΕΝΗΣ, ως όνομα του υπεύθυνου αξιωματούχου, μαζί με το εθνικό ΠΟΛΥΡΗΝΙΟΝ (εικ. 1α-β). Ο στολισμός των κεράτων του ταύρου με ταινίες ή γιρλάντες υποδηλώνει την ετοιμασία του για θυσία<sup>19</sup>. Άλλωστε, δεν είναι τυχαίο ότι η Πολυρρήνια ήταν γνωστή ως «τόπος Κρήτης ένθα τοῖς θεοῖς ἔθουσι» (IC II, σελ. 236)<sup>20</sup>. Ανάγλυφος ταύρος κοσμούσε επίσης την κεντρική πύλη εισόδου της Ακρόπολης της (Μαρκουλάκη, 2006: 29).

Η κόμη της κεφαλής Διός του εμπροσθοτύπου τυλίγεται περιμετρικά της κεφαλής, ενώ λίγοι ελεύθεροι βόστρυχοι πέφτουν στον αυχένα (εικ. 1α-β). Παρόμοια κεφαλή Διός συναντούμε σε στατήρες της Ελεύθερας και της Ιεράπυτνας, από την ίδια σφραγιδα εμπροσθοτύπου (Svoronos, 1890: pl. xi, 26-28, pl. xvii, 7). Οι σφραγιδογλύφοι των Κρητικών νομισμάτων φαίνεται να εμπνεύστηκαν τον σχεδιασμό της κεφαλής Διός από Πελοποννησιακές κοπές, π.χ. της Αρκαδίας ή της Ήλιδας (Le Rider, 1966: 183. Morkholm, 1997: 89. Στεφανάκης, 2002: 54-55. Ritter, 2002: 55-57)<sup>21</sup>.

Στους στατήρες της Πολυρρήνιας διακρίνονται περιτεχνες σφραγίδες, αλλά και κάποιες λιγότερο επιμελημένες, στοιχείο που αποτελεί ένδειξη για τη δράση ταλαντούχων και μη χαρακτών (εικ. 1γ). Το φαινόμενο των διακυμάνσεων της καλλιτεχνικής ποιότητας παρατηρείται και σε άλλα κρητικά νομισματοκοπεία και σχετίζεται με την επίσπευση της νομισματικής παραγωγής, πιθανόν λόγω έκτακτων στρατιωτικών αναγκών στις αρχές του 3<sup>ου</sup> αι. π.Χ. (Morkholm, 1997: 89. Στεφανάκης, 2002: 45-48). Παρατηρείται επίσης μια σταδιακή τάση μείωσης του βάρους των στατήρων (εικ. 1β-γ), ακόμα και κάτω από τα 10 γρ., αντί για περίπου 11 γρ. που ζυγίζουν κανονικά (Stefanaki, 2007: 54-55. Στεφανάκης, 2013: σελ. 19, 56-57)<sup>22</sup>.

Οι ίδιοι νομισματικοί τύποι (κεφαλή Διός και κεφαλή ταύρου) σε υποδεέστερη ποιότητα εκτέλεσης απαντούν σε στατήρα των Μωδαίων (εικ. 1δ) (Svoronos, 1890: pl. xxii, 20, 21, Στεφανάκης, 2013: 64, αρ. 140-142)<sup>23</sup>. Φαίνεται επομένως ότι ο αρχαίος οικισμός της Μώδας βρισκόταν υπό τη σφαίρα επιρροής της Πολυρρήνιας (Sporin, 2002, 291)<sup>24</sup>.

Στις αργυρές δραχμές της Πολυρρήνιας εικονίζεται βουιράνιο στον εμπροσθότυπο και αιχμή δόρατος στον οπισθότυπο, ως ένδειξη στρατιωτικής ακμής (εικ. 2α). Το εθνικό ΠΟΛΥΡΡΗΝΙ(ΩΝ) αναγράφεται και στις δύο όψεις, με χρήση πλέον του Ω.

<sup>19</sup> Για το έθιμο του στολισμού του ταύρου πριν από τη θυσία βλ. Burkert, 1993: 136.

<sup>20</sup> Σύμφωνα με το βυζαντινό λεξικό Σουίδα.

<sup>21</sup> Η πελοποννησιακή επιρροή φαίνεται πιθανότερη, λόγω εγγύτητας, τοπικής και χρονικής. Αντίθετα, ο Gardner, 1883: 164, pl. v. 39, διέκρινε επιρροή από την κεφαλή Διός σε εμπροσθότυπο νομισμάτων του Πύρρου στον Τάραντα (278-276 π.Χ.).

<sup>22</sup> Οι κρητικές πόλεις ακολούθησαν από κοινού στη νομισματοκοπεία τους τον αιγινήτικο σταθμητικό κανόνα, ελαφρώς μειωμένο, με στατήρες (διδραχμα) περ. 11-11,5 γραμμαρίων, διευκολύνοντας έτσι τις συναλλαγές μεταξύ τους. Για το φαινόμενο της μείωσης του βάρους που παρατηρείται και σε άλλες κρητικές πόλεις και σχετίζεται με έλλειψη αργύρου.

<sup>23</sup> Όπως φανερώνει η επιγραφή ΜΩΔΑΙΩΝ.

<sup>24</sup> Πιθανολογείται ότι η αρχαία Μώδα βρισκόταν στη θέση του σημερινού χωριού Μόδι, δυτικά της Κυδωνίας. Αντιθέτως, ο P. Faure θεωρεί ότι οι Μωδαίοι αποτελούσαν σύμπραξη μικρών οικισμών, γειτονικών της Πολυρρήνιας, κατά μήκος του ποταμού Κολένη, όπως της Ρόκιας, των Τριών Αλωνιών κ.ά.



Στα ημίδραχμα της Πολυρρήνιας αποτυπώνεται στην εμπρόσθια όψη η κεφαλή της Αρτέμιδος-Δίκτυνας, η οποία φέρει κοσμήματα και έχει την κόμη μαζεμένη σε ύφασμα (σάκιο) στον αυχένα ή τυλιγμένη προς τα πάνω (εικ.3 α-β). Ως οπισθότυπος διατηρήθηκε το βουικράνιο, ως το πιο χαρακτηριστικό σύμβολο της πόλης/διαχρονικά (Svoronos, 1890: pl. xxvi, 2-6. Στεφανάνης, 2013: 38-39).

Η κύρια σφραγίδα εμπροσθοτύπου των ημιδράχμων, με θέμα την κεφαλή της θεάς Δίκτυνας προς τα αριστερά (εικ.3α), αναγράφει το όνομα του χαράκτη ΠΥΘΟΔΩΡΟΥ, ο οποίος υπέγραψε επίσης μια σφραγίδα εμπροσθοτύπου στατήρα της Απτέρας, που απεικονίζει περίτεχνη κεφαλή Αρτέμιδος (Svoronos, 1890: pl. xxvi, 4. Στεφανάνης, 2002: 46. Στεφανάνης, 2013: 39)<sup>25</sup>.

Εκτός από ημίδραχμα η Πολυρρήνια έκοψε και μικρότερες αργυρές υποδιαρέσεις, όπως οβολούς, τριτεταρτημόρια και ημιβόλια, με παραστάσεις κεφαλής θεάς προς τα δεξιά και βουικράνιου (Στεφανάνης, 2013: 56, εικ. 29-30)<sup>26</sup>.

Εκτός από την κεφαλή Αρτέμιδος-Δίκτυνας, η οποία εμφανίζεται σε διάφορες παραλλαγές, συναντάται επίσης σε εμπροσθότυπο χάλκινης κοπής της Πολυρρήνιας η κεφαλή Ήρας, η οποία στρέφεται είτε προς τα δεξιά είτε προς τα αριστερά, και φοράει πόλο, δηλαδή κάλυμμα κεφαλής (Svoronos, 1890: pl. xxv, 31. Στεφανάνης 2013, αρ. 35-38) (εικ.5). Παρόμοια κεφαλή της Ήρας κοσμεί επίσης διάφορα άλλα κρητικά νομίσματα, όπως της Κνωσού, της Τυλίσσου και της Απτέρας, έχοντας ως εικονογραφικό πρότυπο τα νομίσματα του Άργους (Sporn, 2002: 122. Ritter, 2002: 74).

Την λατρεία της Ήρας στην Πολυρρήνια επιβεβαιώνει επίσης ένα χάλκινο κηρύκειο με τόπο προέλευσης την πόλη, το οποίο φέρει αναθηματική επιγραφή προς την Ήρα<sup>27</sup>. Μία ακόμα αφιερωματική επιγραφή πιστών προς την Ήρα αποκαλύφθηκε σχετικά πρόσφατα στην Πολυρρήνια από τον καθηγητή Μαρτίνεθ (βλ. πρόλογος Μαρκουλάκη, 2001-2004: 433-434. Martínez, 2012: 169-171, αρ. 76).

Χαρακτηριστικός είναι και ένας άλλος νομισματικός τύπος σε χαλκό με παραστάσεις βιοιωτικής ασπίδας<sup>28</sup> και κεφαλής αγριμιού (εικ. 6α-β). Ο οπισθότυπος αυτός αποτελεί ένδειξη συνεργασίας και συμμαχίας μεταξύ της Πολυρρήνιας και της Ομοσπονδίας των Ορειών μετά τα μέσα του 3<sup>ου</sup> αι. π.Χ., εν αναμονή του πολέμου της Λύττου, που ξέσπασε κατά τα έτη 221-220 π.Χ. (Στεφανάνης, 1996: 249-261)<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Ο Πυθόδωρος και ο Νεάντος είναι οι μόνοι χαράκτες που υπέγραψαν σφραγίδες νομισμάτων στην Κρήτη (Πολυρρήνιας και Απτέρας ο πρώτος, Κυδωνίας ο δεύτερος). Πιστεύεται ότι είχαν επηρεαστεί από την περίφημη Αρέθουσα του χαράκτη Ευαίνετου των δεκαδράχμων των Συρακουσών.

<sup>26</sup> Η μεγάλη ποικιλία υποδιαρέσεων φανερώνει μια επαρκώς εκχηματισμένη οικονομία.

<sup>27</sup> *Tās Hēras tās Argēias ēmi*. Το χάλκινο κηρύκειο βρίσκεται στην ιδιωτική συλλογή George Ortiz. Πρόκειται για μεταλλική ράβδο με διακόσμηση αντωπών φιδιών στην κορυφή, το οποίο ήταν σύμβολο του Ερμή. Το κρατούσαν επίσης και οι κήρυκες.

<sup>28</sup> Η Πολυρρήνια είχε συνάψει συμμαχία με τους Θηβαίους: IC II, xxiii, σελ. 239, xxiii, αρ. 1. Martínez, 2012: 83-85, αρ. 6. Επίσης ο Πολυρρήνιος πολίτης Πασίνος Θαρσύνοντος τιμήθηκε ως πρόξενος στον Ωρωπό επί Βοιωτού άρχοντα Αρτυλάου κατά το 214 π.Χ.

<sup>29</sup> Το Κοινό των Ορειών απαρτιζόταν από τις πόλεις: Έλυρο, Υρτακίνα, Λισσό και Τάρρα.

### Ι) Τετράδραγμα:

Η Πολυρρήνια έκοψε κατά τον 2<sup>ο</sup> αι. π.Χ. αργυρά τετράδραγμα μειωμένου αττικού βάρους με ανδρική κεφαλή στον εμπροσθότυπο και θεά καθιστή σε δίφρο στον οπισθότυπο, η οποία φοράει αχειρίδωτο ποδήρη χιτώνα και ιμάτιο, ενώ κρατάει Νίκη στο δεξί χέρι (εικ. 7) (Svoronos, 1890: pl. xxvii, 19-21. Στεφανάκης, 2013: 41). Στο έξεργο κάτω από την παράσταση διακρίνεται κεραινώδης, ως σύμβολο του Διός.

Χαρακτηριστική είναι η ομοιότητα της καθιστής θεάς της Πολυρρήνιας, που κρατάει Νίκη, με την καθιστή Αθηνά σε νομίσματα Λυσιμάχου και σε σφραγιδολίθους (LIMC II, Athena, αρ. 214, 225. Στεφανάκης, 2013: 40-41). Κύριες διαφορές είναι: ότι το αριστερό χέρι της θεάς της Πολυρρήνιας ακουμπάει κάθετα στο κάθισμα και η έλλειψη κράνους (εικ. 7α).

Μια πιθανή ταύτιση της θεάς στον οπισθότυπο του τετραδράχμου της Πολυρρήνιας με την Αθηνά θα ήταν επισφαλής, λόγω της απουσίας κράνους και οπλισμού. Πιθανότερα πρόκειται για έναν συμβολικό τύπο της πολιούχου θεάς Αρτέμιδος-Δίκτυνας που σχετίζεται με κάποια νίκη της πόλης (Στεφανάκης, 2013: 41, σημ. 35). Αντίστοιχα, σε αργυρή κοπή της πόλης Αμάστριδος του Πόντου η πολιούχος θεά Αφροδίτη αποδίδεται στον οπισθότυπο ως καθιστή Νικηφόρος (Morkholm, 1997: αρ. 280).

Η ανδρική προτομή του εμπροσθότυπου της Πολυρρήνιας αποδίδεται με ταινία στα μαλλιά και μακριές φαβορίτες (*ιουλούς*), ενώ στον ώμο φέρει τόξο και φαρέτρα. Η κεφαλή έχει ερμηνευτεί ως πορτρέτο του βασιλιά Φιλίππου Ε' της Μακεδονίας εξομοιωμένου με τον θεό Απόλλωνα (Wroth, 1886: xvii. Morkholm, 1997: 155, εικ. 545)<sup>30</sup>. Ο Φίλιππος ο Ε' υποστήριξε την Πολυρρήνια, η οποία υπερασπίστηκε τη Λύττο (κατά το 221-219 π.Χ.). Η Πολυρρήνια εναντιώθηκε στη συμμαχία Κνωσού-Γόρτυνας, αναγκάζοντας κι άλλες πόλεις να αποστατήσουν (Wroth, 1886: xvii. Chaniotis, 1996: 37-38)<sup>31</sup>.

Αντίθετα, ο Μ. Στεφανάκης χρονολογεί τη συγκεκριμένη αργυρή κοπή, στα τέλη του 2<sup>ου</sup> ή στις αρχές του 1<sup>ου</sup> αι. π.Χ., περίοδο κατά την οποία οι Κρητικές πόλεις έκοψαν τετράδραγμα μειωμένου αττικού κανόνα (Le Rider, 1966: 300. Στεφανάκης, 2013: 40-41)<sup>32</sup>. Επομένως θεωρεί ότι η συγκεκριμένη μορφή δε σχετίζεται με τον Μακεδόνα βασιλιά, αλλά εικονίζει απλώς τον Απόλλωνα. Σε επόμενες σφραγίδες της σειράς παρατηρείται κατακόρυφη πτώση της καλλιτεχνικής ποιότητας και οι φαβορίτες παραλείπονται, άρα δεν πρόκειται πλέον για πορτρέτο, αλλά για ιδεαλιστική απεικόνιση του Απόλλωνα (Svoronos, 1890: pl. xxvii, 20-21. Στεφανάκης, 2013: αρ. 110-111).

<sup>30</sup> Τη σύνδεση του νομίσματος της Πολυρρήνιας με τον Φίλιππο Ε' ή τον Περσέα διατύπωσε πρώτος ο Gardner, 1883: pl. xii, p. 204.

<sup>31</sup> Πολύβιος IV, 53-55.

<sup>32</sup> Πολλά τετράδραγμα κρητικών πόλεων 2<sup>ου</sup> αι. π.Χ. (εκτός Πολυρρήνιας, Γόρτυνας) περιείχε ο θησαυρός της Ιεράπυτνας, με έτος εύρεσης 1933 (IGCH 352).





Πρέπει να σημειωθεί ότι στα μακεδονικά νομίσματα ο Φίλιππος ο Ε' δεν αποδίδεται με φαβορίτες, αλλά με πλήρη γενειάδα, ενώ αντίθετα ο θεός Απόλλωνας απεικονίζεται πάντα αγένειος στην ελληνιστική τέχνη. Επομένως οι φαβορίτες θεωρήθηκαν από κάποιους ερευνητές ως μια ενδιάμεση λύση, ώστε να παρουσιαστεί ο βασιλιάς ως θεός (Wroth, 1886: xvii. Morkholm, 1997: 155).

Με φαβορίτες αποδίδεται σε νομίσματα το πορτρέτο διάφορων ηγεμόνων, όπως του Σελεύκου Β', του Σελεύκου Γ', καθώς και του Προυσία της Βιθυνίας (Kroll, 2007: 121. Morkholm, 1997: εικ. 400, 417). Δεν είναι απολύτως γνωστό αν οι συγκεκριμένοι βασιλείς είχαν επαφές με την Πολυρρήνια. Φαίνεται ωστόσο ότι υπήρξε καλλιτεχνική επιρροή στο τετράδραχμο της Πολυρρήνιας από πορτρέτα σε νομίσματα ελληνιστικών ηγεμόνων της Ανατολής. Η εξομοίωση με θεούς (assimilation) ήταν γνωστή πρακτική κυρίως σε Πτολεμαίους και Σελευκίδες και λιγότερο σε Αντιγονίδες διαδόχους.

## II) Ημιδραχμα:

Πρωτότυπη είναι μια κοπή ημιδράχμων της Πολυρρήνιας μειωμένου αττικού βάρους<sup>33</sup>. Την εμπρόσθια όψη κοσμεί η προτομή της Δίκτυνας σε όψη τριών τετάρτων ( $\frac{3}{4}$ ), ελαφρώς προς τα δεξιά, με φαρέτρα στον ώμο και χαμηλό διάδημα στην κόμη. Η επιλογή της Δίκτυνας στον εμπροσθότυπο έχει θεωρηθεί ως αξίωση της Πολυρρήνιας για τον έλεγχο του Δικτυνναίου ιερού (Kirsten, 1952 στ. 2535. Sporn, 2002: 278-9. Στεφανάκης, 2013: 37)<sup>34</sup>.

Η σχεδόν μετωπική όψη αποτελεί πρωτοτυπία για την Κρητική νομισματοκοπία, στην οποία κυριαρχούν οι προτομές θεών σε προφίλ (κατατομή)<sup>35</sup>. Η καινοτομία του μετωπικού πορτρέτου πρωτοεμφανίστηκε σε κοπές σικελικών πόλεων από τα τέλη του 5<sup>ου</sup> αι. π.Χ. με πρωτεργάτη τον χαράκτη Κίμωνα (Μουστάκα, 1997: 19). Μετωπικές κεφαλές θεοτήτων εμφανίζονται επίσης σε νομίσματα Ρόδου, Λάρισας, Αλεξάνδρου των Φερών, Αμφίπολης, Σελευκιδών στην Μικρά Ασία κ.ά. (Morkholm, 1997: αρ. 203, 235-239, 362).

Στην οπίσθια όψη εικονίζεται όρθιος Απόλλωνας σε στάση *contrapposto*<sup>36</sup>, κρατώντας τόξο με το αριστερό του χέρι (εικ. 8α-β) (Svoronos, 1890: pl. xxvii, 22. Kirsten, 1952: στ. 2541). Ο κορμός του Απόλλωνα στον οπισθότυπο παραμένει γυμνός, καθώς η χλαμύδα συγκρατείται στο λαιμό και καλύπτει κυρίως την πλάτη. Στο κεφάλι πιθανόν διακρίνεται πίδακας. Το γεγονός ότι πατάει σε γραμμή εδάφους δεν αποκλείεται

<sup>33</sup> Αναφέρονται ενίοτε ως ημιδραχμα «ροδιακού» κανόνα (Kirsten, 1952: στ. 2541), ενώ ως μειωμένου αττικού κανόνα (μέσος όρος 1,63 γρ.) τα αναγνωρίζει ο Στεφανάκης, 2013: 30, αρ. 113.

<sup>34</sup> Ο Στράβων 10, 4, 13 αναφέρει ότι το ιερό ήλεγχε η Πολυρρήνια: «πρὸς ἐσπέραν δ' ὁμοροι τοῖς Κυδωνιάταις Πολυρρήνιοι παρ' οἷς ἔστι τό τῆς Δικτύνης ἱερὸν.»

<sup>35</sup> Άλλο παράδειγμα κεφαλής σε  $\frac{3}{4}$  είναι η Μέδουσα σε εμπροσθότυπο κοπής της Γόρτυνας. Είναι εμφανής η ροδιακή επιρροή.

<sup>36</sup> Δηλαδή το ένα πόδι είναι χαλαρό και το άλλο στηρίζει το βάρος του σώματος. Είναι γνωστή και ως στάση αντιστήριξης ή ως αντίρροπη στάση.



να υποδηλώνει κάποιον αγαλματικό τύπο. Ο θεός σηκώνει το δεξί χέρι, ελαφρώς λυγισμένο, σε ένδειξη χαιρετισμού. Δε διακρίνεται με σιγουριά αν κρατάει κάποιο αντικείμενο, αν και έχει υποθεθεί ότι φέρει μικρή δάδα. Πιθανότερο φαίνεται να κρατάει μικρή φιάλη (Svoronos, 1890: 282, αρ. 43. *LIMC* II, λ. Apollon, σελ. 192, αρ. 23. Στεφανάνης, 2013: 30, αρ. 113).

Η στάση *contrapposto* του Απόλλωνα στον οπισθότυπο της Πολυρρήνιας θυμίζει την σωματοδομή και τις ραδινές αναλογίες του Απόλλωνα σε κοπές των Σελευκιδών, καθώς και πόλεων της Μ. Ασίας, όπως της Μαγνησίας επί Μαιάνδρω (Morkholm, 1997: εικ. 356, 362, 370). Η βασικότερη διαφορά είναι ότι στα νομίσματα των Σελευκιδών και της Μαγνησίας ο Απόλλωνας κρατάει βέλος αντί τόξου και συχνά στηρίζεται σε τρίποδα. Παρόμοια στάση του Απόλλωνα συναντάται σε ελληνιστικά σφραγίσματα από τη Δήλο και τη Σελευκιδική Ανατολή (*LIMC* II, λ. Apollon, σελ. 192, αρ. 21, 27, σελ. 215, αρ. 249).

Φαίνεται επομένως πιθανό ο χαρακτήρας της Πολυρρήνιας να άντλησε έμπνευση από μικρασιατικά νομίσματα ή σφραγιθολίθους. Δεν είναι τυχαίο ότι σε επιγραφή του τέλους του 3<sup>ου</sup> αι. π.Χ. από τη Μαγνησία του Μαιάνδρου αναφέρεται το εθνικό *Πολυρρήνιοι*, μαζί με άλλων κρητικών πόλεων, γεγονός που μαρτυρεί διπλωματικές σχέσεις των Κρητών με πόλεις της Μ. Ασίας (*IC* II, xxiii, σελ. 239)<sup>37</sup>. Αντίστοιχα, μαρτυρείται επιγραφικά η παρουσία Πολυρρηνίων πολιτών στη Δήλο (*IC* II, xxiii, σελ. 238-240).

### III) Απομιμήσεις Αθηναϊκών τετραδράχμων:

Σε απομιμήσεις Αθηναϊκών τετραδράχμων της Πολυρρήνιας, αρχών 1<sup>ου</sup> αι. π.Χ., προστέθηκε ως σύμβολο στο πεδίο του οπισθότυπου, πλάι στη γλαύκα, η Άρτεμις-Δίκτυνα με κοντό χιτώνα, κρατώντας τόξο, έτοιμη να τραβήξει βέλος (εικ. 9). Οι κρητικές κοπές ψευδοαθηναϊκών τετραδράχμων έχουν συνδεθεί με τον Μιθριδάτη κατά το 87 π.Χ. (Le Rider, 1966: 297. Στεφανάνης, 2013: 54, σημ. 130). Ο τύπος αυτός της Άρτέμιδος, ως κυνηγέτιδος, εμφανίζεται αργότερα σε επαρχιακές κοπές του Κοινού Κρητών επί Φλαβίων και Αντωνίων, σε παραλλαγή με εντονότερη κίνηση (Svoronos, 1890: pl. xxxiii, 7-8, 13, xxvii, 10, xxxv, 12, 22).

Η κεφαλή Αθηνάς αποτυπώνεται επίσης σε χάλκινη υποδιαίρεση της Πολυρρήνιας, συνδυασμένη με βουκράνιο ή γλαύκα στην οπίσθια όψη (εικ. 10α-β) (Svoronos, 1890: pl. xxvi, 26-28). Πιστεύεται ότι η κοπή αυτή εντάσσεται στην ίδια εποχή με τα τετράδραχμα, υπό αττική επίδραση (Στεφανάνης, 2013: αρ. 127-135). Ωστόσο, τα κατασκευαστικά στοιχεία οδηγούν σε μια πρωιμότερη χρονολόγηση.

### Άλλες χάλκινες κοπές:

Κατά τον 2<sup>ο</sup> αι. π.Χ. παρατηρείται μια αισθητή αύξηση των νομισματικών παραστάσεων του Απόλλωνα στην Πολυρρήνια. Η κεφαλή του θεού εμφανίζεται σε

<sup>37</sup> Γενικότερα, για τη μεταγκατάσταση Κρητών στη Μαγνησία και ευρύτερα στην Μ. Ασία, βλ. και Chaniotis, 1996: 26. Unwin, 2017: 185-187.



εμπροσθότυπο χάλκινης κοπής, με τρίποδα στην πίσω όψη, ως το κατεξοχήν σύμβολο λατρείας του. Επίσης, σε μικρότερη χάλκινη υποδιαίρεση εικονίζεται κεφαλή Απόλλωνα και λύρα (Svoronos, 1890: pl. xxvī, 23-24. Στεφανάκης, 2013: αρ. 114-118).

Σύμφωνα με τον Σβορώνο, ένα μικρό χάλκινο νόμισμα της Πολυρρήνιας πιθανότατα απεικονίζει τον Διόνυσο στην εμπρόσθια όψη. Δεν διαθέτουμε ωστόσο εικόνα για να το επιβεβαιώσουμε (Svoronos, 1890: 281, αρ. 39).

Τέλος, σε μία μικρή χάλκινη κοπή της Πολυρρήνιας εικονίζεται κεφαλή Ερμή με πέτασο στην εμπρόσθια και κηρύκειο στην οπίσθια όψη (Svoronos, 1890: pl. xxvī, 29). Τη λατρεία του Ερμή στην πόλη επιβεβαιώνει επίσης μια αφιέρωση ενός άρχοντα (κόσμου) της Πολυρρήνιας στον Ερμή *Δρόμειο*, που πιστεύεται ότι προστάτευε την αθλητική εκπαίδευση των νέων στις αγέλες (IC II, cxiii, αρ.10. Sporn, 2002: 287).

### **Ανασκαφικά νομισματικά ευρήματα:**

Σε ανασκαφές ιδιωτικών οικοπέδων στο Καστέλλι Κισάμου έχουν εντοπιστεί λίγα χάλκινα νομίσματα της Πολυρρήνιας εντός ελληνιστικού στρώματος (3<sup>ος</sup> αι. π.Χ.) (Σκόρδου, 2000: 29)

Το πλέον χαρακτηριστικό εύρημα είναι ένας αργυρός οβολός της Πολυρρήνιας, που χρησιμοποιήθηκε ως χαρώνειος σε υστεροκλασική γυναικεία ταφή, β' μισού 4<sup>ου</sup> αι. π.Χ. (Πωλογιώργη, 1980: 511, πίν. 317), με παραστάσεις κεφαλής θεάς με διάδημα, πιθανόν της Αρτέμιδος, και βουκρανίου (εικ. 4β)<sup>38</sup>.

Αρκετά ακόμα αδημοσίευτα χάλκινα νομίσματα της Πολυρρήνιας μη στρωματογραφημένα προέρχονται από ανασκαφές οικοπέδων στο Καστέλλι Κισάμου<sup>39</sup>. Στον εμπροσθότυπο εικονίζουν κατά κύριο λόγο βουκράνιο ή ασπίδα, ενώ στον οπισθότυπο αιχμή δόρατος. Δεν είναι σπάνια επίσης τα χάλκινα νομίσματα που φέρουν στην εμπρόσθια όψη κεφαλή Αθηνάς και στην πίσω όψη βουκράνιο (εικ. 10β) ή γλαύκα. Όπως επίσης αυτά που συνδυάζουν τους τύπους της βοιωτικής ασπίδας και της κεφαλής αγριμιού (εικ. 6β). Όμως, η πλειονότητα των νομισματικών ευρημάτων στην αρχαία Κισαμο χρονολογούνται κυρίως κατά τη Ρωμαϊκή εποχή.

## **2) ΦΑΛΑΣΑΡΝΑ: ΠΕΡΙΟΔΟΣ 330-270 Π.Χ.**

### **Κεφαλή τοπικής Νύμφης - Τρίαινα:**

Οι στατήρες και οι δραχμές της Φαλάσαρνας, μετά τα μέσα του 4<sup>ου</sup> αι. και ως τις αρχές του 3<sup>ου</sup> αι. π.Χ. απεικονίζουν σταθερά στην εμπρόσθια όψη μια κεφαλή

<sup>38</sup> Για τον τύπο: Svoronos, 1890: pl. xxvī, 7. Στεφανάκης, 2013: 18, αρ. 29. Πιστεύεται ότι η θεά μπορεί να ταυτιστεί με την Άρτεμη-Δίκτυνα, λόγω και της ημισελήνου που διακρίνεται στο πεδίο πίσω από τον λαιμό της.

<sup>39</sup> Ενδεικτικά αναφέρονται: Οικ. Γεωργακάκη-Σκουνάκη, οικ. Τσιχλάκη, οικ. Σαμφάκη κ.ά. Βλ. Μαρινάκης, 2016. Μαρινάκης, 2018. Πατεράκης, 2013: 160.

γυναικείας θεότητας, ενώ την οπίσθια όψη καταλαμβάνει η τρίαινα του Ποσειδώνα, στολισμένη με έλικες και τα αρχικά της πόλης ΦΑ (εικ. 11 α-γ) (Svoronos, 1890: pl. 5-6, 7-11. Le Rider, 1966: pl. x, 12-14).

Η θεά του εμπροσθοτύπου σε στατήρες και δραχμές της Φαλάσαρνας ερμηνεύεται είτε ως η τοπική νύμφη Φαλασάρνη είτε ως Άρτεμις-Δίκτυννα (Stefanakis, 2006: 47, σημ. 43. Sponn, 2002: 293-294, σημ. 2189)<sup>40</sup>. Φοράει ενώτια και περιδέραιο, ενώ λεπτές ταινίες διασταυρώνονται και συγκρατούν την κόμη της<sup>41</sup>. Η καλλιτεχνική ποιότητα των νομισμάτων της Φαλάσαρνας είναι σταθερά υψηλή, χωρίς απότομες διακυμάνσεις. Η Φαλάσαρνα πραγματοποίησε πολυάριθμες επικοπές κυρίως σε αργυρά νομίσματα του Άργου (εικ. 11γ) και της Κυρήνης, όπως αντίστοιχα συνέβη στην Πολυρρήνια (Le Rider, 1966: pl. xxix, 14-40. Stefanakis - Traeger, 2005: 383).

Μετά το 270 π.Χ. η Φαλάσαρνα περιορίστηκε στην κοπή μικρών χάλκινων υποδιαϊρέσεων, με παραστάσεις: α) Κεφαλής θεάς και τρίαινας, β) δελφινιού και του αρχικού γράμματος Φ (εικ. 12-13) (Svoronos, 1890: pl. xxv, 12-15). Οι νομισματικοί τύποι τρίαινας και δελφινιού φανερώνουν τον ναυτικό, παραθαλάσσιο χαρακτήρα της πόλης.

### **Ανασκαφικά νομισματικά ευρήματα:**

Λίγα χάλκινα και ασημένια χαρώνεια νομίσματα προήλθαν από ανασκαφές τάφων στη Φαλάσαρνα<sup>42</sup>. Επίσης ορισμένα χάλκινα νομίσματα της Φαλάσαρνας έχουν βρεθεί σε ανασκαφές τόσο στην ίδια τη Φαλάσαρνα όσο και στο Καστέλλι Κισάμου<sup>43</sup>, αλλά και στα κοντινά Αντικύθηρα, την αρχαία Αιγίλια (εικ. 12-13), η οποία πιστεύεται ότι βρισκόταν υπό την σφαίρα επιρροής της Φαλάσαρνας (Γσαρβάβopoulos κ.ά., 2012: εικ. 2α-δ).

### **3) ΤΟ ΨΗΦΙΣΜΑΤΙΚΟ ΑΝΑΓΛΥΦΟ ΤΟΥ ΔΙΚΤΥΝΝΑΙΟΥ ΙΕΡΟΥ**

Η Πολυρρήνια συνόρευε με την Κυδωνία στα Ανατολικά και με τη Φαλάσαρνα στα Δυτικά, με την οποία είχε προστριβές κατά την ύστερη κλασική περίοδο, όπως φανερώνει η γνωστή συνθήκη ειρήνευσης με τη μεσολάβηση των Λακεδαιμονίων, με απεσταλμένο τον Κλεώνυμο, γιο του Κλεομένη. Η Πολυρρήνια άλλωστε είχε αναπτύξει στενές διπλωματικές επαφές με τη Σπάρτη<sup>44</sup>. Η συνθήκη εκτέθηκε τόσο στο Δικτύνναιο

<sup>40</sup> Ο Stefanakis θεωρεί πιο πιθανή την ερμηνεία της θεάς στα νομίσματα της Φαλάσαρνας ως Άρτέμιδος-Δίκτυνας. Ενώ η Sponn κλίνει περισσότερο στην ερμηνεία της θεάς ως νύμφης Φαλασάρνης. Γενικότερα για τις Νύμφες σε νομίσματα βλ. Imhoof-Blumer, 1908: 101.

<sup>41</sup> Οι χιαστί ταινίες που συγκρατούν την κόμη εντοπίζονται επίσης σε κεφαλές γυναικείων θεοτήτων στον εμπροσθότυπο αργυρών νομισμάτων της Πάρου, αλλά και της Κορίνθου.

<sup>42</sup> Κινδελή, 1981: πίν. 297α (όπως αργυρό νόμισμα της Κυδωνίας).

<sup>43</sup> Εικονίζουν συνήθως το αρχικό Φ και δελφίني. Όπως ενδεικτικά στο οικόπεδο Κέντρου Υγείας Κισάμου, στο οικόπεδο Πατεράκη κ.ά. Εκτίθενται στην προθήκη του Αρχαιολογικού Μουσείου Κισάμου.

<sup>44</sup> Τιμήθηκε άλλωστε στην Πολυρρήνια ο βασιλιάς της Σπάρτης Λαρέας. IC II, xxiii, αρ. 12. Μαρκουλάκη, 1996: 246. Martinez, 2012: 101-102, αρ. 14.



ιερό όσο και στο συνοριακό ιερό της Τυλίου, κοντά στο σημερινό χωριό Καλυβιανή (Μαρκουλάκη, 1996: 239-25).

Η Πολυρρήνια και η Κυδωνία είχαν εναλλάξ τον έλεγχο του φημισμένου Δικτυνναίου Ιερού (όπου υπήρχε ναός της Άρτεμις-Δίκτυνας) του 4<sup>ου</sup> αι. π.Χ. στο ακρωτήριο Σπάθα, κοντά στα Ροδωπού. Το ιερό ανακαινίστηκε στα ρωμαϊκά χρόνια επί αυτοκράτορα Αδριανού.

Την επιγραφή με το ψήφισμα συνθήκης συμμαχίας μεταξύ Πολυρρήνιας-Φαλάσαρνας των αρχών του 3<sup>ου</sup> αι. π.Χ. από τον Δικτυνναίο ιερό κοσμούσε ανάγλυφο, το οποίο έφερε αετωματική επίστεψη και απεικόνιζε δύο θεές σε χειραψία (δεξιωσιν) (εικ. 14). (IC II, xi, 1. LIMC III, Diktyнна, αρ. 1. Μαρκουλάκη, 1996: 249-250, σημ. 23)<sup>45</sup>. Η θεότητα στα δεξιά αναγνωρίζεται ως Άρτεμις-Δίκτυνα. Φοράει κοντό χιτώνα και ιμάτιο δεμένο στη μέση της, φέρει τόξο και φαρέτρα στον ώμο και στέκει δίπλα σε δέντρο και αγρίμι. Η θεά στα αριστερά, η οποία φοράει ποδήρη χιτώνα και ιμάτιο, στέκεται δίπλα σε πλώρη πλοίου, ως προστάτις των ναυτικών. Έχει υποστηριχτεί ότι η κεφαλή θεάς στα νομίσματα της Φαλάσαρνας ταυτίζεται με τη θεά που στέκεται πλάι στην πλώρη στο ανάγλυφο του Δικτυνναίου ιερού, άρα θα μπορούσε να ερμηνευτεί ως νύμφη Φαλασάρνη ή Αφροδίτη Ευπλοία (Savignoni, 1901: 298. IC II, xix, 220. Gondicas, 1990: 143. Μαρκουλάκη, 1996: 249. Sporn, 2002: 293)<sup>46</sup>.

Ίσως το ανάγλυφο του Δικτυνναίου να παρουσιάζει δύο διαφορετικές υποστάσεις της Δίκτυνας που επικρατούσαν σε κάθε πόλη: α) ως κνηγέτιδα εκπροσωπώντας την Πολυρρήνια και β) με την ιδιότητα της προστάτριας των ναυτικών τη Φαλάσαρνα. Άλλωστε, η ύπαρξη ιερού της Αρτέμιδος-Δίκτυνας και στη Φαλάσαρνα μαρτυρείται από τον συγγραφέα Διονύσιο Καλλιφώντος<sup>47</sup>.

## ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Συμπερασματικά, η μεγαλύτερη ακμή της νομισματοκοπίας της Πολυρρήνιας και της Φαλάσαρνας ανάγεται μεταξύ 4<sup>ου</sup>-3<sup>ου</sup> αι. π.Χ. Σε αυτήν την περίοδο δραστηριοποιήθηκαν τα περισσότερα Κρητικά νομισματοκοπεία (πάνω από 30).

Στην προμήθεια αργύρου φαίνεται να συνέβαλλε, εκτός από το εμπόριο, η μισθοφορική δραστηριότητα των Κρητών, κυρίως ως τοξοτών, καθώς επίσης οι επαφές των Κρητικών πόλεων με ελληνιστικούς ηγεμόνες. Παρατηρούνται συχνά επικοπές σε εισηγμένα εξωκρητικά νομίσματα, καθώς και καλλιτεχνικές διακυμάνσεις.

<sup>45</sup> Το ανάγλυφο δυστυχώς δε σώζεται στις μέρες μας. Εφόσον η Guarducci το κατέγραψε το 1939 φαίνεται πιθανό ότι χάθηκε κατά τη διάρκεια της Γερμανικής Κατοχής. Η ίδια συνθήκη διασώθηκε σε επιγραφή από την Τύλιο, η οποία φυλάσσεται στο Αρχαιολογικό Μουσείο Κισιάμου.

<sup>46</sup> Ο Savignoni πρότεινε την ερμηνεία της θεάς ως Αφροδίτης Ευπλοίας, λόγω της πλώρης πλοίου στο ανάγλυφο του Δικτυνναίου.

<sup>47</sup> Διονύσιος Καλλιφώντος, *Descr. Graeciae*, 118: «φασί δ' ἐν Κρήτη πόλιν εἶναι Φαλάσαρνα κειμένη πρὸς ἤλιον δύοντα, κλειστόν λιμὲν' ἔχουσαν καὶ ἱερόν Ἀρτέμιδος ἄγιον καὶ καλεῖσθαι τὴν θεάν Δίκτυναν».



Παρατηρούμε ότι η Πολυρρήνια διέθετε πληθώρα νομισματικών τύπων σε βάθος χρόνου (4<sup>ος</sup>-1<sup>ος</sup> αι. π.Χ.), ενώ η Φαλάσαρνα διατήρησε σταθερά τους ίδιους τύπους, αν και η νομισματοκοπία της είχε συντομότερη χρονική διάρκεια (4<sup>ος</sup>-3<sup>ος</sup> αι. π.Χ.).

Κατά τον 2<sup>ο</sup>- 1<sup>ο</sup> αι. π.Χ. η μεν Πολυρρήνια εμφανίζει σποραδικά αρκετές αργυρές εκδόσεις νομισμάτων διαφόρων υποδιαίρεσεων, η δε Φαλάσαρνα περιορίστηκε σε μικρές χάλκινες κοπές (με το αρχικό Φ και δελφίни). Οι ανάγκες για αργυρά νομίσματα θα καλύπτονταν από τα ήδη υπάρχοντα ή εξωτερικά (όπως π.χ. του Άργους).

Όσον αφορά την εικονογραφία των αυτόνομων νομισμάτων, αμφότερες οι πόλεις επέλεξαν να προβάλλουν τις λατρευόμενες θεότητες τους και τα ιερά σύμβολα τους. Μία από τις κυριότερες θεότητες ήταν η Άρτεμις-Δίκτυνα. Διακρίνονται εικονογραφικές επιρροές από την γειτονική Πελοπόννησο και το Αιγαίο. Ενδεχομένως η Πολυρρήνια να δέχτηκε επιδράσεις και από τη Μ. Ασία, όπως είδαμε στην περίπτωση του οπισθοτύπου με τον ιστάμενο Απόλλωνα (εικ. 8α-β), αφομοιώνοντας τις με δημιουργικό τρόπο.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- BURKERT, W. (1993): *Αρχαία Ελληνική θρησκεία: Αρχαϊκή και κλασική εποχή*, Αθήνα.
- CHANIOU, A. (1996): *Die Verträge zwischen kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit*, Stuttgart.
- GONDICAS, D. (1988): *Recherches Sur La Crête Occidentale*, Amsterdam.
- GONDICAS, D. (1990): «Φαλάσαρνα: Πόλις Κρήτης από Φαλασάρνη», *Cretan Studies* 2: 139-145.
- GUARDUCCI, M. (1939): *Inscriptiones Creticae, vol. II*, Roma.
- GARDNER, P. (1883): *The Types of Greek coins, an archaeological essay*, Cambridge.
- HADJIDAKI, E. (1988): «Preliminary report of the excavations at the harbour of Phalasarna in West Crete», *AJA* 82: 463-479.
- HADJIDAKI, E. - FROST, F.J. (1990): «Excavation at the harbor of Phalasarna in Crete», *Hesperia* 59: 513-527.
- ΘΕΟΦΑΝΕΙΔΗΣ, Β. (1942-44): «Αρχαιολογικά Χρονιά», *ΑΕ* 81-83: 17-30.
- IMHOOF-BLUMER, F. (1908): «Nymphen und Chariten auf griechischen Münzen», *JLAn* 11: 1-213.
- ΚΙΝΔΕΛΗ-ΝΙΝΙΟΥ, Β. (1981): «Φαλάσαρνα Κισάμου», *ΑΔ* 36: 401.
- KIRSTEN, E. (1952): λ. «Polyrrhenia», *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, στ. 2541.
- KROLL, J. H. (2007): «The emergence of Ruler portraiture on early Hellenistic coins», στο P. Schultz - R. VON DEN HOFF (eds.), *Early Hellenistic portraiture*, Cambridge, 113-122.
- LE RIDER, G. (1966): *Monnaies Crétoise du V<sup>e</sup> au Ier siècle av. J.-C.*, Paris.
- ΜΑΡΙΝΑΚΗΣ, Εμμ. (2016): «Νομισματικά ευρήματα από ανασκαφές στο Καστέλλι Κισάμου», *ΙΒ' ΔΚΣ [περιλήψεις]*, Ηράκλειο, 283.
- ΜΑΡΙΝΑΚΗΣ, Εμμ. (2018): *Θεοί και ήρωες στα νομίσματα της αρχαίας Κρήτης* [διατριβή], Ρέθυμνο.
- ΜΑΡΚΟΥΛΑΚΗ, Στ. (1987): «Πολυρρήνια», *ΑΔ* 42: 563.
- ΜΑΡΚΟΥΛΑΚΗ, Στ. (1996): «Η στήλη της Τυλίου», *Πεπραγμένα Η' ΔΚΣ*, 239-257.
- ΜΑΡΚΟΥΛΑΚΗ, Στ. (2001-2004): «Πολυρρήνια. Περισυλλογή επιγραφών», *ΑΔ* 56-59: 433-434.
- ΜΑΡΚΟΥΛΑΚΗ, Στ. (2006): «Πολυρρήνια», στο *Αρχαίοι τόποι και μνημεία: Νομός Χανίων*, Χανιά.
- ΜΑΡΚΟΥΛΑΚΗ, Στ. - MARTINEZ, A. (2000): «Ψήφισμα Προξενείας από την Κισάμο», *Κρητική. Εστία, περ. Δ. τόμ. 8*, 147-157.



- MARTINEZ-FERNANDEZ, A. (2006): *Οι Επιγραφές της εκκλησίας των 99 Αγίων Πατέρων στην Πολυρρόγηνα*, Έκδοση Δήμου Κισιάμου.
- MARTINEZ-FERNANDEZ, A. (2012): *Οι επιγραφές της Πολυρρόγηνας*, Αθήνα, ΥΠΠΟ, ΤΑΠΑ.
- MORKHOLM, O. (1997): *Early Hellenistic coinage*, Cambridge.
- ΜΟΥΣΤΑΚΑ, Α. (1997): «Κάλλος εν σμικρῶ», *Οβολός 2, Νόμισμα και θρησκεία: αρχαίος κόσμος, βυζαντινός κόσμος, πρακτικά ημερίδας*, Αθήνα, 15-25.
- ΠΑΤΕΡΑΚΗΣ, Ν. (2013): «Οικόπεδο Σαμφάκη», *Αρχαιολογικό Έργο Κρήτης 3, Πρακτικά Συνεδρίου*, Ρέθυμνο, 155-163.
- PERLMAN, P. (2004): «Crete», στο M. H. HANSEN - S. HORNBLLOWER (eds.), *Inventory of the Greek poleis*, Oxford, 1144-1195.
- ΠΩΛΟΓΙΩΡΓΗ, Μ. (1980): «Οικόπ. Ξηρουχάκη Μ.- Γεωργακάκη Ν.», *ΑΔ* 35: 511, πιν. 317.
- ΠΩΛΟΓΙΩΡΓΗ, Μ. (1985): «Κισάμος: Η τοπογραφία μιας αρχαίας πόλης της Δυτικής Κρήτης», *ΑΑΑ* 18: 65-80.
- RITTER, St. (2002): *Bildkontakte, Götter und Heroen in der Bildsprache griechischer Münzen des 4. Jahrhunderts n. Chr.*, Berlin.
- SAVIGNIONI, L. - DE SANCTIS, G. (1901): «Esplorazione...», *Monumenti Antichi* 11: 298.
- ΣΒΩΡΩΝΟΣ, Ι. (1889): «Προσθήκαι στο Numismatic», *ΑΕ* 28: 193-211.
- ΣΚΟΡΔΟΥ, Μ. (2000): «Ελληνιστική κεραμική από το Καστέλλι Κισιάμου», *Ε' Συνάντηση για την ελληνιστική κεραμική*, Χανιά, 25-36.
- SPORN, K. (2002): *Heiligtümer und Kulte Kretas in Klassischer und Hellenistischer Zeit, Studien zu Antiken Heiligtümern, Band 3*, Heidelberg.
- ΣΤΕΦΑΝΑΚΗΣ, Μ. (1996): «Πολυρρόγηνα, Όρειοι και Κάντανος», *Πεπραγμένα Η' ΔΚΣ*, Ηράκλειο, 249-261.
- ΣΤΕΦΑΝΑΚΗΣ, Μ. (2013): «Πολυρρόγηνα. Η νομισματική παραγωγή από τον 4<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. μέχρι τον 1<sup>ο</sup> αι. μ.Χ.», *Ευλιμένη, σειρά αυτοτελών εκδόσεων* 1, Μεσογειακή Αρχαιολογική Εταιρεία, Ρέθυμνο.
- ΣΤΕΦΑΝΑΚΙ, V. (2007): «La politique monétaire des cites crétoises a l'époque classique et hellénistique», *Eulimene* 8-9: 47-80.
- ΣΤΕΦΑΝΑΚΙΣ, Μ. - TRAEGER, B. (2005): «Counter-stamping coins in Hellenistic Crete, a first approach», *Proceedings of the XIII<sup>th</sup> Numismatic Congress*, Madrid 2003, 383-394.
- ΣΤΕΦΑΝΑΚΙΣ, Μ. (2006): «Phalasarina: un port antique, un espace d'échanges en Méditerranée», στο Fr. CLEMENT - J. TOLAN - J. WILGAUX (eds.), *Espaces d'échanges en Méditerranée. Antiquité et Moyen Age*, Rennes, 41-75.
- SVORONOS, I. (1890): *Numismatique de la Crete ancienne: accompagnée de l'histoire, la géographie et la mythologie de l'île*, Macon.
- ΤΣΑΡΑΒΟΠΟΥΛΟΣ, Α. κ.ά. (2012): «Ελληνιστική Αιγυλία: πόλη υπό τον έλεγχο της Φαλάσαρνας», *Αρχαιολογικό Έργο Κρήτης 2*, πρακτικά συνεδρίου, Ρέθυμνο, 555-560.
- UNWIN, N. C. (2017): *Caria and Crete in antiquity, cultural interaction between Anatolia and the Aegean*, Cambridge.
- WROTH, W. (1886): *Catalogue of Greek coins: Crete and the Aegean islands*, BMC 9, London.
- ΧΑΤΖΗΔΑΚΗ, Ε. (2006): «Φαλάσαρνα», στο *Αρχαίοι τόποι και μνημεία: Νομός Χανίων*, Χανιά.

ΠΗΓΗ ΕΙΚΟΝΩΝ: Svoronos, I. (1890): *Numismatique de la Crète ancienne*, Macon, Paris.

ΔΙΑΔΙΚΤΥΟ: [www.coinarchives.com](http://www.coinarchives.com), [www.acsearch.info](http://www.acsearch.info) κ.ά.

Künker, 136 Auktion. *Antike Münzen der Insel Kreta. Die Sammlung Dr. Burkhard Traeger*, 10 Marz 2008.





ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

AAA = Αρχαιολογικά Ανάλεκτα εξ Αθηνών.

ΑΔ = Αρχαιολογικό Δελτίο.

ΑΕ = Αρχαιολογική Εφημερίδα.

AJA = American Journal of Archeology.

BMC = British Museum Catalogue of Greek Coins.

ΔΚΣ = Διεθνές Κρητολογικό Συνέδριο.

JLAN = Journal international d'archéologie numismatique.

IC = GUARDUCCI, M. (1935-1950): *Inscriptiones Creticae: opera et consilio Friderici Halbherr collectae, vol. I-IV*, Roma.

IGCH = *An Inventory of Greek Coin Hoards*.

LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*.

ΕΙΚΟΝΕΣ  
ΝΟΜΙΣΜΑΤΑ ΤΗΣ ΠΟΛΥΡΡΗΝΙΑΣ



Εικ. 1α

330-270 π.Χ. Αργυρός στατήρας. 11,27 g.

<https://www.acsearch.info/search.html?pid=1411276>



Εικ. 1β

320-270 π.Χ. Αργυρός στατήρας. 9,76 g.

<https://www.acsearch.info/search.html?pid=6497227>



Εικ. 1γ


330-270 π.Χ. Αργυρός στατήρας. 9,96 g.

<https://www.acsearch.info/search.html?pid=3298850>



Εικ. 1δ

330-270 π.Χ. Αργυρός στατήρας των Μωδαίων. 11,50 g.

Επισημάνση στον οπισθότυπο, ασπίδα με στιγμές . Svoronos, 1890: pl. xxii, 20.







Εικ. 2α

300-270 π.Χ. Αργυρή δραχμή. 5,35 g.

<https://www.acsearch.info/search.html?id=1411277>



Εικ. 2β

300-270 π.Χ. Αργυρή δραχμή. 5,64 g.

Διακρίνονται ίχνη επικοπής σε νόμισμα της Κυθήνης.

<https://www.acsearch.info/search.html?id=188660>



Εικ. 3α

300-270 π.Χ. Αργυρό ημιδραχμο. 2,70 g.

<https://www.acsearch.info/search.html?id=3105327>



Εικ. 3β

300-270 π.Χ. Αργυρό ημιδραχμο. 2,22 g.

<https://www.acsearch.info/search.html?id=440403>



Εικ. 4α

300 -270 π.Χ. Αργυρός οβολός, 1,1 g.

Svoronos, 1890: pl. xxvi, 7.



Εικ. 4β

300 -270 π.Χ. Αργυρός οβολός, 1,1 g.

Ανασκαφικό εύρημα από το Καστέλλι Κισάμου.



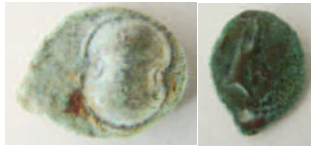
Εικ. 5

Μέσα 3<sup>ου</sup> αι. π.Χ. Χάλκινο νόμισμα. 2,53 g.  
<https://www.acsearch.info/search.html?id=440405>



Εικ. 6α

Πριν το 220 π.Χ. Χάλκινο νόμισμα της Πολυρρήνιας, σε συμμαχία με τους Ορείους. 2,33 g.  
<https://www.acsearch.info/search.html?id=440414>



Εικ. 6β

Ομοίως. Διάμετρος: Ελάχ. 0,013-Μέγ. 0,019m.  
Ανασκαφικό εύρημα από το Καστέλλι Κισάμου.



Εικ. 7α

Πιθανότατα 2<sup>ου</sup> αι. π.Χ. Αργυρό τετράδραχμο. 15,51 g.  
Svoronos, 1890: pl. xxvi, 19.



Εικ. 8α

Τέλη 2<sup>ου</sup> αι. π.Χ. Αργυρό ημίδραχμο. 1,82-2,11 g.  
Svoronos, 1890: pl. xxvi, 22.



Εικ. 8β

Αργυρό ημίδραχμο. 1,80 g.  
<https://www.acsearch.info/search.html?id=3362822>



Εικ. 9

Αρχές 1<sup>ου</sup> αι. π.Χ. Αργυρό τετράδραχμο (απομίμηση Αθηναϊκών στεφανηφόρων). 16,14 g.  
Svoronos, 1890: pl. xxvi, 25.



Εικ. 10α-β

Χάλκινη κοπή. 3,30 g.

Svoronos, 1890: pl. xxvi, 26.

<https://www.acsearch.info/search.html?id=3676111>

#### ΝΟΜΙΣΜΑΤΑ ΤΗΣ ΦΑΛΛΑΣΑΡΝΑΣ



Εικ. 11α

Περ. 300 π.Χ. Αργυρός στατήρας. 11,07 g.

<https://www.acsearch.info/search.html?id=463175>



Εικ. 11β

300- 270 π.Χ. Αργυρή δραχμή. 5,18 g. Όμοιοι τύποι.

<https://www.acsearch.info/search.html?id=861143>



Εικ. 11γ

Ημίδραχμο. Ίδιοι τύποι. 2,60 g.

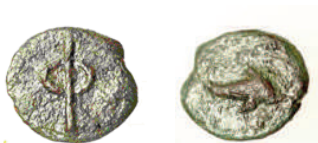
Επιεκομμένο σε νόμισμα του Άργους.

<https://www.acsearch.info/search.html?id=4320214>





Εικ. 12



Εικ. 13

Δύο χάλκινα νομίσματα της Φαλάσσαρνας, μέσων 3<sup>ου</sup> αι. π.Χ. κ.ε. 2,62 g και 1,27 g.  
Από ανασκαφές στα Αντικύθηρα. Βλ. Τσαραβόπουλος κ.α. 2012.



Εικ. 14

Ανάγλυφη στήλη από το Δικτυονναίο ιερό στις Μένιες (στο αρχαίο ακρωτήριο Τίτυρος).  
Αρχές 3<sup>ου</sup> αι. π.Χ. IC II, χί, 1.



SOBRE EL TÍTULO DEL *LOGISTORICUS GALLUS  
VEL/AUT FUNDANIUS DE ADMIRANDIS*  
DE MARCO TERENCE VARRÓN  
Y LA INSCRIPCIÓN DE *THARROS CIL X 7893*

Marc Mayer i Olivé

Universidad de Barcelona - Institut d'Estudis Catalans

[mayerolive@yahoo.es](mailto:mayerolive@yahoo.es)

RESUMEN

Se discute en este artículo el título del *logistoricus* de Varrón que lleva por título *Gallus vell/aut Fundanius de admirandis* y el peso que ha tenido en la biografía del autor la información proporcionada por la inscripción *CIL X 7893* y por consiguiente en el título de esta obra, información que se ha tenido en cuenta como un dato cierto por una parte de la tradición filológica a pesar de la cronología mucho más tardía del documento.

PALABRAS CLAVE: Literatura latina, Varrón, epigrafía romana, *logistoricus*, tradición textual.

ON THE TITLE OF THE *LOGISTORICUS GALLUS VEL/AUT FUNDANIUS  
DE ADMIRANDIS* BY MARCUS TERENCE VARRO AND THE INSCRIPTION *THARROS CIL X 7893*

ABSTRACT

This paper discusses the title of the Varro's *logistoricus* entitled *Gallus vell/aut Fundanius de admirandis* and the weight that the information provided by the inscription *CIL X 7893* has had in the author's biography and therefore in the title of this work, information that has been taken into account as a fact by part of the philological tradition despite the much later chronology of the document.

KEYWORDS: Roman literature, Varro, Roman epigraphy, *logistoricus*, textual tradition.

1. LA CUESTIÓN DEL TÍTULO DEL *LOGISTORICUS* VARRONIANO

El título de este *logistoricus* de Varrón nos es recordado por Nonio Marcelo, con diversas variantes del título que parecería ser en opinión de Lindsay *Gallus vel Fundanius de admirandis* en cinco ocasiones, que reproducimos en el orden dado por el editor en su índice<sup>1</sup>:

217, 1 (p. 320): *Varro Gallo vel Fundanio de miris*

205, 33 (p. 303): *Varro Gallo aut Fundanio*

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.27>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 417-426; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



71, 21 (p. 99): *Varro Gallo vel Fundanio de admirandis rebus*  
220, 9 (p. 325): *Varro Admirandis*<sup>3</sup>  
218, 16 (p. 322): *Varro in Admirandis*

Es interesante observar que los manuscritos dan *Fundania* en el caso de 205, 33 y en el de 71, 21 dan para Gallo las variantes *callio* y *gallio*. Evidentemente la transmisión de un título de obra con errores de comprensión no tiene nada de sorprendente, pero en este caso nos parece especialmente significativo.

Los gramáticos posteriores que citan esta obra de Varrón lo hacen bajo la forma de un solo nombre *Fundanius*. Tal es el caso de las dos citas de la *Ars grammatica* de Flavio Sosipater Carisio: *Varro... et in Fundanio*, por dos veces con el mismo contenido<sup>3</sup>, además otras cuatro menciones con la indicación *in admirandis*<sup>4</sup>. Prisciano en sus *Institutiones grammaticae* libro VII da tan sólo un testimonio<sup>5</sup>: *Varro in Fundanio*.

Arnobio en su *adversus nationes* 6, 3 dice: *ut tradit in Admirandis Varro*<sup>6</sup>. Macrobio por el contrario cita *Gallus* en sus *Saturnalia*, 3, 15, 8: *M. Varro in libro qui inscribitur Gallus de Admirandis dicit his verbis*, con una cita sobre murenas pescadas en Sicilia<sup>7</sup>.

Servio en su comentario in *Georg.* III, 113: *Varro in libro qui Admirabilium inscribitur*<sup>8</sup> y en el comentario de Filargirio al mismo pasaje: *Varro in libro qui Mirabilium inscribitur*<sup>9</sup>.

En 1883 L. Havet había notado ya las dificultades de este título en razón de la anteposición de los testimonios de Nonio Marcelo del *cognomen* al *nomen* y había propuesto ingeniosamente que debieron existir dos etapas en la composición de este

---

<sup>1</sup> Es un hecho bien sabido que las referencias a Nonio Marcelo en la edición teubneriana de Lindsay, 1903 están referidas a la edición de Iosephus Mercerus de París 1583 para la primera y 1614 para la segunda; el número del renglón en cambio corresponde a la edición del propio Lindsay. Para facilitar la comprobación hemos hecho seguir a estas siglas un paréntesis con la indicación de las páginas de la edición teubneriana; el fragmento 44 de la edición de Semi, 1965. Para la forma y contenido de los *Logistorici*, cf. Dahlmann - Heisterhagen, 1957: 5-15 (Heisterhagen) y 15-20 (Dahlmann). Para este *logistoricus* véase también De Nonno, 2016: 113-138, esp. 130-132 y 138; Piras, 2016: 140-166, esp. 158.

<sup>2</sup> *Admirandis* es una corrección de Iunius en su edición de Nonio de Amberes 1565 y en sus *Animadversiones* de Basilea 1556. Los manuscritos dan *adnoprandsis* y *noprandsis*.

<sup>3</sup> Charisius, *gramm.* I, pp. 61, 8 y 137, 14 Keil. Cf. Keil, 1857.

<sup>4</sup> Charisius, *gramm.* I, 72, 23; 83, 28; 90, 3 y 131, 16 Keil.

<sup>5</sup> Priscianus, *gramm.* II, p. 331, 19 Keil. Cf. Hertz, 1855. Sobre Varrón y Prisciano cf. ahora Rosellini, 2016: 204-221.

<sup>6</sup> Citamos siguiendo la edición de Marchesi, 1934: 310. Sobre Macrobio y Varrón cf. Goldlust, 2016: 167-179.

<sup>7</sup> Nos servimos de la edición de Marinone, 1967: 430.

<sup>8</sup> Thilo, 1887: 285.

<sup>9</sup> Para Filargirio cf. la prudente posición de Hagen, 1867: 703-704; continúa siendo indispensable el trabajo de Funaioli, 1930, en especial el capítulo dedicado a «Le fonti della silloge», pp. 233-270 y pp. 389-390. Véase ahora el sucinto y claro estado de la cuestión en Stok, 2014-2015: 217-240, esp. 217-220.



título que se reflejaron en su circulación manuscrita: «Varron aurait-il, dans l'une des dernières années de sa vie, substitué le nom de sa femme, ou d'un parent de sa femme, à celui de Cornelius Gallus en disgrâce?»<sup>10</sup> La hipótesis no deja de ser interesante a la vista de la posibilidad de que pudiera tratarse de *Gallus aut Fundania* o bien de *Gallus aut Fundanius*, pero evidentemente resulta muy arriesgada la suposición de que bajo *Gallus* se ocultara el nombre de *Cornelius Gallus* el nombre del cual llevaría el *logistoricus* en su primer momento de circulación antes de un cambio de nombre en función de las circunstancias políticas<sup>11</sup>.

F. Ritschl en 1877 se ocupó de nuevo de la cuestión<sup>12</sup> y mantiene que a la denominación *Gallus* del *logistoricus* debió ser añadido por parte de Varrón el *nomen Fundanius* por lo común e impreciso en este caso del *cognomen* y por su voluntad de honrar a su suegro, por que quedaría justificada la secuencia *Gallus Fundanius*, que recogería así el *cognomen* de *C. Fundanius* no conocido por ninguna otra fuente. La partícula disyuntiva en presente en el título conservado por Nonio es atribuida a la negligencia del autor: «perverso loco disiunctiva particula intrusa gemina nomina imperite divulsit»<sup>13</sup>.

Ya en 1910 F. Münzer al redactar el artículo dedicado a *C. Fundanius* en la *RE* se hizo eco de lo complicado de esta cuestión onomástica y de la inseguridad de sus elementos<sup>14</sup>.

## 2. LA INTERVENCIÓN EN LA CUESTIÓN DEL CONTENIDO DE *CIL* X 7893

Un estudio importante de C. Cichorius, fechado en 1922<sup>15</sup>, zanjaba la cuestión afirmando que el título del *logistoricus* varroniano llevaba el nombre del padre de la mujer de su autor, *Fundania*, *C. Fundanius*<sup>16</sup>, y que por consiguiente el título debía

---

<sup>10</sup> Havet, 1883: 176-187 y 193-196, 117.

<sup>11</sup> Zucchelli, 1981: 56-57, ha demostrado con razonamientos cronológicos como esta hipótesis no se puede sostener históricamente.

<sup>12</sup> Ritschl, 1877: 403-418 del vol. III, esp. el capítulo XII: «De M. Terentii Varronis logistoricis libris», concretamente página 406 para el título de la obra donde recoge la totalidad de los testimonios y página 409 con la discusión sobre el título y el nombre del personaje al que se refiere. Además Dahlmann, 1935: cols. 1172-1277, esp. cols. 1264-1265. Sobre Varrón en general véase últimamente Leonardis, 2019: 18-24: «Nota biografico-cronologica. "Bimarcus" Terentius Varro: l'uomo dalle molte vite»; anteriormente Marshall, 2016: 180-203, para la cuestión denominada del Bimarcus.

<sup>13</sup> Cf. Ritschl, 1877: 406 del vol. III.

<sup>14</sup> Münzer, 1910: cols. 291-292, esp. col. 292.

<sup>15</sup> Cichorius, 1922: 189-241, el capítulo V dedicado a los «Historische Studien zu Varro» y esp. 205-207.

<sup>16</sup> Sobre el personaje tribuno de la plebe en el 68 a.C. y amigo de Cicerón, cf. *MRR* II: 138 y 141 nota 8. Además Gruen, 1974: 185, donde indica que en la familia pudo haber senadores desde



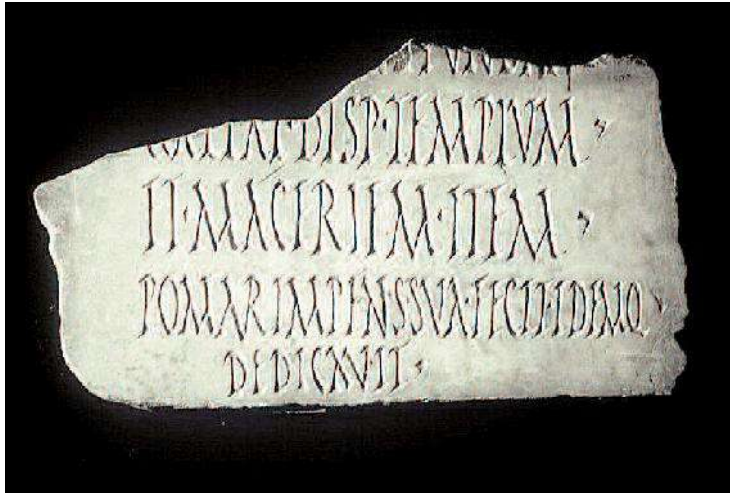


Fig. 1. *CIL* x 7893, Tharros (fotografía A. Mastino).

de reproducir su nombre completo que por lo tanto sería *C. Fundanius Gallus*. Se servía para ello de *CIL* x 7893 = *ILS* 5409<sup>17</sup>, donde se menciona el *dispensator* de una *Fundania Galla* a la que identifica, a nuestro entender erróneamente, con la mujer de Varrón, argumento que ha sido recogido posteriormente en la literatura científica gracias a la aceptación de dicho razonamiento por parte de J. Heurgon<sup>18</sup>. El texto de la mencionada inscripción reza como sigue (fig. 1):

-----  
 [-circ. 9-]VS FVNDAN(iae)  
 GALLAE·DISP(ensator)·TEMPLVM·  
 ET·MACERIEM·ITEM·  
 POMAR(arium) IMPENS·SVA·FECIT·IDEMQ(ue)·  
 DEDICAVIT·

Como podemos ver evidentemente el *dispensator* depende efectivamente de una *Fundania Galla*, ha sido también identificada con la esposa de Varrón en

---

la época silana o incluso mucho antes; en página 516, lo incluye en la lista de tribunos de la plebe de familia senatorial; cf. la página 527, para la defensa de *C. Fundanius* por parte de Cicerón antes del 64, *Comm. petit.* 19, quizás se trató de un caso de *repetundae*. *Quint. inst.* 1, 4, 14, se refiere al *Pro Fundanio* de Cicerón: *nam contra Graeci adspirare fsolent, ut pro Fundanio Cicero testem, qui prima eius litteram dicere non possit, inridet*, citamos siguiendo la edición de la Collection des Universités de France de Cousin, 1975: 82.

<sup>17</sup> Además Corda, 2014: 90, núm. 373; Porrà, 2002: 949, núm. 756. EDCS-22500068, que la data erróneamente entre el 27 y el 14 a.C.

<sup>18</sup> En su edición del *De re rustica* en la Collection des Universités de France, Heurgon, 1978: 92.

la bibliografía específica dedicada a *Sardinia*<sup>19</sup>, no haremos un comentario epigráfico detenido, pero en este punto conviene hacer algunas precisiones desde este punto de vista. En primer lugar, hemos de señalar que el VS inicial no es seguro, pero sí altamente probable, y que la letra, como ya hemos indicado, es una capital que no dudáramos en clasificar como derivada de la librería del siglo II d.C. La A del renglón 3 lleva un *apex*. En cuanto al formulario nos hallamos ante la secuencia *templum, macerries* y *pomarium*, que resulta inédita en esta forma trimembre, aunque en cambio la secuencia *templum* y *macerries* está bien documentada. La combinación de *pomarium* con *macerries* o *maceria* también es conocida en el caso de recintos sepulcrales. Resulta especialmente notable el ejemplo para este tipo de sepulturas de la tumba descrita en el llamado *testamentum Lingonis*, *CIL* XIII 5708 = *ILS* 8379, de Langres, *Andematum*, donde se mencionan *saepa* et *pomaria*. La dedicación de una sepultura sirviéndose de las formas *fecit* y *dedicavit* es frecuente<sup>20</sup>. Evidentemente no parece tratarse del recinto funerario de *Fundania Galla*, sino de alguna persona o grupo de personas con lazos de relación con el *dispensator*. La figura de la mujer de Varrón pesa en todas las identificaciones. Es especialmente notable el trabajo de R. Zucca, que supone que la mujer de Varrón, *Fundania Galla*, en el período augusteo a través de su *dispensator* habría hecho construir un *templum* et *maceriem item pomar(ium)*, aunque advierte prudentemente que la atribución no es suya y que sigue una tradición ya establecida<sup>21</sup>.

De forma más general podemos concluir que la paleografía de la inscripción parece, como puede comprobarse, desmentir esta atribución e identificación directa tal como insistiremos más adelante.

Más recientemente B. Zucchelli<sup>22</sup>, 1981, usa de nuevo el epígrafe al que nos hemos referido como evidencia de un documento independiente del texto del propio Varrón que supondría la existencia de un *Fundanius Gallus*, que identifica con el *Fundanius* del *De re rustica*, que resultaría así ser el padre de *Fundania*, mujer de Varrón. La variedad de formas de citar el *logistoricus* y consecuentemente el personaje que hallamos en Nonio serían producto de la imprecisión del lexicógrafo y precisa: “col fatto che dei due nomi soltanto il primo, e precisamente il *cognomen*, come negli altri *logistorici*, sarà apparso nel *titulus* esterno, mentre l'altro sarà stato scritto all'interno del rolo con il sottotitolo”, continúa Zucchelli indicando que un tema semejante

---

<sup>19</sup> Sigue esta hipótesis la historiografía sarda posterior: Zucca, 1994: 857-935, esp. 892 y 894, núm. 85 y lám. XII, 85; de nuevo Zucca, 2005: 263; también Mastino, 2005: 182, donde supone que se trata de la mujer de Varrón, siguiendo la *communis opinio*, que también había hecho suya P. Meloni en 1975, cf. Meloni, 2012: 185-186.

<sup>20</sup> Sirvan de ejemplo entre centenares de otros: *CIL* VI 12562 y *CIL* VII 9077 y 9142.

<sup>21</sup> Zucca, 1994: 892 y nota 196: «L'identificazione tra Fundan(ia) Galla dell'iscrizione tharrense e l'omonima moglie di M. Terenzio Varrone è stata proposta da C. Cichorius, *Historische Studien zu Varro*, “*Römische Studien*” 1961, pp. 103-104; cfr. Meloni, *Sardegna*, p. 291; J. Heurgon, *Varron* (Les Belles Lettres) p. 92».

<sup>22</sup> Zucchelli, 1981: 56-57.

a los *θηυμάσια* peripatéticos convendría a un propietario agrícola importante, pero no de alta cultura, como sería *C. Fundanius*, razón por la cual le habría dedicado esta obra su yerno Varrón.

La edición de las *Saturae Menippeae* de W. A. Krenkel, 2002, da también como hecho seguro a partir de la inscripción citada que el nombre de la mujer de Varrón sea *Fundania Galla* y que su padre llevara el nombre de *Fundanius Gallus* y que el *logistoricus* se titulara *Gallus Fundanius de admirandis* al comentar la sátira *De officio mariti*<sup>23</sup>.

Ha vuelto sobre el tema aún más recientemente Y. Lehmann<sup>24</sup>, que cree que el título del *logistoricus* sería efectivamente *Gallus Fundanius de admirandis* y también que sin duda estaría dedicado a *C. Fundanius Gallus*, padre de la mujer de Varrón y personaje principal de la obra, al tiempo que intenta precisar el contenido de los *admiranda* o *miracula* que recogía Varrón en boca de *Fundanius* que parece depender a su vez de los *Sasernae*<sup>25</sup>, tomando como referencia los pasajes del *De re rustica* en que está mencionado<sup>26</sup> para destacar sus intereses que encuentra a continuación reflejados en los comentaristas tardíos de Virgilio que citan un *liber Admirabilium* de Varrón (Servio *ad Georg.* III, 113) y un *liber Mirabilium* (Filargirio, comentario al mismo verso, *ad Georg.* III, 113)<sup>27</sup>.

### 3. UNA NUEVA CONSIDERACIÓN DEL PROBLEMA

La posibilidad que proponemos considerar en estas breves páginas es considerar el título del *logistoricus* por sí mismo y en el marco de la obra varroniana, sin introducir el documento epigráfico sardo al que nos hemos referido<sup>28</sup>. No cabe duda de que el hacerlo de esta manera no entorpece la interpretación del título como referido al padre de *Fundania*, esposa de Varrón, sin necesidad de considerar para ella un *cognomen*, probable pero no probado *Galla*, teniendo en cuenta además que el conocimiento que tenemos de ella depende fundamentalmente del *De re rustica* de Varrón que la cita en tres ocasiones<sup>29</sup> y no da en ningún caso en dicha obra este

---

<sup>23</sup> Krenkel, 2002:141. Mucho más prudente se mostró Della Corte, 1954: 230, donde se refiere a Fundanio como suegro de Varrón sin más precisiones. No entra en la cuestión el comentario de Cèbe, 1975: 354-364, que sólo se refiere a las ideas de Varrón sobre el matrimonio sin introducir circunstancias personales del autor, cf. esp. Cèbe, 1972: 41-44, para las ideas de Varrón sobre esta cuestión y el amor.

<sup>24</sup> Lehmann, 2006 : 553-557.

<sup>25</sup> Lehmann, 2006 : 554-555.

<sup>26</sup> *Res rustica*, 1, 2, 5; 1, 2, 15; 1,2, 18-19

<sup>27</sup> Lehmann 2006: 556-557. Cf. nuestras notas 8 y 9.

<sup>28</sup> Dahlmann, 1935: cols. 1173-1181 para la biografía y col. 1185 para la dedicatoria de su obra sobre la agricultura a su esposa *Fundania*, que poseía un *fundus in Sabinis*.

<sup>29</sup> *Res rustica* 1, 1, 1 en el encabezamiento de la obra que le dedica; en el párrafo 6 del prefacio del libro II en que recuerda al dedicatario, *Turranius Niger*, que el libro anterior había sido dedicado a su esposa *Fundania*, en razón del *fundus* de ésta, y por último en 3, 1, 9, en que vuelve a recordarla



*cognomen* ni a ella ni a su padre. El nombre de *C. Fundanius* aparece con mayor frecuencia en el *De re rustica*, pero se limita únicamente al libro primero dedicado a la agricultura<sup>30</sup>.

Nuestra propuesta por otra parte nos permite continuar pensando en que el título del *logistoricus* y la conjunción disyuntiva *vel*, que parece a todas luces contener, pueden reflejar un *supernomen* o *signum*<sup>31</sup> de *Fundanius* más que un *cognomen*, el cual podría estar vinculado a una *origo* o bien incluso a una experiencia personal como sucede en ocasiones con los *agnomina honoris* que no parece que tengan que ser considerados como una posibilidad en este caso. El carácter elogioso de las menciones de Varrón a *Fundanius* queda fuera de toda duda, el mismo *logistoricus* tendría también un carácter de *laudatio*<sup>32</sup>.

Podrá decirse que la inscripción de Cerdeña puede estar relacionada con esta familia y que los *Fundanii* no son muchos. Nada tendríamos que objetar a esta probabilidad, si se tiene en cuenta la distancia cronológica entre la obra varroniana y el período imperial posiblemente antonino que parece reflejar la *facies* de dicha inscripción. El nombre *Fundania Galla* sería en este período más fácilmente relacionable con los *Fundanii* que van a convergir en la familia de Antonino Pío<sup>33</sup>, que con la pervivencia de una familia republicana de la que pudieron muy bien descender.

Sabemos que *M. Annius Verus*, cónsul por tercera vez en el año 126 d.C. era el *proavus paternus* de Marco Aurelio, y padre de *M. Annius Verus*, hermano de *Annia Galeria Faustina*, y padre a su vez de Marco Aurelio y de *Annia Cornificia Faustina*,

---

junto con *Turranius* como destinatarios de la dedicatoria de los libros anteriores. Hay que señalar de todas maneras en 1, 1, 4 dice a su esposa: *Quocirca scribam tibi tres libros indices ad quos revertare, si qua in re quaeres quem ad modum quidque te in colendo oporteat facere*, citamos siguiendo la edición en la Collection des Universités de France de Heurgon, 1978: 8. El hecho de que cambien de destinatario los dos libros siguientes hizo pensar a Francken 1900, 281-297 y 422-435, esp. 294, que *Fundania* habría muerto o habría mediado un divorcio antes de la publicación de los siguientes volúmenes: «Nisi Varronem inhumanitatis et feritatis incusare velimus statuendum erit Fundaniam post primum librum scriptum et traditum decessisse aut certe more illa aetate Romanis recepto in alius mariti penates migrasse», evidentemente se trata de un elemento probatorio muy débil, aunque posible.

<sup>30</sup> *Res rustica* 1, 2, 1 donde se refiere al mismo como *socer*; 1, 2, 5, donde reproduce una intervención de *Fundanius* que se extiende hasta 1, 2, 10; 1, 2, 15, una nueva intervención de *Fundanius*; 1, 2, 18 otra que llega a 1, 20; 1, 2, 26, de nuevo una intervención breve como también se da en 1, 2, 27; 1, 12, 2, donde se pone una pregunta; 1, 13, 6 da una opinión moralizante sobre las *villae rusticae* opuestas a la de recreo que se alarga hasta 1, 13, 7 y finalmente 1, 26, donde otro personaje *Agrius* se dirige en su diálogo a *Fundanius*.

<sup>31</sup> De forma general Kajanto, 1966.

<sup>32</sup> Cf. para la relación entre *logistorici* y *laudationes*, Gwyn Morgan, 1974: 117-128, esp. 117-122.

<sup>33</sup> Cf. FOS: 340-341, núms. 393-394, hay que tener en cuenta sin embargo que la *Fundania* propuesta en núm. 393 es fruto de una deducción prosopográfica, que la supone hija de *L. Fundanius Lamia Aelianus*, PIR<sup>2</sup> A 204, y casada con *M. Annius Libo*, PIR<sup>2</sup> A 667, hermano de *Faustina maior* y padre de *Annia Fundania Faustina*, cf. FOS: 76-77, núm. 60, prima de Marco Aurelio, que sería a su vez madre de *T. Fundanius Vitrasius Pollio*, PIR<sup>2</sup> F 395.



que se casó con un *Ummidius Quadratus*<sup>34</sup>. Debemos aquí hacer hincapié en que *Annia Galeria Faustina* es Faustina I<sup>35</sup> y en el hecho de que los Annios Veros están emparentados con *Galeria Fundana*, esposa de Vitelio<sup>36</sup>, como se puede deducir a partir del nombre de *Annia Galeria Faustina*, la mujer de Antonino Pío, y vinculada a los *Fundanii* del siglo II como propuso convincentemente sir Ronald Syme<sup>37</sup>. Hay que insistir además en el hecho de que *Annia Fundania Faustina* es consobrina de Marco Aurelio y de Faustina II<sup>38</sup>. No queremos suponer con ello que la *Fundania Galla* frente a la cual nos encontramos pueda entroncarse directamente con la casa imperial antonina, pero debemos convenir en que si quisiéramos dar crédito a esta posibilidad no nos faltarían argumentos, aunque evidentemente ninguno decisivo.

Volviendo de nuevo a la cuestión del título del *logistoricus* que nos ocupa, veremos que el *praenomen* de *C. Fundanius*, padre de *Fundania*, mujer de Varrón, parece conducir al personaje a un parentesco con los otros *C. Fundanii* conocidos<sup>39</sup>, para los que no tenemos en ningún caso una presencia de un *cognomen Gallus*.

Como corolario para las dos cuestiones tratadas podemos decir que aún en el caso de que se quiera prescindir del *vel* o del *aut* en el título del *logistoricus* varroniano y se quiera ver una mención de la estructura onomástica de un *C. Fundanius Gallus*, nada hace suponer que la mujer de Varrón llevara por nombre además del de *Fundania* el *cognomen Galla* y que además estuviera documentada en *Sardinia* como propietaria rural. Una supuesta coincidencia onomástica, combinada con la ausencia de un examen directo de la realidad epigráfica considerada, ha llevado a encabalgarrar conjeturas, que han conducido a extraer unas conclusiones que a partir del examen objetivo de los documentos parecen no ser posibles, aunque hayan sido generalmente aceptadas.

Hemos presentado en suma unas pequeñas notas entre filología y epigrafía, textos literarios e inscripciones, que esperamos que serán gratos a nuestro homenajeado, cuya obra muestra su competencia en ambos campos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CÈBE, J.-P. (1972): *Varron, Satires Ménippées. Édition, traduction et commentaire, 1* (CEFR, 9), Roma.  
 CÈBE, J.-P. (1975): *Varron, Satires Ménippées. Édition, traduction et commentaire, 3 (Caprinum proelium - Endymiones)* (CEFR, 9), Roma.

<sup>34</sup> Cf. FOS:73-74, núm. 57.

<sup>35</sup> FOS:78-79, núm. 62.

<sup>36</sup> Cf. FOS: 344-346, núm. 399.

<sup>37</sup> Syme, 1982: 460-473, esp. 475, nota 8.

<sup>38</sup> FOS: 80-81, núm. 63.

<sup>39</sup> MRR II: 568, el único *cognomen* documentado es *Fundulus*.



- CICHORIUS, C. (1922): *Römische Studien. Historisches epigraphisches literargeschichtliches aus vier Jahrhunderten Roms*, Leipzig, Berlin [reimpr. Darmstadt 1961].
- CORDA, A. M. (2014): *Concordanze delle iscrizioni latine della Sardegna. Edizione dei testi e indice dei vocaboli*, Ortocesus.
- COUSIN, J. (ed.) (1975): *Quintilien, Institution oratoire, tome I, livre I*, Paris.
- DAHLMANN, H. (1935): «84 M. Terentius Varro», *RE Supp.* VI: cols. 1172-1277, Stuttgart.
- DAHLMANN, H. - HEISTERHAGEN, R. (1957): *Varronische Studien I. Zu den Logistorici*, Wiesbaden (= *Akad. d. Wiss. und d. Lit. Abh. d. geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1957, nr. 4, pp. 127-174).
- DELLA CORTE, F. (1954): *Varrone il terzo gran lume romano*, Genova.
- DE NONNO, M. (2016): «Forme e modi della presenza di Varrone nei grammatici latini, tracce di dottrina e documenti linguistici», *Res publica litterarum* 39 (n.s. 19): 113-138.
- FOS = RAEPSAET-CHARLIER, M.-Th. (1987): *Prosopographie des femmes de l'ordre sénatorial (I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècles)* (Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres. Fonds René Draguet, t. IV), Louvain.
- FRANCKEN, C. M. (1900): «Varroniana», *Mnemosyne* 28: 281-297 y 422-435.
- FUNAIOLI, G. (1930): *Esegesi virgiliana antica. Prolegomeni alla edizione del commento di Giunio Filargirio e di Tito Gallo* (Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, ser. IV, IX), Milano.
- GOLDLUST, B. (2016): «Reconstructing the Republic: imperial citing practices of Varro and the case of Macrobius' *Saturnalia*», *Res publica litterarum* 39 (n.s. 19): 167-179.
- GRUEN, E.S. (1974): *The Last Generation of the Roman Republic*, Berkeley, Los Angeles.
- GWYN MORGAN, M. (1974): «Three Notes in Varro's Logistorici», *Museum Helveticum* 31: 117-128.
- HAGEN, H. (1867): *Scholia Bernensia ad Vergili Bucolica atque Georgica*, Leipzig.
- HAVET, L. (1883): «Varroniana», *RPh* VII: 176-187 y 193-196.
- HERTZ, M. (1855): *Prisciani grammatici Caesariensis institutionum grammaticarum libri XVIII*, vol. I, Leipzig [corrisponde a H. KEIL, *Grammatici Latini*, vol. II, *Prisciani institutionum grammaticarum libri I-XII*].
- HEURGON, J. (1978): *Varron, Économie rurale, livre premier*, Paris.
- KAJANTO, I. (1966): *Supernomina. A Study in Latin Epigraphy* (Commentationes humanarum litterarum. Societas scientiarum Fennica, 40/1), Helsinki-Helsingfors.
- KEIL, H. (1857): *Grammatici Latini*, vol. I, *Flavii Sosipatri Charisii artis grammaticae libri V, Diomedis artis grammaticae libri III ex Charisii arte grammatica excerpta*, Leipzig.
- KRENKEL, W. A. (ed.) (2002): *Marcus Terentius Varro, Saturae Menippeae*, vol. I (Subsidia Classica, 6), St. Katharinen.
- LEHMANN, Y. (2006): «Le merveilleux scientifique dans le *Logistoricus Gallus Fundanius de Admirandis* de Varron», en J. CHAMPEAUX - M. CHASSIGNET (eds.), *Aere perennius en hommage à Hubert Zehnacker*, Paris (Roma antiqua), pp. 553-557.
- LEONARDIS, I. (2019): *Varrone, unus scilicet antiquorum hominum senso del passato e prattica anti-cuararia* (Biblioteca Athenaeum, 62), Bari.
- LINDSAY, W. M. (ed.) (1903): *Nonii Marcelli de compendiosa doctrina libros XX*, Leipzig.
- MARCHESI, C. (ed.) (1934): *Arnobii adversus nationes* (Corpus scriptorum Latinorum Paravianum, 62), Torino.





- MARINONE, N. (ed.) (1967): *I Saturnali di Macrobio Teodosio* (Classici Latini), Torino.
- MASTINO, A. (2005): *Storia della Sardegna antica* (La Sardegna e la sua storia, II), Nuoro.
- MELONI, P. (2012): *La Sardegna romana*, Nuoro [reimpr. de la 2ª edición de Sassari 1990, la primera edición es de 1975].
- MRR II = BROUGHTON, T. R. S. (1968): *The Magistrates of The Roman Republic*, vol. II (Philological Monographs published by the American Philological Association, XV, II), Cleveland, Ohio 1968 [reimpr. de la primera ed. 1952].
- MÜNZER, F. (1910): «1) C. Fundanius», *RE* VII.1: cols. 291-292, Stuttgart.
- PIRAS, G. (2016): «Sulle citazioni di Varrone in Nonio. Alcune osservazioni», *Res publica litterarum* 39 (n.s. 19): 140-166.
- PORRÀ, F. (2002): *Catalogo P.E.T.R.A.E. delle iscrizioni latine della Sardegna: versione preliminare*, Cagliari.
- RITSCHL, F. (1877): *Opuscula Philologica. Volumen III: ad litteras Latinas spectantia*, Leipzig.
- ROSELLINI, M. (2016): «Varrone in Prisciano. Un interlocutore mancato», *Res publica litterarum* 39 (n.s. 19): 204-221.
- SEMI, F. (ed.) (1965): *M. Terentius Varro, Fragmenta operum de grammatica litteris philosophia scientiis; Logistoricon libri; Antiquitates*, vol. 2 (Scriptorum Romanorum quae extant omnia, 42), Venezia.
- STOK, F. (2014-2015): «“Philargyrius” biografo di Virgilio», *RET* 4: 217-240.
- SYME, R. (1982): «Partisans of Galba», *Historia* 31: 460-473.
- THILO, G. (ed.) (1887): *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica commentarii*, Leipzig.
- ZUCCA, R. (1994): «Il decoro urbano delle civitates Sardiniae et Corsicae: il contributo delle fonti letterarie ed epigrafiche», en A. MASTINO, P. RUGGERI (eds.), *L'Africa Romana. Atti del X convegno di studio, Oristano, 11-13 dicembre 1992* (Collana del Dipartimento di Storia dell'Università degli Studi di Sassari, 25), Sassari, pp. 857-935.
- ZUCCA, R. (2005): «Gli oppida e i populi della Sardinia», en A. MASTINO, *Storia della Sardegna antica* (La Sardegna e la sua storia, II), Nuoro, pp. 205-332.
- ZUCHELLI, B. (1981): *Varro logistoricus. Studio letterario e prosopografico* (Università di Parma. Istituto di lingua e letteratura latina, 5), Parma.



# NUEVA LECTURA DE UNA INSCRIPCIÓN VOTIVA BILINGÜE DE LAS TERMAS DE GERMÍSARA (DACIA SUPERIOR)

Antonio Melero Bellido - Ricardo Hernández Pérez

Universidad de Valencia

[antonio.melero@uv.es](mailto:antonio.melero@uv.es) - [ricardo.hernandez@uv.es](mailto:ricardo.hernandez@uv.es)

## RESUMEN

Nueva edición y comentario filológico de una larga y compleja inscripción votiva de la época de Cómodo que consta de un poema en latín (redactado en hexámetros dactílicos) seguido, a modo de complemento y amplificación, de un texto griego en prosa pero con cierto color poético. La inscripción está dedicada a la Ninfa de un santuario termal, mencionada con lo que parece ser un nombre o epíteto local, y consiste tanto en la conmemoración del cumplimiento de un voto determinado como en la narración de las fiestas anuales que la unidad militar (*numerus*) comandada por el dedicante celebraba, mediante ofrendas votivas y sacrificios, en honor tanto de la Ninfa del lugar como de Asclepio, Panacea, Ártemis e Hypnos. Se narra también, en el texto griego, una *sanatio* y las ofrendas correspondientes en acción de gracias. El uso del griego en este epígrafe parece que deba explicarse por una razón de prestigio cultural.

PALABRAS CLAVE: epigrafiya latina, epigrafiya griega, epigrafiya votiva, *carmina Latina epigraphica*, bilingüismo en el Imperio Romano, Ninfas, Asclepio, Panacea, Ártemis, Hypnos, *sanatio*, termas de *Germisara*, Dacia, *praepositus numeri*, *numerus peditum singularium Britannicianorum*.

A NEW READING OF A BILINGUAL VOTIVE INSCRIPTION  
FROM GERMISARA THERMAL BATHS (DACIA SUPERIOR)

## ABSTRACT

New edition and philological commentary of a long and complex votive inscription from the time of Commodus consisting of a poem in Latin (written in dactylic hexameters) followed, as a complement and amplification, by a Greek text in prose with a certain poetic color. The inscription is dedicated to the Nymph of a thermal sanctuary, mentioned by what appears to be a name or local epithet, and consists both of the commemoration of the fulfillment of a vow and in the narration of the annual festivals that the military unit (*numerus*) commanded by the dedicator celebrated, through votive offerings and sacrifices, both in honor of the Nymph of the place and of Asclepius, Panacea, Artemis and Hypnos. It is also narrated, in the Greek text, a *sanatio* and the corresponding offerings of thanksgiving. The use of Greek in this epigraph seems to have to be explained for a reason of cultural prestige.

KEYWORDS: Latin epigraphy, Greek epigraphy, votive epigraphy, *carmina Latina epigraphica*, bilingualism in the Roman Empire, Nymphs, Asclepius, Panacea, Artemis, Hypnos, *sanatio*, Germisara baths, Dacia, *praepositus numeri*, *numerus peditum singularium Britannicianorum*.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.28>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 427-448; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343

## 1. INTRODUCCIÓN

Nuestra aportación al merecido homenaje rendido mediante este volumen al profesor Ángel Martínez consiste, sobre todo, en una nueva propuesta de lectura de un texto epigráfico que, tal como fue editado por Ioan Piso y pese a las correcciones intentadas por otros epigrafistas (véase más abajo la bibliografía de la inscripción), necesita ciertas mejoras. Nuestra lectura se basa en el examen de la excelente fotografía publicada por Piso (a la que puede accederse cómodamente mediante la base de datos *EDCS*: registro nº 71200587) y en el debido análisis de los aspectos lingüísticos, métricos, estilísticos, epigráficos, literarios y de *realia*. Esperamos que nuestro trabajo sea una contribución previa a la fijación definitiva del texto mediante una nueva autopsia, que nosotros no hemos podido hacer.

Se trata de una inscripción votiva bilingüe (en latín y en griego) grabada sobre una estela de caliza (160 x 60 x 15). Fue hallada en las excavaciones realizadas durante 1986 y 1987 en las antiguas termas dacorromanas de Geoagiu (Rumanía), situadas a 5 km al norte (cf. *infra comm. ad v. 2*) del fuerte romano de *Germisara* (Dacia superior), localizado en el área de Cigmău (dependiente del municipio de Geoagiu) y que perteneció, según parece, al territorio de la *colonia Vlpia Traiana Sarmizegetusa* (cf. Patsch, *RE* VII.1, 1263, 58 ss.; L. Marinescu, *PECS* 350; Rusu - Pescaru, 1993). Se conserva en el Museo de la civilización dacia y romana (Deva). Datación: 183/185 d. C. (cf. *infra ad l. 29 s.*).

## 2. TEXTO Y TRADUCCIÓN

Piso, 2015: 47-68, con fotografías y dibujo (reseña en *AE* 2015, 1186, con análisis y propuestas de lectura de N. Boëls, S. Follet y B. Puech); Dana, 2015; Petolescu, 2017: 197-201, nº 1909.

Sunt Getici fontes diuina Nymfa creati,  
cui formonsus ager uicinus Germisarae est,  
cui miles Britannicus sollem<sup>n</sup>ia a<sup>n</sup>nua ducit  
ex uoto referens soluitque uota priora  
5 temporis excessi et rusum suscipit ipse,  
cui cristatus apex procumbit uortice summo.  
hinc undas i<sup>n</sup>ntra[t] ɸo[n]a f<sup>l</sup>uentes V+++RE illinc,  
unde et pumiceu[s] fons et liq<sup>u</sup>or inde salutis  
exu<sup>r</sup>[git] fiunt[ue ---]++ quantus [---]  
10 VIRT[---]um[qu]e domum[qu]e  
[---] in anno[s]  
[---] que[m]que uouerat [h]o<sup>r</sup>tu<sup>m</sup>  
[---] us praepositus hunc (?) fero +++ON+  
[---]re cingeris uite comati  
15 [dul]ci dignata dono circumdata uuis.  
te precor, Odrysia, donum ilarata recondas.  
Νύμφαι Γερμισαρῶν, ὑπ+++++ γὰρ ἀπέφωνα[v]  
νᾶμα, τύχον προνοία θεοῦ Ἀσκληπιῶ<ῦ> δῶρα,



- 20 ἄ κλήζουσιν βροτοὶ ἄνδρες θεραπεία χρησάμενοι πε[ρ]·  
 ἐλθόντες κυλλοὶ ὀρθοποδοῦντες δαί ἱκανὸν  
 εὐξάμενοι πάλιν ἦλθαν Πανακῆ δῶρα φέροντες,  
 λουτροῖσιν χρηστοῖσιν ἀγαλλόμενοι χαρι<σ>τήρια  
 δῶκαν ΚΗΡΑ+++[---]όντες πότιμον ὕδωρ,  
 Ἀρτέμιδι τῇ κυναγέτει καρπήσια δῶρα  
 25 [---] εὐξάμενοι ἀπέδωκαν τάς τε ἐορτάς  
 ἅμα τε θυσίας καὶ ἐπανήλθαν ὁ[δ]ὸν ἑαυτῶν.  
 Εἰουστεινὸς Βριτανεικῶν  
 ἡγήτωρ τόνδε ἀνέθηκεν  
 Ὕπνον λαμπροτάτου ἐπὶ Καν-  
 30 δίδου ἀρχῆς.  
 C. Sentius Iustinus (centurio) I(e)g(ionis)  
 V Mac(edonicae) agens per terr(itorium) Lucanum.

1 *Nympha* pro *Nympha*, *Nympha* scripsit Piso (inde ceteri). 4 *referens* perspeximus, *effrens* haud recte Piso (inde ceteri). 5 *rusum* pro *rursum*. 7 sic legendum putamus, *undas miles (?) conuenas uidere solens* haud recte Piso (inde ceteri). 8 supplevimus collato Mart. 4, 57, 2, *et pu[---ae?]quor* Piso (inde Dana), *et pu+++[---li?]quor* AE, *et pumice [aquae ae]quor* Petolescu contra metrum. 9 sic legendum putamus, *excipiunt [---]* Piso (inde ceteri). 10 incertum utrum *uir[tus ---]* (*uir*tus Piso, inde ceteri) vel *uir[tut---]* an *uir[t]---* legendum sit; litteras post lacunam servatas omisit Piso (inde ceteri). 11 litteras in fine versus post lacunam servatas omisit Piso (inde ceteri); fortasse supplendum [--- *multos* vel *longos* ---]. 12 sic legendum putamus, [---] *que uouerat portam* Piso (inde ceteri). 13 sic legendum putamus (*Iustinus*) fortasse supplendum, cf. v. 27 et 31), [---] *praepositus hunc tibi [---]* Piso (inde ceteri). 14 *prope]re* fortasse supplendum, [---] *re cingeris* dubitanter scripsit Piso (inde Dana et Petolescu), [---] *recingeris* vix recte AE. 15 [*dul]ci dignata* perspeximus et supplevimus, [---] *o nata* haud recte Piso (inde ceteri). 16 *Odrysta* Piso, *Odrysia* dubitanter AE, *o Drysta* Petolescu; *ilarata* (pro *hilarata*) perspeximus, *terrena* dubitanter Piso (inde AE, Dana), *il(l)orum* maluit Petolescu. 17 ὕπνώδεις coniecit Piso (sicut Petolescu), ὕδρευμα Dana, ὑπερφυῶ? AE; ἀπέφωνα[v] haud recte intransitive usurpatum putavit Piso, qui vertit “sind von Natur”, pro ἀπέφωνα minus recte intellexit AE. 18 νᾶμα, τύχον (pro ἔτυχον) perspeximus et sic scripsimus, νῆμα τόσον Piso (inde Dana et Petolescu), νᾶμα τόσον AE; Ἀσκληπιό<υ> legendum statuimus, Ἀσκληπίε in lapide pro Ἀσκληπίε inscriptum incongrue existimavit Piso (inde AE). 19 πε[ρ] supplevit Piso (inde ceteri). 20 δαί pro δέ, ut recte intellexit AE, pro δῆ haud recte Piso; ἱκανὸν scribendum coniungendumque cum εὐξάμενοι (cum ὀρθοποδοῦντες coniunxit Piso) statuimus in eamque sententiam vertimus. potest tamen fortasse ἱκανὸν scribi, ut maluit AE. 21 ἦλθαν Πανακῆ (= Πανακεία) scripsimus, ἦλθον πανακῆ Piso (inde Dana et Petolescu), ἦλθον πανακῆ (pro πανακῆ) AE. 22 χαριτήρια lapis, χαριτήσια dubitanter proposuit AE. 23 κήραμον (pro κέραμον) fortasse legendum, δῶκαν: κηπαία θύρα [φερ]όντες Piso (inde Dana et Petolescu), δῶκαν, κηπαία θύρα? [φέρ]οντες AE. 24 Ἀρτεμι δέ πη haud recte Piso (inde Dana), Ἀρτεμίδει (pro Ἀρτέμιδι) τῇ correxerunt AE et Petolescu; κυναγέτει pro κυνηγέτη. 25 [μ]ικρό[v] εὐξάμενοι Piso (inde Dana et Petolescu), μακρό[v] εὐξάμενοι AE. 26 ἅμα τε θυσίας legendum putamus, σήρανη[v] θυσίας haud recte Piso (inde Petolescu et Dana), σ++++[.] θησίας AE (“peut-être plutôt ἦγον τάς τε θυσίας”). 27 Εἰ οὐς τείνεις haud recte Piso (inde Dana et Petolescu), Εἰουστεινός (i. e. *Iustinus*) correxit AE. 29 Ὕπνον scripsit Piso (inde Petolescu) simulacrum dei putans (recte, ut videtur), ὕμνον nulla necessitate coniecit Dana (inde AE).

Nexos: MN (l. 3: *sollem^nia*), AN (l. 3: *a^nnua*), IN (l. 7: *i^ntraf*), VM (l. 12: *[h]ortu^m*). No hay interpunciones.

Traducimos:

“Hay unas fuentes géticas hijas de la divina Ninfa, a quien pertenece un hermoso terreno cercano a Germisara y en cuyo honor el soldado británico celebra fiestas anuales



ofreciéndoselas en pago conforme a un voto; y cumple primero los votos del tiempo transcurrido y vuelve a asumir otros votos el jefe, a quien una cimera empenachada se le inclina hacia delante en lo más alto de su cabeza. Desde aquí entra en unas aguas de buenos efluvios [---] desde allí, de donde surgen una fuente nacida de la roca porosa y, de ella, un líquido salutarífico, y se hacen [---] cuan grande [---] valor (?) [---] y a casa [---] por [---] años [---] y el jardín que había prometido mediante un voto [---] yo, el comandante, lo ofrendo [---] estarás ceñida por la vid de un [---] frondoso y, por haber sido juzgada merecedora de un dulce regalo, rodeada de racimos de uva. Te ruego, Odrisia, que, llena de alegría, guardes esta ofrenda.

Las Ninfas de Germisara, por haber hecho brotar una corriente [---], obtuvieron por la benevolencia del dios los dones de Asclepio, que los varones mortales, que han seguido su tratamiento, celebran. Llegaron lisiados y, tras haber hecho los votos adecuados, regresaron caminando rectamente y aportando ofrendas a Panacea; honrando a los benéficos baños, en acción de gracias, cumplieron sus promesas (aportándoles ?) agua (fresca ?) y potable; a Ártemis cazadora le hicieron las ofrendas prometidas, tortas de semillas, y celebraron cumplidamente las fiestas y sacrificios y se volvieron de regreso.

Justino, comandante de la guarnición britana, ofrendó esta estatua de Hypnos siendo gobernador el ilustrísimo Cándido.

Gayo Sencio Justino, centurión de la legión V Macedónica, operando por el territorio Lucano.”

### 3. CONSIDERACIONES GENERALES

Estamos ante una inscripción votiva dedicada a las Ninfas (o a la Ninfa: cf. vv. 1 y 17) de las termas de *Germisara* por un centurión de la *legio V Macedonica* (estacionada en Dacia desde la época de Marco Aurelio: cf. Ritterling, *RE* XII.2, 1578, 66 ss., s. v. “legio”) puesto entonces al frente (*praepositus*: vid. infra ad v. 13) del *numerus peditum singularium Britannianorum* (cf. vv. 3 y 13 y l. 27 s.), unidad auxiliar formada por soldados originarios de Britania y acantonada en *Germisara* (cf. Piso, 2015: 48 y nota 7, así como Lassère, 2005: II, 789 s.). A juzgar por lo que se dice en l. 28 s., esta dedicación estuvo inducida por un sueño (vid. infra comm. ad loc.). El contenido de la inscripción se corresponde en muchos puntos con los hallazgos arqueológicos del lugar, junto con los cuales permite establecer una relación entre esta unidad militar y dichas termas, sobradamente atestiguada por las inscripciones y exvotos hallados en el lugar: hay más inscripciones votivas de *Germisara* dedicadas a las Ninfas y a otras divinidades<sup>1</sup> por mandos de ese mismo *numerus*, quienes, junto con sus subordinados, frecuentaban este santuario termal y mostraban

---

<sup>1</sup> A las Ninfas (*CIL* III 1396 = *ILS* 2630: 186 d. C.; *AE* 1992, 1487 = *ILD* 329: 201/230 d. C.), a Júpiter Óptimo Máximo (*IDR* III/3, 237: 238/244 d. C.), a Diana Augusta (*AE* 2003, 1513 = *ILD* 318: 211/217 d. C.) y a los *di patroni* (*IDR* III/3, 219: 201/270 d. C.). Cf. Bertolazzi, 2015: 186-189.

su agradecimiento a las divinidades sanadoras, cuando no contribuían decididamente a la construcción y perfeccionamiento de las instalaciones. Traigamos a colación al respecto el *carmen epigraphicum* votivo Zarker 21 = *CLEAfr* 4 (*Gholaiia*, África Proconsular, 202/203 d. C.), mediante el cual un centurión dedicó a la diosa *Salus* (identificada con Ὑγίεια) los baños que él había hecho construir en el campamento que servía de sede al destacamento (una *uexillatio* de la *legio III Augusta*) por él comandado.

La inscripción votiva que ahora nos ocupa se inscribe, asimismo, dentro de la tradición literaria y epigráfica de la poesía relativa a los baños (estudiada por Busch, 1999). No puede decirse que estemos ante una plegaria u oración como supone Piso (“ein Gebet”) basándose en el verso con el que concluye el poema en latín (v. 16: *te precor...*), ya que el hecho de que una inscripción votiva concluya con un ruego no quiere decir que ésta sea una plegaria: es bastante frecuente que un *carmen epigraphicum* votivo concluya con un ruego a la divinidad para que ésta acepte la ofrenda que se le dedica o para que, en lo sucesivo, sea propicia al dedicante (cf. Kühn, 1906: 33-35 y 67-71). Tampoco estamos ante un himno a las Ninfas como supone Dana conjeturando innecesariamente ὕμνον en vez de ἄπνον (l. 29): esta conjetura no está suficientemente justificada; y, salvo la mención de las Ninfas y su posible vinculación con el culto de Asclepio en el recinto, bien atestiguado por otras inscripciones del lugar, falta en el texto cualquier elemento propio de la himnodia (epítetos cultuales, topográficos, origen de las divinidades, mención de sus esferas de poder, atributos, etc.).

En cuanto a la relación existente entre el texto latino y el texto griego, conviene observar que éste no es traducción sino complemento y ampliación de aquél.

#### 4. EL TEXTO LATINO

Las líneas 1-16, escritas en latín, contienen un *carmen* en hexámetros dactílicos, que están perfectamente distribuidos en el campo epigráfico (hay coincidencia entre línea y verso) y que presentan ciertas peculiaridades e imperfecciones no ajenas a la poesía latina epigráfica y menos aún a la de la época imperial:

– abundancia de hiatos<sup>2</sup>: *Germisarae*<sup>h</sup> *ēst* (v. 2), donde no hay la aféresis (*e*)*st*; *sollemniā*<sup>h</sup> *annua* (v. 3); *excessi*<sup>h</sup> *et* (v. 5: en la cesura pentemímera); *circumdatā*<sup>h</sup> *uuis* (v. 15); *donūm*<sup>h</sup> (*h*)*ilaratā* (v. 16), donde hay además, según parece, un alargamiento en arsis ante cesura (vid. infra).

<sup>2</sup> Sobre la alta frecuencia del hiato en la poesía latina epigráfica, cf. Mariné, 1952: 130-131; Cugusi, 1996<sup>2</sup>: 61, nota 109<sup>bis</sup>; Courtney, 1995: 26-27.





– abreviación de *-ā* en *Nymfā* (v. 1), por la tendencia del latín vulgar y tardío a la abreviación de las vocales átonas (generalmente en sílaba final), lo que guarda relación con el proceso de desaparición de las oposiciones de cantidad<sup>3</sup>.

– alargamiento en arsis ante cesura<sup>4</sup>: ... *dignatā* // *dono...* (v. 15, ante la cesura pentemímera); ... *Odrysiā* // *donūm* <sup>H</sup> // (*h*)*ilarata...* (v. 16, ante la cesura pentemímera y ante la heptemímera).

– el v. 3 es incorrecto por la inclusión de un nombre propio (*Britannicus*); al v. 4 le falta una sílaba breve antes de la cláusula, esto es, su 4º pie está incompleto (... *solutūque uōtā priōrā*); hay consonantización de *u* en *fluētes* (v. 7); el v. 12 es incorrecto por el crético de la secuencia *quēmquē uōuerat* (por lo demás, la cláusula es buena); el v. 13 es incorrecto por la inclusión del término institucional *praepositus*, si se acepta la lectura de Piso (*hunc*) para la palabra que sigue (vid. infra ad loc.).

En cuanto a la lengua y a la grafía, obsérvese: a) la transcripción de  $\phi$  mediante *f* en vez de *ph* en *Nymfā* (v. 1); b) las grafías arcaicas *uortice* (v. 6) en vez de *uertice* (cf. Quint. *inst.* 1, 7, 25) y *rusum* (v. 5) en vez de *rursum* (cf. Leumann 211); c) la ultracorrección *formonsus* (v. 2) en vez de *formosus*, frecuentísima tanto en las inscripciones como en los manuscritos (cf. *ThLL* v.1, 1110, 81 ss.; Leumann 342); d) la omisión de *h* inicial en *ilarata* (v. 16); e) *Britannicus* en vez de *Britannicus* (cf. l. 27: Βριττανεικῶν): la grafía *Brittann-* (o *Brittan-*) en vez de *Britann-* aparece en Lucr. 6, 1106 (*nam quid Brittannis...*) –con el consiguiente alargamiento de la primera sílaba– y es frecuente en las inscripciones desde el s. I d. C. (cf. *ThLL* II 2195, 12 ss. y 27 ss.; Leumann 184); y f) la abreviación –como la escansión evidencia (vid. supra)– de *-ā* del ablativo singular de la 1ª declinación en *Nymfā* (v. 1).

Se distinguen dos partes en este poema: a) la primera (desde el v. 1 hasta quizá el v. 11 –el contenido de los vv. 10 y 11, muy mal conservados, es incierto) consiste en una descripción del santuario termal de *Germisara* y de su *ager* como un *locus amoenus* (v. 2: *ager formonsus*) y en una narración de las fiestas anuales (v. 3: *sollemnia annua*) que la unidad militar comandada por el dedicante celebraba allí (obsérvese el uso del presente habitual) en honor de la Ninfa –llevándole ofrendas votivas y formulándole nuevos votos– en acción de gracias por la eficacia curativa de estas aguas termales; b) la segunda (vv. 12-16) conmemora el cumplimiento de un voto, llevado a cabo por el comandante de dicha unidad mediante una ofrenda consistente –según nuestra lectura del v. 12– en un jardín (*hortus*). Esta segunda parte es la propiamente dedicatoria (como el *subscriptum* en prosa: l. 27-32) y podría constituir por sí sola una inscripción votiva.

<sup>3</sup> Sobre este fenómeno en la poesía latina epigráfica, cf. Mariné, 1952: 133-135; Courtney, 1995: 25.

<sup>4</sup> Sobre este fenómeno en la poesía latina epigráfica, cf. Mariné, 1952: 128-129; Courtney, 1995: 26; Cugusi, 1996<sup>2</sup>: 246, nota 27<sup>bis</sup>.



## 5. EL TEXTO GRIEGO

Las líneas siguientes (17-30) contienen un texto griego en prosa pero con cierto color poético. Este texto está redactado en una lengua incorrecta y confusa, que, si bien permite captar el contenido fundamental de la inscripción, arroja muchas dudas sobre su sentido y propósitos estilístico y ritual. A diferencia del texto latino, resulta punto menos que imposible establecer una unidad de sentido. La información que el texto griego aporta resulta ser complementaria de la del texto latino, con detalles sobre los beneficios terapéuticos obtenidos por la guarnición, sobre las fiestas y sacrificios realizados, sobre las divinidades del recinto y sobre la identidad del dedicante.

La torpeza e imprecisión del texto se muestra ya en los errores de grafía inducidos por la evolución del vocalismo griego y por la desaparición de las oposiciones de cantidad. En la fecha de la inscripción (finales del siglo II d. C.) se han producido ya todos los yotacismos –salvo la confusión del diptongo *oi* con *υ* (cf. Palmer, 1980: 191-94)– y la monoptongación de *αι* en *ε*: por ello encontramos *δαί* por *δῆ* (l. 20), *Ἀρτέμιδει* por *Ἀρτέμιδι* (l. 24) y *Εἰουστεινός* por *Ἴουστινός* y *Βριττανεικῶν* por *Βριττανικῶν* (l. 27). En punto a morfología hay que señalar la aparición de formas tardías como *ἦλθαν* (l. 21) y *ἐπανῆλθαν* (l. 26) con desinencia analógica de la de los aoristos sigmáticos. Es notable la aparición de formas poéticas como los aoristos sin aumento *τύχον* (l. 18) y *δῶκαν* (l. 23). La sintaxis, oscura en la articulación de las frases, muestra también el deseo de dar un cierto color poético al texto: así, por ejemplo, el uso del participio con *περ* en el sintagma *χρησάμενοί πε[ρ]* (l. 19), frecuente en poesía ya desde los poemas homéricos aunque con un valor concesivo ausente de nuestro texto; o el nexa *τάς τε ἑορτὰς / ἅμα τε θυσίας* (l. 25 s.), que pretende reproducir el más correcto *τάς τε ἑορτὰς ἅμα τε καὶ θυσίας*. En cuanto al léxico, es de notar la aparición de algunos términos poético-litúrgicos como *νᾶμα* (l. 18), *κλήζουσιν*, *βροτοί* (l. 19) y *ἀγαλλόμενοι* (l. 22); sorprende el epíteto de *Ἄρτεμις κυναγέτει* (l. 24) con conservación de la *ā* doria y el uso del masculino por el femenino, con desinencia de dativo *-ει* por *-η*. Todo ello compone un texto estilísticamente confuso, con formas de resonancias poéticas junto con formas tardías propias de la lengua hablada y alguna (vid. infra ad l. 17) propia de la jerga científica.

Como ya hemos dicho, en el estado actual de la inscripción resulta imposible reconstruir un texto sintáctico y estilísticamente unitario. El texto griego nos informa, en consonancia con el texto latino pero de forma más pormenorizada: a) de dones y actos de agradecimiento a las divinidades de las termas (las Ninfas, Asclepio, Panacea, *Ἄρτεμις* e *Hypnos*); b) de la celebración de un festival que comportaba sacrificios (l. 25 s.); c) de una curación o *sanatio* (l. 19 s.), relatada de modo semejante a como se narran los *ιάματα* de Epidauro y de otros Asclepios<sup>5</sup>; d) quizás de la construcción

<sup>5</sup> Para la tipología de los *ιάματα* o *sanationes* véase Guarducci, 1987: 301-306, donde se estudian los testimonios de Epidauro, Lebeña y Roma.



de una fuente con agua potable para las necesidades del ritual y de los consultantes (l. 23); y e) del ofrecimiento de un ὕπνον (l. 28 s.), una estatua de la divinidad paredra de Asclepio. Obsérvese que, a diferencia del texto latino, en el que la Ninfa es la única divinidad mencionada, el texto griego se refiere a más divinidades; hasta los propios baños aparecen en él como personificados y divinizados: se menciona una ofrenda consagrada a ellos en acción de gracias (l. 22 s.).

El texto griego de las líneas 27-30 constituye, junto con el texto latino de las dos líneas siguientes (31 s.), el habitual *subscriptum* en prosa<sup>6</sup>, que en este caso contiene: una fórmula de dedicación, junto con la indicación de la fecha (mediante el nombre del gobernador) y la identificación precisa (jurídica) del dedicante (nombre, graduación militar, legión a la que estaba adscrito, *numerus* puesto bajo su mando y ámbito territorial de actuación).

## 6. COMENTARIO

1 *Getici fontes*: cf. *Getico fonte* en *Ov. trist.* 4, 8, 26.

*diuina Nymfa creati*: el uso del participio *creatus* con un ablativo de origen y como sinónimo de *natus* (o *filius*) es, sobre todo, poético: cf. *ThLL* IV, 1160, 7 ss., K.-St. 1, 375, H.-Sz. 104 y, p. ej., *Ov. fast.* 3, 409: *Ampelon intonsum satyro nymphaque creatum*. Por su parte, *Nymfa* debe entenderse como singular colectivo (compárese con el nominativo plural Νύμφαι del texto griego —l. 17— y con el dativo plural *Nymphis* empleado en todas las inscripciones latinas votivas en prosa dedicadas a las Ninfas en estas mismas terms —véase el catálogo de Piso, 2015: 66-67) y como otro poetismo<sup>7</sup>, al igual que en la otra inscripción votiva en verso —el epigrama *CLE* 864 (= *CIL* III 1395), 2— hallada en este mismo lugar: *regina undarum Nympha, decus nemoru[m]*<sup>8</sup>. Ahora bien, el ruego de v. 16 parece estar dirigido a una ninfa determinada, designada mediante un nombre o epíteto local (vid. infra ad loc.).

2 *ager uicinus Germisarae*: que estas terms estaban cerca del fuerte de Germisara (vid. supra) se dice también en el epigrama *CLE* 864 (cit. supra ad v. 1), 4: *moenitae propter moenia Germisarae*. En cuanto al término *ager*, debe entenderse aquí como el terreno cultivado en el perímetro de estas terms y consagrado, a modo de τέμενος, a las Ninfas; tiene que tratarse del *ager* en el que el dedicante plantó como exvoto el *hortus* mencionado —según nuestra propuesta de lectura— en v. 12.

3 *miles Britannicus*: singular colectivo (compárese con el plural del texto griego, l. 27: Βριττανεικῶν), mediante el cual se designa poéticamente el *numerus peditum singularium Britannicianorum*, comandado por el dedicante (vid. supra).

<sup>6</sup> Las inscripciones en verso suelen ir acompañadas de una parte en prosa (*praescriptum* o *subscriptum*) que contiene indicaciones esenciales.

<sup>7</sup> Sobre el singular colectivo en la lengua poética latina, cf. Janssen en Lunelli, 1988<sup>3</sup>: 104-105.

<sup>8</sup> Epigrama de dos dísticos elegíacos y cuyo dedicante debe de ser *C. Iulius Bassus* (*PIR*<sup>2</sup> I 206), gobernador provincial de Dacia entre el año 135 y, según parece, el 139 d. C.



3-4 En el texto griego (l. 25) se dice lo mismo pero con respecto al culto rendido a Ártemis. En cuanto a *sollemnia... ducit*, cf. Verg. *georg.* 3, 22: ... *sollemnis ducere pompas*; en cuanto a *sollemnia... / ex uoto referens* (la lectura de Piso, *effereus*, es errónea), donde el verbo *refero* está empleado en su acepción de ‘ofrecer en pago’, ‘ofrecer en acción de gracias’ (como sinónimo de *reddo* = ἀποδίδωμι: cf. l. 25), cf. Verg. *Aen.* 5, 605: *dum uariis tumulto referent sollemnia ludis* (*ecl.* 5, 74 s.: ... *cum sollemnia uota / reddemus Nymphis...*) y Sil. 5, 181: *dona serenato referas sollemnia Phoebos*, así como la fórmula *uotum referre*, que sirve para expresar el cumplimiento de un voto (como *uotum reddere* y como *uotum soluere*, que es la fórmula votiva más habitual)<sup>9</sup>. Por lo que se refiere a la epigrafiya votiva en verso, cf. *CIL* IX 3375 = *CLE* 250 (*Aufinum, Regio Italiae IV*, a. 156 d. C., dedicación a Silvano), 13 s.: *dum tibi quae refero quaeq(ue) aris, inclute, reddo / ex uoto meritoque libens mea dicta resolo.*

4 *priora*: lo entendemos como predicativo (sobre el uso de *prior*, *-is* con función predicativa o en vez de un adverbio como *antea*, cf. *ThLL* X.2, 1322, 57 ss.); de no ser así, habría que admitir una redundancia: ... *uota priora / temporis excessi...*

5 *ipse*: según parece, el propio centurión (el dedicante) por oposición a sus subordinados (los soldados del *numerus* puesto bajo su mando, mencionados en v. 3) y conforme al uso de *ipse* como *pronomen honoris*, esto es, por la misma razón por la que este pronombre sirve para referirse al *dominus* (por oposición a los *serui*) y, en general, a quien tiene preeminencia sobre otros (cf. *ThLL* VII.2, 341, 6 ss., y E.-M. 322, s. v.).

6 *cui*: Piso cree que este relativo se refiere, como el que encabeza también —a modo de anáfora— los versos 2 y 3, a la Ninfa (v. 1) y traduce: “Vor der sich (vor den Nympe)...” (interpretación seguida por Boëls, Follet y Puech: “C’est pour elle que s’incline...”, así como por Petolescu). De ser así, el verbo *procumbo* estaría empleado aquí en su acepción de ‘inclinarse’ o ‘postrarse’ *ad precandum, venerandum* (cf. *ThLL* X.2, 1567, 59 ss.), y el penacho mencionado sería un símbolo de la autoridad militar, que se inclina piadosa ante el poder terapéutico de la Ninfa. Ahora bien, por razones lingüísticas creemos que es preferible entender dicho *cui* como referido al *ipse* inmediatamente precedente (en el sistema de la lengua latina, lo normal es que entre un pronombre demostrativo y un pronombre relativo que le sigue haya una correlación) y como dativo simpatético. El casco descrito en este verso como provisto de un penacho (*cristatus apex*)<sup>10</sup> es, por tanto, el del centurión *praepositus*, lo que permite suponer que los cascos de los *milites Britannici* puestos bajo su mando no tenían penacho. Desde el punto de vista de la tradición literaria, estamos ante una descripción del casco para la que pueden citarse bastantes *loci similes*: Verg. *Aen.* 12, 492 s.: ... *apicem tamen incita summum / hasta tulit summasque excussit uertice*

<sup>9</sup> Sobre el uso de estas fórmulas en las inscripciones latinas votivas, cf. Roth, 1935: 60-61.

<sup>10</sup> La cimera del casco, llamada *apex* o *conus*, consta de un soporte y del penacho, llamado *crista*: cf. S. Reinach, *DA* II.2, 1434 s., s. v. “galea”.



*cristas*, 10, 270 s.: *ardet apex capiti cristisque a uertice flamma / funditur...*; App. Verg. *Ciris* 501: *pumiceam concussit apex in uertice cristam*; Germ. *Arat.* frag. 2, 3 Gain: ... *cristatus uertice Mauors*; Sil. 16, 120: *uertice fulsit apex...*, 1, 401: ... *cristatae cassidis aera*.

*uertice summo*: cláusula heroica recurrente (Catull. 64, 390; Ov. *met.* 4, 731; App. Verg. *Ciris* 319; Sil. 12, 152); *uortex summus* designa en este verso la coronilla, como en la expresión proverbial *ab imis unguibus usque ad verticem summum* (Cic. *QRosc.* 20): cf. Otto, 1890: 355 s. (nº 1822, 1).

7 *hinc undas...*: cf. el inicio de verso de Ov. *ars* 3, 177: *hic undas...* En cuanto a nuestra propuesta de lectura (*hinc undas i^ntra[t] ho[n]a fluentes*—hay que suponer una consonantización de *u* en *fluentes*), la expresión *undas intrare* está atestigüada en Stat. *Theb.* 9, 471 s.: ... *uenientesque obuius undas / intrat...*; y *ho[n]a fluentes* puede explicarse como una construcción de acusativo interno (cf. Lucan. 10, 315: ... *lene fluentem*) o por un uso transitivo de *fluo* (esto es, como sinónimo de *effundo* o *emitto*), bien atestigüado en el latín tardío: cf. K.-St. 1, 278; *ThLL* VI.1, 970, 53 ss.; p. ej., Aug. *c. Faust.* 15, 6: *flumina dulce nectar fluunt* (cf. también Petron. 71, 11: *ne effluant uinum*). En cuanto al adverbio *illinc*, que creemos distinguir al final del verso, se halla en la misma posición métrica en Ovidio (*met.* 1, 618; 4, 71; 15, 165) y en Virgilio (*Aen.* 4, 442).

8 El adjetivo *pumiceus* (que proponemos leer) se aplica aquí a la fuente de aguas termales porque ésta mana de rocas porosas (el sustantivo correspondiente, *pumex*, designa, no sólo la piedra pómez, sino también otras piedras porosas: cf. Blümner, *RE* III.1, 473, 36 ss., s. v. “Bimsstein”; M. Besnier, *DA* IV.1, 767, s. v. “pumex”; *ThLL* X.2, 2635, 55 ss., s. v. “pumex”), como en Mart. 4, 57, 2: *et quae pumiceis fontibus antra* [sc. *Baiarum*] *calent*<sup>11</sup>; cf. también Lucan. 4, 300: ... *noui percusso pumice fontes*, y Claud. *rapt. Pros.* 2, 103: ... *uiu de pumice fontes*. Dicho adjetivo se aplica también, como es natural, a las las grutas formadas por piedras porosas; de ahí su uso poético referido a los antros de las Ninfas: cf. Sil. 7, 419: *pumiceaeque procul sedes* [sc. *Nereidum*] ...; Stat. *silv.* 3, 1, 144: *ipsae pumiceis uirides Nereides antris*.

9 Según nuestra propuesta de lectura, estaríamos ante un uso del verbo *ex(s)urgo* como cuasisinónimo de *profluo*: cf. *ThLL* V.2, 1959, 40 ss., y p. ej. Mela 1, 39: *ille* [sc. *fons*] *inmodicus exurgit*, y Comm. *apol.* 958: *omni loco fontes exsurgunt e se parati*.

10 A la secuencia inicial VIR siguen un resto de letra identificable con T y una laguna, causada por la rotura del soporte. Piso leyó *uirtus* [---] creyendo ver otros dos restos de letras e identificándolos con VS; pero resulta difícil distinguir,

<sup>11</sup> Cf. comm. ad loc. de Moreno, 2006: 408. Según *ThLL* X.2, 2636, 51 s., en este verso de Marcial dicho adjetivo significa “e pumice ortus” o, quizá, “pumice infectus”.

al menos en la fotografía, tales restos. Por tanto, no es segura la lectura *uir*t[us ---] o *uir*t[ut---] (una forma del mismo sustantivo distinta del nominativo singular), que se referiría al valor de los soldados. Teniendo en cuenta, además, que después de las tres primeras letras de este verso parece distinguirse un pequeño espacio en blanco, quizá sería preferible leer *uir* t[---] (compárese con inicios de hexámetro como *uir Troiane...* –Verg. *Aen.* 10, 598 y 11, 125– y como *uir tanto...* –Ov. *Pont.* 4, 10, 76): el nominativo singular *uir* podría referirse al dedicante o –si se tratase de un singular colectivo– a los soldados puestos bajo su mando (*uir* estaría empleado como sinónimo de *miles*). En cuanto al final de este verso, y según nuestra propuesta de lectura, estamos ante un tipo recurrente de cláusula heroica; cf. Verg. *Aen.* 8, 490: ... *ipsumque domumque* (Stat. *Theb.* 5, 639); Ov. *her.* 5, 117: ... *patriamque domumque*; Lucan. 6, 803: ... *patremque domumque*; Val. Fl. 1, 769: ... *natumque domumque*; Sil. 6, 378: ... *murosque domumque*.

11 Podría conjeturarse un segundo hemistiquio del tipo *multos / longos... in annos* “por muchos / largos años” (cf. p. ej. Ov. *ars* 1, 425, *fast.* 5, 33, *am.* 2, 19, 23; Tib. 3, 8, 23; App. Verg., *Eleg. in Maecen.* 1, 117; Stat. *silv.* 3, 5, 107).

12 ... *quemque uouerat [h]ortu^m*: en cuanto a la construcción sintáctica, cf. el epigrama CLE 867 = CIL x 3812 (*Capua, Regio Italiae* 1, s. II d. C.): ... *quam uouerat anam l... posuit*. En cuanto al objeto de la dedicación (un *hortus* según nuestra propuesta de lectura), cf. la inscripción en prosa AE 1933, 46 = 2015, 1842 (*Calceus Herculis*, África proconsular, 209/217 d. C.), cuyo dedicante es también un centurión puesto al frente (*praepositus*) de un *numerus* y mediante la cual se conmemora el mismo tipo de ofrenda (un *hortus*) a otra divinidad: *Deo Soli | (h)ortum conlstitutum per | C. Iulio Aelulvione (centurione) [leg(ionis) | [II]I Aug(ustae) Anton(i)\nian(a) ep(a)ep(osito) | n(umeri) Hemesen(orum)*. Por lo que se refiere a la tradición epigráfica latina relativa a los baños termales, cf. *Anth. Lat.* 179, 3 Riese<sup>2</sup>: *hic quoque pomiferum coniunxit sedulus hortum* (Busch, 1999: 323-325). En cuanto a la epigrama griega votiva, cf. IG<sup>3</sup> 977 (Anagirunte, Ática, s. v. a. C.), a, 2 s.: ... *κἄπον Νύμφαις ἐφύτευσεν*. Era costumbre adornar con jardines las inmediaciones de las grutas y fuentes consagradas a las Ninfas (cf. G. Lafaye, *DA* III.1, 278, s. v. “hortus”).

13 Inmediatamente después de la laguna, causada por la rotura del soporte, creemos distinguir la terminación *-us*, correspondiente quizá al *cognomen* del dedicante (*Iustinus*: cf. l. 27 y 31), quien es mencionado a continuación mediante el término *praepositus*, que designaba al comandante de un *numerus* (cf. R. Cagnat, *DA* IV.1, 118, s. v. “numerus”, y 624, s. v. “praepositus”) y que en el texto griego (l. 28) es traducido por ἡγήτωρ. La inclusión en este verso de dicho término institucional, cuyo uso no es poético<sup>12</sup>, resulta amétrica, si es que la lectura de Piso de lo que sigue (*hunc*

<sup>12</sup> No hay en los poetas ningún ejemplo del uso del participio de perfecto masculino de *praepo-*no como sustantivo (*praepositus*, -i): cf. *ThLL* x.2, 775, 18; también es raro en la poesía dactílica, excepto en Ovidio (21 ejemplos), el uso de cualesquiera formas del verbo *praepono*: cf. *ThLL* x.2, 769, 20.





*tibi* [---]) es correcta: se trata, a nuestro juicio, de una lectura incierta, que el examen de la fotografía no confirma. Es más, en lugar de ese supuesto *tibi* creemos distinguir la forma verbal *fero*, que estaría empleada para expresar la ofrenda votiva como en *dona ferens* (CLE 868, 2) y en *uota ferens* (CLE 259, 3); cf. supra v. 4: (*ex uoto referens*) e infra l. 21 (δῶρα φέροντες).

14 De acuerdo con la métrica, hay que leer ---/rē (seguramente un adverbio en -ē: quizá *propere*) *cīngērīs* (futuro), secuencia correspondiente a los pies 3º y 4º del hexámetro y dentro de la cual se distingue la regular cesura pentemímera. Hay que descartar la lectura *recingeris*—propuesta por Boëls, Follet y Puech, quienes traducen: “tu es (seras ?) a nouveau cinte”— por dos razones: a) porque constituiría una secuencia que no encajaría en el metro, tanto si se tratase de un presente (*rēcīngērīs*) como si se tratase de un futuro (*rēcīngērīs*); y b) porque el verbo compuesto *recingere* (‘desceñir’ o ‘desatar’) no sería semánticamente coherente con el contexto, a no ser que estuviese empleado aquí—como dichos autores creen— con la acepción de *iterum cingere* (‘volver a ceñir’), que es extremadamente rara y muy tardía (cf. *ThLL* XI.2, 325, 67 ss.).

*uite*: la vid (o la viña) que crecerá en el jardín dedicado a la Ninfa; pero quizá haya también una alusión a la graduación militar del dedicante, por cuanto *uitis* era el nombre de la vara de mando del centurión, consistente en un sarmiento (cf. V. Chapot, *DA* v, 929, s. v. “vitis”).

*comati*: genitivo singular masculino o neutro (la sintaxis excluye la posibilidad de que se trate de un nominativo plural masculino) del adjetivo *comatus*, -a, -um y, a juzgar por el contexto, con el sentido translaticio de ‘frondoso’ como en *comata silua* de Catull. 4, 11 (único ejemplo que, de este uso, se recoge en *ThLL* II 1756, 47 ss.); por lo que hay suponer para la laguna inicial de este verso un sustantivo en genitivo como *horti* o *agri*. Según Piso, *comati* podría ser aquí un insólito ablativo singular femenino analógico de los temas en -i de la tercera declinación, de modo que *uite comati* equivaldría a *uite* (o *uiti*) *comata*; pero ello es una suposición demasiado forzada y difícil de admitir.

15 Obsérvese, desde el punto de vista estilístico, la fuerte aliteración de todo este verso tal como lo hemos leído (véase el aparato crítico).

[*dul*]cī *dignata dono*: uso del participio de perfecto *dignatus*, -a, -um con el significado pasivo de *dignus habitus* (esto es, como participio de *digno*, no del dependiente *dignor*) y dentro de la construcción del tipo *aliqua re dignatus* “tenido por digno o merecedor de algo” (cf., p. ej., Verg. *Aen.* 3, 475: *coniugio, Anchisa, Veneris dignate superbo*; Sil. 11, 272: *ipse deum cultu et sacro dignatus honore*); cf. también la expresión *dulci digne mero* de Hor. *carm.* 3, 13, 1, donde se trata de la ofrenda a una fuente (al *fons Bandusiae*).

*circumdata uuis*: adaptación al femenino, con el consiguiente hiato, de la cláusula de Ov. *met.* 3, 666: *ipse racemiferis frontem circumdatus uuis*, verso referido a Baco.

16 El contenido de este verso, con el que concluye el poema en latín, corresponde al tópico ruego a la divinidad para que acepte la ofrenda (cf. Kühn, 1906: 33-35, y p. ej. CLE 249, 3: *acipe quae pietas ponit tibi dona merenti*; CLE 1841, 1: *Accipe, P[h]oebe, pre[cor], ... munera...*; CLE 868, 5: *sume libens simulacra...*; CLE 873, 2:



*accepta ut tibi sint, numen adoro tuum*; Zarker 5 = *CLEHisp* 144, 4 s.: *tu tantum, quaeso, mente propitia accipe / qua [e] tibi dicamus...*), si bien el verbo *recondo* no es nada habitual para formular dicho tópico; en cuanto a *donum... recondas*, cf. *Ov. her.* 11, 98: *pectoribus condam dona paterna meis*.

*te precor*: la misma fórmula, también como inicio de hexámetro y seguida del vocativo de la divinidad, en el epigrama votivo (del que acabamos de citar otro verso) *CLE* 868, 1: *Te precor, Alcide...* (= *Verg. Aen.* 10, 461).

*Odrysia*: vocativo del adjetivo *Odrysius*, -a, -um, correspondiente al etnónimo *Odryssae*, -arum u *Odrysii*, -orum: los odrisios, pueblo tracio cuyo nombre suele emplearse para designar a toda la Tracia. Su uso como nombre o epíteto local de la Ninfa puede explicarse por el mito de la ninfa Argíope, que dio a luz a Támiris en el país de los odrisios (cf. *Stoll, Lex. Roscher* I, 501, 53 ss.; *Hiller von Gaertringen, RE* II.1, 719, 8 ss.).

*ilarata* (= *hilarata*): este participio (que proponemos leer) sirve aquí para indicar la alegría de la divinidad por la ofrenda recibida (cf. *CLE* 872: *Belus... / ara gaudebit...*). No hay más ejemplos del verbo *hilaro* referido a dioses (cf. *ThLL* VI.3, 2786, 24 ss.) pero sí de su compuesto *exhilaro* (*Mart.* 8, 49, 6: *exhilarant ipsos gaudia nostra deos*) y del adjetivo *hilaris*, -e. cf. *ThLL* VI.3, 2787, 18 s., y p. ej. *Sil.* 8, 182: *... hilares... Nymphae*; *Apul. met.* 10, 34, 1: *Venus uero gaudens et hilaris...*

17-19 Estas líneas, las tres primeras del texto griego, son una alabanza de las termas de Germísara y de su origen divino y vienen a ser una amplificación de los dos primeros versos del poema en latín, expresando el mismo propósito de situar las termas en la esfera del culto de las Ninfas y añadiendo a ello la mención expresa de Asclepio.

17 Νύμφαι Γερμισαρώων: la posición inicial del sustantivo sin artículo parece sugerir un vocativo que, seguido de una determinación del lugar, constituye fórmulas poéticas frecuentes en inscripciones y epigramas; así, por ejemplo, en el n° 5375 de los *Epigrammata Graeca* (ed. Page, Oxford 1975): Νύμφαι Νηϊάδες, καλλίρροον αἶ τόδε νᾶμα / χεῖτε..., que contiene también como nuestra inscripción el término νᾶμα; expresiones semejantes encontramos en los epigramas 782, 1973 y 5455 de la misma colección. Pero, a pesar del parecido léxico y sintáctico, no es posible llevar más lejos la comparación, dado que en la inscripción Νύμφαι parece funcionar como nominativo, sujeto de la oración cuyo verbo es ἀπέφυναν, que tiene como objeto el acusativo νᾶμα de la línea siguiente: el contenido de esta oración corresponde al del primer verso del texto latino (... *fontes diuina Nympha creati*). Γερμισαρώων presenta un inesperado genitivo plural para el topónimo (la forma griega atestiguada en *Ptol. Geog.* 3, 8, 4 es, como la latina *Germisara*, un singular de la primera declinación—cf. *Patsch, RE* VII.1, 1263, 60 s., así como *Detschew, 1957: 103*), lo que permite formar un κῶλον dactílico como inicio del texto; pero ello no debe inducirnos a pensar que la inscripción sea métrica, ya que—a pesar de la existencia de esta secuencia y de otras semejantes en el texto— resulta imposible establecer una estructura métrica reconocible.

ὕπ+++++++ γὰρ ἀπέφυνα[v]: quizás se oculte aquí un adjetivo con el significado de ‘subterránea’—lo que haría referencia a la conformación física del lugar (cf. *Rusu - Pescaru, 1993: 201-202*)— concertando con νᾶμα de la siguiente línea;





desconcierta la posición de la partícula γάρ delante de ἀπέφουνα[ν], aoristo sigmático transitivo creado a partir del radical e intransitivo ἀπέφουν; es interesante notar, por otro lado, que ἀποφύω con el sentido de ‘producir’ es término técnico, de la lengua de la botánica o de la medicina, relativamente tardío, atestiguado en Teofrasto (*HP* 1, 6, 4: ῥίζας) y Galeno (15, 532: φλέβας, 18 (2) 979: τένοντας); Hesiquio (*s. v.*) lo glosa como ‘separar’.

18 Se distingue perfectamente en la fotografía el aoristo poético τύχων (sin aumento, como δῶκαν de l. 23), con un complemento en acusativo δῶρα (“obtuvieron los dones”); esta construcción de τυγχάνω con acusativo, aunque menos frecuente que la de genitivo, está sobradamente atestiguada (*LCSB* II b, *s. v.*). Debe, por tanto, descartarse la lectura νῦμα τόσον (véase el aparato crítico) “una fuente o corriente tan grande”, que no responde a la sintaxis griega y que, de ser cierta, debería ser entendida como un latinismo, esto es, como un uso de τόσος, -η, -ον con el significado de *tantus*, -a, -um, del que en *LCS* hay registrados sólo dos ejemplos: en Oripiano de Apamea (*Cyn.* 2.183) y en un papiro del siglo II d. C. (*PSI* 9, 1030, 16).

προνοία: la benevolencia de Asclepio hacia la humanidad fue pronto hipostasiada en una divinidad paredra: así, por ejemplo, en el Asclepico de Epidauro, donde Πρόνοια aparece como destinataria de una dedicación (*IG* IV 1318 = IV<sup>2</sup> 1, 558 —cf. Höfer, *Lex. Roscher* III. 2, 3121, 17 s.); en Gortina (Kaorouzu, *BCH* 79, 1955, 340, n<sup>o</sup> 2) la encontramos junto a Μναμοσύνα y Asclepio. Dicha hipóstasis encontró una cierta difusión a partir de un momento difícil de determinar. Entendemos que en este contexto δῶρα hace referencia a las mercedes que Asclepio concede a sus fieles: así, por ejemplo, en Libanio, *Ep.* 362, 5, donde un tal Marcelo acude al templo de Asclepio a consultar sobre el modo de tener descendencia; sus hijos son, en consecuencia, Ἀσκληπιουῦ δῶρα.

La lectura Ἀσκληπίειε δῶρα, establecida por Piso, es difícil de defender en el contexto sintáctico, por lo que el propio Piso (seguido por los redactores de *L'Année épigraphique*) se vio obligado a suponer que Ἀσκληπίειε estaba en vez de la forma adjetival de acusativo plural neutro Ἀσκληπίεια. De ser así, estaríamos ante el sintagma adjetival Ἀσκληπίεια δῶρα, que sí tiene pleno sentido (“los dones de Asclepio”) y que halla paralelo en otros sintagmas adjetivales que contienen ese mismo adjetivo y que están empleados por autores tardíos para referirse a objetos del culto de Asclepio (Ariano, *Pun.* 621, 4: Ἀσκληπίεια στέμματα; Sinesio, *Phil. Calvitii Encomium* 12, 19: Ἀσκληπίεια βρέτα). Ahora bien, la lectura Ἀσκληπίειε no se ve confirmada por el examen de la fotografía: nosotros vemos ΑΣΚΛΗΠΙΩ, esto es, el genitivo Ἀσκληπιουῦ (cf. Lib. *Ep.* 362, 5, cit. supra) con omisión de Y al final de la palabra, como ocurre con frecuencia en inscripciones griegas de diferentes épocas (cf. la grafía Ἀσκληπιῶ en vez de Ἀσκληπιουῦ, atestiguada en inscripciones áticas del s. IV a. C.: *Syll.*<sup>3</sup> 1040 = *IG* II<sup>2</sup> 4962, l. 13; *IG* II<sup>2</sup> 47, l. 24 y 26).

19 κλήζουσιν: poético para ‘celebrar solemne o ritualmente con cantos de alabanza’ ya desde Homero (*h. Hom.* 31, 18; *Pi. O.* 1.110; *E. IA* 1522; *Ar. Av.* 921).

βροτοὶ ἄνδρες es fórmula poética, resultado de la ampliación del βροτὸς ἀνὴρ de *Iliada* 5, 361 y raramente atestiguada en *Odisea* 5, 197, Hes. *Op.* 3, *App. Anth.* 163, 6.



θεραπεία χρησάμενοι πέ[ρ] “los varones mortales, que han seguido su tratamiento”: ya hemos hecho referencia a la prosapia poética del participio con la partícula, así como a la incorrección de su uso, dado que aquí no hay valor concesivo; el sintagma proporciona, sin embargo, una secuencia métrica conveniente para dar tono poético al texto.

20. Nuestra interpretación lee ἱκανὸν como objeto interno de εὐξάμενοι “tras haber hecho suficientes, i. e. adecuados, votos” (también Píso escribe ἱκανόν, pero haciéndolo depender del participio ὀρθοποδοῦντες); cabe recordar la expresión ἱκανὸν ποιεῖν o δοῦναι, calco sintáctico del latín *satis facere*, atestiguada, por ejemplo, en el *Evangelio* de Marcos (15, 15) o en los *PSI* 6.554, 22, y P. Oxyr. 294, 23. Es interesante observar que ὀρθοποδῶ es término tardío de diverso significado. El compuesto, clara derivación de la forma adjetival ὀρθόποδος (S. *Ant.* 985), y que aparece tardíamente en Nicandro (*Alex.* 419, con la variante ὀρθόποδες), está atestiguado en griego en autores tardíos cristianos con el sentido de ‘progresar, marchar’: así en el *Nuevo Testamento*, *Ep. Gal.* 2, 14<sup>13</sup>. En el suplemento del *Greek-English Lexicon* de Liddell & Scott se corrige la entrada ὀρθοποδῶ del diccionario con la traducción “walk...uprightly” por “advance, make progress”, al igual que ὀρθοποδία, traducida por “going straight forward, success” sobre la base del papiro del P. Univ. Milan 24. 8 del siglo II d. C, al que Winter (1941) añade un precioso testimonio de un papiro de la colección de la Universidad de Michigan (nº 337 del inventario). Tal es también el sentido del verbo en un apotegma de los padres cristianos (nº 395, l. 8 Nau 1907-13) donde no cabe otra interpretación que la de ‘caminar, andar por derecho’<sup>14</sup>. Así pues, en la koiné griega ὀρθοποδῶ no significaba más que ‘caminar, avanzar rectamente, progresar’. De ser éste el sentido en nuestra inscripción, cabe pronunciarse en favor de la interpretación que hace de ἱκανὸν un acusativo interno de εὐξάμενοι: “como llegaron lisiados, cuando ya caminaban derecho, tras haber hecho los votos adecuados, regresaron”, que resulta en una interpretación aceptable y más próxima a la reiteración del texto latino. Es posible, sin embargo, otra interpretación que tome en cuenta la oposición κυλλοὶ / ὀρθοποδοῦντες (“lisiados / erguidos”), así como la que parece corresponder también a una esperada “llegaron (ἐλθόντες) y se fueron (ἱκανον)”; en esta línea de interpretación cabe recordar que ἱκάνω está atestiguado con el sentido de ‘irse’: así, por ejemplo, en Esquilo, *A.* 1337 o *Pers.* 159.

21-26 Esta sección desarrolla toda la actividad litúrgica y ritual presentada ya en el texto latino: la festividad religiosa anual (v. 3), el ofrecimiento de ofrendas prometidas (v. 4 s.) y la renovación de los votos (v. 5).

<sup>13</sup> Sobre el sentido de ὀρθοποδῶ en la epístola paulina, vid. Roberts, 1939: 55-56, y Kilpatrick, 1957: 269-274.

<sup>14</sup> La burra parlante del apólogo se dirige a su dueño, que la ha golpeado por negarse a caminar por derecho, del siguiente tenor: μή δέρε με καὶ ἀπὸ τοῦ νῦν ὀρθοποδῶ.



21 Las ofrendas a Panacea en el contexto del culto de Asclepio están atestiguadas ya desde los primeros textos relativos al dios de la medicina. En cuanto al ritual de la *incubatio*, que implicaba purificaciones, sacrificios y promesas de ofrendas como vemos ya en el testimonio más explícito de dicho culto en *Pluto* de Aristófanes (vv. 640 ss.), vid. Gil, 1969: 349 ss. (“La medicina sacra de Asclepio”). En cuanto a Panacea y demás divinidades asociadas a Asclepio, Epione, Hygieia, Iasó, Akesó, Pronoia, Hypnos, Telesforo, los Perros, vid. Gil, 1969: 361-363; véase también Edelstein, 1945: I, testimonios 283-296.

δῶρα φέροντες: fórmula poética y religiosa atestiguada ya desde Homero (cf. *Il.* 6, 294: ... Ἐκάβη φέρε δῶρον Ἀθήνῃ), que pasó a la lengua latina como *dona ferentes*, cláusula virgiliana (*Aen.* 2, 49). A diferencia de los δῶρα de l. 18, que son los dones recibidos de la divinidad, éstos son las ofrendas consagradas a la divinidad, como los δῶρα de l. 24 (y como el *donum* de vv. 15-16). Este uso del sustantivo δῶρον es poético, por cuanto se da, sobre todo, en las inscripciones en verso y en los epigramas de la Antología Palatina: cf. Dittenberger ad *Syll.*<sup>3</sup> 1141, así como Kühn, 1906: 44).

Πανακεη es un error gráfico en vez de Πανακεία, debido a los yotacismos que afectaron a la correcta grafía de la palabra.

22-23 λουτροῖσιν χρηστοῖσιν: dativo dependiente ἀπὸ κοινοῦ de ἀγαλλόμενοι, que es término poético-religioso para ‘honrar, glorificar’ especialmente a un dios y atestiguado en estos usos ya desde Homero, y de δῶκαν (esta forma de aoristo, sin aumento, es —como hemos dicho ya— otro poetismo). El texto aparece aquí en este punto (tras δῶκαν) muy dañado, permitiendo leer sólo ΚΗΡΑ+++ , la terminación [---]οντες —correspondiente sin duda al nominativo plural de un participio de presente, quizá φέροντες como supuso Piso— y πότιμον ὕδωρ “agua potable”. La secuencia ΚΗΡΑ+++ se distingue claramente, y el primer resto de letra —el que sigue inmediatamente a Α— parece corresponder a Μ, lo que permitiría leer una forma como κήραμον (sustantivo que designa tanto la arcilla como cualquier recipiente —u otro objeto— de cerámica) con η en vez de ε, si bien la forma con eta es exclusiva del dialecto de Chipre: en tres de las inscripciones sobre cerámica del ninfeo de Kafizin, editadas muy competentemente por Mitford y fechadas en 225/218 d. C., aparece la forma κήραμος (Mitford, 1980: 49-50, n° 63 = *SGI* 208696, b: τύχηι ἀγαθηι κή[ραμον τόν]δε, 102-103, n° 135 = *SGI* 208768, b: κή[ραμον τόν]δε ἐμὲ e. g. εὐχάριστον], y 204-206, n° 268 = *SGI* 208901, a 8: [ἀγαθηι τύ]χηι ὁ κή[ραμος ὅδε]). No resulta, pues, fácil justificar el cambio de épsilon por eta: κέραμον, κεράμους son las formas de acusativo que encontramos en las inscripciones del resto de Grecia. Alternativamente podría quizás leerse, suponiendo la omisión de α después de δῶκαν por un error del lapicida, ἀκήρατον “pura”, condición que conviene al agua de las abluciones, como muestra *Iliada* 24, 303, *Edipo en Colono* 471. En Teócrito (*Idilio* 22, 38) oímos hablar de “una fuente... colmada de agua pura” (ὕδατι... ἀκηράτω).

Toda una serie de testimonios nos informa de la importancia del agua en los santuarios para subvenir a las necesidades rituales del templo y de los consultantes. En todo caso, el texto no nos permite decidir si las ofrendas ofrecidas a las divinidades del lugar consistieron, entre otras cosas, en la construcción de una fuente de agua potable, algo muy necesario dadas la temperatura y la calidad ferruginosa



de las aguas del lugar. Toda una serie de documentos nos atestigua la importancia de contar con una fuente de agua potable en determinados recintos: así, por ejemplo, en Eleusis (*I. Eleusis* 449), si la restitución es correcta, Trajano dedica una fuente a las diosas (Deméter y Core) y lleva el agua hasta el santuario (... ταῖς Θεαῖς / [τὴν κρήνην ἀνέθηκε καὶ τὸ ὕδωρ εἰς τὸ ἱερὸν] ἤγαγεν) o en Epidaurio, donde la fuente, y el agua de la misma, estaba frecuentemente implicada en el ritual de curación (*IG* IV<sup>2</sup> 1, 121; 122; 126). Una inscripción procedente del recinto de Asclepio de Atenas (*IG* II<sup>2</sup> 4464) nos informa de que un tal Sócrates, hijo de Sarapión, construyó Ἀσκληπιῶ καὶ Ὑγιείᾳ / τὴν κρήνην καὶ τὴν εἴσοδον; otra inscripción, de Nisa (*SGI* 261515), recoge la dedicatoria de una fuente y una estatua de Hermes (l. 6: τὴν κρήνην καὶ τὸν Ἑρμῆν).

24 Se continúa la relación de ofrendas y sacrificios con la mención de las ofrendas dedicadas a Ártemis: hay otra inscripción votiva de las propias termas de *Germisara* (*AE* 1992, 1484 = 2010, 1356 = *ILD* 326: 190 d. C.) dedicada conjuntamente a las Ninfas, a Diana (Ártemis) y a la fuente: *Nymphi[s] sanctis | August(is) simul et | tibi, sancta Deana, | fontiq(ue) uestro | retulit sua uolita libens saluti ter refirmatus | aquis Germis(arensibus)* (también del mismo lugar, *AE* 1992, 1479 = *ILD* 321, inscripción dedicada a Diana). El epíteto habitual de Ártemis cazadora es en los autores clásicos κυναγός: así en Sófocles (*El.* 563) y en Aristófanes (*Lys.* 1270); la forma de la inscripción es un híbrido de una forma doria con mantenimiento de la α larga y desinencia de adjetivo masculino en -της; cabría esperar una formación κυνηγέτις, -ιδος atestiguada en autores tardíos (cf. Wernicke, *RE* II.1, 1345, 27 s., donde se citan los testimonios de Corn. *ND* 34. y Poll. 5, 13). Por lo que se refiere a la epigrafía latina, el epíteto *uenatrix*, equivalente a κυνηγέτις, le es aplicado a Diana en otra inscripción de Dacia (*AE* 1991, 598 = *ILD* 598: *Napoca*, 1ª mitad del s. III d. C.).

καρπήσια δῶρα: son las ofrendas a Ártemis; καρπήσια, si es ésta la lectura correcta, es un *hapax* que encuentra, sin embargo, alguna explicación como adjetivo derivado de κάρπη<sup>15</sup>, que Hesiquio glosa como τὰ σπέρματα, una especie de tortas con semillas; cabe recordar que a Asclepio y a divinidades parecidas se les ofrecían πόπανα (cf. *Syll.*<sup>3</sup> 1040 = *IG* II<sup>2</sup> 4962), unas tortas redondas con semillas. No cabe descartar un derivado de καρπός, tal como atestigua la forma καρπεῖον (Nic. *Alex.* 277) con el sentido de ‘frutos’, que aparece también en plural en un fragmento de Aristófanes (frg. 183 Kassel-Austin, cf. Pellegrino, 2015: 127) con el mismo sentido. *L&S* recogen en el suplemento las formas κάρπωμα y κάρπωσις con el sentido de ofrendas para ser quemadas o frutos. Dos inscripciones de Macedonia (*IG* X, 2, 1, 259, l. 15 s.; *SEG* 30, 622, l. 15 s.) recogen una forma καρπήιας que puede encubrir por iotacismo la forma καρπέια que designaba el usufructo de los encargados del santuario de las ofrendas ofrecidas. Hay que recordar, sin embargo, la existencia de

<sup>15</sup> Formación no recogida, sin embargo, por Chantraine (1933) entre los adjetivos formados con el sufijo -σιος.



formas próximas como καρπήσιον, atestiguada en Galeno (XII 15, línea 9; XIV, 71, 3) para designar la *Valeriana Dioscoridis*; existen también καρπησία y κάρπασος (*L&S*, s. v.) para designar el lino o el algodón. No obstante, dado el contexto cultural nos inclinamos por ver en la forma un derivado del ya comentado κάρπη.

25-26 τὰς τε ἑορτὰς / ἅμα τε θυσίας: expresión correspondiente, según parece, a *sollemnia annua* de v. 3.

ἐπανῆλθαν ὁ[δ]ὸν ἑαυτῶν: hemos comentado ya la desinencia analógica y tardía del aoristo; es notable también el arcaísmo del acusativo interno como muestra un sintagma como ὁδὸν ἐλθέμεναι / ἐλθεῖν “andar un camino” (Hom. *Il.* 1, 151; Pl. *Prt.* 317b –cf. Humbert, 1960<sup>3</sup>: 261). No puede descartarse un calco sintáctico del latín *uiam redire* “desandar el camino”, construcción empleada en la fórmula jurídica *redite uiam* (Cic. *Mur.* 26) y posteriormente en el lenguaje poético (Verg. *Aen.* 6, 122: *itque reditque uiam...*; Stat. *Theb.* 1, 102: *itque reditque uias...*; añadase el *ire uiam* de Verg. *Aen.* 4, 468 y *georg.* 3, 77 –cf. H.-Sz. 39). El latinismo se vuelve tanto más plausible cuanto la expresión griega ἐπανῆλθαν ὁ[δ]ὸν ἑαυτῶν está lejos de la expresión homérica por la tardía formación verbal.

27-28 Βριταννικῶν ἡγήτωρ: traducción compendiada del título oficial *praepositus numeri peditum singularium Britannicianorum* (vid. supra).

28-29 τόνδε ἀνέθηκεν Ὑπνον: literalmente, “dedicó este sueño”, lo que parece que deba entenderse como una estatua de esta divinidad (por ello escribimos, como Piso, Ὑπνον con mayúscula). Una inscripción funeraria de Éfeso (*IEph* 2113 = *SGI* 250350) concluye (l. 16-18) con la siguiente dedicación: ... ἀνέθηκαν [δὲ] | [κα]ἰ ἐν τῷ γυμνασίῳ Ἀσκληπὶν Ὑ[γί]λειαν Ὑπνον σὺν παντὶ τῷ ἰδίῳ [κόσμῳ], es decir, una estatua de Asclepio acompañado de otras de Hygieia e Hypnos; un epígrafe de Atenas, editado por Peek, 1974: 122, n° 1 (= *SGI* 237365), muestra una dedicatoria de una imagen de Asclepio justificando su aspecto: εἰκόνα σο[ι] ὡς ἔμοιγε, Ἀσκληπιέ, τὴνδε ἀνέθηκα: / ὡς δ' ἐν ὕπνοις ἐφάνης, τὸν τύπον ἐπλασάμην] (“Te he dedicado, Asclepio, esta estatua; he modelado tu imagen tal como te me apareciste en sueños”). Igualmente una inscripción del famoso Asclepio de Lebena en Creta (*ICret* I, XVII, 24) nos informa de la dedicatoria de dos sueños, dos estatuas del dios, mencionado con su epíteto cultural de σωτήρ: δοιούς σοι Διόδωρος ἐθήκατο, Σῶτερ, | Ονειρούς | ἀντὶ διπλῶν ὄσσων | φωτὸς ἐπαυρόμενος. No hay, pues, necesidad de alterar la lectura ὕπνον (como hace Dana conjeturando ὕμνον), ya que la ofrenda de imágenes de la divinidad está ampliamente atestiguada. Por otro lado, la atribución de la intervención y actividades del dedicante a la inspiración directa de Asclepio, manifiesta en su epifanía como Hypnos, las vuelve en actos de piedad y de reverencia hacia la divinidad de cuya benevolencia ha traído beneficios para toda la guarnición. De ello se deduce una doble consecuencia: la asistencia a las termas de la guarnición romana y de las milagrosas curaciones logradas es fruto de la voluntad divina; de otro lado, el santuario obtiene el reconocimiento público del agradecimiento del poder militar que asiste regularmente al lugar en busca de tratamientos y curas. La sugerencia de una epifanía del dios al dedicante contribuía, sin duda, a su prestigio personal. Ὑπνον se nos revela, por tanto, como una palabra clave de este epígrafe, si es correcta nuestra interpretación. Téngase en cuenta, asimismo, la existencia de la fórmula καθ' ὕπνον / ὕπνου (= καθ' ὄνειρον / ὄναρ), que servía





para indicar que la dedicación había estado inducida por una orden divina recibida en sueños: cf. Kühn, 1906: 62-64, y p. ej. *IPatmos* 3 (sin datación): [A]ρτέμιδι Πατρ[ί]α | [ἀ]νέθηκε Ζω[---] | καθ' ὕπνο[υ]ς; *IGRR* I 71 = *IGUR* I 167 (Roma, s. I d. C.): [---]ΤΕΙ[Ι]νους καθ' ὕπνον ἀνέθηκα Διεὶ Ξενίωι. Por lo que se refiere a la epigrafía de las termas de *Germisara*, hay que traer a colación una dedicación a las Ninfas *ex uisu*, esto es, inducida también por un sueño: *AE* 1992, 1486 = 2010, 1356 = *ILD* 328 (201/230 d. C.): *Nymphis* | *sacr(um)* | *L. Liuius Marcellus* | *Huivral(is) col(oniae) pro* | *filis ex uisu* | *l(ibens) m(erito)*.

29-30 Κανδίδου: identificable con *L. Vespronius Candidus Sallustius Sabinianus*, gobernador de las tres Dacias en época de Cómodo: entre los años 183 y 185 (según K. Wachtel y M. Heil, *PIR*<sup>2</sup> V 439) o entre 183 y 184 (según R. Hanslik, *RE* VIII A.2, 1716, 31); λαμπρότατος era el término normalmente empleado para traducir al griego el título *clarissimus (uir)*, ostentado en la época imperial (desde el s. II d. C.) por los miembros del orden senatorial (cf. Lassère, 2005: 643).

32 *agens per terr(itorium) Lucanum*: uso del verbo *ago* como tecnicismo militar, con el significado de “versari, castra stationem habere, vigilare” (*ThLL* I, 1402, 71 ss.); cf. p. ej. Tac. *ann.* 15, 26, 1: ... *legionem quintam, quae per Pontum agens...*, así como *CIL* II 4107 = II<sup>2</sup>/14, 945 (*Tarraco*), 5 ss.: *Septimius Acindynus u(ir) c(larissimus) agens per Hispanias...*

## 7. CONCLUSIONES

Estamos ante una inscripción singular por su imperfecto bilingüismo, por su complejo propósito y porque excede los límites habituales de una inscripción votiva. Por lo que hace a la lengua o, mejor, lenguas de la inscripción, es evidente la diferencia existente entre el texto latino y el griego. El texto latino presenta una lengua culta y poética: se trata de un extenso *carmen* en hexámetros dactílicos, en el que es evidente la influencia de los poetas (véanse los muchos *loci similes* y rasgos del lenguaje poético que hemos señalado en nuestro comentario verso a verso, y recordemos ahora, por ejemplo, la clara adaptación de una cláusula ovidiana en v. 15), si bien hay en él ciertas peculiaridades e imperfecciones habituales en los *carmina Latina epigraphica*. Las dificultades de interpretación del texto latino se deben, sobre todo, a sus numerosas lagunas, causadas por la rotura del soporte y por la erosión de la superficie epigráfica en algunas líneas; lo que hemos tratado de subsanar mediante nuestras propuestas textuales.

En cambio, el texto griego resulta oscuro y torpe: errores de grafía; léxico dispar, con formas tardías junto con numerosas fórmulas poéticas utilizadas para dar un color y tenor poético y litúrgico; sintaxis elemental, con ausencia de artículos, de partículas y de conjunciones que articulen el texto. Aunque no estamos en disposición de reconstruir el proceso de redacción del texto, la inscripción griega forma parte de un conjunto de textos similares de epígrafes y papiros escritos por una persona con insuficiente competencia lingüística, algo habitual en zonas periféricas como la Dacia de la época, suficientemente romanizada ya pero donde no cabe suponer, dada la ausencia de testimonios, la presencia de una población con dominio del griego.



En tales casos, como se ha observado ya, la conducta más habitual era el encargo a un romano con alguna cultura griega de un texto latino que se traducía *verbum e verbo* al griego, con los esperados errores, confusiones y oscuridades que de ello se derivaban (cf. Brixhe, 2001: 677). Aunque en ningún caso determinado estamos seguros de encontrarnos ante un latinismo en este texto, las sospechas de la existencia de latinismos en él son bastantes (téngase en cuenta la omisión casi sistemática del artículo, así como dos usos lingüísticos que hemos comentado ad l. 20 y 26) como para poder pensar en un procedimiento de traducción como el que acabamos de mencionar. El texto griego se produce, en tal situación, por una razón de prestigio cultural. La población de la zona, aunque no helenizada, estaba en contacto, sin duda, con los colonos griegos del Mar Negro, con Macedonia y con las ciudades griegas de Asia Menor. Tenían conciencia, de un lado, del alto grado de bilingüismo de las clases superiores romanas, así como del prestigio de la lengua y de la cultura griegas en todo el imperio (recordemos que la tendencia helenizante, junto con la tendencia arcaizante, caracterizó la literatura latina de la época: s. II d. C.) y muy especialmente en las provincias orientales. Una inscripción bilingüe aportaba prestigio al dedicante, quien —no olvidemos— era un centurión que había recibido el cargo de comandante (*praepositus*) de una unidad auxiliar (*numerus*) de soldados britanos. De otro lado, y dado el tenor del epígrafe, cabe pensar en la intención del dedicante de aproximar los cultos de las termas, y muy especialmente el de Asclepio, al de los grandes Asclepios griegos y romanos (como parece deducirse de alguna sección de la inscripción) mediante la inclusión de alguna *sanatio* como las de Epidauron, Atenas, Pérgamo, Lebena y Roma.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AE = *L'Année épigraphique*, Paris.

BCH = *Bulletin de correspondance hellénique*, Athènes - Paris.

BERTOLAZZI, R. (2015): «Notes on the Cult of National Numeri Stationed in the Danubian Provinces», en L. ZERBINI (ed.), *Culti e religiosità nelle province danubiane. Atti del II Convegno Internazionale Ferrara 20-22 novembre 2013*, Bologna, pp. 183-206.

BRIXHE, C. (2001): «Τα Ελληνικά των Ρωμαϊκών κειμένων», en A.-Φ. ΧΡΗΣΤΙΑΔΗΣ (επιμ.), *Ιστορία της ελληνικής γλώσσας: από τις αρχές έως την ύστερη αρχαιότητα*, Thessaloniki, pp. 676-681.

BUSCH, S. (1999): *Versus balnearum. Die antike Dichtung über Bäder und Baden im römischen Reich*, Stuttgart - Leipzig.

CHANTRAINE, P. (1933): *La formation des noms en grec ancien*, Paris.

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin (1863 ss.).

CLE = *Carmina Latina Epigraphica, Anthologia Latina* II 1-2, conlegit F. BÜCHELER, Leipzig (1895-97 [= Stuttgart 1982]); II 3: *Supplementum*, curavit E. LOMMATZSCH, Leipzig (1926 [= Stuttgart 1982]).

CLEAfr = *Carmina Latina Epigraphica Africarum provinciarum post Buechelerianam collectionem editam reperta cognita*, collegit, praefatus est, commentarioli instruxit P. CUGUSI adiuvante M. T. SBLENDORIO CUGUSI, Faenza (2014).





- COURTNEY, E. (1995): *Musa lapidaria. A Selection of Latin Verse Inscriptions*, Atlanta.
- CUGUSI, P. (1996<sup>2</sup>): *Aspetti letterari dei carmina Latina epigraphica*, Bologna.
- DA = G. DAREMBERG - E. SAGLIO - E. POTTIER (eds.) (1877-1919): *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris.
- DANA, D. (2015): «Hymne bilingue aux Nymphes de Germisara», *Epigraphica Romana* 2015\_35\_005 [<http://www.epigraphica-romana.fr/notice/view?notice=3251>].
- DETSCHEW, D. (1957): *Die thrakischen Sprachreste*, Wien.
- EDCS = *Epigraphik-Datenbank Claus / Slaby*.
- EDELSTEIN, E. J. & L. (1945): *Asclepius. A collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore.
- E.-M. = A. ERNOUT - A. MEILLET (1985): *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris [= 1959<sup>1</sup>, con adiciones y correcciones de J. ANDRÉ].
- GIL, L. (1969): *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid.
- GUARDUCCI, M. (1987): *L'epigrafia greca dalle origini al tardo impero*, Roma.
- H.-Sz. = J. B. HOFMANN - A. SZANTYR (1965): *Lateinische Syntax und Stilistik*, München.
- HUMBERT, J. (1960<sup>3</sup>): *Syntaxe grecque*, Paris.
- ICret = M. GUARDUCCI (ed.) (1935-50): *Inscriptiones Creticae*, I-IV, Roma.
- IDR = *Inscriptiones Daciae Romanae*, Bucarest (1975 ss.).
- I. Eleusis = K. CLINTON (2005-08): *Eleusis. The Inscriptions on Stone. Documents of the Sanctuary of the Goddesses and Public Documents of the Deme*, Athens.
- IEph = *Die Inschriften von Ephesos*, Bonn (1979-84).
- IG: *Inscriptiones Graecae*, Berlin (1903 ss.).
- IGRR = R. CAGNAT *et alii* (1901-1927): *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*, Paris .
- IGUR = L. MORETTI (1968-1990): *Inscriptiones Graecae urbis Romae*, Roma.
- ILD = C. C. PETOLESCU (2005): *Inscriptiones Latinae Daciae*, Bucarest.
- IPatmos = D. F. MCCABE - M. A. PLUNKETT (1985): *Patmos inscriptions: Texts and List*, Princeton.
- KASSEL, R. - AUSTIN, C. (1984): *Poetae Comici Graeci* III. 2, Berlin - New-York.
- KILPATRICK, G. D. (1957): «Gal. 2, 14 ὀρθοποδοῦσιν», en *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*, Berlin, pp. 269-274.
- K.-St. = R. KÜHNER - C. STEGMANN (1988): *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*. II: *Satzlehre*, 1-2, Darmstadt [= 1976<sup>5</sup>].
- KÜHN, H. (1906): *Topica epigrammatum dedicatiorum Graecorum*, Diss. Vratislaviae.
- LASSÈRE, J. M. (2005): *Manuel d'épigraphie romaine*, Paris.
- LEUMANN = M. LEUMANN (1977<sup>2</sup>): *Lateinische Laut- und Formenlehre*, München.
- Lex. Roscher = W. H. ROSCHER (ed.) (1884-1937): *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig.
- L&S: H. G. LIDDELL - R. SCOTT - H. S. JONES (1996): *A Greek-English Lexicon*, Oxford [= 1940<sup>1</sup>].
- LUNELLI, A. (cur.) (1988<sup>3</sup>): *La lingua poetica latina* (saggi di W. KROLL, H. H. JANSSEN, M. LEUMANN), Bologna.
- MARINÉ BIGORRA, S. (1952): *Inscriptiones hispanas en verso*, Barcelona - Madrid.

- MITFORD, T. B. (1980): *The nymphaeum of Kafizin. The inscribed pottery*, Berlin - New York.
- MORENO SOLDEVILLA, R. (2006): *Martial, Book IV. A Commentary*, Leiden - Boston.
- NAU, F. (1907-13): «Histoire des solitaires égyptiens», *Revue de l'Orient Chrétien* 12-18.
- OTTO, A. (1890): *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig.
- PALMER, L. R. (1980): *The Greek Language*, London - Boston.
- PECS = R. STILLWELL - W. L. MACDONALD (eds.) (1976): *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, Princeton.
- PEEK, W. (1974): «Epigramme von der Agora», en D. BRADEEN - M. F. MCGREGOR (eds.), *Phoros. Tribute to Benjamin Dean Meritt*, Locust Valley, N. Y., pp. 121-131.
- PELEGRINO, M. (2015): *Aristofane. Frammenti*, Prensa Multimedia, Lecce.
- PETOLESCU, C. C. (2017): «Cronica epigrafică a României (xxxvi, 2016)», *SCIVA* 68: 191-211.
- PIR<sup>2</sup> = *Prosopographia Imperii Romani saec. I. II. III*, Berlin (1933-2015) [2<sup>a</sup> ed.].
- PISO, I. (2015): «Ein Gebet für die Nymphen aus Germisara», *Acta Musei Napocensis* 52/1: 47-68.
- RE = A. PAULY - G. WISSOWA - W. KROLL (eds.) (1894-1980): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart - München.
- ROBERTS, C. H. (1939): «A note on Galatians II 14», *The Journal of Theological Studies* 40: 55-56.
- ROTH, H. (1935): *Untersuchungen über die lateinischen Weihgedichte auf Stein*, Diss. Gießen.
- RUSU, A. - PESCARU, E. (1993): «Germisara daco-romaine», en D. ALICU - H. BOEGLI (eds.), *Politique éditulaire dans les provinces de l'Empire Romain, I<sup>ère</sup> - IV<sup>ème</sup> siècles après J. C. Actes du Colloque roumano-suisse, Deva 21-26 Octobre 1991*, Cluj-Napoca, pp. 201-215.
- SGI = *Searchable Greek Inscriptions*. A Scholarship in Progress, The Packard Humanities Institute, Cornell University, Ohio State University [[epigraphy.packhum.org](http://epigraphy.packhum.org)].
- Syll.<sup>3</sup> = W. DITTENBERGER (1915-24): *Sylloge inscriptionum Graecarum*, 4 vols., Leipzig.
- TbLL = *Thesaurus linguae Latinae*, Leipzig (1900 ss.).
- WINTER, J. G. (1941): «Another Instance of ὀρθοδοεῖν», *The Harvard Theological Review* 34: 161-162.
- ZARKER = J. W. ZARKER (1958): *Studies in the Carmina Latina Epigraphica*, Diss. Princeton, pp. 134-280.



# EL SIGNIFICADO DEL ADJETIVO ΕΝΑΥΛΟΣ EN SÓFOCLES, *FILOCTETES* 158 Y EN EURÍPIDES, *FENICIAS* 1573\*

Julián V. Méndez Dosuna  
Universidad de Salamanca  
[mendo@usal.es](mailto:mendo@usal.es)

## RESUMEN

El adjetivo ἔναυλος, -ον es un compuesto hipostático sobre el sintagma ἐν αὐλή. En el *Filoctetes* de Sófocles, hace referencia al interior de la gruta donde vive el protagonista (αὐλή ‘vivienda, alojamiento’). En un símil de *Las fenicias* de Eurípides se compara a Eteocles y Polinices con unos leones que luchan. Según la interpretación tradicional, el adjetivo ἐναύλους significa ‘que están en una cueva / guarida’ o, alternativamente, ‘que pelean por una cueva / guarida’. Aquí se propone un significado distinto: los leones luchan acorralados (αὐλή ‘redil, corral’) en el espacio intermedio entre los dos ejércitos.

PALABRAS CLAVE: tragedia griega antigua, lexicografía griega, compuestos hipostáticos, símiles homéricos.

THE MEANING OF THE ADJECTIVE ΕΝΑΥΛΟΣ  
IN SOPHOCLES, *PHILOCTETES* 158 AND IN EURIPIDES, *PHOENICIAN WOMEN* 1573

## ABSTRACT

The adjective ἔναυλος, -ον is a hypostatic compound based on the phrase ἐν αὐλή. In Sophocles' *Philoctetes*, it refers to the interior of the cavern where the protagonist lives (αὐλή ‘dwelling’). In Euripides' *Phoenician Women*, Eteocles and Polinices are compared in a simile to two lions fighting. The adjective ἐναύλους has been previously interpreted as meaning ‘being in a den / cave’ or, alternatively, ‘quarrelling over a den / cave’. A different meaning is here proposed: the lions fight pent up (αὐλή ‘pen, fold’) in the space between the two armies.

KEYWORDS: Ancient Greek tragedy, Greek lexicography, hypostatic compounds, Homeric similes.

## 1. ΕΝΑΥΛΟΣ -ΟΝ

Los diccionarios de griego antiguo registran dos entradas ἔναυλος -ον que corresponden a adjetivos perfectamente homónimos. En uno, que llamaremos convencionalmente ἔναυλος 1, la base es αὐλός ‘tubo’, ‘aulós (instrumento de viento)’ (< \**h<sub>2</sub>eu-lo-*), y significa ‘con acompañamiento de *aulós*’. Aquí entra también

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.29>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 449-457; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



el sustantivo ἔναυλος (masc.) o ἔναυλον (n.) atestiguado en Homero (*Il.* 16.71, 21.283, 312) con el significado de ‘torrente’ (originalmente denotaría el cauce de un torrente)<sup>1</sup>.

La base de ἔναυλος 2, del que se va a ocupar este artículo, es el sustantivo ἀυλή (< \**h<sub>2</sub>eu<sub>s</sub>-l-eh<sub>2</sub>-*), que comparte raíz con el verbo ἰαύω ‘pasar la noche’ (< \**h<sub>2</sub>i-h<sub>2</sub>eu<sub>s</sub>-*). Se trata de un compuesto de rección preposicional surgido por hipóstasis del sintagma ἐν ἀυλή<sup>2</sup>. En su origen, ἀυλή debía ser ‘lugar al aire libre donde pasar la noche, lugar de acampada’ y, en concreto, el ‘lugar en el que los pastores acampaban y recogían sus rebaños’ (*majada*) y el ‘espacio cercado al aire libre para encerrar el ganado’ (*aprisco, redil, corral*). Una progresiva pérdida de la relación con el ganado llevó al sentido de ‘espacio cercado sin cubrir integrado en una casa’ (*patio*), y, por metonimia, al de ‘vivienda’ generalmente de carácter suntuoso (*palacio*).

La polisemia de ἀυλή ya está bien establecida en la épica homérica:

ὥς τ' ὄϊες πολυπάμονος ἀνδρὸς ἐν ἀυλῇ / μυρίαὶ ἐστήκασιν («Igual que las innúmeras ovejas de un rico terrateniente están en el *redil*...», *Il.* 4.433-434)  
ὑπέρθορον ἐρκίον ἀυλῆς / ῥεῖα («Salté la tapia del *patio* con facilidad», *Il.* 9. 477)  
Ζηνὸς που τοιήδε γ' Ὀλυμπίου ἐνδοθεν ἀυλή («Tal es más o menos por dentro el *palacio* de Zeus Olímpico», *Od.* 4.74)

Aquí voy a ocuparme del sentido de ἔναυλος 2 en sendos pasajes de *Filoctetes* (409 a.C.) de Sófocles y *Las fenicias* (ca. 411 a.C.) de Eurípides<sup>3</sup>. El hecho de que el adjetivo aparezca en partes líricas es un indicio de que ἔναυλος -ον era un adjetivo literario ajeno al habla cotidiana y su significado, por lo tanto, debía de resultar impreciso para el público que asistía a la representación de las tragedias.

\* Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto FFI2017-82590-C2-2-P financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad. Tengo que agradecer a Alcorac Alonso Déniz sus valiosas observaciones y sugerencias a una versión anterior.

<sup>1</sup> M. Schmidt en el *LfgE*, s.v. ἔναυλος, define el significado de este sustantivo como poco claro («unklar»). Parece un caso de *palabra homérica* de significado vago que se puede aplicar a modo de comodín a distintos referentes. Eurípides emplea el sustantivo en distintas tragedias con significado(s) incierto(s): ¿‘aprisco’? ¿‘torrente’? (fr. 740.4 *TrGF*); ¿‘gruta’? ¿‘morada’? (*HF* 371-372; *Ba.* 122), ¿‘nido’? ¿‘escondrijo’? (*Hel.* 1107). Parece que ἔναυλος / ἔναυλον se relacionó, secundariamente, con ἀυλή. En este artículo dejamos de lado esta difícil cuestión.

<sup>2</sup> La variante secundaria sufiada ἐναύλιος (-α) -ον se atestigua por primera vez en un fragmento de comedia probablemente del s. v (ή ἐναύλιος [θύρα] la puerta interior del patio’, *Com. Adesp.* 745.6 = *Plu.* 1098b-c). Los otros testimonios son tardíos.

<sup>3</sup> Además de los ejemplos del sustantivo ἔναυλος / ἔναυλον citados en la nota anterior, se atestiguan sendos ejemplos de ἔναυλος 1 en Sófocles y Eurípides: ἔναυλα κωκυτοῖσιν, οὐ λύρα, φίλα («los tonos del *aulós* son gratos a los lamentos fúnebres, no la lira»; S. fr. 849 *TrGF*); ὀλεῖς μανιάσιν λύσσαϊς / χορευθέντ’ ἐναύλοισι («vas a destruir [a tu bienhechor] danzando en enloquecidos arrebatos al son del *aulós*», E. *HF* 878-879).

## 2. SÓFOCLES, *FILOCTETES* 158

El sentido de ἔναυλος -ον en *Filoctetes* plantea menos dificultades. En el prólogo Odiseo y Neoptólemo llegan a Lemnos en busca de Filoctetes, quien, abandonado por sus compañeros de expedición camino de Troya, malvive en la isla refugiado en una gruta. En la *párodos* (vv. 135-219) el coro de marineros dialoga con Neoptólemo y en la primera antístrofa se interesa por el paradero de Filoctetes y la ubicación de la gruta: νῦν δε μοι / λεγ' ἀλλὰς ποίας ἔνεδρος ναίει («Ahora cuéntame qué alojamientos habita como residente», vv. 152-154). La antístrofa termina con estos dos versos:

τίς τόπος ἢ τίς ἔδρα; τίς ἔχει στίβον,  
ἔναυλον ἢ θυραῖον; (S. *Ph.* 157-158)<sup>4</sup>

Es evidente que los adjetivos ἔναυλον y θυραῖον son antónimos<sup>5</sup>. Ya un escolio antiguo indica que remiten respectivamente al interior y exterior de la cueva: ἔναυλον ἢ θυραῖον· ἐντὸς ἢ ἐκτὸς. ἐγγὺς ἢ μακρὰν («Dentro o fuera. Cerca o lejos», Sch. S. *Ph.* 158 Papageorgius).

Sin embargo, a la hora de establecer el significado preciso de ἔναυλον en este pasaje, los diccionarios no coinciden. *LSJ* lo relaciona con una madriguera; *Bailly*, con una gruta; el *DGE* y el *BDAG*, con la idea de alojamiento.

- In one's den, at home (*LSJ*)
- Qui est dans la grotte, *p[ar] opp[osition]* à θυραῖος (*Bailly*)
- Que está a cubierto, cobijado (*DGE*)
- Indoors (*proper[ly]* under shelter) (*BDAG*)

Hasta donde yo sé, no consta en ninguna parte la acepción de 'nido, madriguera' para ἀλλή<sup>6</sup>. Es cierto que en el propio *Filoctetes* (vv. 153, 724) y en el *Cíclope* de Eurípides (v. 60) ἀλλή remite a las grutas de los personajes que dan título a las dos obras, pero, en la primera la gruta sirve como *vivienda* del desdichado protagonista y en la segunda, la gruta tiene doble uso como *vivienda* del monstruo y como *redil* de sus rebaños. En otras palabras, ἀλλή no se aplica de forma indiscriminada a cualquier cueva, sino únicamente a cuevas que sirven como alojamiento (*Filoctetes*) o como redil (*Cíclope*)<sup>7</sup>. Las oquedades naturales más o menos profundas son muy abundantes

<sup>4</sup> A. C. Pearson en su edición de Oxford (1924) adoptó la conjetura ἔναυλος ἢ θυραῖος de Tomás Magistro y de Porson, en lugar de ἔναυλον ἢ θυραῖον concertando con στίβον, que transmiten unánimemente los códices. La corrección es innecesaria y no ha contado con la aprobación de otros editores.

<sup>5</sup> Para θυραῖον, cf. el adverbio θύρασι 'a las puertas, fuera'.

<sup>6</sup> Esta acepción se atestigua en textos relativamente tardíos para ἀλλίς. En otro lugar abordaré la cuestión.

<sup>7</sup> Algo parecido se puede decir a propósito de los sustantivos ἀλλίς y αὔλιον (S. *Ph.* 19, 954, 1087, 1149), a los que todos los diccionarios sin excepción atribuyen el significado de 'gruta, cueva'.



en los montes griegos por efecto de la erosión kárstica propia de los terrenos calcáreos. Como bien sabe nuestro homenajeador, los pastores griegos siguen utilizando en nuestros días estas oquedades como refugio donde guarecerse del mal tiempo y guardar sus rebaños.

El *DGE* y el *BDAG* aciertan, por tanto, en la traducción de ἔναυλον en *Filoctetes*, que se ve confirmada por el juego de relaciones intratextuales. Como señalan los comentaristas, ἔναυλον (v. 158) retoma la pregunta αὐλὰς ποίας (v. 153) del mismo modo que, en paralelo, aunque en orden inverso, ἔνεδρος (v. 153) anticipa la pregunta τίς ἔδρα; (v. 157).

El sentido de los versos 157-158 es, por tanto, el siguiente: «¿Qué lugar o qué residencia? ¿Qué rastro ha dejado dentro de la vivienda o fuera?»<sup>8</sup>.

Neoptólemo satisface la curiosidad del coro mostrándole primero «esta casa de dos puertas de pétreo lecho» (vv. 159-160) y explicándole luego que Filoctetes ha salido para cazar alguna pieza con que alimentarse y «traza un rastro a modo de surco (στίβον ὀγμεύει) por aquí cerca» (vv. 162-163).

Algunos traductores interpretan que los adjetivos ἔναυλον y θυραῖον se refieren a la dirección de las huellas de las pisadas de Filoctetes: «¿Qué sendero conduce dentro de la cueva o fuera de ella?» (Alamillo, 1981: 447), «¿Qué huellas ha dejado? ¿Hacia dentro o hacia fuera?» (Vara Donado, 1983). Sin embargo, este sentido no se aviene con la respuesta de Neoptólemo, ni se ajusta a los patrones de composición del griego, pues no parece que existan compuestos hipostáticos sobre sintagmas εἰς / ἐν + acusativo, sc. εἰς / ἐν αὐλήν → \*εἴσαυλος / ἔναυλος<sup>9</sup>. Lo más parecido sería el compuesto ἐνδέξια ‘hacia la derecha, de izquierda a derecha’ (Rousseau, 2016: 438-440)<sup>10</sup>.

### 3. EURÍPIDES, *FENICIAS* 1573

En *Las fenicias* de Eurípides, Polinices ha sitiado Tebas con la ayuda de un ejército argivo para recuperar el trono que su hermano Eteocles, incumpliendo lo pactado, no le cedió al término del primer año de reinado. En una larga *rhexis*,

---

<sup>8</sup> Cf., p. ej., «Where planteth he his steps, within his dwelling or abroad?» (Jebb, 1890: 35); «Does he walk in his dwelling-place or abroad?» (Kamerbeek, 1980: 47); «Where is he planting his footstep(s), within or outside (his dwelling)?» (Seth, 2013: 154); «Quelle piste tient-il, dans un gîte ou à l'extérieur?» (Rousseau, 2016: 311).

<sup>9</sup> En los compuestos verbales ἐν- y su doblete más reciente de sentido direccional εἰς- resultan intercambiables: p. ej., ἐμβαίνω / εἰσβαίνω, ἔμβασις / εἴσβασις. El compuesto εἴσοδος con base nominal (pero con movimiento implícito) es un compuesto determinativo: ‘camino [que va] adentro’.

<sup>10</sup> Nótese, sin embargo, que el adjetivo ἐνδέξιος ‘situado a la derecha’ equivale más bien a ἐν δεξιᾷ: ἐνδέξιος σὺ ποδὶ παρασπιστῆς βεβῶς («Plantado como compañero de armas a la derecha de tu pie», E. *Cyc.* 6).

un mensajero narra cómo los hermanos se han enfrentado en combate singular en el que ambos han recibido heridas mortales (vv. 1359-1424). Yocasta acompañada de Antígona se ha acercado al campo de batalla en un intento desesperado de poner paz entre los contendientes, pero apenas ha llegado a tiempo de ver a sus dos hijos agonizantes. Una vez muertos, se ha atravesado la garganta con una espada (vv. 1427-1459). Luego el ejército tebano ha puesto en fuga al argivo (vv. 1460-1479). Antígona entona un lamento fúnebre y llama a su padre (vv. 1480-1538). Edipo sale de palacio y, en una escena cantada, Antígona le condensa lo esencial del relato del mensajero. El pasaje que nos interesa es el siguiente<sup>11</sup>:

ἤρρε δ' ἐν Ἠλέκτραισι πύλαις τέκνα  
 λωτοτρόφον κατὰ λείμακα λόγχαις  
 κοινὸν ἐνυάλιον  
 μάτηρ, ὥστε λέοντας ἐναύλους,  
 μαρναμένους ἐπὶ τραύμασιν, αἵματος  
 ἤδη ψυχρὰν λοιβὰν φόνιον  
 ἂν ἔλαχ' Ἄϊδας, ὅπασε δ' Ἄρης.

(«Entonces en las puertas Electras, por el prado que produce loto, la madre encontró a sus hijos, combatiendo con sus lanzas en lucha común, como leones en una gruta, con intención de matarse, libación criminal de sangre, ya fría, que Hades ganaba y Ares concedía», E. *Ph.* 1570-1576)

Hay una flagrante contradicción entre el relato del mensajero, en el que Yocasta encuentra a sus hijos ya heridos de muerte (τετρωμένους, v. 1431), y el de Antígona, en el que la madre todavía llega a tiempo de ver a sus hijos luchando (μαρναμένους, v. 1574). Por esta y otras razones, Diggle (1989: 205-206 = 1994: 351-352) veía en los versos 1570-1576 una de las numerosas interpolaciones que, en su opinión, presenta el texto de Eurípides y, en consecuencia, los puso entre corchetes en su edición para los *Oxford Classical Texts* (Diggle, 1993). En cambio, para Mastronarde (1994: 587) esa incongruencia y otras peculiaridades estilísticas se deben a la voluntad de Eurípides de intensificar el patetismo de la escena y, por tanto, no ve razones concluyentes para declarar espurio el pasaje. De la misma opinión es Cropp (1997), quien ofrece una argumentación pormenorizada.

Mientras que el mensajero había comparado a los dos hermanos con dos jabalíes que se acometen con fiera (vv. 1380-1381), Antígona los asimila a leones. Ambos animales han aparecido ya en la propia obra como paradigma de ferocidad en un oráculo de Delfos al que Polinices ha hecho referencia y que vaticinaba a Adrasto que sus hijas se iban a casar con un león y con un jabalí<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> El texto es el de Mastronarde (1994). Diggle (1993) lee φονίαν en el verso 1575. La traducción es de Labiano (2005).

<sup>12</sup> κάπρῳι λέοντι θ' ἄρμόσαι παίδων γάμουσιν (E. *Ph.* 411). El jabalí y el león resultaron ser Tideo y el propio Polinices. Ya en algunos símiles homéricos ambos animales aparecen asociados: cf.





La comparación de los héroes con un león hunde sus raíces en los poemas homéricos donde abundan los símiles con un león como protagonista<sup>13</sup>: cf. *Il.* 3.23, 5.136, 5.299, 11.239, etc. No obstante, como no deja de señalar Mastronarde (2004: 587), en los símiles homéricos en los que aparecen un par de leones<sup>14</sup>, las fieras colaboran para cazar y nunca luchan entre sí.

El *LSJ* y el *DGE* interpretan ἐναύλους a partir de una presunta acepción de ‘madriguera, guarida’ para αὐλή, mientras que el *Bailly* y el *BDAG* lo relacionan con la acepción de ‘gruta, cueva’.

- Dwelling in dens (*LSJ*)
- Qui habite dans une caverne (*Bailly*)
- Que está en su guarida (*DGE*)
- Of a cave, cave-dwelling (*BDAG*)

Mastronarde (1994: 587) combina ambas explicaciones: los leones *en* una guarida («like lions in a den»)<sup>15</sup> equivaldrían en este contexto a dos leones que pelean *por* ella («like lions quarrelling over a lair (in a cave)»). Como sucede a menudo en la literatura griega, la guarida de estos leones sería una cueva. Rousseau (2016: 311), que no cita a Mastronarde, arguye —con razón— que la glosa del *LSJ* «dwelling in dens» implicaría que los leones pertenecen a una especie concreta: «los leones de las guaridas». En consecuencia, le parece más apropiado atribuirle un sentido extraído del contexto («une valeur actuelle»). Los dos leones lucharían en *su* guarida, como metáfora de la ciudad que es la patria de ambos hermanos y también el objeto y el escenario del duelo fratricida<sup>16</sup>.

Un antecedente de esta línea de interpretación quizá se encuentre en un extenso epigrama de Antípatro de Sidón (ca. 180-100 a.C.) que narra el milagro de un sacerdote de Cíbele que entra en la cueva de un león y logra espantar a la fiera con un tambor. Antípatro aplica un rebuscado epíteto ἐναυλιστήριον al sustantivo ἄντρον:

βρυχᾶτο σφεδανῶν ὄβριμον ἐκ γενύων.  
ἄμφι δέ οἱ σμαράγει μὲν ἐναυλιστήριον ἄντρον.

λείουσιν εὐκότεις ὠμοφάγοισιν / ἢ συσι κάπροισιν («Semejantes a leones que comen carne cruda o a jabalíes», *Il.* 5.782-783, 7.256-257), ἐπ’ ἀγροτέρῳ συὶ καπρίῳ ἢ ἐλέοντι («Contra un jabalí agreste o un león», *Il.* 11.293), ὡς δ’ ὅτ’ ἂν ἔν τε κύνεσσι καὶ ἀνδράσι θηρευτῆσι / κάπριος ἢ ἐλέων στρέφεται («Como cuando en medio de perros y hombres cazadores un jabalí o un león se revuelve», *Il.* 12.42).

<sup>13</sup> Para las relaciones intertextuales de *Las fenicias* con la *Iliada*, en especial con el final del canto II y con el canto III, véase Papadopoulou (2008: 43-48).

<sup>14</sup> *Il.* 5.554-558, 10.297, 13.198-200 y [Hes.] *Sc.* 402-404. Deben añadirse los dos leones que cazan en una de las escenas que Hefesto representa en el escudo de Aquiles (*Il.* 18.579-586).

<sup>15</sup> Cf. «like lions fighting [or fighting like lions] at a lair» (Cropp, 1997: 574).

<sup>16</sup> En apoyo de su interpretación Rousseau cita algunas traducciones de *Las fenicias* a diversas lenguas.



(«Lanzaba un rugido imponente de sus fauces feroces y en torno suyo retumbaba la cueva que le servía de morada», *AP* 6.219 = Antip. Sid. 64 Gow-Page)

A mi modo de ver, tanto Mastronarde como Rousseau exageran las capacidades reales del contexto. El contexto no da pie para inferir que los dos leones pelean *por* su guarida o, para el caso, *por* una guarida indeterminada, máxime cuando en la oración ya existe un sintagma preposicional que seguramente expresa las intenciones de los dos contendientes: ἐπὶ τραύμασιν «sobre la base de las heridas, sc. con el fin de herirse»<sup>17</sup>.

Además, ya hemos señalado más arriba a propósito del pasaje de *Filoctetes* de Sófocles, que ninguna de las dos acepciones que se barajan para ἔναυλος, ‘gruta’ y ‘guarida’, están aseguradas para αὐλή. El contexto tampoco orienta hacia una cueva o una madriguera como escenario de la lucha de los leones puesto que el combate de Eteocles y Polinices tiene lugar en el campo de batalla en las proximidades de la puerta Electra, «por el prado que produce loto» (λωτοτρόφον κατὰ λείμακα, v. 1571) en el relato de Antígona, y, en el del mensajero, «en medio del espacio entre los dos ejércitos contendientes» (ἔστησαν ἐλθόντ’ ἐς μέσον μεταίχμιον, v. 1361)<sup>18</sup>.

Me parece preferible interpretar el sustantivo αὐλή subyacente en el compuesto ἔναυλος en su sentido propio de ‘redil, corral’, sentido abundantemente documentado por textos griegos de épocas y géneros literarios muy diversos. Este es quizás uno de los sentidos que propone un escolio al verso 1573 en tres códices antiguos (H y B, ss. X-XI; M, s. XI): ἐναύλους; συνοίκους, ἢ ἐν ἐπαύλει μαχομένους. La primera opción parece descartable dado que σύνοικος ‘compañero de casa’ no equivale a ἔναυλος, sino a σύνναυλος<sup>19</sup>. Una referencia al pasado cuando vivían juntos en el palacio está fuera de lugar.

Aunque el término ἔπαυλις es ambiguo (podría significar ‘lugar de acampada’, ‘residencia’), es posible que el escoliasta lo esté empleando en la acepción de ‘corral’.

---

<sup>17</sup> Algunos traductores y estudiosos en general interpretan ἐπὶ τραύμασιν con un valor básicamente espacial. Cf. «lying in blood» (Papadopoulou, 2008: 57), «couvert de blessures» (Mérédier, 1950), «in circumstances of wounds, in their wounded state» (Cropp, 1997: 573-574). Mastronarde (1994: 588) critica estas interpretaciones, pero su propuesta («(fighting) to add wound upon wound», cursiva mía) no es mucho más atractiva.

<sup>18</sup> Cf. también κἀν μεταίχμιος / ὄρκους συνῆψαν ἐμμενεῖν στρατηλάται («Y en el espacio entre los dos ejércitos los generales contrajeron juramentos de mantenerse fieles», E. *Ph.* 1240-1241) y ἡγοῦσθ' ἐν πρὸς μεταίχμια («Ve yendo tú al centro del frente de combate», E. *Ph.* 1240/1279). El duelo de Paris y Menelao del canto III de la *Iliada*, que funciona como hipotexto de *Las fenicias* también tiene lugar en el espacio intermedio de los dos ejércitos (ἐς μέσον Τρώων καὶ Ἀχαιῶν ἐστιχῶντο, *Il.* 3. 265 = 341).

<sup>19</sup> Este adjetivo se atestigua en Sófocles: θεῖα μανία ζύναυλος («Convecino de una locura enviada por un dios», *Aj.* 611) y χώροις μάλιστα πρὸς τίσι ζύναυλος ὄν; («¿Convecino junto a qué tierras mayormente?», *OT* 1126); nótese que Edipo dirige esta pregunta a un pastor, por lo que ζύναυλος no excluye una referencia a las majadas. En E. *El.* 879 y Ar. *Ra.* 212 ζύναυλος es compuesto de αὐλός.



Mastrorade (1993: 588) señala que, en efecto, en la épica los símiles de leones a menudo tienen como escenario un redil o un corral en el que atacan al ganado encerrado<sup>20</sup>, pero descarta de inmediato cualquier posible alusión intertextual porque el combate de Eteocles y Polinices tiene lugar en un contexto muy distinto. Sin embargo, el argumento no es decisivo. A mi entender, no es imposible que Eurípides haya pretendido establecer un contraste intertextual buscando distanciarse de Homero y sorprender al espectador con un «giro de guion». De la misma manera que los leones cooperantes de los símiles épicos se han convertido en leones enfrentados en combate en *Las fenicias*, el corral en que están encerradas las vacas a las que atacan los leones homéricos se convierte aquí en un corral en el que están encerrados los dos leones, Eteocles y Polinices.

La idea de unos combatientes recibiendo un ataque acorralados en un redil (aquí αὔλιον) se encuentra en un pasaje de *Las helénicas* de Jenofonte: τέλος δὲ ὡσπερ ἐν αὐλίῳ σηκασθέντες κατηκοντίσθησαν («Al final, [los griegos] acorralados como en un redil, fueron acribillados con venablos», X. *HG* 3.2.4).

#### 4. CONCLUSIÓN

El adjetivo ἔναυλος -ον que emplean Sófocles en *Filoctetes* y Eurípides en *Las fenicias* difícilmente significa ‘que habita en una gruta’ como se admite comúnmente. No hay testimonios claros de αὐλή con esa acepción en la literatura de época clásica y tampoco son claros los de αὐλῖς y αὐλίον. Cuando αὐλή se aplica a una cueva es porque sirve de *residencia* o de *redil*. En *Filoctetes* ἔναυλος debe de referirse a la primera de estas acepciones. En *Las fenicias* es muy posible que los leones con los que se compara a Eteocles y Polinices se visualicen como encerrados en un corral.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALAMILLO, A. (1981): *Sófocles. Tragedias* (Introducción de J. LASSO DE LA VEGA. Traducción y notas de A. ALAMILLO), Gredos, Madrid.
- Bailly = BAILLY, A. (1963): *Dictionnaire grec-français* [26<sup>th</sup> ed.], Hachette, París.
- BDAG = MONTANARI, F. (2014): *Brill Dictionary of Ancient Greek*, Brill, Leiden.
- CROPP, M. (1997): «Euripides, *Phoenissae* 1567-1578», *QC* 47: 570-574.
- DGE = F. R. ADRADOS y J. RODRÍGUEZ SOMOLINOS (directores), *Diccionario griego-español en línea* [<http://dge.cchs.csic.es/xdge/>].

---

<sup>20</sup> *Il.* 5.136-132 (ovejas, αὐλή), 11.548-555 (vacas, μεσσαύλοιοι), 17.109-112 (ganado, μεσσαύλοιοι) y 17.657-664 (vacas, μεσσαύλοιοι).

- DIGGLE, J. (1989): «Notes on the *Phoenissae* of Euripides», *SIFC* 7: 196-206 (= Diggle, 1994: 341-352).
- DIGGLE, J. (1993): *Euripides: Fabulae* III, Oxford University Press, Oxford.
- DIGGLE, J. (1994): *Euripidea: Collected Essays*, Oxford University Press, Oxford.
- JEBB, R. Claverhouse (1890): *Sophocles: The Plays and Fragments with Critical Notes, Commentary and Translation in English Prose*. Volume 4: *Philoctetes*, Cambridge University Press, Cambridge [reedición digitalizada, 2010].
- KAMERBEEK, J. C. (1980): *The Plays of Sophocles. Commentaries*. Part VI: *The Philoctetes*, Brill, Leiden.
- LABIANO, J. M. (2005): *Euripides: Tragedias* III, Cátedra, Madrid.
- LSJ = LIDDELL, H. G. - SCOTT, R. (1996): *A Greek-English Lexicon* (Revised and Augmented Throughout by H. S. JONES, Edited with Revised Supplement), Oxford University Press, Oxford.
- MASTRONARDE, D. J. (1994): *Euripides: Phoenissae* (Edited with Introduction and Commentary by D. J. MASTRONARDE), Cambridge, Cambridge University Press.
- MÉRIDIÉ, L. (1950): *Euripide*. Tome V: *Hélène* (texte établi et traduit par H. GRÉGOIRE), *Les Phéniciennes* (texte établi par F. CHAPOUTHIER et traduit par L. MÉRIDIÉ), Les Belles Lettres, Paris.
- PAPADOPOULOU, Th. (2008): *Euripides: Phoenician Women*, Duckworth, London.
- ROUSSEAU, N. (2016): *Du syntagme au lexique. Sur la composition en grec ancien*, Les Belles Lettres, Paris.
- SCHEIN, S. L. (2013): *Sophocles: Philoctetes* (Edited by S. L. SCHEIN), Cambridge University Press, Cambridge.
- VARA DONADO, J. (1983): *Sófocles. Tragedias completas*, Cátedra, Madrid.





# Η ΣΧΕΣΗ ΤΟΥ ΘΕΑΤΡΟΥ ΜΕ ΤΟ ΑΝΑΚΤΟΡΟ ΣΤΟΥΣ ΕΛΛΗΝΙΣΤΙΚΟΥΣ ΧΡΟΝΟΥΣ\*

Μιλιδάκης Μιχάλης

Υπουργείο Πολιτισμού της Ελλάδας - Εφορεία Αρχαιοτήτων Χανίων

[mmilidakis@culture.gr](mailto:mmilidakis@culture.gr)

## ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Το θέατρο ως χώρος συγκεντρώσεων κάλυπτε τις λειτουργικές ανάγκες της αρχαίας πόλης. Για αυτόν το λόγο κατασκευαζόταν σε άμεση ή έμμεση σχέση με το δημόσιο κέντρο. Σε μοναρχικό περιβάλλον συνδέθηκε με το ανάκτορο για να εξυπηρετήσει τους σκοπούς του θεσμού της βασιλείας. Η σταδιακή ανάπτυξη αυτής της σχέσης παρατηρείται στις περιπτώσεις της Βεργίνας, της Περγάμου και της Αλεξάνδρειας στην Αίγυπτο.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ: Θέατρο, ελληνιστικά βασίλεια, αγορά, ανάκτορο, μοναρχία, Βεργίνα, Πέργαμος, Αλεξάνδρεια.

## THE RELATION BETWEEN THE THEATRE AND THE PALACE IN HELLENISTIC PERIOD

## ABSTRACT

The theatre as a gathering place used to serve the ancient city's operational needs. For this reason, it was built in direct or indirect relation to the public center. In monarchical states it was related to the palace as it served the kingship. The gradual development of this connection is observed in the cases of Vergina, Pergamon and Alexandria of Egypt.

KEYWORDS: Theatre, Hellenistic kingdoms, agora, palace, monarchy, Vergina, Pergamon, Alexandria.

Το θέατρο εντάχθηκε εξαρχής στο πλαίσιο της πόλης-κράτους, καθώς συμπλήρωνε βασιικές λειτουργίες της. Ειδικότερα, ειτός από τη θεατρική *διδασκαλία*, χρησιμοποιήθηκε για κάθε είδους λαϊκές συναθροίσεις θρησκευτικού-εορταστικού, πολιτικού, ή κοινωνικού χαρακτήρα.<sup>1</sup> Για το λόγο αυτό, πέρα από τη συσχέτισή του με τη διονυσιακή λατρεία, η δημιουργία του καθοριζόταν από πολιτικούς και πολεοδομικούς συσχετισμούς (Μιλιδάκης, 2001), όπως η σύνδεση / άμεση γειτνίαση με την αγορά, το βουλευτήριο, την ακρόπολη ή τα ιερά της πόλης. Το γεγονός αυτό καταδεικνύει και το σημαντικό του ρόλο στις περισσότερες εκφάνσεις της δημόσιας ζωής<sup>2</sup> (Lauter, 1986: 85-88· Δρούγου - Καλλίνη, 2014: 508· Δρούγου, 2017: 98). Η διάδοσή του υπήρξε ευρεία κατά τους ελληνιστικούς χρόνους και ο Παυσανίας (X, 4.1), συγκαταλέγει το θέατρο στους βασιικούς αστικούς (Schenk, 1993:19) συντελεστές που

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.30>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 459-472; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343

διαμορφώνουν τη φυσιογνωμία της ελληνικής πόλης.<sup>3</sup> Ωστόσο, ενδιαφέρον παρουσιάζει η διερεύνηση των πολεοδομικών και λειτουργικών του διαστάσεων στο πλαίσιο του εκτεταμένου ελληνιστικού κόσμου και της επέκτασης της μοναρχίας, η οποία επέφερε, σχεδόν νομοτελειακά, την επικράτηση του ανακτόρου και της περιοχής του στον αστικό χώρο.<sup>4</sup> Για αυτό το λόγο, στο παρόν άρθρο, εστιάζουμε στην Βεργίνα, την Πέργαμο και την Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου.

## A. ΒΕΡΓΙΝΑ

Στη Βεργίνα (Αιγές)<sup>5</sup> το ανάκτορο βρίσκεται σε περίβλεπτη θέση πάνω από την πόλη, έχοντας στην εγγύτητά του (50μ. βόρεια), το θέατρο<sup>6</sup> (σχ. 1), το οποίο

---

\* Θα ήθελα να ευχαριστήσω τη διεύθυνση του *Fortunatae* για την πρόσκληση συμμετοχής στον τιμητικό τόμο για τον καθηγητή Ángel Martínez Fernández, με τον οποίο με συνδέει μακριά φιλία και τον εκτιμώ βαθύτατα για την επιστημονική του προσφορά, ιδίως στη μελέτη των επιγραφών της Κρήτης, τη σεμνότητα και την προσήθεια του. Τέλος, θα ήθελα να ευχαριστήσω την Χριστίνα Παπαδάκη, τον Μιχάλη Ηλιάκη και την Δέσποινα Σικάρα για τις παρατηρήσεις και τις συζητήσεις που κάναμε ως προς το συγκεκριμένο θέμα.

<sup>1</sup> Βλ. ενδεικτικά: Haigh, 1907: 1-2· McDonald, 1943: 51-54, 56-62, 100-103, 142-143, 146-147· Schneider, 1967: 187-188· Kolb, 1981: 90, 94, 101-102, όπου ο μελετητής εκφράζει την άποψη ότι το θεατρικό οικοδόμημα επινοήθηκε εξαρχής για τις συγκεντρώσεις του λαού· Lauter, 1986: 79· Sonne, 1993: 11-14· Green, 1994: 93, 95, 103· Γώγος, 2005: 46-68. Η ύπαρξη της θυμέλης προσέδιδε αυτόματα ιερότητα στο θέατρο. Επιπλέον, η συσχέτιση με κάποιο ναό υπογραμμίζει το συμπληρωματικό ρόλο του στη λατρεία, όπως συνέβαινε στο διονυσιακό θέατρο (Γώγος, 2005: 33-40, 59-62) και στο θέατρο της Εφέτριας (Ausserson - Schefold, 1973: 44, 62-63, 70-74). Ενδεικτικά αναφέρονται τα παρακάτω: Οι γραπτές πηγές μας πληροφορούν για συγκεντρώσεις του λαού στο διονυσιακό θέατρο και στο θέατρο της Μουνηχίας. Μετά το 327 π.Χ. συναντάμε στα αττικά ψηφίσματα τον τύπο *εγκαλία εν θεάτρῳ*. Επιπλέον, έχει διατυπωθεί η άποψη ότι ένα τμήμα του διονυσιακού θεάτρου ονομαζόταν *βουλευτικόν* (MacDonald, 1943: 51-54, 146-147· Kolb, 1981, 94-96). Το «Κοινό των Αρχάδων» και η «Αρχαϊκή Συμπολιτεία» χρησιμοποιούσαν για τις συγκεντρώσεις τους τα θέατρα της Μεγαλόπολης και της Σικυώνας αντίστοιχα (McDonald, 1943: 100-103). Ο Αθήναιος (*Δειπν.*, xv 631e, iv 139e), παραδίδει ότι στο θέατρο της Σπάρτης γιορτάζονταν τα *Υακίνθα* με γυμνοπαιδίες και πομπές έφιππων αγορών· στο μεγάλο θέατρο του Άργους διεξάγονταν μουσικοί και θεατρικοί αγώνες κατά τα Νέμεα (Krister, 1935) και το παλιό θέατρο εξυπηρετούσε και δικαστικές λειτουργίες (Kolb, 1981: 91). Στο θέατρο της Ηλιδος εορτάζονταν τα *Θύια* προς τιμήν του Διόνυσου Λύσιου (Mitsopoulos - Leon, 1984). Στο θέατρο της Εφέσου κατέληγαν οι πομπές προς τιμήν της Αρτέμιδος (Schneider, 1967: 686).

<sup>2</sup> Για το ρόλο του θεάτρου στη δημόσια ζωή, βλ. Χανιώτης 2009: 41-57. Η σχέση του θεάτρου με τα αστικά κέντρα είναι διαχρονική. Η θεατρική δραστηριότητα είναι χαρακτηριστικό στοιχείο της ζωής των αστικών κέντρων. Από την αρχαιότητα, οι μεγάλες μητροπόλεις φιλοξενούν εντυπωσιακές θεατρικές παραστάσεις.

<sup>3</sup> Η θέση αυτή του αρχαίου περιηγητή είναι σημαντική για την αναγνώριση της ελληνικότητας στις πόλεις της Ανατολής, βλ.: Wycherley, 1962: xix-xxi· Martiensen, 1968: 20· Lauter, 1986: 82.

<sup>4</sup> Η σχέση θεάτρου - ανακτόρου διαπιστώνεται ήδη από την προϊστορική περίοδο και μάλιστα στην μινωική Κρήτη, βλ. Kanta, 2013.

<sup>5</sup> Για το θέμα της ταύτισης της Βεργίνας με τις Αιγές, βλ. ενδεικτικά Δρούγου, 2005: 2 υποσημ. 2.

<sup>6</sup> Η ανεύρεση του ενίσχυσε την ταύτιση με την αρχαία πρωτεύουσα της Μακεδονίας, βλ. σχετ. με τη δολοφονία του Φιλίππου Β': Διόδ. Σικελ. xvi, 91-93· Δρούγου, 1999: 28-35· Δρούγου - Καλλίνη, 2014-2015: 492· Δρούγου, 2017: 88-90, 92-93. Για την ιστορία του θεάτρου στην Μακεδονία, βλ.: Δρούγου - Καλλίνη, 2014-2015: 509-10· Δρούγου, 2017 με βιβλιογραφία.







1. Βεργίνα. Τοπογραφικό σχέδιο. 1: θέατρο, 2: ανάκτορο, 3: ιερό Εὐκλείας - αγορά, Drougou, 1997: 300-301.

χρονολογείται στο β' μισό του 4<sup>ου</sup> αι. π.Χ., εποχή δημιουργίας στον ελληνικό κόσμο των παλαιότερων λίθινων θεάτρων (Δρούγου, 1999: 28· Δρούγου, 2017: 92-93, 97-98· Δρούγου - Καλλίνη, 2014-2015: 494, 506). Παράλληλα, γειτονεύει ακριβώς βόρεια με την πολιτική αγορά της πόλης προς την οποία είναι προσανατολισμένο<sup>7</sup> (Drougou, 1997: 282). Βασική ιδιομορφία του κοίλου είναι η ύπαρξη της πρώτης και μοναδικής λίθινης σειράς εδωλίων ενώ στη συνέχεια αναπτύσσεται χρησιμοποιώντας τη φυσική πλαγιά. Επιπλέον, το δεδομένο της ακατάλληλης γεωμορφολογικά θέσης για μια τέτοια κατασκευή σύμφωνα με τις αρχαίες πρακτικές, υποδεικνύει ότι ειδικοί λόγοι επέβαλαν τη συγκεκριμένη επιλογή, κυρίως για τη διασφάλιση τοπογραφικής και λειτουργικής σχέσης του θεάτρου με το ανάκτορο και την αγορά. Σε αυτό συνηγορούν οι αρχιτεκτονικές ιδιομορφίες που παρουσιάζει, ορισμένες από τις οποίες, πιθανόν, διευθετήθηκαν με τεχνικές λύσεις για την προσαρμογή του στο φυσικό ανάγλυφο. Φαίνεται, λοιπόν, ότι το ανάκτορο και το θέατρο αποτέλεσαν ένα ενιαίο αρχιτεκτονικό σύνολο (Nielsen, 1994: 81) που συγκέντρωσε τις βασιικές λειτουργίες της βασιλικής κατοικίας και της πόλης.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Τμήμα τοίχου που βρέθηκε δυτικά (Ανδρόνικος - Δρούγου - Φάλαρης - Σατσόγλου-Παλιανός - Τσιγαρίδα, 1989: 185-186· Δρούγου - Καλλίνη, 2014-2015: 498 και υπ. 7), ακόμα και αν θεωρηθεί ότι χώριζε το θέατρο από την αγορά δεν καθιστά απόλυτη τη διάκριση, λόγω του προσανατολισμού του πρώτου σε αυτήν.

<sup>8</sup> Για το θέατρο βλ.: Δρούγου, 1989: 13, 17-18· Drougou, 1997: 284, 288-290, 294-296· Μάξιμος, 1998: 105· Δρούγου, 1999: 21-5, 26-27· Δρούγου - Καλλίνη, 2014-2015, με συγκεντρωμένη βιβλιογραφία (σελ. 491)· Δρούγου, 2017: 93-98· ειμάζεται ότι ένας δρόμος στα ανατολικά εξασφάλιζε τη σύνδεση των δυο

Μάλιστα, τα κτήρια αυτά είναι σύγχρονα<sup>9</sup> και αποτελούν τμήματα ενός κοινού οικοδομικού προγράμματος που φαίνεται ότι δεν ολοκληρώθηκε στην περίπτωση του θεάτρου (Δρούγου, 1989: 13· Δρούγου, 1999: 26-27· Δρούγου - Καλλίνη, 2014-2015: 507-508).

Ταυτόχρονα, η αγορά της πόλης, αν και διατηρεί τον πολιτικό της χαρακτήρα, βρίσκεται κάτω από τον έλεγχο και τη φροντίδα της βασιλικής οικογένειας. Αυτό υπαινίσσονται, οι επιγραφές και τα αφιερώματα, όπως αυτά που βρέθηκαν στο ιερό της Εύκλειας εκατό (100) μέτρα, περίπου, βόρεια του θεάτρου (Σαατσόγλου - Παλιαδέλη, 2018: 379-384 με βιβλιογραφία). Η τοποθέτηση, λοιπόν, του θεάτρου κοντά στην αγορά της πόλης είναι λειτουργικά λογική, αφού εξυπηρετεί τις ανάγκες της (θεατρικές παραστάσεις και κάθε είδους συγκεντρώσεις)<sup>10</sup> ενώ συγχρόνως η σχέση του με το ανάκτορο του παρέχει έναν ενδιάμεσο ρόλο, που συμπληρώνει λειτουργίες τόσο της πόλης όσο και του θεσμού της βασιλείας. Συνεπώς, το μνημείο εκφράζει το διπλό χαρακτήρα της αστικής οργάνωσης: Από τη μία αποτελεί στοιχείο της δημοκρατικής πόλης και φιλοξενεί λειτουργίες της και από την άλλη εξυπηρετεί την πολιτική δύναμη, εστία της οποίας είναι το ανάκτορο (Drougou, 1997: 299-304). Στη Βεργίνα, λοιπόν, το θέατρο αποτελεί συγκρότημα του ανακτόρου<sup>11</sup> και ταυτόχρονα συνδυαστικό κριτικό των δύο κέντρων της πόλης (Δρούγου, 1989: 15-17). Έτσι, το ανάκτορο δεν απομονώνεται από τον αστικό ιστό ούτε συστήνεται στο εσωτερικό του ένας τομέας διοικητικών λειτουργιών. Όλα τα παραπάνω εκφράζουν μια μοναρχία που συμβατικά χαρακτηρίζεται «εθνική», με την έννοια ότι ο ηγεμόνας είναι μέλος μιας γηγενούς δυναστείας και σε σχέση με τον λαό του είναι πρώτος ανάμεσα σε ίσους (Nielsen, 1997: 141-142, 146).

## B. ΠΕΡΓΑΜΟΣ

Κατά τη διάρκεια της ελληνιστικής εποχής το κέντρο βάρους της πολιτικής, καλλιτεχνικής και πνευματικής ζωής μετατοπίστηκε στα κράτη των Διαδόχων και το θέατρο διαδόθηκε στην Ανατολή (Δρούγου, 2017: 103-104). Η Πέργαμος (Schneider, 1967: 630-640) αποτέλεσε το απόγειο του αστικού επιτεύγματος και αναδείχθηκε σε ένα από τα σημαντικότερα πολιτιστικά και επιστημονικά κέντρα του αρχαίου κόσμου. Η πληθυσμιακή της ανομοιογένεια την κατέστησε περισσότερο ένα βασίλειο απολ-

---

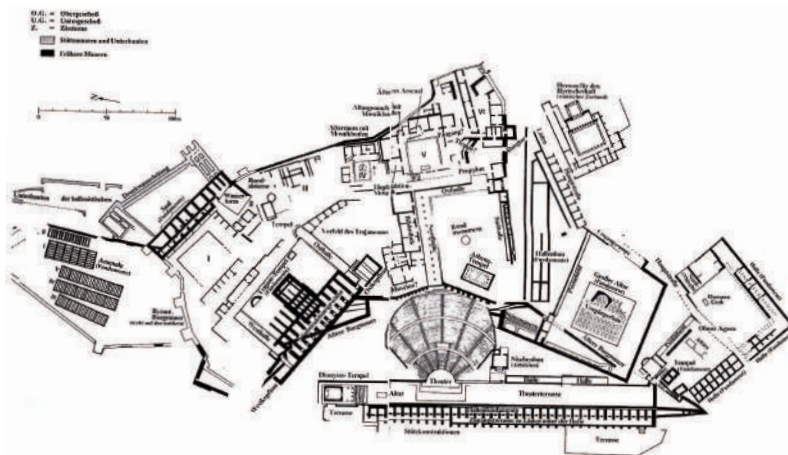
κτηρίων, αλλά υπήρχε και οπτική επαφή από τον εξώστη στη βόρεια πλευρά του ανακτόρου (Δρούγου, 1999: 21).

<sup>9</sup> Αρχικά, το ανάκτορο χρονολογήθηκε στις αρχές του 3<sup>ου</sup> αι. π.Χ. και αποδόθηκε στον Αντίγονο Γονατά (276-239 π.Χ.) (Ανδρόνικος - Μακαρόνας - Μουτσοπούλου - Μπακαλάκης, 1961: 29-30).

<sup>10</sup> Kolb, 1981: 11-15, 82-83.

<sup>11</sup> Σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό, τα μακεδονικά ανάκτορα δέχτηκαν επιδράσεις από ανατολικά πρότυπα. Όμως, η συσχέτισή τους με δημόσια κτήρια, όπως το θέατρο, είναι ελληνικό χαρακτηριστικό. Ασφαλώς, η σχέση τους κατά ένα μέρος επηρεάστηκε από την παραδοσιακή τοποθέτησή τους στις πλαγιές ή στις κορυφές λόφων, (Nielsen, 1994: 81, 88, 96-7· Nielsen, 1997: 143-148). Το ανάκτορο της Πέλλας δεν απομακρύνεται πολύ στο σχέδιο από αυτό των Αιγών. Μάλιστα, στα ανατολικά του εικάζεται η ύπαρξη ενός θεάτρου, (Lauter, 1986: 86· Δρούγου, 2017: 98-99).





2. Πέργαμος. Τοπογραφικό σχέδιο της ακρόπολης, Radt, 1988: 86-87 σχ. 11.

υπαρχικού χαρακτήρα, όπως της Αιγύπτου και των Σελευκιδών, παρά εθνικού, όπως της Μακεδονίας (Nielsen, 1994: 102). Ο πολεοδομικός της σχεδιασμός στηρίχθηκε στην τάση της ελληνιστικής αρχιτεκτονικής για δημιουργία μιας ανοδικής αίσθησης, μέσω του συνδυασμού ανδρών και κιονοστοιχιών και παράλληλα μιας συμβολικής μεταφοράς σε υψηλότερα πνευματικά επίπεδα (Bean, 1966: 71-72· Radt, 1988: 73-75, 103· Pollitt, 1994: 288-293).

Η Πέργαμος μπορεί να θεωρηθεί ως ένα οικοδομικό σύνολο αποτελούμενο από δυο τμήματα, το τειχισμένο στην κορυφή της ακρόπολης και την κάτω πόλη που εκτεινόταν νότια. Ένας κύριος, ελικοειδής δρόμος συνέδεε όλες τις κύριες βαθμίδες της πόλης (Radt, 1988: 74-75). Τα μνημειακά τμήματα της αναπτύχθηκαν στη νότια πλευρά της ακρόπολης με εντυπωσιακή προσαρμογή στις δυνατότητες του απόκρημνου χώρου. Αναγνωρίζεται ένας ιδιαίτερος συμβολισμός στο σχεδιασμό τους. Τα κτήρια που σχετίζονταν με τις καθημερινές ασχολίες τοποθετήθηκαν στη βάση, όσα είχαν σχέση με την εκπαίδευση και τη νοητική ανάπτυξη στο μέσον και εκείνα που συνδέονταν με θείκες δυνάμεις και πολιτιστικά επιτεύγματα στην κορυφή (Pollitt, 1994: 293). Σε αυτό, το θεαματικότερο σημείο βρισκόταν το θέατρο<sup>12</sup> (σχ. 2), στηριγμένο σε ένα ογκώδες αντιστοιχισμα στην απόκρημνη πλαγιά (Radt, 1988: 74· Pollitt, 1994: 293) μαζί με την «άνω αγορά» που είχε δικαστική και πολιτική χρήση, το Βωμό του Δία, το ναό της Αθηνάς, που ήταν το πρωιμότερο ιερό της πόλης και τη μεγάλη βιβλιοθήκη του Ευμένη, που λειτουργούσε ως κέντρο πολιτισμού και διανοήσης. Η βιβλιοθήκη μαζί με το

<sup>12</sup> Για το θέατρο βλ.: Bieber, 1961: 63· Radt, 1988: 286-292· Rossetto - Sartorio, 1996: 397· Μπουνάκης - Γιαγκιτζής - Leuge - Στεφώση, 1996: 180.



θέατρο, αποτελούσαν τη συμβολική κορυφή της Περγάμου, γεγονός που συνδέεται με το ενδιαφέρον των ηγεμόνων για την παιδεία. Από την άλλη, το ανάκτορο<sup>13</sup> με τα κτήρια της φρουράς του δεν ήταν σε εμφανή σημεία της ακρόπολης (Bean, 1966: 71-76· Lauter, 1986: 87· Radt, 1988: 83-102· Pollitt, 1994: 293).

Επιπλέον, το θέατρο συνδεόταν με την πολιτική (άνω) αγορά της πόλης (Pollitt, 1994: 293) μέσω μιας αφιδωτής πύλης (Μάξιμος, 1998: 131). Άλλωστε, εκεί, πέρα από τις ανάγκες ψυχαγωγίας, εξυπηρετούνταν και διάφορες συναθροίσεις.<sup>14</sup> Ασφαλώς, η διατήρηση αυτής της επικοινωνίας, εκτός από την οικονομία χώρου, δεν επέτρεψε την κατασκευή μόνιμου σιγητικού οικοδομήματος. Αξίζει να σημειωθεί ότι στο ίδιο το θέατρο είναι έντονη η βασιλική παρουσία. Στο κέντρο του πρώτου διαζώματος υπήρχε θεωρείο για τον ηγεμόνα και ένα άλλο μικρότερο στην αρχή του κοίλου και στον ίδιο κεντρικό άξονα στο οποίο, πιθανόν, ήταν στημένο το άγαλμα του Ευμένη Β'. Εκτός αυτού, ο ηγεμονικός πατεριναλισμός είναι εμφανής και μέσω του Διονύσου, θεού προστάτη της δυναστείας των Ατταλιδών. Πέρα από το βωμό του στην ορχήστρα, το θέατρο συνδέεται με ένα ναό του στα βόρεια και με το *Αττάλειον* στα νότια, κτήριο που θεωρείται ότι εξυπηρετούσε τις ανάγκες της διονυσιακής αλλά και της ηγεμονικής λατρείας (Radt, 1988: 216-227, 286-292).

Η συγκέντρωση όλων αυτών των κατασκευών στη νότια πλευρά της ακρόπολης δηλώνει εύγλωττα την ύπαρξη ενός σαφούς αρχιτεκτονικού και πολεοδομικού σχεδιασμού. Στη συμβολική διάσταση της περγαμηνής κορυφής κυριαρχεί η βασιλική παρουσία, που γίνεται αισθητή με τα ανάκτορα και τα υπόλοιπα κτήρια, τα σχετιζόμενα με την ηγεμονική λατρεία και πατρωνία (*Αττάλειον*, θέατρο, Βωμός του Δία, βιβλιοθήκη, ναός της Αθηνάς), τα οποία συνυπάρχουν με άλλα, όπως η πολιτική αγορά. Έτσι, ο ηγεμόνας αναδεικνύεται ρυθμιστής της διοίκησης και της οικονομίας και προστάτης της θρησκείας, του πολιτισμού και της επιστήμης (Lauter, 1986: 87). Το σύστημα διακυβέρνησης που εφαρμόστηκε από τους ηγεμόνες της Περγάμου ανάγεται στις δομές της παραδοσιακής πόλης (Hammond, 1972: 211).

## Γ. ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ

Η Αλεξάνδρεια από την αρχή οικοδομήθηκε με σκοπό να καταστεί μία πόλη με ελληνικά πολιτιστικά χαρακτηριστικά, τα οποία θα συγκεραίνονταν με στοιχεία άλλων πολιτισμών, γεγονός που την καθιέρωσε σε κοσμοπολίτικο κέντρο του ελληνιστικού κόσμου (Pollitt, 1994: 341-342· Hoepfner - Schwandner, 1994: 241) και πνευματική εστία του Ελληνισμού (Schneider, 1969: 963). Στην ουσία, ήταν μια μεγαλούπολη

<sup>13</sup> Χτίστηκε στο α' μισό του 2<sup>ου</sup> αι. π.Χ. με πρότυπα τα ανάκτορα της Βεργίνας και της Πέλλας σε πιο εξελιγμένο τύπο που περιβάλλεται από πολλά οικοδομήματα με διάφορες λειτουργίες. Ως προς αυτό, διαπιστώνονται επιδράσεις από ανατολικά και αλεξανδρινά πρότυπα (Nielsen, 1994: 102, 110-111).

<sup>14</sup> Σχετικά με το διοικητικό σύστημα της πόλης, ο ηγεμόνας είχε τον γενικό έλεγχο, υπήρχε όμως και η Εγκλησία του Δήμου που συζητούσε τα διάφορα θέματα (Schneider, 1967: 655).



3. Αλεξάνδρεια. Πολεοδομικό σχέδιο του κέντρου της πόλης και της περιοχής των Βασιλείων, Hoepfner - Schwandner, 1994: 244.

με ένα μωσαϊκό πληθυσμών που συγχρωτίζονταν πολιτισμικά (Schneider, 1967: 540). Η πόλη ρυμοτομήθηκε με βάση το ιπποδάμειο σύστημα, σε ασυνήθιστα μεγάλες διαστάσεις για την εποχή. Το κέντρο της εντοπίζεται πάνω στην Κανωπική οδό, που ήταν η κύρια και μεγαλύτερη (Hoepfner - Schwandner, 1994: 238-241· Χριστοδούλου, 1997: 81· Empereur, 1998: 36) και ανάμεσα στους συμβατικά αποκαλούμενους δρόμους R1 και R8. Η αγορά της προσδιορίζεται στο οικοδομικό τετράγωνο μεταξύ των δρόμων L1, L2 και R4, R5 (σχ. 3). Βορειοανατολικά, στην εγγύτητα της αγοράς και μέχρι το τέλος της χερσονήσου Λοχίας, εκτεινόταν τα Βασιλεία που καταλάμβαναν το 1/5 της πόλης. Πρόκειται για μια τεράστια έκταση, ιδιωτικό κτήμα της Πτολεμαϊκής δυναστείας, που, σύμφωνα με τις πηγές, περιλάμβανε το συγκρότημα των ανακτόρων με τους κήπους και το λιμάνι τους (Nielsen, 1994: 131), ιερά, δημόσια κτήρια, το Μουσείο με τη Βιβλιοθήκη του, το Σήμα και ένα θέατρο (Lauter, 1986: 86-87· Pollitt, 1994: 342-343· Hoepfner - Schwandner, 1994: 243).

Η ακριβής θέση του θεάτρου δεν έχει εντοπιστεί ακόμη. Εικάζεται ότι βρισκόταν στο οικοδομικό τετράγωνο που ορίζεται από τους δρόμους L3, L2 και R3, R2. Το σημείο αυτό δεν απέχει πολύ από την αγορά, όμως εντάσσεται στην ιδιωτική περιοχή των Βασιλείων που φαίνεται ότι διαχωριζόταν από την υπόλοιπη πόλη. Δεν γνωρίζουμε αν υπήρχε κάποιου είδους περίβολος, όμως από μια πληροφορία στα *Ειδύλλια* (15) του Θεόκριτου μαθαίνουμε ότι ο χώρος αυτός ήταν ανοιχτός κατά τη γιορτή του Άδωνη<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Για τη γιορτή, βλ. Schneider, 1967: 512· Οι πηγές βεβαιώνουν την εκτέλεση δραματικών αγώνων στην Αλεξάνδρεια κατά τα Πτολεμαία και τα Βασιλεία, βλ. Στεφανής, 1988, αρ. κατ. 22, 307, 606, 908, 1055, 1305, 3003· Για τα Πτολεμαία βλ. Price, 2006· στα Βασιλεία τιμώνται ο Δίας Βασιλείος, Schneider, 1969: 188.



και, προφανώς, η πρόσβαση στη συγκεκριμένη περιοχή δεν ήταν πάντα ελεύθερη. Επιπλέον, έχει ιδιαίτερη σημασία για την κατανόηση της εξέλιξης της σχέσης που εξετάζουμε η πληροφορία που παραδίδει ο Πολύβιος (XV. 30, 31), ότι ένας θολωτός διάδρομος (σύριγξ) οδηγούσε από το ανάκτορο στο θέατρο διασφαλίζοντας άμεσα τη μεταξύ τους επικοινωνία<sup>16</sup> (Lauter, 1986: 87· Nielsen, 1994: 131-132).

Η τοποθέτηση του θεάτρου στην Αλεξάνδρεια, διαφοροποιείται, κάπως, από τις προηγούμενες περιπτώσεις, καθώς εδώ η σύνδεση με την αγορά αποκόπτεται οριστικά. Ωστόσο, αν και θεωρείται ότι το ανακτορικό συγκρότημα της Αλεξάνδρειας αποτέλεσε πρότυπο για το αντίστοιχο της Περγάμου (Nielsen, 1996: 211), δεν μπορεί να ειπωθεί η φαινομενική ασυνέπεια στη σύνδεσή του θεάτρου με την αγορά και στις λειτουργίες που σχετίζονται με αυτήν, καθώς ο μη εντοπισμός του καθιστά αδύνατη τη χρονολόγησή του. Για αυτό το λόγο, στην περίπτωση της Αλεξάνδρειας το ενδιαφέρον εστιάζεται στη μεταβολή που υπέστη η πόλις, ως επακόλουθο του εκτεταμένου αστικού φαινομένου της εποχής. Η Πέργαμος συνδυάζει χαρακτηριστικά της ελληνικής πόλης και του ανατολικού, μοναρχικού θεσμού. Αντίθετα, η Αλεξάνδρεια απομακρύνεται από τα δεδομένα της ελληνικής πόλης, καθώς μετατρέπεται σε ένα υδροκέφαλο αστικό κέντρο με πληθυσμιακό αμάλγαμα και κοσμοπολιτικό χαρακτήρα, γεγονός που επέφερε διοικητικές μεταβολές.<sup>17</sup> Η εξουσία συγκεντρώθηκε στον ηγεμόνα χωρίς, μια, έστω υποτυπώδη, αντιπροσώπευση (Hoerpfner - Schwandner, 1994, 245) του λαού και η αγορά απώλεσε τον πολιτικό - διοικητικό της χαρακτήρα (Hammond, 1972: 208, 212). Η αλλαγή αυτή περιορίσε και τις λειτουργίες του θεάτρου.

Τα αλεξανδρινά *Βασίλεια* με τους κήπους και τα υπόλοιπα οικοδομήματα με διαφορετικές λειτουργίες το καθένα, επηρεάστηκαν από περσικά και φαραωνικά πρότυπα. Ωστόσο, το ιδιάζον χαρακτηριστικό τους είναι η συγκέντρωση πολιτιστικών και δημόσιων θεσμών, γεγονός που αντανάκλα τη φιλελληνική αντίληψη των ηγεμόνων και το ρόλο τους ως προστάτες των ελληνικών τεχνών και επιστημών. Αυτή η σχέση πολιτιστικών κτηρίων απαντάται και στα βασιλικά ανάκτορα στις Αιγές, στην Πέλλα και στην Πέργαμο. Όμως, στην περίπτωση της Αλεξάνδρειας το φαινόμενο είναι πιο εκτεταμένο. Εδώ τα ανάκτορα υπερίσχυσαν της αγοράς και μετατράπηκαν σε ένα ανατολικό συγκρότημα που αποτέλεσε το κέντρο της πρωτεύουσας αυτού του μοναρχικού κράτους, αντανάκλωντας τη βασιλική δυναστεία που υπηρετούσαν, και συγχρόνως ένα είδος ελληνικής πόλης μέσα στην πόλη. Συνάγεται, λοιπόν, ότι οι διαφορές μεταξύ των παραπάνω περιπτώσεων εξαρτώνται από το βαθμό επίδρασης των ανατολικών και ελληνικών προτύπων, που φαίνεται να αντανάκλα και την σταδιακή πορεία από την «εθνική» μοναρχία προς την «προσωπική», με την έννοια του απόλυτα συγκεντρωτικού, μοναρχικού κράτους (Nielsen, 1994: 152-153· Nielsen, 1996, 210-211).

<sup>16</sup> Ανάλογη, συνειδητή σύνδεση του θεάτρου με το χώρο της αγοράς όμως, απαντάται στις περιπτώσεις των πόλεων Στράτος (Courby - Picard, 1924: 99), Πριήγη (Martienssen, 1968: 41, 44-45), Τερμησιών (Lanckoronski - Niemann - Petersen, 1892: 42) και Περγάμου (Μάξιμος, 1998: 131).

<sup>17</sup> Το διοικητικό σύστημα της Αλεξάνδρειας ακολούθησε αρχικά μακεδονικά πρότυπα, όμως με ισχυρή την ηγεμονική επίδραση. Στα χρόνια των πρώτων Πτολεμαίων υπήρχε Βουλή και Εκκλησία του Δήμου, όμως οι αρμοδιότητές τους σταδιακά περιορίστηκαν (Schneider, 1967: 554-555).

## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Το συγκρότημα της Βεργίνας με το θέατρο ανάμεσα στο ανάκτορο και την αγορά, αποτελεί, για τους ιστορικούς χρόνους, την πρωιμότερη σωζόμενη και απλούστερη μορφή αυτής της σχέσης. Στις πρωτεύουσες των ανατολικών πολυπολιτισμικών βασιλείων, που το καθεστώς ήταν αυστηρά μοναρχικό, το σχήμα αυτό έγινε περισσότερο πολύπλοκο. Τα ανάκτορα κυριάρχησαν πολιτικά, διοικητικά και κοινωνικά, και κάτω από την επίδραση ανατολικών προτύπων περιέλαβαν περισσότερες λειτουργίες και διαφορετικά κτήρια για την εξυπηρέτησή τους. Κατά αυτόν τον τρόπο, ενσωμάτωσαν τους «δημόσιους θεσμούς» (όπως Μουσείο, βιβλιοθήκη, παλαιστρα, θέατρο) με αποτέλεσμα πολλές από τις λειτουργίες της πόλης, και ειδικότερα της αγοράς, να περιέλθουν σε αυτά υπό την προστασία του ηγεμόνα. Επομένως, το θεσμικό κέντρο στις πρωτεύουσες των ελληνιστικών κρατών, αρχιτεκτονικά και πολεοδομικά, μετατέθηκε στην περιοχή των ανακτόρων (Nielsen, 1994: 209-216· Nielsen, 1996: 211), τα οποία πλέον εκφράζουν εναργώς την συγκεντρωτική, μοναρχική εξουσία. Σε αυτό συνέβαλε, βέβαια, και η φιλελληνική ιδιοσυγκρασία των ηγεμόνων και η προσπάθεια προβολής τους ως προστάτες του ελληνικού πολιτισμού, των τεχνών και των επιστημών (Schneider, 1969: 508· Nielsen, 1994: 16, 154· Pollitt, 1994: 341-354· Καραγεωργιάκη, 2011: 36-37), γεγονός που κατέστησε το ανάκτορο, κόνιστρα της πνευματικής, καλλιτεχνικής και επιστημονικής δραστηριότητας (Schneider, 1969: 972-3).

Παράλληλα, η διάδοση της θεατρικής κουλτούρας την εποχή αυτή ευνόησε την ανάπτυξη τάσεων θεατρικότητας σε διάφορους τομείς (βλ.: Bieber, 1961: 108· Δρομάζος, 1990: 551-555· Pollitt, 1994: 153-169, 288-302· Χανιώτης, 2009). Στο πλαίσιο αυτό, το θέατρο υπηρέτησε τους σκοπούς της ηγεμονικής λατρείας (βλ. σχ.: Tarn, 1930: 47· Thompson, 1973: 118-119· Pollitt, 1994: 334-341) και της δημόσιας προβολής της δυναστείας. Γιορτές προς τιμήν των ηγεμόνων, πολλές από τις οποίες έφεραν και το όνομά τους, αλλά και κάθε είδους ειδηλώσεις αποτέλεσαν ευκαιρίες μεγαλοπρεπείς και θεατρικής παρουσιάσής τους (Pollitt, 1994: 347-348· Χανιώτης, 2009: 103-140) και βρήκαν πρόσφορο έδαφος στο χώρο του θεάτρου.<sup>18</sup> Ως προς αυτό, εκμεταλλεύτηκαν τη λειτουργία του ως τόπου συγκεντρώσεων και τη δύναμη του εικονιστικού βήθους της περίτεχνης σκηνικής πρόσοψης (Schneider, 1967: 512· Schneider, 1969: 189· Gebhart, 1988: 65-69). Έτσι, το θέατρο αρχιτεκτονικά και πολεοδομικά τάσσεται στο πλευρό της ηγεμονικής προπαγάνδας.

Ως ποιο βαθμό όμως η προπαγάνδα, η σχετιζόμενη με το θέατρο, περιορίζεται στη «θεραπεία» και την επιβολή της εικόνας του ηγεμόνα ως παντοδύναμου και μακίχνα του πολιτισμού και του πνεύματος και κατά πόσο αυτός ο φιλελληνικός πατερναλισμός ενέχει αγαθές προθέσεις;

<sup>18</sup> Ο Διόδωρος Σικελιώτης (xvi. 91, 9-93), περιγράφει την εμφάνιση του Φιλίππου στο θέατρο των Αιγών, (Δρούγου, 2017: 88-90)· Ο Αθήναιος (Δειπν. xii, 536a), αναφέρεται σε μια ζωγραφική απεικόνιση του Δημήτριου του Πολιορκητή με την Οικουμένη στο προσκήνιο του διονυσιακού θεάτρου (Bieber, 1961: 123-124)· Για τον Πτολεμαίο Β' τον Φιλάδελφο, βλ. Schneider, 1967: 507-514· Pollitt, 1994: 347-348, με αναφορά σε πομπή που περιγράφει ο Αθήναιος (Δειπν., 197a-202b).





Οι σταδιακές μεταβολές που υπέστη ο θεσμός της πόλης, αντανάκλαση των οποίων αποτελούν οι πολεοδομικοί μετασχηματισμοί που αναλύθηκαν παραπάνω, αντικατοπτρίζονται και στη θεματολογία και στους σκοπούς του δράματος. Κατά τον 5<sup>ο</sup> αι. π.Χ. το δράμα υπήρξε ενεργό συστατικό του πολιτικού βίου της δημοκρατικής Αθήνας<sup>19</sup>. Όμως, στα χρόνια που ακολούθησαν το πολιτικό στοιχείο σταδιακά εξελείφθηκε και, με την επικράτηση της Νέας Κωμωδίας, το θέατρο απέκτησε καθαρά ψυχαγωγικό χαρακτήρα με θέματα ευρείας λαϊκής κατανάλωσης, αποδεσμεύοντας το δραματικό λόγο από την παιδεία<sup>20</sup> και την κριτική (Κωνσταντάκος, 2005-2006: 53-59). Το φαινόμενο ουσιαστικά είναι απότοκο της κρίσης του 4<sup>ο</sup> αι. π.Χ. που φαλιδίωσε τη Δημοκρατία (Glottz, 1994: 303-388· Davies, 1992). Σε τελική ανάλυση, όμως, η ευθύνη βαρύνει την ίδια την πόλη που, σε σχέση με το παρελθόν, χαλάρωσε την ιδεολογική και θεσμική της στάση.<sup>21</sup> Βέβαια, η επιλογή της τοποθέτησης του θεάτρου στον αστικό ιστό συνέχισε να αποτελεί μία ηχηρή πολιτική πράξη, ακόμα και όταν αυτό στερηθήκε το δημοκρατικό του πλαίσιο.

Στα δορίκτηρα κράτη της Ανατολής και της Αιγύπτου, οι Διάδοχοι επέβαλαν ένα συγκεντρωτικό καθεστώς με ενισχυμένη την εξουσία τους προσπαθώντας να θεμελιώσουν τη νομιμότητα<sup>22</sup> και τη σταθερότητα της και να αποδείξουν την ηγετική τους αποτελεσματικότητα. Ο Πτολεμαίος ο Α', μάλιστα, επεδίωξε έναν ενισχυμένο συγκεντρωτισμό χωρίς ελευθερίες, προκειμένου να πετύχει μια αδιάταρακτη εσωτερική πολιτική απαλλαγμένη από τις αποσταθεροποιητικές τάσεις που μπορούσαν να ενσκήψουν σε μια πολυπολιτισμική κοινωνία. Για την επίτευξη των παραπάνω χρησιμοποιήθηκε η πολιτική χειραγώγηση των υπηκόων μέσω της πολύπλευρης προπαγάνδας (Καργαωργάκη, 2011: 7, 38, 52-54, 58, 87, 118, 249). Αυτό είναι ευδιάκριτο στο θέατρο, που πλέον υποβιβάστηκε σε παράρτημα των ανακτόρων και λειτουργήσε ως «μέσο μαζικής ενημέρωσης». Εκεί συναθροιζόταν το πλήθος για να ακούσει τις δηλώσεις του ηγεμόνα (Martienssen, 1968: 31), από εκεί εκπέμπονταν, με θεαματικό τρόπο, οι εικόνες και τα μηνύματα της εξουσίας. Επιπλέον, στο χώρο αυτό ψυχαγωγούνταν ο όχλος με γιορτές αφιερωμένες στον ηγέτη και τον *οίκο* του και με ευχάριστες θεατρικές παραστάσεις. Ως προς αυτό, επισημαίνεται ότι οι Πτολεμαίοι ευνόησαν, με ιδιαίτερη επιμονή, τη θεατρική

---

<sup>19</sup> Η τραγωδία εμπειρείχε ιδέες που ήγειραν τον προβληματισμό και την αμφισβήτηση, συμβάλλοντας στην αυτογνωσία και στην πολιτική ανασυγκρότηση της κοινότητας (Cartledge, 2012: 25-31). Παράλληλα, η κωμωδία ασκούσε αντιπολιτευτική κριτική στα δημόσια πρόσωπα και τις αποφάσεις τους, επιδιώκοντας την ηθική αναμόρφωση της πολιτικής ζωής (Dover, 2010: 58-61· Easterling - Knox, 2013: 497-504).

<sup>20</sup> Με τον χαρακτηρισμό *θεατροκρατία*, ο Πλάτωνας χαρακτηρίζει την δικτατορία του αθηναϊκού όχλου (Νόμ. 701β), που αποτελούσε και την πλειονότητα των θεατών, ένα προλεταριάτο σε βάρος της πνευματικής ελίτ (Cartledge, 2012: 11).

<sup>21</sup> Cartledge, 2012: 48, ο Αριστοτέλης (*Αθ. Πολ.* 43.4), κατέταξε την αθηναϊκή Δημοκρατία της εποχής του στις «έσχατες».

<sup>22</sup> Η αρχή της εξουσίας για τους αρχαίους είναι αναμφισβήτητη. Αυτοί που την ασκούν γίνονται αποδεκτοί, όταν πληρούν τις προϋποθέσεις της νομιμότητας και της αποτελεσματικότητας (Χανιώτης, 2003: 21).

δραστηριότητα, ενθάρρυναν την παραγωγή πρωτότυπων κωμικών έργων και υποστήριξαν τους διονυσιακούς τεχνίτες με δώρα, προνόμια και φοροαπαλλαγές (Κωνσταντάκος, 2005-2006: 92-3). Θα μπορούσε κάποιος να αποδώσει αυτήν την επιμονή στην αγάπη τους για τον ελληνικό πολιτισμό, τις τέχνες και τα γράμματα. Ωστόσο, ένα ερώτημα, ίσως, μπορεί να ανατρέψει αυτό το αξίωμα. Θα έπρατταν το ίδιο εάν η κωμωδία διατηρούσε τον αντιπολιτευτικό της ρόλο ή απλώς η διάδοση και προώθηση εύπεπτων κωμικών έργων συνέπιπτε με τα πολιτικά τους συμφέροντα;

Δεν θα ήταν άστοχο το δάνειο του όρου «διαφωτισμένος δεσποτισμός» (Ντόνας, 1990: 24) για να χαρακτηριστεί η προστασία αλλά και η διαχείριση αυτής της πνευματικής και πολιτιστικής κληρονομιάς από τον μορφωμένο ηγέτη. Άλλωστε, οι Πτολεμαίοι επεδίωξαν μέσω της κληρονομιάς αυτής, της οποίας η λογοτεχνική παραγωγή – με εξαίρεση το θέατρο – δεν απώλεσε την ποιότητά της (Κωνσταντάκος, 2005-2006: 98), να πετύχουν τη συνοχή της ανώτερης κοινωνικής τάξης (Schneider, 1969: 963). Από την άλλη, οι γιορτές και τα θεάματα μαζικής διασκέδασης (Κωνσταντάκος, 2005-2006: 94-96) αποσκοπούσαν να πείσουν για τη βασιλική φιλανθρωπία (Καραγεωργάκη, 2011: 37-38) και δύναμη, «θαμπώνοντας» το πνεύμα.

Φαίνεται, λοιπόν, ότι σταδιακά το θέατρο υποτάσσεται πλήρως στην απολυταρχία. Όλα υπόκεινται στην επιτηρούμενη ηγεμονική προπαγάνδα η οποία πρέπει, ειδικά για τους Πτολεμαίους, να έχει τα αναμενόμενα αποτελέσματα (Καραγεωργάκη, 2011: 122). Στο θέατρο τα πάντα ελέγχονται, όπως ελεγχόμενη είναι η θέση του και, πλέον, η πρόσβαση σε αυτό. Η ψυχαγωγία μετατρέπεται σε «ωφέλιμο» λαϊκισμό, ο διάλογος εξακολουθεί να σιγά, η ρητορική χάνει παντελώς το νόημα της, η σκέψη συγγραφέα, η κριτική φιμώνεται και τέλος, εξασφαλίζεται ότι ο ποιητής δεν θα κάνει καμία παράβαση. Η μοναρχία δεν «αποδέσμευσε» τους ανθρώπους μόνο από τα κοινά αλλά και από την τύχη τους.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- ΑΝΔΡΟΝΙΚΟΣ, Μ. - ΜΑΚΑΡΟΝΑΣ, Χ. - ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, Ν. - ΜΠΑΚΑΛΑΚΗΣ, Γ. (1961): *Το Ανάκτορο της Βεργίνας*, Δημοσιεύματα της Υπηρεσίας Αρχαιοτήτων και Αναστηλώσεως, Αθήνα.
- ΑΝΔΡΟΝΙΚΟΣ, Μ. - ΔΡΟΥΤΟΥ, Σ. - ΦΑΚΛΑΡΗΣ, Π. - ΣΑΛΤΣΟΓΛΟΥ-ΠΑΛΙΑΔΕΛΗ, Χ. - ΤΣΙΓΑΡΙΔΑ, Μ. (1989): «Ανασκαφή Βεργίνας», *ΠΛΑΕ* 1989: 185-198.
- AUSSERSON, P. - SCHEFOLD, K. (1973): *Ερέτρια. Αρχαιολογικός Οδηγός*, μετάφραση: ΘΕΜΕΛΗΣ, Π., Γενική Διεύθυνση Αρχαιοτήτων και Αναστηλώσεων, Αθήνα.
- BEAN, G. (1966): *Aegean Turkey, an Archaeological Guide*, Ernest Benn Limited, London.
- BIEBER, M. (1961): *The History of the Greek and Roman Theater*, Princeton University Press, Princeton, N. J.
- CARTLEDGE, P. (2012): «“Θεατρικά έργα με βάθος”: το θέατρο ως διαδικασία στη ζωή των πολιτών της αρχαίας Ελλάδας», στο: *Οδηγός για την αρχαία ελληνική τραγωδία*, επιμέλεια: EASTERLING, P. E., Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο.
- COURBY F. - PICARD, C. (1924): *Recherches Archéologiques à Stratos d' Acarnanie*, Fouilles de l' Ecole Française d' Athènes, E. de Boccard, Paris.
- ΓΩΓΟΣ, Σ. (2005): *Το αρχαίο θέατρο του Διονύσου*, Μίλητος, Αθήνα.



- DAVIES, J., K. (1995): «The Fourth Century Crisis: What Crisis?», στο: *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr., Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?* Akten eines Symposiums 3-7 August 1992 Bellagio, επιμέλεια: EDER, W., Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 29-36.
- DOVER, K., J. (2010): *Η Κωμωδία του Αριστοφάνη*, μετάφραση: ΚΑΚΡΙΑΔΗΣ, Φ. Ι., Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα.
- ΔΡΟΜΑΖΟΣ, Σ. (1990): *Αρχαίο Δράμα. Αναλύσεις*, Κέδρος, Αθήνα.
- ΔΡΟΥΤΟΥ, Σ. (1989): «Το αρχαίο θέατρο της Βεργίνας και ο περιβάλλων χώρος του», *ΑΕΜΘ* 3: 13-20.
- DROUGOU, S. (1997): «Das antike Theater von Vergina. Bemerkungen zu Gestalt und Funktion des Theaters in der antiken Hauptstadt Makedoniens», *AM* 112: 281-305.
- ΔΡΟΥΤΟΥ, Σ. (1999): *Το αρχαίο θέατρο της Βεργίνας. Το θέατρο στην αρχαία Μακεδονία*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη.
- ΔΡΟΥΤΟΥ, Σ. (2005): *Βεργίνα. Τα πήλινα αγγεία της Μεγάλης Τούμπας*, Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας αρ. 237, Αθήνα.
- ΔΡΟΥΤΟΥ, Σ. - ΚΑΛΛΙΝΗ, Χ. (2014-2015): «Βεργίνα. Το θέατρο των Λιγών. Νέες παρατηρήσεις και ευρήματα από την παλιά ανασκαφή», *ΑΔ* 69-70 (Α'): 491-542.
- ΔΡΟΥΤΟΥ, Σ. (2017): «Το θέατρο στο βασίλειο της αρχαίας Μακεδονίας», *Logeion* 7: 86-107.
- EASTERLING, P. E. - KNOX, B. M. W. (2013): *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, μετάφραση: ΚΟΝΟΜΗ, Μ., Παπαδήμα, Αθήνα.
- EMPEREUR, J. Y. (1998): *Alexandria Rediscovered*, British Museum Press, London.
- GEBHARD, E. (1988): «Ruler's Use of Theaters in the Greek and Roman World», *Πρακτικά XII Συνεδρίου Κλασικής Αρχαιολογίας*, Αθήνα 4-10 Σεπτεμβρίου 1983, τόμος Δ', Αθήνα, 65-69.
- GLOTZ, G. (1994): *Η ελληνική σπύλις*, μετάφραση: ΣΑΚΕΛΛΑΡΙΟΥ, Α., Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα.
- GREEN, J. R. (1994): *Theater in Ancient Greek Society*, Routledge, London.
- HAIGH, A. E. (1907): *The Attic Theater*, Clarendon Press, Oxford.
- HAMMOND, M. (1972): *The City in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- HOEPFNER, W. - SCHWANDNER, L. (1994): *Haus und Stadt im klassischen Griechenland*, Deutscher Kunstverlag, Munich.
- ΚΑΡΑΓΕΩΡΓΑΚΗ, Σ. (2011): *Θρησκεία και πολιτική. Η προπαγάνδα των Πτολεμαίων από τις αρχές του 3<sup>ου</sup> ως τα μέσα του 2<sup>ου</sup> αι. π.Χ.*, Διδακτορική Διατριβή, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης - Τμήμα Θεολογίας, Θεσσαλονίκη.
- ΚΑΝΤΑ, Α. (2013): *Minoan Crete and the origins of ancient Greek theatre*, Ίτανος, Herakleion.
- KRISTER, H. (1935): «Nemea», *RE* XVI 2: 2324.
- ΚΩΝΣΤΑΝΤΑΚΟΣ, Ι. (2005-2006): «Το κωμικό θέατρο από τον 4<sup>ο</sup> αι. π.Χ. στην ελληνιστική περίοδο. Εξελικτικές τάσεις και συνθήκες παραγωγής», *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 37: 47-102.
- LANCKORONSKI, K. - NIEMANN, G. - PETERSEN, E. (1892): *Städte Pamphyliens und Pisidiens* II, Tempky F, Wien.
- LAUTER, H. (1986): *Die Architektur des Hellenismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- MCDONALD, W. A. (1943): *The Political Meeting Places of the Greeks*, Johns Hopkins Press, Baltimore.
- ΜΑΞΙΜΟΣ, Π. (1998): *Αρχαία ελληνικά θέατρα. 2500 χρόνια φως και πνεύμα*, Χριστάκης Αθήνα.



- MARTIENSSEN, R. D. (1968): *The Idea of Space in Greek Architecture*, Witwatersrand University Press, Johannesburg.
- ΜΙΛΙΔΑΚΗΣ, Μ. (2001): *Το θέατρο σε σχέση με την πολεοδομία και τις λειτουργίες της αρχαίας πόλης κατά τους ελληνιστικούς χρόνους*, Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης - Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Θεσσαλονίκη.
- ΜΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ-ΛΕΟΝ, V. (1984): «Zur Verehrung des Dionysos in Elis», *AM* 99: 275-290.
- ΜΠΟΣΝΑΚΗΣ, Δ. - ΓΚΑΓΚΤΖΗΣ, Δ. - LEUGE, J. - ΣΤΕΦΩΣΗ, Μ. (1996): *Αρχαία θέατρα, ... θέατρα θεάς άξια*, Ίτανος, Ηράκλειο.
- NIELSEN, I. (1994): *Hellenistic Palaces*, Aarhus University Press, Aarhus.
- NIELSEN, I. (1996): «Oriental Models for Hellenistic Palaces», στο: *Basileia. Die Paläste der hellenistischen Könige*, Internationales Symposium in Berlin vom 16.12.1992 - 20.12.1992, επιμέλεια: HOEPFNER, W. - BRANDS, G., Verlag Philipp von Zabern, Mainz am Rhein, 209-212.
- NIELSEN, I. (1997): «Royal Palaces and Type of Monarchy: Do the Hellenistic Palaces reflect the Status of the King?», *Hephaistos* 15: 137-161.
- ΝΤΟΚΑΣ, Α. (1990): *Ελληνιστικός πολιτισμός*, Εστία, Αθήνα.
- PRICE, S. R. F. (2006): "Ptolemaia", στο: *Brill's New Pauly*, Antiquity volumes edited by: Hubert Cancik and Helmuth Schneider, English Edition by: Christine F. Salazar, Classical Tradition volumes edited by: Manfred Landfester, English Edition by: Francis G. Gentry. Consulted online on 24 October 2020 <[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e1012870](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1012870)> First published online: 2006. First print edition: 9789004122598, 20110510.
- POLLITT, J. J. (1994): *Η τέχνη στην ελληνιστική εποχή, μετάφραση*: ΓΚΑΖΗ, Α., Παπαδήμα, Αθήνα.
- RADT, W. (1988): *Pergamon, Geschichte und Bauten, Funde und Erforschung einer antiken Metropole*, DuMont, Köln.
- ROSSETTO, C. - SARTORIO, P. (1996): *Teatri Greci e' Romani* III, Seat, Roma.
- ΣΑΑΤΣΟΓΛΟΥ-ΠΑΛΙΑΔΕΛΗ, Χρ. (2018): «Η βασιλική παρουσία στις Αιγές. Παλαιά και νέα ευρήματα της ανασκαφής του Αριστοτέλειου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης», *Θέματα Αρχαιολογίας* 2.3: 372-387.
- SCHENK, G. (1993): «Stadtentwinklung und Stadtbegrenzung», στο: *Die griechische Polis. Architektur und Politik*. Herausgegeben von W. HOEPFNER und G. ZIMMER. Schriften des Seminars für klassische Archäologie der Freien Universität Berlin, Ernst Wasmuth Verlag, Tübingen: 17-32.
- SCHNEIDER, K. (1967): *Kulturgeschichte des Hellenismus* I, Beck, München.
- SCHNEIDER, K. (1969): *Kulturgeschichte des Hellenismus* II, Beck, München.
- SONNE, W. (1993): «Der politische Aspekt von Architektur», στο: *Die griechische Polis. Architektur und Politik*. Herausgegeben von W. HOEPFNER und G. ZIMMER. Schriften des Seminars für klassische Archäologie der Freien Universität Berlin, Ernst Wasmuth Verlag, Tübingen: 11-16.
- ΣΤΕΦΑΝΗΣ, Ι. (1988): *Διονυσιακοί τεχνίται*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο.
- TARN, W. W. (1930): *Hellenistic Civilization*, Arnold, London.
- THOMPSON, D. (1973): *Ptolemaic Oinochoai and Portraits in Faience. Aspects of the Ruler Cult*, Oxford University Press, Oxford.
- ΧΑΝΙΩΤΗΣ, Α. (2003): «Το αναμφισβήτητο της εξουσίας και η αμφισβήτηση του εξουσιαστή στην ελληνική αρχαιότητα», στο: *Αμφισβήτηση της εξουσίας*, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Αθήνα, 9-33.
- ΧΑΝΙΩΤΗΣ, Α. (2009): *Θεατρικότητα και δημόσιος βίος στον ελληνιστικό κόσμο*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο.



ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, Π. (1997): Ελληνικές πόλεις στην Ανατολή. Ιδρύσεις του Αλεξάνδρου και πόλεις των Διαδόχων», στο: *Αλέξανδρος και η Ανατολή*, Οργανισμός Πολιτιστικής Πρωτεύουσας της Ευρώπης «Θεσσαλονίκη 1997», Θεσσαλονίκη, 79-85.

WYCHERLEY, R. E. (1962): *How the Greeks Built Cities*, Macmillan, London.



# LA MAGIA EN LA TRAGEDIA GRIEGA

M.<sup>a</sup> Teresa Molinos Tejada - Manuel García Teijeiro

Universidad de Valladolid

[molinos@fyl.uva.es](mailto:molinos@fyl.uva.es) - [manuel@fyl.uva.es](mailto:manuel@fyl.uva.es)

## RESUMEN

La tragedia griega clásica no se caracteriza por tener gran interés por la magia. Hay, sin embargo, pasajes importantes sobre ella, como las escenas de necromancia en Esquilo, ciertos episodios de la carrera de Medea como maga, el supuesto encantamiento erótico de Deianira o el himno que ata de las Euménides. Hay también alusiones más escuetas a esas creencias y prácticas. En el *Hipólito* de Eurípides las referencias a los hechizos amorosos cumplen una función importante en la caracterización de Fedra y de su nodriza.

PALABRAS CLAVE: Tragedia griega, magia, necromancia.

## MAGIC IN GREEK TRAGEDY

## ABSTRACT

Classic Greek tragedy is not characterized by a great interest in magic. Important passages on this subject can be found, however, such as the scenes of necromancy in Aeschylus, some episodes of the career of Medea as a magician, the supposed erotic charm of Deianira or the binding hymn of the Eumenides. There are also brief allusions to such beliefs and practices. In Euripides's *Hippolytus* the references to love magic play an important role in characterizing Phaedra and her nurse.

KEYWORDS: Greek tragedy, magic, necromancy.

No hay en la tragedia griega especial interés por los temas mágicos, aunque no faltan en ella. Como ocurre en el mito y en la epopeya, de donde toma casi siempre sus argumentos, no se complace en explotar las posibilidades que ofrecían, como hizo después la literatura helenística y romana. Selecciona lo que es pertinente al drama y prescinde de lo más llamativo y menos compatible con la seriedad, solemnidad, si queremos, del género trágico. Ese ideal de selección se aprecia muy bien si se considera cómo trata a los dos personajes que en la tradición literaria encarnaban la plenitud de los poderes mágicos<sup>1</sup>. Ambos son femeninos y pertenecen al mundo de la épica, Circe al de la Odisea y Medea al de los Argonautas. Hay entre ellas afinidades, pues las dos descienden del Sol: la primera es hija suya, la segunda nieta, de modo que Medea es sobrina de Circe, pero también una diferencia muy importante, esta es una diosa, aquella una mujer, más apta, por tanto, para experimentar las pasiones humanas.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.31>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 473-482; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



En la aventura de Ulises, Circe convierte a los hombres en animales dándoles a beber una pócima y tocándolos después con su bastón, antecedente de la varita mágica; invita a acostarse con ella, pero quita al hombre su virilidad; sabe a dónde hay que ir y cómo hay que proceder para evocar el alma de un muerto y preguntarle lo que se desea saber. La tragedia tomó de la saga el tema de la consulta nigromántica (cf. Macías Otero, 2015). Conservamos fragmentos de una de Esquilo, *Los evocadores de almas* (Ψυχαγωγοί, *TrGF* III, F 273-278), que dramatizaba la *nekyia* del canto XI de la *Odisea*<sup>2</sup>, y otra del mismo autor, que por excepción trata un tema contemporáneo, *Los Persas*, contiene la famosa evocación del alma del rey muerto Darío. La escena tuvo que ser impresionante, pero no era propiamente de nigromancia. La acción sucede a pleno día, delante de la tumba. La reina madre hace la ofrenda incruenta y el coro de nobles ancianos ruega a los dioses subterráneos que envíen a la sombra de Darío. Cantan un himno invocándola e insistiendo en los ruegos para que le sea permitido acudir (633-680). Cuando se presenta, la anciana reina le explica lo ocurrido. Darío escucha y aconseja lo que debe hacerse en el futuro. El pasaje tiene más de religión que de magia<sup>3</sup>.

Medea fue personaje favorito de la tragedia griega<sup>4</sup>. El pasaje de colorido mágico más vivo se halla en el fragmento 534 de *Las cortadoras de raíces* de Sófocles (Πιζοτόμοι, *TrGF* IV, F 534-536): Medea, mirando hacia atrás, desnuda, entre alaridos, corta raíces con hoces de bronce, recoge el jugo blancuzco que destilan en recipientes del mismo metal y guarda lo cortado en cestas bien tapadas. La relación entre el bronce y la virtud de las plantas, la precaución de apartar la mirada, la desnudez y los gritos apuntan claramente a un ritual mágico, y los otros dos fragmentos conservados de la tragedia señalan en la misma dirección: en el 535 las mujeres del coro mencionan a la diosa Hécate, y el 536, muy breve, habla de una figurita que se consume en el fuego. El tema de esta tragedia podría referirse a los hechos ocurridos en Cólquide, cuando Medea ayudó a Jasón con sus hechizos a conquistar el vellocino de oro, asunto que el mismo Sófocles abordó en otra de sus obras, *Las mujeres de Cólquide* (Κολχίδες, *TrGF* IV, F 337-349), pero también puede situarse después, en el contexto del episodio de Yolco, donde Medea engañó a las hijas de Pelias con un cocimiento

<sup>1</sup> Sobre la figura de la maga en la literatura griega, cf. García Teijeiro, 2002 y 2005.

<sup>2</sup> No es seguro que formara una trilogía con *Penélope* y *Osteoloi*, acompañados del drama satírico *Circe*, bibliografía reciente en Wright, 2018: 53. Sobre ciertas peculiaridades estilísticas de la invocación, Romilly, 1975: 15-18.

<sup>3</sup> Basándose en el comienzo del himno (633-639), Headlam, 1902, propuso, sin embargo, que los ancianos del coro eran en realidad magos y que en su evocación debía de haber fórmulas mágicas en lenguaje especial. Crítica en Lawson, 1934; Rose, 1950; Broadhead, 1960: 305-309. Opinión más matizada en Jouan, 1981. Cf. Ogden, 2001: 129 s.

<sup>4</sup> Cf. Eitrem, 1941: 47. Wright, 2016: 204, da una lista de tragedias clásicas que lo utilizaron, y en 2018: 227-236, discute los diferentes puntos de vista con que lo hicieron. También la tragedia posterior, el drama satírico, la comedia y la farsa dórica se interesaron por Medea, vid. Melero, 1996.



mágico que tenía la virtud de rejuvenecer, tema de la primera tragedia de Eurípides, *Las hijas de Pelias* (Πελιάδες, *TrGF* V, F 601-616). Esta habilidad de la hechicera fue también tema de una tragedia o drama satírico de Esquilo, *Las nodrizas* (Τροφοί, *TrGF* III, F 246 a-d). Allí eran las nodrizas de Dioniso y sus maridos quienes conseguían la juventud por medio de la cocción mágica<sup>5</sup>.

La única tragedia sobre Medea que tenemos completa es la *Medea* de Eurípides. El personaje es allí una mujer de formidable carácter, sin que el poeta ponga énfasis en su condición de hechicera. Las alusiones a su fama hacen hincapié en sus conocimientos y no en sus poderes mágicos (285, 292-305, 401-403, 539 s., 718). Es experta en φάρμακα, en drogas que pueden ser medicina y también veneno (385, 789, 805 s.). Las referencias a sus encantamientos del pasado son solo implícitas, cuando ella recuerda a Jasón en amargo reproche cómo le había ayudado en Cólquide a uncir los toros que exhalaban fuego, a sembrar el campo de muerte (478 s.) y a matar al dragón que custodiaba el vellocino de oro (480-482); cómo después, en Yolco, causó la muerte de Pelias por medio de sus propias hijas (486 s., cf. 504 s.). El carro alado sobre el que aparece en la escena final no es un vehículo mágico, sino un regalo de su abuelo el Sol<sup>6</sup>. Tampoco es necesario suponer hechizados la corona y el peplo que envía a su rival Creúsa, la nueva esposa de Jasón para que le causen una muerte horrible (784 ss., 949 ss., 1136 ss.; cf. Pozzi, 1994). Que la corona sea una fuente de fuego (1186 s.) se explica bien, puesto que era regalo del Sol. El vestido estaría impregnado de un poderoso veneno (cf. 1201), cuya naturaleza y origen el poeta no especifica. Recuerda a aquel que causó la muerte de Heracles con tormentos muy semejantes. Sófocles trató el tema en las *Traquinias*. Allí es la ponzoña de la hidra de Lerna, mezclada con la sangre del centauro Neso, la causa que produjo el terrible efecto. En esta tragedia también es una mujer quien envía el fatal regalo del πέπλος impregnado en veneno que matará al primero que se lo ponga, por eso hay que procurar que lo reciba directamente la víctima<sup>7</sup>. En la tragedia de Sófocles el πέπλος enviado por Deyanira no es una prenda femenina, sino una túnica<sup>8</sup> para su marido Heracles, con la intención no de matarlo, sino de recuperar su amor<sup>9</sup>, que el héroe ha puesto

<sup>5</sup> Sobre estos rejuvenecimientos de Medea, cf. Ogden, 2001: 206 s.

<sup>6</sup> El texto de Eurípides no dice que tirasen de él dragones alados, pero el detalle debió de formar parte de la escenificación antigua, puesto que se encuentra en la primera *hypothesis* (7-9), en los escolios y en las representaciones artísticas a partir de c. 400 a. C. (Schmidt, 1992: nnº. 34-48, 396 s.).

<sup>7</sup> *Tra.* 604-609: nadie debe ponerse la túnica antes que Heracles, también hay que evitar que le dé la luz. *Med.* 972 s.: Medea manda a sus hijos que den el regalo directamente a su rival, pues ante todo importa que lo reciba ella en sus manos.

<sup>8</sup> Sófocles la llama indiferentemente πέπλος (*Tra.* 602, 674, 758, 774; en 613 πέπλωμα) y χιτών (580, 612, 769). Eurípides designa el vestido femenino enviado por Medea como πέπλος en singular (*Med.* 786 = 949) o en plural (1159, 1188, 1214).

<sup>9</sup> Errandonea, 1927, propuso que Deyanira envió la túnica envenenada sabiendo que causaría la muerte de Heracles y urdió el relato del engaño del centauro para justificarse. Insistió en esta propuesta en trabajos posteriores y obtuvo algunas adhesiones, vid. Faraone, 1994 y 1949: 110-119.





en otra. Como ella misma explica, en cierta ocasión el centauro intentó forzarla, Heracles oyó sus gritos y lo atravesó con una flecha impregnada con el veneno de la hidra. Moribundo, Neso le dijo que si recogía la sangre que brotaba de su herida, obtendría un poderoso filtro<sup>10</sup>, que obligaría a Heracles a no amar a ninguna mujer más que a ella (*Tra.* 569-577). El poeta toca aquí el tema de la magia, pero solo de modo superficial, puesto que la virtud del supuesto filtro residía no en ningún ritual ni en fórmulas mágicas<sup>11</sup>, sino en la calidad de la sangre del centauro, vertida en pleno arrebatado de pasión por la mujer<sup>12</sup>.

En las *Euménides* de Esquilo la magia aparece en un contexto muy diferente. El coro de esta tragedia está formado por espíritus infernales que persiguen a quien haya matado a un pariente de su misma sangre. Son las Erinis, las Furias, acosadoras sin descanso del asesino, personificaciones de la venganza y del remordimiento. El poeta las representó con oscuros ropajes y cabellera formada por serpientes<sup>13</sup>. Testimonios tardíos dicen que la aparición, uno por uno, de estos terroríficos personajes en el escenario sobrecogió de tal modo a los espectadores que los niños se desmayaban y las embarazadas abortaron<sup>14</sup>. Alarmado, el Estado habría reducido por ley el número de coreutas<sup>15</sup>. En la tragedia este coro de Furias encuentra a su víctima, Orestes, en la colina del Areópago de Atenas, a donde había acudido, por mandato de Apolo, para buscar la protección de Atenea. Allí entona contra él un cántico maléfico, un “cántico que ata” (ὕμνος δέσμιος) lo llama el corifeo (306), expresión que el coro repite en su estribillo (331-333 = 344-346)<sup>16</sup>. Los pasos de danza que acompañaban al canto pueden interpretarse como una especie de ritual y la noción de atar, repetida en el cántico, tiene especial relevancia en el contexto, puesto que el ὕμνος δέσμιος (321-396) precede al proceso judicial que va a decidir la suerte

<sup>10</sup> κηλητήριον (*Tra.* 575). Hilo lo llama στέργημα (1138), φίλτρον (1142). Deyanira se refiere a él cuando dice que va a intentar superar a su rival φίλτροις ... και θέλκτροισι (584 s.).

<sup>11</sup> No estaría justificado entender como alusión a un rito mágico lo que dice Deyanira en 580 s. «Unté esta túnica, añadiendo cuanto él dijo en vida» (χιτῶνα τόνδ' ἔβαψα, προσβαλοῦσ' ὅσα ζῶν ἐκεῖνος εἶπε). Deyanira se refiere a que, como explica más adelante, había seguido las indicaciones que Neso le había dado sobre la conservación del filtro (680-688). El escoliasta entiende el participio referido a la mezcla indicada por el centauro (vid. la nota anterior).

<sup>12</sup> Por eso valía solo para Deyanira. Las versiones que dan Diodoro Sículo y Apolodoro hacen esto más explícito, pues hablan no solo de sangre, sino también de semen: ella debe recoger el semen del centauro moribundo y mezclarlo con su sangre y con aceite (D. S. IV, 36, 5); con su sangre (Apollod. II, 7, 6).

<sup>13</sup> Aesch., *Choeph.* 1049 s. Según Pausanias (I, 28, 6), Esquilo fue el primero en representarlas con esa cabellera.

<sup>14</sup> *Vita Aesch.* 9 (= *TrGF* III, T 1, 30-32). El testimonio debe de provenir de una fuente peripatética, cf. Ercoles, 2018: 307 s., con bibliografía. El biógrafo, hablando de las causas que movieron a Esquilo a exiliarse de Atenas, atribuye la noticia a algunos (τινὲς δὲ φασιν ...).

<sup>15</sup> Poll. IV, 110. Hasta entonces el coro trágico habría tenido cincuenta miembros.

<sup>16</sup> El poeta imita el estilo repetitivo propio de las cantilenas de los encantamientos. Cf. Romilly, 1975:13, García Teijeiro, 1993: 9.

de Orestes (566-777), en el cual las Furias actuarán como acusadoras. Faraone ha mostrado la conexión de este pasaje con los maleficios destinados a “atar” las facultades físicas y mentales de la parte contraria en un juicio, con el fin de que no pueda defenderse<sup>17</sup>.

Con frecuencia las menciones son mucho más escuetas y algunas traslucen el escepticismo del ateniense instruido del siglo v. Edipo llama μάγος a Tiresias con desprecio, contraponiendo sus malas artes con el mérito del verdadero adivino (S., *OT* 387 s.)<sup>18</sup>. En el país de los tauros un mensajero cuenta que Ifigenia, para aparentar que estaba haciendo un ritual imponente, lanzó un alarido y se puso a entonar cantos bárbaros, actuando como una maga<sup>19</sup> (E., *IT* 1336-1338). Ifis proclama su aversión contra quienes quieren alargar la vida con comestibles, con bebedizos y con remedios mágicos<sup>20</sup> (E., *Supp.* 1109-1111). En su agitado relato un siervo frigio alude al supuesto poder de los magos para hacer invisible: Helena, perseguida por Orestes y Pílates, desapareció de pronto «o por pócimas o por escamoteo de magos<sup>21</sup> o por arrebató de dioses» (E., *Or.* 1495-1498). Para pedir a Tecmesa que actúe con decisión, Ayante menciona los ensalmos en una expresión figurada: «No es de buen médico entonar ensalmos<sup>22</sup> para curar un mal que requiere amputación» (S., *Aj.* 581 s.). Hermíone acusa a Andrómaca de hacerla infértil con drogas secretas<sup>23</sup> y esta se queja de la acusación (E., *Andr.* 32 s., 157 s., 205, 355 ss.). Medea, en cambio, prometía a Egeo una droga que lo haría engendrar<sup>24</sup> (E., *Med.* 717 s.).

Referencias puntuales son también las del *Hipólito* de Eurípides, pero en él cumplen una función importante en la caracterización de los dos personajes femeninos. Fedra no es allí la madrastra lujuriosa de la tradición que se enamora de su hijastro y venga su desdén con una calumnia<sup>25</sup>. La diosa Afrodita le ha impuesto aquella terrible pasión, contra la que lucha con todas sus fuerzas. Como no puede vencerla,

---

<sup>17</sup> Faraone, 1985. Los maleficios llamados “amarres”, “ataduras” (καταδέσεις, κατάδεσμοι, καταδέσματα) son especialmente frecuentes en contextos judiciales. Pretenden conseguir que una potencia maléfica, entre otras las Erinis (Gager, 1992: 12), intervengan para “atar” a la víctima. En la tragedia de Esquilo son ellas mismas quienes practican el “amarre”.

<sup>18</sup> Cf. Graf, 1997: 22.

<sup>19</sup> μαγεύουσ’ es conjetura de Reiske comúnmente aceptada frente a ματεύουσ’ de los codd., que no da sentido. Cf. Graf, 1997: 24.

<sup>20</sup> El verso está dañado en la tradición directa. Plutarco, *Mor.* 110 C., ofrece una lectura aceptable.

<sup>21</sup> μάγων τέχναις (1498). Cf. Graf, 1997: 24. El siervo frigio de Helena narra lo sucedido en metros líricos, lo cual es excepcional en personajes de baja condición.

<sup>22</sup> ἐπωδάς, cf. *Od.* XIX, 457 s. (los hijos de Autólico restañan la sangre de una herida causada a Odiseo por una jabalí). Cf. Eitrem, 1941: 40 s., Graf, 1997: 28 s. En el pasaje de la tragedia la expresión equivale a «no se puede andar con paños calientes en asuntos muy graves». En *Trach.* 1000 Sófocles usa αἰοδός por ἐπωδός, como indica el escoliasta. Sobre el uso de ἐπωδαί en medicina vid. Furley, 1993.

<sup>23</sup> φαρμάκοις κεκρυμμένοις (32). Cf. Faraone, 1999: 7.

<sup>24</sup> παύσω δέ σ’ ὄντ’ ἄπαιδα καὶ παίδων γονὰς σπειραὶ σε θήσω· τοιάδ’ οἶδα φάρμακα.

<sup>25</sup> Sobre la contraposición de la Fedra tradicional y la de esta tragedia, vid. Molinos Tejada y García Teijeiro, 2020.



se resigna a dejarse morir de inanición sin contar a nadie su mal de amores. Quien desencadena la tragedia es su nodriza, mujer fiel y de mucho carácter. Toda la primera parte del drama está dominada por sus iniciativas para averiguar primero la naturaleza de la enfermedad que está matando a su señora y para intentar después desesperadamente salvarla contando a Hipólito la verdad. Su modo de ser, impaciente, mucho más inclinada a actuar que a reflexionar con calma, se manifiesta pronto. La referencia que hace a la adivinación al comienzo de su diálogo con Fedra es, en realidad, una exclamación después de un reproche. Impaciente porque aquella, en vez de explicarle qué le ocurre, divaga delirante sobre su anhelo de andar por montes y praderas, cazar, correr a caballo sobre los bancos de arena, se queja de esos desvaríos y exclama «Mucha adivinación haría falta para saber qué dios te descarría<sup>26</sup> y te trastorna el juicio, niña» (236-238). No expresa un razonamiento ordenado: Fedra está loca, la locura habrá sido promovida por un dios, hay que consultar a un adivino para saber cuál. Simplemente pierde la paciencia porque no puede entender las incoherencias de su señora. Prosigue, sin embargo, intentado averiguar la verdad y llega a preguntarle si tiene sus manos manchadas de sangre. Cuando Fedra responde que la mácula está en su mente, sospecha alarmada que puede ser víctima de un maleficio: «¿Será un mal que haya atraído contra ti algún enemigo?»<sup>27</sup>. Posibilidad particularmente inquietante para una nodriza, entre cuyas preocupaciones estaba la del proteger al niño del mal de ojo y de los ataques mágicos<sup>28</sup>.

Los otros dos pasajes de esta tragedia que nos interesan se refieren a magia erótica. Cuando la nodriza consigue que Fedra confiese que está locamente enamorada de su hijastro, queda sobrecogida por la revelación, pero pronto se sobrepone. Comprende que la única manera de evitar que su señora muera es aceptar los hechos

<sup>26</sup> ὅστις σε θεῶν ἀνασειράζει (237). σερά es la correa que hacía de rienda del primer y cuarto caballo de la cuadriga, que no iban uncidos al yugo (Poll. 1, 141). Manejarlos bien era fundamental para hacer muy ceñidos los giros cuando se daba la vuelta a la meta o pilar que señalaba el fin de la pista de carreras, donde era fácil tener un accidente. Vid. Soph., *El.* 720 ss., y cf. *Il.* xxiii, 334 ss.

<sup>27</sup> μὲν ἐξ ἐπακτοῦ πημονῆς ἐχθρῶν τινοῦ; (318). La cuestión introducida por μὴ οὖν (= μὲν) implica una posibilidad temible, vid. Barret, *ad loc.* ἐχθρῶν τινοῦ es *genitivus auctoris*, que puede equivaler a un agente, especialmente con adjetivos en -τος. El verbo ἐπάγω «llevar contra», puede en contextos mágicos adquirir el sentido de inducir un mal contra alguien por medio de un espíritu o un hechizo, bien atestiguado en el substantivo correspondiente ἐπαγωγή (además de los testimonios recogidos por Barrett, *ad loc.*, cf. Thphr., *Char.* 16, 7; última línea en la tablilla de plomo de Falasarna de época helenística, editada por Jordan, 1992). El adjetivo verbal ἐπακτός puede tener ese significado en la *lex sacra* de Cirene (c. 325-320 a. C., *CGRN* 99, 111, con bibliografía actualizada), menos probablemente en una defixión del s. II a. C. (Audollent, 1904: 8, 15). Cf. Maas, 1944.

<sup>28</sup> A ello se comprometía Deméter cuando, con aspecto de anciana, aceptó el encargo de criar al hijo del rey de Eleusis, según el himno homérico (*b. Cer.* 226-230). ἐπιλυσίη, que significa en general «ataque», debe de tener allí el valor especializado de «ataque mágico, hechizo». Hesiquio glosa la palabra como ἐπωδὴ φαρμάκων, ἢ ἐφοδός τινοῦ (en Focio ἐφοδος φαρμάκων· καὶ ἐπαγωγή καὶ ἐπίτευπις). Además de los comentarios *ad loc.*, cf. Kleidt, 1996; Rakoczy, 1996: 150 s.; Garland, 2013: 210. La nodriza de Fedra afirma con énfasis que la ha criado y que la quiere (ἔθρεψά σ' εὖνους τ' εἰμί, 698).



y buscar una solución desesperada. Ante todo, procura tranquilizarla con el argumento de que nadie puede resistir al amor, hasta los mismos dioses tienen que ceder ante él. Ella no ha de considerarse más fuerte que ellos, eso sería loca soberbia. Tiene que sobreponerse a su enfermedad. «Existen encantamientos y formulas mágicas, se hallará algún remedio para esta enfermedad», le dice<sup>29</sup>, hablando en términos generales. Ella no es experta y no sabe qué medicina puede ser esa, habrá que buscarla. Está, desde luego, intentando calmar la angustia de Fedra proponiéndole una esperanza, porque cuando esta condena los razonamientos engañosos y alaba, en cambio, los que alientan a mantener la honra, pierde la paciencia y afirma con franqueza brutal que lo que necesita ella no son palabras decorosas, sino al hombre, hay que contar enseguida a Hipólito lo que está pasando. No le hablaría así si no la viera en peligro de muerte (490-497). Sigue perseverando con fuerza y, cuando su señora le ruega que cese en su insistencia, pues tiene el alma tan quebrantada por la pasión que, si sigue oyendo aquellas tentadoras palabras, acabará por caer en lo que quiere evitar, aparenta haber encontrado una solución satisfactoria. Está, desde luego determinada a hablar inmediatamente con el hijastro, pero, para poder dejar a Fedra y entrar en la casa, menciona un remedio mágico que acaba de ocurrírsele (509-515):

ἔστιν κατ' οἴκους φίλτρα μοι θελκτήρια  
 ἔρωτος, ἦλθε δ' ἄρτι μοι γνώμης ἔσω,  
 ἃ σ' οὔτ' ἐπ' αἰσχροῖς οὔτ' ἐπὶ βλάβῃ φρενῶν  
 παύσει νόσου τῆσδ', ἦν σὺ μὴ γένη κακή.  
 δεῖ δ' ἐξ ἐκείνου δῆ τι τοῦ ποθουμένου  
 σημεῖον, ἢ πλόκον τιν' ἢ πέπλων ἄπο,  
 λαβεῖν, συνάψαι τ' ἐκ δυοῖν μίαν χάριν.

Tengo en casa filtros que hechizan al amor, acaban de venirse a la cabeza, los cuales, sin infamia y sin trastornarte la mente, te curarán esta enfermedad, con tal de que no seas cobarde. Hay que tomar una prenda del hombre deseado, o un mechón de su pelo o un trozo de su vestido, y de los dos enlazar una sola dicha<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> εἰσὶν δ' ἐπωδαὶ καὶ λόγοι θελκτήριοι· φανήσεταιί τι τῆσδε φάρμακον νόσου (478 s.).

<sup>30</sup> πλόκον (514) es conjetura de Reiske generalmente aceptada por los editores. La tradición tiene λόγον (λόγων V). El escoliasta, que lee λόγον también, da una curiosa explicación (sch. a 514): «Es preciso, dice, en el hechizo coger algo que represente a Hipólito, o una palabra suya recordada o un fragmento del borde de su vestido, y, uniendo la palabra de él con una palabra de Fedra, pronunciar el encantamiento; el fragmento de vestido, a su vez, hay que unirlo con otro fragmento de un vestido de Fedra, para que, en caso de fracaso utilizando la palabra, utilicemos el vestido. Unen, efectivamente, los dos, las palabras o los fragmentos de los mantos, y pronuncian una fórmula mágica de este tipo: “Que Hipólito, que ha dicho tal cosa, se enamore de Fedra, que ha dicho tal cosa”. Si la noticia no fuera, como parece, mera conjetura para obtener sentido de estos versos de Eurípides, sería un testimonio muy valioso del empleo de palabras y no de prendas materiales para representar a la víctima en los hechizos.





Lo que la nodriza dice es poco coherente, por eso el pasaje se ha hecho sospechoso y algunos lo han considerado una interpolación<sup>31</sup>. Parece extraño, en efecto, que solo ahora recuerde que dispone de filtros amorosos, cuando muy poco antes se ha referido en términos generales a que se encontraría un encantamiento capaz de curarla. Habla además de ellos como si fueran un producto ya acabado, pero la indicación de que se necesitará algo que represente a la persona sobre la que han de actuar implica una preparación ritual, cuyo resultado sería precisamente la confección del filtro. No explica si se trata de un antiafrodisíaco, una medicina que cura el mal de amores, o un hechizo para atraer a la persona amada. Asegura que será inofensivo, pero afirma también que Fedra tendrá que ser valiente. La frase final es enigmática. Aparte de la imprecisión de *χάρις* en ese contexto, habla de unir dos en uno, pero solo ha mencionado la señal o símbolo (*σημείον*, 514) que represente a Hipólito, sin decir nada de otro que pudiera representar a Fedra. No se trata, pues, de la unión simbólica de los dos personajes. Barrett, en el comentario del pasaje, opina que se refiere a la unión del filtro y del símbolo, unidos para producir un solo resultado satisfactorio, la *χάρις* del verso 515. Fedra quiere saber si tal remedio (*φάρμακον*, 516) es un bebedizo o un unguento<sup>32</sup>, y ella responde, contra toda verosimilitud, que no lo sabe, que piense solo en aprovecharse de él. Como no podía ser menos, su señora recela, teme que vaya a contarle a Hipólito lo que le ocurre, pero la nodriza, con una evasiva, entra en la casa para hacer precisamente eso (517-524).

La nodriza no pensó nunca en recurrir a hechizos para curar a Fedra. Enterada de cuál era la enfermedad que la aquejaba, comprendió que la situación era desesperada y que sería preciso intentar una curación desesperada también. La operación mágica con filtros y símbolo fue una ocurrencia momentánea, un pretexto para apaciguar por el momento a su señora y dejarla a ella libre para poner en práctica su temerario propósito. Tiene por eso los defectos de la improvisación y no resiste la comparación con los encantamientos amatorios que conocemos por los papiros mágicos. Para encontrar algo parecido en literatura hay que ir a buscarlos en géneros distintos de la tragedia.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUDOLLENT, A. (1904): *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in Corpore inscriptionum Atticarum editas*, Paris.
- BARRETT, W. S. (ed.) (1964): *Euripides, Hippolytus*, Oxford.

<sup>31</sup> Vid. el aparato crítico actualizado de la edición de Roth, 2015.

<sup>32</sup> Barrett, en su comentario *ad loc.*, considera que esta pregunta prueba que Fedra entiende que la nodriza le está hablando de un remedio contra su mal de amores, no de un hechizo para obligar a Hipólito a que la ame. Los encantamientos destinados a sujetar a la víctima al amor de otra persona, sin embargo, podían concretarse no solo en un bebedizo, sino también en un unguento, como hemos visto en el caso de Deyanira, cf. Faraone, 1999: 7 s., 112 y n. 58.



- BROADHEAD, H. D. (ed.) (1960): *The Persae of Aeschylus*, Cambridge.
- CGRN = J.-M. CARBON *et alii* (2016): *A Collection of Greek Ritual Norms*, Liège [<http://cgrn.ulg.ac.be>].
- EITREM, S. (1928): «The Necromancy in the Persai of Aischylos», *SO* 6: 1-16.
- EITREM, S. (1941): «La magie comme motif littéraire chez les Grecs et les Romains», *SO* 21: 39-83.
- ERCOLES, M. (2018): «The Imaginative Poet: Aeschylus' Phantasiai in Ancient Literary Criticism: Homer, Hesiod, Pindar, and Aeschylus in Ancient Exegesis», en M. ERCOLES *et alii* (eds.), *Approaches to Greek Poetry: Homer, Hesiod, Pindar and Aeschylus*, Berlin, pp. 287-314.
- ERRANDONEA, I. (1927): «Deianeira vere DEI-ANEIRA», *Mnemosyne* 55: 145-164.
- FARAONE, C. A. (1985): «Aeschylus' ὕμνος δέσμιος (*Eum.* 306) and Attic Judicial Curse Tablets», *JHS* 105: 150-154.
- FARAONE, C. A. (1994): «Deianira's Mistake and the Demise of Heracles: Erotic Magic in Sophocles' *Trachiniae*», *Helios* 21: 115-136.
- FARAONE, C. A. (1999): *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge, Mass.
- FURLEY, W. D. (1993): «Besprechung und Behandlung. Zur Form und Funktion von ἐπωιδαί in der griechischen Zaubermedizin», en G. W. MOST *et alii* (eds.), *Philanthropia kai eusebeia: Festschrift für Albrecht Dihle zum 70. Geburtstag*, Göttingen, pp. 80-104.
- GAGER, J. G. (1992): *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford.
- GARLAND, R. (2013): «Children in Athenian Religion», en J. EVANS GRUBBS *et alii* (eds.), *Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, Oxford, pp. 207-226.
- GARCÍA TEJJEIRO, M. (1993): «El recurso a lo maravilloso en el teatro griego», en A. RUIZ SOLA *et alii* (eds.), *Teatro clásico y teatro europeo*, Burgos, pp. 7-12.
- GARCÍA TEJJEIRO, M. (2002): «La figura de la maga en las literaturas griega y latina», en M<sup>a</sup>. J. GARCÍA SOLER (ed.), *TIMHΣ XAPIN. Homenaje al Profesor Pedro A. Gainzaráin*, Vitoria, pp. 181-191.
- GARCÍA TEJJEIRO, M. (2005): «De maga a bruja: Evolución de la hechicera en la Antigüedad Clásica», en M. GONZÁLEZ GONZÁLEZ - M<sup>a</sup>. A. PEDREGAL RODRÍGUEZ, (eds.), *Venus sin espejo: Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, Oviedo, pp. 33-53.
- GRAF, F. (1997): *Magic in the Ancient World*, Cambridge, Mass. [traducción reelaborada de *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*, Paris 1994].
- HEADLAM, W. (1902): «Ghost-Raising, Magic, and the Underworld», *CR* 16: 52-61.
- JORDAN, D. R. (1992): «The Inscribed Lead Tablet from Phalasarua», *ZPE* 94: 191-194.
- JOUAN, F. (1981): «L'évocation des morts dans la tragedie grecque», *RHR* 198: 403-421.
- KLEDT, A. (1996): «Zu den Versen 228-230 des homerischen Demeter-Hymnos», *Philologus* 140: 349-350.
- LAWSON, J. C. (1934): «The Evocation of Darius (Aesch. *Persae* 607-93)», *CQ* 28: 79-89.
- LIMC = Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 8 vols. + 2 inds. + 1 supplement., Zürich, 1981-2009.
- MAAS, P. (1944), «ΕΠΕΝΙΚΤΟΣ», *Hesperia* 13: 36-37.
- MACÍAS OTERO, S. (2015): «On the Threshold of Hades: Necromancy and Nekyia in Some Passages of Greek Tragedy», *ÉC* 83: 137-153.
- MELERO BELLIDO, A. (1996): «Les autres Médées du théâtre grec», *Pallas* 45: 57-68.
- MOLINOS TEJADA, M<sup>a</sup>. T. y GARCÍA TEJJEIRO, M. (2020): «La nodriza de Fedra», en M<sup>a</sup>. C. ENCINAS REGUERO - J. BILBAO RUIZ (eds.), *ΘΕΑΤΡΟΝ ΚΑΙ ΖΩΗ. Estudios de teatro griego en honor a la Profesora Milagros Quijada Sagredo*, Madrid, pp. 171-182.





- OGDEN, D. (2001): *Greek and Roman Necromancy*, Princeton.
- POZZI, D. C. (1994): «Deianeira's Robe: Diction in Sophocles' *Trachiniae*», *Mnemosyne* (IV serie) 47: 577-585.
- RAKOCZY, TH. (1996): *Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter: eine Untersuchung zur Kraft des Blickes in der griechischen Literatur*, Tübingen.
- ROMILLY, J. DE (1975): *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge, Mass.
- ROSE, H. J. (1950): «Ghost Ritual in Aeschylus», *HTbR* 43: 257-280.
- ROTH, P. (ed.) (2015): *Euripides Hippolytos*, Berlin.
- SCHMIDT, M. (1992): «Medeia», en *LIMC* VI, 1: 386-398.  
*TrGF* = *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 1971-2004, 5 vols., Göttingen.
- WRIGHT, M. (2016): *The Lost Plays of Greek Tragedy 1: Neglected Authors*, London.
- WRIGHT, M. (2018): *The Lost Plays of Greek Tragedy. Vol. II: Aeschylus, Sophocles and Euripides*, London.



# PLAUTO EN EL *REBUSCO DE APUNTAMIENTOS AUTÓGRAFOS* DE QUEVEDO

Francisca Moya - Elena Gallego

Universidad de Murcia

[fmoya@um.es](mailto:fmoya@um.es) - [egallego@um.es](mailto:egallego@um.es)

*Al Profesor Ángel Martínez Fernández*

## RESUMEN

En estas páginas se analizan unos versos, que Quevedo copió de su mano, de tres comedias de Plauto; en ellos había descubierto expresiones latinas que la lengua española poseía con el mismo sentido. Son anotaciones que podían estar destinadas al tratado *De la común razón de las letras y lenguas*, que don Francisco pensaba publicar. Vieron la luz en 1859. Se conservan en el manuscrito M-530 de la Biblioteca Menéndez Pelayo. Las editamos y comentamos. En ellas se descubre de nuevo al Quevedo humanista.

**PALABRAS CLAVE:** Plauto, Quevedo, *Rebusco de Apuntamientos autógrafos*, Humanismo, *salillum animae*.

## PLAUTUS IN QUEVEDO'S *REBUSCO DE APUNTAMIENTOS AUTÓGRAFOS*

## ABSTRACT

In this work, the present authors have analyzed some verses from three comedies by Plautus, copied by Francisco de Quevedo verbatim. He had found out Latin expressions there used in Spanish with the same meaning. They are annotations which could be intended for the treaty entitled *De la común razón de las letras y lenguas*, which Quevedo was planning to publish. They were finally released in 1859. They are kept in manuscript M-530 at the Library Menéndez Pelayo. They are edited and commented on in this work. In these annotations, the reader will find Quevedo as an accomplished man-of-letters.

**KEYWORDS:** Plautus, Quevedo, *Rebusco de Apuntamientos autógrafos*, Humanism, *salillum animae*.

Quevedo –es bien sabido y repetido– acostumbraba a poner anotaciones en los márgenes de los libros que leía, o a tomar notas y copiar textos que trasladaba a cuadernos u hojas sueltas. Las razones eran, sin duda, diferentes, y diferentes los libros que leía, mas todas las anotaciones nos hablan de Quevedo y constatan que era un extraordinario lector, que leyó, prácticamente, todo lo que se publicaba. Entre los libros que leyó con mucho aprovechamiento están las obras de los autores

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.32>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 483-504; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343

grecolatinos, como es igualmente sabido. Estas le sirven de inspiración, avalan sus ideas, y a él, desde luego, le gustaba citarlas<sup>1</sup>. Entre esos autores se encontraba Plauto.

Quevedo coincidía con Plauto en el ingenio, en la *vis comica* y en la brillantez creativa de su lengua. Quevedo admiraba al poeta latino; era capaz de descubrir, como pocos, las virtudes que destacaba en él Cicerón<sup>2</sup>. Es lógico que Plauto esté detrás de muchas páginas quevedianas, ya satíricas, ya dramáticas<sup>3</sup>. Sin embargo, las citas de textos de Plauto en la obra de Quevedo son muy pocas. Se limitan (en orden alfabético) a: *Amphitruo* 673, *Asinaria* 894, *Poenulus* 930, 950-954, 1033s., *Rudens* 535s. y *Stichus* 208. De ellas, la mayoría son indirectas; proceden, como el mismo Quevedo indica, de Paulo Festo o Nonio Marcelo; a ellos acudió buscando información sobre algunos términos, y en ellos encontró, entre otros autores, a Plauto como *autoritas*<sup>4</sup>; es decir, el Quevedo lingüista se encuentra con un Plauto maestro del lenguaje. Pero no es indirecta la presencia de unos versos de *Poenulus*, en concreto, los versos 930-954. Los leyó, como podemos deducir, en una edición de Taubmannus. Las palabras del humanista en su comentario acerca de ellos lo movieron a enfrentarse con un texto de lengua no inteligible<sup>5</sup> y a tratar de explicarlo, haciéndolo él el primero, pues de este texto no se había ocupado antes, que se sepa, ningún humanista.

A los versos en latín hay que añadir la presencia de Plauto, en traducción castellana, en *Las cuatro pestes y los cuatro fantasmas*, con una cita de *Mercator*<sup>6</sup>.

La escasez de citas de Plauto no implica, como decíamos, que nuestro autor no lo hubiera leído. Lo leyó. Y vienen a confirmarlo con contundencia unos versos que copió y reunió en una de sus muchas hojas, con intención, sin duda, de citarlos. Están incluidos en un conjunto de notas autógrafas de Quevedo que vieron la luz.

Esa costumbre de ir margeneando, como dice su primer biógrafo, Tarsia<sup>7</sup>, o de ir tomando notas, llevó a los bibliómanos del siglo XVIII a reunir cuanto de puño y letra de Quevedo hallaban, como informa Fernández-Guerra<sup>8</sup>, primer editor de estas

<sup>1</sup> Pueden verse en Moya (2014).

<sup>2</sup> Calificaba su *iocandi genus*, pues era un ejemplo del mismo, de *elegans, urbanum, ingeniosum* y *facetum*. Cf. Cic. off. 1, 104: *Duplex omnino est iocandi genus, unum illiberale, petulans, flagitiosum, obscenum, alterum elegans, urbanum, ingeniosum, facetum, quo genere non modo Plautus noster et Atticorum antiqua comoedia, sed etiam philosophorum Socraticorum libri referti sunt (...)*.

<sup>3</sup> Puede verse, por ejemplo, lo que decía González de Salas, editor de las Poesías de Quevedo, en sus "Ilustraciones al Parnasso", en concreto a la Musa VI, Thalia, en la edición de Bleuca (1999: 135), o Hernández Fernández (2006: 627-630), que se ocupa del teatro de Quevedo.

<sup>4</sup> Cf. Moya (2014: 339-343).

<sup>5</sup> Se encuentran en boca del cartaginés *Hanno*. Cf. Moya (2019: 600-604).

<sup>6</sup> Son los versos 472s. En ellos se apoya de modo poco imparcial para sustentar su teoría. Cf. Moya (2019: 594).

<sup>7</sup> Cf. Tarsia (1997: 34-35).

<sup>8</sup> Cf. Fernández-Guerra (1859: 501). Se leen en la primera nota de su edición. A su juicio, estas notas debían publicarse, aunque sabía que podían suscitar críticas. También reconoce que las ha ordenado en la medida de lo posible, ya que son 'cosas desligadas'.



anotaciones; añade que, de ellos, fue el conde de Saceda el que mostró mayor diligencia en semejante búsqueda y quien permitió a don Antonio Sánchez sacar fiel y esmerada copia de sus hallazgos. Estas anotaciones, sigue informando, vinieron a poder de don Agustín Durán, director de la Biblioteca Nacional, el cual permitió a Fernández-Guerra darlas a la imprenta, incluidas en las *Obras completas* de Quevedo.

Estas anotaciones llevaban por título: *Rebusco de apuntamientos autógrafos de Don Francisco de Quevedo Villegas*<sup>9</sup>. Se trata de una miscelánea muy variada y muy interesante, que ofrece útil información sobre Quevedo y su obra<sup>10</sup>. Casi un siglo después, en 1940, Astrana Marín publicaba en su *Ideario de Don Francisco de Quevedo y Villegas*, en el apartado dedicado a “El humanista polígrafo”, alguno de estos “apuntamientos”, aunque él prefiere referirse a ellos como “Observaciones raras a todo género de autores”<sup>11</sup>. Cinco años más tarde, Astrana Marín dio a la luz en sus *Obras completas* de Quevedo, un conjunto de anotaciones –apuntamientos u observaciones– que tituló: *Apuntes particulares y observaciones raras a todo género de autores*<sup>12</sup>, cuyo contenido no es exactamente igual que el *Rebusco*, aunque coincide en la mayor parte con él. Se llamen apuntes, observaciones o apuntamientos, todos ellos son, ciertamente, otro testimonio del diálogo de Quevedo con sus libros. Entre ellos se encontraron, sin duda, las *Comedias* de Plauto.

El comediógrafo de Sarsina (Umbría), nacido a mitad del siglo III a.C., pero siempre actual, debió de entusiasmar a Quevedo por su ingenio y por la riqueza expresiva de su lengua; en él encontró textos, cuyo significado veía reflejado, prácticamente igual, en la lengua española, y los copió, acompañando a algunos de una explicación que justificaba el haberlos elegido. A Quevedo le interesaba mucho la lengua española, interés que queda reflejado en su *España defendida*, en concreto, en el capítulo cuarto, “De la lengua propia de España, de la lengua antigua y de la de ahora. La razón de su gramática, su propiedad, copia y dulzura”<sup>13</sup>. Había leído nuestro autor –y aquí las citaba– una multitud de obras que trataban directa o indirectamente de la lengua española; sobre ellas emitía su juicio, no siempre favorable,

---

<sup>9</sup> Los apuntamientos se leen en Fernández-Guerra (1859: 501-507).

<sup>10</sup> Encontramos un buen número de textos de la Biblia y Patrística, y también abundan los clásicos grecolatinos. En algunos casos se indica cuál es su destino; en otros, hay que descubrirlo. Menéndez Pelayo (1950: III 143) da cuenta de la edición de Fernández-Guerra, y ofrece una información de este *Rebusco*, bajo “Francisco de Quevedo CDXXXIII”. Aunque su contenido es conocido y citado (López Poza, 1991: 101), estas anotaciones quevedianas merecen, a nuestro juicio, una nueva edición y estudio de conjunto.

<sup>11</sup> Cf. Astrana Marín (1940: 171-174). Encabeza sus cuatro observaciones o apuntamientos de esta manera: “Asimismo son interesantísimas sus *Observaciones raras a todo género de autores*, que alababa mucho don Tomás Tamayo de Vargas. De ellas elegimos estos fragmentos”. Los “fragmentos”, es decir, “apuntamientos” son los que llevan en Fernández-Guerra los números: XIV, XXXVI, XXXVII y XXXVIII. En cuanto al apartado “El humanista polígrafo”, ocupa las páginas 169-180.

<sup>12</sup> Cf. Astrana Marín (1945: 1563-1583).

<sup>13</sup> El capítulo ocupa un buen número de páginas; cf. Moya-Miralles (2018: 101-161).



a veces incluso muy desfavorable. Entre estas obras que conoció y valoró se encontraba *el Origen de la lengua castellana* de Bernardo de Alderete<sup>14</sup>. Es una obra repleta de citas de autores clásicos, sobre todo, latinos; Quevedo se sirve de ella con gran provecho, aunque a veces también corrija algunas ideas o trate de mejorar o completar otras; y, desde luego, alaba casi siempre a su autor. Quizá de esta obra partió la idea de querer también él aportar luz a nuestra lengua. Quevedo –según él mismo nos informa– ya estaba escribiendo un tratado que llevaba por título *De la común razón de las letras y lenguas*<sup>15</sup>, obra de la que, como de algunas otras mencionadas por él<sup>16</sup>, no sabemos nada. Pero sí creemos, sin embargo, poder afirmar que, muy probablemente, los textos de Plauto que Quevedo fue copiando y que se leen en el *Rebusco de Apuntamientos* iban destinados, como otros ‘apuntamientos’ de otros autores, a esta obra que quería publicar. Con Plauto y algunas de sus frases que en castellano, como reza su epígrafe, se utilizan con sentido semejante, él podría ilustrar algo de lo mucho que sabía sobre la relación y semejanzas de la lengua española y otras lenguas, en este caso, la latina<sup>17</sup>. Las editamos y comentamos<sup>18</sup>.

## EDICIÓN

Nuestra edición de los textos de Plauto recogidos en el *Rebusco de Apuntamientos autógrafos de Quevedo* parte del manuscrito de la Biblioteca Menéndez Pelayo (sign. M-530)<sup>19</sup>; hemos consultado también el texto de Fernández-Guerra y Astrana Marín.

El manuscrito, de letra muy cuidada, no va numerado y consta de 65 páginas. Una especie de Índice, de mano diferente a la de los apuntamientos, los precede. Estos tampoco van acompañados siempre de numeración, aunque, en algunos

---

<sup>14</sup> El título completo reza así: *Del origen y principio de la lengua castellana o romance que oí se usa en España por el doctor Bernardo Aldrete*.

<sup>15</sup> Dice estar escribiéndolo en el mismo capítulo cuarto; al hablar de la letra T, promete que dará razón de la similitud que existe entre nuestro alfabeto y el de los Rabíes, hasta en las letras rasgadas. Cf. Moya-Miralles (2018: 118).

<sup>16</sup> Valga de ejemplo la *Defensa de Homero*, de la que le hablaba ya a Lipsius en su segunda epístola, de 22 de noviembre de 1604. Cf. Astrana Marín (1946: 7), y la última edición, traducción y estudio de Conde Parrado (2017: 45, 50 y 74). Sobre otras obras anunciadas y no publicadas, cf. Jauralde (1998: 931-934).

<sup>17</sup> Esta cuestión estaba bastante presente en el mencionado capítulo cuarto de *España defendida*.

<sup>18</sup> Se leen en Fernández-Guerra (1859: 507), Astrana Marín (1940: 172) y Astrana Marín (1945: 1580). También se recogen, como muestra de la importancia de Plauto en el teatro de Quevedo, en Hernández Fernández (2006: 627s.).

<sup>19</sup> Es el único que conocemos. En la Biblioteca Nacional el manuscrito 3706 contiene algunos apuntamientos a Cicerón (fols. 188-191v) y a Quintiliano y Tácito (fols. 319-321); cf. Jauralde (1998: 947 y 937), pero no está en él ni en otro, que sepamos, el de las *Comedias* de Plauto.

de ellos, vemos dos: 1) una, a tinta, la primera (es de la misma mano que el apuntamiento), y 2) otra, a lápiz, lógicamente, posterior. El apuntamiento de los textos de Plauto lleva el número 128, el primero, y, añadido a lápiz, el número XXXVI. Mantenemos el número XXXVI, que se lee en la edición Fernández-Guerra<sup>20</sup>.

En nuestra edición regularizamos las referencias de los versos. El manuscrito, al ofrecer los textos latinos, informa de la comedia a la que pertenecen y, a la vez, de su ubicación en ella, con mención de acto, escena y, a veces, de número de verso en su respectiva escena. Sin embargo, esta información no se mantiene igual en todos los textos<sup>21</sup>, sin duda, porque se respeta lo que escribió Quevedo. En nuestra edición se ofrece información completa: número de acto en números romanos, el de escena en arábigos y, a continuación, el número que tienen los versos dentro de sus respectivas escenas. Añadimos, entre corchetes, la numeración que tienen en sus respectivas comedias.

Subsanamos algún error, y hemos corregido en un caso una *lectio*<sup>22</sup>.

Hemos mantenido el orden en que aparecen los versos en el manuscrito (también lo hacen las ediciones anteriores), y a los textos les hemos asignado una numeración, que en nuestro Comentario mantenemos.

A pie de página se indica: con M la información del manuscrito. FG y AM representan las ediciones de Fernández-Guerra (1859) y Astrana Marín (1945), de las que damos asimismo información<sup>23</sup>.

REBUSCO DE APUNTAMIENTOS AUTÓGRAFOS DE QUEVEDO<sup>24</sup>

XXXVI (Numº 128)

ALGUNAS FRASES LATINAS DE PLAUTO QUE LITERALMENTE SE USAN  
EN EL MISMO SENTIDO EN CASTELLANO.

1. Plautus, *Menaechmi*

a) ACT. I. SC. 2. vv. 43 y 45 [153 y 155]<sup>25</sup>

..... *hunc comburamus diem.*-

-*Dies quidem iam ad umbilicum est dimidiatus mortuus.*

b) ACT. III. SC. 2. v.6 [471]<sup>26</sup>

*Non, hercule, is sum, qui sum.*

Así en español: “No seré yo quien soy”.

<sup>20</sup> En Astrana Marín es el “apunte” LXI.

<sup>21</sup> Cf. *infra*.

<sup>22</sup> Cf. *infra*.

<sup>23</sup> No aportamos las variaciones que se limitan a escribir los números en arábigos o romanos, acto o act., etc.

<sup>24</sup> Así en FG. En M: “Rebusco de Apuntamientos autógrafos”, situado delante del Índice [p. 1]. Primero se escribió “Apuntamientos”; posteriormente, el resto.

<sup>25</sup> M: *Menaechmi* I scena II 43.

<sup>26</sup> M: 3. Acto. Scena 2. v. 6. M: Español. FB: hercle.





## 2. *Mostellaria*

a) ACT. II. SC. 3. v. 44 [475]<sup>27</sup>

*Capitalis caedis facta'st.*

*Capitalis por infesta.*

b) ACT. II. SC. 3. v. 71 [502]<sup>28</sup>

*Defodit insepultum.*

*Defodere no es sepelire. Sepultus dicitur qui solemnibus inferis defoditur.*

c) ACT. II. SC. 3. v.76 [508]<sup>29</sup>

*Guttam haut habeo sanguinis.*

Lo mismo en español: “No me quedó gota de sangre”.

## 3. *Menaechmi*

ACT. III. SC. 1. vv. 16-17 [463-464]<sup>30</sup>

*Cum corona exit foras.*

*Sublatum est convivium.*

Esta era la señal.

## 4. *Mostellaria*

ACT. III. SC. 2. vv. 3-4 y 8 [692-693 y 697]<sup>31</sup>

*prandium mihi uxor perbonum dedit.*

*nunc dormitum iubet me ire: minime.*

*non bonus somnus est de prandio: apage.*

## 5. *Trinummus*

a) ACT. II. SC. 2. v. 63 [345]<sup>32</sup>

*Pol pudere quam pigere praestat, totidem litteris.*

Dícese en español: “Más vale vergüenza en cara que mancilla en corazón”.

b) ACT. II. SC. 2. v. 73 [355]<sup>33</sup>

*Deum virtute habemus.*

---

<sup>27</sup> M: *Mostellaria* 2 Acto. Scena 2. v. 44. M: *caedis facta'st/ Capitalis caedis facta est*. Por infesta. FB y AM omiten el segundo *capitalis*.

<sup>28</sup> M omite información de verso. Se sobreentiende que pertenece al mismo acto y a la misma escena. FB y AM también la omiten.

<sup>29</sup> M omite información de verso. Se sobreentiende que pertenece al mismo acto y a la misma escena. FB y AM también la omiten.

<sup>30</sup> M: *Menaechmi*. Acto 3. Scena 1. v.16. FB omite la localización del texto.

<sup>31</sup> M y FB: *Mostellaria*. Acto 2. Scena 2. v. 3. AM: *pradium*. FB y AM: *me iubet*. AM: *spage*.

<sup>32</sup> M: *Trinnumo*. Acto 2. Scena 2. M y FB: *polpudere*.

<sup>33</sup> M: in *Trinnumo* Acto 2. Scena 2.



c) ACT. II. SC. 4. VV. 91-93 [492-494]<sup>34</sup>

*Salillum animae qui cum extemplo amisimus,  
aequo<sup>35</sup> mendicus atque ille opulentissimus  
censetur censu ad Acherontem mortuus.*

Decimos que el alma sirve de sal solamente al inútil, que solo le conserva el cuerpo.

## PRIMERAS CONCLUSIONES

Hasta aquí lo que leemos en el manuscrito. Fernández-Guerra añadía al final entre paréntesis: “hoja en octavo”<sup>36</sup>, lo cual dejaba claro que todos estos textos y las palabras de Quevedo que a veces los acompañaban se hallaban juntos en una hoja de ese tamaño.

La lectura de estas anotaciones descubre que son notas para ser utilizadas por Quevedo. En ellas observamos cierto desorden, que habla quizá de cómo fue el encuentro de Quevedo con estos versos de Plauto. Es evidente que los juzgó de interés para ponerlos de ejemplo o detenerse en ellos en ese *Tratado* que tenía en la mente y también en la mesa de trabajo. Él tenía ya sus ideas sobre la relación de la lengua latina y la española, y es muy lógico que fuese “a buscar” avales en textos de la comedia plautina; sabía que el latín arcaico se “descubre” en muchísimas ocasiones en nuestra lengua española, como en otras romances, gracias a unos procesos sobre los que se discute, pero cuya realidad es evidente<sup>37</sup>.

Sean unas veces hallazgos o tengan detrás una búsqueda intencionada, lo cierto es que no están juntos los textos pertenecientes a una misma comedia; también se citan de modo diferente y, además, a unos se añade un comentario o una expresión que tiene su semejante en la lengua latina, mientras que en otros casos nada se dice. A ello se puede sumar que entre los textos de Plauto, precediendo a los versos de *Trinummus*, hay un texto de Séneca<sup>38</sup>, es decir, no hay solo textos de Plauto en este “Apuntamiento”, como el epígrafe anunciaba.

En esta selección, en fin, encontramos solo tres comedias y de ellas un número muy reducido de versos<sup>39</sup>: *Menaechmi* (vv. 153, 155, 471, 463-464), *Mostellaria*

<sup>34</sup> M: Scena 3.

<sup>35</sup> M, FB y AM: aeque. Cf. Comentario.

<sup>36</sup> En M no aparece esta información. En otras ocasiones se indica incluso que se está copiando un autógrafo quevediano.

<sup>37</sup> Como es sabido, el latín llamado “vulgar” o “corriente”, que daría lugar a las lenguas romances, coincidía bastante, pese a los siglos transcurridos, con el latín arcaico que presenta Plauto. Si se mantuvo este o si volvió a tomar vida, una vez desaparecida la presión del latín culto o literario, es cuestión discutida.

<sup>38</sup> Así leemos: Seneca VI, *De Beneficiis*, 32, 4: *Regalis ingenii mos est, in praesentium contumeliam, amissa laudare, et his virtutem dare vera dicendi, a quibus iam audiendi periculum non est.* Ningún comentario hace Quevedo a este texto.

<sup>39</sup> Como se ha dicho, están intercaladas y los versos tampoco son correlativos.



(vv. 475, 502, 508, 692, 693, 697) y *Trinummus* (vv. 345, 346-347, 492-494). En cuanto a la correspondencia “literal” del español y el latín, solo rara vez es puesta de relieve. Es evidente que Quevedo sabía muy bien cuál era; quizá es menos fácil para nosotros. La breve parada que vamos a hacer en estos versos quizá nos ayude a su descubrimiento.

## COMENTARIO DE LOS TEXTOS

### 1.a. PLAUT. Men. 153 y 155

..... *hunc comburamus diem.*-  
*-Dies quidem iam ad umbilicum est dimidiatus mortuus.*

Quevedo no ha copiado el verso 154, ni el 153 completo, pues lo consideraría innecesario, pero el *dictum* plautino, *comburare diem*, que encontraba Quevedo en nuestra lengua, se ve más claro si incluimos lo que está omitido. Así leemos<sup>40</sup>:

-Clam uxorem ubi sepulcrum habeamus, et *hunc comburamus diem.*  
-Age sane igitur, quando aequum oras, quam mox incendo rogam?  
*-Dies quidem iam ad umbilicum est dimidiatus mortuus*<sup>41</sup>.

Menecmo I quiere “quemar el día”, es decir, enterrarlo (antes había mencionado el *sepulcrum*), en este caso, ponerlo en la pira. No deja Escobilla que acabe de hablar; lo interrumpe con su aplauso y apoyo; está dispuesto a encender la pira cuanto antes (*quam mox*), aunque pregunta cuándo. Menecmo I acabará su frase insistiendo en que el día está muerto (cf. *sepulcrum* y *mortuus*), ha llegado a su final, *ad umbilicum*, como si fuera el del rollo de papiro.

Plauto personifica el día y le da a la expresión un claro sentido metafórico<sup>42</sup>. Hay que quemar el día, y, una vez quemado, se podrá descansar, disfrutar, viviendo la noche –se sobreentiende que se disfrutaría cenando– y, sobre todo, en este caso, sin que la esposa lo supiera. “Quemar el día”, con el sentido de “acabar el día” para empezar la noche –equiparando cena, disfrute, amigos, libertad, etc.–, es una creación muy propia de Plauto<sup>43</sup>, que se mantuvo y persiste.

<sup>40</sup> Situamos en redonda lo que no copió Quevedo.

<sup>41</sup> MENECMO I: “Sin que se entere mi mujer, vayamos a dar sepultura y a encender la pira de este día... -ESCOBILLA: ¡Vaya, eso sí que es hablar razonadamente! Así que, venga, vamos, ¿es hora ya de prender fuego a la pira? -MENECMO I: Porque el día ya está medio muerto, muerto hasta el ombligo”. Traducción de Bravo (1995: 1 627). Citaremos a partir de aquí solo con “Bravo”.

<sup>42</sup> Cf. Fantham (1972: 102).

<sup>43</sup> Lo avala el gusto de Plauto por las metáforas mortuorias. Por ejemplo, un poco después habla de ‘hacer el funeral a la cena’, que no es otra cosa que ponerle fin. Cf. v. 492: *fecisti funus med absente prandio*. Utiliza, como antes, el término *prandium*, “comida”, sobre todo, de mediodía, pero que puede referirse a comida en general, incluida la cena.

Turnebus, al comentar *comburemus diem*, anotaba: *Mortuo et exacto die Genium curemus et epulemur*<sup>44</sup>, es decir, después de la muerte del día llega, por fin, nuestro tiempo, el tiempo de cenar. La cena –insistía– era como el *diei bustum et sepulcrum*<sup>45</sup>.

En cuanto a la expresión *ad umbilicum*, que se utiliza con verbos como *ducere* o *pervenire*, significa, como es bien sabido, “llegar al ombligo”, al centro (*ad medium*) del rollo de pergamino, es decir, llegar al final de la lectura, y, metafóricamente, al final de cualquier cosa<sup>46</sup>; esta expresión, sin duda, era utilizada en tiempos de Quevedo y no la pasa por alto.

En este mismo *Rebusco de Apuntamientos* aparece un texto de Marcial: *nigris pagina crevit umbilicis* (MART. 5, 6, 15), al que don Francisco añade la explicación: *Umbilicus, Porfirio teste, erat ornamentum, quod extremis partibus librorum vel ex osse, vel ex ligno, unde dicitur: res pervenit ad umbilicum. Nos cantoneras dicimus. Fernández-Guerra añadía en nota: “La interpretación de umbilicus pertenece a Domitio Calderino en sus notas sobre aquel epigrama de Marcial. Solo añade Quevedo la equivalencia castellana”*.

Ciertamente así es; Quevedo pudo leer en la edición de Marcial de Calderini y Merula<sup>47</sup> la explicación de *umbilicus*. Pero advertimos que aquí no se lee *Porphyrio teste*, sino *ut Porphyrio interpretatur*. Quevedo quizá quiso –no se puede saber la razón– modificar el principio, sin darse cuenta de que cometía un error<sup>48</sup>. Por otra parte, ‘cantoneras’ no es exactamente lo mismo que *umbilicus*<sup>49</sup>.

1. b. PLAVT. Men. 471

*Non, hercule, is sum, qui sum.*

Estas palabras, que no necesitan mucha glosa, las dice, en un “aparte”, Escobilla, que se siente ofendido por lo que ha visto. Menecmo I ha cenado, ha comido

---

<sup>44</sup> La expresión *comburare diem* se ha interpretado como “pasar el día divirtiéndose”. Ciertamente la cena, sobre todo, entre amigos, es igual a diversión, pero esta expresión sitúa la diversión-cena en el tiempo: una vez acabado el día (como dice Turnebus, *exacto die* o, como también se puede decir, *combusto die*).

<sup>45</sup> Cf. Gronovius (1829: 1984). Los comentaristas han aportado lugares paralelos a esta brillante expresión plautina; así, *condere diem* en Horacio, que deja claro que después del trabajo viene la alegría de la mesa; cf. HOR. carm. 4, 5, 29: *Condit quisque diem collibus in suis / et vitem viduas ducit ad arbores; / hinc ad vina redit laetus / et alteris te mensis adhibet deum*; e igual de claro lo vemos, por ejemplo, en STAT. silv. 4, 6, 3s: *iam moriente die, rapuit me cena benigni / Vindicis*.

<sup>46</sup> Se piensa que es llegar a la mitad del día, por estar en el centro el *umbilicus*, pero no parece, sobre todo, aquí, ser este el sentido que hay que darle.

<sup>47</sup> Cf. Martialis (1601: 245).

<sup>48</sup> Tendría que estar en ablativo (*Porphyrione teste*), ya que el nombre de este comentarista es de la tercera declinación. Quevedo también omite el final, pues en el final del comentario de Porfirio, que aporta Calderini, se explicaba la expresión *ad umbilicum*, añadiendo un *id est, ad finem*.

<sup>49</sup> Cf. *DRAE*, acepción 3 de Cantonera: “Pieza que se pone en las esquinas de las tapas de los libros o de las carpetas, de los muebles o de otros objetos para protegerlos, adornarlos o fijarlos a una base”.



y bebido, mientras que él no ha participado de esa comida. Tiene que vengarse. Sus palabras, a modo de amenaza, las encontramos, ciertamente, casi idénticas en castellano: “no seré yo quien soy”, como indica Quevedo, omitiendo, lógicamente, *hercule*, que no se incluía en estas expresiones en castellano, aunque sí se solía sustituir por otros términos de tono variado, según las circunstancias<sup>50</sup>.

2.a. PLAVT Most. 475

*Capitalis caedis facta'st.*

Esta frase la leyó Quevedo, en el ejemplar de su edición, con el término *caedis*, como aparece en el Rebusco, y así la había escrito en su hoja de cuaderno u hoja suelta; presentaba el término *caedis*, que es, como se sabe, la otra forma de nominativo (*caedes* o *caedis*)<sup>51</sup>, y que aquí parece tener el significado de “muerte violenta”. Lo deja claro *capitalis*, que está indicando que lo que ha ocurrido allí es peligroso, es una muerte *scelerata*, *impia*<sup>52</sup>; o, como leemos en Quevedo, *infesta*. Sin duda, esa muerte –sobre todo, el muerto– va a causar mucho daño.

Quevedo sabía que se dice *capitalis* de algo que es pernicioso o pestífero, que, como recogía Nebrija en su *Dictionarium*, una ira “capital” es funesta, mortal (*capitalis ira dixit Horatius quod exitialis, pestifera sit*), o que *capitalis* se dice de un hombre que hace daño, criminal (*capitalis homo dicitur a Cicero pro noxio atque pestilente*)<sup>53</sup>. Y parece decir Quevedo que en la lengua española se encuentra la misma expresión que en Plauto (“muerte capital”), al aclarar que el adjetivo *capitalis* tiene un significado semejante al de *infesta*, o que está “por *infesta*”. Con *capitalis caedis facta'st* Tranión le diría a Teoprópides que en la casa que a él interesa se había producido una “muerte capital”, una muerte, sin duda, no natural, que es peligrosa para la vida<sup>54</sup> de los demás, y, lógicamente, para Teoprópides lo podría ser. Desde luego, es un crimen, como dejará claro inmediatamente con: *Capitale scelus factu'st – Scelus... factum est iam diu, antiquom et vetus.* (vv. 475s.)

Esto leyó Quevedo, *capitalis caedis*, el sintagma se decía también en castellano. Pero este verso, tanto en manuscritos como ediciones, presenta variantes, y la más importante es *aedes* (también *aedis*) en vez de *caedis*. Con *capitalis aedes* se dice que

<sup>50</sup> En un amplio abanico.

<sup>51</sup> Como *aedis* o *torquis*, en vez de *aedes*, *torques*. Cf. Ramsay-Ramsay (2020: 146). Antes había explicado que “an atrocious murder was”.

<sup>52</sup> Cf. Lambinus (1622: 446), que así explica la expresión *capitalis caedes facta'st: scelerata, impia, et extremo supplicio digna caedes admissa est*.

<sup>53</sup> En la edición de 1615, en p. 28r.

<sup>54</sup> Es uno de los significados del adjetivo *capitalis*. Cf. Ramsay-Ramsay (2020: 146-148), que ofrece y explica, con un buen número de ejemplos, los diferentes significados que, a partir de *caput*, asume este adjetivo; van de ‘mortal’, ‘peligroso’, ‘terrible’, a ‘excelente’ o ‘de gran importancia’.

“la casa está infestada”, que es muy peligrosa, lógicamente por haberse cometido en ella un crimen<sup>55</sup>. Esta es, a nuestro juicio, la *lectio facillior*.

2.b. PLAVT. Most. 502

*Defodit insepultum.*

Leía Quevedo en los versos 501s. de *Mostellaria: hospes... me defodit insepultum* (“mi huésped me enterró insepulto”), y copió *defodit insepultum*, porque le llevaría a pensar, sobre todo, en un término prácticamente idéntico en forma y sentido, el español “insepulto”.

El “personaje” (el que “había sido asesinado”), que se le apareció en sueños, según sus palabras, a Tranión, le había informado con esos dos términos de que él había sido asesinado en esa casa y echado a un hoyo abierto en la tierra, es decir, estaba “en tierra”, enterrado, pero sin sepultura, porque, lógicamente, no había recibido los obligados honores que se rinden a los muertos. Quevedo explicará que no es lo mismo ser enterrado o puesto en un hoyo cavado en la tierra que ser sepultado. Para “ser sepultado” se precisan los honores de la sepultura y el “aparecido” había sido privado de *solemnes inferiae*. Así lo dice Quevedo: “*Defodere* no es *sepelire*, *sepultus dicitur qui solemnibus inferis defoditur*”<sup>56</sup>.

2.c. PLAVT. Most. 508

*Guttam haut habeo sanguinis.*

La expresión que lee Quevedo en *Mostellaria* no necesita comentario alguno. La correspondencia entre latín y castellano es evidente y así Quevedo lo explica: “Lo mismo en español: ‘No me quedó gota de sangre’”. Está en boca de Teoprópidos, que ha escuchado a Tranión y está asustado por lo que le ha dicho de esa casa maldita en la que mora un fantasma. Lógicamente, se queda sin sangre, como suele ocurrir en otras muchas ocasiones.

3. PLAVT. Men. 463-464

*Cum corona exit foras.  
Sublatum est convivium.*

---

<sup>55</sup> Cf., por ejemplo, Riley (1852: 480). Así dice, comentando *capitalis aedes facta est*: “meaning that a murder had been committed in it”.

<sup>56</sup> Literalmente: “Se dice sepultado el que ha sido enterrado con solemnes ofrendas a los manes”, es decir, con las preceptivas exequias. Quevedo pudo encontrar estas palabras en algún léxico o gramático; no lo he encontrado igual, pero se explica de modo similar. Podría ser suya la definición.

Quevedo vuelve a copiar un texto de *Menaechmi*<sup>57</sup>. Reparó en él después de los anteriores (cf. vv. 502 y 508) o lo pasó a “su hoja”, colocándolo no por orden. No se puede saber. Copió dos versos o, por mejor decir, una parte de cada uno<sup>58</sup> y se limitó a añadir “Esta era la señal”. La señal de que el convite hubiese acabado era que Menecmo salía a la calle con su corona. La expresión en la que repara Quevedo es, a nuestro juicio, *sublatum est convivium*, que se correspondía bien con “se quitó la mesa”, que, por supuesto, implica que la comida o convite ha llegado a su fin, o que “se acabó la fiesta”. Los lectores del tiempo de Quevedo sabían muy bien dónde estaba la correspondencia, y Quevedo en la obra para la que estaban destinados estos versos daría las explicaciones pertinentes.

#### 4. PLAVT. Most. 692-693 y 697

*prandium mihi uxor perbonum dedit,  
nunc dormitum iubet me ire: minume.  
Non bonust somnus de prandio. apage.*

Copia Quevedo tres versos de *Mostellaria*, comedia de la que ya había seleccionado algunos versos anteriores<sup>59</sup>, pero en esta ocasión no añade nada más<sup>60</sup>. Él debe de saber lo que habrá de escribir en el tratado *De la común razón de las letras y lenguas*, que, al parecer, como ya hemos señalado, quería dar a la luz.

Simón dice que ha comido muy bien y que no va a obedecer a su mujer, que lo manda a dormir, y que no es bueno dormir “después de haber comido”. Aunque Quevedo no indica cuál es la expresión española que se corresponde con una latina, parece evidente que esta es *non bonust somnus de prandio*, “no es buen sueño el de después de comer”, sobre todo, después de haber comido –y más

<sup>57</sup> Antes hemos visto los versos 153 y 155, y 471. Ahora regresa al 463 y siguiente.

<sup>58</sup> Dice así: *sed quid ego video? Menaechmus cum corona exit foras. / sublatum est convivium, edepol venio adversum temperi.* “Pero ¿qué estoy viendo? ¿Es Menecmo que sale con una corona en la cabeza! Ya se ha levantado la mesa. ¡Por Pólux, vengo a buscarlo en el momento preciso!”. Bravo (1995: I 642).

<sup>59</sup> Vv. 475, 502 y 508.

<sup>60</sup> Omite los versos 694-696. El pasaje completo dice así: *prandium mihi uxor perbonum dedit, / nunc dormitum iubet me ire: minume. / non mihi forte visum ilico fuit, / melius quom prandium quam solet dedit:/ voluit in cubiculum abducere me anus. / non bonust somnus de prandio. Apage.* “¿Qué comida tan exquisita me ha servido hoy mi mujer! Ahora quiere que me vaya a dormir. ¡Ni hablar del asunto! Enseguida me di cuenta de que no fue casual que me sirviera una comida mejor que la de costumbre. Quería llevarme a la cama la vieja. No es bueno dormir después de comer. ¡Quita de aquí!”. Cf. Bravo (1995: II 196). En los versos intermedios omitidos por Quevedo, Simón deja claro que había advertido que su mujer con esa comida tan exquisita lo que quería era llevarlo a la cama.



concretamente cenado—exageradamente. Se convirtió en tópico que explotó también, y muy bien, nuestro Quevedo<sup>61</sup>.

5.a. PLAVT. Trin. 345

*Pol pudere quam pigere praestat, totidem litteris*<sup>62</sup>.

Quevedo ofrece el “dicho” español: “Más vale vergüenza en cara que manci-lla en corazón”, que corresponde, aunque no literalmente, a la idea expresada en el verso plautino. Como es lógico, aunque copia el verso completo, omite *totidem litteris*, pues no es pertinente, ni está en el refrán español<sup>63</sup>.

5.b. PLAVT. Trin. 355

*Deum virtute habemus.*

Quevedo se ha limitado a reproducir estas tres palabras, entre ellas el verbo *habemus*, cuyo complemento omite<sup>64</sup>. La expresión latina que interesa a don Francisco es *Deum virtute*, “por la ayuda de los dioses”, ‘gracias a los dioses’, que pasa en español a ‘gracias a Dios’<sup>65</sup>. No precisaba de explicación. La semejanza entre las lenguas es evidente.

---

<sup>61</sup> Por otra parte, ‘comida muy buena’ (*prandium perbonum*) o ‘ahora me manda ir a dormir’ (*nunc dormitum iubet me ire*) son igualmente expresiones latinas que en español son semejantes. Sin embargo, no parece que sean estas en las que pensó Quevedo.

<sup>62</sup> “Pues más vale, por Pólux, avergonzarse que arrepentirse, aunque las dos palabras tengan el mismo número de letras”. Bravo (1995: II 614). Se refiere, lógicamente, a que *pudere* / *pigere*, como *pudet* / *piget*, tienen el mismo número de letras. Filtón está utilizando este sabio *dictum* muy a su favor.

<sup>63</sup> Este juego de verbos y sus significados se mantiene desde Plauto. Cf. por ejemplo el *symbolum* XXV (de Fl. Anicius Iustinianus): *Quod pudet hoc pigeat*, en Reusner (1602: 92-97).

<sup>64</sup> Así dicen los versos 355s.: *Deum virtute habemus et qui nosmet utamur, pater, / et aliis qui comitati simus benevolentibus*. “Gracias a Dios, padre, tenemos para vivir nosotros y para ser generosos con nuestros amigos”. Bravo (1995: II 615). No es necesario decir que las dos oraciones de relativo sustantivadas constituyen el CD de *habemus*. Su traducción literal podría ser: “tenemos no solo de lo que nosotros mismos podamos servirnos, sino también con lo que servir a otros amigos”. En ambos casos las introduce un *qui*, ablativo arcaico del pronombre relativo. Por otra parte, en los versos 346-348 encontramos los mismos términos (*deum virtute* y *habemus*) repartidos en dos versos: *Edepol, deum virtute dicam, pater, et maiorum et tua / multa bona bene parta habemus, bene si amico feceris / ne pigeat fecisse, ut potius pudeat si non feceris*. “Gracias a los dioses, padre, a nuestros antepasados y a ti, tenemos una gran fortuna, honestamente adquirida, de manera que nos arrepentiríamos menos de haberle hecho un favor a un amigo que nos avergonzaríamos de no habérselo hecho”. Bravo (1995: II 614).

<sup>65</sup> McDonnell (2006: 95-104), en el apartado que lleva por título “Hellenization and *Areté*—Semantic borrowing”, dedica un detenido estudio a esta expresión, creación latina, y más exactamente plautina, y ofrece, entre otros, el juicio de Ferguson (1958: 162), que la llama “colossal oxymoron”, al no ser la *virtus* propia de los dioses.





*Salillum animae qui quom extemplo emisimus,  
aequo<sup>66</sup> mendicus, atque ille opulentissimus,  
censetur censu ad Acherontem mortuus.*

Quevedo en este texto, el último de su selección, copia estos tres versos y, después de ellos, escribe: “Decimos que el alma sirve de sal solamente al inútil, que solo le conserva el cuerpo”.

No se ve clara, a primera vista, la relación que tienen con el texto sus palabras; no se entiende bien la referencia a la inutilidad: “que el alma sirve de sal solamente al inútil”.

Sin embargo, sí podemos afirmar que Quevedo leyó el texto tal y como lo hemos editado y tal como lo encontramos en el *Rebusco*; así estaba también en algunas ediciones.

En cuanto al término *salillum*, no suele estar presente, por lo general, en la mayoría de ellas. Los editores prefieren *satillum*, la *lectio* del palimpsesto plautino<sup>67</sup>. Nosotros nos limitamos, lógicamente, al texto que, sin duda, llamó la atención de Quevedo, y que copió e interpretó. Contaba con los conocimientos pertinentes y, sin duda, semejantes a los que llevaron a Plauto a escribir lo que escribió (si es que Plauto escribió *salillum*). Volveremos sobre ello.

Es bastante claro, también a primera vista, que la expresión con la que encontraba semejanza en español Quevedo era *salillum animae*, “el salero del alma.” Lo puede corroborar el que Erasmo lo incluya en sus *Adagia*<sup>68</sup>, al explicar que el personaje de Plauto, Filtón, llama al hombre *salillum animae*, sintiendo que es brevísima su vida, algo así como la sal que en un banquete se le añade a cada cosa. Reproduce Erasmo los versos 490-494, incluyendo los dos previos, y finaliza advirtiendo que

---

<sup>66</sup> Hemos editado *aequo* en vez de *aeque*, que se lee en el manuscrito, porque creemos que Quevedo escribió o quiso escribir *aequo*. El texto que, con casi total certeza, leyó mostraba *aequo*, y quien lo comentaba, Taubmannus, defendía esta lectura. Sin embargo, *atque* apoya *aeque*, que se lee en la mayoría de ediciones.

<sup>67</sup> El palimpsesto de Plauto ofrece *satillum*, que llevó a Ritsch a la conjetura *sitellum*; Berg prefirió *stalagnium* y Fritzsche *scintilla* o *scintillula*; *salillum* está en algunos manuscritos y es término que usaría luego Catulo 29.19; cf. Wagner (1872: 61). Neilson (1876: 7s.) rechaza *sitellum* de Ristch y defiende *satillum* (de *satis*, como *tantillum* de *tantus*), que indicaría que los hombres son meros maniqués, que, cuando exhalan su “pequeña suficiencia de vida” –our little sufficiency of life–, en el Hades valen tanto el mendigo como el rico. En las ediciones también leemos *aeque*. Y en cuanto a *qui* del verso 492, se suele sustituir por *quam*, cuyo antecedente sería *animae*. Menos importancia tiene para nuestro objetivo leer *Acherontem/ Acheruntem, mortuus/ mortuos*.

<sup>68</sup> Cf. *Chiliadis* v, Centuria 1 vii. En la edición de 1550, en col. 1197.

en el último verso podría haberse escrito un nombre propio, *Pelops*, *Croesus*, o algún otro similar que fuera bisílabo, puesto que al senario le faltan dos sílabas<sup>69</sup>.

Ciertamente, hay un adagio, hay una expresión castellana, “salero del alma”, igual que se leía en Plauto, mas el adagio no da razón de las palabras de Quevedo. Este ni ha tomado el texto de Erasmo (en el que se lee *quam* y no *qui*), ni hace referencia a la brevedad de la vida del hombre.

Quevedo copia solo tres versos, omitiendo los dos anteriores, que son parte integrante del período y necesaria, a nuestro juicio, para el entendimiento del mismo. Los versos (490-494), que están en boca de Filtón, establecían una comparación diferencial entre, por una parte, los dioses, que son ricos, que nadan en la opulencia y disfrutan del poder (no siempre bien utilizado, como sugiere *factiones*), y, por otra, los homúnculos, hombrezuelos, pobres seres (vv. 490-491). De estos, ciertamente, ni los que gozan de riqueza pueden considerarse dichosos, porque, cuando mueren y llegan al Aqueronte, de nada les sirve; son como los mendigos (492-494):

*Dei divites sunt, deos decet opulentia,  
et factiones: verum nos homunculi  
salillum animae qui cum extemplo amisimus,  
aequo mendicus, atque ille opulentissimus,  
censetur censu ad Acherontem mortuus*<sup>70</sup>.

Las palabras clave son, sin duda, *nos homunculi salillum animae*<sup>71</sup>. Pueden interpretarse: “nosotros (somos) unos pobres seres, el salero del alma”, en que *salillum animae* sería aposición a *homunculi*, o “nosotros, pobres seres, somos el salero de alma”, atributo. En ambos casos, la idea es la misma: no somos ricos, no tenemos poder y, si tenemos riqueza, desaparecerá al morir, cuando ya no esté en nosotros el *anima*. Es decir, somos nada; no somos, desde luego, dioses. Todo acaba con la igualatoria

---

<sup>69</sup> Cf. *Salillum animae*. *In ea scena Philto hominem vocat 'Salillum animae', sentiens hominis brevissimam esse vitam, videlicet quantulum salis cuique in convivio apponitur. Locus Plautinus sic habet: Dei divites (...) Acherontem mortuus. Quamquam extremo senario desunt duae syllabae, Pelops censetur, aut censetur Croesus, aut aliquid simile.* En la edición de *Adagia* de 1550 se lee en col. 1197.

<sup>70</sup> El texto es el de Taubmannus (1605: 1150). Literalmente puede decir en nuestra lengua: “Los dioses son ricos; a los dioses conviene la opulencia y las facciones; nosotros (somos) hombrezuelos, el salero del alma, que, cuando nada más la perdemos, con igual censo es censado en el Aqueronte, una vez muerto, el mendigo y el más opulento.” El complemento de *amisimus* es, lógicamente, “el alma”, lo que llevó a sustituir muy pronto *qui* por *quam*, sustitución que ha tenido una buena acogida, aunque no total. El texto que lee Quevedo tiene *qui*, cuyo antecedente es *homunculi*. Si nos limitamos al texto copiado por Quevedo, podría decir algo así: “(Nosotros) que cuando nada más perdemos el salero del alma, con igual censo es censado en el Aqueronte, una vez muerto, el mendigo y el más opulento”. A nuestro juicio, no se detuvo a entender el texto que había copiado; solo le interesaba el *salillum animae*. Lo que importa en ambos casos es ver la relación de *salillum* con las palabras de Quevedo.

<sup>71</sup> Suelen estar en mayúscula en muchas ediciones; en la de Taubmannus también.



muerte. La expresión de Plauto, si escribió *salillum*, es, ciertamente, brillante<sup>72</sup>, pues pudo con ella decir muchas más cosas.

Ciertamente, si acudiéramos a una ecuación, podríamos decir que si salero es lo que contiene sal, si se llama salero al cuerpo, que es el recipiente del alma, se podrá concluir que el alma es igual a sal. Esa condición de ser el alma como la sal es la que llevaría a Plauto a crear una expresión que puede aplicarse a los hombres, a algunos hombres. Podría ser por lo “insignificante” que es la sal, aunque, ciertamente, no lo es tanto. Sin embargo, hay explicaciones más sabias y adecuadas, filosóficas, podríamos decir.

El filósofo Crisipo había dicho que el *anima* del cerdo era como la sal, pues solo servía al animal para conservar su carne. Esta asección, que también se atribuye a otro filósofo, Cleantes, debía de conocerla Plauto.

Por tanto, si los hombres –por lo menos, los *homunculi* en los que piensa el Filtón de Plauto– son el “salero”, es decir, el continente, el cuerpo en el que se encierra un *anima* que solo sirve de sal, se puede deducir que son como los cerdos. Su *anima*, como la de este animal, solo les vale para mantener su cuerpo.

Plauto, pues, pudo escribir *salillum*. No es nada extraño que conociera lo “dicho” por el filósofo. Las ideas, también los libros, se difundían. Atribuir a los hombres, a algunos al menos, un *anima* semejante a la del cerdo, se compadece con el ingenio plautino. Hablar del hombre como “salero –pequeño– del alma” o “vasija de un alma de cerdo” era, verdaderamente, un acierto. El *salillum animae* no era solo un adagio que hablaba de la brevedad de la vida, sino también de la estulticia e inutilidad del hombre, que tiene “alma de cerdo” y a este se asemeja.

Antes de llegar a Quevedo, que así pudo interpretarlo, recordaremos los textos fundamentales que transmitían lo que decía Crisipo o Cleantes. Plauto conocía, diríamos, los textos originales; Quevedo lo que otros transmitieron. Gracias a ellos pudo interpretar la expresión plautina.

En cuanto a la autoría de Crisipo, que es la generalizada, el texto más citado es el de Cicerón, *De natura deorum* 2, 160. Decía Cicerón que los dioses habían dado los animales al hombre para su beneficio, afirmando que lo propio y exclusivo del cerdo (*sus*) era proporcionarle comida y que, como decía Crisipo, para que no se pudriera, se le dio como sal el *anima* (*cui* [sc. *suo*] *quidem, ne putesceret, animam ipsam pro sale datam dicit esse Chrysippus*). Concluía reconociendo que la naturaleza no engendró un animal más fecundo que el cerdo para proporcionar alimento a los hombres<sup>73</sup>.

<sup>72</sup> Si escribió *satillum*, de *satís*, diría: echamos fuera “lo bastantillo de alma”, lo poquito de alma. Bravo (1995: II 620) traduce “débil aliento que nos anima”.

<sup>73</sup> CIC. nat. deor. 2, 160: *Sus vero quid habet praeter escam? cui quidem, ne putesceret, animam ipsam pro sale datam dicit esse Chrysippus; qua pecude, quod erat ad vescendum hominibus apta, nihil genuit natura fecundius*. Varrón dice algo similar sin nombrar a Crisipo, a saber, que la naturaleza ha ofrecido

En cuanto a la autoría de Cleantes, es Clemente de Alejandría quien decía en *Stromata* 7, 6 que, aunque los animales no están destinados a alimentar al hombre, sí lo están los que no trabajan (es decir, los inútiles), y que entre los que avalan su opinión está el filósofo Cleantes, que dijo que el cerdo había recibido un alma como sal, para evitar que su carne se corrompiera, añadiendo que unos se alimentan de su carne –es decir, los sacrifican–, porque no les son útiles para otra cosa, y otros lo hacen porque el cerdo destroza las cosechas<sup>74</sup>. Pero es hora de regresar a Quevedo.

Cuando Quevedo escribe detrás de los tres versos de *Trinummus*: “Decimos que el alma sirve de sal solamente al inútil, que solo le conserva el cuerpo”, está diciendo que hay hombres inútiles cuya alma les sirve, como al cerdo la suya, para conservar el cuerpo. Y también está diciendo indirectamente que conoce lo que transmitía Cicerón, también Varrón y, sobre todo, lo que transmitía Clemente de Alejandría. Él no cita a ningún autor, pero la mención del inútil, que hace pensar en la inutilidad del cerdo por no valer para trabajar, es de este último. Quevedo, a nuestro juicio, entendió, uno de los primeros, si no el primero, mejor que nadie este texto de Plauto<sup>75</sup>. Con *salillum animae* sugería que algunos hombres, si no todos, son como cerdos, tienen un *anima* de cerdo.

Creemos que el comentario de Taubmannus debió de conducir los pasos y la mente de don Francisco a explicar esta expresión, como también lo había hecho con relación a un pasaje nunca antes explicado de *Poenulus*<sup>76</sup>.

Ciertamente, Taubmannus, al comentar *Nos homunculi salillum animae*, recoge lo que interpretaba Lambinus: “somos el vasito de la sal”, a saber, *corpuscula animata*, insistiendo en que nuestros cuerpos son como vasijas de las almas, y que se dijo *salillum* por comparación con las mesas sencillas y pobres, en las que la sal

---

a los cerdos para dar de comer, y que su alma sirve para conservar su carne. Cf. VARRO rust. 2, 4.10: *Suillum pecus donatum ab natura dicunt ad epulandum; itaque iis animam datam esse proinde ac salem, quae servaret carnem.*

<sup>74</sup> CLEM. ALEX. Str. 7, 6, 33, 3-4: Διὸ καὶ Κλεάνθης φησὶν ἀνθ' ἄλῶν αὐτοῦς ἔχειν τὴν ψυχὴν, ἵνα μὴ σαπῆ τὰ κρέα. Οἱ μὲν οὖν ὡς ἄχρηστον ἐσθίουσιν, οἱ δ' ὡς λυμαντικὸν τῶν καρπῶν καὶ ἄλλοι διὰ τὸ κατωφερὲς εἰς συνουσίαν εἶναι τὸ ζῶον οὐκ ἐσθίουσιν.

<sup>75</sup> El “decimos” de Quevedo parece indicar que así se decía, y que sería al encontrar el texto de Plauto cuando descubrió que ahí estaba el origen de lo que decían en español. Él vio en Plauto la inutilidad del cerdo y la de tantos hombres. De la estupidez –no de la inutilidad– del cerdo hablaba Huarte de San Juan, en su *Examen de ingenios*, cap. VI, recogiendo lo que leía en Galeno: que los que quieren ser muy sabios no deben estar cargados de grasa y pringue, sino flacos y macilentos, ... lo cual confirma el puerco, el más estulto entre todos los brutos animales, que por la mucha carne que tiene, su *anima*, dijo Crisipo, servía no más que de sal, para que no se le corrompiera el cuerpo. Cf. Huarte (1594: 87v-88r). Quevedo también sabía que Persio hablaba de un personaje cuya gruesa barriga (*aqualiculus pinguis*, 1.57) le impedía tener buen juicio, dado que –como ya decía Plinio, *nat.* 11, 79, 3– los gordos son de ingenio escaso, y el sustantivo usado por el volaterrano aparece en Isidorus (*ISID. orig.* 11.1.136) aplicado al cerdo. Puede verse lo que sobre el término *aqualiculus* se halla en Del Amo Lozano (e.p.: 2-7).

<sup>76</sup> Cf. Moya (2019: 601-605).



se añadía al pescado, aduciendo un texto de Horacio<sup>77</sup>. No parece, en efecto, la explicación adecuada a un texto de Plauto, y, desde luego, no pudo sugerir a Quevedo la idea de “inutilidad”. Quizá por eso Taubmannus aporta la otra explicación, a saber, que el alma es para nuestro cuerpo como la sal, y que al cuerpo, como a la carne, si no se le echa sal, se pudre; así los cuerpos, una vez echada el alma, se corrompen<sup>78</sup>. Y remite también al adagio de Erasmo y, asimismo, por si alguien está interesado, a Palmer, al folio 235 de su *Spicilegium*, en donde –informa Taubmannus–, comentando los versos 270s. del *Eunuchus* de Terencio, interpretaba, siguiendo a Scoppa, *summum suum* como *summum porcorum*, y citaba aquello de Crisipo sobre el *anima* del cerdo<sup>79</sup>.

Este comentario de Taubmannus<sup>80</sup>, aunque no sabemos si Quevedo leyó a Palmer, pudo mover la mente de don Francisco. Su ingenio descubrió el de Plauto. Dedujo que allí estaba aludiendo al cerdo, y no veía en él que fuese un regalo de la naturaleza, al poder servir de alimento a los hombres, sino que vio al animal inútil, cuya *anima* no servía para otra cosa que para conservar su carne, aunque luego sirviese de alimento<sup>81</sup>. Lo deja muy claro “Decimos que el alma sirve de sal solamente al inútil, que solo le conserva el cuerpo”. Esos hombres inútiles son como los cerdos; su *anima* es como la de estos animales; no es, por tanto, un alma racional. En castellano se podría decir que alguien era “un salero del alma” o que tenía “alma de cerdo”.

Quevedo entiende bien lo que decían Crisipo o Cleantes; había leído, como es bien sabido, a Cicerón y, sin duda, también a Clemente de Alejandría<sup>82</sup>. Unas

<sup>77</sup> Cf. Taubmannus (1605: 1156): *Nos homunculi salillum animae. Sumus vasculum salis, inquit Lambinus, i., sumus corpuscula animata. Nam corpora nostra sunt tanquam animarum vascula. Salillum animae dixit fortasse translatione sermonis facti a mensis pauperum, quae sunt perquam tenues et sine apparatu. Eis enim sal pro obsonio est. Horat. 2. Oda 16 <13s.>: Vivitur parvo bene cui paternum / splendet in mensa tenui salinum, etc.*

<sup>78</sup> Así sigue diciendo: *Licet enim dicere, Plautum eo spectasse, animam corpori nostro esse pro sale. Quemadmodum enim carnes pecudum, si diu servantur sine sale, putrescunt: ita et corpora, efflata anima, putore corrumpuntur.*

<sup>79</sup> Así dice: Vide et Adag. *Salillum animae, et si quid forte ad rem faciet, quod scripsit Palmer. Spicileg. fol. 235. super illud Ter. Eun. Act. 2: 2. salsus anima (ut quidem ipse legit falsus animi) atque illud item, Plurima salute, Parmenonem Summum suum impertit Gnatbo <vv. 270s.>, ubi, summum suum, interpretatur cum Io. Scoppa, Summum porcorum: laudatque illud vulgatum de Chrysippo, qui dixerit. Sui pro sale animam datam, ne putisceret, etc.*

<sup>80</sup> Quevedo tuvo, sin duda, ante sus ojos el texto de Plauto en la edición de Taubmannus (en ella se leía *qui* y también *aequo*) y leyó el comentario, pero la interpretación de *salillum animae* es, a nuestro juicio, suya, aunque partiese de Taubmannus. Otros comentaristas han insistido en que Crisipo está en el origen de la expresión, pero sin dar razones. Valga de ejemplo Ruffner (1807: 442), que decía que el salero del alma es el cuerpo, que no puede sobrevivir sin alma, como tampoco la carne sin sal puede evadir la putrefacción, añadiendo que Plauto pudo pensar en lo de Crisipo. Pero nada más.

<sup>81</sup> Como es natural, hay muchos textos en los que se alaba el cerdo y su carne.

<sup>82</sup> Las citas y menciones de Cicerón son numerosas. Sobre las citas en latín, cf. Moya (2014: 257-266). Sobre Clemente de Alejandría tenemos el testimonio de Quevedo, que en *Nombre, Origen, Intento, Recomendación y Descendencia de la Doctrina estoica*, lo menciona en la relación de nombres de estoicos, dejando claro que lo ha leído. Dice así: “Autorizó la doctrina Estoica Clemente Alexandrino,

palabras del filósofo Emmanuel Kant pueden servir de apoyo a su interpretación. Las leemos en el opúsculo *Anuncio de la próxima conclusión de un Tratado de paz perpetua en la filosofía*<sup>83</sup>, bajo el epígrafe “Del grado ínfimo de la naturaleza viviente del hombre hasta su grado supremo, el de la filosofía”<sup>84</sup>. Así comienzan en traducción de Rogelio Rovira<sup>85</sup>:

Dice Crisipo en su enérgico lenguaje de estoico: La naturaleza ha dado al cerdo un *alma*, en vez de sal, para que no se *corrompa*. Este es, pues, el grado ínfimo de la naturaleza del hombre antes de toda cultura, a saber: el instinto animal.

No habla Kant de animales inútiles, pero sí avala que tener un *anima* como sal, el ser un *salillum animae*, un “salero del alma”, es estar en ese grado ínfimo; es asemejarse a un animal inútil –y también estulto– como el cerdo. Así lo había visto don Francisco de Quevedo.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

El recorrido y parada en estos textos, que llamaron la atención de Quevedo por encontrar en ellos una semejanza con nuestra lengua, ha corroborado la familiaridad de nuestro autor con los textos clásicos, en esta ocasión con los del gran comediógrafo latino, al que conocía bien; él, sin duda, lo inspiró y en él encontraría muchas veces a su alma gemela; a él acudió también como lingüista.

Queda patente, asimismo, que Quevedo conocía en profundidad la lengua española y la latina. En los textos elegidos son evidentes, en la mayoría de los casos, las semejanzas entre ambas lenguas; en otros, hemos intentado descubrirlas.

Parece lógico, como podemos apoyar ahora con nuestro análisis, que estos textos fuesen destinados al tratado *De la común razón de las letras y lenguas*, que menciona en *España defendida*.

En estos “apuntamientos” se comprueba de nuevo que Quevedo tenía madera de humanista, que conoce las fuentes y acude a ellas; destaca, de manera especial, en su interpretación de *salillum animae*, que tiene detrás importantes lecturas, aunque, como hemos dicho en otras ocasiones, a don Francisco le faltaban algunas cualidades imprescindibles en un humanista. A veces su “ingenio”, la rapidez de su pensamiento

---

como se conoce leyendo sus admirables escritos”; al final de *La defensa de Epicuro* ofrece en latín una interesante y amplia cita de *Stromata*, que avala su afirmación; cf. Buendía (1958: 978 y 991).

<sup>83</sup> Una especie de testamento filosófico, en palabras de Rovira (2004: 12). Kant lo dio a la luz en 1796.

<sup>84</sup> El texto alemán aparece *in fronte* debajo del epígrafe “Von der untersten Stufe der lebenden Natur des Menschen bis zu seiner höchsten, der Philosophie”.

<sup>85</sup> Cf. Rovira (2004: 17).



y la prisa lo traicionan, y de ahí los pequeños fallos en la lectura o copia de los textos, aunque en este caso solo de notas personales se trata. Sin embargo, aunque probablemente no fue, por las razones mencionadas, el gran humanista que hubiese querido, sí fue, afortunadamente, el gran Quevedo que conocemos.

Y para acabar, creemos que Quevedo ofrece, en sus pocas y acertadas palabras, un testimonio muy claro para defender que la *lectio plautina* es *salillum*. Pese a la autoridad del palimpsesto, consideramos que este término y expresión, de difícil comprensión, debió de ser muy pronto sustituida por la *lectio faciliior*, que solucionaba la dificultad, *satillum*. Pese a haber antecedentes, él, a nuestro juicio, da en la diana y logra una importante aportación a la filología clásica. *Salillum* es el término que, en nuestra opinión, debe ser restituido. Esta no es la única aportación que don Francisco tiene en su haber<sup>86</sup>. Quedan más por descubrir.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adagiorum Opus* (1550) = *Adagiorum Opus*. Des. Erasmi ROTERODAMI, ex postrema autoris recognitione, Lugduni, apud Sebastianum Gryphium.
- AMO LOZANO, M. del (2015 [en prensa]): «Cuestiones léxicas en las primeras traducciones de Persio», *Actas del VI Congreso internacional de humanismo y pervivencia del mundo clásico*, Alcañiz.
- ASTRANA MARÍN, L. (1940): *Ideario de don Francisco de Quevedo*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- ASTRANA MARÍN, L. (1945): *Francisco de Quevedo. Obras completas en Prosa*, Aguilar, Madrid.
- BLECUA, J. M. (1999 [= 1969]): *Francisco de Quevedo. Obra poética*, vols. I-III, Castalia, Madrid.
- BRAVO, J. R. (1995): *PLAUTO. Comedias I y Comedias II*, Edición de J. R. BRAVO. Traducción de J. R. BRAVO, Madrid, Cátedra.
- BUENDÍA, F. (1958<sup>4</sup>): *Don Francisco de Quevedo y Villegas. Obras completas*, Tomo I. Obras en Prosa, Aguilar, Madrid.
- CALDERINI, D. (1601): Cf. MARTIALIS (1601).
- CONDE PARRADO, P. P. (2017): «*Argutae et litteratae*: una nueva mirada sobre el intercambio epistolar entre Francisco de Quevedo y Justo Lipsio (1604-1605)», en M<sup>a</sup>. J. ALONSO VELOSO (ed.), *Quevedo en Europa, Europa en Quevedo*, Academia del Hispanismo, Vigo, pp. 33-78.
- MCDONNELL, M. (2006): *Roman Manliness: "Virtus" and the Roman Republic*, Cambridge.
- ERASMUS (1550): Cf. *Adagiorum Opus*.
- FANTHAM, E. (1972): *Comparative Studies in Republican Latin Imagery*, Toronto, University.
- FERGUSON, J. (1958): *Moral Values in the Ancient World*, London.
- FERNÁNDEZ-GUERRA Y ORBE, A. (1859): *Obras de Don Francisco de Quevedo Villegas*, Colección Completa, Tomo segundo, B.A.E., Madrid.

---

<sup>86</sup> Puede verse Moya (2015: 194-206, en especial 202-206).



- GRONOVIVS, J. F. (1829) = M. ACCI PLAVTI *Comoediae* ex editione J. F. GRONOVII cum Notis et Interpretatione in usum Delphini, variis lectionibus, notis Variorum, recensu editionum et codicum et Indice locupletissimo accurate recensuit. Volumen quartum, Londini, curante et imprimente A. J. Valpy.
- HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, M. (2006): *El Teatro de Quevedo* [Tesis Doctoral], Universidad de Barcelona [<http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/35035>]. Consultada 4 de septiembre de 2020].
- HUARTE DE SAN JUAN (1594): *Examen de ingenios* (...) Agora nuevamente enmendado por el mismo Autor y añadidas muchas cosas curiosas y provechosas. Impresso en Baeça, en casa de Juan Baptista de Montoya.
- JURALDE, P. (1998): *Francisco de Quevedo (1580-1645)*, Castalia, Madrid.
- KANT, I. (1998): *Anuncio de la próxima conclusión de un Tratado de paz perpetua en la filosofia*, edición bilingüe de Rogelio ROVIRA, Ediciones Encuentros, *Opuscula Philosophica*, Madrid.
- LAMBIVS, D. (1622) = M. ACCIVS PLAVTVS ex fide atque auctoritate complurium librorum opera Dionys. LAMBINI (...) emendatus (...) explicatus, Genevae, apud Samuelem Crispinum.
- LÓPEZ POZA, S. (1991): «Quevedo y las obras Patrísticas», *BBMP* 67: 75-156.
- MARTIALIS (1601) = M. Valerii MARTIALIS *Epigrammatum libri XIV* Domitii CALDERINI Commentariis perpetuis & Georgii MERULAE observationibus illustrati. (...), Parisiis, apud Claudium Morellum.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1950): *Bibliografía Hispano-Latina Clásica*, v. III, Gredos, Madrid.
- MOYA DEL BAÑO, F. (2014): *Quevedo y sus ediciones de textos clásicos. Las citas grecolatinas y la Biblioteca Clásica de Quevedo*, Editum, Murcia.
- MOYA DEL BAÑO, F. (2015): «Don Francisco de Quevedo, 'filo-filólogo' clásico», en *Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico*, v. *Homenaje al Profesor Juan Gil*, Alcañiz-Madrid, v. I, pp. 185-209.
- MOYA DEL BAÑO, F. (2019): «La presencia de Plauto en Quevedo», en S. LÓPEZ POZA *et alii* (eds.) *Docta y sabia Atenea. Studia in honorem Lía Schwartz*, Universidade, SIELAE, A Coruña, pp. 593-611.
- MOYA-MIRALLES (2018): Cf. QUEVEDO.
- NEBRIJA, A. (1615) = *Dictionarium Aelii Antonii NEBRISSENSIS* (...), opera vero et industria magistri Ioannis Lopez Serrani, Matriti, apud Ioannem de la Huerta.
- NEILSON, ED. L. (1876): *Four Notes on Plautine Words: Inconciliare, Mendicariet, Sitellum, Ferentarius*, Geenock.
- QUEVEDO, F. (2018) = *Francisco de Quevedo. España defendida*, edición crítica y anotada por Francisca MOYA DEL BAÑO y José Carlos MIRALLES MALDONADO, SIELAE, A Coruña.
- RAMSAY, W. - RAMSAY, G. (2020=1869): *The Mostellaria of Plautus*, Salzwasser Verlag GmbH, Frankfurt.
- REUSNER N. (1602) = Nicolai REUSNERI Leorini Silesii *Symbolorum Imperatorum Classis secunda qua continentur Symbola Imp. Caesarumque Romanorum Graecorum*, a Fl. Constantino Magno, usque ad Carolum Magnum, primum Caesarem Germanicorum (...) Francofurti, Sumptibus ac Typis Ioannis Spieslii et heredum Romani Beati.
- RILEY, H. TH. (1852) = *The Comedies of Plautus, literally translated into english prose with notes* by RILEY, v. II, London.
- RUFFNER, Chr. (1807) = M. A. PLAVTVS. *Sämmtliche Lustspiele aus dem Lateinischen metrisch* übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von RUFFNER, Dritter Band, Wien.
- ROVIRA, R. (2004): Cf. KANT.



- TAVBMANNVS, F. (1605) = *M. ACCI PLAVTI Lat. Comoediae facile principis Fabulae XX. Superstites cum novo et luculento Comentario doctorum virorum opera Friderici TAUBMANI (...) Excudebat Wolf. Meisnerus.*
- TARSIA, P. DE (1997=1663): *Vida de don Francisco de Quevedo y Villegas*. Reproducción facsimilar por M. PRIETO SANTIAGO. Prólogo de F. B. PEDRAZA JIMÉNEZ, Universidad de Castilla la Mancha.
- WAGNER, Wh. (1872): *T. Macci Plauti Trinummus*, with Notes critical and exegetical, Cambridge-London.



# ΕΝΕΠΙΓΡΑΦΕΣ ΚΕΦΑΛΕΣ ΕΙΔΩΛΙΩΝ ΑΠΟ ΙΕΡΟ ΣΤΑ ΧΑΝΙΑ (ΚΡΗΤΗ)\*

Νινιού-Κινδελή Βάννα

Επίτιμη Προϊσταμένη της ΚΕ΄ Εφορείας Αρχαιοτήτων, Υπουργείο Πολιτισμού  
[vannaniniou@gmail.com](mailto:vannaniniou@gmail.com)

## ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στο παρόν άρθρο παρουσιάζονται δύο πήλινα ειδώλια ταύρων που φέρουν επιγραφές. Βρέθηκαν στο υπαίθριο ιερό του Ποσειδώνα, στα νοτιοδυτικά της Κρήτης, το οποίο άκμασε κατά τους ελληνιστικούς χρόνους και συνέχισε να λειτουργεί κατά τη ρωμαϊκή περίοδο. Εκατοντάδες τα πήλινα ειδώλια που έχουν αναθεθεί στο ιερό, όλα απεικονίζουν τον ταύρο, το ζώο που συμβόλιζε το σφρίγος και τη γονιμότητα και συνδεόταν με τον Ποσειδώνα από τα προϊστορικά χρόνια. Τα δύο ενεπίγραφα ειδώλια είναι τα μόνα από το πολυάριθμο σύνολο, που αποκαλύπτουν τα ονόματα των αναθετών τους.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ: ειδώλια, ενεπίγραφα, ιερό, ταύροι, Ποσειδών.

INSCRIBED FIGURINE HEADS FROM A SANCTUARY AT KHANIA (CRETE)

## ABSTRACT

This article presents two inscribed clay figurines of bulls. The figurines were found at Poseidon's open-air sanctuary, in south-west Crete, which flourished during the Hellenistic period and continued its function throughout the Roman times. Several hundreds of clay figurines were the main offering to the god, all depicting the bull, the animal symbolising power and fertility strongly connected with Poseidon since the Prehistoric times. Only two figurines, out of the total volume found, are inscribed and reveal the names of their donors.

KEYWORDS: figurines, inscribed, sanctuary, bulls, Poseidon.

## ΤΟ ΙΕΡΟ

Το υπαίθριο ιερό από το οποίο προέρχονται τα ευρήματα που παρουσιάζονται εδώ, βρίσκεται στην περιοχή Τσισκιανά, όπου και ομώνυμος μικρός οικισμός, στην ενδοχώρα του νοτιοδυτικού τμήματος της Περιφερειακής Ενότητας Χανίων (Νινιού-Κινδελή, 1995: 681-689, πιν. ΞΘ' - ΟΣΤ'· Niniou-Kindeli, 2003: 236-243, 252, 270, 339-348). Η τοπογραφική του εγγύτητα με την αρχαία πόλη Έλυρο το τοποθετεί στην επικράτεια της (IC, II: XIII, 175-176· Μικρογιαννάκης, 1967: 45-46, 66-67). Ωστόσο το ιερό δεν φαίνεται να περιοριζόταν στην εξυπηρέτηση των θρησκευτικών

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.33>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 505-517; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



Εικ. 1: Χαρακτηριστική άποψη τμήματος του ιερού  
(© ΥΠΠΟΑ/Εφορεία Αρχαιοτήτων Χανίων).

αναγκών μόνο των κατοίκων της, αλλά και άλλων γειτονικών πόλεων, όπως της Υρτακίνας (IC, II: xv, 184-185· Νινιού-Κινδελή, 1990: 49-55· Sporn, 2002: 300 κ.ε.).

Η έρευνα που διενεργήθηκε κατά διαστήματα από την τότε ΚΕ' Εφορεία Αρχαιοτήτων, είχε τον χαρακτήρα της σωστικής ανασκαφής και πραγματοποιήθηκε υπό την διεύθυνση της υπογράφουσας. Η ανασκαφή δεν έχει ολοκληρωθεί, αλλά έχει καλύψει το μεγαλύτερο τμήμα του ιερού, το οποίο χαρακτηρίζεται από τα τυπικά δομμένα ενός υπαίθριου χώρου λατρείας, ενώ αντίθετα δεν έχει αποκαλυφθεί κανένα στοιχείο ύπαρξης ναού ή άλλου στεγασμένου χώρου.

Μέσα σε εύφορη κοιλάδα, κοντά σε μικρό ποτάμι, έχει διευθετηθεί λειτουργικά ο χώρος της λατρείας. Το κυρίως τμήμα αποτελούν άνδηρα κατασκευασμένα από πλακοειδείς λίθους, χωρίς συνδετικό κόνιαμα. Στο ανώτερο και πλατύτερο άνδηρο περιλαμβάνεται βωμός, κατασκευασμένος με τον ίδιο τρόπο, ενώ το διαμετρικά αντίθετο άκρο του περιορίζεται από μεγάλο φυσικό βράχο, ερρασιμένο στην κάθετη όψη του και ενταγμένο στην κατασκευή (εικ. 1). Τμήμα του κεντρικού του πυρήνα καταστράφηκε από την εγκατάσταση, εκκλήσιας του Αγίου Ζωσιμά και της Οσίας Μαρίας

---

\* Ευχαριστώ την επιστημονική επιτροπή για την πρόσκληση συμμετοχής στον τιμητικό τόμο για τον καθηγητή Ángel Martínez-Fernández, τον αγαπητό φιλέλληνα Άγγελο, όπως τον ονομάζουμε όλοι εδώ. Η πολυετής άρτια συνεργασία μου με τον καθηγητή, στο επιγραφικό υλικό της αρχαίας Απέρτας, μόνο γόνιμη και θετική εμπειρία μπορεί να χαρακτηριστεί. Ωστόσο δεν μπορεί να μην τονιστεί η πηγαία καλοσύνη του, η ευγένειά του και η προθυμία του να βοηθήσει με τον πιο αποτελεσματικό τρόπο, όποτε του έχει ζητηθεί και εν προκειμένω στο συγκεκριμένο άρθρο.



Εικ. 2: Ειδώλια ταύρων στη θέση τους  
(© ΥΠΠΟΑ/Εφορεία Αρχαιοτήτων Χανίων).

της Αιγυπτίας (της Σάντα Μαρία, όπως την αποκαλούν οι κάτοικοι της περιοχής), γκρεμισμένης σήμερα κατά το μεγάλο τμήμα της, εξαιτίας της πτώσης βράχων. Η διάνοιξη αγροτικού δρόμου για την επισκευή της εκκλησίας ήταν η αφορμή για τον εντοπισμό του αρχαίου ιερού, αλλά είχε ως συνέπεια την καταστροφή κάποιου ακόμα τμήματός του. Σύμφωνα με τα αναστασιακά δεδομένα οι κατασκευές του ιερού (άνδηρα και βωμός) συνεχίζονταν μέχρι κάποιο τμήμα του χώρου της μετέπειτα εκκλησίας. Στη συνέχεια υπάρχει διαφοροποίηση. Το φυσικό επικλινές, νότια της εκκλησίας, δεν έχει διαμορφωθεί τεχνητά, με εξαίρεση ελάχιστα υπολείμματα ανδρώου στο ανώτατο επίπεδο. Γενικά ο χώρος εκεί είναι απλώς χρησιμοποιημένος μόνο για την εναπόθεση των αναθημάτων και των προσφορών, χωρίς ιδιαίτερες διαμορφώσεις, με απλούς πλακοειδείς λίθους να σκεπάζουν τις μικρές έμπυρες προσφορές κατά τόπους.

Το βασικό χαρακτηριστικό του ιερού είναι το πλήθος, η πυκνότητα και κυρίως η ομοιογένεια των πήλινων αναθημάτων, (εικ. 2). Παρά τον μεγάλο τους αριθμό (έχουν αριθμηθεί-καταγραφεί περισσότερα από χίλια), εντυπωσιάζει η επανάληψη του είδους: πήλινα ειδώλια βοοειδών, διαφόρων μεγεθών. Ικανός αριθμός από αυτά διατηρεί τον κορμό με τα επίθετα γεννητικά όργανα, έντονα δηλωμένα, έτσι ώστε να επιτρέπει την ταύτισή τους με την απεικόνιση του ταύρου (Bodson, 1978: 144-151). Η απόθεση των ειδωλίων ήταν εξαιρετικά πυκνή. Όσα δεν είχαν μετακινηθεί από την πτώση των υπερκείμενων βράχων ή των επιχώσεων, κοίταζαν δυτικά, προς το ποτάμι.

Τμήματα του μαρμάρινου λατρευτικού γλυπτού, που απεικόνιζε ανδρική θεότητα, καθώς και λίθινη αναθηματική επιγραφή του 2<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ., που παρέχει την ταυτότητα του θεού, του Ποσειδώνα, βρέθηκαν πεσμένα στις επιχώσεις ανάμεσα σε ειδώλια ταύρων (Νινιού-Κινδελή, 1995: 683-685, πιν. ΟΣΤ'· SEG 45: 1275). Ο Ποσειδώνας, κατ' εξοχήν θεός του υγρού στοιχείου, στην προσολύμπια υπόστασή του χαρακτηρίζεται από τις χθόνιες δυνάμεις του («γαιήοχος», Nilsson, 2004: 132), ελέγχει τη ζωή







Εικ. 3: Απόθεση σιφών και ταύρου  
(© ΥΠΠΟΑ/Εφορεία Αρχαιοτήτων Χανίων).

και τον θάνατο των ανθρώπων, αλλά και τη γονιμότητα της γης και των κοιταδιών. Στο δωδεκάθεο του Ολύμπου, παρότι εμφανίζεται ως θεός της θάλασσας, δεν έπαψε να σχετίζεται με τις γήινες δυνάμεις, τα ποτάμια και τις πηγές (Κακριδής, 1986, τ. 2: 114· Παπαχατζή, 1988: 2-3).

Τα αγγεία που βρέθηκαν στο ιερό, ως τελετουργικά σκεύη παρά ως αντικείμενα ανάθεσης, είναι ολιγάριθμα σε σύγκριση με το πλήθος των ειδωλίων. Όσο αφορά στην ελληνιστική περίοδο περιορίζονται σε σχήματα υγρών και θυμιάσης. Την πλειονότητα αποτελούν τα μόνωτα και τα άωτα σκυφίδια του 3<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ., (εικ. 3) τα περισσότερα μάλιστα συγκεντρωμένα σε συγκεκριμένο χώρο του ενός ανδρήρου. Κατά τη ρωμαϊκή περίοδο ο κύριος αριθμός ήταν οι λύχνοι που χρησιμοποιούνταν για τον φωτισμό ή αποτελούσαν το μέσον του τελετουργικού τυπικού και το ανάθημα της περιόδου.

Στο βωμό υπήρχε παχύς σωρός στάχτης με μεγάλη ποσότητα τεμαχισμένων και καμένων οστών αιγοπροβάτων.<sup>1</sup> Περιφερειακά του σωρού βρέθηκαν δύο σιδερένιες σφενδόνες δακτυλιδιών και τριάντα ένα νομίσματα του τέλους του 4<sup>ου</sup> - 3<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ., από τα οποία πέντε αργυρά, το ένα Γόρτυνος και τα τέσσερα κοπές του Άργους Πελοποννήσου, ενώ τα υπόλοιπα χαλκά κρητικών πόλεων (Νινιού-Κινδελή, 1995: 683, πιν. ΟΔ'· Σιγόρδου, 2017: 206-210), μελαμβραφή όστρακα του τέλους του 4<sup>ου</sup> και των αρχών του 3<sup>ου</sup> αι. π.Χ. και λιγοστά σπασμένα ειδώλια.

<sup>1</sup> Ο David Reese, ο οποίος έχει αναλάβει την μελέτη και δημοσίευση των οστών του βωμού, έχει επισημάνει την εντυπωσιακά μεγάλη ποσότητα θυσιασμένων αιγοπροβάτων, όλων νεαρής ηλικίας.



Εικ. 4: Το Π7349  
(© ΥΠΠΟΑ/Εφορεία Αρχαιοτήτων Χανίων, φωτογράφιση Ηλ. Ηλιάδη).

Η ελληνιστική περίοδος, όπως προκύπτει από τα ανασταφικά δεδομένα και τα ευρήματα, είναι η ακμαία περίοδος λειτουργίας του ιερού. Κατά τη ρωμαϊκή περίοδο έχουν καταργηθεί οι έμπυρες θυσίες ζώων και αναθέσεων ειδωλίων ταύρων. Η λειτουργία περιορίζεται σε μικρές επιτόπιες καύσεις προσφορών με αναθέσεις λύχνων, εντοπισμένες κυρίως στον κεντρικό χώρο του ιερού.<sup>2</sup>

#### ΜΟΥΣΕΙΟ ΧΑΝΙΩΝ Π7349 (εικ. 4)

Κεφαλή ειδωλίου ταύρου. Βρέθηκε στις 6-10-1992, μαζί με αρκετά κομμάτια ειδωλίων, νότια του βωμού, αρκετά κοντά στο δάπεδό του. (εικ. 5, Π450) Τμήμα του βωμού, άγνωστο πόσο μεγάλο, είχε καταστραφεί όταν διανοίχτηκε ο χώρος για το χτίσιμο του βόρειου τοίχου της εκκλησίας. Μέσα στο αναμοχλευμένο στρώμα της καταστροφής δεν βρέθηκε κάποιο αντικείμενο νεότερο της διάρκειας λειτουργίας του βωμού. Ωστόσο η απόθεση των ειδωλίων στο καιριο αυτό τμήμα του ιερού δεν ήταν πλέον αδιατάρακτη.

Διάσταση από το ρύγχος μέχρι το μέσον των κεράτων: 8,8εκ.  
Πλάτος μεταξύ κεράτων: 11,1εκ.  
Σωζ. μήκος: 9,3εκ.

<sup>2</sup> Σε εξέλιξη βρίσκεται η μελέτη της ανασταφής και του υλικού προκειμένου να δημοσιευτεί λεπτομερώς.







Εικ. 5: Το Π7349 (στη φωτογραφία Π450), όπως βρέθηκε  
(© ΥΠΠΟΑ/Εφορεία Αρχαιοτήτων Χανίων).

Πλάτος ρύγχους: 4,1εκ.

Πάχος τοιχωμάτων τραχήλου: 0,5εκ.

Πηλός ωχρός (very pale brown 10YR 7/4), με λίγες, σχετικά μεγάλου μεγέθους προσμείξεις, στις οποίες οφείλονται και ορισμένα σκασίματα κατά την όπτηση.

Βαφή καστανή, αριετά απολεπισμένη.

Διατηρείται το αρχικό τμήμα του τραχήλου, συγκολλημένο από πολλά κομμάτια. Διασώζεται τμήμα της επίθετης γούσας. Τα αυτιά είναι σχεδόν τελείως αποικρουσμένα, ενώ το αριστερό κέρατο φέρει μία απολέπιση. Το κεφάλι είναι κατασκευασμένο με μήτρα, προσαρμωσμένο στον ευρύ τράχηλο που είναι τροχήλατος. Η απόδοση του προσώπου είναι επίπεδη, ενώ το ελλειψοειδές ρύγχος φέρει δύο αυλακώσεις με κοιλότητες για την απόδοση του στόματος και του ρύγχους. Μεταξύ των κεράτων και στον τράχηλο υπάρχουν οπές όπτησης.

Γραπτά αποδίδονται τα μάτια, ενώ υπολείμματα βαφής διατηρούνται ανάμεσα στα κέρατα, γύρω από το ρύγχος, στον τράχηλο και κατά τόπους, ανάμεσα στα μάτια.

Στο χώρο μεταξύ των κεράτων και των ματιών υπάρχει η εγχάρακτη επιγραφή:

*Αρις*

Έχει χαραχθεί μετά την όπτηση του ειδωλίου. Η επιγραφή δεν έχει κάποια επεξεργασία. Είναι χαραγμένη πρόχειρα.

Τα γράμματα είναι ανισομεγέθη, με σταδιακή μείωση από την αρχή προς το τέλος της λέξης. Το Α, το οποίο καταλαμβάνει σχεδόν το κέντρο του χώρου, έχει ύψος 1,8εκ. και μεγ. πλάτος 1,9εκ., το Ρ 1εκ., το Ι 0,8εκ. και το Σ 0,4εκ.

Το σχήμα των γραμμάτων –το Α με την οριζόντια κεραία ίσια και το Σ με ανοιχτές τις κεραιές– οδηγούν στην χρονολόγησή της στον 3<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. Κλειστό

ανασκαφικό στρώμα, στην περίπτωση του ειδωλίου, όπως ήδη αναφέρθηκε, δεν υπάρχει. Η θέση εύρεσής του ωστόσο, πολύ κοντά στο βωμό και το ανώτατο άνδρηο, θα μπορούσε να ενισχύσει την χρονολόγηση με βάση το σχήμα των γραμμάτων.

Η παλαιότερη επιγραφική μαρτυρία του ονόματος Άρις απαντάται στα μέσα του 5<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ., σε βάση μελαμβαφούς οινοχόης με graffito, από πηγάδι της Αγοράς των Αθηνών και εμφανίζεται ως αυτούσιο όνομα. Οι Sparkes και Talcott ωστόσο έχοντας υπόψη τους ένα άλλο παράδειγμα μελαμβαφούς βάσης με την ίδια προέλευση, που φέρει το graffito Άριστι( ), αποδίδουν το όνομα Άρις στην σύντμηση Άρισ(τι) (Lang, 1975: 35, F80, F81).

Το 107-98 π.Χ. το όνομα Άρις απαντάται στην Κνίδα σε λαβή ενσφράγιστου αμφορέα (Fraser - Mathews: *s.u.* Άρις, στο αρχείο της Grace, ASCSA, KT 303, στη γενική Άριδος). Αρχικά αργότερα, το 169-172 μ.Χ., στις Θεσπιές της Βοιωτίας, αναφέρεται ο Νουμήνιος Άρις (*SEG* 39, 456, III, 42 = Nouveau Choix, 85, 15· Roech, 2007-2008: 37, 42).

Από την ελληνιστική Κύμη της Μικράς Ασίας προέρχεται η επιγραφή Άρις / Λάριδος. Ο Bechtel (1909: 48-49, no. 50) υποθέτει ότι θα μπορούσε να είναι συντομευμένη απόδοση του ονόματος Κλέαρις, σύμφωνα με το παράδειγμα της *IG* IX, no. 610.

Το φαινόμενο της σύντμησης απαντάται και σε επιγραφή του τέλους του 2<sup>ου</sup> ή των αρχών του 3<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ., από την Leptis Magna, στην οποία αποδίδεται η αναφορά του ονόματος Άρισ(τοφώντος) (Perkins, 1951: 94).

Μεταγενέστερο παράδειγμα της αυτούσιας αναφοράς του ονόματος –Άρις– συναντάται στην χριστιανική Σελεύκεια (*SEG* 52: 1398 [1]· *SEG* 52: 1398 [2]).

Εάν ωστόσο θεωρηθεί ότι η επιγραφή του ειδωλίου των Τσιικιανών μπορεί να αναφέρεται στο θεό Άρη, στα αντίστοιχα παραδείγματα από τις επιγραφές της Κρήτης και γενικότερα της Ελληνικής επικράτειας κατά τους ελληνιστικούς χρόνους δεν συναντάται αυτή η γραφή. Στην Βιάννο αναφέρεται επιγραφικά ιερό Άρεος (*IC* I: VI, 1, 2) και στο Ίστρον, ιερό Άρεος και Αφροδίτας (*IC* I: XIV, 2), ποιητικές γενικές (*LSJ*): *s.u.* Άρης) που προέρχονται από την ονομαστική Άρης.

Ο Leslie Threatte (1980, 165· 1996, 706) εντοπίζει την σύγχυση των γραμμάτων η και ι στην ορθογραφία διαφόρων λέξεων και στην περίπτωση που μας ενδιαφέρει, στο όνομα Άρις ή Άρης, μετά το 150 μ.Χ. και εξαιρετικά σπάνια πριν από τότε. Σύμφωνα με τον ίδιο, το σύνολο των ενεπιγραφών σχιστολιθικών πλακών της αρχαίας Αγοράς των Αθηνών, το οποίο εξετάζει, εμφανίζει ένα φαινόμενο «ιωτακιστικού συλλαβισμού» (iotacistic spellings), της ρωμαϊκής περιόδου, όπως Αθηνα, Άρις, Διμοσοθε και άλλα ονόματα θεών και ανθρωπών.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Αθηνε, Διμο, ΣΟΘΙΚΛΗΣ. Η αρχική ερμηνεία του Leslie Threatte, ότι επρόκειτο για ελλιπή γνώση της ορθογραφίας ορισμένων μαθητών, οφειλόταν στην αδυναμία εξέτασης των σχιστολιθικών πλακιδίων από κοντά. Όταν η μελέτη έγινε εφικτή, διαπίστωσε ότι, από το σύνολο των εκατό περίπου πλακιδίων, τα δεκαέξι είναι ενεπιγραφα και το βάρος ορισμένων και μόνο δεν μπορεί να δικαιολογήσει την χρήση τους από τους μαθητές.





Εικ. 6: Το Π10072  
(© ΥΠΠΟΑ/Εφορεία Αρχαιοτήτων Χανίων, φωτογράφιση Γ. Χαιρετάκη).

Η αναφορά του ονόματος Άρις στο ειδώλιο των Τσισιανών πρέπει να αποτελεί αναγραφή προσωπικού ονόματος ενός αναθέτη. Πιθανότατα πρόκειται για σύντμηση ενός μεγαλύτερου ονόματος που απαντάται στην περιοχή (για παράδειγμα, ο Αρίσταρχος από την κοντινή πόλη Κάντανο σε επιγραφή του 3<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ., ο Αριστομένης και ο Αριστόδαμος από την Πολυρρήγνια και πολλά ονόματα από άλλες πόλεις, με πρώτο συνθετικό το Άρις- (Fraser - Mathews), συνήθεια αρχικά διαδεδομένη, όπως αναφέρθηκε παραπάνω.

Ίσως ο αναθέτης χάραξε το υποκοριστικό του στο ειδώλιο και το πρόσφερε στο θεό, τοποθετώντας το κοντά ή δίπλα στο βωμό.

#### ΜΟΥΣΕΙΟ ΧΑΝΙΩΝ Π10072 (εικ. 6-7)

Τμήμα από κεφάλι ειδωλίου ταύρου. Βρέθηκε στις 7-10-1998, στη νότια περιοχή του αρχαίου ιερού, επάνω στο φυσικό επικλινές, στο στρώμα των καθαρών ελληνιστικών αποθέσεων.

Στο συγκεκριμένο χώρο τα αναθήματα έχουν αποτεθεί απλά στο έδαφος, χωρίς την αντίστοιχη κατασκευή ανδρών του βορειότερου τμήματος. Οι αποθέσεις των ειδωλίων και στο χώρο αυτό ήταν πολύ πυκνές, αλλά διαταραγμένες ως προς την αρχική τους θέση, από την πτώση βράχων, αιτία της αποσπασματικής διατήρησης των περισσότερων από αυτά (εικ. 8). Κατά τόπους υπήρχαν μεμονωμένοι πλακοειδείς λίθοι, οι οποίοι σε ορισμένες περιπτώσεις είχαν χρησιμεύσει για το σβήσιμο μικρής τελετουργικής πυράς.

Από το κεφάλι του ειδωλίου διατηρείται το μεγαλύτερο μέρος του μετώπου και η έκφυση του αριστερού κέρατου και αυτιού, καθώς και το αριστερό μάτι, έντονα δηλωμένο, με ανάγλυφες τις πτυχώσεις στην εσωτερική πλευρά. Ανάμεσα στα κέρατα



Εικ. 7: Το Π10072, λεπτομέρεια του τμήματος με την επιγραφή  
(© ΥΠΠΟΑ/Εφορεία Αρχαιοτήτων Χανίων, φωτογράφιση Γ. Χαιρετάκη).

διατηρούνται δύο οπές όπτησης. Είναι κατασκευασμένο με μήτρα. Εσωτερικά διακρίνονται έντονα τα ίχνη της πίεσης του κεφαλιού στη μήτρα και του εργαλείου για τη διάνοιξη των οπών όπτησης.

Σωζ. Ύψος: 8 εκ.

Σωζ. Πλάτος: 7,2 εκ.

Πάχος τοιχώματος: 0,8-2,1 εκ.

Πηλός: ωχρός (very pale brown 10YR 7/4), με λίγες προσμείξεις.

Υπολείμματα μελανής βαφής στις πτυχώσεις του ματιού. Πλατειά ταινία κάτω από το μάτι, λεπτή στη ρίζα του κέρατου και υπολείμματα κατά τόπους στο μέτωπο.

Ίχνη καύσης στην πρόσθια και στην οπίσθια επιφάνεια, αλλά όχι στην επιφάνεια θραύσης, δεδομένο που σημαίνει ότι είχε έρθει σε επαφή με πυρά πριν σπάσει.

Ο χώρος μεταξύ των κεράτων και του μετώπου καταλαμβάνεται από διστιχη επιγραφή:

*Ποσειδ[ᾶν] (ἢ Ποσειδ[ῶν])  
Αρχίδας*

Η επιγραφή έχει χαραχθεί πριν από την όπτηση του ειδωλίου. Είναι ευδιάκριτη η βιασύνη με την οποία έχουν γραφεί τα ονόματα, όχι μόνο γιατί δεν έγινε προσπάθεια να υπολογιστεί σωστά ο χώρος για την επιγραφή, αλλά και γιατί δεν διορθώθηκε το λάθος: στον πρώτο στίχο, στη θέση του Σ, αρχικά είχε γραφεί Ε, δηλαδή το γράμμα που ακολουθεί.

Το συνολικά σωζόμενο μήκος του πρώτου στίχου, χαραγμένου μεταξύ των κεράτων, είναι 4,9 εκ. Η θραύση του κέρατου δεν διασώζει την συνέχεια της λέξης, χωρίς να είναι σίγουρο ότι χωρούσε με τα ίδια κενά μεταξύ των γραμμάτων.







Εικ. 8: Αποθέσεις νότιας περιοχής  
(© ΥΠΠΟΑ/Εφορεία Αρχαιοτήτων Χανίων).

Το συνολικό μήκος του δεύτερου στίχου, ο οποίος καταλαμβάνει τον χώρο του μετώπου κυρίως, είναι 6,4 εκ. Τα τελευταία γράμματα έχουν χαραχθεί σε ελαφρώς καμπυλωτή διάταξη προς τα άνω, στη συμβολή του κέρατου με το αυτί, προκειμένου να χωρέσει η λέξη. Από το τελευταίο γράμμα λείπει τμήμα της άνω κεραίας.

Ύψος γραμμάτων 1ου στίχου: 0,45 (σωζ.) - 0,5 - 1 - 0,75 - 0,5 - 0,75 εκ.

Ύψος γραμμάτων 2ου στίχου: 0,7 - 0,8 - 0,6 - 0,9 - 0,9 (σωζ. Σ) εκ.

Η μορφή των γραμμάτων είναι όμοια με του προηγούμενου ειδωλίου. Το Α έχει οριζόντια κεραία και τα δύο Σ ανοιχτές, στοιχεία που δείχνουν την χρονολόγησή του στον 3<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. Η εύρεσή του μέσα στο καθαρό στρώμα αναθέσεων, της κύριας περιόδου ακμής του ιερού, επιτρέπει αυτή την χρονολόγησή.

Από την πρώτη λέξη διακρίνονται με ευκρίνεια τα γράμματα Ποσειδ-, παρότι το Π δεν διατηρείται ολόκληρο. Η κατάληξη σε δοτική κλήση μπορεί να θεωρηθεί δεδομένη, εφόσον πρόκειται για ειδώλιο που ανατίθεται στον επίσημα λατρευόμενο θεό (Νινιού-Κινδελή, 1995: 684-689). Ωστόσο η συμπλήρωση της δοτικής στην τυπική γραφή με -ωνι (Ποσειδῶνι) είναι αμφίβολη. Βρισκόμαστε στην ελληνιστική εποχή κατά την οποία στην Κρήτη επικρατεί η χρήση της δωρικής διαλέκτου. Με βάση τα αντίστοιχα παραδείγματα των κρητικών επιγραφών η κατάληξη -ανι, δηλαδή Ποσειδᾶνι ίσως είναι πιο σίγουρη (IC I: VIII, 4, 15: Ποσειδᾶνι, σε επιγραφή του 5<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. από το ιερό του Γιούχτα· IC I: XVII, 1, 6: επιγραφή του 3<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. αναφερόμενη στο ιερόν του Ποτειδάωνος και τας Αμφιτρίτας στην Λεβήνα, όπως και στην Λάππα, IC I: XVI, 2, αντίστοιχη αναφορά σε ιερό των δύο θεών τον ίδιο αιώνα. Ωστόσο, καθώς σιγά-σιγά η χρήση της κρητικής διαλέκτου υποχωρεί και αντικαθίσταται από την ελληνιστική



κοινή υπάρχουν και τα αντίστοιχα άλλα παραδείγματα. Στην Πραισό, IC III: VI, 7, 16, τον ίδιο αιώνα απαντάται η αναφορά του Ποσειδώνα, στην Ολούντα, σε επιγραφή του 201/200 π.Χ., τον Ποσειδώνα, SEG 23: 547 και τελικά στην λίθινη επιγραφή του 2<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. από το ιερό των Τσισιανών, Πασειδῶνι {Ποσειδῶνι} / Εὐχάν / Μενεσθένης / Ἀβδία, SEG 45: 1275).

Το όνομα του δεύτερου στίχου, Ἀρχίδας, έχει διασωθεί σχεδόν ολόκληρο. Το συγκεκριμένο όνομα δεν απαντάται στην Κρήτη. Σε επιγραφή του 191 π.Χ. από το ιερό του Απόλλωνα στους Δελφούς αναφέρεται ο ιδιώτης Ἀρχίδας (SGDI II (1999): Phokis - Delphi).

Το όνομα απαντάται και σε επιγραφή της Θήρας, του 1<sup>ου</sup> π.Χ./1<sup>ου</sup> μ.Χ. και σε άλλη του 2<sup>ου</sup> μ.Χ. (Fraser - Mathews: s.u. Ἀρχίδας).

Στο ειδώλιο του αναθέτη Ἀρχίδα εμφανίζεται η παλαιότερη, μέχρι τώρα, αναφορά του ονόματος στην ελληνική επικράτεια. Η λίθινη επιγραφή του 2<sup>ου</sup> αι. π.Χ. είχε αποκαλύψει τον λατρευόμενο θεό. Η προσφορά του ειδωλίου στο ιερό είναι, χρονολογικά, η πρώτη επίκληση στον Ποσειδώνα ενώ ταυτοχρόνως έρχεται να επιβεβαιώσει την ταυτότητα της λατρείας του.

Τα ενεπίγραφα αναθήματα διαφόρων ειδών στα ιερά εμφανίζοντα ήδη κατά τους αρχαίους χρόνους. Χαρακτηριστικό παράδειγμα, όσο αφορά στην κατηγορία που μας ενδιαφέρει εδώ, αποτελούν τα ενεπίγραφα χάλκινα και μολύβδινα ειδώλια ταύρων από το Καβίριο της Θήβας, τα οποία ωστόσο έχουν διαφορετικό νοηματικό πρόσημο. Σύμφωνα με την αναλυτική μελέτη της Αγγελικής Λεμπέση (1992: 4-17), στην περίπτωση του Καβιρίου η προσφορά των ταύρων συμβόλιζε την μετάβαση από την παιδική ηλικία στην ενηλικίωση και εν τέλει τη διαδικασία της μύησης.

Το ιερό των Τσισιανών λειτουργεί στο μυστηριακό περιβάλλον της προαιώνιας παράδοσης των μινωικών υπαίθριων, αγροτικών ιερών, αλλά προσαρμοσμένο στις ιδεολογικές και πολιτικές αλλαγές που έχει επιφέρει στη θεολογική σκέψη το πέρασμα των αιώνων και ιδιαίτερα η ελληνιστική περίοδος. Η εμμονική αφιέρωση του ταύρου εδώ, ζώου άρρηκτα συνδεδεμένου με τον Ποσειδώνα («Ταύρειος ο Ποσειδών», Ἡσύχ<sup>4</sup>. T253), νοηματοδοτεί την ιδιότητά του ως κατεξοχήν συμβόλου του σφρίγγους και της γονιμικής ισχύος και παραπέμπει στην επίκληση των αναθετών για την γονιμότητα των κοπαδιών και την καρποφορία των αγρών τους (το «φιλικό αντίδωρο», Burkert, 2015: 210). Η ίδρυση του ιερού το β' μισό του 4<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. θα μπορούσε να συνδυαστεί και με το ιστορικό γεγονός της σιτοδείας. Όπως μας πληροφορεί η επιγραφή του 330-326 π.Χ. από την Κυρήνη, η Έλυρος, στην επικράτεια της οποίας βρισκόταν το ιερό, περιλαμβάνεται στον κατάλογο των πόλεων που πήραν σιτάρι δωρεάν ή σε μειωμένη τιμή (Μιχρογιαννάκης, 1967: 44-45· SEG IX, 2). Δεν αποκλείεται λοιπόν η έλλειψη σιτηρών ή γενικότερα η κακή σοδεία να οδήγησε τους λαϊκούς ανθρώπους, τους αγρότες

<sup>4</sup> Ἡσύχ. = ΗΣΥΧΙΟΣ.



και κτηνοτρόφους της περιοχής, στη συγκεκριμένη μορφή λατρείας που τους ήταν οικεία μέσα από τις παραδόσεις. Την ανάγκη αυτή εκφράζουν στη διάρκεια των αιώνων της λειτουργίας του ιερού και οι τρεις αναθέτες –Άρις, Αρχίδαας και Μενεσθένης του Άβδία, της λίθινης επιγραφής– οι μόνοι που θέλησαν να δηλώσουν το όνομά τους, ανάμεσα στους, ανώνυμους για εμάς, εκατοντάδες προσκυνητές που προσέτρεξαν στο ιερό.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- BECHTEL, Fr. (1909): *Aeolica. Bemerkungen zur Kritik und Sprache der aeolischen Inschriften*, Max Niemayer, Halle.
- BODSON, L. (1978): «*Ιερά Ζώια*». *Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Memoires 8, ser. 2, vol. 63, fasc. 2, Academie Royale de Belgique, Brussels.
- BURKERT, W. (2015): *Αρχαία ελληνική θρησκεία. Αρχαϊκή και Κλασική Εποχή*, μτφρ. Νικ. Π. ΜΠΕΖΑΝΤΑΚΟΣ, Αφρ. ΑΒΑΓΙΑΝΟΥ, Αθήνα [δευτέρα έκδοση].
- FRASER, P. M. - MATHEWS, E. (1987): *A Lexikon of Greek Personal Names*, Oxford.
- IC = GUARDUCCI, M. (1935, 1939): *Inscriptiones Creticae Graecae et Latinae*, Roma.
- ΚΑΚΡΙΑΔΗ, Γ. (1986): *Ελληνική Μυθολογία*, Αθήνα.
- LANG, M. (1975): *Graffiti and Dipinti, Agora XXI*, Princeton.
- ΛΕΜΠΕΣΗ, Αγγ. (1992): «Τα μετάλλινα ζώδια του θηβαϊκού Καβιρίου. Μία ερμηνευτική πρόταση», *Αρχαιολογική Εφημερίς* 131: 1-17.
- LSJ = LIDDELL, H. G. - SCOTT, R. et al. (1901): *Μέγα Λεξικόν της Ελληνικής Γλώσσης*, Αθήνα.
- ΜΙΚΡΟΓΙΑΝΝΑΚΗΣ, Εμμ. Ι. (1967): *Η Κρήτη κατά τους ελληνιστικούς χρόνους. Αι πολιτικά ίδια σχέσεις της νήσου μετ' άλλων πόλεων ή κρατών*, Αθήνα.
- NILSSON, M. (2004): *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής θρησκείας*, μτφρ. Αικ. ΠΑΠΑΘΩΜΟΠΟΥΛΟΥ, Αθήνα [δέκατη έκδοση].
- NINIΟΥ-ΚΙΝΔΕΛΗ, Β. (1990): «Στοιχεία για την οδική σύνδεση της Λισού με την Ύρταϊνά και την Έλυρο», *Πεπραγμένα του ΣΤ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Τόμος Α2, Τμήμα Αρχαιολογικό, Χανιά, 49-57, πιν. 5-12.
- NINIΟΥ-ΚΙΝΔΕΛΗ, Β. (1995): «Υπαίθριο ιερό στα Τσισικιανά Σελίνου (Ν. Χανίων)», *Πεπραγμένα του Ζ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Τόμος Α2, Τμήμα Αρχαιολογικό, Ρέθυμνο, 681-689, πιν. ΞΘ' - ΟΣΤ'.
- NINIΟΥ-ΚΙΝΔΕΛΗ, Β. (2003): «The Bull and the Sanctuary of Poseidon at Chania, Crete», *Toros / Bulls: Image and Cult in the Mediterranean*, Exhibition in Barcelona 14.11.2002 - 06.03.03, Ajuntament de Barcelona, 236-243, 252, 270, 339-348.
- ΠΑΠΑΧΑΤΖΗ, Ν. Δ. (1988): «Η θεά Δήμητρα "σύνναος" του Ποσειδώνου», *Αρχαιολογική Εφημερίς* 127: 1-14.
- PERKINS, J. W. (1951): «Tripolitania and the Marble Trade», *The Journal of Roman Studies* 41 (Parts 1 and 2): 89-104.
- ROESCH, P. (2007-2008): *Les Inscriptions de Thespies*, Fasc. I-XII, Concordances. Édition électronique mise en forme par Gilbert ARGOUD, Albert SCHACHTER et Guy VOTTÉRO, et publiée sous l'égide de l'UMR 5189 - HiSoMA (Histoire et Sources des Mondes Antiques), Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux - Lyon.

SEG = *Supplementum Epigraphicum Graecum*.





SGDI = *Sammlung der Griechischen Dialekt-Inschriften*.

ΣΚΟΡΔΟΥ, Μ. (2017): «Κυκλοφορία νομισματικών κοπών στη δυτική Κρήτη», *Το Νόμισμα στην Πελοπόννησο. Νομισματοκοπία, Εκονογραφία, Κυκλοφορία, Ιστορία, από την Αρχαιότητα έως την Νεότερη Εποχή. Πρακτικά ΣΤ'Επιστημονικής Συνάντησης*, Οβολός 10, τ. Α', 205-216.

SPORN, K. (2002): *Heiligtümer und Kulte Kretas in klassischer und hellenistischer Zeit*, Heidelberg.

THREATTE, L. (1980, 1996): *The Grammar of Attic Inscriptions, vol. I, Phonology, vol. II, Morphology*, Berlin - New York.





## ΕΓΧΑΡΑΚΤΗ ΣΤΛΕΓΓΙΔΑ ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΙΑΝΗ

Άννα Παναγιώτου-Τριανταφυλλοπούλου  
Πανεπιστήμιο Κύπρου  
[panayotou.anna@ucy.ac.cy](mailto:panayotou.anna@ucy.ac.cy)

### ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Επανεξετάζεται η εγχάρακτη επιγραφή επί στλεγγίδας του Ε' αι. π.Χ. από την Αιανή της Ελιμίας, στη Μακεδονία. Η πρώτη εκδότρια διάβασε Ἄπαρος, το όνομα του κατόχου της στλεγγίδας, χωρίς περαιτέρω σχολιασμό της ετυμολογίας και της δομής του αμάρτυρου αυτού ανθρωπωνυμίου. Μία νέα ανάγνωση προτείνεται εδώ, Ἄπαρος (στην ονομαστική). Το ανθρωπωνύμιο αυτό απαντά στη Θεσσαλία, επίσης κατά την αρχαϊκή περίοδο. Η ανάλυση της ετυμολογίας, του σχηματισμού και της σημασίας του ανθρωπωνυμίου συμβάλλουν και στον εμπλουτισμό του λεξιλογίου της αρχαίας μακεδονικής διαλέκτου.

ΛΕΞΕΙΣ-ΚΛΕΙΔΙΑ: Αιανή, ετυμολογία ανθρωπωνυμίων, μορφολογία της αρχαίας ελληνικής, λεξιλόγιο, αρχαία μακεδονική.

THE NAME OF THE OWNER OF A FIFTH CENTURY BC STRIGIL FROM AIANI, MACEDONIA

### ABSTRACT

The incised inscription on a fifth century BC strigil from Aiani, in Elimeia, Macedonia, is revisited. The first editor read Ἄπαρος, the owner's name, so far unattested and of unknown etymology and formation. A new reading is suggested here, Ἄπαρος (nominative), known also as a Thessalian personal name of the Archaic period. The etymology, the formation and the semantics of this personal name offer new evidence for the lexicon of ancient Macedonian.

KEYWORDS: Aiane, etymology of personal names, Greek word formation, lexicon, ancient Macedonian.

Μια ενεπίγραφη στλεγγίδα από την Αιανή της Μακεδονίας και η προσπάθεια ερμηνείας της εγχάρακτης επιγραφής είναι η ταπεινή μου συνεισφορά στο αφιέρωμα του περιοδικού *Fortunatae* στον Ángel Martínez Fernández, ελληνιστή στο Πανεπιστήμιο La Laguna, ο οποίος υπηρετεί με αφοσίωση εδώ και δεκαετίες τα ελληνικά γράμματα. Πρόκειται για άνθρωπο που αγάπησε όσο λίγοι την Ελλάδα και ιδιαίτερα την Κρήτη, με την οποία ασχολήθηκε σε πλήθος μελετών σχετικά με τα ενεπίγραφα μνημεία και την αρχαία διάλεκτό της.

Η Αιανή (χάρτης 1), κωμόπολη της δυτικής Μακεδονίας, φέρει το όνομα της κυριότερης πόλεως των Ελιμιωτών, ενός από τα έθνη της Άνω Μακεδονίας. Στον

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.34>

FORTUNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 519-524; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



Χάρτης 1. Τα μακεδονικά βασίλεια περί τα μέσα του Ε' αι. π.Χ., βλ. Σακελλαρίου 1992: 70, εικ. 38.

Θουκυδίδη (2.99.2) οι Ελιμιώτες και οι Λυγκηστές «και άλλα έθνη επάνωθεν» αναφέρονται ως Μακεδόνες, η επικράτεια των οποίων προσαρτήθηκε σταδιακά στο βασίλειο των Τημενιδών τον Δ' αι. π.Χ. Η Αιανή είναι μία από τις σημαντικότερες αρχαιολογικώς<sup>1</sup> θέσεις της αρχαίας Μακεδονίας με πρώιμο επιγραφικό υλικό από την Εποχή του σιδήρου και εφεξής<sup>2</sup>.

Η εγχάρακτη γάλινη σπλεγγίδα που μας απασχολεί είναι ανασκαφικό εύρημα. Βρέθηκε στη νεκρόπολη της Αιανής (στη θέση Λειβάδια, τετράγωνο 44, τομή 4), ως κτέρισμα ανδρικής λακκοειδούς ταφής<sup>3</sup>.

Διαστάσεις του αντικειμένου: Μήκος 0,073 μ., πλάτος λαβής 0,024 μ. Ύψος γραμμάτων 0,00065 μ. (ό.π.).

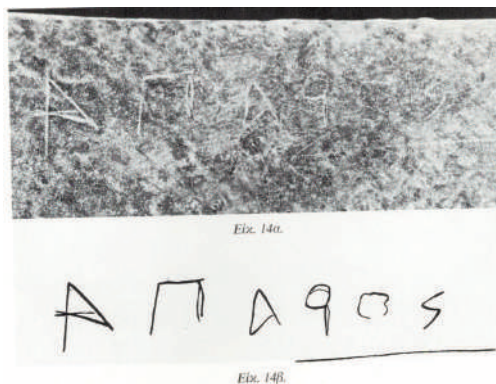
Βάσει των συνευρημάτων και του σχήματος των γραμμάτων, κυρίως του γράμματος κόππα που ανεγνώρισε η επί κεφαλής των ανασκαφών, η σπλεγγίδα χρονολογήθηκε στο πρώτο τέταρτο του Ε' αι. π.Χ.

Το χάραγμα είναι δεξιόστροφο (εικ. 1), όπως φαίνεται από το πι, το οποίο έχει την πρώτη μορφή του, με βραχύτερη τη δεξιά κεραία. Τα γράμματα βαιίνουν μειούμενα από τα αριστερά προς τα δεξιά, πλην του όμικρον σε σχήμα ορθογωνίου παραλληλογράμμου, το οποίο είναι λίγο μικρότερο από το τρισκελές σίγμα που ακολουθεί.

<sup>1</sup> Σύνθεση των ανασκαφικών δεδομένων της Αιανής και της ευρύτερης περιοχής από την Karamitrou-Mentessidi, 2011.

<sup>2</sup> Ειδικότερα για τις επιγραφές της Αιανής βλ. Panayotou, 1986, 1996, 2007.

<sup>3</sup> Καραμήτρου-Μεντεσιδη, 2001α: 68.



Εικ. 1. Φωτογραφία και απόγραφο από την Καραμήτρου-Μεντεσιδή, 2001α: 68-69, εικ. 14α-β.

Βιβλιογραφία: Καραμήτρου-Μεντεσιδή 2001α, 68-69, εικ. 14α-β (απ' όπου η εδώ φωτογραφία και το απόγραφο, εικ. 1)· (= *SEG* 49, 671).

Πρβλ.: Καραμήτρου-Μεντεσιδή 2001β: 353 (αναφορά)· Hatzopoulos, *Bulletin Épigraφική* 2001, 266: «Αρακος (génitif ?)»· *SEG* 49, 776 (αναφορά)· *LGPN* IV (2005), λ. Ἄρακος (1).

Η πρώτη ειδοτρια αναγνώρισε το τέταρτο από αριστερά γράμμα ως κόππα και κατά συνέπειαν ανέγνωσε ένα (αμάρτυρο) ανθρωπωνύμιο, Ἄρακος, το οποίο θεώρησε ως το όνομα του κατόχου της στλεγγίδας, χωρίς περαιτέρω ανάλυση ή ετυμολόγηση. Όλοι οι ειδότες υιοθέτησαν την ανάγνωση αυτήν χωρίς σχολιασμό.

Το χάραγμα επί στλεγγίδος δηλώνει συνήθως το όνομα του κατόχου σε γενική (κτητική) ή το αντίστοιχο πατρωνυμικό επίθετο (είμαι του Χ)<sup>4</sup>. Σε ορισμένες περιπτώσεις με εγγράραξη επίσης δηλώνεται ότι η στλεγγίδα είναι δημόσια περιουσία<sup>5</sup>.

Αν δεχθούμε την ανάγνωση της κ. Καραμήτρου, Ἄρακος, το όνομα είναι μορφολογικώς αναγνωρίσιμο. Πρόκειται είτε για τη γενική ενός αρσενικού ανθρωπωνυμίου που λήγει σε -αξ/-ακος, γνωστό και αρκετά διαδεδομένο επίθημα στον δωρικό κόσμο –αλλά και εκτός αυτού– σε κύρια (και προσηγορικά) ονόματα, τύπου Φύλαξ/-ακος, Σκύλαξ/-ακος, (λαϊνά) υποκοριστικά τύπου Στράβαξ/-ακος –συνήθως με υποτιμητική σημασία<sup>6</sup>, είτε για την ονομαστική ονόματος που προέρχεται από τα προηγούμενα, με επίθημα –ακος που καθιστά τους αθέματους σχηματισμούς θεματικούς, τύπου Φύλακος<Φύλαξ, Κόρακος<Κόραξ, Ίερακος<Ίεραξ<sup>7</sup>, συχνά με υποκοριστική σημασία.

<sup>4</sup> Π.χ. Ἀντιμαχεία ἐμί, *SEG* 46, 827.

<sup>5</sup> Π.χ. δεμοσίη Ε', *SEG* 46, 709.

<sup>6</sup> Chantraine, 1933: 376-382· *GrGr* I: 497, § 4.

<sup>7</sup> Masson, 1988: 72, 78-79 (= *OGS* III: 11, 17-18)· του ιδ., 1995-1996: 285 (= *OGS* III: 319).



Το κόππα (ϕ) αποδίδει κλειστό άηχο υπερωικό προ οπισθίου φωνήεντος /ο/<sup>8</sup>, πρβλ. Μάλερος, Κόρινθος, Ζ' /Στ' αι. π.Χ., LGPN III.A, λ. Μάληκος (2).

Αντίθετα, το θέμα του ανθρωπωνύμιου, δεν είναι προφανές. Θα μπορούσε κανείς να υποθέσει με επιφύλαξη ότι πρόκειται για παράγωγο του επιθέτου ἄπιος<sup>9</sup> <ἀπό, με την έννοια «μακρινός», αν ενδεχομένως άλλα ανθρωπωνύμια, όπως Ἀπιάδας, Ἄπιος, Ἀπία<sup>10</sup> παράγονται από την ίδια ρίζα. Με την κατάληξη -αρος το όνομα θα μπορούσε να σημαίνει «ο απόμακρος, ο απομονωμένος» αλλά τα παράλληλα δεν είναι βέβαια.

Θα πρέπει σε αυτό το σημείο να επιστήσω την προσοχή στη φορά ορισμένων γραμμμάτων της επιγραφής. Είναι καταφανές ότι δεν έχουν όλα την ίδια κατεύθυνση: το πρώτο άλφα είναι δεξιόστροφο, ενώ το δεύτερο αριστερόστροφο, το πι και το τρισκέλες σίγμα είναι αριστερόστροφα. Το τέταρτο γράμμα, αυτό που θεωρήθηκε ως κόππα, είναι γραμμένο ως αριστερόστροφο ρω, όπως το άλφα που προηγείται. Το πέμπτο από αριστερά γράμμα είναι ένα όμικρον περίπου σε σχήμα παραλληλόγραμμου, μικρότερο από το ρω και το σίγμα.

Με αφετηρία την ανωτέρω παρατήρηση, θεωρώ ότι το εγχάρακτο όνομα επί της στλεγγίδος της Αιανής διαβάζεται ως Ἄπαρος (ονομαστική). Το ανθρωπωνύμιο Ἄπαρος απαντά και στο πολύ γνωστό ανάθημα του Δαόχου από τη Φάροσαλο της Θεσσαλίας στους Δελφούς (FD III [4] 460.1) που χρονολογείται στην περίοδο 337/6 - 333/2 π.Χ. Σύμφωνα με τις επιγραφές που συνοδεύουν τις μορφές, ένα από τα αγάλματα του συμπλέγματος παριστά τον γενάρχη, Ἀκνόνιο Ἀπάρου. Βάσει του στέμματος, ο Φαρσάλιος Ἄπαρος πρέπει να έζησε τον Στ' π.Χ. (LGPN III.B, λ. Ἄπαρος [1]).

Το ανθρωπωνύμιο Ἄπαρος συνδέεται ετυμολογικά με το επίθετο *πηρός* και τη γλώσσα του Ησυχίου *πηρόν· έστερημένον τής φωνής. ένοι δέ πεπηρωμένον και βεβλαμ<μ>ένον αὐτοῦ τήν διάνοιαν <...> τόν <έ>νεόν και ἄρωνον, προπερισπωμένως δέ τόν τυφλόν* (B 599)<sup>11</sup>. Οι σημασίες του *πηρός* είναι επομένως πολλές: «άλαλος, άνουσ, παράφρων, τυφλός», γενικότερα «ακρωτηριασμένος, ανάπηρος». Σε χριστιανικά κείμενα ο όρος *πηρός* δηλώνει τον τυφλό, τον τυφλωμένο πνευματικώς από την αμαρτία<sup>12</sup>. Το επίθετο ἄπηρος (ων. και αττ.)<sup>13</sup>, ἄπαρος στη μακεδονική με στερεητικό ἄ-, σημαίνει «σώος, αβλαβής». Πρόκειται για ένα ευχετικό όνομα, μια άγνωστη ως τώρα μαρτυρία για το μακεδονικό λεξιλόγιο.

## BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

CHANTRAINE, P. (1933): *La formation des noms en grec ancien*, Collection Linguistique publiée par la SLP - xxxviii, Éd. Champion, Paris.

<sup>8</sup> Lejeune, 1972: 33 § 24· Swift, 2014: 96 §2.a.i.

<sup>9</sup> Βλ. DELG, λ. ἀπό· EDG, λ. ἄπιος.

<sup>10</sup> LGPN III.A, στα λ.

<sup>11</sup> Hesych. III, π 2227, πρβλ. π 2228 και π 2229.

<sup>12</sup> Lampe, λ. *πηρός*: LBG 6, λήμματα *πῆρος*, *πηρωτικός*.

<sup>13</sup> DELG, λ. *πηρός*.



- DELG = CHANTRAINE, P. (1968-1980, 2009): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Nouvelle édition avec, en supplément, *les Chroniques d'étymologie grecque* (1-10), rassemblées par A. BLANC, Ch. de LAMBERTERIE et J.-L. PERPILLOU, Klincksieck, Paris.
- DGE = ADRADOS, Fr. (dir.) (1980 -): *Diccionario Griego-Español*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- EDG = BEEKES, R. (2010): *Etymological Dictionary of Greek* (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series 10/1 & 10/2), Brill, Leiden - Boston.
- FD III = POUILLOUX, J. (1976): *Fouilles de Delphes. III. Épigraphie*. [4]. *La terrasse du temple et la zone nord du sanctuaire*, Paris.
- GrGr = SCHWYZER, E. (1953): *Griechische Grammatik. Auf der Grundlage von Karl Brugmanns Griechischer Grammatik*, Erster Band. *Allgemeiner Teil. Lautlehre, Wortbildung, Flexion* (Handbuch der Altertumswissenschaft II, 1), München.
- Hesych. = HANSEN, P. A. [rec. et emend.] (2005): *Hesychii Alexandrini Lexicon*, Volumen III: Π-Σ, Walter de Gruyter, Berlin - New York.
- KAPAMHTPOY-MENTEΣIΔH, Γ. (2001α): «Νομός Κοζάνης: Νεώτερα επιγραφικά ευρήματα», στο I. ΤΟΥΛΟΥΜΑΚΟΣ (γεν. έποπτ.), *Α' Πανελλήνιο Συνέδριο Επιγραφικής (Πρακτικά). Στήν μνήμη Δημητρίου Κανατσούλη, Θεσσαλονίκη 22-23 Οκτωβρίου 1999, Έταιρεία Ιστορικών και Επιγραφικών Σπουδών, Θεσσαλονίκη*, 49-78.
- KAPAMHTPOY-MENTEΣIΔH, Γ. (2001β): «Νομός Κοζάνης 1999: Άνασκαφές εν όδοις και παραοδίω», *AEMΘ* 13, 1999 [2001], ΤΑΠ-ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη, 337-368.
- KARAMITROU-MENTEΣIDI, G. (2011): Chapter 5. «Aiani—Historical and Geographical Context», στο Robin J. LANE FOX (επιμ. εκδ.), *Brill's Companion to Ancient Macedon. Studies in the Archaeology and History of Macedon, 650 BC-300 AD*, Brill, Leiden - Boston, 93-112.
- LAMPE G. W. H. (1961): *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Oxford.
- LBG = TRAPP, E. (erst.) (2007): *Lexikon zur byzantinischen Gräzität, besonders des 9.-12. Jahrhunderts*, 6. Faszikel (παλιγγενεσία-προσπελαγίζω), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- LEJEUNE, M. (1972): *Phonétique historique du mycénien et du grec ancien*, Klincksieck, Paris.
- LGPN III.A = FRASER, P. M. - E. MATTHEWS (ed.) (1997): *A Lexicon of Greek Personal Names*, Volume III.A. *The Peloponnese, Western Greece, Sicily, and Magna Graecia*, Clarendon Press, Oxford.
- LGPN III.B = FRASER, P. M. - E. MATTHEWS (ed.) (2000): *A Lexicon of Greek Personal Names*. Volume III.B. *Central Greece: From the Megarid to Thessaly*, Clarendon Press, Oxford.
- LGPN IV = FRASER, P. M. - E. MATTHEWS (ed.) (2005): *A Lexicon of Greek Personal Names*. Volume IV, *Macedonia, Thrace, Northern Regions of the Black Sea*, Clarendon Press, Oxford.
- MASSON, O. (1988): «Les anthroponymes grecs à Délos», στο D. ΚΝΟΕΠΦΛΕΡ (dir.) avec la collaboration de N. QUELLET, *Comptes et inventaires dans la cité grecque. Actes du colloque de Neuchâtel en l'honneur de Jaques Trébeux*, Faculté des Lettres, Neuchâtel - Librairie Droz S.A., Genève, 71-80 [= OGS III, 10-19].
- MASSON, O. (1995-1996): «Quelques anthroponymes grecs et leur morphologie : noms composés et noms simples», *Verbum* 18: 281-288 [= OGS III, 315-322].
- OGS = MASSON, O. (2000): *Onomastica Graeca Selecta* III. Indices de C. DOBIAS et L. DUBOIS, Droz, Genève.
- PANAYOTOU, A. (1986): «An Inscribed Pithos Fragment from Aiane (West Macedonia)», *Kadmos* 25.2: 97-101.





ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΥ, Α. (1996): «Διαλεκτικές επιγραφές της Χαλκιδικής, της Μακεδονίας και της Αμφιπόλεως», στο *Επιγραφές της Μακεδονίας. Γ' Διεθνές Συμπόσιο για τη Μακεδονία, 8-12 Δεκεμβρίου 1993*, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο, Θεσσαλονίκη, 124-163.

PANAYOTOU, A. (2007): «Macedonian among ancient literary tradition, 19<sup>th</sup> century debates and the new texts», στο I. HAJNAL (hrsg.), unter Mitwirkung von B. STEFAN, *Die altgriechischen Dialekte. Wesen und Werden, Akten des Kolloquiums Freie Universität Berlin, 19.-22. September 2001*, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Innsbruck, 385-392.

SEG = *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Gieben, Leiden (1923-1971)· Gieben, Alphen aan den Rijn (1976)· Gieben, Amsterdam (1979-2005)· Brill, Leiden - Boston (2006 -).

ΣΑΚΕΛΛΑΡΙΟΥ, Μ. (1992): *Μακεδονία. 4000 χρόνια ελληνικής ιστορίας και πολιτισμού*, Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα.

SWIFT, N. (2014): «Alphabet, The Origin of the Greek», στο G. K. GIANNAKIS (gen. ed.), *Encyclopedia of Greek Language and Linguistics* 1, Brill, Leiden - Boston, 94-100.



# Η ΜΑΓΕΙΑ ΤΟΥ ΠΛΟΙΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΘΑΛΑΣΣΑΣ ΣΤΗ ΜΙΝΩΙΚΗ ΚΡΗΤΗ: ΠΡΟΚΑΤΑΡΚΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ\*

Christina Papadaki

Hellenic Ministry of Justice - University of the Aegean

[papadakichristina@gmail.com](mailto:papadakichristina@gmail.com)

Από τους χρόνους τους παλιούς τό 'χω βαθύ μεράκι  
να βγω στις πέρα θάλασσες να βρω το μαγισσάκι  
(Ελύτης Ο., *Τα Ρω του έρωτα*, 1973)

## ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Από το λιτά αποδοσμένο ψάρι στην πρύμνη των κυκλαδίτικων πλοίων ως τις «μπαρόκ» συνθέσεις του 17<sup>ου</sup> - 18<sup>ου</sup> αιώνα και τα ξυλόγλυπτα των νεότερων χρόνων, το ακρόπρωρο, συνδέεται, σταθερά μέσα στον χρόνο, με πλήθος μαγικοθρησκευτικών δοξασιών. Στο ίδιο μήκος κύματος, η παρουσία του οφθαλμού στην πλώρη, φαίνεται πως δεν έχει απλώς διακοσμητικό χαρακτήρα, καθώς οι μαγικές και αποτρόπαιες ιδιότητες του ματιού είναι γνωστές. Ζωόμορφα διαμορφωμένες εμβληματικές πλώρες και πρύμνες και γραπτοί οφθαλμοί φαίνεται πως συνδέονται με τις υπερφυσικές και μαγικές ιδιότητες των πλοίων διαχρονικά, απηχώντας δοξασίες και πίστεις που οι απαρχές τους χάνονται στα βάθη της Προϊστορίας και είναι συνυφασμένες με την «εμφύχωση» των πλεούμενων, τα οποία αντιμετωπίζονται ως ζωντανό οργανισμό με τη δική τους βιογραφία. Στο άρθρο επιχειρείται η ανίχνευση των παραπάνω παραμέτρων στους πολιτισμούς του Αιγαίου της Εποχής του Χαλκού και προπάντων της Μινωικής Κρήτης.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ: Μινωική Κρήτη, μαγεία, πλοίο, ακρόπρωρο.

THE MAGIC OF THE SHIP AND THE SEA IN MINOAN CRETE: PRELIMINARY REMARKS

## ABSTRACT

From the simply designed fish at the stern of Cycladic ships to the majestic “baroque” compositions of the 17<sup>th</sup> - 18<sup>th</sup> century and the wood carvings of modern times, the prow is connected, firmly in time, with a multitude of magical religious beliefs. At the same time, the presence of the *oculus* in the bow does not seem to have a purely decorative character, as the magical and abominable properties of the eye are known. Animal-shaped emblematic bows and sterns as well as written *oculi* seem to be associated with the supernatural and magical properties of ships over time, echoing beliefs whose origins are lost in the depths of time and are intertwined with the “animation” of the ship as a living organism with its own biography. The article attempts to detect the above parameters in the cultures of the Aegean Bronze Age and especially in Minoan Crete.

KEYWORDS: Minoan Crete, magic, ship, prow decoration.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.35>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 525-537; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



Από το λιτά αποδοσμένο ψάρι στην πρύμνη των κυκλαδίτικων πλοίων ως τις μεγαλειώδεις «μπαρόκ» συνθέσεις του 17<sup>ου</sup> - 18<sup>ου</sup> αιώνα και τα λαϊκής τέχνης ξυλόγλυπτα των νεότερων χρόνων, το ακρόπρωρο συνδέεται, σταθερά μέσα στον χρόνο, με πλήθος μαγικοθηρησκευτικών δοξασιών (Θέμελης, 2018). Η διαχρονική πίστη στην ιερότητα της πλώρης και στις μεταφυσικές ιδιότητες του ακρόπρωρου (Hornell, 1943) συναντά την ύστατη έκφρασή της στο εικονοστάσι του Αγίου Νικολάου, προστάτη των ναυτικών, στα νεοελληνικά ιστιοφόρα (Θέμελης, 2018). Η ιστορία του ακρόπρωρου χάνεται στα βάθη της Προϊστορίας καθώς είναι στενά συνυφασμένη με την εξέλιξη της ίδιας της ναυσιπλοΐας, την οποία ο άνθρωπος, από περιέργεια, αλλά και από ανάγκη, ανακάλυψε μέσα από την εξοικειωσή του με το χερσαίο, καταρχήν, υγρό στοιχείο, στην Παλαιολιθική ήδη εποχή, πολύ καιρό, δηλαδή, πριν από την καλλιέργεια της γης και την κτηνοτροφία (Θέμελης, 2017: 447).

Οι παλαιότερες απεικονίσεις πλοίων ανάγονται, με τα μέχρι στιγμής γνωστά δεδομένα, στην 4<sup>η</sup> χιλιετία π.Χ. και εντοπίζονται στις περιοχές των μεγάλων παραποτάμιων πολιτισμών της Μεσοποταμίας και της Αιγύπτου (Boyle, 1940· Barnett, 1960· Basch, 1969· De Graeve, 1981· Θέμελης, 2017). Στη Νότια Αίγυπτο και στη Νουβία σώζονται βραχογραφίες της Προδυναστικής περιόδου στις οποίες απεικονίζονται πλοία με κουπίά και υπερυψωμένη πλώρη που επιστέφεται με κεφάλι κερασφόρου ζώου (Barnett, 1969· Σπαθάρη, 1995: 16, ειμ. 3-4· Θέμελης, 2017: 447). Όμοια διακοσμημένη είναι η πλώρη του πλοίου σε εγχάρακτο αιγυπτιακό οστέινο πλακίδιο της 3<sup>ης</sup> χιλιετίας π.Χ. (Θέμελης, 2017: 447 και σημ. 5). Πλοία διαφόρων τύπων με κεφάλια κερασφόρων ζώων, όπως κριούς, ελάφια, αντιλόπες και ταύρους, στις πλώρες ή και στις πρύμνες τους, απαντούν σε όλους τους αρχαίους πολιτισμούς που έχουν πρόσβαση στο υγρό στοιχείο (Θέμελης, 2017, με συγκεντρωμένα παραδείγματα και βιβλιογραφία). Εννοείται, ότι, για τις πολύ πρώιμες εποχές, ίσως, δεν θα είμαστε ποτέ σε θέση να μάθουμε με απόλυτη βεβαιότητα εάν η διακόσμηση των ακρόπρωρων οφείλεται στην τέχνη εξειδικευμένων καραβομαραγκιών ή εάν πρόκειται για πραγματικά κρανία θυσιασμένων ζώων, όπως υπαινίσσονται και εθνογραφικά παραδείγματα που αφορούν στη θυσία ζώου κατά την καθέλκυση ενός πλοίου και στην τοποθέτηση της κεφαλής ή του δέρματός του στην κορυφή της πλώρης ή και στην πρύμνη (Θέμελης, 2017: 448). Το δέρμα του θυσιασμένου ζώου στα συγκεκριμένα σημεία, που παραπέμπει στον προοιμιακό μύθο της Αργοναυτικής Εκστρατείας, αντικαταστάθηκε, ήδη στην αρχαιότητα, από ιερά ράκη (*ροινιίδες*), που κρέμονταν, σαν φλάμπουρα, από τις στυλίδες των πλοίων, ενώ το κρανίο υποκατέστησαν σταδιακά ποικίλα ξυλόγλυπτα ομοιώματα, που, στο πέρασμα του χρόνου, εξελίχθηκαν σε κατατηξίτεχνα ακρόπρωρα και ακρόπρωμα με κεφάλια πραγματικών ή φανταστικών ζώων και ακόμη σύμβολα και εμβληματικά διακοσμητικά στοιχεία (Svoronos, 1914· Θέμελης, 2017: 448). Εξάλλου, το πλοίο, κατά τους ιστορικούς χρόνους, αντιμετωπιζόταν ως έμφυχη οντότητα, ενώ

---

\* Ευχαριστώ θερμά τον Παναγιώτη Κουσούλη, τον Γιώργο Ρεθεμιωτάκη και τον Κλεάνθη Σιδηρόπουλο για τις εύστοχες παρατηρήσεις τους και για τις συζητήσεις μας γύρω από την μαγεία στην μινωική Κρήτη. Ιδιαίτερος ευχαριστώ τον Miguel Ángel Rábade Navarro για την άψογη εικονοτική του επιμέλεια και την εξαιρετη συνεργασία μας.

σε πολλές περιπτώσεις, υποτίθεται αποτελούσε ακόμη και την ενσάρκωση της θεότητας στην οποία είχε αφιερωθεί κατά την καθέλκυσή του (Θέμελης, 2017: 448 και σημ. 9). Γι' αυτόν, εξάλλου, τον λόγο, θυσιαζόταν ένα, κατά προτίμηση κερασφόρο, ζώο και με το αίμα του έραιναν την πλώρη, σηματοδοτώντας τη γέννηση του πλοίου μέσα από τον θάνατο· παράλληλα, με αυτόν τον τρόπο, υποτίθεται απομακρύνονταν τα κακά πνεύματα και εξευμενίζονταν οι θεοποιημένες δυνάμεις της φύσης που στο εξής θα βρίσκονταν συνεχώς σε άμεση επαφή μαζί του, ο άνεμος και το νερό, ώστε αυτό να είναι πάντα καλοτάξιδο (Θέμελης, 2017: 448). Στις νεότερες εποχές, το αίμα του ζώου αντικατέστησαν, όχι τυχαία, αρχικά το κόκκινο κρασί και αργότερα η μποτίλια της σαμπάνιας (Θέμελης, 2017: 448). Στο πλαίσιο αυτό, ακόμη και η συνήθεια της ονοματοδοσίας, καθώς όλα τα πλεούμενα, μικρά ή μεγάλα, έχουν όνομα, πρακτική που μαρτυρείται ήδη στην Αίγυπτο του Νέου Βασιλείου (Koutsouflakis, 1999: 139 και σημ. 28), υποδηλώνει, αρχικά ίσως ακόμη και συνειδητά, την μεταχείριση του πλοίου ως ζωντανού οργανισμού, που, καθώς έχει την δική του υπόσταση, χρήζει ιδιαίτερης προστασίας και ενίσχυσης. Τα παραπάνω, αποτελούν πρακτικές που σηματοδοτούν την αλλαγή της κατάστασης ενός ανώνυμου και άψυχου αντικειμένου σε εκείνη ενός επώνυμου και έμψυχου όντος (Θέμελης, 2017: 448 και σημ. 11), με την καθέλκυση να έχει τον χαρακτηρισμό διαβατήριας τελετής και παράλληλα συλλογικής εορτής με κοινωνικοπολιτικές διαστάσεις, αφού το *πέρασμα* του πλοίου από το επίγειο στο υγρό στοιχείο είναι ένα χαρμόσυνο και πολλά υποσχόμενο γεγονός, όπως ακριβώς η γέννηση ενός παιδιού (Θέμελης, 2017: 448).

Η προσωποποίηση αυτή του πλοίου, που εγγράφεται στο φάσμα του ανιμισμού, και η σύνδεσή του με γυναικείες, κατά κανόνα, μορφές του μύθου, της λατρείας ή και της ίδιας της οικογένειας των ναύκληρων, ταυτίζεται σχεδόν με την παρουσία των θηλυκών ακρόπρωρων, και γενικά του θηλυκού στοιχείου, που αναπτύσσει μια ιδιαίτερα στενή σχέση με το ανδρικό πλήρωμα της νηός (Θέμελης, 2017: 448). Χαρακτηριστική, προς την κατεύθυνση αυτή, είναι η γυναικεία φιγούρα-ακρόπρωρο, η λεγόμενη «γοργόνα», των νεότερων χρόνων, που, συνήθως, θεωρείται προστάτιδα και φύλακας άγγελος των ναυτικών, καθώς είναι η προσωποποιημένη ψυχή του καραβιού, που διώχνει μακριά κάθε κακό, φέρνει πλούτο και χαρίζει νίκες στον πόλεμο (Πολίτης, 1975: 38-44· Θέμελης, 2018). Το ανθρωπόμορφο ακρόπρωρο, που απεικονίζεται ήδη σε ανατολικούς σφραγιδολίθους (Θέμελης, 2017: 448 και σημ. 13), θεωρείται πως έχει για μακρινούς του προγόνους τις θεϊκές προτομές των αιγυπτιακών πλοίων, τα *άρλαστα* με γυναικείο κεφάλι, τα ανθρωπόμορφα διακοσμητικά μοτίβα των κλασικών και ελληνιστικών χρόνων και κυρίως τα πλούσια ανάγλυφα των ύστερων ρωμαϊκών πλοίων στην πρύμνη, αλλά και στο άκρο της πλώρης (Brett, 1938· Θέμελης, 2018). Στην περίπτωση, ωστόσο, αυτή δεν μπορούμε να μιλάμε για αδιάσπαστη συνέχεια, όπως συμβαίνει με τα ζωόμορφα ακρόπρωρα, που υπάρχουν αδιαλείπτως στον ευρωπαϊκό χώρο, με χαρακτηριστικότερους εκπροσώπους τους τα πλοία των Βίκινγκς με τα εμβληματικά ξυλόγλυπτα κεφάλια των λεοντόμορφων δράκων στην πλώρη (Θέμελης, 2018). Προς το παρόν, απουσιάζουν οι ενδιάμεσοι κρίκοι από τα ύστερα ρωμαϊκά χρόνια ως τα χρόνια της Αναγέννησης, όταν εμφανίζονται και πάλι ανθρώπινες μορφές ως ακρόπρωρα (Θέμελης, 2018). Χαρακτηριστικό είναι, πάντως, ότι, η ύπαρξη εμβλημάτων και ξόανων στα πιο περιβλεπτα και συνάμα πιο ευάλωτα σημεία των πλοίων, συνιστά ένα οικουμενικό φαινόμενο που καταγράφεται σε όλες σχεδόν τις περιόδους της ανθρώπινης ιστορίας (Koutsouflakis,

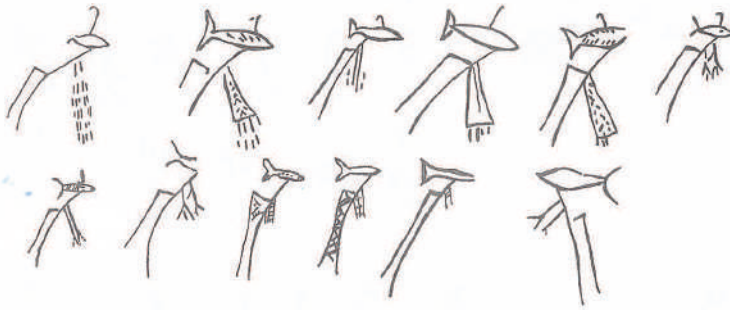


1999: 133). Ωστόσο, η λειτουργία τους ποικίλλει, όπως, εξάλλου, συμβαίνει με όλα τα σύμβολα: έτσι, αυτή, μπορεί να είναι καταρχήν διακοσμητική και παράλληλα να σηματοδοτεί ένα ευρύ φάσμα από θρησκευτικές πεποιθήσεις, προλήψεις, προκαταλήψεις και εθνικές ή φυλετικές ιδιότητες και ιδεολογίες (Koutsouflakis, 1999: 133). Στο πλαίσιο αυτό, που είναι ιδιαίτερος ρευστό και επισφαλές, κυρίως για τους δίχως γραπτές πηγές προϊστορικούς πολιτισμούς, ίσως, συνιστούν ακόμη και συνοδά σύμβολα εξουσίας και σήματα κατατεθέντα της προέλευσης, αλλά και των προθέσεων ή του «χαρακτήρα» ενός πλοίου, εάν, δηλαδή, αυτό είναι εμπορικό, πολεμικό, «λατρευτικό» - «ερό» ή άλλης φύσεως, τη στιγμή που, μέσα σε όλα αυτά, δεν παύουν ποτέ να είναι αποτρόπαια και απωσικά τοτέμ που αποδιώχνουν τον βάσκανο οφθαλμό, εξευμενίζοντας, παράλληλα, τις καιόβουλες δυνάμεις της φύσης (Svoronos, 1914: 127).

Τα πλοία της πρώιμης Εποχής του Χαλκού στην Κρήτη (Betts, 1971· Αλεξίου, 1973· Δαβάρας, 1984 [1986]), τις Κυκλάδες και την ανατολική Ελλάδα είναι γνωστά από πήλινα ομοιώματα, απεικονίσεις σε σφραγιδόλιθους καθώς και από τις σχετικές εγχάρακτες απεικονίσεις στα τηγανόσχημα σκεύη (Θέμελης, 2017: 450· Koutsouflakis, 1999). Τα εμβλήματα και τα ακροστόλια τους έχουν ταξινομηθεί σε τρεις τύπους: ο πρώτος, περιλαμβάνει φορητά στοιχεία, που καθώς δεν συνιστούν οργανικά μέρη του πλοίου, συνδέονται περιστασιακά με την περιρρέουσα ατμόσφαιρα ενός στιγμιότυπου και ακόμη με το κύρος ή και τη δόξα των ναυκλήρων στη βάση ενός συγκεκριμένου γεγονότος, όπως περίπου συμβαίνει με τις σύγχρονες σημαίες και τα φλάμπουρα (Koutsouflakis, 1999: 134). Ο δεύτερος τύπος εμβλημάτων και ακροστόλιων ή εμβληματικών ακροστόλιων περιλαμβάνει στοιχεία που δίνουν την εντύπωση ότι αποτελούν οργανικά και μόνιμα στοιχεία του πλοίου, που είναι ενσωματωμένα στο σκαρί του, συνήθως, μέσα από την διαμόρφωση της πρύμνης ή της πλώρης στο «ξόανο» ενός συγκεκριμένου, όχι τυχαία επιλεγμένου, ζώου, ενός φανταστικού, συνήθως τερατόμορφου, όντος ή ακόμη και ενός πτηνού (Koutsouflakis, 1999: 134 και σημ. 9-10). Στην περίπτωση αυτή, πρόκειται για εμβλήματα που συνοδεύουν το πλοίο ήδη από την καθέλκυση έως και το τέλος της «ζωής» του σε κάποιο ναύσταθμο ή ακόμη και στον βυθό της θάλασσας, προσδίδοντάς του συγκεκριμένη ταυτότητα και διακεκριμένο χαρακτήρα που το κάνουν να ξεχωρίζει ως ζώσα και ανεξάρτητη οντότητα. Τέλος, ο τρίτος τύπος εμβλημάτων περιλαμβάνει εικαστικές προσθήκες που δε φαίνεται να αποτελούσαν οργανικά μέρη ή συνοδά σύμβολα του πλοίου. Στην κατηγορία αυτή, ανήκουν στοιχεία της φύσης, συνήθως πτηνά, που ίπτανται πάνω από το πλοίο ή στέκονται στην πρύμνη ή και στην πλώρη του (Koutsouflakis, 1999: 135).

Όπως αναφέρθηκε ήδη, η πρωιμότερη εικονογραφική παράδοση που αφορά στα πλοία της αιγαιικής προϊστορίας, περιλαμβάνει τα μακρόστενα κυκλαδίτικα σκαριά που κοσμούν τα αιγαιατικά ΠΚ Π τηγανόσχημα σκεύη, του Πολιτισμού Κέρου - Σύρου (εικ. 1). Συνολικά, έχουν σωθεί δεκατρείς απεικονίσεις πλοίων, χαραγμένες σε δώδεκα τέτοια σκεύη (Koutsouflakis, 1999: 135). Στα πλοία αυτά, η πρύμνη είναι υπερψωμένη και απολήγει σε καμπυλωμένο προς τα έξω ιστό, όπου επιβάθεται ακροστόλιο σε μορφή ψαριού, η σημασία του οποίου ερμηνεύεται, με επιφυλάξεις, στο πλαίσιο μαγικοθρησκευτικών δοξασιών, που, πιθανόν, σχετίζονται με την ευόδωση της αλιείας, η οποία, για τους συγκεκριμένους πολιτισμούς, υπήρξε ζωτικής σημασίας (Koutsouflakis, 1999: 136, fig. 1· Θέμελης, 2017: 450). Γι' αυτό και έχει διατυπωθεί η άποψη ότι τα πλοία που απεικονίζονται στα τηγανόσχημα αυτά σκεύη είναι αλιευτικά





Εικ. 1: Ακρόπρωρα σε ΠΚ Π τηγανόσχημα σκευή (Koutsouflakis, 1999, fig. 1).

(Koutsouflakis, 1999: 135 και σημ. 13). Τα ομοιώματα ψαριών στα κυκλαδικά πλοία απεικονίζονται στερεωμένα στους πρυμναίους ιστούς και έχουν ερμηνευτεί ακόμη και ως ανεμοδείκτες (Τσουντας, 1899). Η πρακτική αυτή συνεχίζεται και στη Μέση Εποχή του Χαλκού όπως δείχνει σχετική απεικόνιση σε θραύσμα πίθου από την Αίγινα (Koutsouflakis, 1999: 142, fig. 6:6· Petrakis, 2004: 2), με το ψάρι στην πλώρη να θεωρείται γενικά βασικό σημάδι και «εκπρόσωπος» του υγρού στοιχείου καθώς και θετικό σύμβολο, το οποίο έλκει τον πλούτο και την αφθονία που επιφέρει η θάλασσα (Θέμελης, 2017: 450-451 και σημ. 21).

Στην Πρώιμη και Μέση Ύστερη Εποχή του Χαλκού, οι απεικονίσεις πλοίων περιορίζονται κυρίως στην Κρήτη και στη Θήρα (Casson, 1971· Δαβάρας, 1984 [1986]· Petrakis, 2004), όπου απαντάται μία σχετικά απλή μορφή μονοκάταρτου ιστιοφόρου καϊιού (Θέμελης, 2017: 451 και σημ. 23). Βασική εικονογραφική πηγή είναι η μικρογλυπτική και δη οι φλύαρες αλλά εξαιρετικά δυσερμηνεύτες απεικονίσεις στη μινωική σφραγιδογλυφία, στην οποία παρατηρείται συχνά πλοία να (μετα)φέρουν την ίδια την υποτιθέμενη Θεά, οπότε και καθίστανται οι ομιλούντες θρόνοι της, μεταινώνοντας την καθήμενη (Ηλιόπουλος, 2011: 234-236). Σχεδόν εκατό είναι στον αριθμό οι σφραγίδες και τα σφραγίσματα όλων των περιόδων της Εποχής του Χαλκού με απεικονίσεις πλοίων, κάποιες αμφισβητούμενης γνησιότητας, με κύρια προέλευσή τους την Κρήτη (Koutsouflakis, 1999: 135). Τα πλοία αυτά, ζωποιοούνται με πρωραίες κεφαλές και ζωικά εμβλήματα ταχύτητας και ισχύος, που αποδίδονται με αρκετή λεπτομέρεια και δεν παραλείπονται σχεδόν ποτέ από τον καλλιτέχνη, παρά την περιορισμένη επιφάνεια εργασίας (Koutsouflakis, 1999: 136, fig. 1· Petrakis, 2004: 2-4). Τα ακροστόλια αυτά έχουν ερμηνευτεί ποικιλοτρόπως (Koutsouflakis, 1999: 136) ενώ συγκρίνονται με το ιδεόγραμμα του πλοίου στον Δίσκο της Φαιστού (Koutsouflakis, 1999: 136, fig. 3, 6), που συνιστά την υστερότερη αιγαιακή απεικόνιση ακροστόλιου σε σχήμα ψαριού, καθώς και με επιγραφές Γραμμικής Γραφής Α' και Β' Γραφής, στις οποίες περιλαμβάνεται το ημίτομο πλοίου ενίοτε με βαθμιδωτό «βωμό» και πτηνό ή άγκιστρο ως ακροστόλιο (Koutsouflakis, 1999: 138, fig. 3).

Εξαιρετικά χρήσιμες είναι οι και οι σχετικές εικονογραφικές μαρτυρίες από την Θήρα, με χαρακτηριστικότερη την Τοιχογραφία του Στόλου από την Δυτική Οικία. Η πλώρη των θηραϊκών πλοίων, τα οποία συνοδεύει σχεδόν πάντα το απαραίτητο στη ναυσιπλοΐα αστέρι (Koutsouflakis, 1999: 139-140), απολήγει σε λεπτό οξυκόρυφο ιστό







Εικ. 2: Το χρυσό δακτυλίδι από τον Μόγλο (Koutsouflakis, 1999, fig. 7:5).

που πάνω του άθεται κάποιες φορές μια τεράστια πεταλούδα (Koutsouflakis, 1999: 139, fig. 4:2) και άλλοτε ένα πουλί με ανοιχτά φτερά, ίσως χελιδόνι, ενώ ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει η παρουσία στην πρύμνη ολόσωμων ζώων που κοιτούν προς τα έξω, όπως λιοντάρι, αετός ή γρύπας (Koutsouflakis, 1999: 140 και σημ. 31-33) καθώς επίσης θαλάσσιος δράκοντας ή ψίδι (Petraakis, 2004: 3· Θέμελης, 2017: 451). Οι μορφές αυτές ίσως είναι ακρόπρυμνα και αντιπαραβάλλονται με αντίστοιχα αιγυπτιακά παραδείγματα ενώ ερμηνεύονται ως αποτροπαια εμβλήματα τοτεμικού χαρακτήρα (Petraakis, 2004: 3· Θέμελης, 2017: 451). Μοτίβα όπως τα άνθη, η πεταλούδα και το χελιδόνι στον ιστό της πλώρης των θηραϊκών πλοίων, θεωρούνται φορητά και όχι σταθερά μέρη ενώ προβληματίζουν εξακολουθητικά ως προς την ερμηνεία τους, στο πλαίσιο της οποίας επισημαίνονται ο σαφής συμβολισμός και η προφανής μεταβίβαση χαρακτηριστικών τους, όπως η δύναμη και η ταχύτητα, στο πλοίο καθώς και ο πιθανός αποτροπαιικός τους ρόλος (Θέμελης, 2017: 452).

Αξίζει να σημειωθεί ότι, στην Ύστερη Εποχή του Χαλκού ανάγονται δυο εξαιρετικά ενδιαφέρουσες απεικονίσεις λατρευτικών, υποτίθεται, πλοίων (cult boats), αφενός στο χρυσό δακτυλίδι από τον Μόγλο (εικ. 2) και αφετέρου σε σφράγισμα από την Αγία Τριάδα (εικ. 3), στα οποία ολόκληρο το σκάφος μοιάζει να έχει μεταμορφωθεί σε ζωντανό πλάσμα (Koutsouflakis, 1999: 144). Στο δακτυλίδι του Μόγλου, το πλάσμα αυτό αναγνωρίζεται ως άλογο (Levi, 1945), σκύλος (Seager, 1912) ή ιππόδαμος (Persson, 1942), με το κεφάλι στραμμένο στο εσωτερικό του σκάφους και προς την σχηματισμένη σαν ουρά πτηνού πρύμνη (Koutsouflakis, 1999: 144). Ακροστόλια όπως αυτά θεωρούνται αποικνήματα της καλλιτεχνικής φαντασίας, με την ζωομορφική πλώρη να κάνει την εμφάνισή της στην Μυκηναϊκή τέχνη, ήδη στη διάρκεια του 13<sup>ου</sup> αιώνα, και να επιβιώνει ως τους Γεωμετρικούς χρόνους (Koutsouflakis, 1999: 143). Χαρακτηριστική είναι, εξάλλου, η πτηνόμορφη πλώρη των πλοίων της αιγαιακής εικονογραφίας (Wachsmann, 1981, fig. 25 & 26· Koutsouflakis, 1999: 34· Petraakis, 2004: 2-4), για την οποία, ωστόσο, έχουν διατυπωθεί ισχυρές αντιρρήσεις (Petraakis, 2004: 2-3). Από τα νειλωτικά λιμνάζοντα τοπία καθιερώθηκε και το θέμα της νήσας που στρέφει προς τα πίσω το κεφάλι και το οποίο διαδόθηκε από τους Μινωίτες στο Αιγαίο και έγινε ακρόπρωρο (Σακελλαράκης, 1971· Koutsouflakis, 1999: 144 και σημ. 55). Πλώρη διαμορφωμένη σε κεφαλή πτηνού διαθέτουν τα ΥΕ ΠΙΒ ομοιώματα πλοίων από την Τανάγρα (Koutsouflakis, 1999: 143), ενώ τα πλοία των λεγόμενων «Λαών της Θάλασσας», που



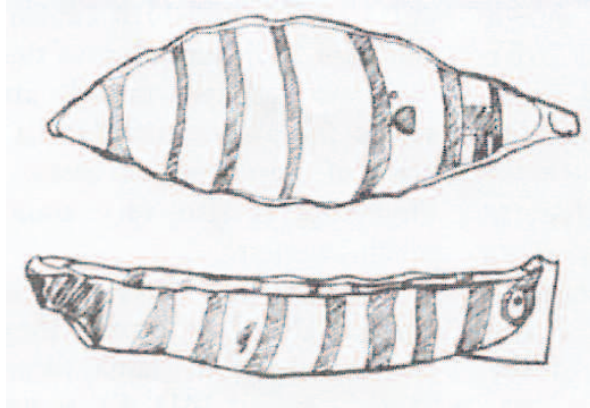


Εικ. 3: Σφράγισμα από την Αγία Τριάδα (Koutsouflakis 1999, fig. 1:4).

απεικονίζονται στα ανάγλυφα του Medinet Habu, φέρουν πτηνόμορφα ακροστόλια τόσο στην πλώρη όσο και στην πρόμνη (Koutsouflakis, 1999: 143, fig. 7.1). Και ενώ η προσάρτηση φορητών εμβλημάτων όπως αυτών της Πρώιμης και Μέσης Εποχής του Χαλκού δεν διακόπηκε στην Ύστερη Εποχή του Χαλκού, ωστόσο, η προσοχή των καλλιτεχνών φαίνεται να είναι πλέον στραμμένη στην πτηνόμορφη πρόμνη ή πλώρη του πλοίου, που, προφανώς, έλκει την καταγωγή της κυρίως από πρότυπα της ΜΜ περιόδου (Koutsouflakis, 1999: 145). Μάλιστα, ένα από τα θηραϊκά ιστιοφόρα, δίχως ακρόπρωρο και ακρόπρυμνο, κοσμείται με ζωφόρο από περιστέρια που ίπτανται κατευθυνόμενα προς την πλώρη και ίσως αποτελούν το λαλούν σύμβολο του πλοίου, που ονομαζόταν *πέλεια*, δηλαδή περιστέρα (Θέμελης, 2017: 451 και σημ. 25). Η παρουσία του πτηνού, πέρα από τους γνωστούς θρησκευτικούς συνειρμούς αναφορικά με την επιφάνεια της θεότητας, ενδεχομένως, σχετίζεται και με την αίσθηση του προσανατολισμού στη θάλασσα (Koutsouflakis, 1999: 146), στοιχείο που καταγράφεται στη λογοτεχνία, ήδη από την μυθική Αργώ ως την βιβλική Κιβωτό του Νώε, με τα πτηνά, συνήθως περιστέρια, να διαδραματίζουν βοηθητικό ρόλο στη διαχείριση του αχανούς υδάτινου τοπίου, αποτελώντας, παράλληλα, σύμβολα της ταχύτητας και του μεταφορικού «πετάγματος» του πλοίου πάνω στα κύματα (Wachsmann, 1981, fig. 25 & 26· Koutsouflakis, 1999: 34· Petrakis, 2004: 2-4).

Στο ίδιο μήκος κύματος, η παρουσία του οφθαλμού στην πλώρη, στοιχείο που επιβιώνει ως τις μέρες μας (Hornell, 1938· Φωτιά, 2001: 55 και εικ. 32), φαίνεται πως δεν έχει απλώς διακοσμητικό χαρακτήρα, καθώς οι μαγικές και αποτρόπαιες ιδιότητες του ματιού είναι γνωστές (Θέμελης, 2017: 453 με βιβλιογραφία). Στο γνωστό πήλινο ΥΚ III ομοίωμα πλοίου από τη Φυλακωπή της Μήλου (εικ. 4), με γραπτό ζεύγος οφθαλμών στην εξωτερική επιφάνεια της πλώρης (Wachsmann, 1981: 208, fig. 23:A), έρχονται να προστεθούν δύο ακόμη, ένα από το ΠΕ II ναυάγιο της Δοκού και ένα από τον Πάνορμο της Νάξου που ανάγεται χρονολογικά στη ΠΚ II - III περίοδο (Φωτιά, 2001: 54 και σημ. 86 και 87 με βιβλιογραφία). Γενικά, ο οφθαλμός θεωρείται πως «εμφυχώνει» καθετί στο οποίο απεικονίζεται, καθώς είναι το αισθητήριο της κορωνίδας των αισθήσεων, της όρασης, και παράλληλα το τελειότερο μέσον έκφρασης, αφού βλέπει, κοιτάζει, παρατηρεί, αντιρρίζει και συνάμα οράται, ως πομπός και ως δέκτης (Θέμελης, 2017: 453). Το συμβολικό μάτι, ο *oculus* των Ρωμαίων, εμφανίζεται, λοιπόν, ήδη στα πλεούμενα που διέσχιζαν το Αιγαίο της Εποχής του Χαλκού (Θέμελης, 2017: 453).





Εικ. 4: ΥΕ πήλινο ομοίωμα πλοιαρίου από την Φυλακωπή με γραπτό οφθαλμό (Wachsmann, 1981, fig. 23:A).

Συμπερασματικά, ζωόμορφα διαμορφωμένες εμβληματικές πλώρες και πρύμνες αλλά και γραπτοί οφθαλμοί φαίνεται πως συνδέονται με τις υπερφυσικές και μαγικές ιδιότητες των πλοίων διαχρονικά, απηχώντας δοξασίες και πίστεις που οι απαρχές τους χάνονται στα βάθη της Προϊστορίας και είναι συνυφασμένες με την «εμφύχωση» των πλεούμενων, τα οποία αντιμετωπίζονται ως ζωντανοί οργανισμοί με δική τους βιογραφία. Προφανώς, δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι κάποια πλοία έχουν μείνει στην ιστορία για τις ικανότητές τους, όπως αυτά των θαλασσοπόρων Φαιάκων, δώρα του γενάρχη τους, Ποσειδώνα, που είχαν την ικανότητα να πετούν πάνω στα κύματα με την ταχύτητα του ανθρώπινου νου και να χαράζουν μόνα τους την πορεία τους στη θάλασσα δίχως να χρειάζονται κυβερνήτη, καθώς και η μυθική Αργώ, που ναυπηγήθηκε από την ίδια την Αθηνά και είχε το χάρισμα ακόμη και να προφητεύει (Αβρονιδάκη - Οικονόμου - Τσούλη, 2016: 67· Θέμελης, 2017: 453). Είναι σχεδόν βέβαιο ότι το πλοίο στα Γεωμετρικά και στα Αρχαϊκά χρόνια προσωποποιείται, πράγμα που προκύπτει όχι μόνο από τους μύθους και τα λατρευτικά δρώμενα, αλλά επίσης από τους σταθερά παρόντες οφθαλμούς και την συνήθως ζωόμορφη διαμόρφωση της πλώρης, στοιχεία που, δεδομένου ότι ανιχνεύονται εικονογραφικά ήδη στην Εποχή του Χαλκού, επιτρέπουν, τηρουμένων των αναλογιών, να υποθέσουμε την πιθανή ύπαρξη της πίστης σε παρεμφερείς μεταφυσικές αντιλήψεις ήδη από τότε. Η μαγικοθηρησκευτική ερμηνεία των συγκεκριμένων χαρακτηριστικών δικαιολογεί επαρκώς, κατά την άποψή μας, την διαχρονική και διαπολιτισμική παρουσία τους, δεδομένων των δυσκολιών που, εις των πραγμάτων, καλείται να αντιμετωπίσει όποιος περιπλανιέται στην μυστηριώδη, γεμάτη θηλυκά τέρατα και αρσενικούς δαίμονες, θάλασσα (Zimbone, 2011).

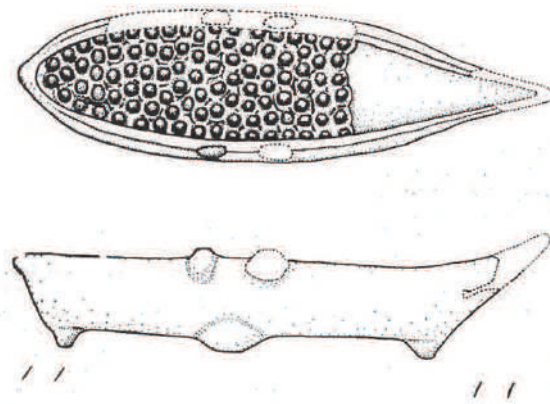
Αστείρευτη είναι, εξάλλου, η παγκόσμια, αρχαία και σύγχρονη, λογοτεχνία σχετικά με τις περιπέτειες του ανθρώπου στη θάλασσα και που, όσον αφορά στον ελληνικό πολιτισμό, βρίσκουν την πληρέστερη έκφρασή τους στις δύο μεγάλες ταξιδιωτικές εποποιίες της ελληνικής μυθολογίας, τα ταξίδια του Οδυσσέα και των Αργοναυτών (Zimbone, 2011: 249). Και είναι σε αυτά, κυρίως, τα επικά έργα όπου αποκρυσταλλώνονται, προφανώς από ένα διόλου ευκαταφρόνητο πλήθος παμπάλαιων

λαϊκών αφηγήσεων που ο αρχικός τους πυρήνας χάνεται στα βάθη του χρόνου, οι πρώτες μορφοποιήσεις του θαλασσινού τοπίου ως ζωντανού οργανισμού, μέσα από την μετουσίωση, ενδεχομένως ακόμη και πραγματικών, ανεξήγητων, ωστόσο, στα χρόνια εκείνα, με τη λογική, φυσικών και καιρικών φαινομένων, σε τιμηρούς ή παραστάτες θεούς, αγαθοποιούς ή κακόβουλους δαίμονες, μοχθηρές μάγισσες, αλλοπρόσαλλους λαούς, αφιλόξενα τοπία, αιμοβόρα θηρία και αποκρουστικά τέρατα, συνθέτοντας μια εξαιρετικά πλούσια μυθολογία που συνδυάζει την φρίκη με την γοητεία (Αβρονιδάκη - Οικονόμου - Τσούλη, 2016). Βασικός στόχος της μυθολογίας αυτής δεν ήταν άλλος από το να ξεορκίσει τους αστεϊρευτούς κινδύνους που επιφυλάσσει η προσωποποιημένη στους αρχαίους πολιτισμούς, θάλασσα (Zimbone, 2011). Οι ίδιοι αυτοί κίνδυνοι και οι περιπέτειες που κρύβουν η απεραντοσύνη και τα βάθη της θάλασσας, και που συχνά μεγαλοποιούνται υπερβολικά και ανεξέλεγκτα στις διηγήσεις των θαλασσοπόρων, αλλά, κυρίως, η προσπάθεια αποφυγής ή άμβλυνσής τους, αποτέλεσαν γόνιμο φυτώριο για την ανάπτυξη ενός πλήθους προλήψεων και δεισιδαιμονιών γύρω από τη θάλασσα, στην οποία δικαίως χάνεται σχεδόν ολοκληρωτικά η αίσθηση του χρόνου και του χώρου (Αβρονιδάκη - Οικονόμου - Τσούλη, 2016: 64). Το πλοίο, επομένως, δεν μπορούσε να αφηθεί ανοχύρωτο μπροστά στις τόσες δυσκολίες που προοριζόταν να αντιμετωπίσει γι' αυτό και ήταν απαραίτητο να φέρει όλα τα απαιτούμενα φυσικά και μεταφυσικά «μέσα» και «διάμεσα» προστασίας από κάθε πιθανό και απίθανο κίνδυνο, καθώς από την δική του τη βιογραφία ήταν άμεσα εξαρτημένη και αυτή του πληρώματος.

Την μεταφυσική υπόσταση του πλοίου έρχεται να ενισχύσει και ο ρόλος του στις μεταθανάτιες αντιλήψεις πολλών αρχαίων πολιτισμών (Δαβάρας, 1984 [1986]: 72). Στο πλαίσιο αυτό, φαίνεται πως ο κόσμος του επέκεινα θεωρείτο σαν μια μακρινή υπερπόντια χώρα στην οποία οι ψυχές έφταναν μόνο με πλοίο, γι' αυτό και τοποθετούνταν συχνά ομοιώματα λέμβων στους τάφους, ως συμβολικά αντικείμενα της νεκρικής μεταστάσεως (Δαβάρας, 1984 [1986]: 72). Δεν είναι τυχαίο ότι παρόμοιες κοσμοθεωρίες ήταν διαδεδομένες σε χώρες με πολιτισμούς που αναπτύχθηκαν στις όχθες μεγάλων πλωτών ποταμών, όπως η Αίγυπτος και η Μεσοποταμία, ενώ είναι χαρακτηριστική η αναφορά του πλοιαρίου ως ψυχοπομπού στη Βίβλο των Νεκρών με Πορθμέα τον ίδιο τον Όσιρι (Δαβάρας, 1984 [1986]: 72). Ανάλογες αντιλήψεις ίσως υπήρχαν και στην μινωική Κρήτη, καθώς τα ομοιώματα πλοίων απαντούν συχνά ως κτερισματικά αναθήματα ενώ απεικονίσσεις πλοίων κοσμούν τρεις, μέχρι στιγμής, κρητικές κιβωτίσχημες λάρνακες με χαρακτηριστικότερη αυτήν της Αγίας Τριάδας (Δαβάρας, 1984 [1986]: 74· Μερούσης, 1998: 254-257). Δεδομένου ότι το πλοίο ήταν ήδη από τα χρόνια εκείνα και για αιώνες μετά η πιο μεγάλη και εντυπωσιακή μηχανή που είχε ως τότε κατασκευάσει ο άνθρωπος, είναι εύκολο να κατανοήσουμε την τεράστια ψυχολογική επίδραση που αυτό ασκούσε σε όλα τα επίπεδα (Δαβάρας, 1984 [1986]: 75 κ.ε.). Γι' αυτό και τα «νεκροφόρα» πλοία θεωρούνταν μαγικά, κινούμενα με υπερβατικές δυνάμεις, δίχως ιστία και κουπιά, αντιλήψεις που κληροδοτούνται στην κλασική εποχή και αποκρουσταλλώνονται στην εικόνα του ακατίου του Χάρωνος που μεταφέρει τις σκιές των τεθνεώτων πάνω από τα ύδατα της Στυγός (Δαβάρας, 1984 [1986]: 75).

Μοναδικό, με τα μέχρι στιγμής δεδομένα, για την ανίχνευση των μεταθανάτιων αυτών αντιλήψεων και των σχετικών μεταφυσικών ανησυχιών των Μινωιτών είναι το κηριοφόρο πλοιάριο της Συλλογής Μητσοτάκη (**εικ. 5**) που δημοσίευσε υποδειγματικά ο Δαβάρας (1984 [1986]). Το ομοίωμα αυτό συνδυάζει τους μαγικοθηρησκευτικούς





Εικ. 5: Το ομοίωμα πλοιαρίου της Συλλογής Μητσοτάκη (Δαβάρας, 1984 [1986], εικ. 1).

συμβολισμούς, που φαίνεται πως είχαν διαμορφωθεί γύρω από το πλοίο και τον ρόλο του στη μεταθανάτια ζωή, με το βασικό προϊόν του ιερού εντόμου, της μέλισσας, ο ρόλος της οποίας στην ελληνική μυθολογία είναι πολύπλευρος (Δαβάρας, 1984 [1986]: 77). Αξιοσημείωτη είναι η συνεικόνιση της μέλισσας με ιερά κέρατα σε μινωικούς ταλισμανικούς σφραγιδόλιθους (CMS IX, αρ. 97, Αντωνάτος, 2003: 19-28), ενώ ενδιαφέρουσα ως προς τη θέση της μέλισσας στις μαγιοθρησκευτικές αντιλήψεις των Μινωιτών είναι η πιθανή εμβληματική της σχέση με την πολύμαστη Εφεσία Αρτέμιδα, πιθανό απόγονο μιας ανατολικής θεότητας που συγγενεύει με την Ρέα, την Κυβέλη και ενδεχομένως τη μινωική θεά της βλάστησης (Δαβάρας, 1984 [1986]: 77). Δεν είναι τυχαίο, ότι η μέλισσα εμφανίζεται συχνά στις κρητικές παραδόσεις έχοντας κορυφαία θέση ως τροφός του Κρηταγενούς ή Δικταίου Διός (Δαβάρας, 1984 [1986]: 78-79), η λατρεία του οποίου μαρτυρείται ήδη στην ΥΜ ΙΙΙ Κνωσό, ενώ η ερμηνεία της απεικόνισης του μινωικού δαίμονα με τη μορφή μέλισσας ή σφήγκας, κατά την ΥΜ Ι και κυρίως την ΥΜ ΙΙ-ΙΙΙΑ περίοδο, στο ίδιο αυτό πλαίσιο, είναι ιδιαίτερος ελκυστική (Pettrakis, 2014: 527-528). Εύρημα με πιθανό μαγιοθρησκευτικό συμβολισμό θεωρείται και το φημισμένο κόσμημα των μελισσών από το ταφικό σύμπλεγμα του Χρυσόλακκου των Μαλίων ενώ ενδιαφέρουσα είναι η προσπάθεια διαχωρισμού των πρώιμων μυκηναϊκών εικονιστικών παραστάσεων σε δύο κατηγορίες, σύμφωνα με την πιθανή συμβολική σημασία της, και την τοποθέτηση εντόμων, όπως οι μέλισσες και οι πεταλούδες, σε παραστάσεις ταφικού χαρακτήρα, πιθανόν χάρη στην ικανότητά τους να μεταμορφώνονται στο πλαίσιο μιας μαγικής εικονογραφίας που ισχυροποιείται μέσα από την επανάληψη του ίδιου αυτού μοτίβου (Δαβάρας, 1984 [1986]: 83). Μακρινό, στον χώρο και τον χρόνο, παράλληλο θεωρείται η γνωστή τοιχογραφία από ιερό στο Catalhöyük, με χρυσαλλίδες και πεταλούδες σε ερυθρό μοτίβο κηρύθρας, εύρημα ανεκτίμητης αξίας για την ερμηνεία των ίδιων αυτών συμβόλων στο Αιγαίο, καθώς η χρυσαλλίδα, που συμβολίζει την ψυχή, και η κηρήθρα, που σηματοδοτεί τη μέλισσα, φαίνεται πως μεταβιβάζουν το ίδιο μήνυμα, που δεν είναι άλλο από την, ως δια μαγείας, παλιγγενεσία της ψυχής (Δαβάρας, 1984 [1986]: 85-86).



Η σύνδεση εντόμων, όπως η μέλισσα και η πεταλούδα, με το πλοίο κάθε άλλο παρά τυχαία μπορεί να θεωρηθεί.<sup>1</sup> Η κηρύθρα στο πλοιάριο της Συλλογής Μητσotάκη συνδέεται με τον χθόνιο χαρακτήρα που πιθανότατα έχουν και τα δύο αυτά στοιχεία στις μαγικοθησκευτικές και μεταφυσικές αντιλήψεις των Μινωιτών αναφορικά με το θαλασσινό ταξίδι του νεκρού και κυρίως την αναγέννησή του μέσα από το υγρό στοιχείο. Εξάλλου, το μέλι είχε ανέκαθεν στενή σχέση με τους νεκρούς και την λατρεία (Αντωνάτος, 2003: 77-80· Petrakis, 2014: 526-527) προπάντων των χθόνιων θεοτήτων και ως τέτοιο μαρτυρείται ήδη στην προϊστορική Αίγυπτο<sup>2</sup> (Δαβάρας, 1984 [1986]: 87-88· Αντωνάτος, 2003: 82) αλλά και στο Αιγαίο της Εποχής του Χαλκού (Αντωνάτος, 2003: 77-79). Χαρακτηριστική είναι η σύνδεσή του με την ταρίχευση του νεκρού σώματος, ενώ έμμεση μαρτυρία ταφής, συντήρησης και ταρίχευσης σε μέλι θεωρείται ο μύθος του Γλαύκου, γιου του Μίνωα και της Πασιφάης (Αντωνάτος, 2003: 85-87). Εδώ, το μέλι θεωρείται πηγή αθανασίας, άμεσα σχετιζόμενης με ορφικές και μυστικές διδασκαλίες, ενισχυμένες από την παρέμβαση του μάντη Πολύιδου και την παρουσία του φιδιού, ισχυρού συμβόλου της μινωικής θρησκείας, που συνδέεται με το μέλι, αλλά και το βότανο που ανέστησε τον Γλαύκο (Δαβάρας, 1984 [1986]: 88· Αντωνάτος, 2003: 85-86). Και φυσικά, δεν πρέπει να παραβλέψουμε το γεγονός ότι ο Γλαύκος έγινε θαλάσσιος θεός, που χάθηκε στη θάλασσα (Δαβάρας, 1984 [1986]: 88).

Συνεπώς, η παρουσία της κηρύθρας και εμμέσως του μελιού στο κύτος του πλοιαρίου δεν μπορεί παρά να συνδέεται με τις μεταθανάτιες αντιλήψεις των ανθρώπων της εποχής ενώ σηματοδοτείται από κάποιο βαθύ συμβολισμό μαγικοθησκευτικού χαρακτήρα που, προφανώς, μας διαφεύγει στην πλήρη σύλληψή του: το νεκρικό πλοίο, πιθανώς, είναι αυτό που οδηγεί την ψυχή από την επίγεια γεμάτη δοκιμασίες ζωή, πάνω από το υγρό στοιχείο, στο γεμάτο ηδύτητα, από το μέλι, Ηλύσιον Πεδίον (Δαβάρας, 1984 [1986]: 92). Ενδεχομένως, πρόκειται για μια μεταφυσική αντίληψη, που μολονότι δεν μπορεί να τεκμηριωθεί επαρκώς ελλείψει γραπτών πηγών, ωστόσο, μοιάζει να μιμείται την πραγματική ζωή, σηματοδοτώντας τον ρόλο που διαδραμάτιζε το πλοίο στην *ως δια μαγείας* μεταφορά του ανθρώπινου σώματος και πνεύματος στο κάθε λογής «άγνωστο».

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΑΒΡΟΝΙΔΑΚΗ, Χ. - ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ, Ε. - ΤΣΟΥΛΗ, Χ. (2016): «Μύθοι της θάλασσας: θεοί, ήρωες, δαίμονες και τέρατα», στο ΛΑΓΟΓΙΑΝΝΗ-ΓΕΩΡΓΑΚΑΡΑΚΟΥ, Μ. (επιμ.), *Οδύσσειες*, Έκδοση του ΤΑΠΑ, Αθήνα, 61-70.

<sup>1</sup> Αξιοσημείωτη είναι η φήμη του μελιού ως μαντικής τροφής, που χρησιμοποιήθηκε από τα μεγαλύτερα μαντεία της αρχαιότητας, με τον Απόλλωνα να συμβουλεύει τον Ερμή να σέβεται τις Μέλισσες επειδή με το νέκταρ περιέχονται σε κατάσταση μέθης και προφητεύουν την αλήθεια (Αντωνάτος, 2003: 85).

<sup>2</sup> Στον πάπυρο Harris, όπου καταγράφονται οι προσφορές του Φαραώ Ραμσή III, σε σημαντικούς ναούς, περιλαμβάνονται 122.763 αγγεία με μέλι και 3.100 πλάκες κεριού ενώ το μέλι, ως προσφορά των «μεγάλων από τις βόρειες χώρες» μαρτυρείται και στον τάφο του Rekhmire γύρω στα 1450 π.Χ. (Αντωνάτος, 2003: 82 και σημ. 372-373).





- ΑΛΕΞΙΟΥ, Στ. (1973): «Νέα παράστασις πλοίου επί μινωικής λάρνακος», *Πεπραγμένα του Γ Κρητολογικού Συνεδρίου*, Ρέθυμνο 19-23 Σεπτεμβρίου 1971, Α' Προϊστορικοί και Αρχαϊκοί χρόνοι, Αθήνα, 3-12.
- ΑΝΤΩΝΑΤΟΣ, Π. (2003): «Το μέλι στο προϊστορικό Αιγαίο: μία συγκριτική διεπιστημονική προσέγγιση», *Μεταπτυχιακή Εργασία*, Ρέθυμνο.
- BARNETT, R. D. (1960): «Egypt's earliest sailing ships», *Antiquity* 34: 117-131.
- BASCH, L. (1969): «Phoenician oared ships», *MarM* 55/2: 139-162.
- BENT, J. (1966): *The Cycladic Aegean Islands*, Chicago.
- BETTS, J. H. (1971): «Ships on Minoan Seals», in BLACKMAN, D. J. (ed.), *Marine Archaeology: Proceedings of the Twenty – Third Symposium of the Carston Research Society held in the University of Bristol*, 4-8 of April 1967, London, 325-336.
- BOYLE, V. C. (1940): «Boat building on the Euphrates» *MarM* 26: 216-217.
- BRETT, A. B. (1938): «The Aphlaston, symbol of naval victory or supremacy on Greek and Roman coins», in MATTINGLY, H. B. (ed.), *Transactions of the International Numismatic Congress*, London, June 30-July 3 1939, London, 23-38.
- CASSON, L. (1975): *Ships and seamanship on the ancient world*, Princeton.
- ΔΑΒΑΡΑΣ, Κ. (1984 [1986]): «Μινωικό κηριόφορο πλοίαριο της Συλλογής Μητσotάκη», *ΑΕ*, Αθήνα, 55-95.
- DAVIS, N. E. (1983): «The iconography of the ship fresco from Thera», in MOON, W. G. (ed.), *Ancient Greek Art and Iconography*, Wisconsin, 3-14.
- DE GRAEVE, M.-C. (1981): *The ships of the ancient Near East 2000-500 BC*, Leuven.
- ΗΛΙΟΠΟΥΛΟΣ, Θ. (2011): «Η καθήμενη κρητομυκηναϊκή θεά», *Διδακτορική Διατριβή*, ΕΚΠΑ, Αθήνα.
- ΘΕΜΕΛΗΣ, Π. (2017): «Το ακρόπρωρο από τα προϊστορικά στα αρχαία χρόνια», στο *Τέριψις: Studies in Mediterranean Archaeology in honor of Nota Kourou*, edited by Vicky VLACHOU and Anastasia GADOLU, *Etudes d' Archéologie* 10, Brussels, 447-455.
- ΘΕΜΕΛΗΣ, Π. (2018): «Το ελληνικό ακρόπρωρο. Καρραβομαραγκοί και ταγιαδόροι», στο ΒΑΛΑΒΑΝΗΣ, Π. - ΣΤΑΘΑΚΗ-ΚΟΥΜΑΡΗ, Ρ. - ΤΣΩΝΟΥ, Χρ. (επιμ.), *Πρακτικά του 10<sup>ου</sup> Πανελληνίου Συνεδρίου Ναυτικών Μουσείων*, Γαλαξίδι 6-8 Μαΐου 2016, Αθήνα, 65-84.
- HORNELL, J. (1938): «Boat oculi survivals», *JRAI* 48: 289-348.
- HORNELL, J. Q. (1943): «The Prow of the Ship, Sanctuary of the Tutelary Deity», *JRAI* 43: 121-128.
- KOUTSOULAKIS, G. (1999): «Ship emblems and akrostolia in Aegean Bronze Age iconography: an analysis», in I. KILIAN-DIRLMEIER - M. EGG (eds.), *Eliten in der Bronzezeit: Ergebnisse zweier kolloquien in Mainz und Athen*, Monographien / Roemisch - Germanisches Zentralmuseum, Mainz, 133-149.
- LEVI, D. (1945): «The dragon of Babylon in Crete?», *AJA* XLIX: 270-280.
- ΜΕΡΟΥΣΗΣ, Ν. (1998): «Οι εικονογραφικοί κύκλοι των ΥΜ III λαρνάων: οι διαστάσεις της εικονογραφίας στα πλαίσια των ταφικών πρακτικών», *Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή*, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.
- PERSSON, A. (1942): *The religion of Greece in Prehistoric times, Sather Lectures XVII*, Berkeley - Los Angeles.
- PETRAKIS, V. (2004): «Ship representations on Late Helladic III C pictorial pottery: some notes», *Inferno* IX: 1-6.
- PETRAKIS, V. (2014): «The religious significance of insects in the Aegean Bronze Age: three notes», in G. TOUCHAIS - R. LAFFINEUR - F. ROUGEMONT (eds.), *Physis. L' environnement naturel et la relation home-milieu dans le monde égéen protohistorique*. Actes de la 14e Rencontre égéenne internationale,

Paris, Institut National d' Histoire de l' Art, 11-14 Décembre 2012, *Aegaeum* 37, Liège - Austin, 525-529.

- ΠΟΛΙΤΗΣ, Ν. (1975): «Λαογραφικά Σύμμεικτα», τόμος Β., Ακαδημία Αθηνών.
- ΣΑΚΕΛΛΑΡΑΚΗΣ, Ι. (1972): «Ελεφάντινο πλοίο ει Μυκηνών», *ΑΕ*, 179-216.
- SEAGER, R. (1912): *Explorations in the island of Mochlos*, Boston - New York.
- ΣΠΑΘΑΡΗ, Ε. (1955): *Αρμενίζοντας στο χρόνο: το πλοίο στην ελληνική τέχνη*, Αθήνα.
- SVORONOS, J. N. (1914): «Stylides, ancres hierae, aphlasta, stoloi, akrostolia, emboli, proembola et totems marins», *JLAN* 4: 81-152.
- ΤΣΟΥΝΤΑΣ, Χ. (1899): «Κυκλαδικά», *ΑΕ*, 73-134.
- ΦΩΤΙΑ, Θ. Μ. (2001): «Παραστάσεις πολεμικών πλοίων 12<sup>ος</sup> - 8<sup>ος</sup> αι. π.Χ.», Σεμινάριο στο πλαίσιο του Α κύκλου του Μεταπτυχιακού προγράμματος του Τμήματος Ιστορίας - Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών.
- WACHSMANN, S. (1996): «Bird-head devices on Mediterranean ships», in TZALAS H. (ed.), *Tropis IV. Proceedings of the fourth international symposium on ship construction in antiquity*, Athens, 28-31 August 1991, Athens, 539-572.
- WASHMAN, S. (1981): «The ships of the Sea Peoples», *IJNA* 10.3: 187-220.
- ZIMBONE, A. (2011): «Γοργόνες, Νεράιδες, Σειρήνες και άλλα θαλάσσια πλάσματα στην κρητική λαογραφική παράδοση», στο ΚΑΨΩΜΕΝΟΣ, Γ. Ε., *Πεπραγμένα Ι Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τ. Γ4, Νεοελληνική Περίοδος, Χανιά 1-8 Οκτωβρίου 2006, Χανιά, 243-272.







DIANA AUGUSTA Y EL COLLEGIUM LOTORUM (CIL XIV 2156)  
LOS PIACULA DEL EMPERADOR CLAUDIO\*

María José Pena  
Universitat Autònoma de Barcelona  
[sideramundivaga@telefonica.net](mailto:sideramundivaga@telefonica.net)

RESUMEN

Estudio de una inscripción del s. I hallada en Ariccia (Lacio) y dedicada a Diana por dos *curatores* de un *collegium lotorum*, cuyas funciones se desconocen. Análisis del término *lotores*. Posible relación con otra inscripción del santuario de Diana en Nemi (en el término de Ariccia) y con los *piacula* celebrados en el año 50 por orden del emperador Claudio. Consideraciones sobre la purificación por el agua.

PALABRAS CLAVE: *lotores*, Diana, Nemi, *piacula*.

DIANA AUGUSTA AND THE COLLEGIUM LOTORUM (CIL XIV 2156)  
THE PIACULA OF EMPEROR CLAUDIUS

ABSTRACT

Study of an inscription from the 1<sup>st</sup> century found in Ariccia (Latium) and dedicated to Diana by two *curatores* of a *collegium lotorum*, whose functions are unknown. Analysis of the term *lotores*. Possible relation to another inscription from the sanctuary of Diana at Nemi (within the Ariccia municipal area) and to the *piacula* held in the year 50 by order of Emperor Claudius. Observations on the purification by water.

KEYWORDS: *lotores*, Diana, Nemi, *piacula*.

El trabajo que aquí presento pretende rendir merecido homenaje al amigo Ángel, que tan cordial y afectuoso ha sido siempre conmigo; lamento no poder ofrecer algún hermoso epigrama griego a quien ha dedicado buena parte de su trabajo y de su vida a la epigrafía cretense; no obstante, aunque esté escrito en latín y sea poco poético, no saldremos del mundo epigráfico y analizaremos un texto hallado en un santuario del Lacio, un lugar tan sugerente que inspiró a Sir J. G. Frazer el inicio de su famosa *Rama dorada*. El escenario natural del episodio que vamos a comentar es, entonces como ahora, uno de los parajes más bellos y atractivos de los *Colli Albani*; el lago de Nemi, situado al sureste de Roma, está rodeado por un bosque de encinas, castaños y otras especies; allí, ubicado en su ribera norte, el muy antiguo santua-

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.36>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 539-556; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



rio de Diana atraía a devotos de toda índole, incluidas mujeres encintas, políticos, poetas..., y también emperadores. El santuario estaba en territorio del *municipium aricinum*; Aricia, la primera *statio* de la vía Apia (Hor. *Sat.* 1.5.1-2. *Egressum magna me accepit Aricia Roma / hospitio modico*), a XVI millas de Roma, era una de las antiguas e ilustres ciudades de la Liga Latina. Para quienes no conozcan el lugar, conviene aclarar que Ariccia no está situada a orillas del lago (que ni siquiera se ve desde la población) y que dista unos 4 km. del santuario. Sobre él sabemos bastante, tanto a nivel literario como arqueológico, aunque en realidad sabemos muy poco; a excepción del ritual del *rex nemorensis*, apenas conocemos su funcionamiento, sus ceremonias, su personal o su administración; por los versos de algunos poetas sabemos que en los *idus* de agosto se celebraba una procesión de antorchas: Prop. 2.32.9-10, *cum videt accensis deuotam currere taedis / in nemus et Triviae lumina ferre deae*, Ov. *Fast.* 3. 270, *Femina lucentes portat ab Urbe faces*, Stat. *Sil.* 3.1.56-60, *Fumat Aricinum Triviae nemus et face multa / conscius Hippolyti splendet lacus; ... Itala terra focus Hecateidas excolit idus*. Estas referencias encajan sin problema con las numerosas imágenes de *Diana Lucifera*, portadora de una (o dos) antorcha, que encontramos en la estatuaria o en la numismática (por ejemplo RRC 494/22 y 23; año 42 a.C.). El día de la fiesta de Diana en Nemi era el mismo que el de la fiesta de Diana en el Aventino, santuario que según la tradición literaria (Liv. 1.46; D.H. 4.26.5) había sido fundado por el rey Servio Tulio a mediados del s. VI a.C. (Pena, 1973; Malaspina, 1996; Scodellari, 2003); el día de esta festividad lo tenemos testimoniado por uno de los fragmentos de los *Fasti Antiates*, datados en el segundo tercio del s. I a.C. y también por Festo 467 L, *Servorum dies festus erat Idibus Augusti, quia eo die rex Tullius, filius ancillae, aedem Dianae dedicavit*. Aunque no lo parezca, esta circunstancia tiene su importancia ya que confirma que, en época imperial, ambos cultos se habían en cierto modo “unificado” y la festividad de Diana era sólo una, como muestra la *lex* del *collegium Dianae et Antinoe* (CIL XIV 2112, columna I, línea 5, *[natalis] Dianae Idib(us) Aug(ustis)*, de Lanuvio datada en el año 133 (Garofalo, 2014).

En un trabajo anterior (Pena, 2018) dediqué mi atención al que es considerado como el primer hallazgo epigráfico realizado, a mediados del s. XVI, en el área del santuario de Diana y que ha resultado ser de dudosa autenticidad. Aquí y ahora presento un estudio y la consecuente reflexión sobre el que sería el primer hallazgo epigráfico, también en el s. XVI, realizado en Ariccia. Hay una distinción entre santuario y municipio.

---

\* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad FFI2016-79906-P, titulado “Estudio diacrónico de las instituciones sociopolíticas de la Grecia antigua y de sus manifestaciones míticas”, dirigido por el prof. Carlos Varias (UAB), a quien agradezco, así como también al prof. Xavier Espluga (UB), sus ayudas bibliográficas en tiempos complicados para todos y para todo.



Fig. 1: *CIL* XIV 2156 (palacio Chigi, Ariccia).  
Foto: M. J. Pena.

## LA INSCRIPCIÓN DE *ARICIA CIL* XIV 2156 = EDR143464 (FIG. 1)

Se trata de una tábula de mármol blanco con moldura, de buena factura, conservada en una sala del palacio Chigi<sup>1</sup>, de Ariccia, donde pude estudiarla personalmente el 22 de febrero de 2017; está cortada en sentido vertical con una ligera curvatura. A finales del s. XVIII, Lucidi (1796: 84) todavía debió verla entera.

Medidas: grosor: 6 cm., altura: 65 cms., anchura de lo conservado: 27 cm. en la parte superior, 33 cm. en la inferior. Letras de tamaño decreciente: 4<sup>5</sup> cm. 1<sup>a</sup>l., 4 cm. 2<sup>a</sup>l., 3<sup>5</sup> cm. Datada por Granino Cecere (2000: 38) en torno a la segunda mitad del s. I d.C.

### 1. FECHA Y LUGAR DEL HALLAZGO

Se desconocen la fecha y circunstancias precisas del hallazgo, pero poseemos un dato que permite una aproximación: en el manuscrito de su obra *Libri delle iscrizioni latine e greche*, conservado en Nápoles, Pirro Ligorio nos proporciona un dibujo, en el que aparece en forma de ara<sup>2</sup>; fue hallada por tanto antes de la composición

<sup>1</sup> Agradezco la colaboración, el interés y la amable acogida del Arch. Francesco Petrucci, Conservatore del palazzo Chigi in Ariccia.

<sup>2</sup> Ligorio (2008: 194), dice que esta dedicatoria está escrita dos veces, una en una base, como él dibuja, y otra en una tabula, pero esto lo hace en otras ocasiones.

de su tratado *Delle Antichità*, vendido a Alejandro Farnese en 1567. No deja de ser interesante, y comprensible que algunos autores (p. ej. Guasco, 1775) la consideren un hallazgo posterior, pues el epígrafe debió estar empotrado en un muro dentro de la fortaleza de los Savelli (Petrucci, 2001) (propietarios del feudo de Ariccia desde 1423 hasta 1661, cuando lo compraron los Chigi) que fue parcialmente demolida para dejar paso a la construcción del actual palacio Chigi entre 1666 y 1672 bajo la dirección del arquitecto Carlo Fontana. Por tanto, transcurrió al menos un siglo entre el hallazgo y su “divulgación”; durante este tiempo, el texto, entonces completo, debió estar a la vista pero dentro de la propiedad Savelli y su buen estado de conservación hace pensar que no fue reutilizado como simple sillar pues la superficie estaría más estropeada. Pudiera ser que los materiales antiguos reutilizados en la fortaleza Savelli procedieran de algún monumento romano próximo al lugar, ubicado en la acrópolis *aricina*. Estas circunstancias son interesantes porque los hechos se ubican en Ariccia, no en Nemi, dos feudos distintos tanto en el s. XVI como durante los siglos posteriores. En la época que nos ocupa, Nemi, en la orilla opuesta del lago, pertenecía a los Colonna, que lo vendieron a los Frangipane en 1572. Así que no se puede afirmar que el epígrafe procede del santuario de Nemi, como hacen algunos autores (Diosono, 2011: 116). Siempre, durante siglos, ha estado (y sigue estando) en el feudo de Ariccia y este hecho proporciona otra perspectiva para su estudio y plantea la cuestión de las relaciones “funcionales” y quizás también económicas entre el *municipium* y el santuario.

## 2. TEXTO

DIANA[E AVG(ustae)]  
 COLLEG(ii) [LOTOR(um)]  
 S[ACR(um)]  
 PRIMIGE[NIVS R(ei) P(ublicae)]  
 ARICINO[RVM SER(vus) ARC(arius)]  
 CVRATOR[II CVM]  
 M ARRECIN[O GELLIANO]  
 FILIO CV[RATORE I]  
 D [D]

## 3. LA DEDICATORIA

Como fácilmente puede percibirse, se trata de una dedicatoria a Diana por parte de dos *curatores*, padre e hijo, del *collegium lotorum*. Pero, las interpretaciones no son unánimes: Illuminati (1989: 35) y Diosono (2011) desarrollan COLLEG(ium) concertando con SACR(um) y Bruun (1993) COLLEG(ium) LOTOR(um) SACR(orum), lo cual convierte en “sagrados” bien sea al *collegium* bien sea a los *lotores*, una interpretación que condiciona desde el inicio ulteriores comentarios. Dado el significado que tiene en latín el adjetivo *sacer*, -a, -um como algo perteneciente a la esfera de lo divino, no parece posible calificar de *sacrum* un colegio profesional formado por esclavos y libertos. De hecho, el *CIL* y estudiosos como Granino Cecere



(2000: 43, n. 27), Tran (2006: 53) o Vincenti (2010: 154-155) dan un desarrollo correcto. No obstante, hay que reconocer que la estructura sintáctica no es frecuente: “consagrado a la Diana Augusta del colegio de los *lotores*”, una fórmula que crea un estrecho vínculo entre la diosa y el *collegium*, convirtiéndola así en su divinidad tutelar, una especie de “patrona” de los *lotores*. No es este un caso único de genitivos de este tipo y puedo aportar al menos un paralelo, datado en el año 128, (*CIL* VI 30901 = EDR029206 = Friggeri-Granino-Gregori, 2016: 482-483): *Herculi domus Augusti sacrum*, “consagrado al Hércules de la familia augusta”. Es excepcional el epíteto *Augusta* aplicado a Diana, puesto que se trata del único caso en la *regio I (Latium)* (Gregori, 2009: 318); hay 4 ejemplos en Roma y 17 en toda Italia; las dedicatorias a las divinidades augusteas suelen realizarlas libertos, *seviri augustales* y gentes de clases inferiores. Aquí podemos preguntarnos el por qué del epíteto en Ariccia. ¿El *collegium lotorum* tuvo alguna relación con alguno de los sucesivos Augustos? ¿Fue creado o beneficiado por alguno de ellos o alguno tuvo relación con él? Sin entrar para nada en las relaciones de Calígula con el lago y el santuario<sup>3</sup>, conocemos las siguientes inscripciones imperiales procedentes de Nemi: una dedicatoria fragmentaria a Vespasiano (Granino Cecere 2000: 39-40, fig.8) (*CIL* XIV 4191 = EDR147217) por parte del [*senatus populusque ariccinorum*], datada en el año 71 y conservada en Roma; la parte derecha de un arquitrabe (*CIL* XIV 2216 = EDR094036) de un edificio restaurado por Adriano en el año 121-122, conservada en el Museo delle Navi de Nemi; del mismo año (y quizás del mismo taller), una tábula de mármol completa dedicada al emperador también por parte del *senatus populusque aricinus*. (*Eph. Epigr.* IX 651 = EDR146750), conservada en la Ny Carlsberg Glyptotek de Copenhagen. A estas hay que añadir un pequeño y fragmentario epígrafe votivo (*pro salute* de Claudio y su familia) (*Eph. Epi.* VII 1242 = *CIL* XIV 4191 = EDR147609; Granino Cecere, 2000: 40), de carácter diferente, probablemente privado, que debe datarse en los inicios del año 50 y sobre el que volveremos más adelante. Tenemos pues testimoniados a Claudio, Vespasiano (quizás con sus hijos Tito y Domiciano) y también a Adriano, época a partir de la cual el culto a Diana en general adquirió un auge notable. Hay que mencionar también un fragmento perdido, (*CIL* XIV 2159 = EDR144083), según Lucidi (1796: 224-225) hallado en 1776 en Vallericia (no en las excavaciones de Monseñor Despuig, como se dice, sino en las de Gavin Hamilton), en el que se leía ...*sari/...nnicol/...claudei f*; Lucidi transcribe: ...*audiol/...sari/...nnicol/...claudii f*.

#### 4. LOS DEDICANTES

Son dos: *Primigenius, r(ei) p(ublicae) ariccinorum servus arcarius* (Silvestrini, 2005) es decir “administrador” o “contable” municipal, el encargado del *arca*, la “caja”;

<sup>3</sup> Sobre Calígula y Nemi, ver las diversas contribuciones en el catálogo de la exposición: Ghini (ed.) 2013.



estos “funcionarios” manejaban notables cantidades de dinero y tenían una posición particular en la sociedad de su ciudad, hasta el punto de contraer matrimonio con personas de condición no servil, como quizás fuera el caso de nuestro hombre; *Primigenius* era además *curator* del *collegium lotorum* por segunda vez; en la dedicatoria asocia a su hijo, liberto, *curator* del *collegium* por primera vez; debemos observar la sutil diferencia entre ambos: el sujeto es el padre. Aunque el nombre de *Primigenius* no nos diga nada, al menos a mí, sus dos funciones evidencian una estrecha relación entre el *municipium* y el *collegium*, al menos en la época que nos ocupa, aunque quizás esto cambiara con el paso del tiempo. Esta duplicidad de funciones plantea la cuestión de la efectiva administración del santuario y sus bienes (Bodei Gigliani, 1977: 45-47), la organización del culto, etc., que debía depender de los magistrados y del personal del municipio. El nombre del hijo, *M. Arrecinus Gellianus*, es más sugerente. Se discute si el origen de la *gens Arrecina* (Demougin, 1978; Forci, 2011) hay que situarlo en *Ariminum* (Rímmini) o en *Pisaurum* (Pésaro); no obstante, desde un punto de vista lingüístico *Arrecinus* deriva de *Aricia* (*TLL*, vol. II, *s.u.* *Arrecinus*) (*arrecinus* / *aricinus*) y además, *Arrecinus* es un liberto de la *res publica aricinorum*; por tanto habría que explicar de otro modo la presencia adriática de la *gens* y quizás recordar la antigua relación entre *Ariminum* y el santuario de Nemi (*CIL* I/2 40 = *CIL* XIV 4269) (Illuminati, 1989; Cicala, 1995). Aunque es un gentilicio muy poco frecuente, se encuentra también en *Bovillae* (Marino) (*CIL* XIV 2408 = EDR155784), a cuatro millas de Ariccia, y en *Tusculum* (*CIL* XIV 2679, libertos); durante el s. I hubo una *gens Arrecina* bien situada en las altas esferas del poder: *M. Arrecinus Clemens* (Eck, 1999) fue prefecto del pretorio en época de Calígula (año 38-41) y participó en la conjura para asesinarlo, pero se desconoce su destino posterior; *Arrecina Tertulla*, su hija, fue la primera y efímera esposa (año 62-63, en época de Nerón) del futuro emperador Tito (Suet. *Tit.*4), fallecida en el año 63, y su hijo, *M. Arrecinus Clemens*, fue también prefecto del pretorio (Tac. *Hist.* 4.68) en época de Vespasiano (año 70) y murió asesinado por Domiciano (Suet. *Dom.*11.2).

## 5. EL COLLEGIVM LOTORVM

Hay que partir del hecho de que es un *unicum* y de que desconocemos su naturaleza; los *lotores* no son *cultores* ni *sodales*, ni se trata de un *collegium funeraticium*, por tanto hay que pensar que sería un colegio profesional; sus dos *curatores*, los “encargados”, no nos ilustran mucho. *Lotor* es un término inusual, sin paralelos en los textos literarios y apenas en los epigráficos; es un sustantivo agente (tipo *auctor* o *cantor*) del verbo *lavo*, *is-ere*, *lautum* (*TLL*, vol. VII 2, *s.u.* *lavo*) y por tanto *lotor* (*TLL*, vol. VII 2, *s.u.* *lavator*) significa “el que lava” algo o a alguien. Ya Ligorio tradujo *lotores* por “lavatori”. ¿Los que lavan qué? ¿personas, ropa, telas, objetos culturales? Pero, quizás, al menos en el caso de Ariccia-Nemi, cabría considerar otra posibilidad: que *lotor* fuera un agente del verbo *luo*, *lui*, *luere* (*TLL*, vol. VII 2, *s.u.* *luo*), – gr. λύω, “liberar” (Beekes, *s.u.* λύω p. 881) nombre de agente λυτήρ / λυτήρος, λυτήριος, “que libera” – y tuviera relación con el compuesto, muy conocido y usado en textos epigráficos, *soluo*, *solui*, *soluere*, *solutum*, “pagar”, “expiar”; *luo* es un término del derecho (*luere poenam*)





de uso poco frecuente, aunque se encuentra en Cicerón (*Phil.* 14.32, *Illi igitur impii, quos cecidistis, etiam ad inferos poenas parricidii luent*, ...), en los poetas augusteos (Verg. *Georg.* 1.502, *Laomedontea luimus periuria Troiae*, *Aen.* 1. 136, *Post mihi non simili poena commissa luetis*) y alguna vez en Livio, 10.28.13, *Datum hoc nostro generi est ut luendis periculis publicis piacula simus. Iam ego mecum hostium legiones mactandas Telluri ac Dis Manibus dabo.* (*devotio* de *P. Decius* en la batalla de *Sentinum*). Volveremos sobre el tema.

Como es lógico, me han precedido estudios varios sobre la cuestión y las distintas opiniones pueden resumirse así: ya Mancini (1911) consideró a los *lotores* como “addetti alle terme o bagni pubblici, che erano annessi al santuario di Diana nemorense” y los puso en relación con *CIL* XIV 4190 (= EDR147157), texto grabado en una columna y datable no antes del s. II (Granino Cecere, 2002: 34, fig.4), donde se hace referencia a un *balneum vetus*. Illuminati (1989) formuló la extraña hipótesis de que fueran los trabajadores de una *fullonica* que recogían los orines. Scheid (1991) conjugando la idea de “lavar” con la de “purificar”, hablaba en términos generales de la purificación por el agua, de abluciones rituales, de la presencia de baños en santuarios extra-urbanos a los que los devotos llegaban tras un largo camino. En esta dirección va el trabajo de Bruun (1993), quien considera a los *lotores* como servidores de los baños, pero quizás de algún tipo especial, “perhaps for sacrificial purposes”; hay que tener en cuenta que el término *lotor* no aparece en el vocabulario termal (Nielsen, 1990; Rebuffat, 1991); existen innumerables termas, pero en ellas no hay *lotores*. Para Tran (2009:179) serían simples “blanchisseurs”, “lavaderos”, sin mayores explicaciones. Finalmente, Diosono (2011), en la línea de Bruun, opina que eran personal del santuario y al final de su trabajo los pone en relación con algunas “vasche”, es decir “pilas o bañeras”, halladas en las “celle donarie” (capillas para ofrendas) de la terraza inferior del santuario, lo cual es de sumo interés.

El término *lotor* no se encuentra en los textos literarios; de hecho el único pasaje que se aduce como ejemplo necesita un comentario: se le atribuye a Paulino de Nola (s. IV-V), *Ep.* 23.4, pero eso no es así; se trata de un texto de Agustín, *C.D.* 6.10, que reproduce un fragmento de Séneca (Estienne, 2001: 203, n. 70). Además, y esto me parece muy importante, en el pasaje hay un problema de crítica textual y el término *lotor* es una restitución. Por tanto, es más prudente no tomarlo como base de ninguna hipótesis. Otros textos que suelen citarse son muy tardíos, varios de ellos de latín cristiano, que dudo sirvan para solucionar un problema del s. I

En los textos epigráficos tan sólo se conocen cuatro testimonios más. Uno en la misma Ariccia, otro en Aquileia y otro en *Altinum* (junto a la laguna de Venecia, por tanto relativamente próximos) y el cuarto en *Mauritania Caesariensis* (Argelia). El segundo documento epigráfico que atestigua la existencia de un *collegium lotorum* en Ariccia-Nemi es un altar funerario (*ILS* 9421 = EDR072486), de mármol, datado hacia finales del s. I o inicios del s. II, hallado en 1885 (Mancini, 1911) en la “Olmata di mezzo” de Genzano (prácticamente unido a Ariccia), a pocos metros de un tramo de lo que debía ser el *clivus aricinus*, es decir el ramal que desde la vía Apia conducía al santuario de Diana. Se conserva actualmente, muy estropeado (por haber sido grabado un crismón en el espejo epigráfico), en el cementerio de Genzano (Illuminati, 1989). El texto dice: *Diis Manibus / L. Antonio Ionico / sodali ivvenum / colleg. Mart. Salut. /*



*et quinq.colleg. lot. / nemorensium quinq / Cornelia Thallusa/ coniug. suo ben. mer. f. / et sibi cum quo vix. a. XXX.* Como vemos, se trata del epitafio de *L. Antonius Ionicus*, que fue *sodalis iuvenum collegii Martis Salutaris* y *quinquennalis collegii lotorum nemorensium*, al parecer cinco veces; era con toda probabilidad un liberto, lo mismo que su esposa. Hay aquí interesantes diferencias en relación al epígrafe de Diana Augusta: el *collegium* lleva el adjetivo de *nemorensis*, en referencia al topónimo *Nemus* (Malaspina, 2000), lo cual prueba que sus miembros “ejercían” en el santuario, y ha desaparecido cualquier referencia a la *res publica aricinorum*. Esta es una de las escasísimas veces en que el adjetivo *nemorensis-e* aparece en la documentación epigráfica y, detalle muy importante, no se refiere a la divinidad sino a un *collegium*; es un adjetivo, no un epíteto de Diana.

El texto del ara de Aquileia (*CIL* v 801 = Brusin 1991-1993, n° 301 = EDR117429), conservada en el Museo Archeologico Nazionale y datada en el s. II, dice: *Minervae / Aug. sacr. / M. Valerius / Venustus / et Mulcedatia Tais / gentilibus / artorianis lotoribus / aram d.d.* Es muy difícil comprender qué función desempeñaban los *gentiles artoriani lotores*; en general se tiende a pensar que eran *fullones* o trabajadores de la lana (Zaccaria, 2009: 283), pero no hay una certeza ni un acuerdo. Más desconcertante es el cipo funerario de *Altinum* (*NSA* 1930, 479 = *AE* 1931, n° 98 = EDR073173), datado en época augustea, en el que se lee *f(ronte) p(edes) XXX ab lotor[...]* *p(edes) XXX ab strat...* (Buonopane, 2003: 287, fig.1.c).

El cuarto testimonio es una placa rota en dos fragmentos descubiertos con varios decenios de intervalo en Aïn Bessem (Thébert, 2003), cerca de Auzia (actual Sour El Ghozlane, en el interior de Argelia) (*CIL* VIII 9183 = 20281), que contiene un *carmen* (*CLE* 577) de diez versos; de cronología tardía, aunque sin precisión, el texto empieza: *B alnea rura domus fec[it] C]onstantinus auctor / E t fecit ut memo[re] [nt] c]ari de sanguine nati / N am ut plene lotor [dis]cas quid sit perferre laborem / ...* Las letras iniciales de los versos forman en acróstico *Bene lavate* o *bene lava te*.

A la vista de estos documentos uno se siente inclinado a pensar que es muy difícil encontrar un significado unitario para el término *lotor* que pudiera funcionar en todos los casos; también a pensar que *lotor* pudiera significar cosas distintas, aunque nos parezcan relacionadas. Esta idea me ha llevado de nuevo a la cuestión lingüística. La raíz de “lavar” (gr. λούω) (Ernout-Meillet, *s.u. lauo*) dio en latín dos verbos, uno de la 1ª conj. *lauo*, *-as, -are, lauatum*, con *-a-* larga, y otro de la 3ª conj. *lauo*, *-is, lauere, laui, lautum, (lotum)*, con el cual se formaron gran número de compuestos en *-luo*, entre ellos *abluo* < *ab-luo* < *ablauo* (la vocal interior asume el timbre *-u-* cuando le sigue una *-u-* consonántica). Por otra parte hemos visto que existe el verbo *luo*, *-is, -ere*, (gr. λύω) “liberar”, “expiar”, poco utilizado y reemplazado por su compuesto *soluo* (< *\*se-luo*), “pagar”, “liberar”, de ahí *absoluo*. Entre el sustantivo agente de *lauo* y el de *luo* la diferencia es mínima, *lautor / lotor / lutor*. Además, en los testimonios aricino-nemorenses quizás convergen ambos significados, “liberar”, “purificar” mediante el “lavado”, la purificación por el agua; en realidad, se le añade un contenido “moral” a “lavar”. Cabría la posibilidad de que se produjera una (con) fusión entre ambos verbos, lo cual explicaría expresiones como “lavar los pecados” en español o “laver une injure” en francés.



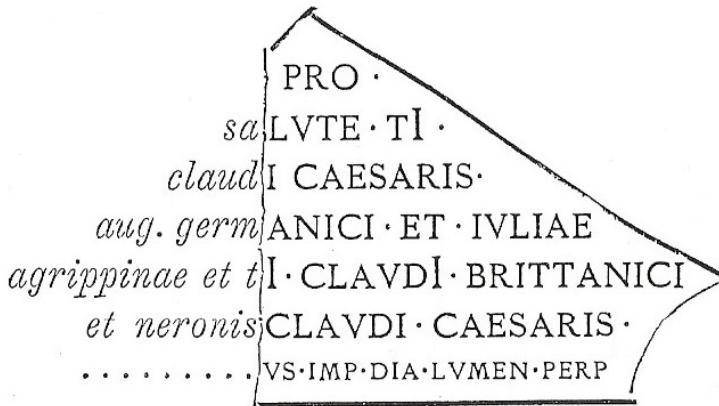


Fig. 2: CIL XIV 4191.

Dibujo tomado de *NSc (Notizie degli Scavi di Antichità)*, 1888, p. 194.

Llegados a este punto, es lícito volver a plantearnos si pudo haber una relación entre el *collegium lotorum* y el epíteto aplicado a Diana, *Augusta*. Las inscripciones imperiales halladas en el área de Ariccia y Nemi no nos aportan gran información a excepción de la pequeña ofrenda por la salud de Claudio y su familia, así que vamos a dedicarle una cierta atención.

#### LA INSCRIPCIÓN DE NEMI CIL XIV 4191 = EDR147609 (FIG. 2)

El epígrafe, perdido, fue hallado en 1887 en las excavaciones realizadas por Luigi Boccanera; procede de una de las denominadas “celle donarie” (Braconi *et alii*, 2013: 24-28) adosadas a la parte noroccidental de la terraza inferior del santuario; sería muy interesante saber en cual de ellas, pero no he conseguido encontrar este dato con seguridad; Ghini dice (Braconi *et alii*, 2013: 24) que en la “cella *c* vi erano alcune iscrizioni”, sin precisar; es en este ambiente donde se construyó una pila con el interior revestido por revoque hidráulico; también Diosono se refiere a estas “vasche”. En este contexto sería conveniente recordar que en las excavaciones realizadas por Lord Savile, embajador inglés en Roma, (AA.VV., 1983: 11-14) en 1885 en la zona de las “celle donarie” se encontraron diversas estatuas y retratos (Ghini, 2013: 24): una estatua de Tiberio, de mármol (AA.VV., 1983: 21), otra de Druso y un retrato de Germanico; desconozco dónde se conservan, si es que existen; quizás en Estados Unidos, bien en The University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology (PENN) o bien en el Museum of Fine Art de Boston; procedían de la colección del príncipe Orsini, propietario de Nemi en esa época y que se repartió los hallazgos con Lord Savile. Para el tema que nos interesa, no hay que pasar por alto el hecho de que se hallaran los retratos de Druso y Germanico, padre y hermano de Claudio. Volviendo a nuestra inscripción: se trataba de una pequeña tablilla (0’12 cm. alto x 0’22 ancho) de mármol blanco y forma de triángulo



isósceles, de la cual sólo se conservaba algo más de la mitad en sentido vertical. Dada la forma y el tamaño, podría pensarse que estaría en el frontón de una pequeña capilla, o mejor una hornacina, donde habría colgada una lámpara protegida de la lluvia y demás inclemencias; por el dibujo publicado en *NSc* 1888, p.194 (fig. 2) a partir de un “calco cartaceo”, el texto estaría distribuido en 7 líneas, la última con letras de menor tamaño y decía:

PRO  
 [sa]LVTE TI  
 [claud]I CAESARIS  
 [aug germ[ANICI ET IVLIAE/  
 [agrippinae et t]I CLAVDI BRITTANICI (sic)  
 [et neronis] CLAVDI CAESARIS  
 [.....]VS IMP DIA LVMEN PERP

Observaciones: Agripina no lleva el título de *Augusta*; si el dibujo es fiel al original (y no hay razones para pensar que no lo sea) y hechos los cálculos, se constata que no hay espacio para AVG a no ser que se abreviara Agrippina, lo cual no sería correcto; este no es un caso único, ya que se conocen al menos otros dos, uno en Herculano (*CIL* x 1418 = EDR107838) y otro en Pompeya (*CIL* x 933 = EDR149259). Por otra parte, el nombre de Británico todavía precede al de Nerón, aunque parece que éste ya había sido adoptado por Claudio (25 febrero año 50). Según Tac. *Ann.* 12.26. *rogataque lex qua in familiam Claudiam et nomen Neronis transiret. augeatur et Agrippina cognomento Augustae*, parecen haber sido dos hechos si no juntos, al menos muy próximos. Así que la tablilla habría que datarla entre la *lex* y la concesión del título de *Augusta*.

En la última línea figuraría en primer lugar el nombre del dedicante, del cual sólo nos queda la desinencia -VS; a continuación se lee IMP DIA, que en *NSc*, p. 194, (se repite en EDR147609) es desarrollado como IMP(erio) DIA(nae), “per monito della dea”, aunque no creo que dicha propuesta sea correcta; “per monito” sería *ex monitu* (cf. *CIL* vi 134) o *iussu* (cf. *CIL* vi 30975, *iussu Iovis*) y *Dia(nae)* es un dativo, no un genitivo. Si intentamos imaginar la oración completa, tendríamos el sujeto al inicio de la línea y el complemento directo al final –*lumen perp(etuum)*–, el nombre de la diosa –*Dia(nae)*– y necesitaríamos un verbo, que sería IMP. No es fácil encontrar una propuesta, pero la comprensión de la frase podría venir dada por el objeto directo, “una lámpara permanente” que, se supone, estaría colgada en la hornacina, así que el verbo podría ser IMP(endet), de *impendeo*, “colgar”. Recordemos a propósito el verso de Prop. 2.32.10, *Triviae lumina ferre deae*, citado al inicio. De todo ello resultaría la propuesta: *pro salute Ti. Claudi Caesaris Augusti Germanici et Iuliae Agrippinae et Ti. Claudi Brittanici et Neronis Claudi Caesaris, [.....] imp(endet?) Dia(nae) lumen perp(etuum)*.

Es muy interesante la ofrenda de un *lumen perpetuum*, una luz perpetua, probablemente con mechas de fibra de amianto (Plin. *N.H.* 36.139, *amiantus alumini similis nihil igni deperdit*); al inicio me he referido a la procesión de antorchas en los idus de agosto; citar también en este contexto la cantidad de lucernas halladas en las aguas del lago (Diosono-Cinaglia, 2016).



El epígrafe de Claudio y su familia nos lleva de modo inevitable a considerar un pasaje de Tácito; la asociación de ambos documentos, literario y epigráfico, no es mía, sino que se debe a Momigliano (1966: 648), aunque él no la llevó más lejos. También Granino Cecere (2000: 40) establece la relación. El día de la boda de Claudio con Agripina, hija de su hermano Germánico, L. Junio Silano se suicidó, acusado de incesto con su hermana Junia Calvina (Pasqualini, 2001 [2013], quien no relaciona texto y epígrafe). ¿Quién era Silano? Era el prometido de Octavia (Agripina habría deseado su boda con Nerón, como así sucedió en el 53), la hija de Claudio y Mesalina, nieto por vía materna de Julia Menor y por tanto descendiente de Augusto; su padre, Apio Junio Silano, que había sido gobernador de la Tarraconense y estaba casado con Emilia Lépida, la madre de Mesalina, ya había sido condenado a muerte por Claudio en el año 42-43 (Suet. *Cl.* 29); un lío de familia muy al estilo de los Julio-Claudios. He aquí el relato de Tácito, *Ann.* 12.8.1: *Die nuptiarum, Silanus mortem sibi conscivit, sive eo usque spem vitae produxerat, seu delecto die augendam ad invidiam. Calvina, soror eius, Italia pulsa est. Addidit Claudius sacra ex legibus Tulli regis piaculaque apud lucum Dianae per pontifices danda, inridentibus cunctis, quod poenae procurationesque incesti id temporis exquirerentur.* “El día de la boda Silano se suicidó, ya sea porque había mantenido hasta entonces la esperanza de vida, ya sea para aumentar lo odioso del hecho eligiendo ese día. Su hermana Calvina fue expulsada de Italia. Claudio añadió ceremonias sagradas y ceremonias expiatorias según las leyes del rey Tulio que habían de ser celebradas por medio de los pontífices en el bosque sagrado de Diana; todos se reían de que se pidieran penas y expiaciones por un incesto en aquel momento”. Observemos que *pontifices* no es el agente de *danda*, sino que los *piacula* debían ser ofrecidos *per pontifices*, “por medio de los pontífices”, los miembros del colegio sacerdotal más importante de Roma. ¿Algunos *pontifices* se desplazaron a Nemi? Mucha pompa por alguien que había sido expulsado del *ordo senatorius* (Tac. *Ann.* 12.4) y obligado a suicidarse<sup>4</sup> (Suet. *Cl.* 29. *Silanus abdicare se praetura ante IIII Kal. Ian. morique initio anni coactus die ipso Claudio et Agrippinae nuptiarum.*); Suetonio incluso dice que fue obligado a morir ese mismo día, lo cual lo convertiría en una especie de “víctima propiciatoria”. El mismo Tac. *Ann.* 12.5, nos explica los temores de Claudio sobre su matrimonio con la hija de su hermano: *C. Pompeio Q. Veranio consulibus* (año 49), *pactum inter Claudium et Agrippinam matrimonium iam fama, iam amore illicito firmabatur, necdum celebrare sollemnina nuptiarum audebant, nullo exemplo deductae in domum patruī fratris filiae: quin et incestum ac, si sperneretur, ne in malum publicum erumperet metuebatur.* Claudio temía que, si cometía un incesto, acabara en un mal público. De hecho, hizo votar al senado un decreto para “despenalizarlo”: Suet. *Cl.* 26. *subornavit proximo senatu qui*

<sup>4</sup> En la *Apocolocintosis*, 11.5. figuran padre e hijo entre las víctimas de Claudio: *Quando quidem divus Claudius occidit socerum suum Appium Silanum, generos duos Magnum Pompeium et L. Silanum...*; 10.4: *...ut duas Iulias proneptes meas occideret... unum abnepotem L. Silanum.*



*censerent, cogendum se ad ducendum eam uxorem, quasi rei p. maxime interesset, dandam-que ceteris veniam talium coniugiorum, quae ad id tempus incesta habebantur. Ac vix uno interposito die confecit nuptias.* Tac. Ann. 12.7. *senatumque ingressus decretum postulat quo iustae inter patruos fratrumque filias nuptiae etiam in posterum statuerentur.* En cierto modo parece una contradicción con la acusación a Silano, pero no es así; sólo se “despenalizaban” las bodas entre tíos y sobrinas, no las relaciones entre hermanos. Si he entrado en los pormenores del caso es porque me parece que ayudan a comprender el trasfondo del asunto.

Como es lógico, el texto de Tácito, 12.8, ha suscitado variados comentarios: *lucus Dianae* ¿el Aventino o Nemi? *Ex legibus Tulli regis* ¿*Tullus Hostilius* o *Servius Tullius*? Es cierto que Tácito no habla expresamente del santuario de Nemi, pero la expresión *lucus Dianae* hace pensar en ello, ya que no hay referencias a un *lucus* en el Aventino y menos en esta época; aunque bien es cierto que no se ha llegado todavía a una definitiva, convincente y segura ubicación del templo de Diana en el Aventino (Venditelli, 1995; Scodellari, 2003; Armellini-Quaranta, 2004; Marcattili, 2012) ni en su fase arcaica (s. VI a.C.) ni en la reconstrucción de *L. Cornificius* en época augustea (*Res Gestae*, 19.2; Suet. *Aug.* 29.5). El otro motivo de discusión es la referencia *ex legibus Tulli regis*; el *rex Tullus / Tullius* ha sido identificado preferentemente con Tulo Hostilio (Pasqualini, 2001; Moreau, 2002: 47-49) y en pocos casos con Servio Tulio (Momigliano, 1966). En realidad rey y santuario van estrechamente unidos: Servio Tulio nos lleva al Aventino ya que él fue el fundador del templo allí dedicado a Diana (Livio, 1.45; D.H. 4.26.5); Tulo Hostilio no nos lleva directamente al bosque de Nemi, pero si nos lleva a los *Colli Albani*, ya que el hecho más relevante de su reinado fue la guerra y posterior destrucción de Alba Longa, cuya localización se supone no lejos de Ariccia y del lago.

Voy a proponer aquí una hipótesis basada en el contexto histórico del pasaje de Tácito, la boda de Claudio con Agripina, tras la muerte de Messalina, cuando Claudio tenía ya casi 60 años. Silano se suicidó el mismo día para *augendam ad invidiam*, para aumentar lo odioso del hecho, para hacer coincidir el “castigo” por un (supuesto) incesto con la consumación solemne de otro. Tácito se refiere a *leges* del rey Tulio; es cierto que D.H. 4.26. habla de leyes (νόμοι) de Servio Tulio en el templo de Diana, pero eran leyes sobre las asambleas federales, etc.; el mismo Tácito, Ann. 3.26. dice *praecipuus Servius Tullius sanctor legum fuit*, pero no hay referencias a leyes de carácter religioso en su actividad legislativa. En cambio, en el relato de Livio, 1.26. sobre el reinado de Tulo Hostilio hay un pasaje –y una frase– que puede resultar revelador: estamos al final del muy conocido episodio de los Horacios y los Curia-cios (cuyo supuesto y grandioso sepulcro (Coarelli, 1981: 92-93), construido en la primera mitad del s. I a.C., se encuentra a una milla de Ariccia; aunque hay otro complejo sepulcral atribuido a los hermanos en la quinta milla de la via Apia (Coarelli, 1981: 52-55); el Horacio superviviente regresa vencedor a Roma pero se encuentra con su hermana que llora a su prometido, uno de los Curia-cios muertos; entonces comete un *atrox facinus*, la mata. El rey Tulo Hostilio lo acusa de *perduellio*, “alta traición”, porque el crimen recae sobre toda la comunidad y dicta una *lex* terrible. En cierto modo la historia acaba bien (si así puede considerarse): Horacio es absuelto





por el pueblo, sensible a las lágrimas del padre y al valor del hijo. Pero... *ut caedes manifesta aliquo tamen piaculo lucretur, imperatum patri ut filium expiaret pecunia publica. Is, quibusdam piacularibus sacrificiis factis, ...*; era preciso expiar el crimen con algún sacrificio de purificación. Livio no nos explica qué tipo de *piaculum* debía realizarse ni dónde debía llevarse a cabo; si el lugar fuera el *lucus Dianae*, estaríamos remontando al s. VII a.C. el culto en un *lucus* a orillas del lago, lo cual nos llevaría a los materiales cerámicos protohistóricos hallados en la terraza superior del santuario, próximos a un manantial y al llamado “ninfeo de Egeria” (Ghini *et alii*, 2015; Diosono, *et alii*, 2019). Interesante también que el *piaculum* debiera hacerse *pecunia publica*. En el texto de Livio encontramos el verbo *luo*, del que antes hemos hablado, el término preciso para expiar un delito. Claudio, el *princeps* “anticuario” (Huzar, 1984) que había pasado más de media vida dedicado a escribir libros (en griego) sobre los etruscos, sobre Cartago y sobre antigüedades varias (Suet. *Cl.* 42.20), debía conocer mucho mejor que nosotros este tipo de tradiciones y de rituales. Ciertamente que no es lo mismo matar a una hermana que casarse con una sobrina pero para los romanos el *scelus*, el acto impuro, no estaba en la naturaleza de la acción sino en la consanguinidad y constituía un mal público, que afectaba a la colectividad. En realidad, que había una relación entre Ariccia y la leyenda de los Horacios lo prueba el hecho de que la ciudad estaba inscrita en la tribu *Horatia* (Taylor, 1960: 43; Granino Cecere - Ricci, 2010: 151-152), lo cual me parece notablemente importante.

Ahora volvemos a Silano y a los *piacula* por el supuesto incesto con su hermana; en realidad, se trataba de una expiación “por procuración”; poco después de celebrar su boda en Roma, Claudio expiaba en cierto modo su incesto en Nemi; quizás nos pueda parecer una farsa, pero quizás no lo fuera; así se comprendería mejor que los *piacula* se celebraran lejos de la Urbs. ¿Era este el único motivo o pudo haber otros? Ciertamente que Diana pasaba por ser una diosa “casta”, *παρθένος* (Himno Homérico a Artemis, v. 2; Calímaco, Himno a Artemis, v. 110), invocada en ocasiones como *Virgo* (*CIL* II 2660; *CIL* IX 5796), pero desconozco que tuviera poderes “purificadores”.

¿Qué tipo de *piacula* fueron ofrecidos a Diana para purificar el incesto? Todo lo que digamos son puras especulaciones, pero dado el lugar, sería lógico que fueran ceremonias con intervención del agua, no sólo del lago, no de unos *balnea* que en época arcaica no existirían, sino de agua “viva”, agua de alguno de los diversos manantiales que entonces como ahora, brotan en el bosque y en el entorno; no olvidemos la leyenda de la ninfa Egeria, esposa y consejera de Numa Pompilio, el antecesor de Tulo Hostilio, trasladada al *lucus Dianae* después de la muerte del rey (Ov. *Met.* 15.485 ss.; *Fast.* 3.261ss.; Pena - Oller, 2012) y convertida en el *numen* de un manantial.

Llegados a este punto debemos preguntarnos si es posible —y correcto desde un punto de vista metodológico— establecer una relación, a través del epíteto *Augusta* y quizás también del dedicante, entre ambos epígrafes, entre el *collegium lotorum* y las ceremonias para purificar un incesto celebradas en el año 50; es evidente que aquí entramos en el terreno de las hipótesis, puesto que, hoy por hoy, es imposible demostrar que el *collegium* fuera creado precisamente en esta ocasión para agrupar y organizar a los “asistentes”, “ayudantes”, o algo similar, de los *pontifices* en los *piacula* y que luego continuarían ejerciendo en circunstancias menos excepcionales; los *lotores*





no serían simplemente “los que lavan” sino “los que purifican”; se trata de una insólita denominación (que yo sepa, no se conoce ningún otro *collegium lotorum* en ningún otro santuario) para una función poco habitual. La cronología de ambos epígrafes no impide relacionarlos; aunque ignoro durante cuánto tiempo solía ejercer un *curator* ni cuánto tiempo pudo transcurrir entre la primera y la segunda *curatio* de *Primigenius*, la dedicatoria a Diana Augusta podría ser a lo sumo un decenio posterior, es decir hacia el año 60. Importante sería conocer la datación de las “vasche” construidas en algunas de las “celle donarie”.

Aunque aceptáramos la hipótesis propuesta, diversos interrogantes subsistirían: ¿por qué *Primigenius*, el *servus arcarius*? ¿Los *piacula* debían ser sufragados *pecunia publica* y para esto podía servir el *arca* del *municipium aricinum*? ¿Quién y por qué dedicó la plaquita *pro salute Claudii* y el *lumen perpetuum*? ¿Un devoto cualquiera? Hay un detalle curioso y posiblemente casual: en el dibujo de *NSc* (fig. 2), en el espacio de la última línea donde debía estar el nombre del dedicante encaja sin problemas el nombre de PRIMIGENI]VS, 9+2, once espacios. Otra cuestión que, en mi opinión, queda en la sombra, es el nombre del hijo de *Primigenius*; ¿un libertino del municipio o un libertino de los *Arrecini*? No se sabe nada de *M. Arrecinus Clemens* después del asesinato de Calígula, pero es posible que no quedara muy alejado de los círculos del poder si en el año 62 casó con el hijo mayor de Vespasiano a su hija, nacida durante el reinado de Claudio. Son circunstancias que hoy por hoy no podemos saber.

Para concluir, unas breves consideraciones sobre la purificación por el agua, que de un modo u otro existe en las distintas religiones: el baño ritual hindú en el Ganges, en Allahabad en el norte de India; las abluciones islámicas antes de la oración; y también el Cristianismo, en el que el bautismo (de βαπτίζω, “sumergir”) de Jesús por inmersión en el río Jordán marca el inicio de su vida pública. Desconozco la existencia de ceremonias de purificación por el agua en la religión romana; no obstante, se pueden rastrear una serie de testimonios interesantes: Verg. *Aen.* 2.717-720, *Tu, genitor, cape sacra manu patriosque Penates; / me bello e tanto digressum et caede recenti / atrectare nefas, donec me flumine vivo / abluero*; tras una noche de destrucción y muerte, Eneas debe purificarse antes de emprender el viaje hacia su destino en Occidente. También la conocida leyenda (Liv. 1.45) del sabino que pretendía sacrificar una hermosa vaca a Diana en el Aventino y a quien el *antistes* le dirigió estas palabras: *Quidnam tu, hospes, paras? Inquit, inceste sacrificium Dianae facere? Quin tu ante vivo perfunderis flumine? Infima valle praefluit Tiberis*. Otro ejemplo: Ov. *Fast.* 5, 673-682, *Est aqua Mercurii portae vicina Capenae; / si iuvat expertis credere, numen habet. / huc venit incinctus tunica mercator et urna / purus suffita, quam ferat, haurit aquam. / uda fit hinc laurus, lauro sparguntur ab uda / omnia quae dominos sunt habitura novos. / spargit et ipse suos lauro rorante capillos, et peragit solita fallere voce preces: / abluere praeteriti periuria temporis, inquit, / abluere praeteritae perfida verba die...* Se trataría de un manantial con un supuesto poder divino; con una rama de laurel empapada en ella, el mercader se salpica a sí mismo y a sus mercancías y ruega a Mercurio “limpia los perjurios del tiempo pasado, limpia las pérfidas palabras...” Sabemos que la purificación por el agua puede ser por inmersión, por ablución, por aspersión... No tenemos ni idea en qué consistiría el ritual de Nemi.



Si la hipótesis aquí presentada tuviera visos de ser acertada, si los *lotores* fueran unos servidores del santuario dedicados a baños (o inmersiones) rituales purificadores, esto enriquecería y ampliaría nuestro conocimiento no sólo sobre las esperanzas y los ruegos para el porvenir con que los devotos peregrinaban al “espejo de Diana”, sino también sobre las “faltas” del pasado de las que esperaban ser “absueltos”, aunque no fueran necesariamente un incesto o una muerte. Su purificación impediría que su falta recayera sobre su familia o sobre su comunidad.

## BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía sobre algunos de los temas aquí mencionados es enorme, desbordante, a veces contradictoria y en ocasiones repetitiva, tanto sobre el santuario de Nemi como sobre Servio Tulio y el templo del Aventino. Aquí no aparece más que la utilizada; el lector encontrará en ella las referencias necesarias y la historia de todas las polémicas en torno a problemas hasta ahora insolubles.

- AA.VV. (1983): *Mysteries of Diana. The antiquities from Nemi in Nottingham Museums*, Nottingham.
- ARMELLIN, P. - QUARANTA, P. (2004): “Il tempio di Diana sull’Aventino. Nuove acquisizioni”, *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma* CV (105): 279-298.
- BEEKES, R. (2010): *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden, Brill.
- BODEI GIGLIONI, G. (1977): “Pecunia fanatica. L’incidenza economica dei templi laziali”, *RSI* 89/1: 33-76.
- BRACONI, P. - COARELLI, F. - DIOSONO, F. - GHINI, G. (2013): *Il santuario di Diana a Nemi. Le terrazze e il ninfeo. Scavi 1989-2009*, Roma.
- BRUSIN, G. (1991-1993): *Inscriptiones Aquileiae*, 3 vols., Udine.
- BRUUN, C. (1993): “Lotores: Roman Bath-Attendants”, *ZPE* 98: 222-228.
- BUONOPANE, A. (2003): “La produzione tessile ad Altino: le fonti epigrafiche” en G. DI CRESCI MARRONE - M. TIRELLI (eds.), *Produzione, merci e commerci in Altino preromana e romana*, Roma, pp. 285-297.
- CHANTRAINE, P. (1968): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París.
- CICALA, V. (1995): “Diana ariminense: tracce di religiosità politica” en A. CALBI - G. SUSINI (eds.), *Pro poplo ariminense*, Faenza, pp. 355-365.
- COARELLI, F. (1981): *Dintorni di Roma*. Guide archeologiche Laterza, Bari.
- COGITORE, I. (1992): “Séries de dédicaces italiennes à la dinastie julio-claudienne”, *MEFRA* 104/2: 817-870.
- CRAWFORD, M. (1974): *Roman Republican Coinage*, Cambridge (= *RRC*).
- DEMOUGIN, S. (1978): “Un nouveau membre de la gens *Arrecina*”, *MEFRA* 90/1: 317-330.
- DIOSONO, F. (2011): “Il collegio dei lotores ed i balnea del santuario di Diana Nemorensis”, *Bollettino dell’Unione Storia ed Arte* 103: 78-82.
- DIOSONO, F. - CINAGLIA, T. (2016): “Light on the water: ritual deposit of lamps in Lake Nemi”, *JRA* 29: 451-468.
- DIOSONO, F. *et alii* (2019): “Le prime fasi edilizie del tempio di Diana a Nemi” en F. M. CIFARELLI - S. GATTI - D. PALOMBI, *Oltre “Roma Medio-Repubblicana”*, Roma, pp. 383-390.



- ECK, W. (1999): "Arrecinus Clemens" en *Der Neue Pauly*, vol. 2, col. 26, Stuttgart.
- ERNOUT, E. - MEILLET, A. (1939, 2ª ed.): *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París, 1939.
- ESTIENNE, S. (2001): "Les "dévots" du Capitole. Le "culte des images" dans la Rome impériale, entre rites et superstition", *MEFRA* 113/1: 189-210.
- FRAZER, J.G. (1944): *La rama dorada*, México [traducción de la edición inglesa abreviada].
- FORCI, A. (2011): "L'epigrafe di Bau Tellas (Senorbi-Cagliari): prime attestazioni della *gens Arrecina* e del culto di Liber Pater in Sardegna" en A. FORCI, *L'epigrafe di Marcus Arrecinus Helius*, Senorbi (Cagliari), pp. 29-59.
- FRIGGERI, R. - GRANINO CECERE, M. G. - GREGORI, G. L. (2012): *Terme di Diocleziano: la collezione epigrafica*, Milán.
- GAROFALO, P. (2014): "Non solo funerali: considerazioni sulle funzioni del collegio salutare di Lanuvio (CIL XIV 2112) e sulle ragioni della sua dedica a Diana e Antinoo" en *Sulle rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del post-mortem nel Mediterraneo antico*, vol. 2, Roma, pp. 65-74.
- GHINI, G. (ed.) (2013): *Caligola. La trasgressione al potere*, Catalogo della mostra, Roma.
- GHINI, G.- DIOSONO, F.- BRACONI, P. (2015): "La dea del lago", *Archeo* 368: 34-53.
- GRANINO CECERE, M. G. (2000): "Contributo dell'epigrafia per la storia del santuario nemorense" en J. R. BRANDT - L. TOVATI - J. ZAHLE (eds.), *Nemi – Status quo. Recent Research at Nemi and the Sanctuary of Diana*, Roma, pp. 35-44.
- GRANINO CECERE, M. G. (2005): *Latium Vetus 1., CIL XIV; Eph. Epigr. VII e IX. Latium Vetus praeter Ostiam*, Roma. Supplementa Italica. Imagines.
- GRANINO CECERE, M. G. - RICCI, C. (2010): "Le tribù del Latium vetus", *XVI Rencontre sur l'épigraphie*, Bari, pp. 151-155.
- GRANINO CECERE, M.G. - NONNIS, D. - RICCI, C. (2017): "Epigrafia e culti nell'ager aricinus", en S. ANTOLINI - S. M. MARENGO - G. PACI (EDS.), *Colonie e municipi nell'era digitale. Documentazione epigrafica per la conoscenza delle città antiche (Macerata 2015)*, Macerata, pp. 267-300.
- GREGORI, G.-L. (2009): "Il culto delle divinità auguste in Italia: un'indagine preliminare" en J. BODEL - M. KAJAVA (eds.), *Dediche sacre nel mondo greco-romano*, Roma, pp. 307-330.
- GUASCO, F.E. (1775): *Musei Capitolini Antiquae Inscriptiones*, 3 vols., Roma.
- HUZAR, E. (1984): "Claudius. The erudite emperor", *ANRW* II 32,1: 611-650.
- ILLUMINATI, A. (1989): "Lotores Nemorenses", *Documenta Albana* (II serie) 11: 31-43.
- LEFEVRE, R. (1977): *Le antichità di Ariccia. Scavi e ritrovamenti archeologici dal XVIII al XX secolo*, Roma.
- LIGORIO, P. (2008): *Libri delle iscrizioni latine e greche, vol. 7: libri XXXIV-XXXVIII. Codice XIII B7*, Roma, [S. ORLANDI, ed.].
- LILLI, M. (2002): *Ariccia. Carta archeologica*, Roma.
- LUCIDI, E. (1796): *Memorie storiche dell'antichissimo municipio ora terra dell'Ariccia e delle sue colonie Genzano e Nemi*, Roma.
- MALASPINA, E. (1994-95): "Diana Nemorensis vs. Diana Aventinensis: priorità cronologica e paradigmi storiografici", *Documenta Albana* (II serie) 16-17: 15-35.
- MALASPINA, E. (2000): "Nemus come toponimo dei Colli Albani e le *differentiae verborum* tardoantiche" en J. R. BRANDT - L. TOVATI - J. ZAHLE (eds.), *Nemi – Status quo. Recent Research at Nemi and the Sanctuary of Diana*, Roma, pp. 145-152.



- MANCINI, G. (1911): “Genzano di Roma – Tratto di antica via e cippo sepolcrale scoperto nell’Olmata di mezzo”, *NSc* 6: 265-266.
- MARCATILI, F. (2012): “Per un’archeologia dell’Aventino: i culti della media Repubblica”, *MEFRA* 124/1: 109-122.
- MOMIGLIANO, A. (1966): “*Sacra ex legibus Tulli regis*”, appendice a “Sul dies natalis del santuario federale di Diana sull’Aventino”, en A. MOMIGLIANO, *Terzo contributo alla storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*, Roma, pp. 647-648.
- MOREAU, Ph. (2002): *Incestus et prohibita nuptiae*, Les Belles Lettres, Paris.
- NIELSEN, I. (1990): *Thermae et balnea: the architecture and cultural history of Roman public baths*, 2 vols., Aarhus.
- ORLANDI, S. (ed.) (2008): P. Ligorio, *Libri delle iscrizioni latine e greche, vol. 7: libri XXXIV-XXXVIII. Codice XIII*, Roma, De Luca.
- PASQUALINI, P. (2006): “La latinità di Ariccia e la grecità di Nemi. Istituzioni civili e religiose a confronto”, *Annali* 1: 29-38.
- PASQUALINI, A. (2001 [2013]): “L’incesto di Silano e il bosco di Diana (Tac. Ann. 12.8.2)”, *Analecta Romana Istituti Danici* 27: 141-149 = *Latium Vetus et Adiectum: ricerche di storia, religione e antiquaria*, Tivoli, pp. 191-2 [Themata 13].
- PASQUALINI, A. (2017): “Nuovi spunti su Diana (e Artemide) a Roma e a Nemi”, *Civiltà romana* IV: 1-16.
- PENA, M. J. (1973): “Artemis-Diana y algunas cuestiones en relación con su iconografía y su culto en Occidente”, *Ampurias*, XXXV: 109-134.
- PENA, M. J. (2018): “CIL XIV 2213 y las magistraturas del *municipium aricinum* (Lacio)”, *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia* 8 (*Miscelánea Mayer*): 719-734.
- PENA, M. J. - OLLER, M. (2012): “Hipólito y Orestes en el santuario de Diana en Nemi: contaminaciones mitográficas antiguas y modernas. Análisis crítico de las fuentes literarias”, *Latomus* 71/2: 338-372.
- PETRUCCI, F. (2001): “L’iscrizione dei Lotori di Diana nel Palazzo Chigi di Ariccia”, *Castelli Romani*, anno XLI, gennaio-febbraio, pp. 3-7.
- REBUFFAT, R. (1991): “Vocabulaire thermal” en *Les thermes romains*, Ecole Française de Rome, Roma, pp. 1-34.
- SCODELLARI, F. (2003): “Le temple servien de l’Aventin: essai de réinterprétation des données traditionnelles”, *Athenaeum* 91: 417-433.
- SCHEID, J. (1991): “Sanctuaires et thermes sous l’Empire” en *Les thermes romains*, Ecole Française de Rome, Roma, pp. 205-214.
- SILVESTRINI, M. (2005): “Gli *arcarii* delle città”, *MEFRA* 117/2: 541-554.
- TAYLOR, L. R. (1960): *The voting districts of the Roman Republic*, Roma.
- THÉBERT, Y. (2003): *Thermes romains d’Afrique du nord et leur contexte méditerranéen: études d’histoire et d’archéologie*, Roma [BEFAR 315].
- Thesaurus Linguae Latinae (TLL)*, Munich.
- TRAN, N. (2006): *Les membres des associations romaines: le rang social des “collegiati” en Italie et en Gaules sous le Haut-Empire*, Roma [Col. EFR 367].
- VENDITTELLI, L. (1995): “Diana Aventina, aedes”, en *Lexicon Topographicum Urbis Romae (LTVR)* II, Roma, pp. 11-13.



VINCENTI, M.C. (2010): *Diana. Storia, mito e culto della grande dea di Aricia*, Roma.

ZACCARIA, C. (2009): "Novità sulla produzione lanaria ad Aquileia. A proposito di una nuova testimonianza di *purgatores*" in M. G. ANGELI BERTINELLI - A. DONATI (eds.), *Opinione pubblica e forme di comunicazione a Roma: il linguaggio dell'epigrafia*, Faenza, pp. 277-298.



# LA TRADICIÓN CLÁSICA EN *LA MÚSICA* DE TOMÁS DE IRIARTE

José María Pérez Martel

CEPA Santa Cruz de Tenerife

[jpermarm@gmail.com](mailto:jpermarm@gmail.com)

## RESUMEN

El poema didáctico *La Música* del fabulista canario Tomás de Iriarte (1750-1791) contiene numerosas referencias a las lenguas clásicas y su cultura. Son una excelente muestra de la vasta cultura humanística y del dominio de las lenguas antiguas, y también modernas, que atesoraba Iriarte. En este trabajo analizamos el tratamiento que hace de personajes y temas de la historia, literatura y mitología de Grecia y Roma, y el modo en que vierte sus conocimientos de las lenguas clásicas en una obra suya, hoy olvidada, pero que reportó al escritor un reconocimiento internacional como gran teórico musical y constituye un digno botón de muestra de la literatura didáctica dieciochesca.

PALABRAS CLAVE: Tradición clásica, Tomás de Iriarte, *La Música*, Ilustración, Neoclasicismo, poesía didáctica.

## THE CLASSICAL TRADITION IN TOMÁS DE IRIARTE'S *LA MÚSICA*

## ABSTRACT

The didactic poem *The Music* of the canarian fabulist Tomás de Iriarte (1750-1791) contains numerous references to the classical languages and their culture. They are an excellent example of the rich humanistic culture and knowledge of ancient and modern languages that Iriarte treasured. In this paper we analyze his treatment of characters and topics from the history, literature and mythology of Greece and Rome, and the way in which he pours his extensive knowledge of the classical languages into a work, now forgotten, but which gained him international recognition as a great musical theorist and constitutes a worthy sample of the eighteenth-century didactic literature.

KEYWORDS: Classical Tradition, Tomás de Iriarte, *La Música*, Enlightenment, Neoclassicism, Didactic Poetry.

Que Tomás de Iriarte es una de las figuras literarias más significativas del neoclasicismo español del siglo XVIII, es ya una cuestión fuera de toda duda. Su figura brilla por la vasta cultura humanística y la inteligencia, ocurrente e irónica a veces, y socarrona en otras ocasiones, que vierte en toda su diversa producción literaria. Es más

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.37>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 557-575; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



conocido por sus *Fábulas literarias* (1782) que por el poema *La Música* (1780), en el que conjuga, a nuestro juicio, dos de sus facetas más destacadas: la de estudioso interesado por el dominio y conocimiento de las lenguas y sus propiedades y, por otra parte, la de músico poseedor de un dominio técnico a nivel teórico y práctico muy sobresaliente. Desde el punto de vista de la Filología Clásica, su poema interesa por la gran cantidad de referencias a la literatura, mitología y lenguas clásicas que contiene, y el tratamiento que hace de ellas, lo que pone de manifiesto tanto la sólida formación clásica grecolatina que poseía como la labor de escritor y traductor desarrollada desde muy joven.

## 1. DATOS BIOGRÁFICOS DEL AUTOR

La vida de Tomás de Iriarte es ya bien conocida gracias, entre otros, a los manuales y trabajos de Cotarelo y Mori (1897), Millares Carlo - Hernández Suárez (1975-1993), Russell P. Sebold (1961, 1978), Prieto de Paula (1992) y Martínez Mata - Pérez Magallón (2005). Contamos, además, con un documento de primera mano para conocer la mayor parte de su vida académica y pública hasta el año 1780. Se trata de las *Apuntaciones que un curioso pidió a D. Thomás de Yriarte, acerca de su vida y estudios, escritos en treinta de julio de 1780*. Si bien el título parece indicar que se trata de un texto autobiográfico, hay quien se plantea dudas sobre su autoría y piensa que Iriarte pudo ser el curioso que solicitó la redacción del texto, o que probablemente sea iniciativa de su estrecho amigo Carlos Pignatelli, o incluso que lo escribiese el propio Iriarte sirviéndose de esta fórmula a modo de excusa, práctica corriente, por otra parte, en los escritos autobiográficos de la época (Durán López, 2005: 151). Este procedimiento fue imitado años más tarde, en 1799, por su paisano José de Viera y Clavijo, si bien no fue tan inmediata la publicación de su texto que vio la luz bajo la forma de memorias en 1866, cuando fueron publicadas en el tomo I de su *Diccionario de Historia Natural* (Martínez Hernández, 2006-2007: 396). El propio Viera, por otra parte, publicaba en 1783, aún en vida de Iriarte, en su *Biblioteca de autores canarios*, que aparece en el cuarto tomo, libro XIX de su *Noticias de la Historia general de las Islas de Canaria* (citamos por Cioranescu, A. introducción y notas, Goya Ediciones, tomo II, 1971, 925-928), unas notas biográficas de Iriarte que ponen de manifiesto la talla intelectual que ya poseía en vida nuestro escritor:

su ingenio, su fecundo numen y notorios talentos le han hecho muy célebre en cortos años dentro y fuera de España, por sus elegantes obras poéticas, su gusto y conocimiento de la música, su inteligencia en diferentes lenguas, su crítica y literatura. Hacer el simple catálogo de sus producciones sería elogiarle sin lisonja.

El texto del que hablamos, las *Apuntaciones*, está escrito en tercera persona, es breve y junto a los detalles biográficos, destaca especialmente el interés de Iriarte por detallar su producción literaria. Aparece en las primeras páginas del manuscrito 10.460 de la BNE titulado *Obras poéticas de don Tomás de Iriarte, entresacadas de algunos de sus manuscritos*, Madrid 1784. Lo citamos por la edición de Sebastián de la Nuez (1989, 12-19). Con la información de ese manuscrito más otros estudios





sobre la obra y vida de Iriarte, redactamos estas breves notas biográficas, destacando aquellos aspectos que guardan más relación con el poema que analizaremos más adelante.

Tomás de Iriarte nace en el Puerto de la Cruz, Tenerife, el dieciocho de septiembre de 1750. Era hijo de don Bernardo de Iriarte y de doña Bárbara de las Nieves Remedios de Oropesa. A los diez años comenzó sus estudios de latín y filosofía con su hermano fray Juan Tomás de Iriarte, Maestro de la orden de Predicadores, y al cabo de dos años parece que traducía bastante bien a Cicerón, Virgilio y Ovidio y componía versos en latín. Cuando fue reclamado por su tío Juan de Iriarte (1702-1771), bibliotecario real y oficial traductor de la Secretaría de Estado, para que acudiese a formarse con él a Madrid, escribió unos dísticos latinos como despedida de Canarias que permitían entrever la gran competencia que tenía en el dominio de esa lengua. Su tío Juan había llegado a Madrid en 1724 a estudiar leyes, tras un periodo previo de formación en París y Londres, pero rápidamente abandona este plan, y tras un tiempo como preceptor de los hijos de los Duques de Béjar y de Alba, comenzó su carrera administrativa de escribiente segundo en 1726 y ascendió en la escala hasta llegar a bibliotecario primero en 1766. Desarrolló una intensa labor bibliográfica y se convirtió en un consumado helenista y latinista.

Al llegar Tomás de Iriarte junto a su tío en 1764, se instruye durante un intervalo de siete años en diversas materias humanísticas, dedicando especial empeño al aprendizaje del griego y del francés, y a la mejora del inglés y del latín, del que traduce al castellano muchos autores de retórica y poética, hacia las que ya mostraba especial predilección. Compone en esa época pequeños epigramas en latín sobre el contenido de sus lecturas juveniles. De forma autodidacta aprendió a tocar el violín y la viola, y adquirió conocimientos musicales a través de lecturas e instrucción que recibía de amigos y colegas, como es el caso del maestro de capilla Antonio Rodríguez de Hita (1722-1787).

A la muerte de su tío, en 1771, a la vez que perfecciona sus conocimientos de las lenguas italiana y alemana, pasa a ocupar su puesto como traductor de la Secretaría de Estado. La preparación y adiestramiento necesario para el puesto lo había realizado durante los tres años anteriores al sustituir a su tío en numerosas ocasiones, al tiempo que asistía todas las mañanas junto al Marqués de los Llanos a la Secretaría del Perú con la intención de formarse en el manejo de documentos y en el funcionamiento de la Administración. La capacidad intelectual de Iriarte, así como sus influencias políticas, debieron jugar un papel fundamental en la sustitución del empleo de su tío, cosa normal en la época (Perdomo Batista, 2010-2011: 199). Es precisamente a partir de entonces cuando desarrolla con intensidad su faceta de escritor y traductor, ganándose con el paso del tiempo el reconocimiento en los círculos culturales de Madrid. Escribe y publica diversos dramas, sainetes, poemas y cartas criticando los abusos y vicios de su época, al tiempo que escribe en latín inscripciones diversas, hoy conservadas, para espacios y monumentos públicos de Madrid y sus alrededores (García Jurado, 2013: 257). El 26 de junio de 1776 es nombrado archivero general del Consejo de Guerra, ocupación que le permitirá dedicar grandes ratos a la literatura. En 1777 traduce la *Poética* de Horacio y demuestra con ello el dominio que poseía del latín y del castellano. Su traducción permite, además, conocer



sus métodos como traductor, bien analizados ya por los trabajos publicados del profesor Salas Salgado (1999, 2002, 2006 y 2007).

En los años siguientes sigue con una gran actividad intelectual y producción literaria: diseña, a instancia del conde de Floridablanca, un plan de estudios para una Academia de Ciencias y Buenas Letras y se encarga de la redacción de unas *Lecciones instructivas sobre la historia y la geografía para niños*, publicadas póstumamente en 1794; escribe sonetos, anacreónticas y poemas filosóficos y didácticos, como *La Música* (1780); traduce fábulas de Fedro y compone la égloga *La felicidad de la vida en el campo* (1780) que con el pseudónimo Francisco Agustín de Cisneros presentó a los premios de poesía de la Real Academia Española y con la que quedó en segundo lugar. La Academia adjudicó el primer premio a la égloga de Juan Meléndez Valdés, hecho que motivó que escribiese *Reflexiones sobre la égloga intitulada Batilo* para demostrar los escasos méritos que tenía esta. Escribe también en poco tiempo fábulas en verso reuniéndolas todas para su publicación en *Fábulas literarias* (1782). La gran fama que consigue con ellas va unida a las envidias y recelos que, según cuenta, le herían profundamente su carácter. A raíz de estas, se verá envuelto en severas polémicas literarias sobre su obra. Un buen ejemplo de esta cuestión es la dura sátira *El asno erudito. Fábula original. Obra póstuma de un poeta anónimo* que le dirige Juan Pablo Forner el mismo año de publicación de las *Fábulas*, y a la que Iriarte le responde, también bajo un pseudónimo, con la epístola *Para casos tales, suelen tener los maestros oficiales. Epístola crítico-parenética o exhortación patética que escribió don Eleuterio Geta al autor de las Fábulas literarias*. Otra muestra de esas disputas es la crítica, escrita en latín macarrónico y también con el pseudónimo o anagrama de Matías del Retiro, a la pedagogía desfasada e ideas de escritores de su época vertida en *Metrificatio invectivalis*, obra en la que nuevamente vuelve a demostrar su sólida formación humanística y el perfecto dominio de la lengua latina (Salas Salgado, 1997: 333).

En esta última etapa de su vida, comienza a recopilar sus obras en verso y prosa y publicarlas, a partir de 1787, en la imprenta Benito Cano de Madrid bajo el título *Colección de obras en verso y prosa de Tomás de Iriarte*, llegando a seis volúmenes. Traduce cuatro libros de la *Eneida* virgiliana. Ya Viera en su *Biblioteca de autores canarios* (Goya ediciones, tomo II, 1971: 927) daba noticia de la traducción y lo consideraba uno de sus mayores futuros méritos. Lástima que no lo culminase:

Se sabe que trabaja actualmente la traducción en verso castellano de la toda la *Eneida*, y hay motivo fundado de esperar que éste será el más lozano de sus laureles.

A pesar del recrudescimiento de su enfermedad de hígado y los recurrentes ataques de gota, no deja de participar en la polémica entre los dramaturgos tradicionalistas y los neoclásicos que surge tras la publicación en 1785 de *Teatro español* de Vicente García de la Huerta. Iriarte defiende la preceptiva clásica, y en esa línea escribe las comedias *El señorito mimado* (1787), *La señorita malcriada* (1788), *El Don de gentes* y *Donde menos se piensa salta la liebre* (1790). Su última obra fue el melólogo *Guzmán el Bueno, soliloquio y escena trágica unipersonal con música en sus intervalos* (1790). El texto y la música son suyos y para su composición



se inspiró en *Pygmalion* (1762) de Rousseau, monólogo que combinaba música y declamación. Con respecto a sus producciones musicales, solo se conoce la música de su melólogo, y una colección de diecisiete cánones conservados en la Biblioteca del Conservatorio Superior de Música de Madrid y en alguna colección privada (Pérez Mancilla, 2018: 196-200). Sabemos que también compuso música y letra para tonadillas, villancicos y otros géneros populares, además de cuartetos y sinfonías concertantes, pero desafortunadamente estos últimos no se conservan. El 17 de septiembre de 1791 fallece en Madrid.

## 2. HISTORIA DE LA COMPOSICIÓN DEL POEMA *LA MÚSICA*

Con la publicación de *La Música*, Tomás de Iriarte obtuvo un gran reconocimiento como escritor especialista en la teoría de los sonidos en su país, siendo aún mucho mayor fuera de España. Su poema didáctico ha sido hasta la actualidad, de lo que puedo dar fe como estudiante de música que fui, manual de lectura y didáctica en los Conservatorios Profesionales y Superiores de Música de España, y en diversas instituciones de enseñanza musical de Europa y de América. Fue compuesto a instancias de su mecenas, el conde de Floridablanca. Cuando había escrito los tres primeros libros en 1778, tuvo que dejar su composición para responder a la mala crítica que había hecho Juan José López de Sedano a su traducción de la *Poética* horaciana del año anterior. Lo hizo en un librito escrito en quince días titulado *Donde las dan las toman, discurso joco-serio*, y aprovechó su composición para insertar en él la traducción en verso de la primera sátira de Horacio. Retoma al poco la composición de los dos últimos capítulos del poema y las advertencias finales, logrando terminarlo en mayo de 1779. Antes de salir de la imprenta, Iriarte lee el manuscrito a diversos músicos de su círculo de amigos y lo corrige incansablemente. La cuidada selección de las láminas que iban a acompañar el texto de Iriarte, retrasó unos meses la publicación, que vio la luz en marzo de 1780 (Cotarelo y Mori, 1897: 202). El que la portada lleve la fecha 1779, puede deberse a que el texto del poema pudo imprimirse antes de que se entregasen y se imprimiesen las láminas que lo acompañaban, saliendo a la luz todo el poema finalmente al año siguiente. Ese mismo año recibe reseñas y comentarios de músicos y escritores muy elogiosos en revistas y periódicos extranjeros, especialmente en Italia, donde el poeta y libretista Pietro Metastasio (1698-1782), tras recibir un ejemplar del poema y una carta de Iriarte, alaba la exactitud y conocimiento del asunto tratado así como la elegancia y sencillez del estilo. Iriarte le responde con una carta en verso comparando el juicio del poeta italiano sobre su obra con el dictamen hecho por Apolo, Horacio, Anacreonte, Sófocles o el mismísimo Virgilio (Cotarelo y Mori 1897: 207). Parece que esta carta de Metastasio suscitó envidias y celos en los círculos culturales madrileños, y ello motivó que Iriarte escribiese una de las tres fábulas póstumas que conservamos, *El canario y el grajo*, en la que es fácil adivinar quién es el canario y quiénes los grajos envidiosos (Poggio Capote - Regueira Benítez, 2012: 257).

Iriarte proyectó la composición de su obra concibiéndola como un entretenimiento personal dirigido a músicos no profesionales y público no especializado,



práctica común, según parece, en los tratados musicales del siglo XVIII (García Arévalo, 2015: 40). Así lo confiesa en el «Prólogo» (todas las citas del texto de Iriarte en nuestro trabajo están tomadas de la edición príncipe de 1779, *La Música, poema. por D. Tomas de Yriarte*, Imprenta real de la Gazeta, Madrid):

I. Desde que concebí el proyecto de escribir el presente Poema sobre la Música, resolví por muy fundadas razones abstenerme de dar a luz una obra, que, sin captar aplausos del público, ni provocar su censura, debía servir privadamente sólo para mi diversión, y acaso para la de algunos Amigos aficionados al arte músico. Este era por cierto mi propósito, y en efecto le hubiera cumplido, si un Personage que baxo el inmediato patrocinio de nuestro augusto Monarca se complace en fomentar á los estudiosos, no se hubiese dignado de alentarme á continuar y concluir mi Poema [...]

Ese personaje al que se refiere era el conde de Floridablanca, quien le animó a terminar el poema y ayudó en su publicación en calidad de mecenas. La ausencia de poemas y tratados didácticos serios y fundamentados sobre este arte fue el motivo que generó esta iniciativa (II), lo contrario que ocurría con la poesía, bien tratada en verso por poetas y tratadistas como Horacio (s. I a. C.) y Nicolas Boileau (1636-1711). Aprovecha Iriarte aquí para censurar a quienes le precedieron en su labor de redactar poemas didácticos sobre la música (III-IV), práctica común en otros escritos suyos. Solo dos autores merecen un poco de su atención: cita en primer lugar al P. Francisco Antonio Le Fevre, autor del poema latino *Musica, Carmen* (1704); le sigue el Abate Du Bos (Jean-Baptiste Dubos, 1670-1742), cuyo manual *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* (1719) contiene un poema en cuatro cantos dedicado casi en exclusiva a la situación de la música en Francia, pero carente de parte doctrinal. Por último, vierte palabras sumamente críticas (V) al elogio a la música que el poeta, dramaturgo y músico canario Bartolomé Cairasco de Figueroa (1538-1610) escribiera en el tomo II de su *Templo Militante* (1602-1614) como preámbulo a la vida del Papa León I el Magno. Para Iriarte, Cairasco es un claro ejemplo de escritor que trata asuntos cuyos principios desconoce, y que por ello riega sus versos de errores técnicos sobre el arte musical. Ante este panorama bibliográfico tan poco nutrido de escritores habilidosos, Iriarte justifica la necesidad de su poema y se autoproclama primer autor de un tratado en verso sobre la música, y por ello pide aceptación e indulgencia a los lectores, alegando en su favor el conocimiento y experiencia musical que posee para su desarrollo (VI-VII):

VI. Entiendo, pues, que en nuestra lengua Castellana no se ha publicado Poema alguno compuesto de propósito sobre la Música.

Iriarte se sirve en este «Prólogo» de diversos recursos y tópicos de gran tradición; algunos de ellos, propios de estos textos previos al poema, ya habían sido utilizados por el autor canario en su «Discurso preliminar» que precede a su traducción de la *Ars poetica* horaciana del año 1777 (Salas Salgado, 1999: 254-255). Y es que todo el poema en su conjunto parece ser susceptible de analizarse bajo un enfoque retórico, como más adelante veremos, en el que se pueda identificar tanto las partes de construcción de un texto o discurso retórico, como el uso continuo de fórmulas y recursos propios de la oratoria clásica (Álvarez Martínez, 1999: 435).



*La Música* fue rápidamente traducida, al poco de su publicación, fuera de España al inglés, francés, alemán e italiano y gozó de gran y extensa reputación en círculos literarios y musicales nacionales y extranjeros. También fue difundido pronto en América, siendo reeditado en México (1785) y formando parte de los fondos bibliográficos de universidades y centros de estudio musical del continente americano (Quintana, 2007: 82).

### 3. LA TRADICIÓN CLÁSICA EN *LA MÚSICA*

Para el desarrollo de este capítulo seguimos la línea de investigación desarrollada por el profesor Marcos Martínez Hernández, consistente en el estudio de la pervivencia y tratamiento de la cultura clásica grecolatina principalmente en la primera historiografía canaria, pero también en poetas y novelistas de nuestras islas como Manuel Verdugo (1991), José de Viera y Clavijo (2006-2007), Juan Jesús Armas Marcelo (2010), Cristóbal Pérez del Cristo (2014), entre otros.

#### A) ESCRITORES GRECOLATINOS Y CUESTIONES LITERARIAS

Las citas de autores de la literatura clásica, ceñidas casi exclusivamente a escritores latinos, dan prueba de la sólida formación clásica de Iriarte. Presentan algunos errores textuales en los fragmentos en prosa, citados de forma incompleta, y también en los poéticos, y en ocasiones Iriarte, o la fuente que utiliza para citar, elimina términos del texto original. La cita puede aparecer de forma explícita en el poema, o traducida y adaptada al metro. En este último caso, Iriarte señala siempre en una nota el texto original. Podemos pensar que Iriarte contó con una antología de sentencias y máximas clásicas de confección propia para su uso personal, o que se sirvió de algún recurso bibliográfico similar que circulaba en su época y era de uso común entre los intelectuales de la época, pues estamos ante citas de larga tradición en la literatura de siglos anteriores.

El autor más citado es su admirado Cicerón, del que toma las siguientes líneas de *De Oratore* III, 197, para la portada bellamente ilustrada de su obra. Una cita muy apropiada para el tema que se propone tratar:

*Nihil est [autem] tam cognatum mentibus nostris quam numeri atque voces, quibus [et] excitamur, [et] incendimur, [et] lenimur, [et] languescimus, [et] ad hilaritatem, [et] ad tristitiam saepe deducimur.*

De la misma obra, en las advertencias del Canto V, pág. 110, v. 5, a propósito de los daños y molestias que en el oído cultivado puede ocasionar la repetición de una música «de mal gusto», cita Iriarte el siguiente pasaje ciceroniano:

*Voluptatibus maximis fastidium finitimum est (De Oratore III, 100).*



Las otras dos citas de Cicerón las encontramos en el «Prólogo» del poema y en las advertencias del Canto III. La primera es de *Academ. Quaest.* II, 7:

*Quam multa quae nos fugiunt in cantu, exaudiunt in eo genere exercuati.*

Con esta cita Iriarte advierte que el objetivo de su libro no es otro más que el lector poco versado en música adquiriera ciertas delicadezas propias de este arte. La del canto III (pág. 67, v. 10), adaptada al metro del poema, le sirve a Iriarte para señalar que solo el instrumentista que se equivoca en la ejecución recibe la censura del público, a diferencia de lo que pudiera suceder en otras artes:

*Aures [auris], quarum est iudicium superbissimum (Orator, 150).*

Con respecto a Horacio, Iriarte se cita en dos ocasiones a sí mismo mediante el texto de su propia traducción de la *Poética* horaciana: en las «Advertencias» del Canto III, señala la necesidad de que el compositor respete en la música coral las características y propiedades de cada una de las voces humanas. Si no lo hiciese, se pueden confundir y produciría en el público un gran desconcierto:

*Aetatis cuiusque nontandi [notandi] sunt tibi mores (Ars poetica, 156).*

Las varias propiedades que inseparables son de las edades.

La otra cita horaciana en versión de Iriarte la hallamos en el Canto V, epígrafe VIII. Le sirve al escritor canario para censurar a los compositores e instrumentistas, poco versados en su arte, que no corrigen sus creaciones musicales o no practican lo necesario con su instrumento:

*In vitium ducit culpae fuga, si caret arte (Ars poetica, v.31)*

Que, sin el arte, quien un vicio evita  
en vicio no menor se precipita.

La *Institutio oratoria* de Marco Fabio Quintiliano es usada en dos ocasiones por Iriarte. Con la primera, en las «Advertencias» del Canto IV, advierte Iriarte que el ingenio y el buen arte pueden hacer que en la música se pueda aprobar lo que el buen juicio desapruueba. Es una paráfrasis muy particular del fragmento de Quintiliano:

*atque eo perniciosissima quod abundant dulcibus vitiis (Inst. Orat. Cap. I, 10).*

Con la segunda cita, situada en las «Advertencias» del Canto V, Iriarte elogia el uso de la claridad expositiva en cualquier texto que verse sobre el contenido teórico de la ciencia musical, por él así llamada:

*[Nam et] prima est eloquentiae virtus perspicuitas (Inst. Orat. Cap. I, 3, 8)*



En el «Prólogo», epígrafe VIII, Iriarte justifica su poema indicando que solo tratará preceptos generales sobre el arte musical dado lo vasto de la materia y tratarse de un poema con un fin didáctico. Para ello se sirve del célebre verso de las *Geórgicas* de Virgilio:

*Non ego cuncta meis amplecti versibus opto* (*Georg.* II, 42)

Para ilustrar cómo la obertura de un drama musical puede predisponer al público un determinado estado ánimo y atención propicios para lo que ocurrirá en escena después, Iriarte cita en el Canto IV, epígrafe VI, al pintor Teón de Samos (s. IV a. C.) que recogió magníficamente en un cuadro a un hoplita griego en disposición de entrar en combate. El aire guerrero en el retrato era tal que nos predispone a pensar que se convirtió en un héroe bélico singular. Además, la presentación del cuadro se hizo acompañar por el toque de asalto de una trompeta. Con ello, la música hizo más real la imagen de aquel combatiente lanzándose al ataque. Así se debe proceder también con la música. En las Advertencias del Canto IV, Iriarte cita expresamente la procedencia de este pasaje: *Varia Historia* de Claudio Eliano, II, 44.

Por último, en las advertencias finales del Canto V, a propósito de la superioridad de la lengua castellana para el canto, frente a la italiana o francesa, Iriarte ironiza sobre el ridículo efecto nasal que se produce al pronunciar el grupo de consonantes *-nn-* en francés, tal como hiciera el poeta latino Persio con los actores que representaban a protagonistas abandonados por sus amantes, y cita:

*Rancidulum quiddam balba de nare locutus* (Persio, *Sat.* I, 30)

La herencia literaria de los clásicos también la encontramos en otras cuestiones. El metro elegido para el poema es la silva, combinación libre sin número establecido de versos endecasílabos y heptasílabos. Su justificación, presente en «Prólogo», epígrafe XVI es la siguiente: se trata de un metro consonante, más fácil de recordar, y muy sonoro, apropiado para tratar el arte de los sonidos; pero sobre todo porque no establece un número determinado de versos, y en eso se asemeja al hexámetro grecolatino:

Si los hexámetros Griegos y Latinos logran aquella variedad enérgica que no fastidia ni descaece aun en el mas dilatado Poema, es principalmente porque en ellos no tuvieron los Homeros y los Virgilibios la precisión de completar el sentido al cabo de cierto numero determinado de versos; y así, por exemplo, quando se les ofrecía componer una descripción, alargaban á su arbitrio los períodos, empleando muchos versos; quando escribían una máxima ó sentencia, se ceñían á uno ú dos; hacían punto final donde les parecía; y en suma, acomodaban la versificación á la cantidad de las cosas que tenían que decir.

De igual manera, Iriarte es heredero de la tradición clásica cuando trata de llamar la atención sobre la gran novedad que va a suponer su publicación en lengua castellana. Demanda, por ello, la benevolencia de los lectores en el momento de emitir un juicio sobre ella, alegando en su defensa, además de la novedad, también la dificultad del asunto tratado:





VI. ...y si por ser nuevo este asunto, merece tal qual aceptación quien le emprende; por ser tan arduo, merece también alguna indulgencia quien, como yo, no le desempeñe acaso á satisfacción de los Lectores inteligentes y de acreditado buen gusto y á los quales pertenece exclusivamente dar voto fundado acerca de las obras del ingenio.

Estamos ante el tópico propio del preámbulo, que presenta cosas novedosas, y del que precisamente Virgilio, en *Georg.* III, 4-14, da muestra de su uso (Herrerros Tabernero, 2005: 26-27). De igual manera, reminiscencia del horaciano *docere delectando* encontramos en el epígrafe XV del «Prólogo»: siendo consciente de la dificultad de la materia tratada, Iriarte ha procurado disminuirla introduciendo «varios episodios y ficciones poéticas (no mitológicas)», y también no tratando ciertas cuestiones musicales como los métodos usados para solfear, o el contrapunto. Con ello espera que el lector consiga un mediano conocimiento de ciertas delicadezas de este arte, y con eso dará por bien hecha su labor:

Si consigo este fin, que particularmente me he propuesto, daré por bien empleada mi tarea, celebrando ser útil en algo, aun a costa de errar en mucho.

Tanto la petición de indulgencia para la novedad que presenta don Tomás, como la máxima horaciana presentes en el «Prólogo» del poema, son ejemplos claros del uso de la *captatio benevolentiae* que busca la predisposición favorable hacia su obra de los lectores y la comprensión de los errores.

Tan pronto leemos los tres primeros versos del canto I nos llegan ya ecos épicos de la Antigüedad:

Las maravillas de aquel arte canto  
Que con varia expresión, grata al oído,  
Mide y combina el tiempo y el sonido.

Nos recuerdan los comienzos de los principales poemas épicos de la literatura grecolatina: la *Iliada*, la *Odisea*, la *Eneida* y, de alguna manera, también el comienzo de las *Geórgicas* virgiliana, de la que Iriarte toma la estructura para redactar su poema didáctico. Así lo confiesa en las advertencias del Canto IV:

Está averiguado que los Griegos y Latinos cantaban sus versos constantemente; y por eso empezaban sus Poemas diciendo con propiedad: *Yo canto*. Los modernos conservamos la costumbre de principiar los nuestros del mismo modo, sólo por imitación de los antiguos; y á no ser porque la práctica ya recibida nos autoriza para ello, debiéramos escusarlo; pues aunque recitemos ó declamemos los versos con alguna diferencia de la prosa, no los entonamos de suerte que podamos darles nombre de verdadero canto.

El Canto II del poema es un episodio bucólico que transcurre entre pastores de la Arcadia. Un joven músico, de nombre Salicio, toma el aspecto de pastor y deseoso de conquistar a la hermosa Criséa, muy aficionada a la música, le explica los sentimientos y afectos que esta puede expresar en una exposición de carácter didáctico que abarca todo el Canto (Herrerros Tabernero, 2005: 32).



El género bucólico no era desconocido para Iriarte: como decíamos en las notas biográficas, había compuesto la égloga *La felicidad de la vida del campo*, presentada a la Real Academia en 1779, y anteriormente la silva *La felicidad en el campo* en 1773, de la que versiona varios fragmentos para la égloga anterior, que recibió un *accessit* de la Real Academia Española y fue publicada por la misma en 1780. Durante mucho tiempo esta égloga se ha considerado una obra de escasos méritos, sin embargo, es un excelente ejemplo del juego entre ficción utópica y realidad propio de la literatura del siglo XVIII (Cano Ballesta, 1991: 10).

En el Canto IV, IV-XII Iriarte tiene un sueño en el que es guiado por el músico napolitano Niccolò Jommelli (1714-1774) a los Campos Elíseos. Allí asiste, junto a lo más selecto de los músicos europeos, a la exposición que el compositor italiano hace de la escena musical europea del momento, alabando las virtudes musicales de cada nación, e impartiendo, a la vez, una clase práctica de orquestación:

Así exclamaba yo; mas confundido  
Entre serios discursos que el empeño  
De tan amplia materia me ofrecía,  
A un lento sueño me sentí rendido,  
Que acaso, mas que sueño,  
Fue raptó de agitada fantasía.  
Creí que en un recinto delicioso,  
Como aquel que la antigua Poësia  
Llamó campos Elisios (venturoso  
Albergue de almas justas y eminentes)  
Insignes Griegos Músicos veía,  
Latinos, y de siglos mas recientes  
Otros diversos que la fama alaba.  
Y que mi buena suerte  
Allí me trasladó, quando llegaba  
A aquel eterno suelo  
El celebre Jommelli, cuya muerte  
A Nápoles dexaba sin consuelo.

Tras la intervención de Jommelli, Iriarte, aprovechando la ocasión, señala al músico napolitano que España destaca por un género musical noble que combina discurso hablado con arias, la zarzuela, así como por la alegre y castiza tonadilla. Pero cuando se encuentra defendiendo estos géneros musicales, la imagen de Jommelli se desvanece y despierta del sueño:

Aun iba á proseguir, si de mi mente  
No hubiese conocido el extravío,  
Al volver de mi sueño ú desvarío,  
Y ver desvanecida de repente,  
Quando más me empeñaba en mi discurso,  
De Jommelli la imagen aparente,  
La de aquella región, y aquel concurso,



El molde literario utilizado para este sueño de Iriarte lo encontramos en *Somnium Scipionis* de Cicerón, presente en *De re publica*, VI 9-29. Aquí Iriarte es Escipión Emiliano, protagonista de la obra de Cicerón, y el músico napolitano es su abuelo Publio Escipión Africano. Este, por un lado, enseña al nieto su destino, que es el de su propio país, y por otro, le explica las recompensas que aguardan a la virtud en la otra vida; también le describe el universo, y el lugar de la Tierra y el hombre dentro de este. Iriarte, en cambio, aprovecha para poner en boca de Jommelli sus propios conocimientos musicales. El final es muy diferente: en Cicerón el protagonista decide esforzarse en vida y salvar la patria para obtener el premio eterno de la contemplación del universo. Tras esa decisión, despierta plácidamente recordando lo soñado (VI 26). En Iriarte es más simple: el protagonista únicamente se queda perplejo ante la desaparición de la imagen soñada. El texto ciceroniano, convertido en libreto musical por Metastasio en 1735, fue utilizado como composición-homenaje de reyes y autoridades por célebres compositores del siglo XVIII como Mozart, Gluck, Hasse y el propio Jommelli (Pérez Martel, 2017-2018: 282-284). Con este sueño literario, Iriarte, gran conocedor de la escena musical de su época, rinde homenaje al músico italiano fallecido unos pocos años antes de la publicación del poema mediante el texto de Cicerón.

## B) PERSONAJES Y LUGARES DE LA MITOLOGÍA GRECORROMANA

En los primeros versos del Canto I encontramos una invocación a las divinidades y temas míticos relacionados con la música: Apolo y su coro de Musas, las Sirenas, la flauta de Pan, la invención de la trompeta, Terpandro, el río Leteo, Orfeo... Sin embargo, Iriarte los denomina «falsos númenes» y desprecia sus fábulas. Ya en el «Prólogo», epígrafe III, critica la obrita del P. Francisco Antonio Le Fevre sobre la misma materia, publicada en 1704, en modo alguno didáctica, y llena de «exornaciones mitológicas» alejadas de los principios musicales fundamentales. Se declara, pues, seguidor de las sólidas verdades de la «Sabia naturaleza» que le ha de inspirar y dictar sus principios:

Sabia Naturaleza, que al encanto  
De la divina Música sensibles  
Formaste las vivientes criaturas,  
Díctame tus preceptos infalibles;  
Que si tu luz y auxilio me aseguras,  
Podrá el acento de la musa mía  
Imitar de su asunto la armonía.  
Tú sola, tú me bastas; y no imploro  
Fantásticas Deidades de la Grecia.  
Quien te sigue, las fábulas desprecia;  
No confía en Apolo, ni en su coro;  
No invoca á las Sirenas; ni averigua  
Si halló la flauta Pan, el Dios de Arcadía,  
O la trompeta fue invención Paladia;

Si á la cítara antigua  
El náufrago Aríon la vida debe,  
Y Terpandro apacigua  
Con su lira el tumulto de una plebe;  
O si, atrayendo los peñascos duros,  
Sabe Anfión á Tébas poner muros,  
Y suspender Orféo  
A los hombres, las fieras, y el Letéo;  
Otras verdades sólidas me llaman,  
Y ellas, nó falsos Númenes, me inflaman.

Iriarte siembra los cinco Cantos de su poema con referencias a divinidades, lugares y asuntos míticos relacionados con el arte musical: el dios Apolo/Febo con su dorada cítara y las Musas (*passim*), Narciso y Eco junto con Melopea y Harmonía (I, VIII), Melpómene y Talía (IV, I), los Campos Elíseos (IV, IV) Harpócrates, el numen del silencio (V, I), Proteo (III, VII)... No olvida nuestro escritor nombrar a los principales personajes de la Antigüedad clásica presentes en libretos de óperas y composiciones musicales de diverso género de su siglo, especialmente los del denominado *opera seria* (IV, X):

De Aquiles y Alexandro la memoria,  
La del pío Troyano,  
La de Ciro, Catón, Tito y Adriano  
Viven, mas que en los bronces y en la historia,  
En las obras de Músicos divinos  
Que ó gozan en la tierra su morada,  
O ya de esta mansión afortunada.

Este tipo de espectáculo musical puso en escena en toda Europa durante el siglo XVIII pasiones y conflictos humanos representados por héroes míticos grecorromanos y, en menor medida, por personajes de la historia de Grecia y Roma junto con otros pertenecientes al antiguo Egipto, el fabuloso Oriente, el Antiguo Testamento y héroes de las Cruzadas (Pérez Martel, 2017: 593 y ss.). En España tradujeron los libretos de esas obras, pertenecientes en su mayoría al dramaturgo y poeta italiano Pietro Metastasio (1698-1782), ilustres dramaturgos de la época (José de Cañizares, Vicente Camacho, Nicolás González Martínez, Antonio de Zamora...). Paralelo a la producción de óperas españolas sobre textos italianos, contábamos en la época de Iriarte con la tradición musical de la zarzuela mitológica, desde que Calderón de la Barca estrenara *El laurel de Apolo* en 1657. A este género le dedica, como señalábamos anteriormente, una defensa al final del Canto IV. Junto con la nómina de personajes clásicos citados, también menciona Iriarte célebres compositores de este tipo de obras, y dedica laudatorias palabras al compositor alemán Christoph Willibald Gluck (1714-1787), reformador de la *opera seria* y uno de los creadores musicales más ilustre del siglo XVIII:

Lograron ser dignísimos vecinos:  
Galupi, Vinci, Pergolese, Leo,  
Héndel, Pórpóra, Lulli, Pérez, Feo,



Trajeta, Mayo, Cáfaró, Piccini  
El anciano Saxon, Nauman, Sacchini,  
Paesiolo, Anfossi, y otros infinitos  
Que no sólo han sabido con primores  
Agradar en sus músicos escritos,  
Sino hacer agradables los errores.  
Y tú, inmortal Compositor de Alceste,  
De Ifigenia, de Páris y de Elena,  
Cantor Germano del Cantor de Tracia,  
Gluck, inventor sublime, por quien este  
Será ya el siglo de oro de la escena,  
Quando Europa te pierda por desgracia.

Ch. W. Gluck, junto con el citado Niccolò Jommelli (cf. IV, IV-XII) y el austriaco Franz Joseph Haydn (1732-1809), amigo personal de Iriarte (cf. V, V), constituyen para Iriarte la tríada musical de su época. A los tres compositores les dedica extensas y elogiosas palabras en las advertencias de los cantos IV y V.

### C) PERSONAJES Y HECHOS HISTÓRICOS DE GRECIA Y ROMA

Todas las referencias y observaciones hechas por Iriarte relacionadas con aspectos históricos de Grecia y Roma pertenecen al ámbito del arte musical y la dramaturgia grecolatinas. Son numerosas, y por ello citamos las más relevantes a título de ejemplo.

En el epígrafe I del canto III, el fabulista canario declara que en todos los pueblos de la Antigüedad la música era considerada un arte divino, y que se defendía a todo aquel que venerara la música y supiera tocar un instrumento:

Veremos que la Grecia  
Al insigne Temístocles desprecia,  
Porque ignora el manejo  
De la lira: que Sócrates, ya viejo,  
Los rudimentos de pulsarla aprende:  
Que sus afanes bélicos suspende  
El Hijo de Peleo  
Para hallar en la cítara recreo:  
Y nombre de divina á competencia  
Recibe aquella ciencia  
De Babilonios, Persas, Chinos, Tirios,  
Egipcios, Celtas, Árabes y Asirios.

Hay una referencia (IV, III) al florecimiento de las artes en Atenas durante el siglo V a. C., el denominado «Siglo de Pericles». Iriarte destaca la unión indisoluble que había entonces entre música y poesía en las representaciones dramáticas de la época:

Oh ! quien pudiera trasladarse ahora  
Al siglo de la Grecia floreciente:  
Al siglo en que la Música sonora  
Compañera tan útil y frecuente  
Era de las dramáticas acciones  
No mienten las antiguas tradiciones!  
Su representación era cantada,  
Conforme á los acentos de un idioma  
Digno de la nación mas delicada.

El fabulista canario también informa de que en Roma el ilustre Mecenas (s. I a. C.) las protegió y defendió, pero tras las invasiones bárbaras posteriores, la música perdió un gran protagonismo en la vida cotidiana de las personas (I, IX). Solo con la aparición del canto gregoriano, una de las creaciones humanas más bellas, perfectas y divinas, los músicos llegaron a superar en inspiración a célebres poetas de la Antigüedad grecolatina como Homero, Píndaro, o incluso el mismísimo Virgilio (III, V).

Cuestiones históricas y musicales más técnicas las encontramos diseminadas por los cinco cantos: el recitativo acompañado de música permite expresar mejor las emociones y pasiones humanas, como las óperas serias en las que la reina egipcia Berenice es protagonista en todo el siglo XVIII (IV, VII); en la antigua Grecia se denominaba «melopea» al arte de componer un canto con una melodía tan bella que permitiese guardarla mejor en la memoria («Advertencias» del Canto I); las pausas y esperas en la música pueden servir de mucho para el efecto que pretende conseguir el compositor, igual que en pintura el griego Timantes (s. IV a. C.) hizo cuando pintó el sacrificio de Ifigenia (I, XII); cuestiones de teoría musical clásica como la diferencia que estableció la escuela de Pitágoras entre el compás-varón y el sonido-hembra, y que de la genial combinación de ambos solo surge la bella melodía (I, X). Para este último caso, la cita de Iriarte llega por transmisión indirecta y en las Advertencias del Canto I indica su fuente: se sirve del pasaje de Isaac Vossio (1618-1689), erudito holandés del siglo XVII, presente en su libro *De poematum cantu et viribus rhythmici* (1673), en el que precisamente trata de la alianza entre la poesía y la música:

*Hinc est quod Pythagorici cantum feminam, rhythmum vero marem appellant.*

#### D) SUPERIORIDAD DE LA LENGUA CASTELLANA PARA EL CANTO

Ya en el epígrafe XIV del «Prólogo», Iriarte nos adelanta que la última advertencia del Canto V (pág. XXX de las «Advertencias») es una disertación sobre la aptitud de la lengua castellana para el canto. Busca nuevamente la *captatio benevolentiae* de los buenos lectores, a los que denomina «patricios», pues se trata de una causa muy justa y de gran interés. Sin embargo, la exposición de Iriarte se convierte en un denso y técnico análisis comparativo de determinados aspectos de morfología nominal de las lenguas italiana, castellana, latina y griega. Con este análisis demuestra nuevamente el escritor canario el sólido conocimiento de las peculiaridades fonológicas de esas lenguas, y la preocupación sobre las relaciones



entre música y texto. Buena muestra de su habilidad y pericia en la combinación de la escritura musical y vocal es el melólogo *Guzmán el Bueno* (1790), mencionado anteriormente. Destacamos los siguientes aspectos lingüísticos relacionados con el castellano y las lenguas clásicas:

Según Iriarte, la lengua idónea para el canto será la que tenga más vocales que consonantes en sus palabras. Este es el caso del italiano y del castellano:

La suavidad de las voces de un idioma consiste principalmente en la abundancia de las vocales, porque ellas son las letras sonoras y cantables; y las consonantes, que no pueden articularse por sí solas, únicamente sirven de retardar, ó confundir el sonido de las vocales. De este notorio principio resulta que la lengua que mas abunde en ellas, será la mas acomodada para el canto, como lo es sin disputa la Italiana, cuyas dicciones terminan ordinariamente en vocal. Lo mismo sucede, aunque nó con tanta frecuencia, en el Castellano.

Sobre la lengua latina, destaca los finales de palabras, que suelen llevar «consonantes duras» o incluso consonantes dobles, como también ocurre en francés e inglés. Estos finales de palabras no son, en modo alguno, idóneos para el canto:

Ademas de esto debe notarse que las consonantes en que acaban los vocablos Castellanos, son las menos duras; y así no tienen sus finales en B, ni en C, ó K, ni en F, ni en G, ni en LL, ni en M, ni en P, ni en T, como acontece en varias voces Latinas, v. g. *ab, sub, ob; ac, sic, hoc; musam, dominum, sermonem; amat, monet, legit, sicut;* en algunas Francesas, como *sac, bec, public; chef, vif; travail, vermeil; cap, galop* y en muchas Inglesas, como *of, dog, book, drop*. Mucho menos permite el Castellano terminaciones en dos ó más consonantes, como las hai, por exemplo, en las palabras Latinas *est, ast, tune, stirps, frons, ars, plebs, urbs, falx, arx, amant* y otras infinitas personas de verbos; o en las voces Francesas *arc, tur, parc, musc,* etc; o en las Inglesas *world, storm, drink,* etc; y en muchas alemanas, de lenguas derivadas del alemán.

El castellano, en cambio, presenta finales de palabras consonánticos «apacibles», muy aptos para el canto:

Exige, pues, la índole del idioma Castellano que sus vocablos terminen en las consonantes menos ásperas: v. g. en D, que es mas suave que la T, como *merced, césped;* en L, que lo es mas que la LL, como *sutil, fácil;* en N, como *desden, numen;* en R, (y nunca en RR) como *amor, nácar;* en S, como *pais, cutis;* y en Z, como *feliz, cáliz.* Las voces terminadas en X (pronunciándola guturalmente al modo que la J) son poquísimas, como *carcax, relox;* y así la aspereza que realmente tienen, no perjudica á la dulzura del total de la lengua. Si otras dicciones finalizan en las consonantes que se reprueban por duras, ó son nombres propios, por lo general exótico, como Jacob, Dantzick, ó son mui contadas como *zenit, fagot,* y alguna otra que difícilmente se encuentra.

Además de las consonantes, el castellano cuenta con cinco vocales de pronunciación y percepción clara y no confusa. Esto no ocurre con sonidos vocálicos del francés:





Pero todavía restan observaciones que pueden confirmar este supuesto. Sea la primera que las cinco vocales A, E, I, O, U, que entran en las sílabas del idioma Castellano, tienen, como en el Toscano, un sonido claro, lleno, señalado y constante, sin que admitamos aquellas vocales confusas y oscuras de que abunda, por ejemplo, la lengua Francesa. Tales son la E muda, como en estas palabras: *le, trouble, traite*; la U Francesa, como en éstas: *fuit, chute, jugé*; y muchos diptongos de un sonido mixto y ambiguo, como en éstas: *jeu, bosuf, orgueil, yeux, bruit, joindre*, cuyas pronunciaciones son en extremo incómodas y desagradables para el canto. A todo esto se agrega en favor del Castellano, que de aquellas cinco vocales perfectas, las mas frecuentes en él son cabalmente la A y la O, que se aventajan en sonoridad á las demás.

Por último, son los plurales de las palabras terminados en -as o en -es, los que dan a la lengua castellana la calidez al oído, a pesar de ser muy frecuentes, y una elegancia y majestuosidad solo comparable con el griego clásico:

Otra observación no menos importante es que en este idioma no domina con exceso consonante alguna defectuosa que pueda molestar los oídos; pues la que se halla muy repetida, particularmente en las terminaciones plurales, es la S; y ésta no sólo adquiere bastante variedad con la diversa inflexión en AS como Poetas, en ES como felices, y en OS como doctos, sino que da al lenguaje una dignidad magestuosa, comparable á la del Griego, y admirada de muchos, principalmente del sabio Isaac Vosio en su tratado *De Poematum cantu et viribus rhythmi*:

Fastum et ingenitam Hispanorum gravitatem horum quoque inesse sermoni facile quis deprehendat, si quis crebram repetitionem litterae A, vocalium longe magnificentissimae, ac ita proluxa illorum spectet vocabula. Sed et crebra finalis clausula O vel OS grande quid sonat.

(Citado en nota de la página XXXIII de las «Advertencias»).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVAREZ MARTÍNEZ, M. (1999): "La retórica en *La Música* de Tomás de Iriarte", *Museo Canario* LIV-I: 429-446.
- CANO BALLESTA, J. (1991): "Utopismo pastoril en la poesía dieciochesca: la *Égloga* de Tomás de Iriarte", *Anales de Literatura Española* 7: 9-25.
- COTARELO Y MORI, E. (2007): *Iriarte y su época*, Artemisa Ediciones [= Sucesores de Rivadeneira, 1897].
- CURTIUS, E. R. (1984): *Literatura europea y Edad Media Latina*, FCE (=1948).
- DURÁN LÓPEZ, F. (2005): *Vidas de sabios. El nacimiento de la autobiografía moderna en España 1733-1848*, CSIC, Madrid.
- GARCÍA-ARÉVALO ALONSO, J. (2015): *La impronta musical en la literatura hispánica de la Ilustración. Don Lazarillo Vizcardi de Antonio Eximeno*, Universidad de Salamanca [Tesis doctoral]. [https://gedos.usal.es/bitstream/handle/10366/129408/DLEH\\_García-ArévaloAlonso\\_MúsicaLiteratura.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://gedos.usal.es/bitstream/handle/10366/129408/DLEH_García-ArévaloAlonso_MúsicaLiteratura.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- GARCÍA JURADO, F. (2013): "Latín y léxico de la Ilustración hispánica. La obra epigráfica de Tomás de Iriarte", *BRAE* XCIII: 254-290.
- HERREROS TABERNERO, E. (2005): "Las *Geórgicas* como modelo genérico en la literatura española", *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios Latinos* 25 (2): 5-35.



- IRIARTE, T. DE (1779): *La Música, poema*, Imprenta Real de la Gazeta, Madrid.
- IRIARTE, T. DE (2004a): *La Música*, Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife.
- IRIARTE, T. DE (2004b): *La Música, poema por Tomás de Iriarte*, Ayuntamiento de Madrid, Madrid.
- LEZA CRUZ, J. M. (2009): “El siglo XVIII: historia, instituciones, discursos”, en LEZA CRUZ, J. M. (ed.), *La música en el siglo XVIII*, en C. CARREDANO - V. ELI RODRÍGUEZ (coords.), *Historia de la música en España e Hispanoamérica*, vol. 4, Madrid, FCE, pp. 29-123.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M. (1991): “Cultura greco-latina y literatura canaria: el mundo clásico en Manuel Verdugo”, en *Homenaje al Profesor Sebastián de la Nuez*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, pp. 193-214. [= en *Ensayos de Filología Clásica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 2001, pp. 225-253].
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M. (2006-2007): “La tradición clásica en un ilustrado canario: José de Viera y Clavijo”, *Estudios Canarios. Anuario del IECan* 50-51 (1): 395-426.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M. (2010): “La tradición clásica en J. J. Armas Marcelo: la mitología”, *La Página* 86: 55-143.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M. (2014): “La tradición clásica en Cristóbal Pérez del Cristo (1639-1705): mito e historia”, *Fortunatae* 25: 315-322.
- MARTÍNEZ MATA, E. - PÉREZ MAGALLÓN, J. (2005): “Tomás de Iriarte, un ilustrado ejemplar”, en IRIARTE, Tomás de, *Los literatos en Cuaresma*, Biblioteca Nueva Oviedo, Universidad de Oviedo, pp. 9-91.
- MILLARES CARLO, A. - HERNÁNDEZ SUÁREZ, M. (1975-1993): *Bibliografía de escritores canarios (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Museo Canario, 6 vol.
- NUEZ CABALLERO, S. DE LA (1989): “Introducción” en Tomás de IRIARTE, *Fábulas literarias*, Madrid, Viceconsejería de Cultura y Deportes, Gobierno de Canarias, pp. 1-22.
- NUEZ CABALLERO, S. DE LA (2003): “La saga de los Iriarte. Tomás de Iriarte” en Y. ARENCIBIA (coord.), *Historia crítica. Literatura canaria*, Las Palmas de Gran Canaria, pp. 357-384.
- PERDOMO-BATISTA, M. A. (2010-2011): “La ascensión de los Iriarte. A propósito de la relación entre políticos y literatos en la España del absolutismo borbónico”, *Philologica Canariensia* 16-17: 193-220.
- PÉREZ MANCILLA, V. J. (2018): “*La Música*, pero también música: nuevos cánones de Tomás de Iriarte”, *Anuario Musical* 73: 193-200.
- PÉREZ MARTEL, J. M<sup>a</sup> (2017): “Zarzuela barroca y mito clásico: *Iphigenia en Tracia* de Nicolás González Martínez (1747)”, en G. SANTANA HENRÍQUEZ - L. M. PINO CAMPOS (coord.), *Παιδεία και Ζήτηση: Homenaje a Marcos Martínez*, Ediciones Clásicas, Madrid, pp. 591-600.
- PÉREZ MARTEL, J. M<sup>a</sup> (2017-2018): “El mundo clásico en las primeras óperas de Wolfgang Amadeus Mozart”, *Fortunatae* 28: 275-285.
- POGGIO CAPOTE, M. - REGUEIRA BENÍTEZ, L. (2012): “Las *Fábulas literarias* de Tomás de Iriarte en holandés (1833)”, *Cartas diferentes. Revista canaria de patrimonio documental* 8: 253-261.
- PRIETO DE PAULA, A. L. (1992): “Introducción”, en IRIARTE, T. DE, *Fábulas literarias*, Cátedra, Madrid, pp. 11-100.
- QUINTANA, H. J. (2007): “El poema *La Música* de Tomás de Iriarte: A propósito del cultivo del poema didascálico en la sociedad colonial caraqueña”, *Extramuros* 28: 51-85.
- SALAS SALGADO, F. (1997): “La *Metrificatio Invectivalis* de Tomás de Iriarte o un episodio de la *Querelle des Anciens et des Modernes*”, *Humanistica Lovaniensia* 46: 326-362.



- SALAS SALGADO, F. (1999): “Observaciones sobre la traducción de Tomás de Iriarte de la *Poética* de Horacio”, en F. LAFARGA (ed.), *La traducción en España (1750-1830). Lengua, literatura, cultura*, Edicions de la Universitat de Lleida, pp. 253-262.
- SALAS SALGADO, F. (2002): La *Ars poetica* de Horacio en la versión de Tomás de Iriarte: justificaciones de método del traductor”, *Fortunatae* 13: 281-294.
- SALAS SALGADO, F. (2006): “Fuentes antiguas y modernas en la traducción de Tomás de Iriarte de la *Poética* de Horacio”, *Revista de Filología* 24: 215-224.
- SALAS SALGADO, F. (2007): *Los clásicos latinos y su traducción en el siglo XVIII. Las reflexiones de Juan y Tomás de Iriarte*, Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife.
- SEBOLD, R. P. (1961): “Tomás de Iriarte: poeta de «rpto racional»”, *Cuadernos de la Cátedra Feijoo* 11: 9-67 [Número monográfico].
- SEBOLD, R. P. (1978): “Introducción biográfica y crítica”, en Tomás DE IRIARTE, *El señorito mimado. La señorita malcriada*, Castalia Ediciones, Madrid, pp. 7-122.
- SUBIRÁ PUIG, J. (1963): “El filarmónico D. Tomás de Iriarte”, *Anuario de Estudios Atlánticos* 9: 441-464.





# EN TORNO AL ‘FILOHELENISMO’ DE LOS ESCOLIOS HOMÉRICOS

Jaume Pòrtulas  
Universitat de Barcelona  
[jpòrtulas@ub.edu](mailto:jpòrtulas@ub.edu)

## RESUMEN

Los comentaristas antiguos de la *Iliada* sustituían la dicotomía homérica “aqueos *vs.* troyanos” por “griegos *vs.* bárbaros”. Los estudiosos modernos ya no denominan ‘bárbaros’ a los troyanos; pero suelen contraponer troyanos y ‘griegos’, obviando las denominaciones originales de aqueos, dánaos, etc. Esta distorsión no es inocua: da por supuesto, sin discusión, que los auditores de la *Iliada* experimentaban una afinidad especial por un bando y lo identificaban con “los nuestros”. No es imposible que este sentimiento de afinidad existiera a veces; pero resulta abusivo interpretarlo en sentido identitario, étnico o ‘patriótico’. Sin embargo, esto es lo que suelen hacer los escolios, con grave distorsión, en bastantes casos, del texto original.

PALABRAS CLAVE: Escolios, *Iliada*, filohelenismo, etnicidad, bárbaros.

## SOME THOUGHTS ON ‘PHILHELLENISM’ AND HOMERIC SCHOLIA

## ABSTRACT

*Iliad's* ancient commentators replaced the Homeric dichotomy “Achaean *vs.* Trojan” with “Greek *vs.* Barbarian”. Modern scholars no longer call the Trojans ‘barbarians’; but they usually oppose Trojans and ‘Greeks’, dispensing with the original denominations of Achaeans, Danaans, etc. This distortion is not innocuous: it assumes without discussion that the *Iliad's* ancient audiences experienced a special affinity for one side and identified it with “our side”. It is not impossible that this feeling existed at times; but it is abusive to interpret it in an ethnic, national or ‘patriotic’ sense. However, this is what the Scholia usually do, seriously distorting, in many cases, the original text.

KEYWORDS: Scholia, *Iliad*, philhellenism, ethnicity, *barbaroi*.

1. Voy a tomar como punto de partida para estos apuntes –redactados a vuelapluma, para el homenaje a un querido amigo– un hecho bien conocido, y generalmente aceptado como obvio, hasta el punto de que no se le suele prestar ninguna atención. Me refiero a que los comentaristas antiguos de la *Iliada* –desde los escoliastas que resumen la doctrina de los filólogos helenísticos hasta Eustacio de Tesalónica– traducen unánimemente la dicotomía «aqueos (+ dánaos, argivos, etc.) *vs.* troyanos» por

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.38>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 577-587; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343

“griegos *vs.* bárbaros”. Ésta es también la práctica normal de los autores griegos (clásicos, helenísticos y de Época imperial), cuando se refieren al famoso conflicto y a su cantor. Pero el término βάρβαρος, como todo el mundo sabe, no es en absoluto homérico. En ‘Homero’, sólo aparece el adjetivo βαρβαρόφωνος, y además una sola vez, aplicado a los carios de Mileto, con el sentido etimológico de “hablantes de una lengua distinta, incomprensible”<sup>1</sup>. Por lo demás, en el imaginario de la *Iliada*, aqueos y troyanos hablan, evidentemente, la misma lengua<sup>2</sup>.

Los estudiosos modernos, obviamente, ya no se refieren a los troyanos como “los bárbaros”; sin embargo, siguen utilizando el término ‘griegos’ (quizás por comodidad) como primer elemento de la dicotomía «*griegos vs.* troyanos», en vez de las correspondientes voces homéricas: aqueos, dánaos, argivos, etcétera. Ahora bien, el término ‘*griegos*’ no es tampoco homérico, propiamente. Las designaciones Ἕλληνες y Πανέλληνες sólo aparecen una vez cada una en la *Iliada*. Ἕλληνες remite a una parte del contingente tesalio de Aquiles (*Il.* II 684). Los Σ D (*ad IX* 395) especifican: “Según Aristarco, quien sigue en esto a Tucídides [I 3, 1-3], ‘la Hélade’, en Homero, es sólo Tesalia y los tesalios son ‘los helenos’”<sup>3</sup>. En cuanto a Πανέλληνες, se trata de un uso absolutamente aislado (*Il.* II 530); e incompatible, además, con las otras apariciones de Ἑλλάς en los poemas (que también son escasas)<sup>4</sup>. Así pues, Aristarco condenó los dos *vv.* 529-530 como espúreos. Los editores modernos, tanto si los aceptan como si los rechazan, acostumbran a subrayar que el sentido ampliado de Πανέλληνες refleja un desarrollo tardío<sup>5</sup>.

Ahora bien, recurrir a una designación ajena al texto original (o, para ser más exactos, apenas existente en dicho texto, y con un significado distinto) es una opción poco aconsejable *a priori*, y que conlleva riesgos considerables, desde la arbitrariedad hasta la tergiversación. Pero mi intención no es abogar ahora por la supresión de una práctica tan arraigada, aunque ciertamente incorrecta; sólo me propongo llamar la atención sobre los problemas que el uso semi-automático del término ‘griegos’ para referirse a uno de los grupos enfrentados en la *Iliada* suscita en la exégesis homérica. Me refiero, en concreto, a inconvenientes de dos tipos:

1. Se presupone un vínculo emocional intenso –y de tipo, digamos, ‘patriótico’– entre determinados personajes de la epopeya (abusivamente denominados ‘griegos’)

<sup>1</sup> *Il.* II 867 sgg.: Καρῶν βαρβαρόφωνων / οἱ Μίλητον ἔχον, κτλ. “βαρβ. means on any interpretation of βάρβαρος that they do not speak Greek — which is surprising since Miletos was a Minoan foundation certainly inhabited by Mycenaean Greeks towards the end of the Bronze Age” (Kirk, 1985: 260).

<sup>2</sup> Cosa que no ha sido óbice para la producción de interesantes propuestas de diferenciar el uso que hacen unos y otros de esta misma lengua. Véase *e.g.* Mackie, 1996.

<sup>3</sup> Véase Schironi, 2018: 301.

<sup>4</sup> Cinco veces en la *Il.* (siempre refiriéndose a la región de Ftia) y cuatro en *Od.* (donde parece remitir a la Grecia Central y del Norte, en contraposición al Peloponeso). Cf. Kirk, 1985: 202.

<sup>5</sup> *Vid. e.g.* Kirk, 1985: 202: “The meaning has been extended still further to cover the Greeks at large, much as Ἀργεῖοι and Δαναοί did; this is certainly a ‘late’ development — the question is whether it is a post-Homeric one”.

y los auditorios antiguos. *A priori*, no es imposible que este vínculo existiera, por lo menos en algunos casos. Pero resulta poco metódico darlo por supuesto de entrada, sin necesidad siquiera de plantearse la cuestión claramente. Por otra parte, hay mucho que decir acerca del carácter presuntamente ‘patriótico’ del vínculo en cuestión. 2. Identificar a los ‘aqueos’ con ‘los griegos’ contribuye a enmarañar las discusiones sobre la  *vexata quaestio*  del filohelenismo (otros dicen directamente ‘el patriotismo’) del poeta (o los poetas) de la *Iliada*, como se verá a continuación.

Con la identificación automática, y sin análisis previo, «aqueos = griegos», las cosas tienden a quedar muy claras; demasiado claras, en realidad. Los aqueos serían los protagonistas del *epos*; es decir, “*los nuestros*”. No hace falta subrayar las múltiples distorsiones que una identificación de este tipo provoca de modo sobreplicio en la exegesis de una serie de pasajes; y de modo especial (aunque no único) en la interpretación de los episodios bélicos.

2. Los escolios homéricos constituyen un ámbito particularmente adecuado para observar semejantes distorsiones<sup>6</sup>. Me refiero a los Σ bT, pues A y D inciden muy poco en esta problemática. En bT, en cambio, hallamos repetidas veces el tajante postulado *ἀεὶ γὰρ φιλέλλην ὁ ποιητής*: “el Poeta siempre toma partido por los griegos”. Esta expresión se repite en diversas ocasiones; por ejemplo, a propósito de X 14-16 y de XVI 814, y también en la introducción al libro XI.

Recordaré rápidamente estos pasajes. En *Il.* X 14-16 se describe la desesperación de Agamenón al contemplar los efectos de la derrota aquea y el triunfo de los troyanos. Pero, según los escolios, el poeta no se demora detallando los temores del rey (afirmación francamente inexacta); por amor de patria, se limita a contrastar la alegría de los unos y el desánimo de los otros. En cuanto a XVI 814-15, se refiere a Euforbo, el troyano que se da a la fuga después de herir a Patroclo por la espalda —con la imprescindible colaboración de Apolo. El escoliasta parece opinar que la preocupación fundamental del poeta es “ridiculizar (*κατακωμωδῶν*) al bárbaro”. ¿Y por qué no a Apolo, si nos situamos en esta tesitura? Parece difícil ofrecer resúmenes más sesgados de ambos episodios. Por lo que respecta al extenso libro XI, éste se abre, como se recordará, con victorias importantes de Agamenón y otros paladines aqueos; mas uno tras otro van cayendo heridos, y el canto se cierra en pleno desastre para su bando. Los escolios opinan que semejante presentación es producto del ‘filohelenismo’ de Homero, un sentimiento que no le permitiría narrar los contratiempos de ‘los suyos’ sin haberlos presentado antes bajo una luz rotundamente favorable.

Me parece que no hace falta insistir demasiado en el hecho de que el axioma *ἀεὶ γὰρ φιλέλλην ὁ ποιητής* —que no se somete a control alguno— puede emplearse para forzar el texto de la *Iliada* de un modo más bien brutal. Sin embargo, me gustaría presentar un par de ejemplos complementarios de semejantes distorsiones, para documentar mejor su carácter.

<sup>6</sup> Cf. Kakridis, 1971: 54-67.





A propósito del choque entre Agamenón y Crises, en el canto I, el escoliasta a los vv. 29-31 anota que, si hubiera entendido bien la cosa, Crises no se habría ofendido, sino más bien alegrado, al enterarse de que su hija pasaría a ser propiedad del gran rey<sup>7</sup>. En tal observación (desacomplejadamente sexista, por otra parte), se conjuga un sentimiento enérgico de la superioridad griega (ajeno al texto, por lo menos a mi entender) y una devoción por el poder regio que todavía le es más ajena, si cabe. Oliver Taplin (1990: 81) comenta, no sin cierta acidez, que el punto de vista del escoliasta “reflects the mores of Hellenistic monarchs rather than of Homer”. Se podrá discutir si esta drástica reinterpretación de la escena corresponde a los eruditos de Alejandría o es más bien obra de los escoliastas bizantinos; pero esta cuestión no es relevante para nuestro argumento de hoy.

Veamos otro ejemplo, que afecta al mundo de los dioses. En xv 69-77, Zeus cuenta detalladamente sus planes para el desarrollo futuro de la acción a su esposa, la diosa Hera, quien, hasta el momento presente, se había mostrado particularmente insumisa. No resulta fácil decidir si Zeus le da tales explicaciones para tranquilizarla, o para obtener su complicidad, o más bien para acabar de humillarla con todo el peso de su superior previsión. En cualquier caso, el escolio opina que, en realidad, a quien el padre de los dioses pretende tranquilizar no es tanto a su esposa como, directamente, a los oyentes del poema<sup>8</sup>:

πρὸς δὲ τούτοις παραμυθεῖται τὸν ἀκροατὴν, τὴν ἄλωσιν Τροίας σκιαγραφῶν αὐτῷ· τίς γὰρ ἂν ἠνέσχετο ἐμπιραμένων τῶν Ἑλληνικῶν νεῶν καὶ Αἴαντος φεύγοντος, εἰ μὴ ἀπέκειτο ταῖς ψυχαῖς τῶν ἐντυγχανόντων ὅτι οἱ ταῦτα πράξαντες κρατηθήσονται;

... además, [*el Poeta*] tranquiliza a su oyente con un apunte de la toma de Troya. Pues ¿quién soportaría el incendio de las naves griegas y la huida de Ayante, si los presentes no tuvieran en sus corazones la seguridad de que los responsables de tales acciones serían al fin derrotados?

Pero, en realidad, no tenemos el menor indicio objetivo en el sentido de que los antiguos auditorios de la *Iliada* encajaran con tanta incomodidad como el escoliasta –o, por decir mejor, sus fuentes– las numerosas derrotas y humillaciones que Héctor y los troyanos infligen a los aqueos en ausencia de Aquiles. Ésta es una reacción que se acepta “como natural” de modo apriorístico.

3. En realidad, el hecho de que los primeros receptores de los poemas homéricos, esto es, los ciudadanos de las *poleis* arcaicas, se consideraban en cierto sentido descendientes y herederos de los debeladores de Troya no resulta dudoso. Pero también está muy

<sup>7</sup> ἠσμένισε γὰρ καὶ ὁ Χρῦσης †ειπούσης† [Cobet: συνούσης] αὐτῆς τῷ βασιλεῖ. El texto está corrupto, pero el sentido resulta perfectamente claro.

<sup>8</sup> Σ bT ad 56b, 16-19 (IV 22 Erbse).



claro que su sentido de pertenecer a una comunidad, su ‘patriotismo’ –utilizo ahora, de modo deliberado, un término anacrónico– se vinculaba sobre todo a la *polis* de cada uno; sólo de un modo tendencial e incipiente asumía una dimensión panhelénica. Las *performances* homéricas (de las que nos podemos formar cierta idea a partir de las Panateneas atenienses, a pesar de su origen no excesivamente antiguo) contribuyeron de modo importante, y quizás decisivo, al surgimiento de dicha conciencia<sup>9</sup>. Pero es difícil fechar este desarrollo antes de la segunda mitad del siglo VI a.C., cuando se empieza a dibujar la amenaza ‘oriental’ sobre la Grecia peninsular. Ahora no podemos entrar, por razones obvias, en la compleja cuestión de la cronología de los poemas; pero nos basta con afirmar que no hay que considerarlos *testimonio* de la conciencia panhelénica sino como uno de los *factores* que contribuyeron a crearla<sup>10</sup>. Actualmente, se suele admitir que la contraposición entre griegos y bárbaros corresponde a la Época clásica, no al Arcaísmo: cristalizó al calor de las Guerras Médicas y de la victoria griega –que, por otra parte, sólo *a posteriori* devino propiamente ‘griega’<sup>11</sup>. En la tragedia ática es donde hallamos articulado por vez primera un contraste tajante entre el bárbaro y el heleno ‘superior’<sup>12</sup>.

Además, el hecho de considerarse “herederos de los héroes de Troya” no inducía en modo alguno a los ciudadanos de las diversas *poleis* a renunciar a sus respectivos mitos locales de origen –la autoctonía en el caso de los atenienses, el retorno de los Heráclidas en el de los espartanos, Cadmo y la siembra de los dientes del dragón en Tebas, etc.<sup>13</sup>. Y todo ello, a pesar de que la coexistencia de las distintas leyendas epicóricas y su encaje con la gesta troyana suscitaba no pocas complicaciones lógicas y cronológicas.

La conexión con Troya era reivindicada, pues, por los griegos arcaicos no tanto en calidad de participantes en una empresa colectiva, sino como ciudadanos de cada una de las ciudades-estado. Recordaré, en este sentido, una sugestiva anécdota, narrada por Heródoto (VII 158). En vísperas de la expedición de Jerjes contra Atenas y Esparta, embajadores de ambas ciudades acudieron a Gelón de Siracusa en demanda de ayuda. Pero los espartanos se negaron a ceder a Gelón el mando

---

<sup>9</sup> Sobre las Panateneas me limitaré a citar, entre una bibliografía muy copiosa, Davison, 1958: 23-42; Neils, 1992; Calame, 1996: 470-80; Nagy, 2002; Pòrtulas, 2008: 474 sgg.

<sup>10</sup> Sobre la construcción de un “Homero ‘panhelénico’”, *e.g.* Graziosi, 2002: 86-87, 196-99; Nagy, 2010: 9-28, 218-253.

<sup>11</sup> Cf. *e.g.* J. M. Hall, 2002: 172-228.

<sup>12</sup> Tesis mantenida por Edith Hall, 1989, un trabajo que ha alcanzado rápidamente estatus de canónico.

<sup>13</sup> Los mitos de origen de las diversas *poleis* griegas han sido objeto de muchos estudios importantes; en el contexto presente, me limitaré a una breve lista de trabajos representativos. Para Atenas: Burkert, 1966: 1-25; Loraux, 1990<sup>2</sup>; Detienne, 2003. Esparta: Calame, 1987: 153-186. Tebas: Vian, 1963. Por otra parte, Sabbatucci, 1978: 73-169 reflexiona (desde una perspectiva histórico-religiosa) acerca de la riqueza y complejidad de los mitos de origen epicóricos en contraste con la relativa pobreza de los panhelénicos.



supremo de la empresa —a pesar de que su apabullante superioridad en hombres, armas, barcos y dinero le convertía en el candidato obvio—, apelando nada menos que al vínculo especial de Esparta con Agamenón, el comandante supremo de la antigua expedición aquea. En realidad, tanto la naturaleza del mando de Agamenón como sus conexiones con la futura *polis* de Esparta tenían escasa relación con las pretensiones del embajador espartano; pero eso es lo de menos. Lo que ahora importa es el uso partidista y sesgado que hacía Esparta de su relación con la empresa troyana.

El interés de los atenienses (cuya participación en los hechos narrados por la *Iliada* resulta menos que modesta) por magnificar su papel en Troya también confirma que la conexión con el mundo de los héroes era percibida en términos de *polis*, no de colectividad panhelénica. No voy a evocar aquí las singulares anécdotas en torno a las interpolaciones perpetradas en el texto homérico por Pisístrato y/o sus hijos y colaboradores, con la intención de reforzar, en la medida de lo posible, los vínculos entre la saga troyana y su propia ciudad<sup>14</sup>. Ahora no importa dilucidar si tales anécdotas son o no verídicas; en la versión que se nos ha transmitido, probablemente no lo sean. Lo que interesa para nuestra argumentación actual es la *construcción* de una relación ‘patriótica’ entre la *Iliada* y sus receptores (sus receptores atenienses, en este caso concreto). Acerca del carácter secundario, y hasta cierto punto tardío, de la operación, caben muy pocas dudas.

Quizás el ejemplo más ilustrativo (transmitido también por Heródoto, en V 67) es el del tirano Clístenes de Sicilia. En torno al 570 a.C., este personaje, exasperado por el hecho de que las *performances* de los rapsodas contenían (desde su punto de vista) excesivos elogios de Argos y los argivos, enemigos tenaces de los sicionios, adoptó la medida extrema de prohibir las recitaciones rapsódicas en todo el territorio de Sicilia. Clístenes era incapaz, al parecer, de comprender y valorar la dimensión panhelénica que la epopeya iba adquiriendo paulatinamente; en cambio, le parecía clarísimo que favorecía de un modo abusivo a sus detestados enemigos de Argos<sup>15</sup>.

4. Desde nuestra perspectiva de hoy, la conexión genealógica con personajes iliádicos más singular e interesante es la establecida con... los troyanos. Existen ciertos indicios, en efecto, en el sentido de que algunos habitantes de la Tróade (parcialmente griegos, o por lo menos helenizados), durante la época arcaica y las sucesivas, se jactaban de descender de los antiguos y prestigiosos señores del lugar. Voy a repasar sumariamente los más significativos entre estos indicios. En general, son inciertos e inconcluyentes; han suscitado numerosas polémicas. Pero no es su consistencia histórica

<sup>14</sup> Pueden encontrarse discusiones y abundante bibliografía acerca de estos problemas en Jensen, 1980: 128-71, 207-226; S.L. West, 1988: 36-39; Seaford, 1994: 144-154; Haslam, 1997: 82-84; Graziosi, 2002: 228-231; Pòrtulas, 2008: 471-481.

<sup>15</sup> Análisis diversos de este relato en Svenbro, 1984: 54; Nenci, 1994: 257; Burkert, 2001: 175-76, 201, 211; Pòrtulas, 2008: 253, 454-55.

lo que interesa realmente, sino el simple hecho de que unas conexiones de tal naturaleza hayan sido postuladas y hayan merecido una consideración seria.

A partir de ciertas informaciones del libro XIII de la *Geografía* de Estrabón de Amasia (circa 64-63 a.C. - 19/24 d.C.) se ha deducido que vivía en la Tróada, en época “de ‘Homero’”, una familia reinante de presuntos descendientes de Eneas<sup>16</sup>. Existe también un pasaje famoso del canto XX de la *Iliada* (vv. 306-308), donde el dios Poseidón, a pesar de su habitual militancia pro-aquea, declara que es preciso salvar la vida de Eneas, quien está corriendo un riesgo inútil y descabellado intentando enfrentarse con Aquiles. Poseidón también afirma que es voluntad de Zeus que, una vez saqueada Troya y exterminados Príamo y sus descendientes directos, Eneas y los suyos continúen señoreando aquellos lugares. Estos versos han sido considerados como una noticia, traspuesta en profecía, sobre un οἶκος principesco de descendientes de Eneas que habrían sobrevivido en la Tróada en tiempos del poeta: un οἶκος absolutamente desconocido, por otra parte, si descontamos la fácil (y atractiva) conexión con la noticia de Estrabón a la que nos acabamos de referir<sup>17</sup>. Bastantes estudiosos modernos se han arriesgado a conjeturar, incluso, que uno de estos descendientes de Eneas pudo haber sido el patrocinador, el mecenas, de cierto poeta llamado Homero... Robert Wood, en su *An Essay on the Original Genius of Homer* (Londres 1769), ya conjeturaba que la profecía de Poseidón remitía a esta noble familia; y Karl Otfried Müller (1797-1840), entre otros, articuló la hipótesis del mecenazgo. Ambas propuestas han gozado –habitualmente en combinación– de un predicamento considerable en los estudios históricos y filológicos de los siglos XIX y XX<sup>18</sup>.

5. Las hipótesis de este tipo puede ser más o menos atractivas, incluso fascinantes; en cualquier caso, resultan indemostrables, por lo menos en el estado actual de nuestros conocimientos<sup>19</sup>. Ahora bien todas estas construcciones demuestran de sobras –por lo menos en mi opinión– que, como apuntábamos al principio, la dicotomía “aqueos

---

<sup>16</sup> Vid. Estrabón XIII §1 52-53 (III 607 f Casaubon). La fuente del geógrafo es Demetrio de Escopsis (una ciudad de la misma Tróada). Puede hallarse un análisis minucioso de toda la cuestión en Smith, 1981: 34-43, quien, por otra parte, considera tales noticias del todo indignas de crédito. Según este estudioso, la leyenda habría surgido de una sobreinterpretación de los versos del *Iliada* XX que comentamos acto seguido, en combinación con determinados pasajes del *Himno homérico a Afrodita* (vid. n. siguiente).

<sup>17</sup> También hay que tener en cuenta, claro está, los pasajes paralelos del *Himno homérico a Afrodita* (vid. n. anterior); pero resulta fácil descartarlos, atribuyéndolos a la influencia del *epos* mayor.

<sup>18</sup> Bosquejos históricos muy interesantes del desarrollo de toda la cuestión –de la que Reinhardt, 1956 (cf. Reinhardt, 1961: 450-53; 507-521) constituye, quizás, el momento culminante– pueden hallarse e.g. en Smith, 1981: 17-25 y en Faulkner, 2008: 3-10.

<sup>19</sup> Entre sus defensores recientes se cuentan Edwards, 1991: 299-301; Faulkner (cit. en la n. anterior), ambos con muchos matices; y M. L. West, 2011: 26. Se muestran escépticos, en cambio, Smith, 1981 y J. S. Clay, 1989: 153, entre otros.



*vs. troyanos*” no es recogida de modo adecuado por la contraposición “griegos *vs. bárbaros*”; ni tampoco por su sucesora, “*griegos vs. troyanos*”. Para que semejantes dicotomías tengan sentido, resulta imprescindible, claro está, que las nociones de ‘griego’ y ‘bárbaro’ hayan cristalizado; y ya vimos que no era éste el caso en la Grecia ‘homérica’ (ni tampoco en el primer Arcaísmo). No cabe duda, por otra parte, de que, cuando ambas nociones se consolidaron, fue de modo simultáneo, como cara y cruz de una misma moneda.

En el seno de nuestra *Iliada*, tanto los aqueos –llamados también dánaos, argivos, etc.– como los troyanos son colectividades *míticas*. Al utilizar este término, polisémico y comprometido, me refiero sobre todo al hecho de que se trata de personajes separados del poeta (o poetas) y de los auditorios iniciales por un hiato que no es *únicamente* temporal. Como sucede con todos los héroes, resulta perfectamente lícito, en determinadas circunstancias, vincularse a ellos por la vía (pseudo-)genealógica<sup>20</sup>. Al fin y al cabo, constituyen una suerte de antepasados colectivos *nocionales*, como se dice en inglés: *nocionales*, no nacionales. Y, en tanto que antepasados míticos, aqueos y troyanos difieren más bien poco. Prueba de ello es que las colectividades posteriores (griegas o helenizadas) podían contemplar la vinculación genealógica con unos y con otros, de acuerdo con razones circunstanciales. Pero es que tampoco se relacionaban con estos supuestos antepasados en tanto que ‘helenos’, sino como espartanos, atenienses, argivos o habitantes de la Tróade: como miembros, pues, de determinadas colectividades que tributaban honores a sus héroes/antepasados.

6. Para terminar, me gustaría volver un instante a mi punto de partida: la impropiedad de substituir masivamente, en los estudios y comentarios homéricos, los términos ‘aqueos’, ‘dánaos’, etc. por ‘*griegos*’, y los malentendidos que semejante impropiedad suscita. No voy a defender, desde luego, que los poeta(s) y auditorios homéricos no percibieran ningún tipo de diferencia entre los bandos enfrentados en la guerra de Troya. Pero no se trata de diferencias socio-antropológicas (como podría sugerir la dicotomía “griegos *vs. bárbaros*”), ni tampoco ‘nacionales’ y/o culturales (implícitas en una contraposición como “griegos *vs. troyanos*”). Para recurrir, como me parece oportuno en este caso, a un ejemplo puramente mítico, aunque sea lejano, quizás se podría aducir el enfrentamiento entre los Pāṇḍava y los Kaurava en el *Mahābhārata*. Los enemigos encarnizados de la gran epopeya sánscrita resultan muy próximos entre sí: son primos hermanos –nacidos, además, en el seno de una dinastía profundamente endogámica, que coquetea muchas veces con el incesto. Al mismo tiempo,

---

<sup>20</sup> Sobre la compleja relación entre héroes y antepasados, cf. *e.g.* Brelich, 1958: 141-51, 196 sgg., 269-70, etc.; Nagy, 2013: 256 sgg., 486 sgg. Véase también J. M. Hall, 1997, una fascinante demostración de hasta qué punto las designaciones grupales griegas como ‘dorios’, ‘jonios’ o ‘argivos’ no responden a auténticas realidades étnicas, lingüísticas o culturales sino a construcciones ideológicas de la época clásica, al servicio de distintos proyectos políticos.

los hijos de Pandu son *avatara* (en el sentido propio de “encarnaciones mortales”) de los *deva* (los dioses), mientras que los Kaurava lo son de los enemigos de los dioses, los *asura*<sup>21</sup>.

De un modo hasta cierto punto comparable, las oposiciones básicas de la *Iliada* no parecen responder, en sus estratos profundos, a la lógica de un choque entre ἔθνεα distintos, o entre naciones rivales; ni tampoco entre Occidente y Oriente; o entre pueblos civilizados y pueblos bárbaros. Podríamos decir que Troya es una ciudad esencialmente, ontológicamente condenada; pero las culpas ‘objetivas’ de sus habitantes (culpas perfectamente ‘reales’, por otra parte; piénsese en el rapto de Helena y los episodios concomitantes) asumen muchas veces un carácter sorprendentemente trivial y anecdótico. Por otro lado, Aquiles es una fuerza triunfante, y a la vez destructora –destructora también, y quizás sobre todo, de los suyos– por razones que nada tienen que ver con la psicología, la moral o la nacionalidad<sup>22</sup>. No es justo reducirlo todo, como hacen los escolios bizantinos, a un enfrentamiento bélico entre “*los nuestros*” y “*los otros*”.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BIARDEAU, M. (2002): *Le Mahābhārata. Un récit fondateur de brahmanisme et son interprétation* (2 vols.), Éditions du Seuil, Paris.
- BRELICH, A. (1958): *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Ateneo, Roma.
- BURKERT, W. (1966): «Kekropidensage und Arrhephoria. Vom Initiationsritus zum Panathenäenfest», *Hermes* XCIV: 1-25.
- BURKERT, W. (2001): *Kleine Schriften I. Homérica*, ed. Ch. RIEDWEG, Vandenhoeck und Rupprecht, Göttingen.
- CALAME, C. (1987): «Spartan Genealogies: The Mythological Representation of a Spatial Organisation», en J. BREMMER (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, Croom Helm, London & Sidney, pp. 153-186.
- CALAME, C. (1996): «Feste, riti e forme poetiche», en S. SETTIS (ed.), *I Greci. 2. Una Storia greca. I. Formazione (fino al VI secolo a. C.)*, Einaudi, Torino, pp. 470-496.
- CLAY, J. S. (1989): *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton University Press, Princeton NJ.
- DAVISON, J. A. (1958): «Notes on the Panathenaea», *JHS* LXXVIII: 23-42.

---

<sup>21</sup> Biardeau, 2002: I 223-283 analiza detalladamente las uniones anómicas y nacimientos irregulares del libro I del *Mahābhārata* como signos de la crisis del poder real. Para un análisis del conflicto de Kurukshetra no como una guerra humana convencional sino como un enfrentamiento cósmico entre poderes divinos, véase Dumézil, 1995: 59-285.

<sup>22</sup> Para el sentido del nombre Akhil(l)eus ≈ “he who has ἄχος [“grief, sorrow”] for the people [λαός]”, *vid.* Nagy, 2004: 131-137; 2013: 74 sgg.



- DETIENNE, M. (2003): *Comment être autochtone*, Seuil, Paris.
- DICKEY, E. (2007): *Ancient Greek Scholarship*, American Philological Association / Oxford University Press.
- DUMÉZIL G. (1995): *Mythe et Épopée I. II. III*, Gallimard, Paris.
- EDWARDS, M. W. (1991): *The Iliad: A Commentary. Volume v: Books 17-20*, Cambridge University Press.
- FAULKNER, A. (2008): *The Homeric Hymn to Aphrodite. Introduction, Text, and Commentary*, Oxford University Press.
- GRAZIOSI, B. (2002): *Inventing Homer. The Early Reception of Epic*, Cambridge University Press.
- HALL, E. (1989): *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Clarendon Press, Oxford.
- HALL, J. M. (1997): *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge University Press.
- HALL, J. M. (2002). *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, The University of Chicago Press, Chicago - London.
- HASLAM, M. (1997): «Homeric Papyri and the Transmission of the Text», en I. MORRIS & B. POWELL (eds.), *A New Companion to Homer*, Brill, Leiden - New York, pp. 55-100.
- ERBSE, H. (1969-1988): *Scholia graeca in Homeri Iliadem. Scholia vetera*. (7 vols.), Walter de Gruyter, Berlin.
- JENSEN, M. S. (1980): *The Homeric Question and the Oral-Formulaic Theory*, Museum Tusulanum Press, Copenhagen.
- KAKRIDIS, J. T. (1971): *Homer Revisited*, Gleerup, Lund.
- KIRK, G. S. (1985): *The Iliad: A Commentary. Volume 1: Books 1-4*, Cambridge University Press.
- LORAUX, N. (1990<sup>2</sup>): *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, La Découverte/Seuil, Paris.
- MACKIE, H. (1996): *Talking Trojan. Speech and Community in the Iliad*, Rowman & Littlefield, Lanham - Boulder - New York - London.
- NAGY, G. (2002): *Plato's Rhapsody and Homer's Music. The Poetics of the Panathenaic Festival in Classical Athens*, Center for Hellenic Studies / Harvard University Press, Washington - Athens.
- NAGY, G. (2004): *Homer's Text and Language*, University of Illinois Press, Urbana - Chicago.
- NAGY, G. (2010): *Homer the Preclassic*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London.
- NAGY, G. (2013): *The Ancient Greek Hero in 24 Hours*, The Belknap Press - Harvard University Press, Cambridge (MA) - London.
- NEILS, J. (1992): *Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens*, Princeton University Press, Princeton NJ.
- NENCI, G. (1994): *ERODOTO. Le Storie. Libro v. La rivolta della Ionia*. Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori, Verona.
- PÖRTULAS, J. (2008): *Introducció a la Iliada. Homer entre la història i la llegenda*, Fundació Bernat Metge, Barcelona.
- PINSENT, J. (1984): «The Trojans in the *Iliad*», en L. FOXHALL - J. K. DAVIES (eds.), *The Trojan War. Its Historicity and Context*, Bristol Classical Press, Bristol, pp. 141-162.
- REINHARDT, K. (1956): «Zum homerischen *Aphroditehymnus*», en *Festschrift für Bruno Snell zum 60. Geburtstag, von Freunden und Schülern überreicht*, Beck, München, pp. 1-14.
- REINHARDT, K. (1961): *Die Ilias und ihr Dichter*. Herausgegeben VON U. HÖLSCHER, Vandenhoeck und Rupprecht, Göttingen.





- RICHARDSON, N. J. (1980): «Literary Criticism in the Exegetical Scholia to the *Iliad*: A Sketch», *CQ* XXX: 265-287.
- SABBATUCCI, D. (1978): *Il mito, il rito e la storia*, Bulzoni Editore, Roma.
- SEAFORD, R. (1994): *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Clarendon Press, Oxford.
- SCHIRONI, F. (2018): *The Best of the Grammarians. Aristarchus of Samothrace on the Iliad*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- SMITH, P. M. (1981): «Aineiadaï as Patrons of *Iliad* XX and the *Homeric Hymn to Aphrodite*», *HSCP* LXXXV: 17-58.
- SVENBRO, J. (1984): *La parola e il marmo. Alle origini della poetica greca*, Boringhieri, Torino.
- TAPLIN, O. (1990): «Agamemnon's Role in the *Iliad*», en C. PELLING (ed.), *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Clarendon Press, Oxford, pp. 60-82.
- VIAN, F. (1963): *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Klincksieck, Paris.
- VAN DER VALK, M. (1953): «Homer's Nationalistic Attitude», *AC* XXII: 5-26.
- VAN DER VALK, M. (1985): «Homer's Nationalism, again», *Mnemosyne* XXXVIII: 373-376.
- WEST, M. L. (2011): *The Making of the Iliad. Disquisition and Analytical Commentary*, Oxford University Press.
- WEST, S. R. (1988): «The Transmission of the Text», en A. HEUBECK, S. R. WEST & J. B. HAINSWORTH, *A Commentary on Homer's Odyssey. Volume 1. Introduction and Books I-VIII*, Clarendon Press, Oxford, pp. 33-48.





# ANIMALES FABULOSOS DE TRADICIÓN CLÁSICA EN *LA GRAN CONQUISTA DE ULTRAMAR*\*

Jordi Redondo  
Universitat de València  
[Jordi.Redondo@valencia.edu](mailto:Jordi.Redondo@valencia.edu)

## RESUMEN

La crónica titulada *La Gran Conquista de Ultramar* encierra una riqueza literaria mayor de lo que se esperaría para dicho género. La presente contribución examina algunos casos de inserción de elementos propios de la fábula de animales y de la narración de corte antropológico, ambos dentro de la tradición clásica.

PALABRAS CLAVE: Crónica, fábula, cuento maravilloso, cuento popular, tradición clásica.

FABLE ANIMALS FROM THE CLASSICAL TRADITION IN *LA GRAN CONQUISTA DE ULTRAMAR*

## ABSTRACT

The chronicle entitled *La Gran Conquista de Ultramar* brings up a much more rich literary sample than expected because of its genre. Our contribution considers the insertion of elements taken from the animal fable and the anthropological narration, both within the Classical tradition.

KEYWORDS: Chronicle, fable, wonder tale, folktale, Classical tradition.

El estudio en *La Gran Conquista de Ultramar*<sup>1</sup> de los elementos literarios, y en especial los de orden sobrenatural, merece un tratamiento pormenorizado para el que tan sólo contamos con alguna investigación (Cuesta Torre, 1996). En un anterior trabajo sobre esta obra, sin duda alguna digna de mayor atención en muchos sentidos, ya señalamos cómo su creación se inscribe en el marco estético de la crónica de cruzadas de segunda generación, si se nos permite el término, en la que la elaboración literaria cobra un mayor protagonismo<sup>2</sup>. También apuntamos al interés regio por construir todo el relato a partir de una función propagandística, de un plan en el que la literatura está al servicio de la ideología<sup>3</sup>. Y es precisamente el plano ideológico en el que se inserta la tradición clásica, como provechoso venero de recursos para indicar sin expresar, para sugerir sin precisar<sup>4</sup>. De acuerdo con su datación, fijada en los años 1291-1293 (Gutiérrez Baños, 1997: 226; Domínguez, 2001: 873-899; Ramos, 2002), *La gran conquista de Ultramar* se inscribe en una época

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.39>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 589-602; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



de profunda reconfiguración de dicha tradición clásica, como ya tuvimos ocasión de exponer. Nos servimos para ello, entre otros elementos, del empleo de animales sobrenaturales: la cierva que cría a los siete hijos del conde Eustacio, el cisne que tira del batel en el que aparece el caballero, la golondrina mensajera que en medio de la batalla anuncia a éste la victoria, y el dragón con que el héroe Corvalán traba un recio combate (Redondo, 2013: 144-150). Nuestra intención es la de completar cuanto antes expusimos mediante la exposición de otros casos de no menor interés. Ahora bien, daremos inicio a nuestros comentarios con un pasaje que ya abordamos, pero en el que la presencia de los motivos animalísticos merece una atención mayor. Se trata del sueño que la condesa Ida tiene en su noche de bodas con el héroe Eustacio:

Cuando el conde Eustacio e Ida, su mujer, hobieron folgado a su placer una gran pieza, adormeciéronse amos. Mas la dueña comenzó a soñar un extraño sueño e muy maravilloso: soñaba que era en la cibdad de Hierusalem, e que estaba de pies sobre una piedra de mármol, ante'l templo de nuestro Señor, e miraba con mucha atención

---

\* De la ejemplar trayectoria académica del Profesor Ángel Martínez Fernández quisiéramos brevemente subrayar dos rasgos: su continuada dedicación a la epigrafía, ciencia que combina todas las filológicas y al alcance, por tanto, de muy pocos, y su capacidad para abarcar la helenidad entera.

<sup>1</sup> Para el presente estudio se ha empleado la edición de Gayangos 1951 (= 1851). Las traducciones son del autor, salvo las de Claudio Eliano, que se deben a José Vara Donado, profesor nuestro en la Universidad de Salamanca en las materias de Griego Micénico y Estilística Griega.

<sup>2</sup> Redondo, 2013: 80-81: «Así como en las primeras obras no se registra una marcada preocupación por el realismo, mientras que en cambio se concede mayor atención al comentario de carácter ideológico, de condena del Islam y alabanza de los héroes y mártires cristianos, en las obras posteriores se da el caso contrario. Ni que decirse tiene que *La gran conquista de Ultramar* se mira en el espejo de estas crónicas más recientes. Junto a esta mayor literaturización, ha de tenerse en cuenta la utilización de otro tipo de fuentes, como el cantar de gesta provenzal *Cansó d'Antioca*».

<sup>3</sup> Redondo, 2013: 143: «La extensa obra titulada *La gran conquista de Ultramar* es ante todo un vasto cuadro escénico que narra y ensalza la gesta de las cruzadas, como parte de la política de propaganda del rey Alfonso X el Sabio. El entronque de la conquista de Tierra Santa con la leyenda del Caballero del Cisne, utilizada con el fin de conferir al héroe de la cruzada una genealogía mítica que lo hiciera digno del título de rey de Jerusalén, se ha de ver no sólo a la luz de los fabulosos orígenes dinásticos de Godofredo de Bouillon, el héroe de la gesta, sino también porque Alfonso X siempre tuvo en mente la reivindicación de la corona alemana. Es más, puede decirse que la sección de corte predominantemente literario y de carácter ficticio, centrada en la leyenda del Caballero del Cisne, se narra desde la óptica del emperador de Alemania, protector primero de la duquesa Catalina y después de la duquesa Beatriz y de su hija Ida. Tanta es, en nuestra opinión, la dimensión propagandística de la obra, incluso allí donde parece que nos movemos en el terreno de la mera ficción literaria».

<sup>4</sup> Redondo, 2013: 144: «Pero junto al marco histórico, real o imaginado, hay una dimensión sobrenatural que la obra no descuida. Este plano de la obra es el que enlaza más directamente con la tradición literaria de la Antigüedad, como tendremos ocasión de comprobar, pero su función no es la de simplemente embellecer el texto a fin de hacer más placentera su lectura; muy al contrario, el plano mitológico y maravilloso refuerza el perfil épico de los personajes, introduce elementos que proporcionan a la acción el contexto propio de una gesta gobernada por los divinos designios, o bien sugiere en el receptor de la obra claves no siempre fáciles de desentrañar, cuya importancia en ésta opera mediante la articulación de un metatexto de orden religioso».



al sepulcro. En esto veía que el templo que era lleno de ratones e de murciélagos; así que apenas podría hombre andar por él, que los pies no pudiese sobre ellos. E en cuanto los ella así estaba catando, sálfale a ella por la boca un grifo e dos águilas muy grandes e muy fieras e muy extrañas a gran maravilla, e aquellas dejábanse correr luego, e mataban todas aquellas bestias malas que fallaban en el templo, e echábanlas fuera, e dejábanlo todo muy limpio, e el sepulcro de nuestro Señor otrosí. E después desto, veía que habían fecho sobre el altar lechuzas e buhos sus nidos; así que estaba todo como dañado dellos. E en esto venían volando el grifo e las dos águilas, e echaban fuera todas aquellas aves, así pequeñas como grandes, que no dejaban ahí ninguna. E después venían a ella todos tres, e tomábanla por fuerza en peso, e subíanla encima de la torre de David, onde veía toda cibdad e la tierra en derredor; e estando así allí, posábanle a las águilas en las espaldas, la una en el hombro diestro e la otra en el siniestro, e poníanle en la cabeza una corona de oro muy rica; mas el grifo la picaba tan fieramente sobre los pechos, que le sacaba el corazón e todo lo que el vientre tenía, e tenía lo colgado del pico, e volaba con ello tanto, fasta que salía por medio de las puertas que llaman Áureas, por do entró nuestro Señor el día de Ramos en Hierusalem; e andaba así cercando los muros e la villa con ello en derredor, volando a tanto que toda la encerraba la villa e los muros a ella dentro en el cuerpo. E desta visión hobo la dueña tan grande miedo, que no pudo estar que no diese muy grandes voces *etc.* (Gayangos, 1951: 91-92).

Permítasenos en primer lugar comentar determinados usos lingüísticos del pasaje que apuntan, a nuestro ver, a una sintaxis de traducción. Así lo indican 1) la conjunción expletiva de la frase *en esto veía que el templo que era lleno de ratones etc.*; 2) la extraña posición –incluso para el romance leonés– del primer pronombre en *e en cuanto los ella así estaba catando*; 3) y 4) la locución *a tanto* y de nuevo el pronombre, ahora el segundo, en *volando a tanto que toda la encerraba la villa e los muros a ella dentro en el cuerpo*. Pasemos ahora al contenido, que es el objeto de nuestro interés aquí. La condesa ve el templo de Jerusalén infestado de ratones y murciélagos, a los que luego califica de *bestias malas*. En la literatura antigua se nos cuenta cómo el dios Apolo tuvo que expulsar a golpe de arco a los ratones que habían invadido su templo en Esminte, junto a la ciudad de Crise, en la Tróade<sup>5</sup>. Sobre el grifo y las águilas ya comentamos que su simbología pasaba de la cultura antigua a la cristiana, y cómo los valores que representan son los del poder y la guerra, y por tanto los de la divinidad y el héroe, respectivamente<sup>6</sup>. La alusión a *lechuzas e buhos* parecería en principio ponernos sobre la pista de animales asociados a la sabiduría,

<sup>5</sup> Las citas literarias no se limitan a Homero, Hom. *Il.* I 3.9; hay que mencionar también a Ovidio, *Fast.* VI 425 y *Met.* XII 585. Tal vez la más cumplida noticia es la que nos da Eliano, Ael. *NA* XII 5.

<sup>6</sup> Redondo 2013: 155: «Que dichos seres tomen la forma de un grifo y dos águilas encaja también tanto en la mitología antigua, donde se asocian a las funciones segunda y primera, respectivamente, como en la simbología cristiana».



ya que se trata de las aves vinculadas a Atenea<sup>7</sup>. La opinión de los antiguos, no obstante, no era precisamente favorable a este ave nocturna: de ella no se lee en Eliano ni una sola noticia positiva, antes bien la tiene por un animal dañino, contrario al padre de los dioses y hombres, Zeus, y por tanto a los olímpicos (Ael. *NA* I 29, III 9, v 2 y x 37). A la imagen del grifo y las águilas dando muerte a las lechuzas y buhos y liberando de ellas el templo se yuxtaponen los textos neotestamentarios en los que Jesús expulsa del templo a los mercaderes (*Mt.* XXI 12-17, *Mc.* XI 15-19, *Lc.* XIX 39-40 y 45-48), y que eran bien conocidos del lector u oyente de las crónicas medievales.

Veamos ahora la narración de la visión de Corvalán:

E luego que se adormeció, durmió quanto el tercio de la noche, e comenzó a soñar un sueño que le duró fasta en la mañana; e fue éste que toda el alegría e el esfuerzo que hobiera ante de noche se le tornara en miedo e en pesar; ca le parecía que se veía cerca de Roma, fuera de los muros de la cibdad, e mirábala toda en derredor, e veía los muros derribados en muchos lugares e ella mal poblada, e decía en su voluntad [...]. En tanto que él estaba esto diciendo, veía dentro en la cibdad, do es la iglesia mayor de San Pedro, moverse muy gran ruido, como de trueno, e levantábase un aire mucho espeso de dentro de la cibdad de Roma, e alzábase mucho alto; después tendíase sobre toda la tierra, e íbase así alzando fasta que llegaba a las más altas nubes; e desta manera iba muy quedo, cubriendo toda la tierra de los cristianos desde la mar de Occidente fasta la mar Adriana; e cuando allí llegaba, comenzaba a crecer, e volvíase con un nublado de agua bermeja muy espesa; e después pasaba la mar cabo Constantinopla, allí do llaman el brazo de San Jorge; e al pasar salían de ahí truenos e pedrisco, e relámpagos e rayos, que destruían toda la tierra que es dicha Cecilia e la cibdad de Niquea, e toda la otra tierra que ha nombre Bitinia fasta la noble cibdad de Antioica; e allí derribaba el palacio mayor e el alcázar, que un punto no se detenía, e íbase destruyendo todas las tierras fasta que llegaba a Hierusalen; e allí parábase sobre la villa e mataba todos los moradores, que ninguno non quedaba a vida, grande ni pequeño; e cuando esto había hecho, comenzaba una lluvia muy mansa, e cesaba con ella la tempestad; e después veía encima de la torre de David un grifo tan grande, que cuando abría sus alas cubría todo el reino de Hierusalen, e todas las aves de aquel reino, grandes e pequeñas, echábanse ante él, las alas tendidas, como si le adorasen. E veía, otrosí, por los caminos tantos camellos desollados, que le parecía que non había tantas ovejas en el mundo. Después desto, veía un muy grande huego, donde llegaban las llamas bien fasta las nubes. E de allí salió un gran león, e dejábase ir a él, e de allí do estaba armado dábale tan grandes heridas de las manos en el escudo, que gelo fendía todo por medio, e derribábalo del caballo en tierra, pero non lo podía matar, porque estaba bien armado. E después desto, venían siete mastines ovejeros, muy grandes e muy bravos, e rompíanle las armas e mordíanle tan mal, que lo dejaban pasar por muerto, mas non lo podían matar. De todas estas cosas que vió

---

<sup>7</sup> Sobre el pasado teromórfico de esta diosa, véase Harrison, (1922: 306-307), con referencia también a Esquilo, *Euménides* 407.

Corvalán en visión fue tan espantado, que más no podría ser; así que, despertó dando voces de manera que todos fueron maravillados, cuantos con él estaban; e después que hobo entrado en su acuerdo perdió más de aquel miedo e vestióse, e fuese para la mezquita a hacer oración, e desde que la hobo hecho, asentóse en un poyo de fuera cabe la puerta, su mano en su mejilla, e comenzó pensar en aquellas visiones que viera (*GCU II LXX*, ed. Gayangos, 1951: 214).

De los animales citados en este pasaje, los que protagonizan la visión de Corvalán tienen en las literaturas clásicas una larga tradición: el grifo pertenece a la categoría de los animales creados por la mitología y presentes en la literatura paradoxográfica y fabulística desde Heródoto<sup>8</sup>, mientras que los mastines se asocian con la idea de una muerte ejemplar, como castigo a un comportamiento particularmente impío<sup>9</sup>, y el número de siete responde también a la lógica de la escatología y la interpretación en clave sobrenatural. El caso del león, de tan frecuente en la mitología, no requiere de mayor comentario<sup>10</sup>. Ya sólo este pasaje justificaría para *La gran conquista de Ultramar* un lugar señero entre las obras donde el mundo animal se alza en el primer plano de la creación literaria.

Nuestro siguiente texto fue también objeto de un primer análisis (Redondo, 2013: 147-150) al que ahora quisiéramos añadir un aspecto relevante en lo relativo a la transmisión del motivo. Se trata del monstruo –para una descripción detallada véase Soriano, 1996: 512-515– al que Corvalán da muerte:

Yendo así andando su camino derecho para Oliferna, levantóse una gran tempestad de vientos e de pedriscos que caían de las nubes, e torbellino que revolvió el polvo, e tan grande e tan espeso, que les quitó la vista; así que, non vieron el camino e perdiéronle, e tomaron a siniestro, cerca del monte que dicen Tigris, do son las piedras vellosas, por una carrera antigua, que no era usada ya de andar, e era ya cubierta de yerba verde e de hiedra, e hacía una calura tan grande que los quemaba; e entraron en la tierra del rey que decían Abraham. E había una muy gran sierpe, de la cual contaremos agora aquí, en aquella tierra del monte Tigris en una peña muy alta,

---

<sup>8</sup> Hdt. III 116; IV 13, 27; Paus. I 24, 6; Ael. *NA* IV 27; Plin. *H.N.* VII 2, x 70. Por el pasaje de Eliano sabemos que hubo ya noticia del grifo en las *Pérsicas* de Ctesias de Cnido, probablemente a causa de la larga tradición sobre este animal en las culturas escita e irania.

<sup>9</sup> En la Grecia antigua son jaurías de perros, considerado el animal impúdico por excelencia, las que descuartizan vivos a Eurípides y Heráclito, motivo que tanto la literatura cristiana como la medieval repiten en casos como el de la malvada Jezabel, cuyo cadáver quedará insepulto y pasto también de perros. En este segundo caso puede apuntarse la concurrencia del motivo en la tradición hebrea, cf. *Reyes II* 9, 10.

<sup>10</sup> El león, animal que en el segundo milenio ocupaba amplias zonas de Grecia –véase para los datos arqueológicos Bartosiewicz 2009, para los históricos Franks, 2013: 38-39, con referencias a Hdt. VII 127, que confirma su presencia en Tracia y Acarnania, Arist. *De an.* 597b7 y 606b15, y Paus. VI 5, 5, que los sitúa en torno a las estribaciones del Olimpo, y para los literarios Alden (2006)–, está incluido por Hesíodo en el catálogo de monstruos infernales de la *Teogonía*, vv. 270-336.







e ésta era una bestia fiera, muy grande e muy espantosa además, que estaba en una cueva, e tenía en el cuerpo treinta pies en luengo, e en la cola, que había muy gorda doce palmos, con que daba tan grande herida, que non había cosa viva a que alcanzase que no la matase de un golpe; las uñas había tan luengas como una vara de cuatro palmos, e cortaban como navaja, e eran tan agudas como alezna; e los sus dientes agudos e luengos más que los de la víbora; e el su cuerpo era como concha, e tan duro, que ninguna arma non gelo podría falsar, e era tan grande e espesa e embarnecida de su cuerpo, e hecha de tantos colores, que non se podrían contar; tanto eran entremezcladas las unas con las otras, pero a lugares apartados entre sí, ca era de la color que llaman añir, e de color de pez e de bray e de verde. Otrosí era a lugares negra e bermeja e amarilla, de la color de la pantera, que es otrosí bestia de muchas colores, e por ende llaman algunos jaspe pantera, porque son las colores tan mezcladas en ellas, que non las podrían contar ni decir nombre cierto; pero es aquella bestia fiera la que llaman en España loba cerval, e los latinos le dicen pantera; e había cabellos luengos como un palmo, e duros, e tales e tan fermosos como fillos de oro, e la cabeza grande e ancha, e los oídos muy espantosos de ver, e las orejas mayores que de una adaraga, con que se escudaba e se encubría a manera de esgremidores, de tal forma, que non la poría ninguno herir en la cabeza, e daba tan grandes voces, que se podrían oír a grandes dos leguas, e traía en la frente una piedra que relumbraba tanto, que podría hombre ver de noche la su claridad a dos leguas e media, e non pasaba ninguno por aquel camino que della pudiese escapar a vida, e había destruído esa tierra yerma a derredor tres jornadas, ca las gentes de las villas e de los castillos al derredor eran huidos por miedo della, e por ende, non había hí quien labrase ni había hí vianda ninguna (*GCU II CCXLII*, ed. Gayangos, 1951: 304-305).

También aquí apreciamos evidencias de una literatura de traducción, como indican las construcciones sintácticas *a grandes dos leguas y que podría hombre ver*, ésta última de clara impronta occitana. La tradición clásica de monstruos de especie reptil, caracterizados por el gran tamaño, naturaleza ígnea, garras letales, cuerpo de escamas de colores abigarrados y a menudo por tener tres cabezas y seis ojos, y que habitan profundas cuevas o simas en las que devoran a sus presas, suele ubicar dichos seres en los llanos de Anatolia central. Así lo hacen Homero con la serpiente a que da muerte el héroe Belerofonte<sup>11</sup> y Hesíodo con Equidna, de la que dice que se halla en el país de los arimos<sup>12</sup>. Por otra parte, evidencias textuales procedentes de los archivos de Anatolia, unidas a las que el propio Homero ofrece, llevan a Watkins a situar el mito de la Quimera en el reino de Licia (Watkins, 1995: 450-451). Pues bien, creemos que esta tradición, que en su día llegó a Homero, se encuentra en la

---

<sup>11</sup> Homero, *Iliada* VI 178-183. Poco antes el poeta narra cómo el héroe Belerofonte es enviado por el rey Preto a la corte del rey de Licia, que es el que le encarga una serie de empresas, de las que la primera consiste en eliminar a la Quimera.

<sup>12</sup> Hesíodo, *Teogonía* vv. 295-305. Hesíodo también se refiere a la Quimera, vv. 319-325, aunque sin referirse a su localización.

*Chanson des chétifs* y por tanto en *La gran conquista de Ultramar*<sup>13</sup>. Según el *Antiguo Testamento*, la tierra de Abraham radicaba en el corazón de Mesopotamia, en Ur de Caldea (*Gen.* 11, 27), pero la referencia de nuestro pasaje no parece un dato seguro; sí lo es una segunda localización geográfica, ya que por la montaña del Tigris hemos de entender la cordillera del Antitauro –pero no el monte Ararat, mucho más al nordeste–, en Armenia, en el territorio que a finales del siglo XII constituía el reino de Edessa, y que coincide con lo que en la época imperial eran Comágene y Cilicia. Por allí discurre el camino a Alepo, que probablemente es la Oliferna de nuestro texto. Creemos, por tanto, que tras el episodio de la bestia hay una tradición epicórica.

Nuestro siguiente pasaje nos trae el caso de la fiera que arrebató un hijo a su madre:

[...] A este infante dexárale durmiendo su ama debaxo de una oliva, e cubriólo con su manto, e paraba mientes a los otros niños que se bañaban e que andaban en aquella albuhera en barcos pequeños. E entre tanto que miraba el ama la alegría que los donceles fazían, e mientras que Harpín salió de la cibdad, descendió por una peña un lobo muy grande e muy fuerte, que llaman las gentes de aquella tierra papión, e vino corriendo para aquel infante, e tomólo atravesado en la boca e fuese con él. (...) Salió en el monte un jimio de travieso, e quando vió al lobo cómo levaba al niño, agradóse mucho dél, e dio salto al lobo e quitóselo; ca era muy grande e viejo e espeso de miembros e de cuerpo, e había los brazos espantosos, muy vellosos e canos de la vejez, e los pies largos e anchos, e la cabeza grande e la catadura fea e espantosa, e había las orejas blancas, e los dientes agudos, e las uñas grandes e muy fuertes. (...) E en tanto que él estaba así quexándose, salieron del monte quatro leones muy grandes, e quando los vio venir contra él hobo gran miedo (...) E los leones allegaron a él por tomarlo, mas quísole Dios guardar e la señal de la cruz que él ficiera, en tal manera que non pudieron allegar a él nin al caballo, e comenzaron a andar al derredor del cerco, voceando de hambre; e el conde estaba a pie e vínole a la memoria san Hierónimo, e conjuró los leones en el su nombre, diciendo que, así como él sacara la espina al león del pie quando era enfermo e non podía andar, que así ficiese partir aquellos leones de aquel lugar; e luego que los leones oyeron mentar al señor san Hierónimo, fuéronse, que non osaban estar hí más, e comenzó luego a escurecer por una lluvia menuda que fizo Dios. Muchas maravillas vio aquella noche el Conde: que le aparecieron serpes e bestias fieras, que pasaban por una senda tan cerca de aquel lugar quanto un trecho de arco, e había allí un lago, adonde venían a beber aquellas bestias; e en toda aquella tierra cinco leguas a derredor non había agua dulce para beber (*GCU II CCLV*, ed. Gayangos, 1951: 314).

En este pasaje advertimos la aparición de elementos propios del cuento popular, como lo es la función del extravío o pérdida de un niño (Propp, 2001: 44);

---

<sup>13</sup> Para un ejemplo de cómo una tradición oral del segundo milenio a.C. puede perfectamente llegar a la literatura escrita de épocas posteriores –por no citar ejemplos del Cáucaso, bien conocidos por Dumézil–, véase Redondo, 2004.

de la fábula, como lo es el motivo del león cuya espina extrae una persona que más tarde recibe su ayuda en un caso de riesgo; de la hagiografía, como el motivo de la sorprendente y milagrosa superación de un peligro cierto merced a la sola mención de un personaje protector; y de la novela, que conjuga los citados géneros en el seno de una estructura narrativa de mayor complejidad. El motivo de *La gran conquista de Ultramar* se halla también en el *Libro del caballero Zifar*—cuya datación más probable se fija hacia los años 1332-1333<sup>14</sup>, cuando una leona aprovecha el descanso del héroe y su esposa Grima para llevarse a Garfín, uno de los hijos de la pareja, hasta que es rescatado por un grupo de cazadores encabezado por un ricohombre:

Yo andando el otro día a caça con mis canes e con mi compañía, senti los canes que se espantauan mucho, e fuy en pos ellos e falle que yuan latiendo en pos una leona que leuaua una criatura en la boca muy fermosa, e sacudierongela, e tome yo la criatura en los braços e traxela a mi posada (González, 2001<sup>4</sup>: 140).

E la ventura fue buena para nos, ca a mi leuaua la leona en la boca, que me tomara cerca de una fuente, estando y nuestro padre e nuestra madre, e me metio en un monte, e aquel que nos porfijo andaua estonce por el monte buscando los venados; e los canes quando vieron la leona, fueron en pos ella, e tanto la afincaron que me ouo a dexar luego (González, 2001<sup>4</sup>: 208).

E yo e este mi hermano, commo niños que non auiamos entendimiento, andando trebejando por el prado, salio una leona de un montezillo que estaua en un collado y cerca, e lleo ally do nos estauamos trebejando, e tomome en la boca e leuome al monte. E aquel que nos crio salio a caça con su gente e sus canes, e plogo al Nuestro Señor Dios que entrando comigo la leona en el monte, recudieron los canes de aquel burges con ella, e al ruydo de los canes que yuan latiendo por el rastro de la leona, lleo el burges con su gente e sacaronme de su poder (González, 2001<sup>4</sup>: 212).

El patrón es idéntico: la madre deja a su(s) hijo(s) jugando y de repente aparece un animal salvaje que se lo(s) lleva. En la mitología antigua, Atalanta fue criada por una osa después de haber sido expuesta en el bosque por su padre (Apollod. *Bib.* III 9, 2), de la misma manera que Rómulo y Remo, abandonados por el rey de Alba Longa y usurpador a la vez del trono, Amulio, fueron protegidos y criados por la loba Luperca (Plu. *Rom.* I 4, 2-4). El carácter folclórico del motivo queda bien especificado en el listado de Stith-Thompson (Thompson, 1955-1958, motivo B 535), sin que por ello falten referencias similares en las literaturas clásicas, como la historia de Androcles y el león, que narran dos autores casi contemporáneos,

---

<sup>14</sup> Cf. Orduna, 1991; Vaquero, 1992: 866-867; Cacho Blecua, 1996, 1999. Para una opinión diferente, y que no compartimos, véase F. Maíllo, 1998: 483, que apunta a la segunda mitad del siglo XIII.



Aulo Gelio y Eliano (Ael. *NA* VII 48; Aul. Gel. *Noct.* v 14, 30). Más adelante se produjo la cristianización del tema a través de la figura de san Jerónimo, tal como recoge la *Legenda aurea* de Iacopo da Varazze (Graesse, 1850: 655-657).

Son también animales los protagonistas de una aparición maravillosa:

E luego que entró por la senda donde fuera el conde Harpín, pareciósele tres ciervos blancos, e iban delante de él, e él iba siguiéndolos por montes e por valles; e sabed que aquellos tres ciervos blancos eran san Jorge, san Bárbaro e san Dionís etc. (*GCU II* CCLVII, ed. Gayangos, 1951: 316).

Las apariciones de animales que son en realidad seres divinos se cuentan entre los prodigios, *θαύματα*, desde cuando menos la tradición mítica, con mención especial para Zeus, pero sin olvidar a otros dioses de gran antigüedad y vasto poder, como Hera y Poseidón. Un caso de animal con poderes sobrenaturales y que representa a una divinidad es el de la cierva de Sertorio (Sancho Montés, 2005).

Nuestro siguiente pasaje nos lleva al género de la historiografía de corte antropológico, que en parte empieza con los logógrafos y continúa con los geógrafos. Esto es lo que dice la crónica castellana:

E eran allí venidos, señaladamente para matar a los ricos hombres de la cristiandad, los acemitanos; que eran negros por todo el cuerpo, mas habían los ojos e las uñas e las palmas de las manos bermejas como sangre, e comían carne cruda sin otro adobo, e los más dellos non se entendían unos a otros sino por señas, e ladraban como canes e hablaban en durmiendo, e cuando entraban en batalla, nunca conocían a ninguno, aun por pariente que fuese. Esta gente de los acemitanos, según cuenta la historia, no sabían de fecho de armas, como otra gente, ca non traían escudos, ni lanzas ni espadas ni arcos ni porras; empero traían lorigas muy fuertes e bacinetes de cuero tan fuertes, que recudía dellos el golpe de la saeta o de la espada, e cabalgaban en caballos muy ligeros e bien enseñados, e traían cuchillos muy fuertes e bien templados de acero e emponzoñados, que ferían tan fieramente que no había armadura ninguna, de fuste ni de fierro ni de paño, que ninguna cosa aprovechase a aquel que firiesen. [...] E cuando los acemitanos vieron que no podían ir adelante, por el estorbo que les hacían los moros que fuían, firieron en ellos, e mataron muchos además. Estonce fue tan grande la priesa de los que fuían de los blancos, esto es, de los ángeles, que los mataban e iban en pos ellos matando, que fueron vencidos estos acemitanos, e mayormente después que vieron a los blancos, de cuya vista fueron muy espantados (*GCU II* CLVI y CLVIII, ed. Gayangos, 1951: 270 y 271).

No se trata en esta ocasión de animales fabulosos, sino de unos seres intermedios entre la animalidad y la humanidad, pues de una y otra comparten rasgos evidentes. El cronista les atribuye el color negro, el desconocimiento del alimento cocinado, la incapacidad de comunicarse mediante el lenguaje —unida en cambio a la facultad de hablar durante el sueño—, el desconocimiento de la práctica bélica y, por último, la inmisericordia en combate. Todo esto nos dibuja un estado que va más allá del salvajismo para adentrarse en las lindes del mero reino animal. Así lo señalan sus usos alimentarios —*comían carne cruda sin otro adobo*— y la comparación con los perros —*ladraban como canes*—.



En la literatura castellana de la época ya señalamos otro ejemplo de este tóxico; en el *Libro del caballero Zifar* se lee esto:

e a la parte del çierço della son las tierras de Çim, e a la parte de mediodia son las tierras de Agas e de Almus, e a la partida de los enopes, a que dizen canrancales, porque comen los omes blancos do los pueden auer (*Libro del Caballero Zifar*, ed. González, 2001<sup>4</sup>: 448).

En las literaturas clásicas el primer autor que se hace eco de la existencia de este pueblo semisalvaje es Heródoto, que los describe del siguiente modo:

οἱ Γαράμαντες δὴ οὗτοι τοὺς τρωγλοδύτας Αἰθίοπας θηρεύουσι τοῖσι τεθρίπποισι· οἱ γὰρ τρωγλοδύται Αἰθίοπες πόδας τάχιστοι ἀνθρώπων πάντων εἰσι τῶν ἡμεῖς πέρι λόγους ἀποφερομένους ἀκούομεν. σιτέονται δὲ οἱ τρωγλοδύται ὄφις καὶ σαύρους καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ἐρπετῶν· γλῶσσαν δὲ οὐδεμιῇ ἄλλῃ παρομοίην νενομίκασι, ἀλλὰ τετρίγασι κατὰ περ αἰ νυκτερίδες.

Estos garamantes dan caza con sus cuádrigas a los trogloditas. Los etíopes trogloditas son los más ligeros de piernas de todos los hombres de que hemos oído noticia en los relatos que se nos refiere. Los trogloditas se alimentan de serpientes, lagartos y especies similares de reptiles; hablan una lengua que no se parece a ninguna otra, sino que aúllan como los murciélagos (Hdt. IV 183, 4).

Entre las fuentes antiguas destaca lo que nos cuenta Eliano en su *Historia de los animales*, uno de los más conspicuos referentes de la literatura animalística:

ᾧσιν τὴν Αἰγυπτίαν διελθόντι ἀπαντᾷ ἐπὶ τὰ ἡμέρων ὄλων ἐρημία βαθυτάτη. μετὰ δὲ ταύτην Κυνοπρόσωποι νέμονται ἄνθρωποι κατὰ τὴν ὁδὸν τὴν ἐς Αἰθιοπίαν ἄγουσαν. ζῶσι δὲ ἄρα οὗτοι θηρῶντες δορκάδας τε καὶ βουβαλίδας. ἰδεῖν γε μὴν μέλανές εἰσι, κυνὸς δὲ ἔχουσι τὴν κεφαλὴν καὶ τοὺς ὀδόντας. ἐπεὶ δὲ εἰσὶ καὶ τῶν δ' ὄφιν, καὶ μάλα γε εἰκότως αὐτῶν ἐνταυθοῖ τὴν μνήμην ἐποιησάμην. φωνῆς δ' οὖν ἀμοιροῦσι, τρίζουσι δὲ ὀξύ· κάτεισι δὲ ὑπὸ τὴν ὑπὴνην αὐτοῖς γένειον, ὡς εἰκάσαι τοῖς τῶν δρακόντων αὐτό. αἱ δὲ χεῖρες αὐτῶν ὄνυξιν ἰσχυροῖς καὶ ὀξύτατοις εἰσι τεθηγμέναι· τὸ δὲ πᾶν σῶμα δασεῖς πεφύκασι, κατὰ τοὺς κύνας καὶ τοῦτο. ὠκιστοὶ δὲ εἰσι καὶ ἴσασι τὰ ἐν τοῖς τόποις δύσβατα. ἐντεῦθεν τοὶ καὶ δυσάλωτοι δοκοῦσιν.

Cuando se ha traspasado el oasis egipcio, se encuentra uno de frente con un desierto extensísimo que lleva siete días completos de viaje. A continuación de él, viven unos hombres, los Cara de perro, a lo largo del camino que conduce a Etiopía. Por lo visto, éstos viven dedicados a la caza de gacelas y antílopes, son de color negro y tienen la cabeza y los dientes de perro. Y ya que se parecen a este animal, es un gran acierto que justo en este lugar y momento haya hecho mención de ellos. Y así resulta que no están dotados de habla, sino que chillan. Les cae por debajo de la barba un mentón que se puede comparar con el de las serpientes. Sus manos están afiladas gracias a unas uñas fuertes y aguzadas. Tienen por naturaleza un pelaje tupido por todo su cuerpo, también esto como los perros. Son velocísimos y conocen los lugares de difícil acceso que hay en su territorio. Precisamente por eso tienen fama de que resultan difíciles de apreciar (Ael. NA x 25. Trad. Vara Donado, 1989: 406-407).



Nuestro siguiente texto proviene de un tratado científico de la enjundia de la *Geografía* de Estrabón, en la que se lee lo siguiente:

Νομαδικὸς μὲν οὖν ὁ βίος τῶν Τρωγλοδυτῶν, τυραννοῦνται δὲ καθ' ἕκαστα, κοινὰ δὲ καὶ γυναῖκες καὶ τέκνα πλὴν τοῖς τυράννοις, τῷ δὲ τὴν τυράννου φθειράντι πρόβατον ἡ ζῆμια ἐστὶ· στιβίζονται δ' ἐπιμελῶς {ὥς} αἱ γυναῖκες, περικείμεναι δὲ τοῖς τραχήλοις κογχία ἀντὶ βασκανίων. πολεμοῦσι δὲ περὶ τῆς νομῆς, κατ' ἀρχὰς μὲν διωθόμενοι ταῖς χερσίν, εἶτα λίθοις, ὅταν δὲ τραῦμα γένηται, καὶ τοξεύμασι καὶ μαχαιρίσι· διαλύουσι δ' αἱ γυναῖκες εἰς μέσους προῖοῦσαι καὶ δεήσεις προσενέγκασαι· τροφή δ' ἔκ τε σαρκῶν καὶ τῶν ὀστέων κοπτομένων ἀναμίξ καὶ εἰς τὰς δορὰς ἐνειλουμένων, εἴτ' ὀπτομένων καὶ ἄλλως πολλαχῶς σκευαζομένων ὑπὸ τῶν μαγείρων, οὓς καλοῦσιν ἀκαθάρτους· ὥστε μὴ κρεοφαγεῖν μόνον ἀλλὰ καὶ ὀστοφαγεῖν καὶ δερματοφαγεῖν· χρῶνται δὲ καὶ τῷ αἵματι καὶ τῷ γάλακτι καταμίξαντες. ποτὸν δὲ τοῖς μὲν πολλοῖς ἀπόβρεγμα παλιούρου, τοῖς δὲ τυράννοις μελίκρατον, ἀπ' ἄνθους τινὸς ἐκπιεζομένου τοῦ μέλιτος, ἔστι δ' αὐτοῖς χειμῶν μὲν ἡνίκα οἱ ἐτησίαι πνέουσι, κατομβροῦνται γάρ, θέρος δ' ὁ λοιπὸς χρόνος. γυμνῆται δὲ καὶ δερματοφόροι καὶ σκυταληφόροι διατελοῦσιν· εἰσι δ' οὐ κολοβοὶ μόνον ἀλλὰ καὶ περιτετμημένοι τινὲς καθάπερ Αἰγύπτιοι. οἱ δὲ Μεγαβάριοι Αἰθίοπες τοῖς ῥοπάλοις καὶ τύλους προστιθέασι σιδηροῦς, χρῶνται δὲ καὶ λόγχαις καὶ ἀσπίσιν ὠμοβυρσίνοις, οἱ δὲ λοιποὶ Αἰθίοπες τόξοις καὶ λόγχαις. θάπτουσι δὲ τινες τῶν Τρωγλοδυτῶν ῥάβδοις παλιουρίναις δῆσαντες τὸν αὐχένα τῶν νεκρῶν πρὸς τὰ σκέλη, ἔπειτα εὐθύς καταλεύουσιν ἱλαροὶ, γελῶντες ἅμα, ἕως ἂν τοῦ τὴν ὄψιν σώματος ἀποκρῦψωσιν· εἴτ' ἐπιθέντες κέρασ ἀΐγειον ἀπίασιν. ὁδοιποροῦσι δὲ νύκτωρ ἐκ τῶν ἀρρένων θρεμμμάτων κώδωνας ἐξάπαντες, ὥστ' ἐξίστασθαι τὰ θηρία τῷ ψόφῳ· καὶ λαμπάσι δὲ καὶ τόξοις ἐπὶ τὰ θηρία χρῶνται, καὶ διαγρυπνοῦσι τῶν ποιμνίων χάριν ᾧδῆ τι νι χρώμενοι πρὸς τῷ πυρί.

La vida de los trogloditas es de carácter nómada y se gobiernan por medio de un caudillo para cada grupo, de modo que mujeres y niños son comunes salvo en el caso de los caudillos; a quienquiera seduzca a la mujer de un caudillo le corresponde una cabra como multa; se maquillan cuidadosamente con afeite negro como las mujeres, y se ciñen conchas alrededor del cuello a modo de amuleto. Contienen por el pasto, rechazándose al principio con los brazos y luego con piedras, y una vez que se produce una herida, con puñales y arcos; ponen a ello fin las mujeres avanzándose en medio de unos y otros y dirigiéndoles sus demandas. Su alimento consiste en carnes y huesos que se cortan revueltos y enrollados en sus propios pellejos, y son luego asados y preparados de diferentes formas por los cocineros, que reciben el nombre de impuros; de suerte que no sólo comen carne, sino también huesos y pieles; toman también, mezclándolos, leche y sangre; la bebida de la mayoría es una infusión de paliuro, pero la de los caudillos es un preparado de miel, obtenida al exprimir una flor. Su invierno tiene lugar cuando soplan los vientos etesios –hacen caer abundante lluvia–, y el tiempo restante es la estación cálida; suelen ir desnudos, o vestidos de pieles y de cuero; no sólo se mutilan, sino que algunos están también circuncidados como los egipcios; los etíopes megábaros añaden nudos a sus bastones y emplean lanzas y escudos de cuero encrudecido, y los demás etíopes arcos y lanzas. Algunos de los trogloditas entierran atando el cuello del cadáver a las piernas con ramas de paliuro y sepultándolo luego bajo piedras contentos y riéndose, hasta que lo ocultan de la vista; entonces colocan encima un cuerno



de cabra. Viajan de noche colgando campanas de los animales machos para ahuyentar a las fieras con el ruido; también se sirven de antorchas y arcos contra las fieras, y permanecen en vela por sus rebaños ayudándose de una tonada, a la vera del fuego (Strab. XVI 4, 17).

Por último, debe también reseñarse un pasaje de *Las etiópicas* de Heliodoro:

Ἦδη δὲ πλησιάζων Αἰθιοπικῶ περιπίπτει λόγῳ (...). οἱ δὲ ἐπεδίωκον, τοὺς ὅσοι Τρωγλοδῦται σφῶν (ἦσαν δὲ εἰς διακοσίους) προτέρους ἐπαφέντες. Τρωγλοδῦται δὲ μοῖρα μὲν ἐστὶν Αἰθιοπική, νομαδική τε καὶ Ἀράβων ὄμιρος, δρόμου δὲ ὀξύτητα φύσει τε εὐτυχοῦντες καὶ ἐκ παίδων ἀκούοντες, τὴν μὲν βαρεῖαν ὄπλισιν οὐδὲ ἀρχὴν ἐδιδάχθησαν ἀπὸ σφενδόνης δὲ κατὰ τὰς μάχας ἀκροβολιζόμενοι ἢ δρᾶσι τι πρὸς ὄξυ τοὺς ἀνθισταμένους ἢ καθυπερτέρους αἰσθόμενοι διαδιδράσκουσιν· οἱ δὲ ἀπογινώσκουσιν αὐτίκα τὴν ἐπίδιωξιν ἔπτρωμένους τῇ ποδωκείᾳ συνειδότες καὶ εἰς ὅπας τινὰς βραχυστόμους καὶ χηραμοὺς κρυφίους πετρῶν καταδυομένων. οὗτοι δ' οὖν τότε πεζοὶ τοὺς ἵππεας ἔφθανον καὶ τινὰς καὶ τραυματίας γενέσθαι σφενδονῶντες ἴσχυσαν· οὐ μὴν ἐδέξαντό γε ἀντεφορμήσαντας ἀλλὰ προτροπάδην εἰς τοὺς ἀπολειφθέντας τῶν φιλίων πολὺ καθυστεροῦντας ἀπεδίδρασκον.

Cuando ya estaba próximo [*sc.*, Bágoas], cae en una emboscada de los etiopes [...]; los contrarios los perseguían, enviando en primer lugar a cuantos de entre sus filas eran trogloditas –eran unos doscientos–. Los trogloditas son una parte de los etiopes, nómada y limítrofe de los árabes, que por naturaleza gozan de una rapidez en la carrera que además practican desde niños, que no se han instruído ni por asomo en el armamento pesado, por lo que en las batallas disparan desde lejos con hondas, o bien llevan a la práctica algún ataque contra quienes se les oponen, o si se perciben de su inferioridad se dan a la fuga; sus contrarios renuncian al punto a la persecución, al darse perfecta cuenta de que están como provistos de alas por su velocidad, y de que se deslizan por huecos entre angostas peñas y por ocultas cavidades de las rocas. Estas gentes, pues, con ser de a pie aguardaban entonces a los jinetes, y se hicieron fuertes hasta el punto de producirles bajas al dispararles sin pausa sus hondas; no obstante, no esperaron a su acometida cuando de nuevo se lanzaron contra ellos, sino que se daban desordenadamente a la fuga tras aquellos de entre sus aliados que se habían quedado atrás, al retrasarse mucho (Hldr. VIII 16).

Con Heliodoro advertimos cómo el tópico se ha literaturizado hasta perder buena parte del contenido antropológico que le proporcionaba el mayor atractivo; ahora nos hallamos ante unos temibles guerreros, pero completamente humanos, ya que nada queda de sus usos animalescos. Frente a los textos de Heródoto, Estrabón y Heliodoro, ha de ponerse de relieve cómo es Eliano la fuente del pasaje de nuestra obra.

La conclusión a estas breves notas no hará sino recoger las observaciones formuladas: hemos visto cómo *La gran conquista de Ultramar* responde a las características de una obra compleja, en la que se funden géneros diversos: el principal es el de la crónica en una de sus formas, la crónica de cruzadas, muy proclive al empleo de técnicas de literaturización que la alejan de la historiografía; géneros secundarios, presentes en diferente grado a lo largo de la obra, son entre otros los del cuento





maravilloso, la fábula y el *exemplum* moralizante, y es en ellos donde registramos la aparición de animales maravillosos. Por otra parte, y como ya precisamos en anterior ocasión (Redondo, 2013: 77-78), la fusión de elementos tomados de diferentes géneros no permite separar en la obra secciones dedicadas, respectivamente, a la realidad y la ficción, sino que ambos espacios literarios se mezclan a lo largo de aquella sin mayor límite que la discrecionalidad con que el autor se sirve de ambos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALDEN, M. (2005): «Lions in paradise: Lion similes in the *Iliad* and the Lion Cubs of *Il.* 18.318-22», *The Classical Quarterly* 55: 335-342.
- BARTOSIEWICZ, L. (2009): «A Lion's share of attention: Archaeozoology and the historical record», *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 60: 759-773.
- CACHO BLECUA, J. M. (1996): «Los problemas del Zifar», en F. RICO & P. RAMOS (eds.), *Libro del caballero Zifar. Códice de París*, Barcelona, pp. 55-94.
- CACHO BLECUA, J. M. (1999): «Del *Liber Coronationis et Consilii* al *Libro del Caballero Zifar*», *La Corónica. A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures* 27: 45-66.
- CUESTA TORRE, L. (1996): «Lo sobrenatural en El caballero del Cisne», en C. ALVAR & J. M. LUCÍA MEGÍAS (eds.), *La literatura en la época de Sancho IV*, Alcalá, pp. 255-265.
- DOMÍNGUEZ, C. (2001): *Repertorio romance de la 'materia de Ultramar' hispanomedieval (siglos XII a XV). Un estudio comparado de la literatura de cruzada*, Santiago de Compostela [Tesis doctoral].
- FRANKS, H. M. (2013): *Hunters, Heroes, Kings: The Frieze of Tomb II at Vergina*, Atenas.
- GAYANGOS, P. DE (1951): *La gran conquista de Ultramar*, Madrid (= Madrid 1851).
- GONZÁLEZ, C. (ed.) (2001<sup>4</sup>): *Libro del Caballero Zifar*, Madrid.
- GRAESSE, TH. (ed.) (1850): *Legenda aurea, vulgo Historia Lombardica dicta*, Leipzig.
- GUTIÉRREZ BAÑOS, F. (1997): *Las empresas artísticas de Sancho IV el Bravo*, Valladolid.
- HARRISON, J. (1922): *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge.
- MAÍLLO, F. (1998): *Los arabismos del castellano en la Baja Edad Media*, Salamanca.
- ORDUNA, G. (1991): «Las redacciones del *Libro del cavallero Zifar*», en *Studia in honorem Prof. M. de Riquer IV*, Barcelona, 283-299.
- PROPP, V. (2001): *Morfología del cuento*, Madrid.
- RAMOS, R. (2002): «*La Gran Conquista de Ultramar*», en C. ALVAR - J.M. LUCÍA MEGÍAS (eds.), *Diccionario filológico de la literatura medieval española. Textos y transmisión*, Madrid, pp. 603-608.
- REDONDO, J. (2004): «Elements mitològics i folclòrics a la *Crònica* de Pere Antoni Beuter» (en colaboración con À.F.O. GUIXOT), en M.À. VILALLONGA - D. FERRER - D. PRATS (eds.), *Història i Llegendes al Renaixement. Actes del IV Col.loqui Internacional problemes i Mètodes de la Literatura Catalana Antiga*, Girona (= *Estudi General* 23-24), pp. 261-280.
- REDONDO, J. (2013): *La tradición clásica en la literatura castellana medieval. Cuatro estudios*, Madrid.
- SANCHO-MONTÉS, S. (2005): «Plutarco a la Primera Part de la Història de València d'En Pere-Antoni Beuter», en M. JUFRESA et al. (eds.), *Plutarco a la seva època. Paideia i societat*, Barcelona, pp. 835-842.



- SORIANO, C (1996): «El episodio de Baldovín y la sierpe en *La gran conquista de Ultramar*», en C. ALVAR - J. M. LUCÍA MEGÍAS (eds.), *La literatura en la época de Sancho IV*, Alcalá, pp. 511-520.
- THOMPSON, S. (1955-1958): *Motif-Index of Folk Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-books and Local Legends I-VI*, Bloomington, Indiana University Press.
- VAQUERO, M. (1992): «Relectura del *Libro del caballero Çifar* a la luz de algunas de sus referencias históricas», en *Actas del II Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval II*, Alcalá, pp. 857-871.
- VARA DONADO, J. (1989): *Claudio Eliano, Historia de los animales*, Madrid.
- WATKINS, C. (1995): *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford.



# TEXTOS DE AGRICULTURA CARTAGINESA EN LA LITERATURA LATINA: LOS OTROS TRATADOS *DE AGRI CULTURA*

Rubén Ríos Longares  
Universidad de La Laguna  
[lucentinus@gmail.com](mailto:lucentinus@gmail.com)

## RESUMEN

Todas las sociedades han compartido la necesidad de alimentarse, pues no hay prosperidad si hay hambre. Y, en este sentido, el mundo antiguo no es una excepción, porque las literaturas son fiel reflejo de la necesidad de cultivar y alimentar a toda la población, que se pone de manifiesto en los manuales de agricultura que se conservan. Desde que Hesiodo escribiera sus *Trabajos y días* hasta que Casiano Baso redactara las *Geoponica* hay un milenio, o más, de textos agrícolas, muchos de los cuales son bastante conocidos, pero otros, no tanto. Entre los que han tenido menos suerte se hallan los que Magón, el Púnico, firmó en Cartago con anterioridad a la Segunda Guerra Púnica. De esta obra y de su fortuna nos ocupamos en este trabajo.

PALABRAS CLAVE: Magón, agricultura, geopónicas.

CARTHAGINESIAN AGRICULTURE IN LATIN LITERATURE:  
THE OTHER TREATISES *DE AGRI CULTURA*

## ABSTRACT

All societies have shared the need to nourish themselves, as prosperity is hindered if there is famine. However, the ancient world isn't an exception to this because its literature reliably reflects the need to sow crops and feed its people. This is clearly stated in the agricultural manuals which have been preserved. A thousand years separate Hesiod's *Works and Days* from the *Geoponica* by Casiano Baso. In those 1000 years a multitude of agricultural texts were written, some of which are very well known, while others are less well known. Amongst those less fortunate agricultural texts are those which Magon, the Punic, signed in Carthage before the Second Punic War. This essay will focus on this text and its fate.

KEYWORDS: Mago, Agriculture, Geoponics.

## 0. INTRODUCCIÓN

Dentro de la literatura científica o técnica latina, el cultivo y cuidado del campo tiene un lugar muy destacado, sin duda por la importancia que tenía la agricultura

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.40>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 603-620; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



para el sustento de los ciudadanos. Esa es la razón por la que se comenzó a escribir desde muy pronto sobre un tema que afectaba a toda la sociedad. De este modo, conservamos varios tratados agrícolas de diferentes épocas. Cronológicamente, el primero es el tratado *De agri cultura* que Marco Porcio Catón (234-149 a. C.) escribió a la manera de una verdadera enciclopedia agrícola en la que recopila, en 170 capítulos y de manera concisa, el saber agrario romano hasta su época: labores del campo y obligaciones de la familia agrícola, pero también veterinaria, rituales religiosos y recetas gastronómicas.

Como Catón, Marco Terencio Varrón (116-27 a. C.), compila en su *rerum rusticarum libri III* el saber agrónomo de su época. Varrón fue amigo de Escrofa, *que se tiene por el romano que mejor conoce el cultivo del campo* (Varrón, 2010: 57), de quien, sin duda, debió adquirir grandes conocimientos.

El gaditano Lucio Juno Moderato Columela (4-70 d. C.) es el primer autor que dedica un libro a la labranza en nuestra era. En realidad, escribió dos tratados acerca del mismo tema, el *De re rustica* (o *Los doce libros de agricultura*) y el *De arboribus*. Columela, como sus predecesores, recopila los saberes de la técnica agrícola llegados hasta su tiempo. Al comienzo del *De re rustica* ofrece un amplio listado de tratadistas que habían escrito sobre agricultura. A pesar de la extensión de esta nómina, lamentablemente muchos de ellos nos son conocidos de manera fragmentaria o gracias a esta cita.

Rutilio Tauro Emiliano Paladio (siglo IV) es el último de los grandes tratadistas romanos. Sus dos obras agrícolas, el *Opus agriculturae* y *De insitione* recopilan, casi a finales de la época romana, las técnicas agrícolas. El *De insitione* se enmarca en los calendarios agrícolas, del estilo *Trabajos y días* hesiodeo.

Sin embargo, no debemos omitir a otros autores que bien por no ser su campo principal de actuación, como Virgilio que también trató algunos aspectos de la agricultura, bien por ser ya muy posteriores, como Casiano Baso y sus *Geoponica*, han caído prácticamente en el olvido. Entre estos casi olvidados o desconocidos queremos recuperar en este trabajo la figura de Magón el Púnico, autor del que beben muchos de los tratadistas que hemos mencionado con anterioridad.

## 1. MAGÓN. OBRA Y TRANSMISIÓN

Poco es lo que se sabe acerca de Magón. De este escritor cartaginés tan solo se conservan treinta y una citas en toda la literatura latina posterior, que fueron recopiladas por primera vez gracias a la labor del historiador alemán Arnold Hermann Ludwig Heeren. Este las publicó a finales del siglo XVIII bajo el título de *Ideen über Politik, den Verkehr, und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt*<sup>1</sup>. A través de estos escasos datos podemos acercarnos un poco a la persona y obra del púnico.

---

<sup>1</sup> Nosotros hemos seguido la versión inglesa publicada en Oxford en el año 1833.



Su obra tuvo que ser muy admirada y valorada porque la citan no solo los grandes tratadistas agrícolas romanos Varrón, Paladio y Columela, sino incluso el enciclopedista Plinio. No es necesario reseñar que el padre de la agricultura romana, Marco Porcio Catón, no lo menciona en su tratado pues es anterior o, al menos, coetáneo, hecho que explica Plinio, como veremos seguidamente. Y su trabajo siguió teniendo vigor durante mucho tiempo, porque quizá la cita más tardía sea la que aparece en las *Hippiatrica* bizantinas<sup>2</sup>. Debemos hacer caso a Varrón, Columela y Plinio quienes dicen que la obra de agricultura de Magón fue traducida al latín por orden del Senado, seguramente una vez finalizada la II Guerra Púnica, y que constaba de veintiocho volúmenes. Pero, además, de su relato se deduce también que Catón no menciona a Magón porque este todavía no había escrito su obra y que su fortuna fue diversa debido al tratamiento dado por traductores y epitomistas:

Hos nobilitate Mago Carthaginiensis praeteriit, poenica lingua qui res dispersas comprehendit libris XXIIIX, quos Cassius Dionysius Uticensis vertit libris XX ac Graeca lingua Sextilio praetori misit: in quae volumina de Graecis libris eorum quos dixi adiecit non pauca et de Magonis dempsit instar librorum VIII. Hosce ipsos utiliter ad VI libros redegit Diophanes in Bithynia et misit Deiotaro regi<sup>3</sup>.

Verumtamen ut Carthaginiensem Magonem rusticationis parentem maxime veneremur. Nam huius octo et viginti memorabilis illa volumina ex senatus consulto in Latinum sermonem conversa sunt<sup>4</sup>.

Igitur de cultura agri praecipere principale fuit etiam apud externos, siquidem et reges fecere, Hiero, Philometor, Attalus, Archelaus, et duces, Xenophon et Poenus etiam Mago, cui quidem tantum honorem senatus noster habuit Carthagine capta, ut, cum regulis Africae bibliothecas donaret, unius eius duodetriginta volumina censeret in Latinam linguam transferenda, cum iam M. Cato praecepta condidisset, peritisque Punicae dandum negotium, in quo praecessit omnes vir clarissimae familiae D. Silanus. sapientiae vero auctores et carminibus excellentes quique alii illustres

---

<sup>2</sup> El texto de Magón aparece en el tratado de veterinaria equina bizantina de J. Ruel (1530): *Veterinariae medicinae Libri II*, 27. Se trata de la primera edición latina de las *Hippiatrica*, traducido de los manuscritos griegos a petición de Francisco I.

<sup>3</sup> Varro. *rust.* 1, 1, 10: *A estos sobrepasó en prestigio Magón el cartaginés, quien, en lengua púnica, reunió en 28 libros materias dispersas, que Casio Dionisio de Útica tradujo en 20 libros y dedicó, en lengua griega, al pretor Sextilio; en estos volúmenes añadió no poco de esos libros griegos que he mencionado, eliminando de Magón el equivalente de 8 libros. Diófanes en Bitinia, los redujo provechosamente a 6 libros que dedicó al rey Deyotaro* (Varrón, 2010: 53).

<sup>4</sup> Colum. 1, 1, 13: *Veneremos más que a todos, como padre de la agricultura, al cartaginés Magón, pues aquellos memorables (veintiocho) volúmenes que escribió sobre ella han sido traducidos al latín por decreto del Senado* (Columela, 2010: 12).

viri conposuissent, quos sequeremur, praetexuimus hoc in volumine, non in grege nominando M. Varrone, qui LXXXI vitae annum agens de ea re prodendum putavit<sup>5</sup>.

Sabemos, por otro lado, que el tratado de agricultura de Magón se fue reduciendo en posteriores tiradas hasta llegar a los seis volúmenes resumidos por Diófanes de Bitinia, que se conocen gracias a Columela:

Nam quidem Diophanes Bithynius Uticensem totum Dionysium, Poeni Magonis interpretem, per multa diffusum volumina, sex epitomis circumscrisit<sup>6</sup>.

Como acabamos de señalar, además de considerarlo *rusticationis parens*, los autores de la Antigüedad no dejaron más información acerca de Magón ni de su magna obra más allá de su composición en veintiocho volúmenes, su traducción al latín por orden del Senado y sus resúmenes en seis libros. No obstante, de él aparecen pequeñas informaciones entre los tratadistas agrícolas:

Columela dice de él que se dedicó a instruir con sus preceptos en las pequeñas cosas de la subsistencia de los hombres:

Parvarum rerum curam non defuisse Poenis Graecisque auctoribus atque etiam Romanis memoria tradidit: nam et Mago Carthaginienensis et Hamilcar, quos secuti videntur Graecae gentis non obscuri scriptores Mnaseas atque P[h]axamus, tum demum nostri generis, postquam a bellis vacuum fuit, quasi quoddam tributum victui humano conferre non dedignati sunt, ut Marcus Ambivius et Maenas Licinius, tum etiam Gaius Matius, quibus studium fuit pistoris et coqui nec minus cellarii diligentiam suis praecceptis instruere<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Plin. nat. 18, 5, 22: *También entre los extranjeros fue cosa de príncipes el dar preceptos de agricultura. Porque algunos reyes lo hicieron. Así como Hierón, Filometor, Atalo, Arquelao, y de los capitanes, Jenofonte, y Magón Cartaginés: al cual, después de la toma de Cartago hizo tanta honra nuestro Senado, que, dando las librerías a señores de África, hizo traducir de lengua africana en latina el volumen de sus obras, que son veintiocho libros; aunque Marco Catón había ya escrito sus preceptos y quiso que se diese esta empresa a hombre que entendiese bien aquella lengua. En la cual obra fue principal Decio Silano, hombre de nobilísima familia, y muchos sabios hemos nombrado en este libro a los cuales seguimos haciendo también agradable mención de Marco Varrón. El cual teniendo en edad ochenta y un años se puso a escribir de la agricultura* (Plinio, 1982: 160).

<sup>6</sup> Colum. 1, 1, 10: *Diófanes de Bitinia compendió en seis breves tratados todas las obras de Dionisio de Útica, intérprete de Magón el Cartaginés, tan extensas que ocupaban muchos volúmenes* (Columela, 2010: 11).

<sup>7</sup> Colum. 12, 4, 2: *La tradición nos ha enseñado que no faltó a los autores cartagineses, a los griegos, ni tampoco a los romanos, el cuidado de las cosas pequeñas; pues el cartaginés, Magón, Amílcar, a quien parece haber seguido Mnaseas y Paxamo, escritores no oscuros y griegos de nación, y finalmente algunos de la nuestra, después que las guerras les dejaron lugar, no se han desdenado de pagar cierta especie de tributo a la subsistencia de los hombres, como Marco Ambivio, Meneas Licino y Cayo Macio, que se dedicaron a instruir con sus preceptos la industria del panadero, del cocinero y no menos la del repostero* (Columela, 2010: 160).



Por último, sabemos, por la *Historia natural* de Plinio, que Magón comienza su obra haciendo hincapié en el hecho de que no deben venderse las casas que forman parte de las fincas agrícolas:

Modum agri in primis servandum antiqui putavere, quippe ita censebant, satius esse minus serere et melius arare; qua in sententia et Vergilium fuisse video. verumque confitentibus latifundia perdidere Italiam, iam vero et provincias —sex domini semissem Africae possidebant, cum interfecit eos Nero princeps—, non fraudando magnitudine hac quoque sua Cn. Pompeio, qui numquam agrum mercatus est conterminum. agro empto domum vendendam inclementer atque non ex utilitate publici status Mago censuit, hoc exordio praecepta pandere ingressus, ut tamen appareat adsiduitatem desideratam ab eo<sup>8</sup>.

## 2. CONTENIDOS DEL TRATADO AGROPECUARIO DE MAGÓN

Dado que la obra del púnico que ha llegado hasta nosotros resulta tan fragmentada y reducida, podemos pensar que abarcó contenidos diversos que trató de forma muy concreta para que el resultado fuera tan voluminoso. Por esto, aunque su temática es muy variada, hemos decidido agrupar las citas que recogió Heeren atendiendo a un orden temático. Y, de este modo, el primer objeto de análisis serán las que se refieren al cultivo de árboles y arbustos; después serán motivo de atención los textos referidos a los productos, entendiéndose por tales los frutos, especialmente uva y derivados y olivas y derivados; para, finalmente, tratar sobre los animales.

### 2.1 CULTIVO DE ÁRBOLES Y ARBUSTOS

Dentro de este primer bloque, destacan, por su número, las alusiones al cuidado y cultivo de la uva y del vino. Se conservan cinco comentarios sobre las uvas y uno sobre el vino, en los que aconseja del siguiente modo: hacia dónde hay que orientar las vides, cómo sacar las vides sin dañar las raíces, cómo abonarlas, cuándo podarlas, cómo plantarlas y con qué sistema, si atendemos al clima propio de cada zona.

---

<sup>8</sup> Plin. nat. 18, 7, 35: *Los antiguos entendieron primeramente ser necesario guardar modo del campo, y así juzgaban ser más acertado, sembrar menos, y arar mejor; y de este parecer veo haber sido Virgilio, y confesando la verdad, las grandes heredades destruyeron Italia: y ya han destruido otras provincias. Seis señores poseían la mitad de África, cuando los mató el emperador Nerón. No defraudando tampoco de esta grandeza suya a Gneo Pompeyo, el cual nunca compró campo en linde del suyo. Magón juzgó ser crueldad, y contra la utilidad del estado público, habiendo comprado el campo, querer vender la casa que está en él, comenzando con este exordio a dar sus preceptos, de tal suerte que se muestra haber deseado grandemente la asistencia* (Plinio, 1982: 162).





Columela valora que Magón piense que las viñas son más fértiles si están plantadas hacia la parte septentrional del cielo:

Democrito et Magone laudantibus caeli plagam septentrionalem, quia existiment ei subiectas feracissimas fieri vineas, quae tamen bonitate vini superentur. Nobis in universum praecipere optimum visum est, ut in locis frigidis meridiano vineta subiciantur; tepidis orienti advertantur, si tamen non infestabuntur Austris Eurisque velut orae maritimae in Baetica<sup>9</sup>.

Posteriormente, siguiendo las enseñanzas de Magón, da instrucciones para proteger las raíces de la vid y las utilidades del orujo como fertilizante:

Id enim vitare facile est per imum solum iuxta diversa fossarum dispositis paucis lapidibus, qui singuli non excedant quinquelibrale pondus. Hi videntur, ut Mago prodit, et aquas hiemis et vapores aestatis propulsare radicibus; quem secutus Virgilius tutari semina et muniri sic praecipit: aut lapidem bibulum aut squalentes infode conchas; et paulo post: Iamque reperti, qui saxo super atque ingentis pondere testae urgerent: hoc effusos munimen ad imbres, hoc, ubi hiulca siti findit canis aestifer arva. Idemque Poenus auctor probat vinacea permixta stercori depositis seminibus in scrobe admovere, quod illa provocent et eliciant novas radículas; hoc per hiemem frigentem et humidam scrobibus inferre calorem tempestivum, ac per aestatem virentibus alimentum et humorem praebere. Si vero solum, cui vitis committitur, videtur exile, longius arcessitam pinguem humum scrobibus inferre censet: quod an expediat, regionis annona operarumque ratio nos docebit<sup>10</sup>.

Pero, además, el gaditano contradice y mejora el texto de Magón con otras opiniones: contradice el sentir de Magón para quien las vides deben podarse en primavera:

<sup>9</sup> Colum. 3, 12, 5: *Demócrito y Magón alaban la parte septentrional del cielo, porque piensan que las viñas que miran hacia ella se hacen muy fértiles, pero que en la bondad del vino las vencen las demás. A nosotros nos ha parecido lo mejor prescribir en general que en los parajes fríos se espongan los viñedos al mediodía, y en los de moderado calor, a levante, con tal, sin embargo, que no estén infestados por los vendavales y solanos, como lo están las costas marítimas de la Bética* (Columela, 2010: 104).

<sup>10</sup> Colum. 3, 15, 4-5: *Esto es fácil precaverlo poniendo transversalmente en el suelo del hoyo algunas piedras de un peso que no pase de cinco libras cada una. Éstas parece que separan de las raíces las aguas del invierno y las preservan de los calores del estío, como lo escribe Magón, al cual sigue Virgilio, éste previene que se defiendan y se fortifiquen las plantas en estos términos: "Echa en el hoyo piedras esponjosas o conchas inútiles", y poco después: "y ya se ha encontrado quien cargue las plantas nuevas con una piedra grande o con el peso de un tiesto grueso; esto es una defensa contra las lluvias y contra la ardiente canícula, cuando cuarteas los campos con la sequedad". El mismo autor cartaginés prueba que el orujo de la uva, mezclado con el estiércol da fuerza a las plantas puestas en el hoyo, porque el primero la provoca y excita a echar raicillas nuevas, y el último suministra calor en los inviernos fríos y húmedos a los hoyos, y en el estío da alimento y humedad a las plantas. Pero si el terreno donde se pone la vid parece endeble, piensa que se debe echar en los hoyos tierra pingüe que se traiga de lejos; lo cual si conviene nos lo enseñará el precio de los viveres en el país y el valor de los jornales* (Columela, 2010: 109).



Putandi autem duo sunt tempora: melius autem, ut ait Mago, vernali, antequam surculus progerminet, quoniam humoris plenus facilem plagam et levem et aequalem accipit, nec falci repugnat. Hunc autem secuti sunt Celsus et Atticus. Nobis neque angusta putatione coercenda semina videntur, nisi si admodum invalida sunt, neque utique verno recidenda<sup>11</sup>.

Y donde Magón recomienda cómo plantar las vides para que sus raíces crezcan hacia abajo, añade:

Vnum tamen huic consitioni Mago Carthaginensis adicit, semina ita deponantur, ne protinus totus scrobis terra compleatur, sed dimidia fere pars eius sequente biennio paulatim adaequetur. Sic enim putat vitem cogi deorsum agere radices. Hoc ego siccis locis fieri utiliter non negaverim; sed ubi aut uliginosa regio est, aut caeli status imbrifer, minime faciendum censeo<sup>12</sup>.

De esta misma opinión es Paladio quien en el *Opus agriculturae* escribe lo siguiente:

In scrobe autem ad arbustum faciendum duas radicatatas vites depones hoc seruans, ne se in radice contingant: sed lapides quorum prope librarum medios inter utramque constitues et ipsas vites ad scrobis latera discreta coniunges. Mago adserit scrobem non primo anno esse complendam, sed subinde coaequandam: quae res vitem faciet altius fundare radices. Sed hoc aridis prouinciis forte conueniat: umidis autem sata putrefient recepto umore, nisi statim terra cumuletur<sup>13</sup>.

Estos dos últimos pasajes son muy similares y da la impresión de que Paladio manejó el texto de Magón o copió el de Columela, puesto que, incluso las objeciones sobre los climas húmedos son idénticas, como expuso Moure Casas en su edición de Paladio (1990: 180).

---

<sup>11</sup> Colum. 4, 10: *Para podar hay dos tiempos: mas el mejor es el de la primavera, como dice Magón, y esto antes que la vid brote, porque como está llena de humedad, recibe el corte con facilidad y éste sale liso e igual. A este autor han seguido Celso y Atico. Nosotros opinamos que no ha de contenerse el incremento de las plantas nuevas con una poda corta, a no ser que sean muy endebles, y que no han de podarse siempre en primavera* (Columela, 2010: 129).

<sup>12</sup> Colum. 5, 5, 4: *Sin embargo, el cartaginés Magón añade a este método una cosa, y es que las plantas se pongan de manera que no se llene el hoyo enteramente de tierra, sino que se deje desocupada la mitad, poco más o menos, y que en los dos años siguientes se vaya llenando poco a poco, pues cree que de esta manera se obliga a la vid a que eche raíces hacia abajo. Yo no negaré que esto se haga con utilidad en los terrenos secos; pero donde el país es húmedo o el cielo lluvioso, no creo que deba hacerse* (Columela, 2010: 169).

<sup>13</sup> Pallad. 3, 10, 3: *Se plantan dos cepas con sus raíces por hoy para formar una vid marinada teniendo cuidado que no se toquen por la raíz. Pondrás, en medio de ambas, piedras de unas cinco libras y arrimarás dichas vides a los lados opuestos de la fosa. Magón recomienda no llenar el hoyo el primer año sino ir poniendo a nivel poco a poco, cosa que forzará a la vid a echar raíces más profundas. Pero esto seguramente conviene en zonas áridas; sin embargo, en las húmedas, si no se llenan de tierra inmediatamente, se pudren las plantas al coger agua* (Paladio, 1990: 180-181).



Por recurrencia en las citas de los tratadistas romanos el cultivo de la vid ocupa el primer lugar, pero no menos importante es el que Magón debió dedicar al olivo. Conservamos dos citas que tratan del olivo en las que Columela y Plinio se refieren a Magón:

En *De arboribus* Columela sigue las enseñanzas de Magón sobre la orientación más favorable para los olivos, pero añade que el cartaginés prefería que se plantaran en otoño y que él aboga por la primavera como período ideal:

Olea maxime collibus siccis et argillosis gaudet; at humidis campis et pinguibus laetam frondem sine fructu adfert. Melius autem truncisquam plantis olivetum constituitur. Magoni placet siccis locis olivam autumn post aequinoctium seri ante brumam; nostrae aetatis agricolae fere vernum tempus circa Kal. Maias servant<sup>14</sup>.

Por su parte, Plinio hace hincapié en la distancia que debe haber a la hora de plantar los olivos y en el tipo de suelo, especialmente el que es bueno para cada variedad de olivos. Y especifica que, si el suelo es seco, la distancia debe ser de 75 pies si es una variedad muy productiva como la miliaria, y de 45 en Italia, aunque en opinión de Catón lo ideal son 25 pies.

Ventosis locis crebriores seri conducit, oleam tamen maximo intervallo, de qua Catonis Italica sententia est in xxv pedibus, plurimum xxx seri. Sed hoc variatur locorum natura. Non alia maior in Baetica arbor, in Africa vero –fides penes auctores erit– miliarias vocari multas narrant a pondere olei, quod ferant annuo proventu. Ideo LXXV pedes Mago intervallo dedit undique aut in macro solo ac duro atque ventoso, cum minimum, XLV<sup>15</sup>.

Sin embargo, no son estos los únicos árboles que debió mencionar Magón, si hacemos caso a los siguientes fragmentos en los que se hace un hueco para la plantación de almendros, nogales, álamos, ciruelos, perales y hasta el laurel.

---

<sup>14</sup> Colum. arb. 17, 1: *El olivo gusta sobre todo de las colinas secas y arcillosas; en llanuras húmedas y pingües, por el contrario, no produce fruto, aunque sí una fronda exuberante. Y se forma mejor el olivar con troncos ya hechos que con plantas jóvenes. Magón aconseja plantar el olivo en los lugares secos en otoño, después del equinoccio y antes del solsticio de invierno. Los agricultores de hoy en día suelen hacerlo hacia la primavera, por las kalendas de mayo* (Columela, 2004: 102-103).

<sup>15</sup> Plin. nat. 17, 19, 93: *En los lugares ventosos conviene plantar los árboles más espesos, pero a la oliva se le ha de dejar mucho espacio, de la cual se guarda en Italia este parecer de Catón: que se ha de plantar por lo menos a veinticinco pies de distancia, y cuando más a treinta. Pero esto se varía por la naturaleza de los lugares. No hay otro árbol mayor en la Bética (Andalucía). Pero en África (la fe y crédito será acerca de los autores) dicen que muchas olivas se llaman milliarias, del peso de aceite que llevan cada año. Y por esto Magón las dio setenta y cinco pies de campo por todas partes: y en el suelo flaco, duro y ventoso, cuando menos cuarenta y cinco* (Plinio, 1982: 130).



Plinio recoge tanto la importancia de la siembra de nogales y almendros como la preparación de la semilla para que germine en condiciones. No parece que Plinio varíe el texto de su fuente:

Inter ea, quae semine seruntur, Mago in nucibus operosus est. Amygdalam in argilla molli meridie spectante seri iubet; gaudere et dura calidaque terra, in pingui aut umida mori aut sterilesce; serendas quam maxime falcatas et e novella fimoque diluto maceratas per triduum aut pridie, quam serantur, aqua mulsa; mucrone defigi, aciem lateris in aquilonem spectare; ternas simul serendas, triangula ratione palmo inter se distantes; denis diebus adaquari, donec grandescant<sup>16</sup>.

Y, del mismo modo, debió copiar el texto que dedica a la siembra de álamos y ciruelos:

Mago ante annum iubet, ut solem pluviasque conbibant, aut, si id condicio largita non sit, ignes in mediis fieri ante menses duos, nec nisi post imbres in his seri, altitudinem eorum in argilloso aut duro solo trium cubitorum esse in quamque partem, in pronis palmo amplius, iubetque caminata fossura ore compressiore esse, in nigra vero terra duo cubita et palmum quadratis angulis eadem mensura. Graeci auctores consentiunt non altiores quino semipede esse debere nec latiores II pedibus, nusquam vero semisquiped minus altos<sup>17</sup>.

La importancia que tenía la almendra para las sociedades antiguas queda de manifiesto en un segundo texto que Plinio —y por tanto Magón— dedica a la plantación del almendro, los perales y el laurel:

Mago idem amygdalas ab occasu arcturi ad brumam seri iubet, pira non eodem tempore omnia, quoniam neque floreat eodem, oblonga aut rotunda ab occasu vergiliarum ad brumam, reliqua genera media hieme ab occasu sagittae, subsolanum

---

<sup>16</sup> Plin. nat. 17, 11, 63: *Entre aquellos árboles que se plantan de simiente, se fatiga mucho Magón en los nogales; las almendras, manda que se planten en arcilla blanda, que mire al mediodía, y dice que aman la tierra dura y caliente; y que en la pingüe y húmeda se mueren y hacen estériles. Hanse de sembrar las corvadas, y que sean de árbol nuevo, maceradas por tres días en estiércol, desatado en agua, o un día antes que se siembren en aguamiel. Hanse de hincar de punta, y lo agudo del lado ha de mirar al Aquilón; y poner tres juntas en forma de triángulo, distantes una de otra un palmo. Hanse de regar de diez a diez días, hasta que crezcan* (Plinio, 1982: 126).

<sup>17</sup> Plin. nat. 17, 16, 80: *Magón manda que se hagan un año antes, para que embeban en sí el sol y las lluvias, y si esto no se puede cumplir, manda que se enciendan fuegos en medio dos meses antes, y que no se plante en ellas hasta después de haber llovido. La profundidad que han de tener en el suelo arcilloso y duro, ha de ser de tres codos por todas partes. En los ciruelos un palmo más, y en cualquier parte ha de estar la hoya como cámara, ancha dentro, y más angosta a la boca. Pero la tierra negra ha de tener en hondo dos codos y un palmo con ángulos cuadrados. En una misma proporción convienen los autores griegos, diciendo que no deben ser más hondos que de cuatro pies y medio, ni más anchos que de dos pies* (Plinio, 1982: 128).



aut septentrionis spectantia, laurum ab occasu aquilae ad occasum sagittae. conexa enim de tempore serendi inserendique ratio est<sup>18</sup>.

Plinio habla, además, de la diferencia entre África e Italia en cuestión de clima e indica que en África se plantan los olivos en otoño y en Italia en primavera, aunque también aconseja cómo proceder para plantar en Italia en otoño:

Quae genera olearum et in quo genere terrae iuberet seri quoque spectare oliveta, diximus in ratione olei. Mago in colle et siccis et argilla inter autumnum et brumam seri iussit, in crasso aut umido aut subriguo solo a messe ad brumam. Quod praecipisse eum Africae intellegitur. Italia quidem nunc vere maxime serit. Sed si et autumno libeat, post aequinoctium XL diebus ad vergiliarum occasum IIII soli dies sunt, quibus seri noceat<sup>19</sup>.

Para finalizar este punto recurrimos al fragmento más extenso sobre cultivo que conservamos. Siguiendo el texto de Magón, Plinio ofrece una serie de consejos sobre los juncos y los asfódelos, que conocemos como albuco, gamón o asfódelo blanco:

Albuco scapus cubitalis, amplus, purus levisque, de quo Mago praecipit exitu mensis Marti et initio Aprilis, cum floruerit, nondum semine eius intumescente, demetendum findendosque scapos et quarto die in solem proferendos, ita siccari manipulos faciendos idem oiston adicit a Graecis vocari, quam inter ulvas sagittam appellamus. Hanc ab idibus Maiis usque in finem Octobris mensis decorticari atque leni sole siccari iubet; idem et gladiolum alterum, quem cypiron vocant, et ipsum palustrem, Iulio mense toto secari iubet ad radicem tertioque die in sole siccari, donec candidus fiat, cotidie autem ante solem occidentem in tectum referri, quoniam palustribus desectis nocturni rores noceant. Similia praecipit et de iunco, quem mariscum appellant, ad texenda tegetes et ipsum Iunio mense eximi ad Iulium medium praecipiens, cetera de siccando eadem, quae de ulva suo loco diximus<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Plin. nat. 17, 30, 131: *El mismo Magón manda que los almendros se planten desde el ocaso de Arturo, hasta el invierno. Los perales no todos se han de poner en un mismo tiempo, porque no florecen igualmente. Los que llevan las peras largas, o redondas se han de plantar desde el ocaso de las vergilias hasta el invierno. Los otros géneros desde el ocaso de la saeta hasta en medio del invierno, y han de mirar el subsolano o septentrión. El laurel se ha de plantar desde el ocaso del Águila hasta el ocaso de la saeta. Y la razón del tiempo de plantar cuadra igualmente a todos* (Plinio, 1982: 136).

<sup>19</sup> Plin. nat. 17, 30, 128: *Qué género o diferencias haya de olivas, o en qué suerte de tierras hayan de vivir, y plantarse, y hacia qué parte han de mirar los olivares, ya lo dijimos tratando del aceite. Magón mandó que se plantasen en collados, y en lugares secos, y arcillosos, entre el otoño, y el invierno. Pero en lugar grasoso, o húmedo, o que se riegue, desde el agosto al invierno. Lo cual se entiende haberlo mandado él para el África. Porque en Italia ahora se usa hacerlo en primavera. Pero si quieren plantarlas en el otoño, pueden hacerlo, cuarenta días después del equinoccio, al ocaso de las vergilias. Solo cuatro días son en los cuales es dañoso plantarlas* (Plinio, 1982: 136).

<sup>20</sup> Plin. nat. 21, 68-69: *El albuco es un tallo alto de un codo, ancho, limpio, y liso. El cual manda Magón que se coja en fin del mes de marzo, y en principios de abril, cuando estuviere en flor, antes de haber granado la semilla, y que se han de hender las astas, y al cuarto día ponerlos al sol, y después de secos*



## 2.2. PRODUCTOS

Magón debió analizar, de forma concienzuda también, los frutos de los árboles. Dentro de la vid, las uvas debieron tener amplia cabida en el texto del cartaginés, pero conservamos solo una cita relacionada con la elaboración de vino, concretamente el vino de pasas, que procede de la mano de Columela:

Passum optimum sic fieri Mago praecipit, ut et ipse feci: uvam praecoquem bene maturam legere; acina mucida aut vitiosa reicere; furcas vel palos, qui cannas sustineant, inter quaternos pedes figere et perticis iugare; tum insuper cannas ponere et in sole pandere uvas et noctibus tegere, ne inroentur; cum deinde exaruerint, acina decerpere et in dolium aut in seriam coicere; eodem mustum quam optimum, sicut grana summersa sint, adicere; ubi conbiberit uva[s] seque impleverit, sexto die in fiscellam conferre et prelo premere passumque tollere; postea vinaceos calcare, adiecto recentissimo musto, quod ex aliis uvis factum fuerit, quas per triduum insolaveris; tum permiscere, et subactam brisam prelo subicere; passumque secundarium statim vasis oblitis includere, ne fiat austerius; deinde post XX dies, cum deferbuerit, in alia vasa deliquare, et confestim opercula gypsare et pelliculare<sup>21</sup>.

Es lógico también que, siendo Magón un autor de origen púnico, no falten en sus textos alusiones a la *Punica granatum*, la granada. Conservamos un pasaje de Columela en que se establece cómo conservarlas hasta su posterior consumo:

---

de esta suerte, hacer los manojos. Dice también, que los griegos llaman pistana, a la que entre las ovas o ulvas llamamos saeta. A esta manda descortezar desde quince de mayo, hasta el fin de octubre, y secarla alentó sol. También al otro gladiolo, al cual llaman cipiro, que también es palustre, mandó el mismo secarle todo el mes de julio, hasta la raíz, y a tercero día, ponerle al sol, hasta que se haga blanco, y meterle cada día debajo de techado antes que el sol se ponga, porque los rocíos de la noche hacen daño a las hierbas palustres segadas. Lo mismo manda también que se haga del junco que llaman marisco (mejor marino), para tejer las esteras, diciendo que se corte en el mes de junio, hasta mediado julio. Las demás cosas del orden de secarlo, son las mismas que dijimos de la uva en su lugar (Plinio, 1982: 283).

<sup>21</sup> Colum. 12, 39, 1-2: Magón prescribe que el excelente vino de pasas se haga del siguiente modo que es tal como lo he hecho también yo mismo. Se debe coger la uva temprana bien madura, desechar los granos secos o los defectuosos, clavar en el suelo, a una distancia de cuatro pies, unas horquillas o estacas que se unen entre sí por medio de varales, para que sostengan cañas que se pondrán sobre ellas. Encima de éstas se extenderán las uvas al sol, y de noche se cubrirán para que no les caiga la rociada. Luego que se hayan secado, se desgarrarán y se echarán los granos en una tinaja o en una tinajilla, y en la misma se echará mosto exquisito, de manera que queden enteramente cubiertos. A los seis días, luego que lo hayan embebido hasta hincharse, se meterán en un capacho pequeño y se estrujarán en la prensa, y se recogerá el vino que hayan dado de sí. A continuación, se pisará el orujo, después de haberle echado mosto muy reciente de otras uvas que habrás aseado durante el tiempo de tres días, y se revolverá bien el orujo con el mosto, y por último se pondrá debajo de la prensa y se echará al instante este vino segundo en vasijas que se tapanán para que no se haga más áspero. Después, al cabo de veinte días, así que haya dejado de hervir, se pasará a otras vasijas e inmediatamente se asegurarán las tapaderas con yeso, y se les pondrá encima un pedazo de cuero (Columela, 2010: 187-188).



Poenus quidem Mago praecipit aquam marinam vehementer calefieri et in ea mala granata, lino vel sparto ligata, paululum demitti, dum decolorentur, et exempta per triduum in sole siccarí, postea loco frigido suspendi, et, cum res exegerit, una nocte et postero die usque in eam horam, qua fuerit utendum, aqua frigida dulci macerari. Sed et idem auctor est creta figulari bene subacta recentia mala crasse inlinire et, cum argilla exaruit, frigido loco suspendere, mox, cum exegerit usus, in aqua demittere et cretam resolvere. Haec ratio tamquam recentissimum pomum custodit. Idem iubet Mago in urceo novo fictili substernere scobem populneam vel ilignea<m> et ita disponere, ut scobis inter se calcari possit, deinde facto primo tabulato rursus scobem substernere et similiter mala disponere, itaque sic facere, donec urceus inpleatur; qui cum fuerit repletus, operculum inponere et crasso luto diligenter oblinire<sup>22</sup>.

Queremos incluir aquí también la molienda del trigo y de otros granos como producto. A ellos dedica Plinio un largo texto, cuya base se halla en Magón:

Pistura non omnium facilis, quippe Etruria spicam farris tosti pisente pilo praeferrato fistula serrata et stella intus denticulata, ut, si intenti pisant, conciduntur grana ferrumque frangatur. Maior pars Italiae nudo utitur pilo, rotis etiam, quas aqua verset, obiter et mola. De ipsa ratione pisendi Magonis proponemus sententiam: triticum ante perfundi aqua multa iubet, postea evalli, dein sole siccatum in pila repeti, simili modo hordeum. Huius sextarios XX spargi II sextariis aquae. Lentem torrerí prius, dein cum furfuribus leviter pisi aut addito in sextarios XX lateris crudi frusto et harenae semodio. Erviliam iisdem modis, quibus lentem. sesamam in calida macerata exporrigi, dein confricari et frigida mergi, ut paleae fluctuentur, iterumque exporrigi in sole super lintea, quod nisi festinato peragatur, lurido colore mucescere. Et ipsa autem, quae evalluntur, variam pistrinarum rationem habent. Acus vocatur, cum per se pisitur spica tantum, aurificum ad usus, si vero in area teritur cum stipula, palea, in maiore terrarum parte ad pabula iumentorum. Mili et panici et sesamae purgamenta adpludam vocant et alibi aliis nominibus<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Colum. 12, 44, 5: *Es verdad que el cartaginés Magón prescribe que se caliente muy bien el agua de mar y que se metan un rato en ella las granadas atadas con hilo o esparto, hasta que pierdan el color; que en sacándolas se pongan a secar al sol por tres días, y que después se cuelguen en un sitio fresco, y por último, cuando la necesidad exija que se gasten, se echen a remojar en agua dulce donde estén una noche y el día siguiente hasta la hora en que hayan de consumirse. El mismo aconseja también que las granadas frescas se embarren muy bien con arcilla de alfarero muy amasada, y así que esta se haya secado que se cuelguen en un sitio fresco, y que cuando sea menester gastarlas, se echen en agua y se quiebre la arcilla con que están cubiertas* (Columela, 2010: 194-195).

<sup>23</sup> Plin. nat. 18, 23, 97-99: *No es fácil la pistura de todos, porque Etruria (la Toscana) limpia la espiga del farro tostado con una machacadera ferrada, con ferrada caña, con un mortero por dentro dentado, de suerte que si el que lo limpia no tiene cuidado, se quebrantan los granos, y se quiebran con el hierro; la mayor parte de Italia usa de mortero áspero que no tenga hierro, y también de ruedas, que las traiga blandamente el agua alrededor, y muelan. De la misma razón, y orden de limpiarlo pondremos el parecer de Magón. Manda que primero se rocíe el trigo con mucha agua, después se abalee, y después secado al sol, tornarlo otra vez a menear en el mortero, y de la misma suerte la cebada. Veinte sextarios de esto se han de rociar con dos sextarios de agua. La lenteja se tiene que tostar primero, y después livianamente limpiar con salvados,*





### 2.3. ANIMALES

El siguiente grupo de citas, el referido a los animales, engloba textos sobre los bueyes, los mulos, la castración de animales, los caballos y las abejas. Si hasta ahora nos hemos referido a la agricultura, Magón, como otros tratadistas agropecuarios, se ocupó del cultivo de los rebaños y dedicó otro importante apartado al cuidado de los animales de labranza: conservamos dos textos que versan sobre los bueyes, dos referidos a los mulos, que sorprenden por su contenido, otras dos recomendaciones sobre el modo de castrar a los becerros y uno sobre veterinaria de caballos. Entre estas, no debemos olvidar las notas que se refieren a las laboriosas abejas.

Sin embargo, el primero de los textos del que nos servimos es precisamente el que utiliza Varrón para criticar que, antes de él, todos los autores, incluido Magón, no han establecido criterios coherentes a la hora de clasificar el tipo de animal que vive en una granja:

Duo enim genera cum sint pastionum, unum agreste, in quo pecuariae sunt, alterum villaticum, in quo sunt gallinae ac columbae et apes et cetera, quae in villa solent pasci, de quibus et Poenus Mago et Cassius Dionysius et alii quaedam separatim ac dispersim in libris reliquerunt, quae Seius legisse videtur et ideo ex iis pastionibus ex una villa maioris fructus capere, quam alii faciunt ex toto fundo<sup>24</sup>.

Siguiendo la clasificación propuesta por Varrón, en el siguiente texto Columela habla de cuáles han de ser las cualidades que un comprador debe valorar en los bueyes para no equivocarse a la hora de adquirirlos:

Quae cum tam varia et diversa sint, tamen quaedam quasi communia et certa praecepta in emendis iuvenis arator sequi debet; eaque Mago Carthaginensis ita prodidit, ut nos deinceps memorabimus. Parandi sunt boves novelli, quadrati, grandibus membris, cornibus proceris ac nigrantibus et robustis, fronte lata et crispa, hirtis

---

*o añadir a veinte sextarios un pedazo de ladrillo crudo, y medio modio de arena. La ervilla se limpia de la misma manera que la lenteja; la alegría (ajonjolí) remojada en agua caliente se ha de tender y luego fricarla bien, y echarla en agua fría, para que las pajas anden encima del agua, y tornarlo a tender al sol sobre lienzos; y si todo esto no se hace con presteza, con un color livido se enmohece. Pero las mismas semillas que se abechan o se acriban, tienen diferentes modos de molerse llámase abechadura cuando por sí sola se limpia la espiga para uso de los doradores. Pero si se trilla en la era con la caña, se llama paja, como se hace en la mayor parte de la tierra para sustento de las cabalgaduras. A las mondaduras del mijo, y del panizo y alegría, llaman paja, y en otras partes las dan otros nombres (Plinio, 1982: 170).*

<sup>24</sup> Varro. *rust.* 3, 2, 13: *Porque hay dos clases de animales de cría, una de campo, en la que están los ganados, la otra de granja, que incluye gallinas, palomas, abejas y lo demás que se suele criar en granjas; de esta clase, tanto el cartaginés Magón como Casio Dionisio y algunos otros dejaron por separado y sin coherencia en sus libros algunas cosas que Seyo parece haber leído, y por eso recoge de esos animales un beneficio mayor en una sola granja que lo que otros obtienen de una finca entera.* (Varrón, 2010: 216).



auribus, oculis et labris nigris, naribus resimis patulisque, cervice longa et torosa, palmaribus amplis et paene ad genua promissis, pectore magno, armis vastis, capaci et tamquam implente utero, lateribus porrectis, lumbis latis, dorso recto planoque vel etiam subsidente, clunibus rotundis, cruribus compactis ac rectis, sed brevioribus potius quam longis, nec genibus improbis, unguibus magnis, caudis longissimis et setosis, piloque corporis denso brevique, coloris robii vel fusci, tactu corporis mollissimo<sup>25</sup>.

El texto de Varrón es de enorme importancia porque de él se deduce que la lectura de los escritos de Magón debía constituir valiosos preceptos para el cuidado de los bueyes:

De sanitate sunt complura, quae exscripta de Magonis libris armentarium meum crebro ut aliqui legat curo<sup>26</sup>.

Si importante es el cuidado de los bueyes, tanto o más lo es el del caballo para sociedades agrarias en las que el valor de estos animales era económico, pero, a la vez, social. Curiosamente, los tratados hipiátricos que se conservan transmiten la tradición helénica y también la púnica, puesto que la referencia a Magón es directa (Icardo, 2018: 121):

Mago Carthaginensis. Si vehementi difficultate spirandi tentatur equus, spiritus per angustias evadens sibilus elidit, ilia pendent, utrumque oculum vel certe dextrum insolens colos inficit, maxilla sentit inflammationem, is non recto gressu permeat. Hoc vitium inter initia facile propellitur, modo iugis adhibeatur diligentia, sed habitus equi scrupulose est observandus. Si in dextram curuetur partem, medicinae locus erit, si in sinistram repandus flectatur, didifficillime remediis patebit, quod iam morbo victus animum despondeat. Ea tamen experiri conveniet auxilia, duodecim equi benae scalpello solventur, ita tamen distribuendae, ut tridui spatio quatuor quotidie feriantur, deinde potio haec danda, quae habet croci, myrrhae troglodytidis, spicae nardi, piperis candidi, singulorum unciam, hydromelitis sextarios tres, olei veteris sextarium unum, olei rosacei, lentis, singulorum heminam, omnia vase novo

---

<sup>25</sup> Colum. 6, 1, 2, 3: *Como quiera que estas cualidades sean tan varias y diversas, cuando el labrador ha de enfrentarse con la compra de los novillos debe seguir unos preceptos comunes y ciertos que el cartaginés Magón dio, y que nosotros exponemos a continuación. Han de comprarse bueyes nuevos, cuadrados, que tengan los miembros grandes, las astas largas, negras y fuertes, la frente ancha y crespa, las orejas erizadas, los ojos y los bellos negros, las narices romas y abiertas, el cerviguillo largo y carnoso, la papada grande y que baje hasta cerca de las rodillas, el pecho ancho, las espaldas espaciosas, la barriga gruesa y como de vaca preñada, las costillas largas, los lomos anchos, el espinazo derecho y llano o aunque esté bajado, las ancas redondas, las piernas recias y derechas, pero más bien cortas que largas, las rodillas no malas, las pezuñas grandes, la cola muy larga y poblada de cerdas, el pelo en todo el cuerpo espeso y corto, el color rubio u oscuro y el tacto del cuerpo muy suave* (Columela, 2010: 199).

<sup>26</sup> Varro. rust. 2, 5, 18: *Sobre la salud muchas cosas hay copiadas del libro de Magón de las que procuro que mi boyero lea algo a menudo* (Varrón, 2010: 177).



demittuntur, et cum catulo qui decem dies non excessit, coquantur, adiecto hydro-melite et ovo, decem diebus perpetuis aut pluribus infunduntur<sup>27</sup>.

En este sentido, otro animal que debía servir como elemento de tiro es la mula. Su valor se demuestra en los siguientes textos de Columela y Varrón a través de sus crías. El gaditano utiliza el texto de Varrón como fuente, puesto que menciona a los tres autores. En cualquier caso, lo importante en este caso es que las alusiones a Magón y a Dionisio, su traductor, proceden del hecho de que no consideran un portentoso que las mulas puedan parir en África<sup>28</sup>:

Cui ego ut succinerem, subicio Magonem et Dionysium scribere, mula et equa cum conceperint, duodecimo mense parere<sup>29</sup>.

Quidam vero non dissimulandi auctores, ut Marcus Varro, et ante eum Dionysius ac Mago prodiderunt mularum foetus regionibus Africae adeo non prodigiosos haberi, ut tam familiares sint incolis partus earum, quam sunt nobis equarum<sup>30</sup>.

Y sobre otros aspectos tan señeros como la castración de estos animales, insisten tanto Columela como Paladio indicando la conveniencia de hacerlo en luna menguante durante el otoño o primavera, como manifiesta Magón en su obra agropecuaria:

Castrare vitulos Mago censet, dum adhuc teneri sunt; neque id ferro facere, sed fissa ferula comprimere testiculos et paulatim confringere. Idque optimum genus castrationum putat, quod adhibetur aetati tenere sine vulnere. Nam ubi iam induruit,

---

<sup>27</sup> Ruel, 1530: 96: *Magón cartaginés. Si el caballo es atacado por una dificultad violenta en la respiración, jadeando por una respiración corta, suena un silbido, los ijares cuelgan, un color inusual infecta cada uno de los ojos ciertamente el derecho, la quijada se siente inflamada, se mueve no con marcha recta. Este vicio se soluciona fácilmente desde los inicios, sea aplicada la atención al modo de los yugos, pero el hábito del caballo debe observarse escrupulosamente. Si se encorva hacia la parte derecha, habrá espacio para la medicina; si la inclinación está girada hacia la izquierda tendrá muy difícilmente remedio, porque ya vencido por la enfermedad, se abandona. Sin embargo, conviene aplicar estos remedios: se abrirán doce venas del caballo con un escarpelo, se distribuirán de tal modo que se abran diariamente cuatro durante tres días, luego suministra esta preparación que tiene una uncia de cada cosa: azafrán, mirra troglodítica, espiga de nardo, pimienta blanca; tres sextarios de hidromiel, un sextario de aceite viejo, una hémina de aceite de rosas y otra de lentejas. Se coloca todo en una vasija nueva y cuécelo con un cachorro que no exceda de diez días. Añade luego hidromiel y huevo. Se rociarán sin interrupción durante diez días o más. Medicinae veterinariae libri II (Traducción de Rubén Ríos Longares).*

<sup>28</sup> En la actualidad se sabe que los mulos son estériles, pero no así las mulas que pueden concebir y parir.

<sup>29</sup> Varro, *rust.*, 2, 1, 27: *Añado a lo que dices que Magón y Dionisio escribieron que la mula y la yegua, cuando conciben, paren al duodécimo mes (Varrón, 2010: 154).*

<sup>30</sup> Colum. 6, 37, 3: *Mas algunos autores, como Marco Varrón, y antes de él Dionisio y Magón, han dicho que en los países de África las crías de las mulas no eran consideradas como una cosa prodigiosa, ya que sus habitantes están tan familiarizados con los partos de ellas, como nosotros con los de las yeguas (Columela, 2010: 234).*



melius bimus quam anniculus castratur. Idque facere vere vel autumno luna decrescente praecipit, vitulumque ad machinam deligare; deinde prius quam ferrum admoveas, duabus angustis ligneis regulis veluti forcipibus apprehendere testium nervos, quos Graeci krematheras ab eo appellant, quod ex illis genitalis partes dependent. Comprehensos deinde testes ferro reserare, et expressos ita recidere, ut extrema pars eorum adhaerens praedictis nervis relinquatur<sup>31</sup>.

Nunc castrandi sunt vituli, sicut Mago dicit, tenera aetate, ut fissa ferula testiculi comprimantur et paulatim confracti resoluantur. Sed hoc luna decrescente uerno uel autumno fieri debere praecipit. Alii ligato ad machinam vitulo duabus angustis regulis stagnis sicut forcipibus ipsos nervos apprehendunt, qui Graece cremasteres dicuntur<sup>32</sup>.

Hemos dejado para el final de este apartado dos textos relativos a las abejas en los que está presente la referencia de Magón. Ambos proceden de la obra de Columela:

Ceterum hoc eodem tempore progenerare posse apes iuenco perempto, Democritus et Mago nec minus Vergilius prodiderunt. Mago quidem ventribus etiam bubulis idem fieri adfirmat, quam rationem diligentius prosequi supervacuum puto, consentiens Celso, qui prudentissime ait non tanto interitu pecus istud amitti ut sic requirendum sit<sup>33</sup>.

Hos quidam praecipunt in totum exterminari oportere. Quod ego Magoni consentiens faciendum non censeo, verum saevitiae modum adhibendum. Nam nec ad

---

<sup>31</sup> Colum. 6, 26, 1: *Magón es de parecer que se castren los novillos mientras todavía están tiernos, y que esto no se haga con hierro, sino que se compriman los testículos con un pedazo de cañaheja hendida y se vayan quebrando poco a poco. Asimismo, cree que el mejor género de castración es el que se hace en la edad tierna sin herida; pues cuando se ha endurecido ya el animal, se castra mejor de dos años que de uno. Aconseja que esto se haga en la primavera o en el otoño, cuando la luna esté menguando, de la siguiente forma: se encierra en la máquina; una vez hecho, antes de aplicar el hierro, quiere que se cojan con dos listones angostos de madera, que sirvan como de tenazas, los nervios de los testículos que los griegos llaman cremasteras, porque las partes genitales están suspendidas de ellos, y después de asidos, se abra inmediatamente el escroto, y apretándolos para que salgan de él, se corten de manera que se deje la extremidad por donde están unidos a dichos nervios* (Columela, 2010: 222).

<sup>32</sup> Pallad. 6, 7, 1: *Deben castrarse ahora los terneros de poca edad, de modo que, como indica Magón, se aprietan los testículos con una férula partida en dos y se desgarran retorciéndolos poco a poco. Pero recomiendo hacerlo en cuarto menguante y en primavera o en otoño* (Paladio, 1990: 293).

<sup>33</sup> Colum. 9, 14, 6: *En cuanto a lo demás, Demócrito, Magón y no menos Virgilio, han hecho correr la especie de que en este tiempo se pueden procrear abejas matando un novillo. Magón asegura que se puede hacer lo mismo con panzas de bueyes. Este método pienso que es superfluo explicarlo con más detenimiento, y hago mío el parecer de Celso, el cual dice muy prudentemente que la adquisición de estos insectos no debe causar un perjuicio tal* (Columela, 2010: 90).



occidionem gens interimenda est, ne apes inertia laborent, quae cum fuci aliquam partem cibariorum absumunt, sarciendo damna fiunt agiliores<sup>34</sup>.

## CONCLUSIONES

Este trabajo pretende cubrir una laguna que hasta ahora existía en relación con los textos del cartaginés Magón, cuya importancia y razón solo se deduce al unirlos todos. Si bien del autor nada o muy poco sabemos, su obra debió tratarse de un compendio del saber sobre la alimentación, una parte vital para una sociedad. Una vez vistos los textos en conjunto, hemos puesto de manifiesto que la obra, sin duda, debía tener una estructura parecida a la que poseen los tratados romanos posteriores o, incluso, como en el caso de la obra de Catón, coetáneos. Por el modo en que los tratadistas romanos hablan de él, Magón fue, para ellos, un ejemplo necesario al que acudir y su obra tuvo la calidad e importancia suficientes como para que el Senado mandara conservarla, lo que nos puede dar una idea del interés y relevancia que este tratado suscitó en Roma. Pero no solo eso, los escritores posteriores hicieron buen uso de ella, conservando su legado hasta época bizantina, introduciendo y citando en sus obras pasajes donde se recogen los diferentes pareceres del púnico sobre aspectos muy diversos.

A la luz de los fragmentos conservados, el tratado de Magón fue una enciclopedia agropecuaria, igual que la obra de Catón, por lo variado de sus temas y los aspectos que abarca. Hemos visto que no solo se ocupa de agricultura, sino también del cuidado y cría de animales domésticos, de las laboriosas abejas e incluso se conservan consejos para la granja. Todos estos elementos aparecen recogidos también en el tratado catoniano, por lo que, de ser tan parecidos, habría contenido, a su vez, fórmulas rituales religiosas e incluso recetas de cocina. Ello nos hace pensar que la pérdida de la obra de Magón, pese a los esfuerzos del Senado romano por conservarla, deja una laguna sobre la cultura cartaginesa que solo podemos llenar a través de referencias. Y, en este sentido, hacemos nuestra la opinión de Domínguez Petit (2004: 190) para quien *el que el tratado agronómico de Magón haya sido objeto de tal cantidad de traducciones y haya servido de fuente a tal número de autores que han dedicado su obra a la agricultura, es una clara señal de la importancia y el valor que dicho tratado tuvo en la ciencia agronómica posterior.*

---

<sup>34</sup> Colum. 9, 15, 3: *Algunos autores previenen que es conveniente exterminarlos (a los zánganos) del todo; lo cual conformándome yo con Magón, opino que no debe hacerse, sino ha de moderarse este rigor, pues no ha de hacerse una matanza universal de ellos, no sea que las abejas se vuelvan perezosas, ya que cuando los zánganos les comen alguna parte de sus provisiones se hacen más ágiles reparando sus daños* (Columela, 2010: 93-94).



Los comentarios de los autores romanos posteriores, que recogen los fragmentos, muestran, como en el caso de Plinio, que ya eran conscientes de cómo la latitud influye en las condiciones climáticas de la agricultura y realizan correcciones para seguir utilizando la obra de Magón. El clima no era igual en todos los dominios de Roma y los tratadistas agrícolas dejan muy claro en sus comentarios que las épocas para las tareas del campo no eran las mismas en todos los rincones de su extensión. Lejos de criticar los datos de Magón, los geopónicos romanos los ponen en consideración y comparan las fechas en sus diferentes calendarios agrícolas para resaltar sus conocimientos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BASO, C. (1998): *Geopónica o extractos de agricultura de Casiano Baso* (traducción y comentarios de M. J. MEANA - J. I. CUBERO - P. SÁEZ), Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Instituto Nacional de Investigación y Tecnología Agraria y Alimentaria, Madrid.
- CATÓN, M. P. (2012): *Tratado de Agricultura*. (traducción, introducción y notas de A. GARCÍA-TORAÑO MARTÍNEZ), Gredos, Madrid.
- COLUMELA (2004): *Libro de los árboles. La labranza. Libros I-V* (introducción, traducción y notas de J. I. GARCÍA ARMENDÁRIZ), Gredos, Madrid.
- COLUMELA, L. (2010): *Los doce libros de agricultura* (traducción de C. J. CASTRO), Barcelona, Iberia.
- DOMÍNGUEZ PETIT, R. (2004): «Fuentes literarias para la agricultura cartaginesa. El tratado de Magón», *Habis* 35: 179-192.
- HEEREN, A. H. L. (1832): *Historical researches into the politics, intercourse, and trade of the Carthaginians, Ethiopians and Egyptians*, D. A. Talboys, Oxford.
- ICARDO, J. A. (2018): «Apsirto. Los remedios del menescal», *Liburna* 12: 115-147.
- PALADIO, R. T. (1990): *Tratado de Agricultura. Medicina veterinaria. Poema de los injertos* (traducción, introducción y notas de A. MOURE CASAS), Gredos, Madrid.
- PLINIO SEGUNDO, C. (1982): *Historia Natural*, Madrid, Instituto Geológico y Minero de España, Madrid, t. II [Facsimil de la edición de Madrid, traducida por Jerónimo DE HUERTA y editada por Juan GONÇALEZ, 1629].
- SPERANZA, F. (ed.) (1974): *Scriptorum Romanorum de Re Rustica Reliquae. I. Ab Antiquissimis Temporibus ad Aetatem Varronianam, Accedunt Magonis de Agricultura Fragmenta*, Mesina.
- VARRÓN, M. T. (2010): *Rerum rusticarum libri III* (traducción de J. I. CUBERO SALMERÓN), Junta de Andalucía, Consejería de agricultura y pesca, Sevilla.



# FORMACIÓN E HISTORIA DEL VERBO ΜΕΛΑΓΧΟΛΑΩ

Ignacio Rodríguez Alfageme

Universidad Complutense de Madrid

[igrodrig@ucm.es](mailto:igrodrig@ucm.es)

*Un “melancólico” homenaje para  
Ángel Martínez Fernández.*

## RESUMEN

En este trabajo se traza la historia, desde Homero hasta el *Corpus Hippocraticum*, de χολή / χόλος y los compuestos y derivados a que dan lugar, desde el punto de vista de su uso en los textos.

PALABRAS CLAVE: Homero, *Corpus Hippocraticum*, bilis, compuestos, melancolía.

## FORMATION AND HISTORY OF THE VERB ΜΕΛΑΓΧΟΛΑΩ

## ABSTRACT

This paper traces the history of χολή / χόλος and their compounds and derivatives from the point of view of their use in the texts.

KEYWORDS: Homer, *Corpus Hippocraticum*, bile, compounds, melancholia.

Los verbos griegos contractos se reparten en tres categorías: verbos en -έω, -όω y -άω. Los primeros incluyen un grupo numeroso que derivan de un adjetivo compuesto en -ος<sup>1</sup> y, frente a ellos, los verbos en -άω se forman a partir de los nombres en -ᾶ. Entre los contractos figura μελαγχολᾶω que se salta esta norma de reparto al no derivarse del compuesto μελάγχολος. La explicación de esta irregularidad requiere el estudio de los términos relacionados con este compuesto. Los trabajos<sup>2</sup> que hasta la fecha se han ocupado de esta palabra se han centrado en el análisis filológico de los textos en los que aparece, llamados a ello por la repercusión literaria y médica de lo que se ha denominado “melancolía” a lo largo de la historia. Por nuestra parte nos centraremos en el estudio de los contextos en los que aparecen los términos relacionados con el verbo griego para determinar su uso y a partir de él precisar su historia y su significado.

El sustantivo χόλος tiene al lado el femenino χολή, especializado con el sentido de ‘bilis’, mientras que él adopta el significado de ‘cólera’, ‘amargura’<sup>3</sup>; a partir de χόλος se forman el derivado χολόομαι y diversos compuestos de los que nos interesan aquí los siguientes<sup>4</sup>: πικρόχολος, ὀξύχολος, μελάγχολος. De este último a su vez hay una serie de derivados, μελαγχολικός, μελαγχολώδης, μελαγχολία

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.41>

FORTUNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 621-642; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343





y μελαγχολάω, donde ya se aprecia una irregularidad, porque se esperaría un verbo en -έω, como señala Sütterlin (1891: 23), es decir, este verbo parece derivar de χολή o de χολάω.

Estos términos no se atestiguan, como es lógico, en las mismas fechas, sino que se reparten del siguiente modo según las épocas donde aparecen por primera vez:

- 1) Homero y lírica arcaica: χόλος, χολόω, χολή (Archil).
- 2) Siglos VI y V: χολάω, μελαγχολάω (Ar), μελαγχολία (Hipp. *Aer*), μελάγχολος (Soph), ὀξύχολος (Solón), μελαγχολικός, πικρόχολος (Hipp. *Acut*).
- 3) Época helenística y posterior: μελαγχολώδης (Areteo).

En Homero no aparece χολή, sino que con el significado de ‘bilis’ se emplea χόλος, pero aisladamente, ya que en la inmensa mayoría de los casos tiene un valor metafórico por ‘rencor’, ‘ira’, y este hecho explica también por qué en el *Corpus Hippocraticum* no aparezca χόλος<sup>5</sup> y sea muy abundante χολή. Podemos pensar que el sentido material de χόλος predomina cuando aparece acompañado de adjetivos como δριμύς (Il. 18.322), o donde se dice que una madre (Tetis) cría (ἔτρεφε) a su hijo con bilis (Il. 16.203), o que alguien cuece o digiere la bilis (Il. 1.81, 4. 513, 9.565), o que el “corazón” (κραδίη) se inflama con bilis (οιδάνεται χόλω, Il. 9.646). Esto último es una característica propia de χόλος, que según se dice en otro lugar, “inflama el pensamiento” (ὄς τε καὶ ἄλλων οιδάνει ἐν στήθεσσι νόον πύκα περ φρονεόντων, Il. 9.554, donde se emplea νοῦς metonímicamente por ‘corazón’); el caso es que νοῦς tiene un sentido concreto o, si se quiere, ‘inflamar’ posee en este lugar un valor figurado. Y por lo que respecta al sentido figurado el propio Homero es consciente de que es perfectamente compatible con su sentido concreto, ya que se permite poner en boca de Aquiles la siguiente paradoja:

ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ’ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο  
καὶ χόλος, ὃς τ’ ἐφείηκε πολύφρονά περ χαλεπῆναι,  
ὄς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο  
ἀνδρῶν ἐν στήθεσσι ἀέξεται ἤϊτε καπνός·  
ὡς ἐμὲ νῦν ἐχόλωσεν ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων. Il. 18.107-111.

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte del proyecto “La medicina hipocrática y sus continuadores: estudios filológicos” FFI2017-82151-P, financiado por el Ministerio de economía, industria y competitividad.

<sup>2</sup> Es fundamental en este punto la obra de Flashar (1966), a la que se debe añadir el resumen de García Gual (1984), y los trabajos de Müri (1953), Jacques (1988), Walsh (2005), Soleil (2011) y Pizarro (2017).

<sup>3</sup> Sobre estos vocablos vid. Chantraine (1968: 1267-1268), Beekes (2010: 1642).

<sup>4</sup> Chantraine (1968: 1267) recoge compuestos con las siguientes preposiciones: δια-, ἐπι-, κατα-, περι-, ὑπο-.

<sup>5</sup> De hecho solo hay una lectura dudosa en *Epid*7, 1, 84, 25, que Littré corrige en χολώδεα.

Así entre los dioses y los hombres  
la disensión pereciera y la ira  
que aun al muy prudente le dispara  
a irritarse, y que, mucho más dulce  
que la miel que nos cae gota a gota,  
va creciendo en el pecho de los hombres  
al igual que si de humo se tratara;  
tal como a mí ahora me irritó  
Agamenón, caudillo de guerreros. Trad. López Eire (2004: 788).

La descripción del ataque de ira se hace a través de la comparación con el humo y, creo, como veremos más adelante, que aquí *χόλος* tiene un valor positivo tal como expresa la afirmación de que es más dulce que la miel en plena contradicción con la amargura de la hiel.

Con el fin de confirmar esta impresión y determinar con mayor detalle el significado de *χόλος* en Homero hemos recogido todos los lugares en los que aparece, ordenándolos por casos:

## 1. USOS EN NOMINATIVO

Sirve de sujeto de verbos de movimiento que indican llegada (*ἵκω, ἐμπίπτω*), y es muy frecuente con verbos de posesión (*αἰρέω, ἔχω, δύω, λαμβάνω*). Aparte de estos hay algunos casos con el verbo *εἰμί*, un ejemplo con el verbo *δάμνημι*, un texto en el que aparece personalizado; así, es lo que incita a una disputa (*κελεύει, Il. 20.253*), y en una exclamación Aquiles le desea, junto con la *ἔρις*, la aniquilación (*ἀπόλλυμι, Il. 18.108*). Admite los adjetivos *ἄγριος, αἰνός, ἀνήκεστος, ἀργαλέος, δριμύς, ἐπιζάφελος* y *κακός*. Es decir, *χόλος* se concibe como una fuerza dominadora e irrefrenable, a veces personificada, que impulsa a actuar violentamente, a lo que hay que añadir el rasgo de que sus efectos están acotados en el tiempo, frente a la duración propia de *κότος*, como ha señalado Walsh (2005), es, pues, el arrebato de ira momentáneo. Consecuentemente no extraña que se coordine con *ἔρις* y *μῆνις*<sup>6</sup>.

2. En acusativo aparece con verbos que indican cese o curación (*ἄλεομαι, διατρίβω, ἔάω, ἐξάκέω, καταπαύω, μεθίημι, παύω, τελέω, σβέννυμι, χανδάνω*) y, relacionados

---

<sup>6</sup> También funcionan como sinónimos de *χόλος, κότος, μένος* y *ὄργη*. Sobre estos términos vid. Irscher (1947), Muellner (1996), y los trabajos más generales de Flashar (1966), Langholf (1990: 38-39), Jacques (1998), Walsh (2005: 108-139) y Soleil (2011). Sobre la función literaria de *χόλος* vid. Walsh (2005: 186-200). *Μῆνις* en cambio tiene una connotación religiosa que la convierte en tabú; en palabras de Muellner (1996: 194) es “the sacred name of the ultimate sanction against tabu behavior”.

con estos, junto a verbos que indican cocción o arrastre (ἐρύω, καταπέσσω, πέσσω). Estas construcciones señalan que χόλος se concibe como algo material, ya que se puede evitar, cesar y digerir o evacuar, y en un par de lugares se nos dice que se coloca en el ánimo (σὺ δὲ μὴ χόλον ἔνθεο θυμῷ, *Od.* 24. 248) y que su sede es el pecho (“Ἥρη δ’ οὐκ ἔχαδε στῆθος χόλον, *Il.* 8.460), o por decirlo con palabras de Agamemón “arrojan a su pecho bilis contra mí” (*Il.* 14.50). Admite los adjetivos αἰπὺν, ἄπλητον, θυμαλγέα, que son nuevos; entre ellos el adjetivo θυμαλγής es concorde con la localización en el θυμός que hemos visto.

3. En genitivo encontramos verbos que indican cese, como el ya señalado μεθίημι, o de la misma categoría, λήγω, μεταλήγω y κρατέω, que rigen genitivo. En cambio, cuando funciona como complemento preposicional o está en dativo, las combinaciones son más variadas, como es lógico. Así con genitivo se dice que Aquiles puede apartar (μεταστρέψη) el corazón de su χόλος (*Il.* 10.107) o que Ayante no va a olvidarse de Ulises por χόλος (*Od.* 11.554). En dativo, como hemos visto, produce inflamación o, en sentido figurado, sirve para criar a un niño, y también puede ser la causa de la inactividad de Alejandro (*Il.* 6.335).

Después de Homero por lo que respecta a los verbos que se construyen con χόλος se encuentran pocas novedades hasta llegar a Píndaro y Teognis, aunque en Hesíodo aparece el verbo ὑπεξήλυξε, que insiste en la idea de escapar, y el participio μεμνημένος con χόλου, que vuelve sobre el tema del recuerdo de la ira, presente ya en Homero y que tiene otro desarrollo en Alceo (fr. 70, 9). Teognis da una nueva dimensión al tema cuando liga la justicia con el respeto a la ira de Zeus (Κρονίδη, σὸν χόλον ἄζόμενοι, *Theog.* 1, 738), que pasa a ser miedo en Píndaro (*Nem.* 5, 33). En la *Olímpica* VI se nos dice que la ira puede reprimirse en el ánimo (ἐν θυμῷ πίεςαι / χόλον οὐ φατὸν ὀξεῖα μελέτα, *O.* 6, 37), lo que se logra con una “aguda inquietud”<sup>7</sup>. Y en la *Pítica* XI se afirma que el sacrificio de Ifigenia “levanta” el χόλος de Clitemnestra (ἔκτισεν βαρυπάλαμον ὄρσαι χόλον, *P.* 11, 23)<sup>8</sup>. En Esquilo hay cuatro nuevos verbos, ἄρχομαι, ὑποπτήσω, “asustarse”, λωφάω, “aliviar”, que juegan con las ideas que ya hemos visto, y ἐξαναζέω, “hervir”, que proporciona una nueva imagen. En época posterior se encuentran pocas construcciones nuevas. Las más llamativas son usos como κινεῖ χόλον (*Eur. Med.* 99), χόλωι χρέομαι (*Sophr.* fr. 126), χόλον κατ’ αὐτῶν ἐγκαλῶν (*Soph.*, *Phil.* 328), χόλον νέμουσα (*Soph. El.* 176), y χόλω βαρυνθεις (*Soph. Aiax* 41). Todo ello parece indicar que χόλος va perdiendo conexión con el sentido original más concreto, lo que concuerda con los adjetivos que se le aplican en estos autores, οὐ φατὸν, “indecible”, μέγαν, ὑπεραλγῆ y δεινὸν; este último concorde con la asociación con la idea de justicia que hemos señalado antes.

<sup>7</sup> Sobre la interpretación de estos versos vid. Giannini (2013: 456).

<sup>8</sup> Sobre este lugar vid. Bernardini (1995: 654-655).

Los tres textos de Sófocles donde aparece *χόλος*, plantean diversos problemas de interpretación. En el pasaje de *Filoctetes* este le pregunta a Neoptólemo cuál es la afrenta que ha sufrido por parte de los Atridas con estas palabras:

Εὖ γ', ὦ τέκνον· τίνας γὰρ ὦδε τὸν μέγαν  
χόλον κατ' αὐτῶν ἐγκαλῶν ἐλήλυθας; *Phil.* 327-328.

Bien, hijo, ¿pues por qué te presentas así con muy airada acusación contra ellos?

Con esta traducción *μέγαν χόλον* califica la acusación que ha mencionado el propio Filoctetes unos versos antes (*ἔχεις / ἔγκλημ' Ἀτρείδας, ὥστε θυμοῦσθαι*, v. 323) con una expresión distinta; hay que notar además que en este verso la ofensa es capaz de provocar la ira de Neoptólemo. Es decir, volvemos a tener aquí la conocida asociación de *χόλος* y *θυμός*.

Un aspecto nuevo parece reflejar el texto de *Electra* en el que el coro intenta consolarla:

Θάρσει μοι, θάρσει, τέκνον·  
ἔτι μέγας οὐρανῶ  
Ζεὺς, ὃς ἐφορᾷ πάντα καὶ κρατύνει·  
ᾧ τὸν ὑπεραλγῆ χόλον νέμουσα,  
μήθ' οἷς ἐχθαίρεις ὑπεράχθεο μήτ' ἐπιλάθου. *El.* 173-177.  
¡Ánimo, ánimo, hija mía!  
que aún en el cielo está  
Zeus supremo, que todo lo ve y lo domina;  
¿comparte con él esta dolorosísima hiel  
y no sufras de más por los que odias, ni te olvides de ellos.

La novedad que implican estas palabras es doble: no solo el hecho de compartir el *χόλος* permite aliviar el sufrimiento de quien lo padece, sino que además éste puede transferirse, en este caso a una divinidad.

Por último, probablemente hay una nueva concepción de *χόλος* en el verso 41 de *Ayante*, *χόλω βαρυνθεὶς τῶν Ἀχιλλείων ὄπλων*, donde Atenea explica el motivo por el que Ayante ha acuchillado el rebaño de ovejas. El hecho de haberse visto privado de las armas de Aquiles ha provocado que Ayante se sienta sometido / agobiado por la ira / hiel. Es decir, Sófocles conserva en su imagen el sentido originario de *χόλος*, en cuanto se concibe como algo que tiene peso, quizá aludiendo a alguno de los dos lugares en los que se encuentra esta idea, el caso de Prometeo en Hesíodo (*Theog.* 615) o, más probablemente, la imagen de Píndaro (*P.* 11, 23), que hemos visto anteriormente referida a Clitemestra, en la que se aplica a *χόλον* el epíteto *βαρυνπάλαμον*.

Por lo que atañe a *χολή* ha de notarse el hecho de que está ausente en Homero y, con respecto a su significado, que hay dos usos que parecen confundirse ocasionalmente. Funciona como un término anatómico para describir el aspecto del hígado en los sacrificios; así se ve en el siguiente pasaje que describe una de las artes descubiertas por Prometeo:



σπλάγγων τε λειότητα, καὶ χροῖαν τίνα  
ἔχουσ' ἂν εἴη δαίμοσιν πρὸς ἡδονὴν  
χολή, λοβοῦ τε ποικίλην εὐμορφίαν. Aesc. Prom. 494-495.

Brillo de entrañas y con qué color la cholή sería del agrado de los dioses y la variada configuración del lóbulo (del hígado).

El contexto inmediato entre la mención de las vísceras y el lóbulo del hígado invita a pensar que aquí cholή se refiere a la vesícula biliar, como ocurre en Aristóteles (ἐνιοὶ μὲν γὰρ φαίνονται ἔχοντες χολήν ἐπὶ τοῦ ἥπατος, ἐνιοὶ δ' οὐκ ἔχοντες, Aristot. PA 676b.30)<sup>9</sup> y también en el tratado *De ossibus* del *Corpus Hippocraticum* (*Oss.* 1, ἐπὶ τετάρτου λοβοῦ (ἥπατος) ἐπίκειται ἡ cholή, ἢ τὸ στόμα ἐπὶ φρένας, καρδίην, πλεύμονα φέρει)<sup>10</sup>. A la vista de esto es posible que el primer texto donde aparece cholή haya de interpretarse del mismo modo<sup>11</sup>, teniendo en cuenta además que Arquíloco usa la misma expresión que Aristóteles (cholήν γὰρ οὐκ ἔχεις ἐφ' ἥπατι, fr. 234). Se puede pensar, por lo tanto, que el significado originario de cholή es 'vesícula biliar' y que por una simple metonimia pasa a designar la 'bilis'. El impulso para este cambio ha de verse en la especialización de χόλος en el sentido figurado y la pérdida del sentido original de 'bilis' que hemos visto en Homero, de forma que cholή se ha visto empujado a asumir el significado de aquél. Así, pues, el par cholή / χόλος no es una excerción del sistema que oprime un nombre en -ή a un nombre en -ος, como χόος / χοή, lo que le causaba dificultades a Perpillou (1980: 1268); es decir cholή sería un nombre de acción, concebida la vesícula como la productora de bilis, y χόλος, el producto, la bilis, de modo semejante a lo que constituye el ejemplo más cercano a este, el par οἶνος 'vino' / οἶνη 'viña'<sup>12</sup>.

Con el significado de "bilis" cholή funciona como sujeto de los verbos διασπείρω, ἐπιζέω, ἔρχομαι, κινέομαι, y como complemento en acusativo con κινέω, κλύω, τιλάω, τρέφω. La comparación de estas listas con las de χόλος muestra que la diferencia de uso es total. Solo es común a ambas el verbo ἔχω, que rige ambos sustantivos como complemento<sup>13</sup>. En genitivo encontramos cholῆς como determinación de κλυδώνιον (en Esquilo), de δοχαί (Eur. El. 828) y de ἀποκαθάρσεις

<sup>9</sup> Cf. también Aristot. HA, 506a.20 (Χολήν δὲ τῶν ζώων τὰ μὲν ἔχει τὰ δ' οὐκ ἔχει ἐπὶ τῷ ἥπατι), PA, 676b.15 y PA, 677a.5.

<sup>10</sup> Cf. Langholf (1990: 40, n. 12).

<sup>11</sup> En realidad este significado es compatible con todos los casos en los que cholή sirve como complemento directo de ἔχω, o como sujeto de ἐνεμι, εἰμί. Nótese además que existen nombres de partes del cuerpo con apariencia semejante, como ἀορτή, θηλή (Chantraine, 1933: 239); sobre otros femeninos que son términos anatómicos vid. Irigoín (1980: 251).

<sup>12</sup> Sobre estos ejemplos vid. Gagnepain (1959), que menciona de pasada el par χόλος / cholή (p. 84); aparte de οἶνος / οἶνη, que guardan una relación parecida, tenemos εὔχος / εὐχή, que designan lo que se desea frente a la súplica, es decir, una relación del tipo contenido / continente.

<sup>13</sup> Hay un único ejemplo en Homero en el que χόλος funciona como sujeto: Il. 9.675, ἦ ῥ' ἐθέλει νήεσσιν ἀλεξέμεναι δῆϊόν πῦρ, / ἦ ἀπέειπε, χόλος δ' ἔτ' ἔχει μεγαλήτορα θυμόν;



(Thuc. 2.49); de ellos el pasaje de Eurípides es una descripción anatómica de la vesícula biliar, el de Tucídides pertenece a la descripción de los síntomas de la peste y únicamente el de Esquilo se sale de este ámbito concreto para usar el término como equivalente a *χόλος*; el pasaje en cuestión describe la reacción de Electra ante la visión del bucle de Orestes depositado en la tumba de Agamenón:

Κάμοι προσέστη καρδία κλυδώνιον  
χολῆς, ἐπαίθην δ' ὡς διανταίω βέλει. Aesch. *Choe.* 184-185.  
Y a mi corazón le atacó una ola de bilis, y sentí un golpe frontal como de un dardo.

Es decir el efecto del flujo de bilis se produce al llegar al “corazón” de Electra.

4. En dativo solo aparece en un fragmento de Cratino (97) y, con respecto a los calificativos que admite, hay que decir que no son muchos, como los banales *ἐκείνην, πολλῆ, πικρὰν*, o el poético *μετάρσιος* de Sófocles (*Ant.* 1010). Más interesante es el hecho de que se mencione junto a la sangre ya desde Estesícoro (*fr.* S15, col 29) e Hiponacte (*fr.* 73). Pero sin duda lo más interesante es la relación entre la bilis y las enfermedades agudas, que ya aparece en los discípulos de Anaxágoras (*fr.* 105), y la mención de la bilis negra que aparece en Estratis (*fr.* 220, 76 Austin, *χολῆν μέλα[τν]αν / ]νηγαῖν ἀνῆκεν*), que es más joven que Aristófanes<sup>14</sup>; desgraciadamente el estado de conservación del fragmento al que nos referimos no permite ir mucho más allá, pero el contexto alude a la política<sup>15</sup>, por lo que parece que esta mención no está en el ámbito de la medicina. Y, por último, Filolao (*fr.* 27, 18, *ἰχώρα μέντοι τῆς σαρκὸς εἶναι τὴν χολῆν*)<sup>16</sup> recoge la noticia de que las enfermedades se originan por la bilis, el flema y la sangre, los tres humores de una de las tres teorías anteriores a Pólibo.

En resumen, se puede decir que el significado concreto de *χολή* predomina en los usos atestiguados hasta finales del siglo V<sup>17</sup>, aunque no están ausentes algunos ejemplos de uso figurado, como ocurre en los ejemplos de Esquilo y Cratino, donde equivale a *χόλος*. Así en Aristófanes la locura de Trigeo se debe a la bilis:

τὸ γὰρ παράδειγμα τῶν μανιῶν ἀκούετε  
ἃ δ' εἶπε πρῶτον ἡνίκ' ἤρχεθ' ἡ χολῆ  
πεύσεσθε. Ar. *Pax* 65-67.

Estáis oyendo una muestra de sus manías, y de lo que dijo primero cuando comenzó su desvarío os vais a enterar. Trad. Gil (2011: 274).

<sup>14</sup> Activo entre 410 y 375, vid. Kraus (1979: 395).

<sup>15</sup> En efecto los versos anteriores al que citamos aquí son los siguientes: οὐκ ἴσασι οὐδ' ὀρθῶσι / ]γδε πόλιν βλέπουσι / ]ας ἔχειν ὄλον δὲ μηδὲν ὀρθῶς / ]λίαν εἶναι νόμον τίθενται / ]..αμένοις: τοὺς πάντας † ἐξιόντες.

<sup>16</sup> Sobre este punto vid. el resumen que ofrece Laín Entralgo (1970: 149-150) y los trabajos de Müri (1953: 27-28) y Kudlien (1967).

<sup>17</sup> En el *Corpus Hippocraticum* se usa casi exclusivamente *χολή* (solo hay un ejemplo dudoso de *χόλος* en *Epid.* 7, 84).



El hecho de que χολή haya de interpretarse como ‘locura’ en este pasaje solo puede explicarse, si se da por supuesto que la causa de la locura es la bilis<sup>18</sup>.

En cualquier caso, los detalles anatómicos, situación en el hígado, estado líquido, capacidad de bullir, el hecho de ser un humor de la carne (ιχώρ) o ser causa de enfermedades, la diferencian claramente de su sinónimo que se especializa para el sentido figurado desde Homero. Este significado concreto explica también que sea mucho menos frecuente que χόλος en nuestros textos.

Relacionado con este último vocablo, al menos por lo que se refiere al significado, existe χολόω, que es el verbo más antiguo formado sobre esta raíz. En la *Iliada* aparece 47 veces: en perfecto y aoristo (κεχολῶσθαι, (ἐ)χολώθη, χολώσατο), la mayor parte de las veces, una vez en futuro (χολωσέμεν) y otra vez en presente (*Il.* 8.407 = 421, χολοῦμαι); en la *Odisea* se encuentran 25 ejemplos exclusivamente del perfecto y el aoristo. Este hecho, junto con la presencia de ω le llevan a Chantraine (1933: 305-306; 1958: 364) a proponer que el verbo se crea a partir del adjetivo χολωτός, atestiguado en cuatro lugares<sup>19</sup> calificando siempre a ἐπέεσσιν. El sujeto del verbo puede ser tanto un dios (Posidón, Zeus, Hera, Ártemis, Afrodita, Apolo), como un hombre o incluso el río Escamandro (*Il.* 21.136, Ὡς ἄρ' ἔφη, ποταμὸς δὲ χολώσατο κηρόθι μᾶλλον, cf. 21.146). La acción del verbo afecta al “corazón” (κῆρ)<sup>20</sup>, según se desprende de este mismo verso<sup>21</sup>, o al ánimo (θυμῶ, *Il.* 15.155, 1.217). El motivo que lo provoca suele ser la muerte de algún ser querido y suele desembocar en una acción violenta, como ocurre con Aquiles tras la muerte de Patroclo. También la violencia puede manifestarse con insultos (*Il.* 21.479) y el motivo puede ser incluso un enfado por un juego infantil, como es el caso de Patroclo que da muerte a Anfidamante cuando jugaba con él a las tabas (*Il.* 23.88), pero también un motivo más grave como es la ofensa que sufre Ayante (*Od.* 11.544). Se construye con dativo de la persona contra la que se dirige la ira y admite los siguientes adverbios, que aparecen únicamente en la *Odisea*: μαηιδίως (*Od.* 7. 310), λίην (*Od.* 8.205), αἰνῶς y μάλα, que se combina también con el anterior (*Od.* 19.324). El primero de estos adverbios implica que la cólera requiere un motivo, no es espontánea, y los siguientes dejan ver que en ella hay grados y puede provocar temor (αἰνῶς). Después de Homero

<sup>18</sup> Véase nuestro comentario (Rodríguez Alfageme, 1973: 61-63). Evidentemente esto no implica que Aristófanes esté haciendo alusión ni que conozca la teoría médica de los humores, como hace notar Langholf (1990: 48), pero sí implica que se atribuye a la bilis la causa de ciertas afecciones “mentales”; probablemente esta es la razón por la que tanto Müri (1953: 34), como Flashar (1966: 37-39), consideren que Aristófanes refleja en su obra las ideas de la medicina de su tiempo al hablar de la “bilis”.

<sup>19</sup> *Il.* 4. 242, 15.210, *Od.* 22.26 y 22.224. Sobre esta fórmula vid. Walsh (2005: 147-148).  
<sup>20</sup> Cf. también *Il.* 16.585 y *Od.* 9.480, 17.458, 18.387, 22.224; en acusativo *Il.* 4.494 = 13.660; φρένα, *Od.* 6.147; ἦτορ, *Il.* 14.367; ἐνὶ φρεσίν, *Il.* 16.61.

<sup>21</sup> Vid. también *Il.* 13.206, περὶ κῆρι Ποσειδάων ἐχολώθη.





el verbo funciona casi de igual modo, pero se usa siempre sin adverbio como en la *Iliada*, salvo el ejemplo de περιζαμενῶς en el *Himno a Hermes* (v. 495). Hay más ejemplos en los que la violencia que le acompaña no tiene consecuencias tan graves<sup>22</sup>. Los sujetos pueden ser también ahora los dioses, como Apolo, Hera, Deméter o Zeus, que, cuando se ve afectado por el χόλος, lanza el rayo (Hes. *fr.* 30, 15, Hom. *in Bacch.* 23, *in Ven.* 288).

Los compuestos formados a partir de χόλος atestiguados en esta época son los siguientes:

ἄχολος	ἀκράχολος	ἄκροχολέω
ὀξύχολος	μεγάχολος	
χολάω	ὑπερχολάω	μελαγχολάω

El más antiguo de ellos es ἄχολος, que aparece ya en Homero (*Od.* 4.221), usado como epíteto de φάρμακον y acompañado de νηπενθές y ἐπίληθον κακῶν. El sentido que tienen aquí estos adjetivos lo aclara el mismo Homero en los versos siguientes:

ὄς τὸ καταβρόξειεν, ἐπὶν κρητῆρι μιγείη,  
οὐ κεν ἐφημέριός γε βάλοι κατὰ δάκρυ παρειῶν,  
οὐδ' εἴ οἱ καταθεθαίη μήτηρ τε πατήρ τε,  
οὐδ' εἴ οἱ προπάροιθεν ἀδελφεὸν ἢ φίλον υἱὸν  
χαλκῷ δηϊόφεν, ὃ δ' ὀφθαλμοῖσιν ὄρωτο. *Od.* 4, 222-426.

Quien lo bebiera, tras haberlo mezclado en el cuenco, ni un solo día derramaría una lágrima por las mejillas, ni aunque se le murieran padre y madre, ni aunque delante de él un hermano o su hijo fuera muerto a cuchillo y el lo viera con sus ojos.

Como hemos visto antes, la cólera viene provocada en el hombre por un ultraje o un asesinato de un allegado. Así que se puede concluir que los tres últimos versos se refieren a esta circunstancia. Algo más tarde encontramos este mismo adjetivo en Alceo empleado como un insulto dirigido a sus conciudadanos, que han aceptado sin reacción alguna la tiranía de Pítaco:

Φίττακον πόλιος τὰς ἀχόλω και βαρυδαίμονος  
ἐστάσαντο τύραννον, μέγ' ἐπαίνεντες ἀόλλεες, Alc. *fr.* 348.

A Pítaco le hicieron señor de la insensible y desdichada ciudad, aclamándolo en masa.

<sup>22</sup> Vid, por ejemplo, Eur. *Troad.* 735, εἰ γάρ τι λέξεις ὧν χολώσεται στρατός, / οὐτ' ἄν ταφείη παῖς ὄδ' οὐτ' οἴκου τύχοι. Cf. Hom., *in Bach.* 23, *in Cer.* 251, *in Merc.* 308, Semon. *fr.* 7, Stesich. *fr.* 46, 4, Theogn. 1.155, 1.325, etc.



El adjetivo sirve aquí de insulto<sup>23</sup>, lo que implica que *χόλος* tiene una valoración positiva<sup>24</sup>, como se ve también en el comportamiento de Aquiles y en los versos de Aristófanes:

Πότερον ἐπὶ δούλας τινὰς  
ἤκειν ἐνόμισας, ἢ γυναιξὶν οὐκ οἶει  
χολὴν ἐνεῖναι; *Lys.* 465.

¿Creías que venías contra esclavas? ¿Crees que las mujeres no tienen arrestos? Trad. Gil (2013: 60).

Aunque aquí el término usado sea *χολή* podemos considerar que la valoración positiva es común a ambos términos<sup>25</sup>.

El siguiente compuesto que tenemos atestiguado más tarde, nos lo proporciona Solón (fr. 1, 26) en un contexto donde se dice que el castigo de Zeus no les llega inmediatamente a los injustos, y aquí el autor introduce una comparación con los hombres que reaccionan inmediatamente ante el ultraje. El adjetivo que emplea, *ὀξύχολος*, debe interpretarse, por lo tanto, con este sentido, “cólera súbita”, y es posible ver este mismo significado en el otro lugar donde aparece referido a Licurgo, rey de los Edones, por su carácter violento (*Soph. Ant.* 955), puesto de manifiesto en el tratamiento que propinó a Dioniso.

Respecto al par *ἀκράχολος* / *ἀκροχολέω* tenemos atestiguado en primer lugar el verbo en las fábulas atribuidas a Esopo; en la fábula 260 funciona como sinónimo intensivo de *χολώω* para describir la reacción del hombre picado por la pulga. El adjetivo no aparece hasta Aristófanes (*Equ.* 41), usado para describir el carácter de Filocleón o el de un perro (fr. 594)<sup>26</sup>. En el mismo Esopo (147 aliter) se encuentra por primera vez *χολάω*, acompañado del adjetivo *πολλά*, y usado para la reacción de Zeus ante la petición de cuernos por parte del camello.

El adjetivo *μελάχολος* aparece por primera vez en Sófocles sirviendo de calificativo de *ἰοῦς* en un texto oscuro al decir de Mazon (1967: 35-36), entre otras razones porque Sófocles modifica el mito al que hace referencia. Los versos en cuestión recogen las palabras que Neso dirige a Deyanira:

<sup>23</sup> Vid. el comentario de Gentili - Catenacci (2010: 310).

<sup>24</sup> Esta valoración marca la diferencia con *μῆνις*, que es tabú, de forma que no se usa para referirse a la ira personal del hablante, vid. Muellner (1992), Muellner (1996: 191-194), Watkins (1977).

<sup>25</sup> La mención de la bilis le da pie a Aristófanes para hacer un chiste sobre la afición de las mujeres al vino en la respuesta del Próbulo, vv. 465-466, *Νῆ τὸν Ἀπόλλω καὶ μάλα πολλὴν γ', ἔανπερ πλησίον κάπηλος ἦ*. Es decir, el vino provoca la bilis. La comparación de los efectos del vino con los de la bilis se desarrolla con detalle en los *Problemas* atribuidos a Aristóteles (955 a 29), cf. Müri (1953: 26) y Eijk (1990: 59).

<sup>26</sup> El fragmento es paratrágico, cf. Pellegrino (2015: 366).

ἐὰν γὰρ ἀμφίθρεπτον αἶμα τῶν ἐμῶν  
σφαγῶν ἐνέγκῃ χερσὶν ἢ μελαγχόλους  
ἔβαψεν ἰοὺς θρέμμα Λερναίας ὕδρας,  
ἔσται φρενὸς σοι τοῦτο κηλητήριον  
τῆς Ἡρακλείας, Soph. *Trach.* 572-576.

Mazon traduce<sup>27</sup> así:

Que tes mains recueillent le sang de ma blessure coagulé tout autour de la flèche, à l'endroit même où celle-ci a jadis été teinte en noir par le monstre de Lerne, l'Hydre, et il te servira de charme à l'égard du cœur d'Héraclès.

Es decir interpreta ἰοὺς como un plural poético con el significado de 'flecha', pero nótese que antes (v. 567) nos ha dicho que ha sido una sola flecha la que ha herido de muerte a Neso y que no hay dificultad métrica alguna para admitir aquí el singular. El problema es que ἰός tiene tres significados 'flecha', 'veneno' y 'cardenillo'; los dos últimos son acepciones de la misma palabra, como señala Chantraine (1968: 466). Es posible, por lo tanto, que Sófocles esté jugando con el doble sentido de la palabra, ya que μελαγχόλους casa mejor con el segundo significado, pero, no obstante, puede interpretarse que el adjetivo está en uso proléptico aplicado al nombre en su primera acepción: "la hidra de Lerna impregnó dardos venenosos". Es decir μελαγχόλους significa tanto como "de negra bilis", que ha de entenderse como "de mortal veneno". El primer elemento del compuesto, por lo tanto, tiene un valor metafórico: 'negro' por 'mortal' con un valor funesto<sup>28</sup> que hemos visto asociado desde el principio con χόλος<sup>29</sup>.

Los tres últimos verbos, todos ellos intransitivos, no aparecen hasta Aristófanes y tienen una distribución cronológica digna de ser notada<sup>30</sup>. El verbo simple aparece una sola vez en toda la obra conservada de Aristófanes equivaliendo a 'estar chiflado'<sup>31</sup>; se trata de los siguientes versos de *Las nubes* (423 a. C.):

---

<sup>27</sup> En el mismo sentido va la traducción de Storr (1913: 303), "Gather with thy hands the clotted gore that curdles round my wound, just where the Hydra, Lerna's monstrous breed, has tinged the barbed arrow with her gall. Thus shalt thou have a charm to bind the heart of Heracles", y la de Alamillo (1981: 214), "Si tomas en tus manos sangre coagulada de mis heridas, en donde la hidra de Lerna bañó sus flechas envenenadas de negra hiel, tendrás en ello un hechizo para el corazón de Heracles".

<sup>28</sup> La asociación del adjetivo μέλας con la muerte está ya documentada en Homero, que lo aplica a κῆρ (*Il.* 2.859), a νέφος θανάτου (*Il.* 16.350, 18.22); para la época clásica cf. Soph. *OT.* 29, donde califica a Αἴδης.

<sup>29</sup> Sobre estos versos vid. la detallada discusión que ofrece Langholf (1990: 49-50, n. 73), aunque la propuesta que hace al final sobre el significado de μελάγχολος, "malign comparable to the ones of other adjectives ending in -χολος, namely oscillate between 'bile' and 'wrath'", no es convincente, porque no toma en consideración los usos literarios que hemos visto asociados con χόλος.

<sup>30</sup> Para la cronología de las obras de Aristófanes vid. Gil (1996: 131-134).

<sup>31</sup> Sobre este pasaje de *Las nubes* vid. Müri (1953: 34).



σὺ δ' εἰς τοσοῦτον τῶν μανιῶν ἐλήλυθας  
 ὥστ' ἀνδράσιν πείθει χολῶσιν; Ar. *Nub.* 833.  
 ¿Tan loco estás, que haces caso a esos chiflados? Trad. Gil (2011: 87).

En cambio el verbo ὑπερχολῶω, que se encuentra en *Lys.* 691, indica que el semicoro de viejas está en el último grado de ira dispuesto a combatir. El prefijo ὑπερ- funciona como intensificador y es claramente un neologismo ático, como señala Thesleff (1954: § 331).

Hay que esperar hasta el año 414 para ver la primera aparición de μελαγχολῶω, que se da en estos versos de *Las aves*:

Ἦ δεινὰ νῶ δέδρακεν οὐκ τῶν ὀρνέων,  
 ὁ πινακοπώλης Φιλοκράτης μελαγχολῶν,  
 ὃς τῶδ' ἔφασκε νῶν φράσειν τὸν Τηρέα,  
 τὸν ἔποφ', ὃς ὄρνις ἐγένετ', ἐκ τῶν ὀρνέων. Arist. *Av.* 13-16.  
 ¿Qué faena nos hizo a los dos el tío de los pájaros!, el vendedor ambulante, el chala-  
 do de Filócrates, cuando repetía que ambos (*pájaros*) nos indicarían cómo encontrar  
 entre las aves a Tereo, la abubilla, que de hombre se transformó en pájaro. Trad.  
 Gil (1996: 392-393).

El participio μελαγχολῶν no parece añadir nada nuevo al significado del simple χολῶν, que hemos visto antes<sup>32</sup>.

El carácter de ambos pasajes no parece explotar la enfermedad especialmen-  
 te; en ambos casos, Queréstroto y Sócrates en *Las nubes*, y un personaje comparable  
 a un charlatán en *Las aves*, muestran un comportamiento excéntrico. En realidad  
 hay que esperar a las comedias del siglo IV a. C. para encontrar más precisiones en  
 el uso de este verbo. En efecto, su frecuencia se acrecienta notablemente entonces;  
 hay un ejemplo en *Las asambleístas* (392 a. C.) y tres en *Pluto* (388 a. C.). El prime-  
 ro de ellos trata de la discusión entre la Primera mujer y Praxágora:

Γυ. α' - πῶς ἀντερεῖς πρὸς αὐτὸν ἐν τῆκκλησίᾳ;  
 Πρ. - φήσω παραφρονεῖν αὐτόν. Γυ. α' - ἀλλὰ τοῦτό γε  
 ἴσασι πάντες. Πρ. - ἀλλὰ καὶ μελαγχολᾷν.  
 Γυ. α' - καὶ τοῦτ' ἴσασιν. Ar. *Eccl.* 248-250.  
 Mujer 1 – “¿Cómo le replicarás en la asamblea?” Praxágora – “Diré que desvaría.”  
 Muj. 1 – “Eso ya lo saben todos.” Pr. – “Y que está loco.” Muj. 1 – “También saben  
 eso.” Trad. Gil (2013: 436).

En estos versos se establece una gradación en la enfermedad mental. Como  
 hemos expuesto con mayor detenimiento en otro lugar<sup>33</sup>, el verbo παραφρονέω

<sup>32</sup> Sobre este pasaje vid. Totaro (2006: 113), quien remite a Di Benedetto (1986: 59), Flashar (1966) y Jacques (1998).

<sup>33</sup> Sobre los síntomas asociados a παραφρονέω vid. Rodríguez Alfageme (1981: 55-56), sobre el uso que hace Aristófanes de μελαγχολῶω vid. Rodríguez Alfageme (1981: 77-82). Solo en época posterior (Menandro) la “melancolía” se asocia con un comportamiento agresivo.



designa el delirio o desvarío propio de la vejez, mientras que μελαγχολάω en Aristófanos ha de entenderse como una locura depresiva que se manifiesta por el silencio y el aislamiento de quien la sufre<sup>34</sup> y le lleva a comportarse absurdamente, como le ocurre a Crémilo en *Pluto* (τοῦναντίον δρῶν ἢ προσῆκ' αὐτῷ, vv. 9-14). Este componente depresivo, que es concorde con los síntomas que describen los tratados hipocráticos de esta época<sup>35</sup>, explica el significado de las palabras que pronuncia el Sico-fanta en el verso 903 de esta misma obra:

ΔΙ. Σὺ φιλόπολις καὶ χρηστός; ΣΥ. Ὄς οὐδεὶς γ' ἀνὴρ.  
 ΔΙ. Καὶ μὴν ἐπερωτηθεὶς ἀπόκριναί μοι. ΣΥ. Τὸ τί;  
 ΔΙ. Γεωργὸς εἶ; ΣΥ. Μελαγχολᾶν μ' οὕτως οἶε; Ar. *Plut.* 901-903.  
 Hombre honrado – “¿Tú, patriota y honrado?” Sico-fanta – “Como nadie.” Hom. –  
 “Responde entonces a mis preguntas...” Si. – “¿A qué?” Hom. – “¿Eres labrador?”  
 Si. – “¿Tan loco me estimas?”. Trad. Gil (2013: 602).

Según se ve en el contexto que sigue inmediatamente a estos versos el Sico-fanta con estas palabras le hace ver a su interlocutor lo absurdo de su pregunta, que supone un comportamiento impensable para su condición, que evita cualquier tipo

<sup>34</sup> Este síntoma se menciona expresamente entre los que afectan a Demócrito en la *Carta* 12 (*Epis* 12, 5, συμβαίνει μὲν οὖν τὰ πολλὰ τοῖσι μελαγχολικοῖσι τὰ τοιαῦτα. σιγηροὶ τε γὰρ ἐνίοτε εἰσὶ καὶ μονήρεις καὶ φιλήρεμοι τυγχάνουσιν), y más adelante en este mismo lugar, δοξάζεται μανίης νοῦσον διὰ τὸ φιλήρημον.

<sup>35</sup> Así ocurre en *Epid.* III, 3, 17(2), ἀπόσιτος, ἄθυμος, ἄγρυπνος· ὄργαι· δυσφορία· τὰ περὶ τὴν γνώμην μελαγχολικά, y en *Acu* (*Sp*), 8, Ὀκόσοισι δὲ ἐν πυρετοῖσι κοιλίη ὑγρή καὶ γνώμη τεταραγμένη, οἱ πολλοὶ τῶν τοιοῦτέων τὰς κροκῦδας ἀφαιρέουσι, καὶ τὰς ῥίνας σκάλλουσι, καὶ κατὰ βραχὺ μὲν ἀποκρίνονται τὸ ἐρωτώμενον, αὐτοὶ δὲ ἀφ' ἑωυτῶν οὐδὲν λέγουσι κατηρημένον. Sobre estos pasajes y su interpretación vid. Flashar (1966: 35 y 47). En época posterior encontramos que los *Aforismos* distinguen entre enfermedades “melancólicas” y “demenciales” (*Aph.* 3, 20, καὶ τὰ μανικά, καὶ τὰ μελαγχολικά, cf. *Aph.* 3, 22), pero es difícil encontrar una descripción de los síntomas de la manía, salvo los anteriores; en lugares dispersos se mencionan otros síntomas, como el rechinar de dientes (*Coa.* 230, cf. Pietrobelli, 2012: 41-42), el latido de venas en el codo (*Epid2*, 5, 16, 2), tartamudeo (*Epid2*, 5, 2, 5), acumulación de sangre en el pecho (*Epid2*, 6, 32, 1), sordera repentina (*Jud.* 49), contracción de brazos y piernas (*LH.* 39 = *Jud.* 63), movimientos rápidos de los ojos (*Pro.* 7, 7), voz chillona, ojos vidriosos y náuseas (*Prorh1*, 17); es posible que la serie de síntomas que se describen en *Epid7*, (1, 11, 34, ὄξεις ῥιπτασμοί· καὶ οἱ φόβοι, καὶ ἡ βοή ἐγένετο ἦπισ, παρηκολούθει δὲ τὸ ἀγριοῦσθαι καὶ τὸ θυμαίνειν καὶ κλαίειν, εἰ μὴ οἱ ταχέως, ὃ τι βούλοιο, ῥεχθείη), se puedan atribuir a esta enfermedad, aunque no coincidan con los que se recogen en este mismo tratado con una atribución expresa: *Epid7*. 1, 5, 27, μανικῶς ἦν δὲ κεκραγῶς, ἐπαίρειν ἑωυτὸν πειρώμενος, οὐ δυνάμενος δὲ κρατεῖν τῆς κεφαλῆς, τῆσι χερσὶν ἐπορεγόμενος καὶ αἰεὶ τι διακενῆς θηρεύων. Otro tipo de locura, que se da en quienes el fuego predomina sobre el agua, se describe en *De victu* con estas palabras: οὔτοι κλαίουσιν τε οὐδενὸς λυπέοντος ἢ τύποντος, δεδίασι τε τὰ μὴ φοβερά, λυπέονταί τε ἐπὶ τοῖσι μὴ προσήκουσι, αἰσθάνονται τε ἐτεῖ οὐδενὸς ὡς προσήκει τοὺς φρονέοντας, *Vic.* 35, 87.



de trabajo. Pero, es posible que en estas palabras haya algo más implícito concorde con lo que dicen los escolios a este lugar<sup>36</sup>. En efecto, estos afirman que el verbo hace referencia a la vida solitaria del campesino y hemos visto como el aislamiento es un síntoma de esta locura. Y un poco antes encontramos un pasaje que añade algún rasgo más a estos síntomas, cuando Blépiro acusa una y otra vez a su amigo Crémilo de haber cometido un robo, y éste insiste en desmentirlo diciéndole que está loco, tal como si aquel tuviera un acceso paranoico a juzgar por su obsesión:

ΒΛ. ὡς οὐδὲν ἀτεχνῶς ὑγιές ἐστιν οὐδενός,  
ἀλλ' εἰσὶ τοῦ κέρδους ἅπαντες ἤττονες.

ΧΡ. Οὐτοὶ μὰ τὴν Δῆμητρ' ὑγιαίνειν μοι δοκεῖς.

ΒΛ. Ὡς πολὺ μεθέστηχ' ὧν πρότερον εἶχεν τρόπων.

ΧΡ. Μελαγχολᾷς, ὦνθρωπε, νῆ τὸν οὐρανόν.

ΒΛ. Ἀλλ' οὐδὲ τὸ βλέμμ' αὐτὸ κατὰ χώραν ἔχει,

ἀλλ' ἐστὶν ἐπιδηλοῦν τι πεπανουργηκότα. Αἱ. *Plut.* 362-368.

Blepsidemo – ¡Ay! ¡Cómo no existe ni pizca de honradez en nadie! Todos se dejan vencer por la ganancia. Crémilo – ¡Por Deméter!, me parece que no estás en tu sano juicio. Bl. – ¡Cuánto ha cambiado de su anterior forma de ser! Cr. – Estás loco, hombre, ¡por el cielo! Bl. – Ni siquiera tiene la mirada en su sitio. Está delatando que ha cometido alguna fechoría. Trad. Gil (2013: 562).

Hay también aquí una gradación en la locura que se da entre los versos 364 y 366. El primero es un comentario en el que Crémilo jura por Deméter y emplea la forma más suave y cortés, como indica el giro con δοκέω: Οὐτοὶ... ὑγιαίνειν μοι δοκεῖς. Y en el segundo la afirmación de la locura es ya palmaria. Desde otro punto de vista tenemos aquí otro ejemplo, como el que hemos visto antes de la defensa mediante la acusación de que la parte contraria está loca. En cualquier caso, hasta Menandro no encontramos en la comedia síntomas violentos asociados con la “melancolía”.

A la vista de estos datos y del hecho de que en el *Corpus Hippocraticum* no aparezca este verbo más que en dos lugares, en *Morb1* para comparar la “paranoia” de la frenitis con la que sufren los μελαγχολῶσι y en *Aff36*, donde se dice expresamente que a los «melancólicos»<sup>37</sup> hay que tratarlos con los purgantes que eliminen la bilis negra, hemos de pensar que se intenta evitar su uso. En cambio, las menciones de la bilis negra son abundantes en él. Dado que ambos tratados se fechan

<sup>36</sup> Cf. Schol. ad *Plut.* 903, Ὡσπερ οἱ μαινόμενοι τὴν ἐν τοῖς πλήθεσι διατριβὴν ἀπαναινόμενοι ἐν ἐρημίαις φέρονται, διὰ τοῦτο καὶ τὴν τῶν γεωργῶν διατριβὴν μελαγχολίαν ὀνόμασεν, ὡς ἐν ἀγροῖς γενομένην.

<sup>37</sup> Usa aquí el autor la misma forma que *Morb1*, 30. Los otros dos lugares en los que se registra el verbo son las *Cartas* 12, 5 y 14, 25; en este último se trata del mismo uso que aparece en Aristófanes, como nota Roselli (1998: 103, n. 37), con valor descalificativo, y en el anterior la edición de Smith (1990) ofrece en lugar del verbo el adjetivo μελαγχολικοῖσι.



a principios del siglo IV, hemos de pensar que esta expresión se ha popularizado en esta época sin que tenga una sintomatología precisa asociada a ella. En la medida en que podemos pensar que esta distribución cronológica se corresponde con las características que se le atribuyen a la melancolía, podemos decir que la versión que resalta el comportamiento depresivo es más antigua que la versión violenta de la enfermedad<sup>38</sup>. La primera de ellas se corresponde, como se dice en los *Problemas* atribuidos a Aristóteles (953a. 14-25)<sup>39</sup>, a la afección de Belerofonte, tal como la describe Homero<sup>40</sup>, y la segunda al modelo de la locura de Heracles<sup>41</sup>.

Como hemos visto al principio la formación del verbo μελαγχολάω plantea un problema. No puede derivar del adjetivo μελάγχολος, porque esperaríamos un verbo \*\*μελαγχολέω, que no existe, y tiene a su lado una serie de formas en -όω, que son secundarias. A ello se añade, según hemos visto, el hecho de que el adjetivo tiene un significado marcado, que es incompatible con el uso que ofrece el verbo μελαγχολάω. De ahí que se piense que el verbo compuesto se ha formado a partir del simple χολάω; sería una parasíntesis de μέλαν χολᾶν, pero esto soluciona el problema a medias. La sintaxis es clara: el adjetivo neutro sería un acusativo interno, pero queda sin resolver el significado de μέλαν. El adjetivo μέλας en composición puede presentar tanto la forma atemática, como temática (μελανόχροος, μελανοδέρμιος, μελανοκάρδιος, μελανόπτερος, μελάνουρος), aunque esta última es más rara, como señala Chantraine (1968-80: 680). Y en sentido figurado encontramos compuestos como μελάμβιος, μελάμπυγος, μελάμφωνος, pero sobre todo tiene especial interés el hecho de que μέλας se asocie a ideas<sup>42</sup> o divinidades funestas o dignas de temor, como la muerte, θάνατος, ἄρα, τύχη, Ἐρινύς, Ἄρης, Αἴδης, o que se aplique al corazón despiadado de Clitemestra:

ἀλλά νιν κελαινόφρων ἐμή  
μήτηρ κατέκτα. Aesch. *Eum.* 459-460.  
Pero a él mi madre de negra entraña lo mató.

Es, por lo tanto, verosímil que μέλας al acompañar a vocablos de significado ominoso haya adquirido un valor intensivo, que puede verse en los lugares de Aristófanes para μελαγχολάω y quizá en Sófocles para μελάγχολος. Bien es verdad

<sup>38</sup> Müri (1953: 35) examinando tanto los textos literarios como los médicos llega a la conclusión de que las formaciones sobre μελαγχολ- para designar la enfermedad correspondiente se producen en el último tercio del siglo V.

<sup>39</sup> Sobre la concepción de la melancolía en Aristóteles véase el detallado estudio de Pizarro (2017: 63-109).

<sup>40</sup> Cf. *Il.* 6.200-201, ὃ καὶ πεδίον τὸ Ἀλήϊον οἶος ἀλάτο / ὄν θυμὸν κατέδων, πάτον ἀνθρώπων ἀλεείνων. Sobre este pasaje vid. Müri (1953: 21-22).

<sup>41</sup> En el *Corpus Hippocraticum* encontramos también síntomas violentos en *Prorrh1*, *Acu(Sp)*, *Epid2* y *Epid5*, cf. Müri (1953: 33-34).

<sup>42</sup> Vid. Pizarro (2017: 19).





que esta interpretación tiene su antecedente en Areteo<sup>43</sup> quien lo expresa en los siguientes términos:

καὶ τοῦσδε ὦν μελαγχολικοὺς καλέομεν, χολῆ μὲν τῆς ὀργῆς ζυμφοραζομένης, μελαίνῃ δὲ πολλῆς καὶ θηριώδεος, τέκμαρ δὲ Ὅμηρος, ἔνθα φησὶ·

τοῖσι δ' ἀνέστη

ἦρωσ Ἀτρείδης εὐρυκρείων Ἀγαμέμνων

ἀχνύμενος· μένεος δὲ μέγα φρένες ἀμφιμέλαινα

πίμπλαντ', ὅσσε δὲ οἱ πυρὶ λαμπετόωντι εἴκτην. Hom. *Il.* 101-104.

τοιοῖδε γίνονται οἱ μελαγχολῶδες, εὐτ' ἂν ὑπὸ τοῦ κακοῦ κινέωνται. Aret. *Caus. Acut.*, 1.5.3.1.

y estos, pues, en lo que decimos «melancólicos», 'bilis' (χολή) vale por 'ira' y 'negra' por 'mucha' y 'fiera'. La prueba es Homero donde dice: «Y entre ellos se levantó el héroe Agamenón, Atrida de amplio poder, enfadado; y de ira las muy negras entrañas se llenaban, y sus ojos se asemejaban al fuego brillante». Así son los melancólicos, cuando se ven movidos por el mal.

Es posible que Areteo haya encontrado en el adjetivo μέγα del pasaje de la *Iliada* la prueba de su interpretación del primer elemento del compuesto.

En el *Corpus Hippocraticum* no aparece nunca este término en sentido figurado. La lengua técnica evita este tipo de metáforas. En aquél, μέλας siempre se refiere al color, de forma que el autor de *Aff*36 puede prescribir los purgantes de la “bilis negra” para τοῖς μελαγχολῶσι<sup>44</sup>.

El abstracto μελαγχολίη fuera del *Corpus Hippocraticum* solo aparece, hasta el siglo IV inclusive, en el fragmento 1 de Heráclito, que es un testimonio de Teofrastro, así que debemos atribuirlo a este autor y no a Heráclito. Posteriormente se encuentra en los estoicos (Crisipo, Cleantes). Hay cinco ejemplos en el *Corpus Hippocraticum*, dos de ellos en las *Cartas* y uno en los *Aforismos* (3, 14, 4) referido al clima seco que produce a veces “melancolías”, con una idea semejante a la que se encuentra en el ejemplo de *Aires*:

τοῖσι δὲ χολῶδεσι τοῦτο πολεμιώτατον γίνεταί· λίην γὰρ ἀναξηραίνονται, καὶ ὀφθαλμίαι αὐτέοισιν ἐπιγίνονται ξηραὶ, καὶ πυρετοὶ ὀξέες καὶ πολυχρόνιοι, ἐνίοισι δὲ καὶ μελαγχολίαι. *Aer.* 10, 66.

<sup>43</sup> La misma idea se encuentra en Langholf (1990: 49), quien remite a Flashar (1966: 76-77), Müri (1953: 35-36), Kudlien (1967: 83) y Kudlien (1968: 327), que citan el pasaje sin darle demasiada importancia a la hora de precisar el significado del compuesto. La afinidad semántica entre 'negro' y 'mucho' se pone de manifiesto, por ejemplo, en las dos acepciones de 'prieto': 'apretado' y 'negro'.

<sup>44</sup> En cambio en el otro lugar donde aparece esta misma forma (*Morb1*, 30) parece que no se refiere a la bilis negra, porque atribuye la enfermedad a la corrupción de la sangre por la bilis y el flema (οἷ τε γὰρ μελαγχολῶδες, ὁκόταν φθαρή τὸ αἷμα ὑπὸ χολῆς καὶ φλέγματος), pero nótese la mención de la bilis negra en el capítulo 3 de esta misma obra, que citamos más adelante. Los otros dos lugares en los que aparece el verbo pertenecen a las *Cartas* 12 y 14.

Esto es lo más adverso para los biliosos, porque se secan demasiado y se les producen oftalmias secas, fiebres agudas y duraderas y en algunos incluso ataque de melancolía.

Esta observación corresponde a un verano con viento del norte y seco. El hecho de que se refiera a la constitución biliosa (τοῖσι χολώδεσι) pone en cuestión que aquí el término μελαγχολίη tenga un significado relacionado con el color de la bilis; más bien parece aquí que se trata del mismo significado que hemos visto en los otros textos. Es más achaca la causa de estas enfermedades a la evaporación de las partes más acuosas de la bilis de forma que queda la parte más densa y agria (παχύτατον καὶ δριμύτατον), lo que está lejos de la concepción de la bilis negra como el producto de la corrupción de la sangre por la bilis y el flema (*Morb1*, 309) o como un fluido (ἰχώρ) procedente de la carne (Philostr. *fr.* 27).

En el otro lugar (*Morb1*, 3, 15) donde aparece este vocablo forma parte de una lista de enfermedades no mortales, lo que no permite sacar más conclusiones, aunque a continuación en ese mismo pasaje el autor diga que algunos quedan paráliticos a causa de la bilis negra (παραπληγες ὑπὸ μελαίνης χολῆς).

El adjetivo μελαγχολικός es exclusivo del *Corpus Hippocraticum* hasta el siglo IV a. C, y aparece en un grupo reducido de tratados (*Epid3*, *Prh2*, *Morb3*, *NH*, *Acu*, *Acu(Sp)*, *Epid2* y 6, *Epid7*, *Prh1*, *Jud*, *Aph* y en las *Cartas* 12 y 24). Descontadas las compilaciones recientes y las *Cartas*, el vocablo es casi exclusivo de tratados considerados coicos de no ser por su presencia en *Morb3*, pero hay que notar aquí el estilo de este tratado que hace de él un caso especial<sup>45</sup>. Este adjetivo tiene dos usos diferenciados: describe la biotipología humana para indicar a qué afecciones puede verse expuesto cada temperamento, como ocurre en *Epid3*<sup>46</sup> y cuáles son los tratamientos más adecuados y se emplea también como adjetivo calificativo de ἔκστασις, πάθημα y νόσημα, y como predicado nominal referido a τραυλοὶ, ταχύγλωσσοι, σῶμα, τὰ περὶ τὴν γνώμην, τὸ θηριῶδες φθινοπώρου, τὰ θρασέως παρακρούοντα, ἀλγήματα, φόβος ἢ δυσθυμίη de larga duración, ἀπόπληκτόν τι τοῦ σώματος, los afectados por opistotono y las fiebres tercianas. En esta lista resalta que el adjetivo puede referirse, tanto a síntomas físicos, como mentales, y el hecho de que hay un tipo de cuerpo (σῶμα) melancólico (*Epid6*, 14, 7, Ὡσαύτως τὸ ἐπίχολον καὶ ἔναμιον σῶμα μελαγχολικόν, μὴ ἔχον ἐξαρύσιας).

Entre los síntomas descritos como «melancólicos» se encuentra la llamati-

---

<sup>45</sup> En efecto, Potter (1980: 64-65) en su edición recoge todos los paralelos que se dan entre esta obra y *Morb1* y *Morb2*, pero no lo adscribe a la escuela cniidia, debido a sus peculiaridades estilísticas; lo fecha a. 400 sin más precisión. Y hace notar acertadamente que el término se refiere aquí a los efectos físicos del opistotono (Potter 1980: 115).

<sup>46</sup> *Epid3*, 3, 14, Τὸ μελαγχολικόν τε καὶ ὕφαιμον· οἱ καῦσοι καὶ τὰ φρενιτικά, καὶ τὰ δυσεντεριώδεα τούτων ἦπτετο. El pasaje es para Flashar (1966: 32) la primera mención del tipo melancólico, aunque aquí es un tipo compuesto ya que se le añade también la cualidad de sanguíneo, como nota Müri (1953: 32), vid. también Esteban Santos (1989: 112, n. 40 y 41).



va serie del capítulo 8 *Acu(Sp)*: vientre húmedo, inteligencia perturbada, arrancar los hilos de la ropa, escarbarse la nariz, responder con monosílabos y no decir nada articulado. A ellos *Epid3*, 17(2) añade no comer, desánimo, insomnio, ataques de ira y malestar, y en *Aph* 6, 23 se menciona también el miedo duradero junto al desánimo. Y, en fin, hay una relación entre «melancolía» y «epilepsia» por lo que ambas suelen coincidir, tal como se dice en *Epid6* 8, 31. También hay afecciones físicas «melancólicas» como el dolor de espalda y del pecho (*Prh27*, 28), lepra y líquen (*Prh2* 43, 7), apoplejía (*Aph* 7, 40, 2), dolor de cabeza (*Prh27*, 28), espasmo, ceguera (*Aph* 6, 56, 1), causón, frenitis y disentería (*Epid3*, 2,14). Asimismo en neutro sustantivado lo encontramos caracterizando algunas enfermedades. Así, tienen algo de «melancólico» las cuartanas, que son propias del otoño y afectan a quienes tienen entre 25 y 54 años, porque en ellos predomina la bilis negra (*NH* 15, 22).

Según lo que hemos visto la «melancolía» puede ser causa de enfermedades de todo tipo; en la medida en que la bilis negra se considera un humor presente en el hombre con carácter constitutivo junto a los demás humores<sup>47</sup> se hace necesario pensar que ha de producirse alguna transformación en él para que se convierta en patógeno. Así ocurre que el autor del *Apéndice a las enfermedades agudas* afirme que las enfermedades «melancólicas» se exacerban al comer carne de vacuno por ser indigesta (*Acu(Sp)* 18, 52); es decir, la falta de «cocción» de la carne afecta a la bilis negra, pero, como suele ocurrir, los textos hipocráticos no nos aclaran como pensaban que se producía el efecto que mencionan, aunque quizá esta noticia pueda ponerse en relación con la idea de que la bilis negra es un fluido procedente de la carne, que hemos visto antes, pero no podemos tener la certeza de ello. La misma idea sobre la transformación de la bilis negra se encuentra en el siguiente texto perteneciente a *Acu*, que puede atribuirse al mismo autor que el *Apéndice*<sup>48</sup>:

*Acu* 16, 42, αἱ ἀπὸ ὀξέος ὀξύτητες πικροχόλοισι μᾶλλον ἢ μελαγχολικοῖσι ζυμφερόνσι· τὰ μὲν γὰρ πικρὰ διαλύεται καὶ ἐκφλεγματοῦται, μετεωρίζόμενα ὑπ' αὐτοῦ· τὰ δὲ μέλανα ζυμοῦται καὶ μετεωρίζεται καὶ πολλαπλασιοῦται· ἀναγωγὸν γὰρ μελάνων, ὄξος.

Los efectos de la acidez del vinagre convienen más a biliosos que a melancólicos; en efecto lo amargo se disuelve y desinflama al verse evaporado por él, y lo negro fermenta, se acrecienta y multiplica, porque el vinagre es removedor de lo negro.

Llama la atención en este texto<sup>49</sup> la contraposición entre πικροχόλοισι y μελαγχολικοῖσι, oponiendo así una clasificación basada en el gusto a otra basada

<sup>47</sup> Así es en *NH* a diferencia de lo que posteriormente ocurre en Aristóteles para quien es un residuo (περίσσωμα), cf. Pizarro (2017: 64).

<sup>48</sup> Sobre este punto vid. Jouanna (1977) y (1990: 560) y el resumen de las distintas posturas al respecto de Cabellos (1986: 182-184).

<sup>49</sup> Vid. el comentario sobre este pasaje de Deichgräber (1933: 94).

en el color<sup>50</sup>. En primer lugar, esperaríamos que hubiese utilizado la formación paralela de *πικρόχολος*<sup>51</sup>, es decir, *μελάγχολος*; si no lo ha hecho así es, probablemente, porque este término se usaba con el significado que hemos visto previamente, lo que le hacía inservible para la lengua de la medicina. En segundo lugar al hablar de los efectos del vinagre en lo negro parece que tiene en mente el fenómeno de la fermentación del pan o del vino. En tercer lugar el autor juega con el significado pasivo y el medio de *μετεωρίζω*, que he intentado reflejar en la traducción. Y por último no se entiende bien qué quiere decir en la última frase, aunque la explicación más sencilla es pensar que se refiere exactamente a lo que se ha dicho antes sobre los efectos del vinagre. En cualquier caso la propiedad del vinagre que se menciona aquí, explica la recomendación de dar ojimiel a los biliosos, que aparece en *Fra* 36.

Por último se encuentra el adjetivo *μελαγχολώδης* que aparece en dos tratados, el tardío *De remediis* (36), donde está asociado a la bilis negra, y el antiguo *De morbis* 1, 30, donde se repite en la misma línea, si aceptamos una de las lecturas transmitidas, o alterna con *μελαγχολῶσι*, si se acepta la del código M, como hace Littré. En los tres casos el adjetivo se usa para denominar un biotipo, oí *μελαγχολώδεις*, que pueden enloquecer o caer en “paranoia”, cuando “se corrompe la sangre por bilis y flema”. La razón de ello ha de verse, como se dice anteriormente en este pasaje, en el hecho de que la inteligencia (*σύνεσις*) depende de la sangre (*αἷμα*) y esta se ve movida y calentada por la bilis. En cualquier caso la presencia de este adjetivo en *Morb1* está concorde con el uso de estas formaciones en los autores jónicos y quizá puede considerarse un rasgo antiguo frente a las formas en *-ικός* que se impusieron a través de los sofistas<sup>52</sup>.

En resumen la historia del par *χολή / χόλος* y sus derivados hasta los siglos V-IV, cuando se pueden fechar la mayor parte de los tratados del *Corpus Hippocraticum*, permite ver la evolución desde significados concretos, denominaciones como vesícula biliar / bilis, a conceptos abstractos relacionados con el comportamiento humano a través de procesos metafóricos. Del mismo modo se vislumbra cómo la especialización de uno de los términos con un sentido específico impulsa al otro a adoptar el significado antiguo de su pareja por un proceso metonímico. Aparte de ello en este estudio queda claro que la lengua de la medicina evita los usos establecidos en la lengua general en aras de la precisión, lo que lleva en algunos casos a evitar el uso de ciertos vocablos. Todo ello es posible gracias al estudio del uso y del comportamiento en el contexto de cada término, como hemos visto.

---

<sup>50</sup> Este contraste es coherente con la mayor antigüedad de la clasificación basada en el gusto frente a la basada en los colores, vid. Demont (2004: 57-58) que remite a Kranz (1912).

<sup>51</sup> En todos los seis lugares en los que aparece este vocablo sirve para definir un biotipo. Aparte de los tratados citados aquí, también aparece en *Epid3*, 14, 7.

<sup>52</sup> Sobre este punto vid. Espinosa (2020) y Fuente Ruiz (2002: 27-40).



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALAMILLO, A. (1981): *Sófocles. Tragedias*, Gredos, Madrid.
- ÁNGEL ESPINÓS, J. (ed.) (2020): *Seis estudios sobre la lengua del Corpus Hippocraticum*, Escolar y Mayo, Madrid.
- AUSTIN, C. (1973): *Comicorum graecorum fragmenta in papyris reperta*, de Gruyter, Berlin.
- BEEKES, R. (2010): *Etymological dictionary of Greek*, Brill, Leiden-Boston.
- BERNARDINI, P. (1995): «Commento XI», en B. GENTILI - P. BERNARDINI - E. CINGANO - P. GIANNINI, *Pindaro, le Pitiche*, Mondadori, Verona, pp. 647-670.
- BROCKMANN, Ch. - BRUNSCHÖN, W. - OVERWIEN, O. (eds.) (2009): *Antike Medizin im Schnittpunkt von Geistes- und Naturwissenschaften. Internationale Fachtagung aus Anlass des 100-jährigen Bestehens de Akademienvorhabens Corpus Medicorum Graecorum / Latinorum*, de Gruyter, Berlin-New York.
- CHANTRAINE, P. (1933): *La formation des noms en Grec ancien*, Champion, Paris.
- CHANTRAINE, P. (1958): *Grammaire homérique. Phonetique et morphologie*, Klincksieck, Paris.
- CHANTRAINE, P. (1968-1980): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris.
- CABELLOS, B. (1986): «Apéndice a Sobre la dieta en las enfermedades agudas», en C. GARCÍA GUAL - J. M. LUCAS DE DIOS - B. CABELLOS ÁLVAREZ - I. RODRÍGUEZ ALFAGEME, *Tratados hipocráticos III. Sobre la dieta, Sobre las afecciones, Apéndice a Sobre la dieta en las enfermedades agudas, Sobre el uso de los líquidos, Sobre el alimento*, Gredos, Madrid, pp. 179-212.
- COLLARD, F., SAMAMA, E. (ed.) (2012): *Dents, dentistes et art dentaire. Histoire, pratiques et représentations, Antiquité, Moyen Âge, Ancien Régime*, L'Harmattan, Paris.
- DEICHGRÄBER, K. (1933 [1971]): *Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum*, de Gruyter, Berlin-New York.
- DEMONT, P. (2004): «Les humeurs: une question de goût», en J. LECLANT - J. JOUANNA (éd.), *La médecine grecque antique. Cahiers de la Villa Kérylos* 15: 53-69.
- DI BENEDETTO, V. (1986): *Il medico e la Malattia. La scienza de Ippocrate*, Einaudi, Torino.
- EIJK, Ph. J., VAN DER (1990): «Aristoteles über die Melancholie», *Mnemosyne* 43: 33-72.
- ESPINOSA ESPINOSA, P. (2020): «Los adjetivos en -ώδης en el *Corpus Hippocraticum*: clasificación y función», en J. ÁNGEL ESPINÓS (ed.), *Seis estudios sobre la lengua del Corpus Hippocraticum*, Escolar y Mayo, Madrid.
- ESTEBAN SANTOS, A. (1989): «*Epidemias* I y III», en A. ESTEBAN SANTOS - E. GARCÍA NOVO - B. CABELLOS, *Tratados hipocráticos V. Epidemias*, Gredos, Madrid, pp. 22-127.
- ESTEBAN SANTOS, A. - GARCÍA NOVO, E. - CABELLOS, B. (1989): *Tratados hipocráticos v. Epidemias*, Gredos, Madrid.
- FLASHAR, H. (1966): *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, de Gruyter, Berlin.
- FUENTE RUIZ, S. DE LA (2002): «El sufijo griego -ΩΔΗΣ: origen, valores y fortuna literaria», *Myrtila* 17: 7-43.
- GAGNEPAIN, J. (1959): *Les noms grecs en -ΟΣ et en -Α. Contribution a l'étude du genre en Indo-européen*, Klincksieck, Paris.
- GARCÍA GUAL, C. (1984): «Del melancólico como atrabiliario, según las antiguas ideas griegas sobre la enfermedad de la melancolía», *Faentia* 6: 41-50.



- GARCÍA GUAL, C. - LUCAS DE DIOS, J. M. - CABELLOS ÁLVAREZ, B. - RODRÍGUEZ ALFAGEME, I. (1986): *Tratados hipocráticos III. Sobre la dieta, Sobre las afecciones, Apéndice a Sobre la dieta en las enfermedades agudas, Sobre el uso de los líquidos, Sobre el alimento*, Gredos, Madrid.
- GENTILI, B. - BERNARDINI, P. - CINGANO, E. - GIANNINI, P. (1995): *Pindaro, le Pitiche*, Mondadori, Verona.
- GENTILI, B. - CATENACCI, C. (2010): *I poeti del canone lirico nella Grecia antica*, Feltrinelli, Milano.
- GENTILI, B. - CATENACCI, C. - GIANNINI, P. - LOMIENTO, L. (2013): *Pindaro le Olimpiche*, Mondadori, Verona.
- GIANNINI, P. (2013): «Commento VI», en B. GENTILI - C. CATENACCI - P. GIANNINI - L. LOMIENTO, *Pindaro le Olimpiche*, Mondadori, Verona, pp. 445-474.
- GIL, L. (2011): *Aristófanes. Comedias II. Las nubes, Las avispas, La paz, Las aves*, Gredos, Madrid.
- GIL, L. (2013): *Aristófanes. Comedias III. Lisístrata, Las tesmoforiantes, Las ranas, las asambleístas, Pluto*, Gredos, Madrid.
- GRMEK, M. D., ROBERT, F. (1980): *Hippocratica. Actes du Colloque Hippocratique de Paris (4-9 septembre 1978)*, CNRS, Paris.
- IRIGOIN, J. (1980): «La formation du vocabulaire de l'anatomie en Grec: du Mycénien aux principaux traités de la *Collection hippocratique*», en M. D. GRMEK - F. ROBERT, *Hippocratica. Actes du Colloque Hippocratique de Paris (4-9 septembre 1978)*, CNRS, Paris, pp. 247-257.
- IRMSCHER, J. (1947): *Götterzorn bei Homer*, Berlin [Tesis doctoral].
- JACQUES, J. M. (1998): «La bile noire dans l'Antiquité grecque: médecine et littérature», *REA* 100: 217-234.
- JOLY, R. (ed.) (1977): *Corpus Hippocraticum. Actes du Colloque hippocratique de Mons (22-26 septembre 1975)*, Editions universitaires de Mons, Mons.
- JOUANNA, J. (1977): «Le problème de l'unité du traité du *Régime dans les maladies aiguës*», en R. JOLY (ed.), *Corpus Hippocraticum. Actes du Colloque hippocratique de Mons (22-26 septembre 1975)*, Editions universitaires de Mons, Mons, pp. 291-312.
- JOUANNA, J. (1990): *Hippocrate*, Les Belles Lettres, Paris.
- KRANZ, W. (1912): «Die ältesten Farbenlehre der Griechen», *Hermes* 47: 126-140.
- KUDLIEN, F. (1967): *Der Beginn des medizinischen Denken bei den Griechen. Von Homer bis Hippokrates*, Artemis, Zürich-Stuttgart.
- KUDLIEN, F. (1968): «Early Greek primitive medicine», *Clio Medica* 3: 305-336.
- KUDLIEN, F. (1973): «Schwarzliche Organe im frühgriechischen Denken», *Medizinhistorische Journal* 8: 53-58.
- KRAUS, W. (1979): «Strattis 2», en *Der Kleine Pauly. Band 5*, München.
- LANGHOLF, V. (1990): *Medical theories in Hippocrates*, de Gruyter, Berlin-New York.
- LETOUBLON, F. (ed.) (1992): *La langue et les textes en Grec ancien*, Gieben, Amsterdam.
- LITTRÉ, E. (1839-61): *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, Paris [Amsterdam, 1961-73].
- LÓPEZ EIRE, A. (2004): *Homero. Iliada*, Cátedra, Madrid.
- MASTROMARCO, Gi. - TOTARO, P. (2006): *Commedie di Aristofane II*, UTET, Torino.
- MAZON, P., DAIN, A. (1967): *Sophocle. Les trachiniennes, Antigone*, Les Belles Lettres, Paris.
- MUELLNER, L. (1992): «Étymologie et sémantique de μήνις», en F. LETOUBLON (ed.), *La langue et les textes en Grec ancien*, Gieben, Amsterdam, pp. 121-135.



- MUELLNER, L. (1996): *The anger of Achilles: Mēnis in the Greek epic*, Cornell University Press, Ithaca-London.
- MÜRI, W. (1953): «Melancholie und scharze Galle», *MH* 10: 21-38.
- OVERWIEN, O. (2009): «Die parallelen Texte in den hippokratischen Schriften *De humoribus* und *Aphorismen*», en Ch. BROCKMANN - W. BRUNSCHÖN - O. OVERWIEN, *Antike Medizin im Schnittpunkt von Geistes- und Naturwissenschaften. Internationale Fachtagung aus Anlass des 100-jährigen Bestehens der Akademien der Wissenschaften der Deutschen Demokratischen Republik / Latinorum*, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 121-139.
- PELEGRINO, M. (2015): *Aristophane. Frammenti*, Pensa, Lecce.
- PERPILLOU, J.-L. (1980): s.v. «χόλος», en P. CHANTRAINE [1968-1980]: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris, pp. 1267-1268.
- PIETROBELL, A. (2012): «Pourquoi le diable grince-t-il des dents? Aspects du bruxisme dans le monde grec», en F. COLLARD - E. SAMAMA (ed.), *Dents, dentistes et art dentaire. Histoire, pratiques et représentations, Antiquité, Moyen Âge, Ancien Régime*, L'Harmattan, Paris, pp. 29-44.
- PIZARRO HERRMANN, A. (2017): *El problema XXX en Aristóteles. La melancolía en la Antigüedad*, UC, Santiago de Chile.
- POTTER, P. (1980): *Hippocratis De morbis III*, CMG, Berlin.
- RODRÍGUEZ ALFAGEME, I. (1981): *La medicina en la comedia ática*, UCM, Madrid [Tesis doctoral].
- ROSELLI, A. (1998): *Lettere sulla follia di Democrito*, Liguori, Napoli.
- SCHÖNER, E. (1964): *Das Viererschema in der antiken Humoral pathologie*, F. Steiner, Wiesbaden.
- SMITH, W. D. (1990): *Hippocrates pseudepigraphic writings. Letters, Embassy, Speech from the altar, Decree*, Brill, Leiden-New York-København-Köln.
- SOLEIL, D. (2011): «Comment monte la bile? Physiologie de la bile d'Homère à Hippocrate», *BAGB* 1: 119-136 [DOI: [10.3406/bude.2011.6766](https://doi.org/10.3406/bude.2011.6766)].
- STORR, F. (1913): *Sophocles II*, Macmillan, London & New York.
- THESLEFF, H. (1954): *Studies in intensification in early classical Greek*, Helsingfors [Tesis doctoral].
- TOTARO, P. (2006): «Commento a *Uccelli*», en Gi. MASTROMARCO, P. TOTARO, *Commedie di Aristofane II*, UTET, Torino, p. 113.
- WALSH, Th. R. (2005): *Fighting words and feuding words: anger and the Homeric poems*, Lexington Books, Lanham.
- WATKINS, C. (1977): «À propos de μήνις», *BSL* 72: 187-209.





# AUTORIDAD E INSPIRACIÓN EN ÉPOCA IMPERIAL: ANÁLISIS DE ALGUNOS PASAJES PARALELOS EN ATENEO Y ELIANO\*

Lucía Rodríguez-Noriega Guillén  
Universidad de Oviedo  
[lnoriega@uniovi.es](mailto:lnoriega@uniovi.es)

## RESUMEN

El *Banquete de los eruditos* de Ateneo es la fuente directa (nunca reconocida) de algunos pasajes de Eliano, sobre todo en las *Historias curiosas*, pero también en la *Historia de los animales*. El objetivo de este artículo es la comparación de algunos de esos pasajes, con el fin de arrojar luz sobre el manejo que ambos hacen de sus fuentes y de cómo las citan, así como sobre sus respectivas personalidades como autores literarios.

PALABRAS CLAVE: Claudio Eliano, Ateneo de Náucratis, intertextualidad, autores griegos de época imperial.

AUTHORITY AND INSPIRATION IN AUTHORS OF THE EMPIRE:  
ANALYSIS OF SOME PARALLEL PASSAGES IN ATHENAEUS AND AELIAN

## ABSTRACT

Athenaeus' *Deipnosophistae* is the (never explicitly admitted) direct source of some of Aelian's passages, especially in the *Varia Historia*, but also in the *Natura Animalium*. The aim of this article is the comparison of some of these passages, in order to cast some light on the way both use and quote their sources, and on their personality as writers.

KEYWORDS: Claudius Aelian, Athenaeus of Naucratis, intertextuality, Greco-Roman scholars of the Empire.

## 1. INTRODUCCIÓN. AUTORIDAD E INSPIRACIÓN EN ATENEO Y ELIANO

Como en la generalidad de los autores griegos de los siglos II y III d.C., en Ateneo de Náucratis y en Claudio Eliano se observa una relación compleja entre erudición y originalidad, con una continua reutilización en su producción literaria de material recogido al hilo de las más variadas lecturas. Para estos autores y sus contemporáneos, lectura y escritura eran dos actividades estrechamente vinculadas, de manera que, al mismo tiempo que leían, iban seleccionando y resumiendo aquello

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.42>

FORTVNATAE, Nº 32; 2020 (2), pp. 643-663; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343

que llamaba su atención, y coleccionándolo en forma de notas y fichas, con el fin de emplearlo después en sus propios escritos. Ahora bien, el hecho innegable de que su proceso creativo comenzase con este tipo de búsquedas a través de otros textos no significa que sus obras sean simples contenedores de citas, carentes de originalidad o interés literario, ni que su tratamiento de ese material fuera, ni mucho menos, igual.

Ateneo, nacido en la antigua colonia griega de Náucratis, en Egipto, se formó como gramático en Alejandría, cuya famosa biblioteca frecuentó con provecho en su juventud<sup>1</sup>. Emigrado más adelante a Roma, también en la capital del Imperio tuvo acceso a gran cantidad de libros, gracias sobre todo a la nutrida biblioteca del rico Publio Larenio<sup>2</sup>, cuyo correlato literario es el anfitrión del festín narrado en *El banquete de los eruditos*. La obra, en la que es patente el interés gramatical, erudito y de anticuario, está escrita para un grupo selecto de lectores cultos, a los que Ateneo pretendía dotar de una especie de «Enciclopedia del banquete». Así, para cada tema hizo acopio de una información tan exhaustiva como le fue posible, que presenta en su obra de una manera acumulativa, hasta agotar cada punto tratado. Pero, en lugar de darle a su escrito la, sin duda, práctica, pero poco interesante forma de léxico, lo que escribió fue un banquete, un diálogo narrado al estilo platónico. Los datos eruditos se traen a colación conforme avanza el relato de lo que ocurre en el banquete, normalmente a través del diálogo en estilo directo entre los invitados, pero a veces también de un modo más convencional, cuando el narrador, identificado con el autor, resume lo fundamental de sus conversaciones<sup>3</sup>.

Por lo que se refiere a Eliano, la selección de temas para sus obras y la manera en que los elabora y presenta al lector están condicionadas por tres factores fundamentales: la influencia de las prácticas retóricas al uso, sus ideas ético-filosóficas, y el deseo de combinar lo didáctico con el entretenimiento. Así, tanto para la *Historia de los animales* (HA) como para las *Historias curiosas* (VA) eligió el mismo formato, una colección de historietas cortas totalmente independientes entre sí, a modo de relato misceláneo<sup>4</sup>. Desde el punto de vista literario, una de las características más

---

\* Este artículo, que dedicamos afectuosamente al Profesor Ángel Martínez Fernández, ha sido elaborado en el seno del proyecto DISIECTA MEMBRA (FFI2017-83315-C2-1-P), financiado por el MINECO.

<sup>1</sup> Más datos sobre la biografía de Ateneo pueden verse en Rodríguez-Noriega, 1998: 7-13.

<sup>2</sup> Tanto es así que el *Banquete de los eruditos* ha sido descrito como «[the] literary and artistic embodiment» de la biblioteca de Larenio (Jacob, 2000: 87). Sobre Larenio y su biblioteca, véase así mismo Braund, 2000.

<sup>3</sup> Sobre la estructura y la organización de la obra pueden verse Rodríguez-Noriega, 2000, y Jacob, 2013, ambos con bibliografía.

<sup>4</sup> Sus *Cartas rústicas*, aunque pertenecientes a un género diferente, responden en el fondo a un patrón similar. Aparte de estas obras, nos han llegado algunos fragmentos de un tratado suyo *Sobre la providencia* y otro *Sobre las manifestaciones divinas*, que parecen haber conestado de una serie de historias morales sobre los castigos impuestos por los dioses a los incrédulos. También se atribuyen a Eliano dos epigramas (*Epigr. Gr.* 1084, 1085).



destacables de la producción de Eliano es precisamente esa renuncia a cualquier plan sistemático, además de su gusto por unir erudición con diversidad, variedad y originalidad. Él mismo dice en el «Epílogo» de la *HA*, defendiéndose de posibles críticos, que su intención es atraer a los lectores, evitándoles el aburrimiento que les produciría una organización monótona del material, lo que lo ha llevado a evitar secciones temáticas coherentes. Se trata de un formato de fácil lectura, que permite dejar y retomar la obra en cualquier momento, y apunta a un público mucho más amplio que el selecto grupo de eruditos para los que escribe Ateneo.

Las noticias biográficas que nos han llegado sobre Eliano y la propia lectura de sus obras ponen de manifiesto que había tenido una educación esmerada<sup>5</sup>. Ahora bien, es evidente que la suya no fue la típica formación romana, que incluía conocimientos de la lengua y literatura griegas, pero por detrás de las latinas. Pese a su tradicionalismo romano y, evidentemente, sin que ello fuera visto como una contradicción, Eliano tuvo una inmersión total en el sistema escolar griego. De este modo, logró adquirir unos conocimientos equiparables a los que podía tener cualquier autor procedente del oriente del Imperio, tanto en lo que se refiere a su familiaridad con los modelos literarios y retóricos griegos, como en cuanto a su dominio de la lengua hablada<sup>6</sup> y escrita, de acuerdo con el modelo aticista propugnado por la Segunda Sofística<sup>7</sup>. Así, terminados sus estudios, Eliano eligió también el griego como vehículo, primero, de su actividad oratoria como sofista y, después, de su producción literaria<sup>8</sup>.

Como es sabido, en época imperial la formación escolar de los jóvenes que se educaban en griego seguía una serie de etapas, claramente pautadas, que partía de la escuela elemental del maestro de primeras letras y culminaba en la escuela superior

---

<sup>5</sup> Los datos que conocemos sobre la vida de Claudio Eliano proceden sobre todo de la *Vida de los Sofistas* de Filóstrato (624-625), así como de una breve entrada en la enciclopedia *Suda* (αΙ 178 Adler). Sabemos, de este modo, que era originario de la ciudad de Preneste, en el Lacio; que presumía de no haber salido jamás de Italia; que sus conciudadanos lo apreciaban mucho como persona respetuosa de los usos romanos tradicionales; y que en algún momento ejerció de pontífice máximo. Aparte de esto, en el «Epílogo» de la *HA* el propio Eliano alude a su renuncia a codearse con las altas esferas de la sociedad, afirmando que prefiere destacar por sus conocimientos y no por sus riquezas, al tiempo que defiende férreamente su independencia personal. Ese distanciamiento del poder, al que Eliano mira desde una cierta posición de superioridad moral, es un rasgo que se observa también en otros autores de la denominada «Segunda Sofística».

<sup>6</sup> Que Filóstrato equipara con la de «los áticos del interior» (οἱ ἐν τῇ μεσογειᾷ Ἀθηναῖοι); sobre el sentido exacto de la expresión de Filóstrato, que probablemente se refería a la pronunciación de Eliano en sus declamaciones orales, véase Vessella, 2018: 10-11.

<sup>7</sup> El estudio clásico de Schmid, 1893, sobre el aticismo de Eliano, debe ser corregido en algunos puntos, como se demuestra en Rodríguez-Noriega, 2005; sobre la lengua de Eliano véanse también Giangrande, 2011, y Rodríguez-Noriega 2005, 2007 y 2011.

<sup>8</sup> Esta renuncia a escribir en la lengua materna era una decisión que en la época resultaba totalmente natural en el caso de los sofistas no griegos del Oriente del Imperio, pero quizás no era tan de esperar de un hablante nativo del latín y residente en el Lacio.



de retórica y oratoria<sup>9</sup>. La familiaridad con los grandes modelos literarios del pasado constituía, desde hacía siglos, una parte esencial de la *παιδεία* griega. Era, sobre todo, en la etapa de formación intermedia cuando más hincapié se hacía en el estudio de la literatura, incluyendo la poesía, que en esta época se consideraba susceptible de inspirar a los prosistas sobre todo en cuestiones temáticas, aunque también se valoraba su capacidad de proporcionar a los estudiantes modelos de figuras de pensamiento y dicción, y de enriquecer su vocabulario. Ahora bien, lo que se propugnaba desde la práctica escolar no era en modo alguno una imitación literal de los modelos. Entre los ejercicios preparatorios que incluían los manuales de retórica al uso<sup>10</sup> estaba la paráfrasis, que entrenaba a los futuros oradores y prosistas en la traducción a un estilo propio y contemporáneo (y, a ser posible, mejorándolo) del material tomado de obras precedentes, en verso o en prosa<sup>11</sup>.

Una vez concluido el período de educación intermedio, los estudiantes (salvo que decidieran estudiar derecho<sup>12</sup>) solían optar, como ya se ha apuntado, por seguir cursos superiores de filosofía o de retórica, éstos últimos orientados a proporcionar conocimientos especializados para la expresión en cualquier tipo de prosa. En el caso concreto de Eliano sabemos, gracias a Filóstrato (*VS* 625), que culminó sus estudios bajo el magisterio de Pausanias de Cesarea, quien ocupó la cátedra de Retórica en Roma entre los años 190 y 197 d.C, aunque, de nuevo según Filóstrato, el modelo que más admiraba era el de Herodes Ático.

Es indudable, por otra parte, que Eliano había recibido también formación filosófica y que llegó a desarrollar un pensamiento propio, fruto de una reflexión personal a partir de las enseñanzas adquiridas. En efecto, en su obra es patente una orientación filosófico-religiosa que, en consonancia con el eclecticismo típico de su época, se basa en parte en el pensamiento platónico y aristotélico, pero que, sobre todo, está vinculada al estoicismo contemporáneo (aunque algunas de sus ideas también están próximas a otras escuelas socráticas)<sup>13</sup>. Así, por ejemplo, el evidente interés de Eliano

---

<sup>9</sup> Sobre la educación griega en la época helenística e imperial, véanse sobre todo Criobore, 2005<sup>2</sup>, y Morgan, 2007<sup>3</sup>. Sigue siendo también de interés el clásico libro de Marrou, 1965<sup>6</sup>. Una sucinta visión panorámica del tema a lo largo de la historia de Grecia puede verse en Legras, 2004<sup>3</sup>. Por lo que se refiere, en particular, a los autores de la Segunda Sofística, son de interés Whitmarsh, 2001: 90-13, e id., 2005. Sobre la educación en Roma hasta la muerte de Cómodo puede consultarse Wolff, 2015.

<sup>10</sup> Por ejemplo, por mencionar dos aproximadamente contemporáneos de Ateneo y Eliano, el de Teón (primera mitad del s. II d.C.) y el de Pseudo Hermógenes (s. III d.C.).

<sup>11</sup> Precisamente por eso, la práctica de la paráfrasis se observa con muchísima frecuencia en los autores de época imperial cuando citan a otros, algo que debemos tener muy presente, por ejemplo, si lo que nos interesa es reconstruir a través de sus citas un texto original perdido: salvo que se trate de citas poéticas que conserven su metro, o que el autor citante sea un gramático que busca el dato exacto, lo más probable es que el texto citado haya sido alterado y embellecido de un modo u otro por quien lo aduce, para acomodarlo a su nuevo contexto como parte integrante del mismo. Sobre la paráfrasis como ejercicio retórico véase, por ejemplo, Roberts, 1985: 5-54.

<sup>12</sup> Disciplina que, además, incluso en el oriente del Imperio se enseñaba en latín.

<sup>13</sup> Sobre el pensamiento de Eliano véanse García Valdés, 2003, e id., 2013.

por los animales, que se plasma sobre todo en la *HA*, no es tanto científico como ético-filosófico<sup>14</sup>. Para Eliano, como para el estoicismo contemporáneo, los valores morales se rigen por la Ley Natural, que, a diferencia de las mutables leyes de los hombres, es firme, eterna y soberana.

El aspecto más interesante del pensamiento de Eliano puede explicarse en términos del cognitivismo moderno, siguiendo un conocido libro de Lakoff y Turner (1989: 160-213), mediante lo que estos autores llaman la «Gran Cadena del Ser» (*The Great Chain of Being*). La «Gran Cadena del Ser» es un modelo cultural que sigue vigente en nuestra cultura occidental moderna, y cuyo origen puede rastrearse hasta la Grecia antigua. Es, en buena parte, inconsciente, y tan fundamental para nuestro pensamiento que apenas nos percatamos de ella. Afecta a todos los tipos de entidades existentes, y los sitúa en una escala jerárquica básica (en sentido ascendente: Objetos naturales > Objetos complejos > Plantas > Animales > Humanos). Además, en su versión extendida, la Gran Cadena tiene un nivel cósmico superior al humano, donde la concepción estoica de Eliano sitúa a Dios, identificado con la Naturaleza.

Pues bien, lo que resulta más interesante en el modo que tiene Eliano de entender la «Gran Cadena» es que, según él, mientras que los animales obedecen a la ley natural ciegamente, siguiendo su instinto, los hombres a menudo la incumplen porque usan su razón y su voluntad de un modo equivocado. En consecuencia, aunque los animales ocupan un nivel en la escala más bajo que los seres humanos, su comportamiento instintivo puede a menudo ofrecer un modelo para el hombre, según Eliano. Este principio determina la selección de muchos de los temas de la *HA*, gran parte de cuyos capítulos trata de hábitos y comportamientos animales que se pueden comparar con la conducta humana. Al contrario, la imitación del hombre por el animal a menudo lleva a éste a la perdición, como podemos ver, por ejemplo, en algunas historietas en las que la atracción por la música, típica manifestación de la cultura humana, hace que un animal sea capturado<sup>15</sup>.

## 2. PRESENTACIÓN DE LOS PASAJES OBJETO DE ANÁLISIS

Ateneo y Eliano tocan en ocasiones los mismos tópicos y tienen algunas fuentes en común. Pero, además, el *Banquete de los eruditos* fue leído directamente por Eliano<sup>16</sup>, quien, sin reconocer jamás su deuda, utiliza en más de una ocasión material sacado de dicha obra, como creo que se hará patente a lo largo de este artículo. El análisis

---

<sup>14</sup> Resulta interesante sobre este tema la contribución de Vespa, 2013-2014.

<sup>15</sup> Véanse, por ejemplo, *HA* I 39, VI 31 y 32, XII 43, etc.

<sup>16</sup> Se piensa actualmente (véase Rodríguez-Noriega, 1998: 10) que el *Banquete de los eruditos* pudo ser compuesto entre el 192 y el 195 d.C., cuando Eliano tendría algo más de veinte años. La deuda directa de Eliano con el *Banquete de los eruditos* ya fue señalada por Wilson, 1997: 10-11.



de algunos de los pasajes en los que Eliano bebe de Ateneo servirá para poner de manifiesto las diferentes actitudes ante las fuentes del uno y el otro, permitiéndonos conocer un poco mejor sus métodos y personalidad como autores, y valorar su fiabilidad como transmisores de fragmentos de obras perdidas.

Como veremos en los textos que vamos a comparar, tanto Ateneo como Eliano muestran gran interés por los animales, pero por motivos diferentes. Puesto que ambos comparten la típica vocación erudita de su época, para ellos «científico» significa «científico-anticuario». Esto es lo que explica que Eliano se haya servido ocasionalmente del *Banquete de los eruditos* como fuente de información para ese ámbito. Pero, aparte de eso, las diferencias entre ambos son patentes. Por ejemplo, si Ateneo ha llevado a cabo un enorme esfuerzo para reunir todo tipo de información sobre diversos animales es porque éstos forman parte del menú servido a los invitados durante el banquete del que trata su obra. De este modo, cada nuevo plato de carne o pescado lleva a los personajes o al narrador a hablar en profundidad sobre el animal en cuestión, aportando datos científicos, literarios y gramaticales, sin olvidar, por supuesto, los referentes a sus cualidades culinarias. Eliano, en cambio, normalmente evita hablar de los animales como comida<sup>17</sup> y busca en relación con ellos temas susceptibles de convertirse en historias breves, que puedan transmitir alguna enseñanza o moral, y que sean, a la vez, entretenidas (ya dramáticas, ya con tintes cómicos). El deseo de instruir al lector, junto con el componente edificante, está siempre presente en Eliano, incluso cuando la selección del tema viene motivada por el interés de la propia historia en sí.

Pues bien, del texto del *Banquete de los eruditos* entre IX 387 F y 395 A Eliano extrajo material para tres capítulos consecutivos (27, 28 y 29) del libro XV de la *HA*, así como para los capítulos 14 y 15 del libro I de las *VH*. En las dos obras de Eliano, el material se presenta en el mismo orden relativo que en Ateneo, como se puede ver en la siguiente tabla, lo que corrobora la deuda de aquél con el *Banquete de los eruditos*:

<i>Banquete de los eruditos</i>	<i>HA</i>	<i>VH</i>
388 A-B	xv 27	
388 C-391 A		
391 B-C	xv 28	
391 D-393 B		
393 C-D		I 14
393 E-F	xv 29	
394 A		
394 B-395 A		I 15

<sup>17</sup> Eliano incluso rechaza abiertamente el consumo de algunos que considera especialmente nobles, como el delfín, véase *NA* XII 6. Todo ello ha llevado a García Valdés, 2003, a estudiar las relaciones del autor con el vegetarianismo. Su conclusión es que Eliano tenía una visión positiva de este tipo de alimentación, aunque ello no significa que él mismo lo practicase (entre otros motivos, porque su cargo sacerdotal probablemente no se lo permitiría).



Cabe señalar que los quince primeros capítulos del libro I de las *VH*, que versan fundamentalmente sobre animales, se piensa<sup>18</sup> que están formados por material que Eliano había reunido inicialmente para la *HA*, pero que luego, por el motivo que sea, no había llegado a utilizar para dicha obra.

Lo que hoy sabemos del abundante manejo de fuentes de que hace uso Ateneo nos permite descartar que esos paralelismos se deban a que ambos autores estuvieran siguiendo un mismo modelo común más antiguo<sup>19</sup>: el pasaje de Ateneo está elaborado a partir de material de origen muy diverso, y el orden en el que lo presenta responde a la propia lógica interna del *Banquete de los eruditos*, de modo que no tendría sentido fuera de la obra. En el pasaje en cuestión, Ateneo se ocupa de diversas aves que son servidas como parte del menú. Pero, como es habitual en él, varias veces se sale del tema principal para tratar otros secundarios, a los que llega por diversas asociaciones de ideas. Ese continuo cambio de tema y el paso de unos animales a otros que se daba en Ateneo fue lo que permitió a Eliano dejar el material que había seleccionado en el mismo orden relativo que tenía en el *Banquete de los eruditos*, porque, tal como estaba, sin necesidad de cambio alguno, ya presentaba la variedad que buscaba para sus propias obras.

En lo que sigue, vamos a ir analizando en detalle los textos paralelos apuntados arriba.

### 3. ATENEO IX 387 F-388 A / ELIANO, *NA* XV 27

En el pasaje del *Banquete de los eruditos* comprendido entre IX 387 A y 388 A, Ateneo diserta sobre un ave, el francolín (*Francolinus francolinus* L.), a propósito del cual, con el afán enciclopédico y la minuciosidad de bibliotecario que lo caracterizan, ha reunido gran cantidad de datos y cita numerosas fuentes, en concreto: un verso de la comedia perdida *Las cigüeñas* de Aristófanes (fr. 448 K.-A.), donde se menciona la carne de francolín como muy sabrosa; una paráfrasis de un pasaje de Alejandro de Míndo (fr. 7 Well.), que contiene una descripción física del animal; una cita literal de una obra muy poco conocida del historiador helenístico Sócrates de Argos, titulada *Sobre fronteras, lugares, fuego y piedras* (*FGrH* 310, fr. 17); un verso de Hiponacte, donde de nuevo se menciona el ave como alimento (fr. 37.1 Degani); una alusión a las menciones del francolín en las *Aves* (vv. 249, 761) y *Los acarnienses* (v. 87) de Aristófanes; y, finalmente, una digresión gramatical sobre la correcta acentuación y flexión del nombre del ave.

De todo ese material, lo que llamó la atención de Eliano fue, en concreto, la cita de Sócrates de Argos, que contiene una curiosa anécdota sobre el cambio de

<sup>18</sup> Véase Wilson, 1997: 6.

<sup>19</sup> Cf. Wilson, 1997: 11.





canto supuestamente experimentado por los francolines en Egipto en tiempos de una gran hambruna; el autor comenta, también, que estas aves dejan de cantar en cautividad, pero recuperan su voz cuando se las libera de nuevo. Ese breve relato, que Ateneo, como hemos apuntado, cita literalmente, ha servido de inspiración a Eliano para construir el capítulo 27 del libro XV de la *HA*, como podemos comprobar al comparar los dos textos, que ofrecemos a continuación en columnas enfrentadas:

<i>Deipnosophistae</i> IX 387 F-388 B	<i>Natura animalium</i> XV 27
<p>Σωκράτης δ' ἐν τῷ Περὶ ὄρων καὶ τόπων καὶ πυρὸς καὶ λίθων [<i>FGrH</i> 310, fr. 17] «ἐκ τῆς Λυδίας μετακομισθέντες, φησίν, εἰς Αἴγυπτον οἱ ἀτταγαῖ καὶ ἀφεθέντες εἰς τὰς ὕλας ἕως μὲν τινος ὄρτυγος φωνὴν ἀφίεσαν, ἐπεὶ δὲ τοῦ ποταμοῦ κοίλου ῥυέντος λιμὸς ἐγένετο καὶ πολλοὶ τῶν κατὰ τὴν χώραν ἀπώλλυντο, οὐ διελίπον σαφέστερον τῶν παιδῶν τῶν τρανοτάτων ἕως νῦν λέγοντες 'τρὶς τοῖς κακούργοις κακά'. συλληφθέντες δὲ οὐ μόνον οὐ τιθασεύονται, ἀλλ' οὐδὲ φωνὴν ἔτι ἀφιᾷσιν. ἐὰν δὲ ἀφεθῶσι, φωνήεντες πάλιν γίνονται».</p>	<p>Λόγος τις λέγει τοὺς ὄρνιας τοὺς ἀτταγαῖς μετακομισθέντας ἐς Αἴγυπτον ἐκ Λυδίας καὶ ἀφεθέντας ἐς τὰς ὕλας τὰ μὲν πρῶτα ὄρτυγος φωνὴν ἀφίενται· χρόνῳ δὲ ὕστερον τοῦ ποταμοῦ κοίλου ῥυέντος λιμὸς ἐγένετο, καὶ πολλοὶ τῶν κατὰ τὴν χώραν ἀπώλλυντο. οὐ διελίπον οὖν οἱ ὄρνιας οὗτοι πολλῶ σαφέστερον καὶ ἐναρθρότερον παιδίου μεῖζον φθέγμα ἀφιέντες καὶ λέγοντες 'τρὶς τοῖς κακοῖς τὰ κακά.' λέγει δὲ ὁ αὐτὸς λόγος ὅτι συλληφθέντες καὶ ἀγρευθέντες οὐ μόνον οὐ τιθασεύονται, ἀλλὰ οὐδὲ φωνὴν ἔτι ἀφιᾷσιν ἢν πρότερον ἠφίεσαν· ἡ δουλεία δὲ αὐτῶν καὶ ἡ κάθειρξις καταψηφίζεται σιωπῆν. ἐὰν δὲ ἀφεθῶσι καὶ ἐλευθέρων ἀπλώσωσι τὸ πτερόν, καὶ ἐς ἤθη τὰ ἑαυτῶν ἀφίκονται πάλιν γίνονται ἔμφωνοι, ὁμοῦ καὶ τὸ φθέγμα καὶ τὴν παρρησίαν ἀναλαβόντες.</p>

Resulta evidente que Eliano no estaba interesado en mencionar a Sócrates de Argos como autoridad (no digamos ya a Ateneo), y que su idea cuando tomó el material era darle nueva forma, adaptándolo a su propósito didáctico y moralizante. Así, para empezar, no cita por su nombre a ninguno de los dos autores, sino que introduce la anécdota diciendo «λόγος τις λέγει» y, a mitad de capítulo, reitera «λέγει δὲ ὁ αὐτὸς λόγος». Al inicio, Eliano altera ligeramente la sintaxis original de Sócrates, incluyendo algunos cambios en el orden de palabras, a fin de situar en primer lugar la mención del francolín, que es el protagonista de su historia. También añade que el francolín es un ave, información que podría ser necesaria para sus lectores (los del *Banquete de los eruditos*, en cambio, ya sabían a esas alturas que se estaba hablando de aves, así que Ateneo, a su vez, no había necesitado explicitarlo).

Además de eso, podemos observar cómo, por un lado, Eliano expresa en tres frases breves lo que en Sócrates era una sola, bastante larga, haciendo así que el texto sea de lectura más fácil. Pero, al mismo tiempo, amplifica algunas partes, con el fin de atraer la atención del lector sobre ciertos puntos particulares de la historia. Así, alarga la comparación del canto del ave con el lenguaje infantil, describe lo que dicen los francolines como «μεῖζον φθέγμα», y expande varias veces lo que en el original es una única palabra mediante el empleo de una figura retórica denominada «ditología sinonímica». Esta figura, como todos los tipos de pleonismo, se emplea para



focalizar la atención y reforzar el concepto expresado mediante ella. Así, Eliano escribe σαφέστερον καὶ ἐναρθρότερον, donde Sócrates decía, simplemente, σαφέστερον, y ἀφιέντες καὶ λέγοντες, en lugar de λέγοντες, sin más, como en Sócrates/Ateneo. Todo ello para expresar que estos francolines no sólo sabían hablar, sino que, además, lo hacían de una manera muy clara y comprensible. La frase supuestamente pronunciada por las aves, que era una máxima (o se convirtió después en una máxima<sup>20</sup>), está expresada de una manera ligeramente diferente en Eliano, que llama a los malhechores κακοί, en vez de κακοῦργοι, pero mantiene su significado y el número total de sílabas, siete en ambas versiones, gracias a que Eliano le pone artículo a κακά.

Hasta este punto, como puede apreciarse, lo que se observa es que Eliano tiende fundamentalmente a parafrasear el original, de acuerdo con las prácticas aprendidas en la escuela de retórica. En la segunda parte del capítulo, en cambio, se aparta mucho más de su fuente, porque es aquí donde introduce su personal lectura moral del relato, inspirada por la historia de que los francolines pierden la voz al ser capturados, y no se dejan domesticar<sup>21</sup>, pero recobran su canto al ser liberados. De este modo, lo que en Sócrates de Argos era una mera anécdota expresada con unas pocas y simples palabras (συλληφθέντες δὲ οὐ μόνον οὐ τιθασεύονται, ἀλλ' οὐδὲ φωνὴν ἔτι ἀφιᾶσιν. ἐὰν δὲ ἀφεθῶσι, φωνήεντες πάλιν γίνονται) en Eliano se expande y adquiere un sentido mucho más trascendente. Aquí de nuevo vemos cómo Eliano recurre a la ditología sinonímica, en esta ocasión para enfatizar el momento en el que las aves pierden su libertad, en el que son συλληφθέντες καὶ ἀγρευθέντες, según dice él, en lugar de συλληφθέντες, sin más, como en su fuente. El momento de la puesta en libertad de las aves también es destacado por Eliano mediante un pleonismo, de manera que, en lugar de decir simplemente, como en Sócrates/Ateneo ἐὰν δὲ ἀφεθῶσι, dice ἐὰν δὲ ἀφεθῶσι καὶ ἐλεύθερον ἀπλώσωσι τὸ πτερόν, «si son liberadas y despliegan sus alas con libertad». La sustitución léxica típica de la paráfrasis se observa también, por ejemplo, en la frase πάλιν γίνονται ἔμφωνοι, donde en el original dice φωνήεντες πάλιν γίνονται.

Pero lo que es especialmente destacable es el empleo por parte de Eliano de palabras como παρρησία, «libertad de palabra», que pertenece a la esfera de la sociedad y la política humanas, pero que aquí se aplica a unos animales. Aún más, el autor afirma que el silencio del ave le es impuesto (κατανηφίζεται, un verbo también con claras connotaciones políticas) por la esclavitud (δουλεία) y el confinamiento (κάθειρξις), sustantivos que también pertenecen a la esfera humana. Cuando hablamos de animales como si fueran personas, lo que hacemos es enfatizar su comportamiento racional, moral o estético<sup>22</sup>. Esta es una estrategia empleada continuamente

<sup>20</sup> Véase *CPG* II, p. 683.89.

<sup>21</sup> Debemos decir, sin embargo, que los vendedores modernos de estas aves las describen como muy fáciles de criar en cautividad.

<sup>22</sup> Cf. Lakoff - Turner, 1989: 168.



por Eliano, en consonancia con su filosofía personal, y en este caso sirve para enfatizar los aspectos morales de la contraposición entre la libertad y la prisión o la esclavitud. La idea se refuerza mediante la frase lapidaria con la que el autor cierra el capítulo, que dice que los francolínes «recuperan a la vez la voz y la libertad de expresión» (ὁμοῦ καὶ τὸ φθέγμα καὶ τὴν παρρησίαν ἀναλαβόντες). Eliano no lleva el tema más allá, ni hace ninguna comparación con ninguna situación similar que pueda darse en la esfera humana, pero la idea implícita es clara. El autor quizás no quiso ser más explícito porque los temas de la prisión y la pérdida de la libertad de expresión eran delicados en términos políticos.

#### 4. ATENEO IX 391 B-C / ELIANO, *NA* XV 27

Parece que Eliano no encontró nada adecuado a sus propósitos en el texto de Ateneo entre IX 388 B y 391 A, pero sí que le interesó de nuevo el pasaje sobre el autillo (*Otus scops* L.) que se extiende entre IX 391 B-C, del que tomó el material para el siguiente capítulo de la *HA* (es decir, el 28 del libro XV). En el *Banquete de los eruditos* la mención del ave es incidental, puesto que, en realidad, Ateneo en ese pasaje está hablando de la avutarda (*Otis tarda* L.), cuyo nombre en griego, ὄτις, es parecido al de un búho de mediano tamaño con unos penachos faciales similares a orejas, llamado ὄτος<sup>23</sup>. Ateneo explica que al ὄτος se lo caza fácilmente por su afición a la mímica, a base de hacerlo imitar a unas personas que se ponen a bailar en frente de él. Esto lleva al autor, por asociación de ideas, a hablar de otro tipo de ave similar, el autillo, σκῶψ, que es capturado del mismo modo, y que es el protagonista del capítulo de Eliano. Da la impresión, aunque él no lo dice explícitamente, de que lo que en esta ocasión ha atraído a Eliano es la idea de que el pájaro es capturado por imitar lo que hacen los humanos, en lugar de comportarse como un ave, como debería según la ley natural. Los textos de ambos autores son los siguientes:

<i>Deipnosophistae</i> IX 391 A	<i>Natura Animalium</i> XV 28
τὸ δ' αὐτὸ ποιεῖν λέγουσι καὶ τοὺς σκῶπας· καὶ γὰρ τούτους ὀρχήσῃ λόγος ἀλίσκεσθαι. μνημονεύει δ' αὐτῶν Ὅμηρος [ <i>Od.</i> 5.66]. γένος τε ὀρχήσεως ἀπ' αὐτῶν καλεῖται σκῶψ λαβὼν τοῦνομα ἀπὸ τῆς περὶ τὸ ζῆλον ἐν τῇ κινήσει ποικιλίας. χαίρουσι δὲ οἱ σκῶπες καὶ ὁμοίωτητι καὶ ἀπ' αὐτῶν ἡμεῖς σκῶπτειν καλοῦμεν τὸ συνεικάζειν καὶ καταστοχάζεσθαι τῶν σκωπτομένων διὰ τὸ τὴν ἐκείνων ἐπιτηδεύειν προαίρεσιν.	Λέγουσι δὲ καὶ τοὺς σκῶπας (ὧν καὶ Ὅμηρος ἐν Ὀδυσσεΐᾳ [5.66] μέμνηται λέγων πολλοὺς αὐτοὺς περὶ τὸ ἄντρον τὸ τῆς Καλυψοῦς ἐνθάδε ζεσθαι) καὶ ἐκείνους ἀλίσκεσθαι ὀρχήσῃ. ἄνδρες δὲ ὀρχηστικοὶ φασὶ καὶ ὀρχήσεως εἰδὸς τι ἐξ αὐτῶν κεκληῖσθαι, καὶ εἴ γε αὐτοῖς χρηρῆ πιστεῦειν, ἢ ὀρχησις αὕτη σκῶψ κέκληται. καὶ τὸ μιμεῖσθαι δὲ τινὰς ἐπὶ τὸ γελιοῦτερον καὶ διαπαίξειν ἥδιστον δοκεῖ τοῖσδε τοῖς ὄρνισιν· ἔνθεν τοι

<sup>23</sup> Que podría ser el búho chico (*Asio otus* L.) o tal vez el búho campestre (*Asio flammeus* L.).



πάντα δὲ τὰ τῶν ζῴων εὐγλωττα καὶ διηρθρωμένα ἐστὶ τὴν φωνὴν καὶ μιμεῖται τοὺς τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἄλλων ὀρνίθων ἤχους ὡσπερ ψιττακὸς καὶ κίττα. «ὁ δὲ σκῶψ, ὡς φησὶν Ἄλέξανδρος ὁ Μύνδιος [fr. 11 Well.] μικρότερός ἐστι γλαυκὸς καὶ ἐπὶ μολυβδοφανεῖ τῷ χρώματι ὑπόλευκα στίγματα ἔχει δύο τε ἀπὸ τῶν ὀφρύων παρ' ἑκάτερον κρόταφον ἀναφέρει πτερὰ». Καλλίμαχος δὲ φησὶ [fr. 418 Pf.] δύο γένη εἶναι σκωπῶν καὶ τοὺς μὲν φθέγγεσθαι, τοὺς δὲ οὐ. διὸ καὶ καλεῖσθαι τοὺς μὲν σκῶπας αὐτῶν, τοὺς δ' ἄεισκώπας· εἰσὶ δὲ γλαυκοί. ὁ δὲ Μύνδιος Ἄλέξανδρός [fr. 12 Well.] φησὶ τοὺς παρ' Ὀμήρῳ χωρὶς τοῦ σ κῶπας εἶναι, καὶ Ἀριστοτέλη [HA 617 b 31] οὕτως αὐτοὺς ὀνομακεῖναι. φαίνεσθαι τε τούτους αἰεὶ καὶ μὴ ἐσθίεσθαι. τοὺς δ' ἐν τῷ φθινοπώρῳ φαινομένους δύο ἡμέραις ἢ μιᾷ, τούτους εἶναι ἐδωδίμους. διαφέρουσι δὲ τῶν ἀεισκώπων τῷ πάχει καὶ εἰσι παραπλήσιοι τρυγόνι καὶ φάττη.

ἐτράπη ὁ λόγος, καὶ ἡμεῖς τὸ σκῶπτειν οὕτω καλοῦμεν. λέγεται δὲ ὁ σκῶψ οὕτως μικρότερος εἶναι γλαυκὸς καὶ τὴν χροῖαν ἔχειν μολίβῳ προσεικουῖαν βαθύτατα· ἔχειν δὲ τὰ πτερὰ αὐτοῦ φασὶ καὶ στίγματα ὑπόλευκα. ἀναφέρει τε δύο ἀπὸ τῶν ὀφρύων παρ' ἑκάτερον τὸν κρόταφον πτερὰ. Καλλίμαχος [fr. 418 Pf.] δὲ δύο φησὶν εἶναι γένη σκωπῶν, καὶ τοὺς μὲν φθέγγεσθαι, τοὺς δὲ συγκεκληρῶσθαι σιωπῇ· καὶ τοὺς μὲν αὐτῶν λέγεσθαι σκῶπας, τοὺς δὲ ἀεισκώπας. λέγει δὲ Ἀριστοτέλης [fr. 270.45 G, cf. HA 617 b 31] τοὺς παρ' Ὀμήρῳ διὰ τοῦ σίγμα μὴ λέγεσθαι, ἀλλὰ ἀπλῶς ὀνομαζέσθαι κῶπας. τοὺς οὖν τιθέντας τὸ σίγμα ἀμαρτάνειν τῆς κατὰ τὸ ὄνομα ἀληθείας καὶ τῆς Ὀμήρου περὶ τὸν ὄρνιν κρίσεώς τε καὶ γνώσεως, καὶ ταῖς μὲν ἄλλαις ὥραις τοῦ ἔτους μὴ ἐσθίεσθαι αὐτούς, ἐν δὲ τῷ μετοπώρῳ δύο ἡμέραις ἢ μιᾷ τοὺς θηρομένους, ἀλλὰ τούτους γε ἐδωδίμους εἶναι. τῶν δὲ ἀεισκώπων διαφέρουσιν οἱ σκῶπες τῷ πάχει, παραπλήσιοι δὲ εἰσι τὴν ἰδέαν τρυγόνι τε καὶ φάττη.

Como se puede apreciar al comparar las dos versiones, la información general que se da en ambos textos no sólo es la misma, sino que, además, aparece en el mismo orden relativo. De hecho, en esta ocasión el capítulo de Eliano no contiene la típica historia breve con un final del que se obtiene alguna moraleja, sino que refleja la acumulación de informaciones independientes que Ateneo había reunido, de acuerdo con sus intereses enciclopédicos de gramático. Eliano únicamente ha prescindido de una digresión en la que, por asociación de ideas, Ateneo hablaba de varias aves capaces de imitar la voz humana, así como de la parte final (que no hemos recogido en el texto), en la que se cita primero a Espeusipo (fr. 26 Tarán) y Epicarmo (fr. 236 R.-N. = fr. 164 K.-A.) como autoridades que certifican el empleo de la palabra κῶπες, sin sigma inicial, en lugar de σκῶπες, y, finalmente, a Metrodoro (*FGrH* 184, fr. 3) como otra fuente adicional que asegura que los autillos son capturados cuando imitan a gente que baila frente a ellos.

Por lo demás, se aprecia de nuevo que Eliano tiende a la paráfrasis, algunas veces, alterando, simplemente, el orden de palabras original; otras, recurriendo a sinónimos o expresiones que le permiten decir lo mismo, pero de manera diferente; y otras, haciendo algunas adiciones personales, buscando mejorar el texto original. Así, por ejemplo, expande la información sobre la aparición de los autillos en la *Odisea*, mencionando su presencia junto a la caverna de Calipso, y más adelante añade un comentario (τοὺς οὖν τιθέντας τὸ σίγμα ἀμαρτάνειν τῆς κατὰ τὸ ὄνομα ἀληθείας καὶ τῆς



Ἄομῆρου περὶ τὸν ὄρνιν κρίσεως τε καὶ γνώσεως) a propósito de quienes emplean la palabra con sigma en Homero.

Pero también podemos observar que los dos καὶ de la frase que abre el capítulo de Eliano: λέγουσι δὲ καὶ τοὺς σκῶπας καὶ ἐκείνους ἀλίσκεσθαι ὀρχήσει, que no tienen justificaci3n alguna en relaci3n con lo que acaba de decirse en el capítulo precedente, no son sino un eco de la frase original en Ateneo: τὸ δ' αὐτὸ ποιεῖν λέγουσι καὶ τοὺς σκῶπας· καὶ γὰρ τοὺτους ὀρχήσει λόγος ἀλίσκεσθαι, donde est3n plenamente justificados, porque Ateneo est3 diciendo que los autillos son tambi3n capturados del mismo modo que los ὠτίδες. Es decir, se trata de un elemento procedente de su fuente, que Eliano no pulió del todo al redactar la frase, y contribuye a poner en evidencia su dependencia del texto de Ateneo.

Vemos así mismo que Eliano únicamente cita sus fuentes en la medida en que le son útiles, en este caso, como autoridad. Así, en lugar de mencionar a Ateneo, recurre a expresiones como λέγουσι, φασὶ ο λέγεται, y atribuye la informaci3n sobre el baile a unos an3nimos ἄνδρες ὀρχηστικοί, «expertos en danza», «si es que debemos confiar en ellos», poniendo en condicional la informaci3n que transmite. Pero tampoco nombra a Alejandro de Míndo, del que en este caso procede no sólo la descripci3n física del autillo, sino tambi3n toda la parte final de su capítulo, despu3s de la menci3n de Calímaco, como establece claramente Ateneo (que en esta ocasi3n cita a Arist3teles indirectamente, a trav3s de Alejandro). Eliano, sin embargo, presenta toda esa informaci3n como si procediera de Arist3teles, cuando en realidad sólo una parte de la misma est3 tomada de él, como podemos comprobar acudiendo a la *Historia de los Animales* (617 b 31): Σκῶπες δ' οἱ μὲν ἀεὶ πᾶσαν ὥραν εἰσὶ, καὶ καλοῦνται ἀεισκῶπες, καὶ οὐκ ἐσθίονται διὰ τὸ ἄβρωτοι εἶναι· ἕτεροι δὲ γίνονται ἐνίστε τοῦ φθινοπῶρου, φαίνονται δ' ἐφ' ἡμέραν μίαν ἢ δύο τὸ πλεῖστον, καὶ εἰσὶν ἐδώδιμοι καὶ σφόδρα εὐδοκιμοῦσιν.

Este pasaje es tambi3n muy interesante porque muestra cómo varios cambios sucesivos en la redacci3n de un texto pueden llegar a oscurecer su sentido original. En efecto, Arist3teles explica que los ἀεισκῶπες, que se pueden ver en todas las estaciones del ańo, no se comen, mientras que los σκῶπες a secas, que sólo son visibles unos días al ańo, son comestibles. En la versi3n de Ateneo, pasada por el intermedio de Alejandro de Míndo, esta idea ya no est3 muy claramente expresada, aunque todavía puede deducirse si se lee con atenci3n. Pero ya no sucede lo mismo con el texto de Eliano, que da la sensaci3n de estar hablando únicamente de los σκῶπες, con lo que su informaci3n resulta muy confusa. Todo esto corrobora, una vez más, que Eliano no conocía directamente el pasaje original de la *Historia de los animales* de Arist3teles, y dependía sólo de Ateneo (quien, a su vez, seguía a Alejandro de Míndo, del que tomaba de segunda mano la cita de Arist3teles). Comparando las paráfrasis de Ateneo/Alejandro y Eliano con el texto original de Arist3teles, cabe destacar cómo Ateneo conserva en su texto el término empleado por el filósofo para nombrar la época del ańo (φθινοπῶρον) en que son comestibles los σκῶπες, mientras que Eliano escribe en su lugar μετοπῶρον.



5. ATENEO IX 393 C-F / ELIANO, VH I 14 - HA XV 28

Un poco más adelante en su obra, en IX 393 C-F, Ateneo habla de un ave que, según dice, les era servida con frecuencia a él y sus amigos durante los banquetes: el cisne. Como es normal en él, Ateneo de nuevo ha reunido mucha información sobre el animal, y menciona cuidadosamente todas sus fuentes, que en este caso son Aristóteles (fr. 344 R. = 262 G.); Alejandro de Mindo (fr. 17 Well.); un escrito de Hegesianacte de Alejandría titulado *La historia de Troya de Cefalión* (FGrH 45, fr. 7); y otra obra que llevaba por título *Origen de las aves*, que Ateneo cita de segunda mano, siguiendo al historiador Filócoro (FGrH 328, fr. 214). El *Origen de las aves* es un poema épico atribuido a una poetisa helenística llamada Beo<sup>24</sup>, cuyo tema eran, al parecer, las metamorfosis de personas en aves. La historia de que, según Beo, el héroe Cícno, transformado en ave, había tenido amores con una garza, sirve en Ateneo de transición para contar la historia de Gérana y el origen de la enemistad entre las garzas y los pigmeos.

Pues bien, todo apunta a que inicialmente Eliano, al hilo de su lectura del *Banquete de los eruditos*, había recogido en sus notas buena parte del material reunido por Ateneo para toda esta sección: pero, finalmente, seleccionó para la HA sólo la historia de Gérana y los pigmeos, de la que trata en XV 29. Tiempo más tarde, sin embargo, volvió sobre sus antiguas notas, y empleó la parte inicial, anteriormente descartada, para elaborar el capítulo XIV del libro I de las VH. Ofrecemos a continuación los textos de Ateneo y Eliano de nuevo en columnas enfrentadas.

<i>Deipnosophistae</i> IX 393 C-F	<i>Varia historia</i> I 14
<p>οὐκ ἀπελείποντο δὲ ἡμῶν τοῦ συμποσίου πολλάκις οὐδὲ κύκνοι, περὶ ὧν φησιν ὁ Ἄριστοτέλης [HA 615a31-b5; fr. 344 R. = 262 G.]: «ὁ κύκνος εὐτεκνός ἐστι καὶ μάχιμος· ἀλληλοκτονεῖ γοῦν ὁ μάχιμος. μάχεται δὲ καὶ τῷ ἀετῷ, αὐτὸς μάχης μὴ προαρξάμενος. εἰσὶ δ' ᾠδικοί καὶ μάλιστα περὶ τὰς τελευτάς. διαίρουσι δὲ καὶ τὸ πέλαγος ἄδοντες, ἐστὶν δὲ τῶν στεγανοπόδων καὶ ποηφάγων». ὁ δὲ Μύνδιός φησιν Ἄλεξανδρος [fr. 17 Well.] πολλοῖς τελευτῶσιν παρακολουθήσας οὐκ ἀκοῦσαι ἄδόντων.</p>	<p>Λέγει Ἄριστοτέλης [; fr. 344 R. = 262 G., cf. HA 615a31-b5]: τὸν κύκνον καλλίπαιδα εἶναι καὶ πολυπαιδα, ἔχειν γε μὴν καὶ θυμόν. πολλάκις γοῦν ἐς ὄργην καὶ μάχην προελθόντες καὶ ἀλλήλους ἀπέκτειναν οἱ κύκνοι. λέγει δὲ ὁ αὐτὸς καὶ μάχεσθαι τοὺς κύκνους τοῖς ἀετοῖς· ἀμύνεσθαι γε μὴν αὐτούς, ἀλλ' οὐκ ἄρχειν ἀδίκων. ὅτι δὲ εἰσι φιλωδοί, τοῦτο μὲν ἤδη καὶ τεθρύληται. ἐγὼ δὲ ἄδοντος κύκνου οὐκ ἤκουσα, ἴσως δὲ οὐδὲ ἄλλος· πεπίστευται δ' οὖν ὅτι ἄδει. καὶ λέγουσὶ γε αὐτὸν μάλιστα κατ' ἐκείνον εἶναι τὸν χρόνον εὐφρονότατον τε καὶ ᾠδικώτατον,</p>

<sup>24</sup> Aunque Ateneo vacila sobre si se trataba de una poetisa o más bien de un poeta.







<i>Deipnosophistae</i> IX 393 C-F	<i>Varia historia</i> I 14
<p>ὁ δὲ τὰ Κεφαλίωνος ἐπιγραφόμενα Τρωικὰ συνθεῖς Ἑγησιάναξ ὁ Ἀλεξανδρεὺς καὶ τὸν Ἀχιλλεῖ μονομαχήσαντα Κύκνον φησὶ [FGrH 45, fr. 7] τραφήναι ἐν Λευκόφρυνι πρὸς τοῦ ὁμώνυμου ὄρνιθος. Βοῖος δ' ἐν Ὀρνιθογονίᾳ ἢ Βοιά, ὡς φησὶ Φιλόχορος [FGrH 328, fr. 21], ὑπὸ Ἄρεως τὸν Κύκνον ὀρνιθωθῆναι καὶ παραγενόμενον ἐπὶ τὸν Σύβαριν ποταμὸν πλησιάσαι γεράνῳ. λέγει δὲ καὶ ἐντίθεσθαι αὐτὸν τῇ νεοτιτᾷ πόαν τὴν λεγομένην λυγαίαν. καὶ περὶ τῆς γεράνου δὲ φησὶν ὁ Βοῖος ὅτι ἦν τις παρὰ τοῖς Πυγμαίσις γυνὴ διάσημος, ὄνομα Γεράνα. αὕτη κατὰ θεὸν τιμωμένη πρὸς τῶν πολιτῶν αὕτη τοὺς ὄντως θεοὺς ταπεινῶς ἤγε, μάλιστα δὲ Ἦραν τε καὶ Ἄρτεμιν. ἀγανακτήσασα οὖν ἢ Ἦρα εἰς ἀπρεπῆ τὴν ὄψιν ὄρνιν μετεμόρφωσε πολέμιόν τε καὶ στυγητὴν κατέστησε τοῖς τιμήσασιν αὐτὴν Πυγμαίσις, γενέσθαι τε λέγει ἐξ αὐτῆς καὶ Νικοδάμαντος τὴν χερσαίαν χελώνην. καθόλου δὲ ὁ ποιήσας ταῦτα τὰ ἐπιπάντα τὰ ὄρνεα ἀνθρώπους ἱστορεῖ πρότερον γεγονέναι.</p>	<p>ὅταν ἦ περὶ τὴν καταστροφὴν τοῦ βίου. διαβαίνουσι δὲ καὶ πέλαγος, καὶ πέτονται καὶ κατὰ θαλάττης, καὶ αὐτοῖς οὐ κάμνει τὸ πτερόν.</p>
	<i>Natura animalium</i> XV 29
	<p>Ἄλλὰ τὸ γε τῶν Πυγμαίων ἔθνος ἀκούω καὶ ἐκεῖνο καθ' ἑαυτὸ βασιλεύεσθαι, καὶ οὖν καὶ γενέσθαι παρ' αὐτοῖς ἐκλείποντος ἄρρενος βασιλέως βασιλίδα τινὰ καὶ κρατῆσαι τῶν Πυγμαίων, Γεράναν ὄνομα, ἦνπερ οὖν ἐκθεοῦντες οἱ Πυγμαῖοι σεμνοτέρας ἢ κατ' ἀνθρωπον ἐτίμων ταῖς τιμαῖς. ἐκ τούτων οὖν ἐκείνη φασὶ τὴν διάνοιαν ἐξηνεμώθη, καὶ τὰς θεὰς παρ' οὐδὲν ἐτίθετο. μάλιστα δὲ τὴν Ἦραν καὶ τὴν Ἀθηνᾶν καὶ τὴν Ἄρτεμιν καὶ τὴν Ἀφροδίτην οὐδὲ ἴκταρ ἔλεγε βάλλειν πρὸς τὸ αὐτῆς κάλλος. οὐκ οὖν ἐμελλεν ἀμαρτήσεσθαι κακοῦ νοσοῦσα τιοαῦτα· κατὰ γὰρ τὸν τῆς Ἦρας χόλον ἐς ὄρνιν αἰσχίστην τὸ εἶδος τὸ ἐξ ἀρχῆς ἤμειψε, καὶ ἔστιν ἡ νῦν γέρανος, καὶ πολεμεῖ τοῖς Πυγμαίσις, ὅτι αὐτὴν ἐξέμηναν τῇ πέρα τιμῇ καὶ ἀπόλεσαν.</p>

Siguiendo el orden del *Banquete de los eruditos*, vamos a ocuparnos en primer lugar del capítulo 14 del libro I de la *VA* de Eliano. La comparación entre los dos pasajes pone de manifiesto cómo de nuevo éste ha seleccionado sólo una parte de los datos eruditos reunidos por Ateneo. Para empezar, no menciona que los cisnes sean comestibles, que es justamente la nota que abre la sección en Ateneo; ya hemos tenido ocasión de comentar cómo en la *HA* Eliano evita normalmente hablar de los animales como alimento. Está claro que para un autor que muchas veces presenta las costumbres y el comportamiento animal como un modelo para aquellas personas que no actúan conforme a la *Naturaleza*, poner de manifiesto el empleo de los animales como alimento sería incongruente, o incluso contrario a sus propósitos edificantes.

Por otro lado, podemos observar que la única autoridad de las mencionadas por Ateneo que también cita explícitamente Eliano es, nuevamente, Aristóteles. El resto del contenido del capítulo, sin embargo, es exactamente el mismo que leemos en Ateneo, pero expresado con diferentes palabras, de acuerdo, una vez más, con la práctica de la paráfrasis. De este modo, Eliano sustituye las expresiones originales por sinónimos, al tiempo que algunas veces amplía el texto con contribuciones personales. Así, por ejemplo, donde Ateneo, citando a Aristóteles, dice que el cisne es εὐτεκνος, que puede significar tanto «que tiene buenos o hermosos hijos» como



«prolífico, que tiene muchos hijos», Eliano dice que el ave es *καλλίπαις* y *πολύπαις*, haciendo explícitos los dos posibles significados del adjetivo, como glosándolo. También elabora algo más el tema de la agresividad de los cisnes (uno de sus tópicos favoritos), y añade un toque moralizante (también típicamente suyo) cuando, al decir que, en sus luchas contra las águilas, los cisnes no son los primeros en atacar, emplea el verbo *ἀδικέω*, «cometer un delito», aplicando de nuevo a un animal una expresión típica de la esfera humana. En cambio, la cita de Aristóteles aducida por Ateneo simplemente dice que el cisne no es el que empieza la pelea, como corrobora el propio texto de Aristóteles, *HA* 615a31-b5:

Καὶ οἱ κύκνοι δ' εἰσὶ μὲν τῶν στεγανοπόδων, καὶ βιοτεύουσι περὶ λίμνας καὶ ἔλη, εὐβίοτοι δὲ καὶ εὐήθεις καὶ εὐτεκνοὶ καὶ εὐγῆροι, καὶ τὸν ἀετόν, ἐὰν ἄρξηται, ἀμυνόμενοι νικῶσιν, αὐτοὶ δ' οὐκ ἄρχουσι μάχης. Ὀιδικοί δέ, καὶ περὶ τὰς τελευταῖας μάλιστα ἄδουσιν· ἀναπέτονται γὰρ καὶ εἰς τὸ πέλαγος, καὶ τινες ἤδη πλέοντες παρὰ τὴν Λιβύην περιέτυχον ἐν τῇ θαλάττῃ πολλοῖς ἄδουσι φωνῇ γοῶδει, καὶ τούτων ἐώρων ἀποθνήσκοντας ἐνίους.

Eliano también se detiene más que Ateneo en la idea de que el cisne vuela cruzando el mar, información que, además, cambia de lugar en su texto, dejándola para el final del capítulo. Pero donde la manipulación del material original es más llamativa es en la parte donde, hablando sobre el canto del cisne (otro punto que elabora más que su fuente), Eliano afirma que él personalmente nunca ha oído a un cisne cantar, y que quizás tampoco lo ha hecho ninguna otra persona (*ἐγὼ δὲ ἄδοντος κύκνου οὐκ ἤκουσα, ἴσως δὲ οὐδὲ ἄλλος*), ya que, como puede observarse, lo dice en el mismo punto en el que Ateneo cita a Alejandro de Míndo (fr. 17 Well.), quien afirmaba que, pese a haber observado muchas veces cisnes en el trance de muerte, nunca los había oído cantar (*ὁ δὲ Μύνδιός φησιν Ἀλέξανδρος πολλοῖς τελευταῖσιν παρακολουθήσας οὐκ ἀκοῦσαι ἄδόντων*). En otras palabras, Eliano se ha apropiado de la idea, presentándola como si fuera algo que se le hubiera ocurrido a él personalmente, y ocultando por completo el testimonio de Alejandro.

De la segunda parte del pasaje de Ateneo, Eliano ha seleccionado específicamente la historia mítica de Gérana y los pigmeos, que, como ya hemos indicado, es el tema del capítulo 29 del libro xv de la *HA*. En esta ocasión Eliano da al relato un toque muy personal, con importantes cambios y adiciones, tal vez en parte inspiradas en otras fuentes distintas de Ateneo. De este modo, aunque introduce la historia con un *ἀκούω*, «oigo decir», lo que hace más bien es crear una versión original, de nuevo resaltando las consecuencias morales de la historia que le sirve de inspiración. Empieza explicando que los pigmeos tenían su propio sistema de gobierno y que, al faltarles el rey, en una ocasión fueron gobernados por una reina llamada Gérana. Esta es la primera diferencia importante con respecto a Ateneo, que se refiere a Gérana solo como una mujer importante y muy honrada por sus compatriotas. Que esto era, en efecto, lo que decía Beo en su poema lo confirman otras dos fuentes. Una es Antoino Liberal (xvi 1), que resume el pasaje del poema de Beo, del siguiente modo:

[Ἱστορεῖ Βοῖος Ὀρνιθογονίας β'.] Παρὰ τοῖς λεγομένοις ἀνδράσι Πυγμαίοις ἐγένετο παῖς ὄνομα Οἰνὴ τὸ εἶδος οὐ μεμπτή, ἄχαρις δὲ τὸ ἦθος καὶ ὑπερήφανος. ταῦτη φροντίς οὐδεμία ἐγένετο τῆς Ἀρτέμιδος οὐδὲ Ἥρας. γαμηθεῖσα



δὲ Νικοδάμαντι τῶν πολιτῶν ἐνὶ μετρίῳ καὶ ἐπιεικεῖ ἔτεκε παῖδα Μόψον. καὶ αὐτῇ Πυγμαῖοι πάντες κατὰ φιλοφροσύνην πλείστα δῶρα πρὸς τὴν γένεσιν τοῦ παιδὸς ἀπήνεγκαν. Ἥρα δὲ μεμφοθεῖσα τὴν Οἰνόην, ὅτι αὐτὴν οὐκ ἐτίμα, γέρανον αὐτὴν ἐποίησε καὶ τὸν αὐχένα μακρὸν εἴλκυσε καὶ ἀπέδειξεν ὑψηπετὴ ὄρνιθα καὶ πόλεμον ἐνέβαλεν αὐτῇ τε καὶ τοῖς Πυγμαῖοις. Οἰνόη δὲ διὰ τὸν πόθον τοῦ παιδὸς Μόψου περιεπέτετο τὰ οἰκία καὶ οὐκ ἐξελίμπανε, Πυγμαῖοι δὲ καθοπλισάμενοι πάντες ἐδίωκον αὐτὴν. καὶ ἐκ τούτου ἔτι καὶ νῦν Πυγμαῖοις καὶ γεράνοις πόλεμος ἐνέστηκε.

La otra es Ovidio, que menciona la historia de pasada en las *Metamorfosis* VI 90-93:

altera Pygmaeae fatum miserabile matris  
 pars habet: hanc Iuno victam certamine iussit  
 esse gruem populisque suis indicere bellum.

Como puede apreciarse, ninguno de ellos dice tampoco que la protagonista fuera una reina, y Antonino, además, explícitamente indica que estaba casada con un ciudadano de bien, llamado Nicodamas, y que tenían un hijo llamado Mopso. Nicodamas también es mencionado por Ateneo, que dice que él y Gérana fueron los padres de la tortuga de tierra, de modo que ese era posiblemente el final de Mopso en el poema de Beo. Ovidio también se refiere a Gérana como una «madre pigmea». Aparte de eso, mientras Ateneo dice que Gérana era honrada «como si fuera una diosa», Eliano va más allá y asegura que los pigmeos la habían deificado, y que los honores que le rendían eran demasiado augustos para un ser humano. En Antonino Liberal no figura nada de eso, limitándose el autor a decir que los pigmeos le ofrecieron a la heroína muchos regalos con ocasión del nacimiento de su hijo.

El clímax de la historia también es convenientemente alargado por Eliano. Mientras que Ateneo comenta, mediante una frase muy corta, que Gérana no sentía mucho respeto hacia las auténticas diosas, especialmente Hera y Ártemis, Eliano se extiende más en el tema, y añade el motivo de la rivalidad en belleza, que tal vez le haya podido ser sugerido por Ovidio, que dice que la pigmea fue vencida por Juno en un *certamen* de algún tipo, sin especificar más. Pudiera ser que Eliano (u otra fuente conocida por él de la que no ha quedado noticia) se inspirase en el mito de la manzana de la discordia, lo que podría explicar la adición de Atenea y Afrodita a la lista de diosas ofendidas, ninguna de las cuales es mencionada ni por Antonino (que, como Ateneo, sólo habla de Hera y Ártemis), ni por Ovidio, que sólo menciona a Juno.

Cabe destacar que Eliano utiliza aquí varias expresiones coloquiales para dar vivacidad a su descripción del carácter de Gérana; así, dice de ella que τὴν διάνοιαν ἐξηνέμη («la cosa se le había subido a la cabeza»), y que aseguraba que la belleza de las diosas οὐδὲ ἴκταρ ἔλεγε βάλλειν πρὸς τὸ αὐτὴν κάλλος («no se acercaba a la suya ni de lejos»). De este modo, Eliano focaliza la impiedad de Gérana en el motivo de la vanidad femenina, completamente ausente en los otros autores conocidos que transmiten la historia. De hecho, la insistencia de Antonino en el tema del hijo hace sospechar que en el poema de Beo la rivalidad con Hera pudo tener algo que ver con el orgullo de Gérana por Mopso (que, como hemos señalado, finalmente fue metamorfoseado en tortuga terrestre).



La metamorfosis de Gérana es relatada por Eliano en términos similares a los empleados por Ateneo, aunque en lugar de describir el nuevo aspecto de Gérana como ἀπρεπής, “feo”, sin más, usa el superlativo αἰσχίστη, “espantoso”. Y, una vez más, pone fin a la historia insistiendo en sus aspectos moralizantes.

## 6. ATENEO IX 394 B-395 A / ELIANO, VH I 15

Terminada la sección sobre el cisne, Ateneo pasa a ocuparse de las tórtolas y las palomas, en un pasaje del que es patentemente deudor Eliano en VH I 15, como se observa al comparar los dos textos, que ofrecemos de nuevo en columnas enfrentadas.

Ath. IX 394 B-395 A	VH I 15
<p>[Arist. HA 544b] «ἐπφάζει δ' ἐκ διαδοχῆς πᾶν τὸ περιστεροειδὲς γένος, καὶ γενομένων τῶν νεοττῶν ὁ ἄρρην ἐμπτύει αὐτοῖς, ὡς μὴ βασκανθῶσι. τίκτει δὲ φᾶ δύο, ὧν τὸ μὲν πρῶτον ἄρρην ποιεῖ, τὸ δὲ δευτέρον θῆλυ. τίκτουςι δὲ πᾶσαν ὥραν τοῦ ἔτους· διὸ δὴ καὶ δεκάκις τοῦ ἐνιαυτοῦ τιθέασιν, ἐν Αἰγύπτῳ δὲ δωδεκάκις. τεκοῦσα γὰρ τῇ ἐχομένῃ ἡμέρᾳ συλλαμβάνει». ἔτι ἐν τῷ αὐτῷ φησὶν Ἀριστοτέλης ὅτι περιστέρα ἕτερον, πελειὰς δ' ἔλαττον, καὶ ὅτι ἡ πελειὰς τιθασὸν γίνεται, περιστέρα δὲ καὶ μέλαν καὶ μικρὸν καὶ ἐρυθρόπουλον καὶ τραχύπουλον· διὸ οὐδεὶς τρέφει. ἴδιον δὲ λέγει [HA 560b 25] τῆς περιστερᾶς τὸ κυνεῖν αὐτὰς ὅταν μέλλωσιν ἀναβαίνειν ἢ οὐκ ἀνέχεσθαι τὰς θηλείας. ὁ δὲ πρεσβύτερος, φησὶ, καὶ προαναβαίνει καὶ μὴ κύσας· οἱ δὲ νεώτεροι αἰεὶ τοῦτο ποιήσαντες ὀχεύουσιν. καὶ αἱ θήλειαι δ' ἀλλήλας ἀναβαίνουνσιν, ὅταν ἄρρην μὴ παρῆ, κυνήσασαι· καὶ οὐδὲν προίεμναι εἰς ἀλλήλας τίκτουςιν φᾶ, ἐξ ὧν οὐ γίνεται νεοττός. οἱ δὲ Δωριεῖς τὴν πελειάδα ἀντὶ περιστερᾶς τιθέασιν, ὡς Σώφρων [fr. 30 A Hord.] ἐν γυναικείois. Καλλιμάχος δ' ἐν τῷ περὶ ὄρνέων [fr. 416 Pf.] ὡς διαφορὰς ἐκτίθεται φάσαν, πυραλλίδα, περιστέρα, τρυγόνα. ὁ δὲ Μύνδιος Ἀλέξανδρος (fr. 1.18 W.) οὐ πίνειν φησὶ τὴν φάσαν ἀνακῦπτουσαν ὡς τὴν τρυγόνα καὶ τοῦ χειμῶνος μὴ φθέγγεσθαι, εἰ μὴ εὐδίας γενομένης. λέγεται δὲ ὅτι ἡ οἶνας ἐὰν φαγοῦσα τὸ τῆς ἰξίας σπέρμα</p>	<p>Ἐκ διαδοχῆς φασὶν ἐπφάζειν τὰς περιστερὰς. εἶτα τῶν νεοττῶν γενομένων ὁ ἄρρην ἐμπτύει αὐτοῖς, ἀπελαύνον αὐτῶν τὸν φθόνον, φασίν, ἵνα μὴ βασκανθῶσι· φᾶ ἄρα τοῦτο· τίκτει δὲ φᾶ δύο ἢ θήλεια, ὧν τὸ μὲν πρῶτον ἄρρην ποιεῖ πάντως, τὸ δὲ δευτέρον θῆλυ. τίκτουςι δὲ αἱ περιστερᾶι κατὰ πᾶσαν ὥραν τοῦ ἔτους· ἐνθεν τοι καὶ δεκάκις τοῦ ἔτους ὠδίνουσι. λόγος δὲ τις περίεστιν Αἰγύπτιος, λέγων δωδεκάκις τὰς ἐν Αἰγύπτῳ τίκτειν. λέγει δὲ Ἀριστοτέλης [HA 544b] καὶ διάφορον εἶναι τῆς περιστερᾶς τὴν πελειάδα· τὴν μὲν γὰρ περιστερὰν εἶναι μείζονα, τὴν δὲ πελειάδα βραχυτέραν, καὶ τὴν μὲν περιστερὰν τιθασὸν γίνεσθαι, τὴν δὲ οὐ. λέγει δὲ ὁ αὐτὸς [HA 560b 25] μὴ πρότερον ἐπιβαίνειν τὸν ἄρρην τῇ θηλείᾳ πρὶν ἢ φιλήσῃ αὐτήν· μὴ γὰρ ἀνέχεσθαι τὰς θηλείας τὴν τῶν ἄρρένων ὀμίλιαν τοῦ φιλήματος ἔρημον. προστίθησι τοῦτοις καὶ ἐκεῖνα, ὅτι καὶ αἱ θήλειαι ἀλλήλας ἀναβαίνουνσιν, ὅταν τῆς πρὸς ἄρρην μίξεως ἀτυχήσωσι· καὶ οὐδὲν μὲν ἐς ἀλλήλας προίεμναι, τίκτουςι δὲ φᾶ, ἐξ ὧν νεοττοὶ οὐ γίνονται αὐταῖς, εἰ δὲ τι Καλλιμάχῳ [fr. 416 Pf.] χρῆ προσέχων, φάσαν καὶ πυραλλίδα καὶ περιστέρα καὶ τρυγόνα φησὶ μὴδὲν ἀλλήλας ἐοικέναι. Ἴνδοι δὲ φασὶ λόγοι περιστερὰς ἐν Ἰνδοῖς γίνεσθαι μηλίνας τὴν χροάν. Χάρων δὲ ὁ Λαμνακηνὸς [FGH 262, fr. 3b]· περὶ τὸν Ἄθω φανήναι περιστερὰς λευκάς λέγει,</p>



ἐπί τινος ἀφοδεύση δένδρου, ἰδίαν ἰξίαν φύεσθαι. Δαίμαχος δ' ἐν τοῖς Ἰνδικοῖς ἱστορεῖ [FGrH 716, fr. 4] περιστερὰς μηλίνας γίνεσθαι ἐν Ἰνδοῖς. Χάρων δ' ὁ Λαμψακηνὸς ἐν τοῖς Περσικοῖς περὶ Μαρδονίου ἱστορῶν καὶ τοῦ διαφθαρέντος στρατοῦ Περσικοῦ περὶ τὸν Ἄθω γράφει καὶ ταῦτα [FGrH 262, fr. 3a]: «καὶ λευκαὶ περιστεραι τότε πρῶτον εἰς Ἑλληνας ἐφάνησαν, πρότερον οὐ γιγνόμεναι.» ὁ δ' Ἀριστοτέλης φησὶν (HA 613a 2-5) ὡς αἱ περιστεραι γινομένων τῶν νεοτῶν τῆς ἀλμυριζούσης γῆς διαμασησάμεναι ἐμπτύουσιν αὐτοῖς διοιγνῶσαι τὸ στόμα, διὰ τούτου παρασκευάζουσαι αὐτοὺς πρὸς τὴν τροφήν. τῆς δὲ Σικελίας ἐν Ἐρυκι καιρὸς τις ἐστίν, ὃν καλοῦσιν Ἀναγωγάς, ἐν ᾧ φασὶ τὴν θεὸν εἰς Λιβύην ἀνάγεσθαι. τότε οὖν αἱ περὶ τὸν τόπον περιστεραι ἀφανεῖς γίνονται ὡς δὴ τῇ θεῷ συναποδημοῦσαι. καὶ μεθ' ἡμέρας ἑννέα ἐν τοῖς λεγομένοις Καταγωγίσι μῆας προπετασθείσης ἐκ τοῦ πελάγους περιστερὰς καὶ εἰς τὸν νεὼν εἰσπτάσης παραγίνονται καὶ αἱ λοιπαί. ὅσοι οὖν τότε περιουσίας εὐῆκουσι τῶν περιόικων εὐωχοῦνται, οἱ δὲ λοιποὶ κροταλίζουσιν μετὰ χαρᾶς, ὅζει τε πᾶς ὁ τόπος τότε βούτυρον, ᾧ δὴ τεκμηρίῳ χρῶνται τῆς θείας ἐπανόδου. Αὐτοκράτης ἐν τοῖς Ἀχαικοῖς [FGrH 297, fr. 2] καὶ τὸν Δία ἱστορεῖ μεταβαλεῖν τὴν μορφήν εἰς περιστερὰν ἐρασθέντα παρθένου Φθίας ὄνομα ἐν Αἰγίῳ.

ὅτε ἐνταῦθα ἀπώλοντο αἱ τῶν Περσῶν τριήρεις περικάμπτουςαι τὸν Ἄθω. ἐν Ἐρυκι δὲ τῆς Σικελίας, ἔνθα ἐστὶν ὁ τῆς Ἀφροδίτης νεὼς σεμνὸς τε καὶ ἅγιος, κατὰ τινα καιρὸν θύουσιν οἱ Ἐρυκῖνοὶ τὰ Ἀναγωγία, καὶ λέγουσι τὴν Ἀφροδίτην ἐς Λιβύην ἐκ Σικελίας ἀνάγεσθαι. τότε οὖν ἀφανεῖς ἐκ τοῦ χώρου αἱ περιστεραι γίνονται, ὡσπερ οὖν τῇ θεῷ συναποδημοῦσαι. κατὰ γε μὴν τὸν λοιπὸν χρόνον ἀμπολύ τι πλῆθος τῶνδε τῶν ὀρνίθων ἐπιτολάζειν τῷ νεῷ τῆς θεοῦ ὠμολόγηται. Ἀχαικοὶ δὲ αὖτε πάλιν λέγουσι λόγοι καὶ τὸν Δία αὐτὸν μεταβαλεῖν τὴν μορφήν ἐς περιστερὰν, ἐρασθέντα παρθένου Φθίας ὄνομα. ἐν Αἰγίῳ δὲ ᾧκει ἡ Φθία αὕτη.

En este caso, como puede apreciarse, el material de Ateneo ha sido muy poco elaborado por Eliano, aunque sí se observa que el original es sometido continuamente a paráfrasis, buscando decir lo mismo de otra manera. Por ejemplo, si comparamos el primer párrafo de ambos textos, vemos que Eliano, aparte de que evita citar a Ateneo, introduciendo su información con un simple «φασιν», utiliza continuamente estrategias como el cambio de orden de palabras (ἐπράζει ἐκ διαδοχῆς en Ateneo, ἐκ διαδοχῆς ἐπράζειν en Eliano) o la sustitución léxica (πᾶν τὸ περισσεροειδὲς γένος en Ateneo, τὰς περιστερὰς, simplemente, en Eliano), sustitución que también afecta a elementos sintácticos (ὡς μὴ βασκανθῶσι en Ateneo, ἵνα μὴ βασκανθῶσι en Eliano), y lo mismo se observa a lo largo de todo el capítulo. Eliano, además, prescinde de parte de la información de Ateneo (la referencia gramatical al nombre dorio de la paloma, ejemplificado por Sofrón, fr. 30 A Hord., y las citas de Alejandro de Míndo, fr. 1.18 W., y Daímaco, FGrH 716, fr. 4, hacia la mitad



del texto, y Autócrates *FGrH* 297, fr. 2, al final), mencionando como autoridades únicamente a Aristóteles, Calímaco y Caronte de Lámpsaco. La referencia a Calímaco pone de manifiesto otra estrategia empleada con frecuencia por Eliano cuando cita sus fuentes, consistente en poner en condicional las afirmaciones de éstas, no haciéndose responsable de su contenido. Así, mientras que Ateneo se limita a citar a Calímaco sin añadir ninguna apreciación, Eliano (que además prescinde de dar el título de la obra, que sí está en Ateneo) introduce la cita diciendo *εἰ δέ τι Καλλιμάχῳ χρῆ ἢ προσέχειν*.

## 7. CONCLUSIÓN

En contraste con Ateneo, que muestra un interés obsesivo de gramático por citar sus fuentes, sólo unos pocos autores (como, por ejemplo, en los casos que hemos analizado, Aristóteles) son tratados por Eliano como autoridades cuyo prestigio refuerza la veracidad de lo que dice, y que, por tanto, merecen ser citadas nominalmente. Sin embargo, hemos comprobado que la mención de una fuente por su parte no garantiza en absoluto que la conozca de primera mano. Así, aparte de que en todos los casos analizados en este artículo creemos que resulta claro que Eliano estaba empleando material extraído de su lectura del *Banquete de los eruditos*, sin citarlo jamás, hemos visto, por ejemplo, cómo en una ocasión le atribuye a Aristóteles algunas informaciones que en realidad proceden de Alejandro de Míndo, como sí constaba en Ateneo.

Otra clara diferencia entre ambos reside en que mientras que Ateneo tiende a la exactitud en la cita, como se pone de manifiesto allí donde podemos comparar su versión con el texto original citado, Eliano, en cambio, recurre constantemente a los mecanismos de la paráfrasis aprendidos en la práctica escolar, procurando no repetir exactamente lo dicho por sus fuentes, ni siquiera cuando las menciona explícitamente como autoridad. Así, como mínimo tiende a cambiar el orden de palabras y a usar sinónimos y expresiones que le permiten decir lo mismo de otro modo, y muchas veces emplea recursos que le permiten focalizar la atención y reforzar los principales puntos de la historia, desde el pleonismo a la adición de comentarios personales. También es frecuente en él la estrategia de aplicar al mundo animal vocabulario procedente de la esfera humana, para enfatizar el comportamiento moral de los animales. Todo ello algunas veces lo lleva a elaborar relatos que constituyen paráfrasis más o menos laxas de lo que dice su fuente, pero, otras, da lugar a versiones muy personales de las historias en las que se había inspirado.

En definitiva, a diferencia de Ateneo, que como gramático busca el apoyo del dato exacto aportado por los autores que cita, Eliano no siempre resulta un testimonio fiable si lo que se pretende es la reconstrucción literal del texto de sus fuentes, de las que se aparta en la misma medida en que pone de manifiesto su independencia y originalidad como autor.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRAUND, D. (2000): «Learning, Luxury and Empire: Athenaeus' Roman Patron», en D. BRAUND, J. WILKINS (eds.), *Athenaeus and His World*, University of Exeter Press, Exeter, pp. 3-22.



- CRIBIORE, R., (2005<sup>2</sup>): *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton University Press, Princeton.
- GARCÍA VALDÉS, M. (2003): «Ciencia y moral: Eliano desde Aristóteles y a la luz del estoicismo y la “zoofilia” moderna», *Emerita* 70.1: 1-50.
- GARCÍA VALDÉS, M. (2013): «La moral en *De natura animalium* de Eliano: pensamiento estoico y pensamiento cristiano», en L. M. PINO CAMPOS - G. SANTANA HENRÍQUEZ (eds.), *Καλὸς καὶ ἀθαγὸς ἀνὴρ. Διδασκόλου Παράδειγμα. Homenaje al profesor Juan Antonio López Férez*, Ediciones Clásicas, Madrid, pp. 343-354.
- GIANGRANDE, G. (2011): «Sobre el texto y la lengua de Eliano», *Veleia* 28: 283-290.
- JACOB, Ch. (2000): «Athenaeus the Librarian», en D. BRAUND - J. WILKINS (eds.), *Athenaeus and His World*, University of Exeter Press, Exeter, pp. 85-110.
- JACOB, Ch. (2013): *The Web of Athenaeus*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- LAKOFF G. - TURNER, M. (1989): *More than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor*, University of Chicago Press, Chicago.
- LEGRAS, B. (2004<sup>3</sup>): *Éducation et culture dans le monde grec. VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.- IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.*, Armand Colin, Paris.
- MARROU, H.-I. (1965<sup>6</sup>): *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Editions du Seuil, Paris.
- MORGAN, T. (2007<sup>3</sup>): *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ROBERTS, M. (1985): *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Francis Cairns, Liverpool.
- RODRÍGUEZ-NORIEGA GUILLÉN, L. (1998): *Ateneo. Banquete de los eruditos. Libros I-III*, Gredos, Madrid.
- RODRÍGUEZ-NORIEGA GUILLÉN, L. (2000): «Are the Fifteen Books of the *Deipnosophistae* an Excerpt?», en D. BRAUND - J. WILKINS (eds.), *Athenaeus and His World*, University of Exeter Press, Exeter, pp. 244-255.
- RODRÍGUEZ-NORIEGA GUILLÉN, L. (2005): «Aelian and Atticism. Critical Notes on the Text of *De Natura Animalium*», *CQ* 55: 455-462.
- RODRÍGUEZ-NORIEGA GUILLÉN, L. (2007): «La lengua del *De Natura Animalium* de Claudio Eliano: apuntes críticos», en A. SÁNCHEZ-OSTIZ - J. B. TORRES GUERRA - R. MARTÍNEZ (eds.), *De Grecia a Roma y de Roma a Grecia, un camino de ida y vuelta*, Eunsa, Pamplona, pp. 269-282.
- RODRÍGUEZ-NORIEGA GUILLÉN, L. (2011): «Greek and Latin in the late second and early third centuries CE: Aetheneus of Naucratis and Claudius Aelian», en J. B. TORRES GUERRA (ed.), *Vtroque Sermones Nostri. Bilingüismo social y literario en el Imperio Romano. Social and literary bilingualism in the Roman Empire*, Eunsa, Pamplona, pp. 81-98.
- SCHMID, W. (1893): *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostrat*, vol. III, W. Kohlhammer, Stuttgart [reimpr. Hildesheim, 1964].
- VESPA, M. (2013/14): «Animali maestri: Un sondaggio zooantropologico sul *De Natura Animalium* di Claudio Eliano», *I quaderni del Ramo d'Oro on-line* 6: 130-160.
- VESSELLA, C. (2018): *Sophisticated Speakers. Atticists Pronunciation in the Atticist Lexica*, De Gruyter, Berlín-Boston.
- WHITMARSH, T. (2001): *Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation*, Oxford University Press, Oxford.
- WHITMARSH, T. (2005): *The Second Sophistic*, Oxford University Press, Oxford.



- WILSON, N. G. (1997): *Aelian. Historical Miscellany*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- WOLFF, C. (2015) : *L'éducation dans le monde romain. Du début de la République à la mort de Commode*, Roma Aeterna, Paris.





EL RELATO DE LA TEMPESTAD  
EN EL *DE GESTIS MENDI DE SAA*  
DE JOSÉ DE ANCHIETA Y SUS FUENTES

Miguel Rodríguez-Pantoja  
Universidad de Córdoba  
[calromam@uco.es](mailto:calromam@uco.es)

RESUMEN

Edición, traducción rítmica y comentario del pasaje del *De gestis Mendi de Saa* de José de Anchieta donde se describe la tempestad y el naufragio sufridos por el obispo D. Pedro Fernandes Sardinha en su viaje a Portugal el año 1556. Sus fuentes clásicas y medievales.

PALABRAS CLAVE: Anchieta, poesía renacentista, temas épicos.

THE PASSAGE OF THE STORM IN *DE GESTIS MENDI DE SAA*  
BY JOSÉ DE ANCHIETA AND ITS SOURCES

ABSTRACT

Edition, rhythmic translation and commentary of the passage of *De Gestis Mendi de Saa* by José de Anchieta where the storm and shipwreck suffered by the bishop D. Pedro Fernandes Sardinha in his trip to Portugal in the year 1556 is described. Its classical and medieval sources.

KEYWORDS: Anchieta, Renaissance poetry, epic themes.

En homenaje al Dr. Ángel Martínez, compañero de Departamento y de docencia durante mi estancia en la Universidad de La Laguna, tan fructífera para mí desde el punto de vista profesional y personal, vuelvo a un tema que se fraguó a lo largo de los años de actividad común y empezó a dar sus frutos en un trabajo publicado por aquellas fechas en esa Universidad. Allí recogía mis experiencias con los estudiantes de Literatura Latina de la especialidad de Filología Clásica y, eventualmente, con profesores de Las Palmas de Gran Canaria (Rodríguez-Pantoja, 1985). Hoy me propongo editar, traducir y comentar el tratamiento de ese tema en la obra del más eximio hijo de esta tierra, san José de Anchieta, obra sobre la que sigo trabajando desde entonces. Me mueve también la esperanza de avivar entre los investigadores de la Facultad que un tiempo compartimos el Dr. Ángel Martínez y yo, y de su entorno académico, el interés hacia la figura y la notable producción de este excepcional lagunero, tan poco conocidas fuera de unos cuantos estrechos círculos en nuestras latitudes; no tengo ninguna duda de que merece mucho la pena.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.43>

FORTUNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 665-682; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



## 1. INTRODUCCIÓN

Sobre ese «lugar común de epopeya que se precie» y el texto anchietano, leemos un par de páginas en González Luis (1997: 123-124), con la presentación y el resumen de su contenido, y algo más en González Luis - Hernández González (1999: 128-130). Mi intención es pormenorizarlo partiendo de las pautas establecidas en el artículo citado y aportando las referencias a sus fuentes clásicas, e incluso medievales, aquí no muy evidentes, y la versión rítmica.

En relación con esta, conviene hacer alguna puntualización: la que aparece en González Luis (1997: 206-208), reproducida más tarde en González Luis - Hernández González (1999: 130-132), es la que preparé para la todavía inédita edición del *De gestis*. Desde entonces he modificado la base rítmica en español: de un esquema con cinco «tiempos marcados» mediante sílabas tónicas, separados por una o dos átonas, tras una base de dos indiferentes desde el punto de vista acentual, o sea *x x ó o (o) ó o (o) ó o (o) ó o ó o*, pasé a uno más ajustado al original latino con seis «tiempos marcados» y sin la base de dos indiferentes, o sea *ó o (o) ó o (o) ó o (o) ó o (o) ó o ó o*. El por qué del cambio sería largo de explicar aquí y tampoco creo que sea necesario en este momento. Como suele suceder con la traducción de poesía, y sobre todo cuando se trata de utilizar algún recurso formal más o menos normalizado, por un lado este cambio de ritmo, aparentemente pequeño, y por otro los matices que nuevas lecturas van sugiriendo en diversas circunstancias hacen que la presentada aquí difiera bastante de aquella primera.

## 2. EL TEXTO

Ya Abranches Viotti decía sobre la relación de José de Anchieta con el mar (1957: 248):

Com o espetáculo sempre grandioso de suas vagas, na majestosa serenidade da bonança ou na iracunda violência de suas tempestades, o mar foi para êle, desde a meninice, imagem familiar à fantasia criadora de poeta, fonte de profundos sentimentos de religiosidade.

Resume «as duas maiores tempestades, cuja descrição possuímos» (pág. 252), empezando por la que el ilustre lagunero relató en la prosa latina de su *Epistola quamplurimum rerum naturalium* de 31 de mayo de 1560, aunque, por error, allí aparece el 1 (pp. 252-253), y siguiendo por la que Anchieta sufrió con otros compañeros de viaje en julio-agosto de 1585 durante una travesía desde Río de Janeiro hasta Bahía (pp. 253-254). Más adelante (pp. 265-266) ofrece la versión portuguesa del pasaje que nos ocupa realizada por Cardoso (1958: 186-188), evidentemente todavía sin publicar por aquellas fechas, y él mismo así lo indica (n. 32).

Respecto a la *Epistola*, recientemente editada con introducción, traducción y notas por Hernández González (2017), narra, además del naufragio al que hace referencia Abranches Viotti (§ 12, pp. 87-91), una tormenta que Anchieta había padecido poco antes tierra adentro, en Piratininga (§ 5, pp. 81-83).



Apunté en el artículo citado varios pasajes de grandes poetas clásicos que desarrollan el mismo tema, generalmente, aunque no siempre, vinculado al mar: Virgilio, *Eneida* 1,81-123; Ovidio, *Metamorfosis* 11,478-569; Lucano, *Farsalia* 5,560-677; Valerio Flaco, *Argonáutica* 1,608-657; Estacio, *Tebaida* 1,336-389 más 5,361-426; Silio Itálico, *Punica* 12,603-638, más 17,236-290 y, en otro género, sobre todo Séneca, *Agamenón* 462-579.

Iremos viendo en cada pasaje el texto latino, normalizado en cuanto a las grafías, con su aparato de fuentes<sup>1</sup> y la versión rítmica, seguidos del correspondiente comentario, sin más pretensiones que ofrecer pautas de lectura a quienes se interesen por el poema anchietano.

### 1. Partida de la expedición (2120-2125)

<i>Tempus erat quo, flante Noto, Brasillica linquit littora nauta, petens spectantia regna Booten plaustra reuoluentem; cum Saluatoris ab urbe sustulit, innumeris comitatus ciuibus, alto se credens pelago antistes, littusque petebat Hispanum.</i>	2120          2125
--	--

2120 VERG. Aen. 2,268; OV. fast. 5,497; met. 6,587; 10,446; LVCAN. 8,467 tempus erat quo... || 2122-3 OV. met. 10,447 flexerat obliquo plaustrum temone Bootem|| 2124 OV. trist. 2,329 ...pelago se credere

Era el tiempo en que, al soplo del Noto, el marino abandona las brasileñas costas buscando los reinos que miran hacia el Boyero que gira su carro, cuando el obispo se hizo a la mar desde el Salvador escoltado por muchas gentes, confiándose al piélag, en dirección a las costas de la Hispania.	2120          2125
---	--

El autor se limita a señalar las circunstancias relativas a la partida desde las costas brasileñas, en el tiempo propicio, cuando sopla el viento del sur, del primer obispo de San Salvador de Bahía, D. Pedro Fernandes Sardinha, a mediados de junio de 1556 (Abranches Viotti, 1957: 265), en dirección a Portugal, situado astronómicamente «donde la constelación del Boyero gira su carro». Reina la calma: hay menos de un verbo por verso y todos los sintagmas regido - regente están en el habitual orden ascendente, excepto el último, que explicita el destino final, donde el adjetivo queda destacado no solo por la posposición, sino también por la colocación al inicio del verso, cerrando el pasaje.

<sup>1</sup> Para no alargar innecesariamente la bibliografía, baste hacer constar aquí que los textos latinos clásicos están tomados del repertorio del *PHI* y los restantes de *PoetriaNova*.

Respecto a las fuentes, Ovidio facilita la poética ubicación astronómica del destino del viaje y, junto con Virgilio y Lucano, sintagmas auxiliares para la expresión de circunstancias relacionadas con el tiempo y la navegación.

2. Se desencadena la tempestad: el estrépito y el fulgor del cielo (2125-2130)

*Iam uela dabant implentibus Austris,* 2125  
*spumantisque sali placidas sulcantibus undas*  
*prospera tranquillum mulcebant flamina pontum,*  
*cum subito audiri toto currentia caelo*  
*murmura: turbatae metuenda tonitrua nubes*  
*succutiunt; crebros aether uomit arduus ignes.* 2130

2125-6 VERG. Aen. 1,35 uela dabant laeti et spumas salis aere ruebant|| 2125 VAL. FL. 6,597 et iam uela dabit...; OV. met. 1,132 uela dabant uentis...; VERG. Aen. 1,51 ...furentibus Austris|| 2126 VERG. Aen. 2,209 fit sonitus spumante salo...; STAT. Ach. 2,16 hic spumante salo...|| 2127 LVCAN. 5,217 ...flamina pontus|| 2128 LVCR. 6,124 cum subito ualidi uenti conlecta procella; VERG. Aen. 1,509 cum subito Aeneas...; 1,535 cum subito adsurgens...; 3,590 cum subito e siluis...; OV. met. 4,711 cum subito iuuenis...; 15,561 cum subito uidit...; LVCAN. 5,212 ...totoque uagantia caeloll 2129 LVCAN. 6,692 ...tonitrua nubis|| 2130 VERG. Aen. 1,90 ...crebris micat ignibus aether; STAT. silv. 3,3,178; Theb. 12,70 ...arduus ignis

Ya a los austros daban las velas 2125  
y, al surcar del mar espumoso las plácidas ondas,  
les encalmaban el ponto tranquilo unas brisas propicias,  
cuando se oyen de pronto fragores rodar desde todo  
el firmamento; sacuden las nubes turbadas terribles  
truenos, desde lo alto el éter mil fuegos vomita. 2130

Después de un primer periodo de tranquila travesía, cuando ya habían izado las velas aprovechando los vientos del sur, con brisas propicias que nada hacían presagiar especiales problemas, el primer indicio de la tempestad inminente es el estruendo, seguido inmediatamente por el fuego del rayo que anticipa con claridad la tormenta. A los adjetivos *placidas*, que califica a *undas*, y *prospera* y *tranquillum*, que, distribuidos paralelamente, con el verbo en el centro, formando lo que se llama propiamente un verso áureo, califican uno a *flamina* y el otro a *pontum*, les suceden, tras ese *cum subito* que marca en el arranque de un verso el súbito cambio de panorama, seguido además del verbo de la oración en infinitivo, primero *toto*, que con *caelo* marca ya la amplitud del fenómeno, y *currentia*, que adelanta los *murmura*, destacados con encabalgamiento al principio de su verso; y más adelante *turbatae* y *metuenda*, aplicados en quiasmo a *nubes* y *tonitrua*, ahora con el verbo desplazado al final del sintagma, nuevamente a comienzo del verso, cerrado con la clásica distribución de dos sintagmas disjuntos en quiasmo doble (por la posición y el entrecruzamiento de adjetivos y sustantivos) y el verbo en medio. Notable es también la alteración del verso 2129, que intento reflejar de algún modo en la traducción.

Respecto a las fuentes, destaca la relación formal con Virgilio, el principal proveedor de elementos para el *De gestis*, sobre todo en los versos 2125-2126,



pertenecientes al texto que precede a la tempestad en la *Eneida*, y 2130, procedente directamente de este. La expresión *cum subito* que abre el verso 2127 tiene una larga tradición, en prosa y, sobre todo, en verso; remonta en la épica latina a un pasaje de Lucrecio donde precisamente es mencionada, como vemos, la propia tempestad; los tres casos que ofrece la *Eneida* presentan elisión de la vocal final, dos de ellos ante inicial *a*-; lo usan también Ovidio y varios de los poetas reflejados en el *De gestis*, que sería prolijo pormenorizar. En este fragmento también destaca la notable presencia de Lucano y, en menor grado, la de las dos obras conservadas de Estacio.

### 3. La violencia del viento y el efecto en el mar que trae la tempestad (2131-2134)

*Irruit insano contorquens uortice pontum  
Eurus, et horrendo quatit aequora turbine nigra.  
Turbatis Neptunus aquis saeuoque procella  
effurit, et mediis tumet implacabilis undis.*

2131 VERG. georg. 1,481 proluit insano contorquens uertice siluas|| 2132 VERG. georg. 1,320 ...turbine nigroll 2133 SIL. 12,334 ...saeuasque procellas

Se precipita el Euro, volteando el ponto en furioso remolino, y golpea el negro mar con horrendo tornado. Perturbadas las aguas y atroz la tormenta, Neptuno se enfurece y entre las olas se hincha implacable.

Dos protagonistas personificados entran en escena, con sendos pares de verbos, uno de ellos a principio de verso: de entrada irrumpe, *irruit*, el Euro, el viento que lanza a la embarcación hacia la costa; sucede a los austros y provoca un vendaval, golpeando las aguas hasta ennegrecerlas; esa negrura queda resaltada con la posición del adjetivo *nigra* al final del verso y pospuesto a su correspondiente sustantivo, invirtiendo el orden normal en la sintaxis latina. Entonces, Neptuno, representación metonímica del mar, reacciona de forma violenta: se enfurece, *effurit*, y se hincha, *tumet*, en medio de las aguas. La resonancia formal *turbine / turbatis* subraya la relación causa - efecto de estas dos escenas.

Virgilio sigue siendo la fuente formal del texto latino, pero mediante la poesía didáctica de las *Geórgicas*, no la épica de la *Eneida*. Se le añade otro de sus «continua-dores», Silio Itálico.

### 4. Efecto inicial sobre la nave (2135-2136)

*Omnia turbantur; quassant turgentia nauem* 2135  
*aequora, et horrisoni uentis agitantibus imbres.*

2136 Dirae 39 ...nimbis minitantibus imbrem

Queda todo turbado, las aguas henchidas la nave 2135  
dañan, y las horrisonas lluvias que agitan los vientos.



En dos versos está definida la confusión general, *omnia turbantur*, que provocan los embates sobre la nave de las aguas, tanto marinas, *aequora*, como celestes, *imbres*, colocadas en los extremos del verso; la acción de los vientos, ahora no personalizados y en plural, lo cual permite pensar que se trata de rachas sucesivas del Euro, y el efecto acústico, el primero percibido en esta situación con aquel *audiri* del verso 2128, que explicita *horrisoni*, y de nuevo la reiteración de sonidos en voces como *turbantur*, *turgentia*.

Con relación a las fuentes, solo encuentro una posible resonancia de poesía clásica en ese sintagma tomado de las *Dirae* pseudovirgilianas que facilita la composición del segundo hemistiquio.

### 5. Intervención del piloto (2137-2139)

*Ipsē gubernator puppi iam clamat ab alta:  
«Nectite uela, uiri; properate, resolute funes;  
Eurus adest, eia».*

2137 VERG. Aen. 5,12 ipse gubernator puppi Palinurus ab altall 2138 VERG. Aen. 4,573-4 Vigilate, uiri, et considite transtris;/ soluite uela citill 2139 VERG. Aen. 9,38 hostis adest, heia!...

Desde lo alto de popa el piloto ya grita: «valientes, recoged las velas, daos prisa, soltadles los cabos, Llega el euro, ¡vamos!».

Con fuertes resonancias literales de la *Eneida*, estos dos versos y medio ponen en escena al piloto, como es de rigor en las narraciones épicas de tempestades marinas. La escena está marcada por la acción, mediante tres imperativos en un solo verso, *nectite*, *properate*, *resolute*, cuyo idéntico final resalta el tono perentorio, el vocativo y la partícula exclamativa (*he*)*eia*. No cabe otra cosa en una situación donde no hay lugar para discursos.

### 6. Maniobras de los marineros en medio del terror (2139-2147)

*Ingenti clamore, citisque  
cursibus accelerant omnes, laxantque rudentes; 2140  
ascendunt properi malos, et carbasa nectunt,  
antennasque ruunt. Immani cuncta tumultu  
feruescunt, trepidant omnes formidine, saeuus  
grassatur timor; horrescunt, oculosque sub ipsos  
importuna uiris uersatur mortis imago. 2145  
Mittitur a summa quae fundet puppe tenaci  
ancora dente ratem, miseris spes una salutis.*

2139 VERG. Aen. 9,38 ...ingenti clamore per omnesll 2142 SIL. 5,32 ...praesago cuncta tumultull 2143 CYPR. GALL. exod. 347 ...formidine saeui ll 2145 VERG. Aen. 2,369; OV. am. 2,9b,41; met. 10,726; trist. 1,11,23 ...mortis imago ll 2146-7 VERG. Aen. 6,3-5 dente tenaci/ ancora fundabat nauisll 2147 SIL. 15,402 ...ducibus spes una salutis; Ciris 295; LVCAN. 2,113; 5,636 ...spes una salutis





Con gran griterío y carreras  
 raudas, se apresuran todos y aflojan las jarcias, 2140  
 a los mástiles suben deprisa y recogen el trapo;  
 caen así las entenas. En desmesurado tumulto  
 hierve el conjunto; tiemblan todos de miedo; campea  
 un violento temor; se horrorizan y ante sus propios  
 ojos se muestra la imagen de una muerte importuna. 2145  
 Lánzase el ancla de lo alto de popa, que el barco fondee  
 con su diente tenaz, de salvarse esperanza postrera.

El pasaje se inicia continuando al pie de la letra el verso virgiliano que cerraba el anterior. La actividad frenética subsiguiente a las órdenes del piloto está subrayada por la proliferación de verbos, que inician la mitad de los versos, y el significado de las palabras, ya condensado en el *citis cursibus accelerant*, que mantiene el *properi* del verso siguiente; su carácter general, por la repetición de *omnes* en el verso 2140 y la presencia de *cuncta*, con valor absoluto, en el 2142. Salta también a la vista (y al oído) el *ingenti* que califica a *clamore* al principio, y el *immani* en posición similar, aunque no idéntica, de ese mismo verso 2142, referido a *tumultu*. En medio de ese tumulto queda patente la sensación de miedo (*formidine, saeuus timor*), y el horror inmediato (*horrescunt*), que incluso hace visualizar una muerte anticipada. Ante la cual, solo queda el recurso de esperar que el ancla los salve, fondeando la nave.

Si un sintagma virgiliano abría este pasaje, lo cierra otro de Lucano, que está en su relato de la tempestad; el poeta cordubense lo repite y lo comparte con Silio Itálico, posible fuente también del segundo hemistiquio del verso 2142. Una vez más, sin embargo, la principal referencia formal del texto es el poeta mantuano, del cual son eco asimismo los dos versos finales.

## 7. Efectos devastadores de la tempestad (2148-2152)

*Sed ferit unda latus praerupto uortice, funem  
 extorquens manibus, nauem super aequora iactans  
 turgida, iamque ingens, stridens immane, procella  
 incumbit uiolenta mari magis, et freta uentis  
 obruit, et montes spumantum uoluit aquarum.* 2150

2148 VERG. Aen. 1,105 ...insequitur cumulo praeruptus aquae mons; 1,114-5 ingens a uertice pontus/ in puppim ferit|| 2149 OV. met. 11,790 ...super aequora mittit|| 2150 SIL. 10,205 iamque reluctantes stridens immane procella|| 2151 VERG. Aen. 1,84 incubuere mari...; OV. her. 18,7 ...et freta uentis|| 2152 OV. trist 1,2,19 ...quanti montes uoluuntur aquarum!

Mas, al romperse, una cresta hierde el costado, arrancando  
 de las manos el cabo, lanzando sobre las bravas  
 aguas la nave; y ya, grande, violenta, con fuerte bramido, 2150  
 la tempestad sobre el mar aún más se desploma, lo abruma  
 con los vientos y vuelca montañas de agua espumante.

Pero de nada sirven las maniobras de la marinería ante la fuerza de los elementos. Lo primero es el embate del mar, con un arranque formal de monosílabo más tres



bisílabos, en una secuencia poco habitual «verbo - sujeto - objeto directo», con el subsiguiente efecto de arrancar de las manos el cabo o, lo que es lo mismo, impedir el control de las maniobras que se habían emprendido y dejar la embarcación a merced de las olas embravecidas. La dificultad se acrecienta al llegar al clímax la tempestad con el efecto de los vientos sobre las aguas agitadas. Sigue el estrépito abrumador, expresado mediante el sintagma *stridens immane*, donde aparece el raro acusativo neutro adverbializado que parece haber empleado por primera vez Virgilio y repiten sobre todo él y algunos de sus continuadores como Silio Itálico o Estacio (cf. *TLL VII* 1,441,57-66)<sup>2</sup>, y la reiteración en ese verso y el anterior de los finales en *-ns*.

De nuevo encontramos notables resonancias de Virgilio. A su relato de la tempestad pertenecen *Aen.* 1,105, y 1,114-5, detrás de los cuales está el verso 2148; el primero resuena también en 2152, donde aparece el sintagma *aquae mons*, que se potencia, siguiendo a Ovidio, al introducir el verbo en medio y pasarlo al plural, con una fuerte disyunción y el orden inverso, por lo cual la parte gramaticalmente dependiente ocupa la posición menos habitual. También son claros los ecos del mismo relato en el inicio del verso 2151. Lo dobla Ovidio y no solo en el verso mencionado. Asimismo, cabe ver en este pasaje un claro ejemplo de la evidente presencia de Silio Itálico en el poema anchietano.

#### 8. La tierra: digresión sobre sus habitantes (2153-2163)

*Proxima crudelis circumstant littora terrae,  
saeuus inaccessas ubi siluas hostis et atra  
tecta colit multum fumum eructantia, cantus* 2155  
*assiduos resonans, magno spumantia uina  
igne coquens, caelumque replens clamore profundum.  
Humano hic semper tellus perfusa madescit  
sanguine, quem, miserum confringens tempora, fundit*  
*dextera saeuorum, tectis pendentque sub atris* 2160  
*humanae assatae uulcani ad lumina carnes,  
et nudata suis caluaria crinibus ipso  
portarum ingressu, spoliataque carnibus ossa.*

2153-6 VERG. *Aen.* 7,10-2 proxima Circaeae raduntur litora terrae,/ diues inaccessos ubi Solis filia lucos/ adsiduo resonat cantu|| 2157 STAT. *Theb.* 10,760 ...clamore profundo|| 2158 SIL. 4,205 ...tellus perfusa rubescit|| 2159 LVCR. 1,351 ...tempore fundunt

De una tierra cruel se extienden cerca las costas,  
donde un feroz enemigo habita selvas abruptas  
y renegridas chozas, que gran humareda vomitan, 2155

<sup>2</sup> Nótese al respecto que el gramático Servio, comentarista de Virgilio, se ve en la necesidad de apuntar que *'immane' aduerbium est*, a propósito del ejemplo más antiguo documentado, en relación precisamente con el sonido: *Georg.* 3,239, integrante de un pasaje cercano a lo que aquí se trata.



lanza continuos cantos, cuece en grandes hogueras  
 espumosos vinos y de un gran clamor llena el cielo.  
 Siempre está aquí el suelo empapado de sangre humana  
 que derrama, quebrando a los infelices las sienas,  
 su feroz diestra, y cuelgan carnes humanas, asadas  
 a la lumbré del fuego, de las renegridas techumbres,  
 y calaveras, despojadas de sus cabellos,  
 en el dintel de las puertas, más huesos limpiados de carne.

2160

La tierra, que también forma parte de los relatos épicos como un elemento peligroso en sí mismo, lo es aquí por la naturaleza de sus habitantes, los indígenas caetés, a cuyas costumbres salvajes, incluida la antropofagia, se refiere reiteradamente Anchieta: recordábamos hace ya tiempo que la antropofagia es mencionada por lo menos treinta veces en los tres mil versos largos de que consta el *De gestis*, aportando a veces bastantes detalles, prueba evidente de que el autor sabía bien de lo que hablaba (Rodríguez-Pantoja, 1999: 361).

El fragmento se inicia con un nuevo verso áureo: los dos sintagmas de adjetivo y sustantivo se distribuyen de forma quiástica alrededor del verbo (esquema *abVAB*). Por si no fuese suficiente el calificativo de *crudelis* aplicado a *terra*, nada más empezar el verso siguiente encontramos *saevus*, resaltado no solo por su posición inicial sino también por la separación de su sustantivo, *hostis*, mediante el sintagma *inaccessas silvas*, que a su vez divide el adverbio *ubi*; adjetivo que se repite unos versos después (2160 *saevorum* pospuesto al vocablo que lo rige y sustantivado). Este sucinto retrato del pueblo salvaje va de menos a más: comienza por las chozas, ennegrecidas (*atra*, sintagma reiterado unos versos más adelante), que vomitan fuego, recurriendo a un verbo doblemente expresivo dada la propensión de estos indígenas a las borracheras, como se apunta de inmediato en un contexto donde el énfasis recae sobre el estrépito: *replens clamore*.

El resto, o sea la mitad del pasaje, está dedicado a pormenorizar el tratamiento que da este pueblo a los seres humanos, comenzando precisamente por *humano*, separado de su sustantivo, *sanguine*, por todo el resto del verso, un «pesado» holospondaico, y repetido en la misma posición tres líneas más abajo, donde el sustantivo, ahora *carnes*, no aparece hasta el final del verso. Esta referencia primero a la sangre y luego a la carne humana es resaltada mediante el empleo de vocablos de intensidad significativa como *semper perfusa madescit*, fuertemente aliterado además en sus dos elementos iniciales, o *confringens tempora*, y asimismo el recurso a Vulcano como prototipo poético del fuego, que ya ha aparecido antes (*magno / igne*). A ellos se suman de forma macabra calaveras, con el pelo arrancado, y otros huesos, testimonio culminante y persistente de esas costumbres rechazables.

Pese a la extensión de esta parte, las resonancias de autores precedentes se reducen a la inicial de Virgilio y a secuencias de los ya encontrados en otros lugares, Estacio, Silio Itálico, Lucrecio.

#### 9. Plegaria dirigida por el obispo en medio del temporal (2164-2181)

*Et iam praesentem mortem minitantibus undis,  
 exclamant omnes magno cum praesule, caelum*

2165



*pulsantes precibus, lacrimarumque imbre rigantes  
nequicquam malas: «Quidnam, Pater optime diuum,  
Quid, pie Christe, paras? Mediisne perire sub undis  
nos patiere, Pater, fierique uoracibus escam  
piscibus? An culpis sunt haec iam debita nostris  
funera? Confer opem miseris; miserere tuorum  
pro quibus inflatas spatiosi marmoris undas  
intrasti, et dira te mersit morte procella.  
Si tibi nostra mouent iustum peccata furorem,  
at saltem innocuis placare: innoxia quonam  
crimine turba perit puerorum? Ferto redemptis,  
alme Redemptor, opem, ne nos uoret atra Charybdis.  
Heu nimium miseros, peccatis obruta corda  
obruit unda ferox, nec tu implacabilis audis!  
Ne saeui subito: spatium concede dolendi,  
Christe pie, ut lacrimis peccata admissa luamus».*

2164 VERG. Aen. 1,91 praesentemque uiris intentant omnia mortem; 11,299 ...crepitantibus undis||  
2165-6 SIL. 12,71-2 caelum/ pulsantes|| 2167 MART. 14,180,1 ...pater optime diuum; STAT. Theb.  
11,248 sator optime diuom/ quid meruit|| 2168 VERG. Aen. 5,15-6 Quidue, pater Neptune, paras?...||  
2170 VERG. Aen. 3,184 ...haec generi portendere debita nostris|| 2171 VERG. Aen. 11,365; 12,653  
...miserere tuorum|| 2172-3 VVLG. Ps. 68,3 Veni in altitudinem maris; et tempestas demersit mell  
2172 PM 4541-2 Unde repentinis tumuerunt aequora uentis?/ Quae caput immersit dira procella  
tuum?; OV. met. 14,127 pro quibus aeras meritis euectus ad auras; AVIEN. Arat. 644; CORIPP. Ioh.  
1,315 ...marmoris undas|| 2177 LVCAN. 1,547; SIL. 14,474 ...atra Charybdis|| 2178 OV. trist.  
2,180 heu nimium misero...|| 2179 SEDVL. hymn. 1,27 obruit unda...; OV. met. 11,569 ...obruit  
unda; trist. 1,2,34 ...obruit unda meos|| 2180 VERG. Aen. 6,544 ...ne saeui, magna sacerdos

Y, amenazando ya una muerte inmediata las olas,  
gritan todos junto al prelado, golpeando los cielos  
con sus preces y en vano regando con lluvia de llanto  
sus mejillas: «¿Qué nos preparas, altísimo Padre  
de los cielos; qué, Cristo piadoso?: ¿vas, Padre, a dejarnos  
perecer en medio del mar y ser alimento  
de los peces voraces? ¿Acaso esta muerte merecen  
nuestras culpas? Socórrenos, ten piedad de los tuyos,  
desgraciados, por quienes entraste en las olas henchidas  
de la mar ancha y en muerte cruel te hundió la borrasca.  
Si esa cólera justa provocan nuestros pecados,  
con la inocencia aplácate al menos, ¿por qué fechoría  
tantos niños perecen? A tus redimidos ayuda,  
Redentor, que no nos devore una negra Caribdis.  
¿Cuán desgraciados, ay! Nuestros pechos cubiertos de culpas  
cubre la ola feroz e, implacable, Tú no nos oyes:  
no te enojas tan pronto: da tiempo, oh Cristo piadoso,  
al pesar: que las culpas confesas lavemos con llanto».

Ante la inminencia de la muerte (palabra resaltada formalmente con la coinci-  
dencia en la última sílaba de *praesentem* y *mortem*) que ya se presagiaba en los primeros



momentos de dificultad (verso 2145), no les cabe otra salida que gritar (*exclamant*, abriendo otro verso holospondaico), «golpear», como antes le ocurría al mar por efectos del Euro (verso 2132), «los cielos con sus preces» y oponer a las lluvias torrenciales que arrecian (verso 2136) la de sus lágrimas. Esta larga plegaria traduce al ámbito cristiano la que también forma parte de las narraciones que venimos tomando como referente; tratándose de quien se trata, resulta explicable su notable extensión respecto al resto del pasaje. Por otra parte, la «licencia poética» permite dar un toque coral a unas palabras que, a lo sumo, podía haber pronunciado sobre la marcha una sola persona.

Empieza con tres frases interrogativas, la primera, una secuencia con el máximo posible de dáctilos y, por lo tanto, de sílabas, que incluye dos versos seguidos holodáctilos, invocando al Padre, a quien llama literalmente *Pater optime diuum*, como se hacía con Júpiter, según vemos ya en Lucilio (sat. 1,20) ... *pater optimus diuum*, donde se aplica la licencia arcaica de no contar la -s final tras vocal breve delante de consonante; si no de otro lugar, Anchiera puede haberlo tomado del texto de Marcial que recojo en el aparato de fuentes: al utilizar el vocativo, no hay ningún problema para un segundo hemistiquio de hexámetro correcto. Evidentemente, la traducción literal no tiene sentido en un contexto cristiano. Dentro de esa misma interrogativa se dirige a Cristo, llamándole *pius*, «piadoso, compasivo», advocación que reaparece con inversión del «orden natural» latino, o sea, colocando al adjetivo detrás, a comienzo del último verso, parece claro que por simple necesidad métrica<sup>3</sup>. La siguiente, de nuevo con la llamada al Padre, delinea el posible final que les aguarda: morir en medio del mar (*mediis sub undis* con *perire* precisamente en medio) y acabar como alimento de los peces voraces (otra vez un sintagma adjetivo - sustantivo envolviendo al vocablo principal). La tercera interrogativa, en fin, pone la nota sobre los propios merecimientos de ese castigo.

Vienen luego las peticiones, utilizando, como es habitual, el imperativo, colocado además a principio de frase, con repetición del sintagma (*con*)*ferre opem* y el juego léxico acumulativo, que lleva consigo la resonancia fónica, *miseris, miserere* (verso 2171) y más adelante *redemptis / ... Redemptor* (versos 2176-2177). Los argumentos son de diverso tipo: primero se compara la muerte de Cristo con una terrible catástrofe como la que aflige a los naufragos, colocando las dos palabras clave del argumento, *morte procella*, al final de la frase. Luego se confía en la compasión divina con los inocentes (¡que no paguen justos por pecadores!) mediante una distribución cruzada de los sintagmas en *innoxia quonam crimine turba* y la posición retardada de los verdaderos protagonistas, los niños, mediante la inclusión del verbo entre el vocablo regente y el regido. Para cerrar esta invocación aparece ahora la reminiscencia

---

<sup>3</sup> No mantengo esta alternativa en la traducción, dado que en nuestra lengua esos cambios de orden tienen otro significado.



mitológica de la negra (otra vez el color tenebroso) Caribdis, el monstruo marino que absorbía periódicamente el mar, tragándose cuanto había en él.

Cierra la plegaria un final distribuido en dos partes: primero la exclamación que repite, por tercera vez, el lexema *miser*, la alusión expresa a los pecados, el verbo *obruo*, que ya abría el verso 2152 y abrirá 2190, precisamente delante de *unda*, su sujeto (aunque aquí distanciado por todo el verso), en contraste con el paralelo *peccatis obruta corda*, y ese reproche retórico al Padre. Después se vuelve al imperativo para pedir, una vez más, compasión, en forma de tiempo para poder arrepentirse y, volviendo al elemento líquido que los aflige, lavar las culpas con el llanto que derraman desde el principio de esta escena (verso 2166).

En cuanto a las fuentes, aparte de la presencia evidente de Virgilio y también, en menor grado, de Ovidio, volvemos a encontrar a Silio Itálico, a Estacio, a Marcial, pero también, en este contexto más vinculado con el cristianismo, a autores medievales, al propio Anchieta en su otro gran poema, el dedicado a María en dísticos elegíacos, e incluso algún texto bíblico.

#### 10. El naufragio (2182-2192)

*Talia clamantes incassum, ac multa gementes,  
impetit immanis transverso uortice pontus,  
impellitque ratem duris (miserabile) saxis.  
Inuadunt hinc inde undae, et spumantia circum* 2185  
*aequora, et intorquent scopulis, lacerantque furenti  
murmure; iam solui tabulae, malique ruinam  
ingentem minitari. Altis se fluctibus ecce  
committunt alii nantes, quos turbida raptos*  
*obruit allidens scopulis spumantibus unda,* 2190  
*ast alii, quorum melior sententia, cymba  
impositi, crebris tendunt ad littora remis.*

2182 STAT. Ach. 1,686 ...lacrimis ac multa gementem|| 2185-6 STAT. Theb. 5,410-1 spumantia cedunt/aequora, et|| 2189 VERG. Aen. 1,118 apparent rari nantes...|| 2190 VERG. Aen. 3,268 ...spumantibus undis|| 2191 VERG. Aen. 2,467 ast alii...; 2,35 at Capys et quorum melior sententia mentis|| 2192 OV. met. 3,598 ...dextris adducor litora remis

Mientras en vano lanzan tales clamores y gimen,  
de través los ataca en turbión el ponto violento  
y hacia los duros peñascos el barco, ¡ay dolor!, precipita.  
Por un lado y por otro lo invaden las olas; las aguas  
espumeantes, lo estrellan en los escollos, lo quiebran  
con furioso rugir; ya se sueltan las tablas, del mástil  
la formidable caída amenaza. He aquí que, nadando,  
al oleaje unos se exponen: la onda enturbiada  
los arrastra y estrella en los espumeantes escollos; 2185  
otros, con mejor decisión, en una chalupa  
encaramados, buscan la playa a fuerza de remos. 2190

Mientras gritan sus plegarias (*clamantes* recoge, por así decir, el *exclamant* del verso 2165), y gimen, en vano, vuelven a sufrir el embate del mar arremolinado:



por tercera vez encontramos *uortice*, siempre con la grafía arcaizante, sustituida por *uertex*<sup>4</sup>, ocupando la misma posición del verso, y de nuevo, como en el verso 2131, seguido de *pontus*; el ímpetu del ataque, expresado con *impetit*, un verbo cuyo uso desconocemos antes de Lucano<sup>5</sup>, en posición inicial de un verso que replica la estructura rítmica del anterior, queda formalmente reforzado mediante el arranque fónico del vocablo siguiente y todavía por el del otro verbo que, de nuevo en posición inicial, culmina la embestida arrojando la embarcación contra las rocas. La consecuencia es inmediata: un tercer verbo inicial remacha la invasión de las aguas, una vez más visualmente resaltada por la espuma, que de plácida en el verso 2126 ha pasado a hostil a partir del 2152, y su empuje a la embarcación contra los escollos, con lo cual provocan la fractura de esta, y, de nuevo, el consiguiente estrépito, todo ello con tres verbos en dos versos. El efecto es inmediato: la disolución del entablado del casco y la amenazante inclinación del mástil, expresadas mediante dos infinitivos.

Ante una situación así, no cabe otra salida que abandonar la embarcación, bien a nado, bien en un bote de remos; aquí los hechos muestran el error de quienes eligieron la primera opción, expuesto con la fuerza expresiva de todo el léxico, incluyendo vocablos que repiten situaciones precedentes, como *obruit*, que abre los versos 2152 y 2179, este seguido precisamente de *unda*; *scopulis*, que acabamos de ver en el verso 2186, o el *spumans*, también ya comentado, y una distribución por así decir sinuosa de la frase: relativo objeto directo - adjetivo referido al sujeto - adjetivo referido al objeto directo - verbo - participio referido al sujeto - complemento de este participio - sujeto. Los otros toman una decisión mejor, que logra un buen desenlace del apuro: confiarse a una chalupa y remar apresuradamente hacia la orilla.

Virgilio, Estacio y Ovidio son de nuevo las fuentes, evidentes, de este pasaje.

### 11. Llegada a tierra y falsa acogida amistosa (2193-2199)

*Et uix euadunt, multo sale membra madentes,  
continuo accedit, quae iam conceperat alto  
pectore saeua dolos, falsae gens impia fingens  
foedera amicitiae, fessosque ac rebus egenos  
suscipit hospitio, infidas et ducit in aedes,  
apponensque cibos, multo frigentia ponto  
corpora et algentes magnis fouet ignibus artus.*

2195

2193 VERG. Aen. 1,173 et sale tabentis artus...|| 2196 MANIL. 2,582; SIL. 17,75 foedere amicitiae...; VERG. Aen. 6,91 ...rebus egenis|| 2197 OV. her. 21,95 ...ducit in aedes|| 2199 OV. met. 2,620 sensit et arsuros supremis ignibus artus; 13,583 at non inpositos supremis ignibus artus

<sup>4</sup> Aunque ya Plinio el naturalista en su tratado *De dubio sermone*, frg. 6, habla de una distinción entre ellos (*'uerticem' immanem uim impetus habere, ut 'ingens a uertice pontus'; 'uorticem' uero circumactionem undae esse, ut 'et rapidus uorat aequore uortex'*), hasta la época clásica no se establecen diferencias; de ahí que las fuentes virgilianas utilicen *uertex*.

<sup>5</sup> Solo encuentro en el *PHI* tres ejemplos de esta forma, los tres en posición inicial como aquí: LVCAN. 6, 223 *impetit et secum...*; STAT. Theb. 8,523 *impetit, et librans...* y SIL. 5,273 *impetit os...*





Y nada más salir, de sal chorreando sus cuerpos,  
enseguida se acerca aquel pueblo impío –que había  
ya concebido en su pecho, cruel, el engaño–, fingiendo  
pactos de falsa amistad; les da hospedaje, cansados,  
y carentes de todo, los lleva a sus chozas traidoras  
y, ofreciendo comida, calienta sus cuerpos por tanta  
agua helados, sus miembros fríos, con grandes hogueras.

2195

El final solo es feliz a los ojos de los náufragos: el poeta destaca la malicia de los indígenas con esa expresiva secuencia *saeva dolos, falsae gens impia fingens / foedera*, donde se suceden sin solución de continuidad tres vocablos que expresan respectivamente crueldad, engaño y falsedad, esta última resaltada por la reiteración mediante *fingens* y la aliteración con *f-* inicial, y aún se intercala otro adjetivo que añade a los rasgos anteriores la impiedad, *gens impia*, para volver de nuevo a reseñar la falsedad, aplicada a las viviendas con la prosopopeya de *infidas aedes*, cuyo adjetivo está colocado además inmediatamente detrás de *hospitio*. El pasaje se cierra con una frase constituida por dos sintagmas de adjetivo - sustantivo dispuestos en anillos concéntricos en torno al verbo, siguiendo un esquema *abVBA*, donde contrasta la reiterada frialdad física que padecen los náufragos, *frigentia corpora, argentes artus*, con las hogueras que ya vimos en los versos 2155 y siguientes, presagio de siniestros males.

Respecto a las fuentes, Virgilio sigue proporcionando tanto ideas como aproximaciones formales, que completan para este pasaje sobre todo Ovidio, pero también Manilio o Silio Itálico.

### 3. FUENTES

La descripción de una tempestad forma parte de los relatos épicos ya desde Homero, quien relata la sufrida por Ulises en *Odisea* 5,291-387. Apuntábamos arriba los pasajes donde los poetas latinos del periodo clásico desarrollan este tema, entre los cuales están, por supuesto, los modelos predominantemente utilizados para Anchieta para la elaboración del *De gestis*, que de alguna manera marcan la pauta: sobre todo Virgilio y Ovidio.

Desde el punto de vista estrictamente formal, como señalaba en un estudio que acogió esta misma revista (Rodríguez-Pantoja, 2005), detrás de ellos, a considerable distancia respecto a la cantidad de reminiscencias, hay un grupo formado por Silio Itálico, Estacio y Lucano, seguidos de Valerio Flaco, Lucrecio, Manilio y Marcial. Hemos podido ver que todos están presentes en los versos aquí estudiados, como ocurre por doquier en la obra anchietana.

También, aunque de forma bastante fugaz, se oyen ecos de poetas medievales reflejados aquí y en otras partes del poema, como Cipriano Galo (primera mitad del siglo V), Coripo (mediados del siglo VI), Avieno (siglo IV) o Sedulio (comienzos del siglo V) y, en cuanto el tema da pie a ello, pasajes bíblicos.

### 4. RECAPITULACIÓN

Anchieta narra una tempestad real, que provocó un naufragio real en las costas de Alagoas, pero aplica todos los ingredientes que combinan los autores clásicos a los que me he ido refiriendo a lo largo de estas páginas. Veámoslos pormenorizados.

## 1. LOS ELEMENTOS

### 1.1. El aire.

1.1.1. Los vientos. En los relatos poéticos suelen aparecer varios, enfrentándose entre sí, lo cual provoca fuertes perturbaciones atmosféricas. Aquí son mencionados tres, el Noto, los Austros y el Euro, pero los dos primeros, procedentes del sur, solo están en el inicio del pasaje, como los habituales impulsores de una navegación bonancible, que propicia las brisas, *flamina* (verso 2117). El causante, pues, de todos los males es solo uno, el Euro, que viene del este: según la posición de la zona por donde se desplazaba la embarcación, soplando desde el Atlántico la lanzaría contra la costa. El Euro es mencionado dos veces, ambas a principio de verso, una en boca del narrador (verso 2132) y la otra en boca del timonel, quien deja ver que sabe lo que significa su presencia (verso 2139).

El plural genérico *uenti* de los versos 2136 y 2151, si no meramente poético, reflejo de las fuentes clásicas, puede interpretarse como un intensivo, o incluso, ya lo señalé antes, como una referencia a las rachas sucesivas que se lanzaban contra la embarcación.

El efecto más violento de los vientos es *turbo*, el torbellino que desencadena Eolo nada más aparecer, calificado de *horrendus* (verso 2132).

1.1.2. Los truenos y, en general, el estrépito celeste. En este relato es lo primero que perciben los embarcados: *audiri toto currentia caelo / murmurina* y, a renglón seguido, los *metuenda tonitrua* (versos 2128-2129).

1.2. El agua. Es el elemento omnipresente, como no puede ser de otra manera, en estas situaciones.

1.2.1. El agua del cielo. La lluvia, *imber*, es mencionada, con *horrisoni* y en plural, cuando se refiere a la agitada por los vientos (verso 2136), y sin calificativos y en singular, cuando se refiere a las lágrimas derramadas por los navegantes (verso 2166).

#### 1.2.2. El mar

1.2.2.1. Genérico. Además de Neptuno, que se enfurece en los versos 2133-2134, aparecen genéricamente *mare* (verso 2151); *pontus*, calificado de *tranquillus* en el verso 2127, cuando todavía no hay barruntos de tempestad, pero luego de *immanis* (verso 2183) y, ya al final, cuando los naufragos se calientan empapados, de *multus* (verso 2198), y *pelagus* en los primeros compases plácidos de la navegación (verso 2124). Se singulariza en este mismo espacio de tiempo como *spumans sale* (verso 2126), y en la plegaria cuando se le recuerda a Cristo que, camino de su muerte, entró en las olas hinchidas como *spatiosum marmor* (verso 2172).

1.2.2.2. Sus elementos. Por otra parte están sus elementos: las aguas, *aequora*, que nada más surgir ennegrece Eolo en el verso 2132, poco después golpean *turgentia* la embarcación (versos 2135-2136),



se mueven *turgida* debajo de ella (versos 2149-2150) y la rodean *spumantia* (versos 2185-2186); las olas, *undae*, al principio *placidae* (verso 2126), luego hinchadas por Neptuno (verso 2134), que en singular genérico quiebran los costados de la embarcación (verso 2148), amenazan con una muerte inminente (verso 2164), provocando el temor a los navegantes (verso 2168), los cuales incluso las hacen metafóricamente responsables de la muerte de Cristo (verso 2172); se vuelven «feroces», de nuevo en singular genérico (*ferox*, verso 2179); invaden la embarcación (verso 2185) y lanzan contra los escollos a los incautos que intentaron, arrojándose a ellas, ahora presentadas con el sustantivo *fluctus* (verso 2188), salvarse a nado (verso 2190).

El más terrible efecto de los vientos sobre las aguas es el *uortex* con el cual, *furioso*, golpea Eolo el ponto (verso 2131); al romperse, *praerupto*, la ola hiere los costados de la embarcación (verso 2148) y, de través, *transuerso*, el ponto ataca a los navegantes (verso 2183). También está en esa línea una nueva mención mitológica, la tétrica Caribdis, que amenaza con devorar a los navegantes (verso 2177).

### 1.3. La tierra.

1.3.1. Genérica. Los genéricos *terra*, con el calificativo de *crudelis* (verso 2153), y *tellus* (verso 2158) nos llevan al territorio de los indígenas.

1.3.2. En contacto con el mar

1.3.2.1. El vocablo de mayor presencia, como a priori parece esperable, es *littus* (que la tradición manuscrita y las ediciones anchietanas escriben regularmente con geminación<sup>6</sup>): está presente, en singular y en plural, desde los momentos de tranquilidad inicial, donde lleva la referencia específica a las costas brasileñas (*Brasillica*, verso 2121) y a la hispana (*hispanum*, verso 2124), hasta los del acercamiento a las de los indígenas (versos 2153 y 2192).

1.3.2.2. Por otro lado encontramos los escollos: *scopuli* se repite por dos veces a lo largo del relato del naufragio; contra ellos lanzan las olas a la embarcación (verso 2186) y estrellan, calificados en esta segunda ocasión de *spumantibus*, a quienes intentan salvarse a nado (verso 2190). Con el mismo efecto de ser el lugar contra el que las aguas precipitan al barco, el poeta recurre una vez a *saxi*, calificado de *duri*, aquí, pues, casi sinónimo de *scopuli* (verso 2184).

---

<sup>6</sup> Y así lo vemos también en ediciones de prosistas clásicos, como Varrón, Columela, Tito Livio, Suetonio, o en los versos del gramático Terenciano Mauro, que escribió hacia la segunda mitad del siglo II d. C.: cf. 1165 *pontibus instratis coniunxit littora Sciron*.

## 1.4. El fuego.

1.4.1. Los rayos. Aparecen enseguida después de llegar a los embarcados el ruido del cielo: *crebros aether uomit arduus ignes* (verso 2130).

1.4.2. El fuego de los humanos. Con referencia a los indígenas, volvemos a encontrar *ignis* a propósito de la preparación del vino (verso 2157) y en el verso final con la función, aparentemente inocente, de calentar a los ateridos náufragos. Intensificado bajo el nombre del dios Vulcano, surge en un momento mucho más cruel, cuando se dice que asaban carnes humanas (verso 2161).

## 2. LA EMBARCACIÓN

2.1. **La embarcación en sí.** Se le aplican alternativamente dos vocablos, siempre en acusativo, por lo tanto como elemento pasivo: *nauis* y *ratis*; es golpeada por las aguas (verso 2135) y lanzada contra ellas (verso 2149); se intenta sujetarla con el ancla (verso 2147), pero al final las olas terminan adueñándose de ella, la invaden, la estrellan contra los escollos, la quiebran (versos 2184-2187).

2.2. **Sus elementos.** Ocasionalmente son mencionados sus componentes, sobre todo cuando el poeta enumera las órdenes del piloto y las subsiguientes maniobras de los marineros (*puppis*, *uela*, *funes*, *rudentes*, *mali*, *carbasa*, *antemnae*, *ancora*, a lo largo de los versos 2137-2147), pero también al principio, cuando nada hacía presagiar una mala travesía (*uela dabant*: verso 2125), en el desastre (*funem*: verso 2148) y en la ruina final (*tabulae*, *malum*: verso 2187).

En los últimos momentos un grupo de personas recurren a la chalupa y los remos (*cymba*, *remis* versos 2191 y 2192), parte integrante de este tipo de embarcaciones.

## 3. LAS PERSONAS

3.1. **Individuos.** Dos personas son mencionadas de manera singularizada, reproduciendo sus palabras, el piloto, *gubernator*, que da las órdenes oportunas a la vista del cariz que toman los acontecimientos (versos 2137-2139), y el obispo, *antistes*, quien parte de las costas brasileñas acompañado de una cantidad incontable de ciudadanos (versos 2123-2124), los cuales luego comparten con él, llamado ahora *praesul*, la plegaria dirigida a los cielos (versos 2165-2181).

## 3.2. Grupos.

3.2.1. De cristianos. Si bien en los momentos oportunos toman protagonismo los marineros (versos 2139-2147), las referencias son globales. Destaca la sensación de tumulto y estrépito: ya el verso 2135 se abre con *omnia turbantur*; grita el piloto (verso 2137), se trabaja en medio de un ingente clamor (verso 2139), hierva todo en desmesurado tumulto (versos 2142-2143), la tempestad va acompañada de un fuerte bramido (verso 2150), todos gritan su plegaria al Padre (versos 2165 y 2182).



Y también el miedo (*formidine, timor*: versos 2143-2144), incluso a la muerte (verso 2145). Tampoco faltan las lágrimas (versos 2166 y 2181).

3.2.2. De indígenas. Son los enemigos: Anchieta empieza por emplear el sustantivo *hostis*, y destaca ya desde el principio, sobre todo, su crueldad (*saevus* abre el verso 2154 y reaparece en el 2160 y, al final, en el 2195); también pone de relieve en las últimas palabras su falsedad (*falsae*, aplicado a *amicitiae* ya en el mismo verso 2195) e impiedad, que traspone a sus chozas, calificándolas de *infidas* en el verso 2197.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABRANCHES VIOTTI, H. (1957): «Anchieta e o mar», *Anuario de Estudios Atlánticos* 3: 247-274.
- CARDOSO, A. (1958): *Joseph de Anchieta S.J. De Gestis Mendi de Saa*. Original acompanhado da tradução vernácula. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional [Base de la edición posterior, *P<sup>o</sup>. Joseph de Anchieta S.J. De Gestis Mendi de Saa*. Introdução, Versão e Notas, Edições Loyola, São Paulo, 1986].
- GONZÁLEZ LUIS, J. (coord.) (1997): *José de Anchieta. Poeta humanista y apóstol de América*, Comisión Diocesana del Cuarto Centenario de Anchieta, San Cristóbal de La Laguna.
- GONZÁLEZ LUIS, J. - HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, F. (1999): *Anchieta. Su obra literaria y pervivencia*, Fundación Canaria Mapfre-Guanarteme, Las Palmas de Gran Canaria.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, F. (2017): *José de Anchieta. Carta sobre historia natural de Brasil*, Universidad de La Laguna, San Cristóbal de La Laguna.
- PHI = The Packard Humanities Institute, Classical Latin Texts [Accesible en <https://latin.packhum.org/>].
- PoetriaNova* (2001) = A CD-Rom of Latin Medieval Poetry (650-1250 A.D.), with a gateway to Classical and Late Antiquity Texts by P. MASTANDREA and L. TESSAROLO, Sismel, Ed. del Galluzzo, Florence.
- RODRÍGUEZ-PANTOJA, M. (1985): «Una lectura de temas épicos latinos: la «tempestad literaria» en Virgilio y Ovidio», *Revista de Filología* 4: 207-246 [Universidad de La Laguna].
- RODRÍGUEZ-PANTOJA, M. (1999): «El mundo indígena en el poema «épico» de José de Anchieta», en J. V. BAÑULS OLLER - J. SÁNCHEZ MÉNDEZ - J. SANMARTÍN SÁEZ (eds.) *Literatura iberoamericana y tradición clásica*, Universitat Autònoma de Barcelona - Universitat de València, Barcelona - Valencia, pp. 359-364.
- RODRÍGUEZ-PANTOJA, M. (2005): «Las fuentes clásicas en el *De gestis Mendi de Saa* de José de Anchieta», *Fortunatae* 16: 259-269.
- TLL: *Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig et al., Teubner, 1900... [Ahora en acceso abierto: <https://www.thesaurus.badw.de/en/tll-digital/tll-open-access.html>].



# TRADICIÓN CLÁSICA Y MITOS EN LA POESÍA CUBANA DEL SIGLO XIX

Ángel Ruiz Pérez  
Universidad de Santiago  
[angel.ruiz@usc.es](mailto:angel.ruiz@usc.es)

## RESUMEN

Estudio de mitos y motivos de la antigüedad clásica en la poesía de los principales poetas cubanos del siglo XIX (José María Heredia, Juan Clemente Zenea, Enrique José Varona, Julián del Casal y sobre todo José Martí). Se observa la importancia del arte como tema y como fuente de relación con el mundo antiguo y sobre todo, la centralidad de las cuestiones políticas, por lo que se repite la mención de figuras como Prometeo o Laocoonte.

PALABRAS CLAVE: Tradición Clásica, Poesía cubana del XIX, José Martí, Prometeo, Laocoonte.

## CLASSICAL TRADITION AND MYTHS IN 19<sup>TH</sup> CENTURY CUBAN POETRY

## ABSTRACT

Study of myths and motifs of classical antiquity in the poetry of some important Cuban poets of the 19<sup>th</sup> century (José María Heredia, Juan Clemente Zenea, Enrique José Varona, Julián del Casal and especially José Martí). The importance of art as a subject and as a way of connecting with the ancient world and above all, the centrality of political issues are key aspects that explain the repeated presence of Prometheus and Laocoon.

KEYWORDS: Classical Tradition, 19<sup>th</sup> century Cuban poetry, José Martí, Prometheus, Laocoon.

El rastreo de la tradición clásica en la poesía cubana del siglo XIX, que quiero dedicar al profesor Ángel Martínez Fernández con ocasión de su jubilación, da resultados magros, aunque interesantes, habitualmente mediados por la tradición neoclásica y romántica, principalmente de origen español o francés, y con una sorprendente importancia del arte antiguo.

Estamos lejos de la estética poética de ese siglo, que en España casi sólo merece ser recordada por poetas aislados, aunque sean de la categoría de Bécquer o Rosalía de Castro; y algún paralelismo tiene ello con Cuba, donde composiciones aisladas son lo único que puede salvarse del naufragio. A muchos de estos poetas lo mejor que les puede pasar es que se conserven en antologías que dejen en respetuoso olvido la mayoría de su obra, quizá con la excepción de Martí, que, como muchos de los otros poetas que revisaremos, pervive también por motivos extraliterarios,

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.44>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 683-694; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



por su importancia en relación con el proceso de independencia de su isla de la corona de España.

## 1. JOSÉ MARÍA HEREDIA

Menéndez Pelayo destacaba, en su repaso de la poesía cubana, a José María Heredia (1803-1839), de familia dominicana pero nacido en Cuba y ligado íntimamente a ella, a pesar de que, primero por el trabajo de su padre y luego por sus ideas políticas, pasara muy pocos años en ella.

Es un poeta a caballo entre el mundo neoclásico y romántico; sus biógrafos elogian su facilidad poética desde niño y sus méritos en latín, que servirían para justificar una influencia de Virgilio y Horacio en su obra; aunque Alemany (2004: 18-19) habla de algunas traducciones de Virgilio y de la existencia en su biblioteca de textos de bastantes autores clásicos, mi impresión es que habría que rebajar mucho ese clasicismo precoz: la impresión que da Heredia es la de una persona bien educada para los estándares de su época, pero poco más. Excesivo es también el epíteto que recibió de «Tirteo cubano», salvo si se le admira en un contexto de retórica grandilocuente decimonónica; patriótico quizá, Tirteo no se es tan fácilmente.

Un ejemplo es su poema *A los griegos en 1821* (Alemany, 2004: 89-94), donde clama por la libertad de Grecia invocando su lucha contra los persas en la batalla de Maratón. Se puede citar, a modo de ejemplo, unos versos no muy políticamente correctos (Alemany, 2004: 89, vv. 22-26):

¡Tierra de semidioses! ¡Cómo pudo  
cargarte el musulman la vil cadena,  
que cuatro siglos mísera sufriste?  
raza degenerada,  
¿no el nombre de Leónidas oíste?

De ahí pasa a un lamento por las ruinas y a la queja por el poco apoyo de los soberanos europeos. Para Menéndez Pelayo (1948: 235) es clara una influencia general de Byron.

Su clasicismo es poco más que una pose salpicada de referencias generales. En otro poema, titulado *Poesía* (quizá de 1823: Alemany, 2004: 147-151) menciona a un «genio» de la poesía (Alemany, 2004: 149, cuarta estrofa) que:

...blando  
con Anacreón y Tibulo y Meléndez  
del deleite amoroso nos inspira  
la languidez dulcísimo: o tronando  
nos arrebató en Píndaro y Herrera  
y el ilustre Quintana, a las alturas  
de la virtud sublime y de la gloria.

Produce cierto rubor la igualación de Anacreonte y Tibulo con Meléndez o la de Píndaro con Quintana. Son poemas de juventud, exaltados en el tono, pero para nosotros banales fuera de su contexto próximo. Más adelante, en 1832, escribió





un poema titulado *Atenas y Palmira* (Alemany, 2004: 261-2), en el que la alabanza de Atenas, resplandeciente en la luz, se opone a la visión en el crepúsculo de las ruinas de Palmira, mucho más valiosa para el poeta: y otra vez estamos en la alabanza de las ruinas. En muchos de sus poemas se multiplican los «Céfiros» y «Febos», en una repetición que resulta algo molesta. Si es recordado no es por estos poemas, sino por su posición política y por otros poemas como *Niágara*, más intensos y vivos que los demás, aunque en la misma tónica.

## 2. JUAN CLEMENTE ZENEA

De la siguiente generación es Juan Clemente Zenea (1832-1871), que comparte con Heredia su independentismo, pero con una diferencia no pequeña: él murió fusilado. Sólo menciono un soneto (Zenea, 1989: 146) que, con un tono genérico que recuerda –si nos ponemos benévolos– al Tirteo que alababa la patria y recordaba el dolor del exilio –aunque como amenaza para cobardes– y algo al ideal horaciano (seguramente más inconsciente que premeditado), creo que se salva en parte, a pesar de sus defectos:

Dichoso el hombre que sensible y tierno  
En la heredad de su familia espera,  
Poder sembrar el grano en primavera  
Y recoger el fruto en el invierno.

Dichoso aquel que con placer interno  
Celebrando la boda placentera,  
Elige por esposa y compañera  
Una vecina del hogar paterno.

¡Mas ¡ay! del triste a quien la fiebre abrasa  
Y en tierra extraña suspirando siente  
Que muere el alma en eternal desmayo!

¡Oh! ¿transportadme a mi paterna casa  
Y allí dejadme calentar la frente  
Del sol de Cuba al abrasante rayo!

Podemos reprocharle frases banales como «placer interno», «la boda placentera» o «esposa y compañera». Quizá el trasfondo biográfico de su vida, de exiliado, nos hace mirar con algo de simpatía el poema, a pesar de esos defectos.

## 3. ENRIQUE JOSÉ VARONA

Más joven que los dos anteriores y de vida mucho más prolongada es Enrique José Varona (1849-1933), algo que le permitió influir en los planes de educación, aunque paradójicamente fomentando los estudios modernos frente a los clásicos



(Miranda, 2003: 21). Su poesía está también a caballo del neoclasicismo (asumido en su juventud cuando este ya era un movimiento muerto hacía tiempo) y el romanticismo, hasta llegar por último a un tipo de poesía conversacional que se puede relacionar con poetas como Campoamor.

Su primer libro, *Odas anacreónticas*, lo publica con 19 años. En el prólogo (Rocasolano, 1983: 12) señalaba sus autores predilectos: Horacio y Catulo, Esteban Manuel de Villegas, Moratín y Meléndez Valdés. Es un libro de buen tono medio. Por ejemplo la Oda IV. *De mi lira*, es una traducción de la anacreóntica 23 (Rocasolano, 1983: 36):

Quiero de los Atridas,  
De Cadmo cantar quiero,  
Mas ¡ah! con Amor solo  
Resuena mi instrumento.

Ya remudo las cuerdas,  
Ya la cítara trueco;  
Hercúlea lucha canto;  
Amor replica el nervio.

Héroes, en adelante  
Por mí gozad sosiego.  
Que ya mi lira sólo  
Al Amor da sus versos

No deja de tener interés el modo en que, realizando una traducción en conjunto ajustada, le da un tono personal. Por lo demás, el resto de poemas, en esa línea anacreóntica, es de factura correcta; hay algún destello, pero en conjunto poca vida. Una oda báquica (XIV. *Del vino* p. 49-50) puede servirnos de ejemplo de otro poema:

Del mirto la fragancia,  
Del oro los reflejos,  
Del Hibla los panales,  
De Citeres el fuego,

Las risas de las Gracias,  
Las danzas de Sileno,  
De Apolo las canciones,  
La quietud de Morfeo,

¡Y todo en este jarro!  
Pues ¡ea! compañeros,  
Hasta mirar el fondo  
Un punto no cesemos.

Es un poema prescindible, ni bueno ni malo, aunque testimonio del interés que para él tiene la poesía anacreóntica en su primera etapa.



Sus siguientes poemas ya abren otro tono, más exaltado –y más ríspido–: adjetivos por doquier, fórmulas ya manidas, un conjunto que difícilmente supera su época. Hay algún poema de trasfondo clásico, como *Herculano* (de 1873): el espectador cruel, que está divirtiéndose con las muertes en la arena, muere a su vez con la erupción del volcán (II, 6 p. 66):

Abrevándose en la sangre  
La suya siente cuajar,  
A medida que se acerca  
El torbellino infernal.

El poema acaba así: «Ay de los pueblos que duermen / Junto al cráter de un volcán!» (Rocasolano, 1983: 66; II, 10), que podría entenderse en clave política. Similar es *El foro de Roma*, de 1876 (Rocasolano, 1983: 93-94), del mismo libro (*Poetas*, publicado en 1878), con esa estética de las ruinas que ya hemos visto antes y que tan extraña debería de ser para poetas de una isla como Cuba, sin testimonios del pasado de una civilización fenecida:

Por este arco de triunfo carcomido  
Pasó el genio del Lacio armipotente,  
Llevando en hombros de infinita gente  
Los despojos del orbe sometido.

Los adjetivos se multiplican, algunos quizá con pretensiones de arqueología ('armipotente'). Decididamente, no le cuadran a Varona los tonos exaltados. El poema acaba así:

¡Y aquí yaces! Y suena en la ancha plaza,  
Aviso eterno a pensamientos vanos,  
De tu sombra de piedra la amenaza.

A pesar de la poca originalidad y su escasa fuerza, el poema es de los más salvables de su producción. Mucho mejor es un soneto de 1878, *Laoconte*, que tiene su referente en la *Eneida*, II, 203-227 (Varona lo marca citando en la entrada *horresco referens*):

Tus férreos miembros hórrido y arcano  
Monstruo constriñe, respirando llamas;  
Soberbio te alzas y al dolor te inflamas;  
Con esfuerzo resistes sobrehumano.

Floja se escurre tu nervosa mano  
Al flexible ondular de sus escamas;  
Triple coraje en tu socorro llamas,  
Y a la rabiosa lid tornas en vano.

Ya una rodilla postras, sanguinoso  
El rostro nublas, caes quebrantado,  
Y aún resuena tu acento poderoso:



«Rompa, rompa tu dardo emponzoñado  
Este pecho ni inerme, ni medroso.  
Me toca sucumbir, ¡pero he luchado!».

#### 4. JULIÁN DEL CASAL

También de la segunda mitad del XIX es Julián del Casal (1863-1893), que sólo se acerca a la tradición clásica en una serie de poemas titulada *Mi Museo ideal* (233-247, son de 1891), una descripción de una serie de cuadros, casi todos de Gustave Moreau, con el que compartió correspondencia y el mismo gusto decadente y barroco. Uno, dedicado a un cuadro sobre Prometeo (que tiene un antecedente, diez años antes en *Las Océánidas*, sobre el mismo personaje mítico), lo comentó la profesora Miranda (1983), resaltando su filiación byroniana. Es significativo el título: “Prometeo (cuadro de Gustave Moreau)”, que comenta esta estudiosa señalando que aquí, más que el mito, importa la descripción de un cuadro, llena de estatismo. Yo me voy a centrar, como prueba de su escaso conocimiento de los clásicos, en uno de los sonetos (*Una peri*), donde confunde un cuadro titulado así con otro titulado *Sappho se precipitant dans la mer*, sin darse cuenta de su error:

Sobre alto promontorio en que dardea  
la aurora sus reflejos de topacio,  
pálida el rostro y el cabello lacio,  
blanca Peri su cuerpo balancea.

Al claro brillo de la luz febea  
aléjase del célico palacio,  
abrazada a su lira en el espacio,  
retratada en la fúlgida marea.

Y al descender en silencioso giro,  
como visión lumínica de plata,  
ansiosa de encontrar a la Desdicha,

vaga en sus labios lánguido suspiro  
y en sus violáceos ojos se retrata  
el cansancio infinito de la dicha.

#### 5. JOSÉ MARTÍ

La figura más destacada de la poesía cubana es José Martí (1853-1895), que también ha merecido la atención de los estudiosos del mundo clásico, sobre todo con los trabajos de Miranda Cancela y también los de Carbón Sierra; en uno de esta última (1999a) recopila las citas (por lo demás bastante típicas) que hace Martí de *El arte poética* de Horacio, en lo que muestra una gran cercanía con escritores de la metrópolis que estudiaron en los mismos años que él durante su exilio



español, como Clarín o Galdós. Sería interesante un estudio desde esa óptica como el dirigido por García Jurado (2005), pues conservamos en el volumen 21 de sus obras completas unos apuntes de sus clases en Zaragoza, con detalles sobre sus profesores, las materias que cursó, cuadros de paradigmas gramaticales y algunas traducciones, muy escolares por otra parte. En la p. 74 detalla lo que estudió en varias asignaturas de griego:

1er. a griego –Cabañero, Villar y Bel, Verbos contractos en -εω y -αω. Verbos, Hijo pródigo.

Literatura griega –Villar, Cabañero y Bel. Genio griego. Genio ático y sus conquistas en la edad de oro.

2do. a griego –Villar, Cabañero y Bel – Anacreóntica.

La propia Carbón Sierra, en otro trabajo (1999b: 115) describió ya los estudios clásicos de Martí; en Cuba hasta tercero de bachillerato cursa *Gramática latina, Ejercicios de análisis y traducción latina, Rudimentos de griego y Ejercicios de traducción de lengua griega*. Es deportado a España con 15 años por sus actividades políticas y primero en Madrid y luego en Zaragoza concluye por libre el bachillerato y cursa Filosofía y Letras y Derecho. Hace ejercicios y traducciones de fábulas de Esopo, de *Los trabajos y los días* de Hesíodo y de las *Anacreónticas* (los estudia Miranda, 2003: 63-79). Carbón recoge varias menciones en la enorme obra de Martí favorables a la literatura clásica (1999b: 118-9, con citas de sus *Obras Completas*, vol. 8, p. 429, sobre el placer de la lectura de los autores clásicos en el original; *Obras Completas* vol. 13, p. 457-8 sobre el interés de las lenguas clásicas para las etimologías, aunque con cierto despego: “ver entrañas ilustra”, afirma), aunque también hay muestras de la ambivalencia de su relación con las lenguas clásicas; un ejemplo puede ser otro pasaje citado por Carbón Sierra (1999b: 119, de *Obras Completas*, vol. 13, p. 358):

Los del oficio literario, apréndanlo todo, porque no hay goce como leer a Homero en el original, que es como abrir los ojos a la mañana del mundo, ni lectura que beneficie más que la de Catulo elegante, por lo ordenado y preciso, o la de Horacio, el maestro del reposo. Pero para vivir, apréndase lo vivo en las lenguas vivas, donde se contiene hoy lo viejo y lo nuevo, y no en las muertas, donde sólo lo viejo está, que es menos de lo que se debe aprender, y lo que menos importa, pues fuera de las curiosidades de aquellos tiempos de Lesbias y Falernos, y la certeza de que siempre fue igual a sí propio el hombre y no valernos hoy menos, ni mucho más que los romanos, ¿qué aprende de veras, con aprenderse todo Plinio y todo Ennio?

A comparar con imparcialidad, a observar por sí, y a decir con orden, vigor y música, es lo que se ha de aprender; y eso no viene de una literatura sola, o de ella y sus ramajes y renacimientos, sino de ponerse fuera de ellas, y estudiarlas con mente judicial a todas.

También Hualde (1999, 372-3) ha recordado cómo Martí prefiere la traducción de Leconte de Lisle a la de Hermsilla (alabada por Valera y Menéndez Pelayo) por sus afinidades poéticas con el parnasianismo; en sus ideas reformistas, Martí prefiere que se enseñe lenguas modernas a los niños: su ideal es una enseñanza generalista y «utilitaria», y mira a Francia, no hacia Grecia. Atención se ha prestado también a su resumen de la *Iliada* para niños (Hualde, 2000).



Si vamos a su poesía, encontraremos ideales generales que ha resumido Morales en su edición (1995: 11-14): panenteísmo (por influencia del krausismo), deseo de unión con el todo, aspiración a la unidad, en las que se puede llegar a ver un cierto estoicismo, un cierto platonismo, o mejor, una ideario algo vago de raíces clásicas pasado por la filosofía de su época.

Un ejemplo es *Pollice verso* (*Memoria de presidio*), poema de *Versos libres*, de en torno a 1882 (Morales, 1995: 90, v. 35 ss.):

La vida es grave, —  
Porción del Universo, frase unida  
A frase colosal, sierva ligada  
A un carro de oro, que a los ojos mismos  
De los que arrastra en rápida carrera  
Ocúltase en el áureo polvo, —sierva  
Con escondidas riendas ponderosas  
A la incansable eternidad atada!  
Circo la tierra es, como el Romano;  
Y junto a cada cuna una invisible  
Panoplia al hombre aguarda, donde lucen  
Cual daga cruel que hiera al que la blande,  
Los vicios, y cual límpidos escudos  
Las virtudes: la vida es la ancha arena,  
Y los hombres esclavos gladiadores,—  
Mas el pueblo y el rey, callados miran  
De grada excelsa, en la desierta sombra.  
Pero miran! Y aquel que en la contienda  
Bajó el escudo, o lo dejó de lado,  
O suplicó cobarde, o abrió el pecho  
Laxo y servil a la enconosa daga  
Del enemigo, las vestales rudas  
Desde el sitio de la implacable piedra  
Condenan a morir *pollice verso*,  
Y hasta el pomo ruin la daga hundida,  
Al flojo gladiador clava en la arena.

La unidad del todo, estoica al final, se recrea en un marco romano y con un fin político: animar en la lucha para salir de la esclavitud.

Similar es *Yugo y estrella* (Morales, 1995: 110), del mismo libro: ser buey, ser estrella, son las dos alternativas. Habla la madre:

De mí y de la Creación suma y reflejo,  
Pez que en ave y corcel y hombre se torna (vv. 3-4)

(... [Le plantea dos posibilidades: el yugo y la estrella])

Pero el hombre que al buey sin pena imita,  
Buey vuelve a ser, y en apagado bruto  
La escala universal de nuevo empieza.  
El que la estrella sin temor se ciñe,  
Como que crea, crece! (vv. 18-22)



Recuerda algo a los presocráticos, por ejemplo a los versos de Empédocles sobre las diferentes fases de sus reencarnaciones (DK F 117) y al platonismo, en esa aspiración hacia arriba. Sin embargo, al final del poema él elige el yugo, para que se vea más alta la estrella, con lo que un ideal de redención, en último término cristiano, crea una extraña síntesis, por lo demás general en toda su obra.

El ideal clásico lo encuentra a su alrededor, en los trabajadores, en los pobres, que quedan por encima de los grandes personajes del pasado. Así en *Estrofa nueva* (de *Versos libres*, ¿1882?; Morales, 1995: 118, v. 36-40):

Los niños, versos vivos, los heroicos  
Y pálidos ancianos, los oscuros  
Hornos donde en bridón o tritón truecan  
Los hombres victoriosos las montañas  
Astíanax son y Andrómaca mejores,  
Mejores, sí, que los del viejo Homero.

También en otro lugar (*De versos sencillos*, II, primera estrofa, 1891; Morales, 1995: 168) encontramos una gradación en la que la actualidad, la vida, supera al pasado:

Yo sé de Egipto y Nigricia [=Sudán]  
Y de Persia y Xenophonte [=Jenofonte],  
Y prefiero la caricia  
Del aire fresco del monte.

Otro ejemplo de esta vuelta a lo actual, a lo vivo, a lo presente, lo encontramos en *Siempre que hundo la mente en libros graves* (*De Flores del destierro*, 1878-1895; Morales, 1995: 243)

Siempre que hundo la mente en libros graves  
La saco con un haz de luz de aurora:  
Yo percibo los hilos, la juntura,  
La flor del Universo: yo pronuncio  
Pronta a nacer una inmortal poesía.  
No de dioses de altar ni libros viejos,  
No de flores de Grecia, repintadas  
Con menjurjes de moda, no con rastros  
De rastros, no con lívidos despojos  
Se amasará de las edades muertas:  
Sino de las entrañas exploradas  
Del Universo, surgirá radiante  
Con la luz y las gracias de la vida.  
Para vencer, combatirá primero:  
E inundará de luz, como la aurora.—

Más valor que estas comparaciones un poco sofisticadas tiene la presencia de lo clásico por medio de imágenes. Un buen ejemplo es un pasaje del poema *Vino*





de *Chianti* (*De Flores del destierro*, 1878-1895; Morales 1995: 208), donde Laocoonte, mejor que en Varona, se convierte en expresión de una situación vital:

Yo sólo sé de amor. Tiemblo espantado  
Cuando, como culebras, las pasiones  
Del hombre envuelven tercas mi rodilla;  
Cíñen mis muslos, y echan a mis alas,—  
Lucha pueril, las lívidas cabezas:—

También se puede encontrar la recreación de un tópico horaciano en *Oh nave, oh pobre nave* (*De Flores del destierro*, 1878-1895; Morales, 1995: 219):

Oh nave, oh pobre nave:  
Pusiste al cielo el rumbo, engaño grave!—  
Y andando por mar seco  
Con estrépito horrendo diste en hueco!  
Castiga así la tierra a quien la olvida  
Y a quien la vida burla, hunde en la vida:  
Bien solitario estoy, y bien desnudo,  
Pero en tu pecho, oh niño, está mi escudo.

El amor a su hijo, tema principal de su primer libro de poemas, *Ismaelillo*, se convierte en el escudo que le defiende de los embates de la vida, a través de la imagen de la nave, pero aquí con expresión que se ha apropiado la imagen clásica.

Por último quiero volver a su época en España (1871-1874); hay por ejemplo un poema patriótico a lo Calino (Morales, 1995: 274, v. 16-24)

¿Qué esperan los valientes y esforzados  
jóvenes arrojados?  
¿Qué esperan, pues, que al campo no se lanzan  
E indomables guerreros  
Por la patria a morir no se abalanzan?  
¡Corred! ¡Luchad! ¡Venced! y ante las aras  
De la patria oprimida,  
Despedazad el yugo que la infama  
O dejad a sus plantas vuestra vida!

Más valioso es otro poema también de su estancia en España (Morales, 1995: 276-7), con una hermosa imagen de sí mismo como Prometeo y el buitre (no águila) que le devora:

Dolor!, Dolor! eterna vida mía,  
Ser de mi ser, sin cuyo aliento muero!

Goce en buena hora espíritu mezquino  
Al son del baile animador, y prenda  
Su alma en las flores que el flotante lino  
De mujeres bellísimas engasta;—



Goce en buena hora, y su cerebro enciende  
En la rojiza lumbre de la incasta  
Hoguera del deseo;—

Yo, —embriagado en mis penas, —me devoro,  
Y mis miserias lloro,

Y buitre de mí mismo me levanto,  
Y me hiero y me curo con mi canto,  
Buitre a la vez que altivo Prometeo.—

Concluyo con un breve poema (de *Poemas sueltos*, Morales, 1995: 406), que realiza una hermosa actualización del mito de Hero y Leandro:

Leandro, es el hombre. Y Heros, la dormida.—  
La dicha—al otro lado de la vida!

## 6. A MODO DE CONCLUSIÓN

Aunque este repaso a estos poetas cubanos del siglo XIX diste de ser complaciente, es útil por cuanto permite observar influencias en la poesía cubana de largo recorrido: la importancia del aliento patriótico (y de ahí los ecos de Calino o Tirteo y el recurso a figuras del mito como Prometeo o Laocoonte), el valor del arte para la literatura (seguramente por la filiación parnasiana de parte de los poetas que recogemos aquí) y la tensión entre el Nuevo Mundo y el antiguo. La valoración de la tradición clásica en la isla, sobre todo con la figura destacada de Martí, no deja de servir de luz para valorar mejor aspectos que serán decisivos en la literatura cubana posterior.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEMANY BAY, Carmen (ed.) (2004): *José María Heredia, Poesía completa*, Verbum, Madrid.
- BELLINI, Giuseppe (1997): *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*, Castalia, Madrid.
- CARBÓN SIERRA, Amaury B. (1999a): «El *Arte Poética* de Horacio en José Martí», en M<sup>a</sup> Consuelo ALVAREZ MORÁN - Rosa M<sup>a</sup> IGLESIAS MONTIEL (eds.), *Contemporaneidad de los clásicos en el umbral del tercer milenio. Actas del Congreso Internacional Contemporaneidad de los Clásicos. La Tradición Greco-latina ante el Siglo XXI (La Habana, 1 a 5 de diciembre de 1998)*, Universidad de Murcia, Murcia, pp. 3-8.
- CARBÓN SIERRA, Amaury B. (1999b): «José Martí y su apropiación de los clásicos grecolatinos», en José Vicente BAÑULS OLLER - Juan SÁNCHEZ MÉNDEZ - Julia SANMARTÍN SÁEZ (eds.), *Literatura iberoamericana y tradición clásica. Congreso Internacional de Literatura Iberoamericana y Tradición Clásica*, Universidad de Barcelona - Universidad de Valencia, Barcelona, pp. 115-119.
- FIGUEROA, Esperanza (ed.) (1993): *Julián del Casal. Poesías completas y pequeños poemas en prosa en orden cronológico*, Madrid, Ediciones Universal, Miami.
- GARCÍA JURADO, Francisco (comp.) (2005): *La historia de la literatura grecolatina en el siglo XIX español. Espacio social y literario*, Universidad de Málaga, Málaga.



- HUALDE PASCUAL, Pilar (1999): «Las traducciones de Homero en los ss. XIX y XX en España e Iberoamérica: de Hermosilla a Leconte de Lisle», en M<sup>a</sup> Consuelo ALVAREZ MORÁN - Rosa M<sup>a</sup> IGLESIAS MONTIEL (eds.), *Contemporaneidad de los clásicos en el umbral del tercer milenio. Actas del Congreso Internacional Contemporaneidad de los Clásicos. La Tradición Greco-latina ante el Siglo XXI (La Habana, 1 a 5 de diciembre de 1998)*, Universidad de Murcia, Murcia, pp. 369-377.
- HUALDE PASCUAL, Pilar (2000): «Soñaba con los héroes de la *Iliada*. La obra de Homero en la literatura infantil española de tema clásico (1878-1936)», *EClés* 118: 69-94.
- MARTÍ, José (1991): *Obras completas. 21. Cuadernos de apuntes*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1948): «Cuba», en *Historia de la poesía hispanoamericana 1*, Madrid, pp. 209-86.
- MIRANDA CANCELA, Elina (1983): «Prometeo en Julián del Casal», *Erytheia* 3: 15-28.
- MIRANDA CANCELA, Elina (2003): *La tradición helénica en Cuba*, Editorial Arte y Literatura, La Habana.
- MORALES, Carlos Javier (1995): *José Martí. Poesía completa*, Alianza, Madrid.
- ROCASOLANO, Alberto (ed.) (1983): *Enrique José Varona. Poesías escogidas*, Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- ZENEA, Juan Clemente (1989): *Poesía*, Editorial Letras Cubanas, La Habana.



# PLUTARCO Y FLAVIO JOSEFO EN LA OBRA DEL JESUITA MATÍAS SÁNCHEZ: EL CONCEPTO CLÁSICO DE LA HISTORIA

Francisco Salas Salgado  
Universidad de la Laguna  
[frasalas@ull.edu.es](mailto:frasalas@ull.edu.es)

## RESUMEN

El presente artículo es una primera aproximación a una obra del siglo XVIII de contenido histórico desde el punto de vista clásico. Se trata de un manuscrito, afortunadamente editado, que describe los avatares de la Compañía de Jesús en Canarias, escrito por el jesuita granadino Matías Sánchez. Esta obra contiene muchas citas en latín y referencias diversas a personajes de la Antigüedad Clásica. Pero también en su prólogo aparecen los criterios que sigue este jesuita en la redacción de su obra, donde se vincula a Plutarco y especialmente a Flavio Josefo.

PALABRAS CLAVE: Tradición Clásica, concepto de Historia, Plutarco, Flavio Josefo.

## PLUTARCH AND FLAVIUS JOSEPHUS IN THE JESUIT MATÍAS SÁNCHEZ'S WORK: THE CLASSICAL CONCEPT OF HISTORY

## ABSTRACT

This paper attempts to approach a historical work of 18<sup>th</sup> century from the classical perspective. This is a manuscript, fortunately edited, that describes the vicissitudes of the Jesus Company in the Canary Islands, written by the jesuit born in Granada, Matías Sánchez. This work contains many Latin quotations and various references to characters from Classical Antiquity. But also in his prologue appear the criteria followed by this jesuit in the composition of his work, where he is linked to Plutarch and especially to Josephus.

KEYWORDS: Classic Survival, Concept of History, Plutarch, Flavius Josephus.

La publicación por parte del Instituto de Estudios Canarios de la obra titulada *Semi-historia de las Fundaciones, Residencias, o Colegios que tiene la Compañía de Jesus en las Islas Canarias*, del jesuita granadino Matías Sánchez ha permitido rescatar un texto relevante para conocer el devenir que tuvo esta orden religiosa en Canarias. Pero aparte de su valor historiográfico, esta obra tiene otras cualidades, entre ellas, por lo que aquí se trata, la existencia de muchos elementos que están relacionados con el Mundo Clásico, los cuales sirven de ejemplo de la continuidad que ha tenido la cultura grecolatina en todos los momentos de la historia y en obras de temática y contenido diversos.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.45>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 695-707; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343

Sobre esta cuestión había llamado la atención M. Martínez (2007: 307-309) en un lúcido trabajo que, a pesar de estar centrado en el siglo XIX, tiene validez general. Allí reclamaba una nueva lectura y estudio de las obras relacionadas con la historiografía canaria en las que pudieran existir elementos que estuvieran vinculados de forma evidente con el mundo clásico, tanto en historiadores patrios como extranjeros.

Esta pervivencia clásica en la *Semi-Historia* de Matías Sánchez, anunciada desde el propio título<sup>1</sup>, aparece desde el comienzo cuando trata en no pocas páginas del origen de las islas y su pasado mitológico<sup>2</sup> o se refiere también a determinados mitos. Aparte de esto abundan las citas latinas y la mención a personajes de la Antigüedad Clásica.

Sin embargo, para esta ocasión<sup>3</sup>, voy a centrar la atención en un tema más específico, de menor bulto pero creo que igualmente interesante. Trataré de mostrar el concepto que este jesuita tiene de la historia y relacionarlo con los modelos antiguos que siguió, todo lo cual se esboza en el pequeño «Prologo» del comienzo. Pero antes de esto conviene decir algo de este autor y de esta obra<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> El título en extenso es: *Semi-Historia De las Fundaciones, Residencias, o Colegios que tiene la Compañía de Jesus en las Islas Canarias: Origen, Progresos y estado presente de ellas: Con una breve descripción de aquellas siete Islas, un Resumen de su Conquista. Algunos problemas concernientes a ellas, Singularmente a la famosa Encantada, o de San Borondon*. La transcripción de esta obra, editada en el año 2008, va acompañada de un estudio introductorio y notas debidas al historiador F. Fajardo Spínola. Está dividida en diferentes partes que a su vez tienen diferentes secciones: 1) Portada; 2) Índice; 3) [Poesías preliminares]; 4) «Prologo»; 5) «Advertencia»; 6) «Introduccion a la Semi-historia: descripción Geografica, etc.» (consta de 9 capítulos); 7) «Parte 1ª. Ocasión y principios remotos de aq<sup>as</sup> Residencias» (consta de tres secciones); 8) «Parte 2ª. Progresos de las tres Fundaciones» (consta de tres secciones); y 9) «Apéndice. Resumen de los sucesos hasta el año 40 inclusive». Advierto que en las citas que se hacen de esta obra sigo esta edición, en la que se ha mantenido íntegramente la grafía del manuscrito, siguiendo las recomendaciones de la «Comisión de Estudio Histórico del Español de América» para documentos de Andalucía y Canarias.

<sup>2</sup> Sin embargo, cabe indicar que en este aspecto es deudor de la obra de Cristóbal Pérez del Cristo, *Excelemcias y Antigüedades de las siete Islas Canarias*, 1679. Dos ejemplares de esta obra se encuentran en el Colegio de La Orotava (Rodríguez Bravo, 2015: 232).

<sup>3</sup> Con todo mi aprecio dedico este breve trabajo al Dr. D. Ángel Martínez Fernández, catedrático de Filología griega de la Universidad de La Laguna, grandísimo investigador y profesor mío en mis años dicentes, a quien homenajea mercedamente este número de *Fortunatae*, revista de la que fue su primer director. Quisiera que estas páginas, cortas pero llenas de agradecimiento, sean muestra de mi admiración y respeto por su grandísima labor académica. Es curioso —y no me resisto a decirlo aquí— que, revisando hace poco los papeles y cuadernos de esos lejanos años de la Licenciatura, una de las asignaturas que me impartiera nuestro querido profesor y amigo fuera la «Lengua griega III», correspondiente al primer cuatrimestre del tercer curso. En ella nos dedicamos a la lectura y traducción de los Libros I y VII de Tucídides y, en la explicación del texto griego del comienzo de la *Historia de la guerra del Peloponeso*, empezamos a ver las semejanzas y diferencias conceptuales de este autor comparándolas con Heródoto y Jenofonte. El destino o la casualidad han querido que los nombres de algunos de estos grandes historiadores griegos vuelvan a aparecer en el texto que aquí se estudia.

<sup>4</sup> Sigo evidentemente los datos que se aportan en Sánchez, 2008: 9-66.

Matías Pedro Sánchez Bernalt nació en Granada (Santa Fe) en 1697. Su ingreso en la Compañía de Jesús fue en 1711. En sus estudios, que llevó a cabo en la casa de formación de la Compañía en Granada, adquirió un sólido conocimiento en la lengua latina y en las disciplinas teológicas, algo lógico si tenemos en cuenta las exigencias del programa de estudios de la Compañía, la conocida *Ratio Studiorum*. Ejerció en la década de 1720 como profesor de Gramática y Teología en los colegios de Cádiz, Baeza y Utrera. Desestimada su solicitud de ir a las misiones de Uruguay y Filipinas, fue destinado finalmente a Canarias, donde llegó (concretamente a Tenerife) en septiembre de 1729.

Fue nombrado Superior del Colegio de La Orotava, villa en la que permaneció hasta 1736, momento de su partida a la Península, con un breve intervalo de dos años, de 1732 a 1734, como operario en Las Palmas de Gran Canaria.

De nuevo en la Península estuvo en varios colegios andaluces hasta ser enviado a Badajoz (Higuera de la Real) donde permaneció los últimos diecisiete años de su vida, muriendo en el año 1762.

Su curiosidad científica le llevó a pertenecer a la Real Sociedad de Medicina de Sevilla, relacionarse con figuras del catolicismo ilustrado español y participar en diversas disputas intelectuales, algo muy del gusto de la época. Al parecer fue autor de otros escritos relacionados con la enseñanza, tema que le preocupaba especialmente<sup>5</sup>, e intervino activamente en la polémica que se suscitó tras la traducción del texto de Luis Antonio de Verney, alias «Barbadiño», *El verdadero método de estudiar*, donde se censuraban los métodos de enseñanza que se seguían en esos momentos, vinculados a la escolástica, y se atacaban obras realizadas por algunos padres de la Compañía<sup>6</sup>. También dejó escrita una historia del Colegio extremeño de Higuera del Real.

En lo que se refiere a la obra que aquí se trata, la *Semi-Historia*, fue empezada en las Islas y terminada en el colegio de Málaga. Llega esta crónica hasta el año 1740, cuatro años después de su partida, sirviéndose para ello de las noticias que le hacían llegar desde los colegios isleños.

No se sabe de la existencia de otra copia de esta obra, a pesar de que el autor quería que se hiciese una para que fuese enviada a Roma y otra a Canarias, a fin de que hicieran uso de la misma los colegios que la compañía tenía allí.

El manuscrito original se encuentra en la British Library<sup>7</sup> sin que se sepa ciertamente cómo llegó. Se tiene constancia de que fue regalado a D. José Cevallos,

---

<sup>5</sup> Así: *El crítico anticrítico, o problemas varios concernientes a diversas facultades y ciencias, maiormente Historia, Phisica, Theologia y erudicion varia, según el gusto de la moderna literatura*, 1756 y *El padre de familias brevemente instruido en sus muchas obligaciones de padre*, editado en Madrid en 1792.

<sup>6</sup> Sobre todo la *Gramática* del P. Álvarez, muy difundida en su época. Parece que Matías Sánchez se esconde detrás de la obra *Reforma del reformador Barbadiño*, escrita en 1761 en tres volúmenes manuscritos, con el pseudónimo Pedro Trebna (su segundo nombre y el apellido materno modificado).

<sup>7</sup> Es un tomo en 8º de 221 páginas escritas a doble cara, y numeradas solo por el anverso. Apunta Fajardo (cf. Sánchez, 2008: 11) en nota algunos datos físicos de este manuscrito. En el lomo se lee: «Mus. Brit. | Jure Empt. | Plut. CXLVIII.B.»; y en la primera hoja: «Purchd. of B. Quaritch,



eminente intelectual sevillano de la época de la Ilustración, de lo que da cuenta una nota que se encuentra en los preliminares del ejemplar londinense:

D<sup>n</sup> Jph Zevallos Canonigo de Sevilla, q acaba de morir, tenía un manuscrito de la Historia moderna de Canarias, que escribió el Padre Mathias Sanchez, jesuita; y se necesita un empeño poderoso, y eficaz, para que, antes que otro lo tome, se compre en Sevilla, antes que se abra a almoneda<sup>8</sup>.

Se supone que esta anotación pudo realizarla don Miguel de Espinosa, Conde del Águila. Otra nota, también en este ejemplar, («De la librería del S<sup>r</sup> Marquès de Loreto») lleva a considerar que pudo pertenecer a Nicolás de Campo, amigo personal de Cevallos<sup>9</sup>.

Una copia de la *Semi-Historia* se encuentra en la Real Sociedad de Amigos del País de Tenerife, donada por José Rodríguez Moure, en tres volúmenes, manuscrito que pudo tener en su momento José de Viera y Clavijo. Los dos primeros volúmenes tienen la misma letra, el tercero debió de escribirlo otra mano<sup>10</sup>. Esta copia tuvo que realizarse en la Península entre 1754 y 1776, y de la misma partió un tercer manuscrito realizado por José Feo y Ramos, que no se conserva. Fue Eloy Benito Ruano el que diera a conocer en 1855 que la copia de la biblioteca londinense era el original.

Avatares aparte, lo que es evidente es que la implicación de Sánchez en la vida y costumbres de los canarios, tanto entre los miembros de la nobleza como de las clases menos pudientes, va a tener mucho que ver con el contenido de la *Semi-Historia*. No se olvide, además, que se trata de la visión que ofrece un personaje foráneo de una realidad que en no pocas ocasiones le resultaba extraña, pero también admirable; de un viajero que no estuvo de paso en las islas sino que vivió largo tiempo en ellas y que contrastaba las costumbres de estas tierras con lo que pasaba en España.

Los temas que relaciona, junto al asunto principal que –recordemos– era el estado de los colegios de la Compañía de Jesús en Canarias, son muy diversos<sup>11</sup>.

---

13 may 1863». Se trata de una abreviatura que corresponde al librero británico de origen alemán Bernard Quaritch (1819-1899), que tuvo que tener este manuscrito antes de pasar a engrosar los fondos del Museo Británico.

<sup>8</sup> Sánchez, 2008: 14.

<sup>9</sup> Concluye, sin embargo, Fajardo que la obra del jesuita granadino no aparece en el catálogo de la biblioteca del Conde del Águila, inventariada en 1786, dos años después de su muerte, y presupone «que la que creemos carta de Espinosa intentando comprar la *Semi-Historia* la añadió al cuerpo de ésta alguien que finalmente logró adquirirla, y que también se hizo con algunos de los papeles del conde, entre ellos la carta en cuestión, quizás ya en Londres» (Sánchez, 1988: 15).

<sup>10</sup> Aprecia Fajardo (cf. Sánchez, 2008: 16) que la letra es más moderna, se desarrollan las abreviaturas y se cuida la acentuación y el uso de las mayúsculas. En cambio aparecen errores, sobre todo en los textos en latín, y se omiten algunas líneas.

<sup>11</sup> Lo refiere ya en el propio «Prologo»: «El objeto pues de esta Relacion son las Residencias, o Colegios, que tiene y puede tener la Comp<sup>a</sup> de Jhs en aquellas Islas: que algun tiempo juzgaron los superiores podrian formar mui en breve una Semiprovincia; y ya parece estan arrendidos de aver pensado en ese tal qual principio» (Sánchez, 2008: 76). Habría que decir, para comprender mejor lo anterior,



Se refiere así al origen mítico de las islas y a algunas leyendas canarias (el árbol santo de El Hierro, la isla de San Borondón), a la geografía (la posición de Canarias respecto a África y su naturaleza volcánica), al clima, la vegetación y la fauna, a la iglesia y la religión, al gobierno civil (Real Audiencia y corregidores) y militar y también a cuestiones de economía. Esta variedad temática tiene que ver con el concepto ilustrado de historia civil, donde no solo los reyes y sus hechos son protagonistas sino el pueblo en general.

Por esta razón la obra de Sánchez se ha encuadrado dentro del género memorialístico justificativo (se trata de una crónica), pues es algo más que un informe a sus superiores, caracterizada por un marcado carácter autobiográfico, aunque el autor intente evitarlo (no deja de recordar esto a los *Commentarii* de César), un evidente espíritu crítico y un sólido manejo de las fuentes propias de los medios jesuíticos<sup>12</sup>, si bien parece que algunas de las referencias que maneja las toma de forma indirecta, especialmente de Benito J. Feijoo.

Prefiere asimismo la explicación científica, avalada por la experiencia, frente a la especulación y el criterio de autoridad, en línea con el pensamiento crítico propio de la ilustración, algo que se nota desde el comienzo en su juicio sobre los mitos y tradiciones que circularon sobre el origen de las islas y sus primeros pobladores<sup>13</sup>. En fin, como síntesis de la concepción historiográfica que define la *Semi-Historia* sirven las siguientes palabras de F. Fajardo:

La postura de Mathías Sánchez se corresponde con la del pensamiento ilustrado, o protoilustrado, del segundo cuarto del siglo XVIII: preferencia por los modernos, frente a los antiguos; por la experiencia y la razón, contra la autoridad y la tradición; un cierto elitismo, frente a la opinión del vulgo; escepticismo crítico; rechazo del providencialismo. Por sus lecturas, sus tesis y sus relaciones personales, Sánchez puede ser situado intelectualmente en el seno del sector reformista de la Compañía de Jesús, con admiración por el método experimental y una cierta apertura hacia la crítica historiográfica<sup>14</sup>.

---

que los superiores de la Compañía tenían entonces una imagen distorsionada de las Islas, consideradas todavía como bárbaras, hasta el punto de que cuando regresaba algún jesuita a tierras peninsulares le advertían que no podía rozarse con hombre de prendas quien había estado mucho tiempo en Canarias.

<sup>12</sup> Cf. Sánchez, 2008: 19-23. Además F. Fajardo señala: «La narración es de carácter lineal, en orden cronológicamente progresivo; aunque a veces se vuelve para relatar algo que se ha dejado atrás, o se adelantan en la primera acontecimientos de la segunda parte, en la medida en que al tratarlos se remite a vivencias personales» (cf. Sánchez, 2008: 21-22). Entre estas fuentes estaban textos de procedencia diversa. Desde las monografías de Núñez de la Peña, Pérez del Cristo, Fray Alonso de Espinosa, Cairasco de Figueroa a autores como Mariana, Nebrija, Maríneo Sículo, la obra *Le Canarien*, historiadores de la Compañía, historiadores de Indias y muchas otras.

<sup>13</sup> Sin embargo, según Fajardo (cf. Sánchez, 2008: 30) en otras ocasiones admite las conjeturas siempre que estén bien fundadas y lo verosímil cuando no hay pruebas y lo apoye una piadosa tradición. Es la línea que siguen otros historiadores como Ferraras, Feijoo o Flórez, una actitud que se ha calificado de «híbrida» y oportunista, que dejaba a salvo determinados mitos político-religiosos de acuerdo con las premisas políticas.

<sup>14</sup> Sánchez, 2008: 35-36.



Tales singularidades en consonancia con el momento en que se escribió esta obra no son obstáculo para que se encuentren todavía en ella elementos que tienen que ver con una concepción teórica de la historia relacionada con los historiadores clásicos, especialmente cuando el jesuita declara los principios que han guiado su trabajo y alude expresamente a alguno de ellos.

En efecto, dos son las partes en las que este autor ofrece una descripción del propósito y modelos que ha seguido, desiguales en dimensión y argumentos. Así mientras en el «Prologo» refiere muchos pormenores sobre las condiciones y características que entiende debe tener una obra de esta clase, con referencias precisas a determinados autores clásicos, en la «Conclusion» refuerza su concepción de la historia con mención a autores sagrados<sup>15</sup>. Y esta es la primera cuestión a tratar.

El concepto que este jesuita tiene de la historia y de las cualidades que debe tener este género aparece en el «Prologo». Aquí sirviéndose del tópico de la falsa modestia, fórmula como se sabe con la que cualquier autor intenta atraerse la atención y la benevolencia de sus posibles lectores (no se olvide que ello quizás se deba al afán de justificar el título dado a esta obra, *Semi-Historia*<sup>16</sup>) declara que el objetivo fundamental de su escrito (en general, del relato histórico) es atenerse a la verdad, a pesar de que autores como Plutarco en su momento hubieran considerado esto imposible:

No sè, si es Historia esta, que presento a tus ojos, lector raro; ni pienso haia muchos que la lean. Solo sè, que es verdad quanto refiero. Esa suele darse por la primera propiedad de la Historia, y aun por su alma unica. Pero añaden los Criticos tantos otros alifafes a la razon de *Historia*, que se acobarda esta mia de aspirar a un titulo

---

<sup>15</sup> De paso refiere: «El fin de la Historia es instruir del genio de los hombres, p<sup>a</sup> aprovechar a unos con lo sucedido a otros. Avras notado en esta una continua oposicion de dictámenes. Siendo prudente no lo avras extrañado sabiendo por la Historia Sagrada lo opuesto que fueron en punto de ceremonias Judaicas y su obligacion los Principes de la Iglesia, y por la Eclesiastica los devates de un S. Cipriano con Cornelio, de un S<sup>n</sup> Agustin con S. Jeronimo; y otras. Somos hombres: no es de estrañar, q humanos juicios se opongan» (Sánchez, 2008: 515). Esta mención de autores paganos y cristianos quizás se deba a la postura de compromiso que la Compañía de Jesús asumió, como dice L. Gil (1981: 537), «entre aquellos que, por dárselas de tener la “cristiandad toda en el pecho”, condenaban la literatura gentil en bloque, y los humanistas». Una postura que ejemplifica en la figura de Antonio de Velasco, uno de los personajes de *El scholástico*, «quien estimaba que debía remitirse “a la prudencia del buen maestro” el alternar en la escuela la lectura de los autores paganos con la de los Padres de la Iglesia».

<sup>16</sup> Cf. Curtius, 1984: I, 127-131. Los fines que se persiguen con ello son varios: demostrar la debilidad del orador o del escritor, exponer que el tema está por encima de las fuerzas temiendo la crítica de los doctos, la incapacidad en general para realizar una tarea, el uso de un lenguaje grosero e inculto, etc. En el caso de nuestro jesuita este tópico se encuentra cuando refiere su desconocimiento de si lo que ha hecho está dentro de los cánones que la historia exige, y al final del «Prologo» cuando hace mención a la rudeza de su Minerva para realizar obras de asunto más prolijo (cf. Sánchez, 2008: 79), algo que la brevedad de la vida impide hacer, recurriendo para ello al conocido adagio de Horacio que aparece en *Odas*, I, 4, 15.



mas misterioso, y Magnifico. Puedes llamarla sencilla Narracion, o Semihistoria. Plutarco en la vida de Pericles tiene por imposible discernir el verdadero de el falso por medio de la Historia<sup>17</sup>.

El medio más oportuno para lograr este fin es que la obra histórica se escriba en vida de los individuos o en el momento en que los hechos se narran o, en su caso, pocos siglos después, circunstancia en la que él se encuentra, pues como dice:

si lo 1º, impiden el conocim<sup>to</sup>, y mas la publicacion de la verdad, el òdio, la invidia, la lisonja, u otras pasiones. Si lo 2º, el tiempo mismo gasta, o desfigura los fundam<sup>tos</sup> de la verdad. Sin embargo, yo no desistiré de mi intento; porq loiro las circunstancias convenientes p<sup>a</sup> decir la verdad<sup>18</sup>.

Reconoce otra vez, todavía dentro del tópicó de la falsa modestia, que esta «Relacion» no le va a conceder el logro de que se le considere historiador, profesión difícil y que a duras penas daba para comer<sup>19</sup>. Indica luego que el carácter privado que tiene esta *Semi-Historia*, pues no fue escrita para que se publicara, hace que el estilo no se tuviera muy en cuenta y que su lenguaje no sea excesivamente culto pidiendo excusas por ello y paciencia a «q<sup>n</sup> se tomase el trabaxo de leer este borron»<sup>20</sup>.

En este sentido es Flavio Josefo a quien toma como modelo de lo que debe hacer, prefiriendo atender a la realidad que a otras cuestiones ajenas, propias del estilo. Acepta así realizar una historia sobre hechos no conocidos con la finalidad clara de transmitir a los que vengan después los sucesos de esa época, critica la labor de algunos historiadores griegos preocupados más del estilo y concede su beneplácito a aquellos historiadores que escribieron sobre una época coetánea y de la que, además, fueron contemporáneos:

Estimulóme la author<sup>d</sup> de Josefo, y mas su exemplo. *Enim vero nova quidem, neq ante cognita, memoriae tradere, suiq temporis res commendare Posteris, laude ac testimonio dignum est.* Por eso aplaude èl a los antiguos Escritores Asirios y Medos, prefiriendo su tarea a la de los Griegos; porq estos mas atendian a los accidentes de la Historia, galanura del estilo, eleccion de las phrases, cadencia de la (*sic*) silabas, y otros; que a la substancia de la realidad. Pero en los otros *erat unicuique studium, quae vidisset facta, conscribere; quoniam et interfuisset rebus gestis, et efficaciter quod promittebat impleret; mentiriq apud scientes, inhonestum videretur.* Si bien no faltaron Griegos de esa misma opinion, y veracidad. Sabese que Thucidides, Polibio y Strabon se resolvieron a viajar por aquellos Países, donde avian acaecido los sucesos, que hacian el principal objeto de sus Historias<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Sánchez, 2008: 76.

<sup>18</sup> Sánchez, 2008: 76.

<sup>19</sup> Menciona así al historiador francés Jacques Auguste de Thou («Thuanus») (1553-1617) que decía que estos escribían no para conseguir fama, sino para poder comer.

<sup>20</sup> Sánchez, 2008: 76.

<sup>21</sup> Sánchez, 2008: 77-78. Como modelo reciente en este concepto de la historia, donde el historiador debe escribir aquellas cosas que ha visto alude a Traiano Boccalini. Por su parte los dos textos



Esta idea es la que sustenta lo que se narra en la *Semi-Historia*, donde este jesuita se ha marcado como fin principal la búsqueda de la verdad, apoyándose en la condición fundamental que posibilita este hecho, esto es, el ser testigo cierto de cuanto escribe:

Y no vivi, como otros, de paso, y con ansias de volver presto a España; cosa ordinaria en los Visitadores. Y así sera cosa fuerte dudar de mi verdad; pues a un hombre de profesion Religioso, que no tiene venal la pluma, q nada espera por su Escrito, finalm<sup>te</sup> a q<sup>n</sup> jamàs han hallado Reo contra la Santa Veracidad, y que sobre todo eso se excusa con el *ego gestis interfui*, no se le puede negar una fè humana, sin ofender al candor mismo. Fuera de que puedo entrar por los ojos a qualquiera muchos papeles, cartas, y otros instrum<sup>tos</sup> originales, en que va fundada mi asercion. Ademas de que (si reflexionan bien), atestiguaran quanto digo los Sugetos, q conmigo han vivido en Canarias, por poco q reflexionen<sup>22</sup>.

Precisa que no trata solo los asuntos grandes, sino también acontecimientos pequeños («alguien quisiera, para leer con gusto este Escrito, no encontrar a cada paso menudencias indignas de una Historia»<sup>23</sup>) y recomienda a aquellos que buscan noticias de otra índole que lean «las Historias de un Alexandro, de un Kauli Kan, o de un Cortès; maior q ambos, y q todos los otros Heroes de Marte»<sup>24</sup>. Su obra también está exenta de relatos prodigiosos, introduce hechos que no son de gran edificación y se aleja de la loa y el panegírico (algo ajeno a lo que sería una historia).

De nuevo se sirve de la autoridad de Josefo para justificar el empleo en el texto de «exclamaciones y lamentos» (entiéndase alabanzas y críticas), aunque asume la culpa de que estos elementos aparezcan juntos:

Mezclo tal vez exclamaciones y lamentos; pero dire en mi disculpa con el citado Josefo *res tribuatur Historiae, lamenta vero scriptori*. Y añadirle con el mismo en un sentido singular: *neque etiam miseriae meas celaverim, cum scientibus eas relaturus sim*<sup>25</sup>.

Al final del «Prologo» se sirve de una cita de Terencio (*Ad.* 386-88) para justificar la introducción en el relato de predicciones futuras, las que solo aparecen cuando están fundamentadas.

---

de Josefo aparecen seguidos en el «Proemio» (I, 14-15), aunque Matías Sánchez los cita en orden inverso. Pero también se alude en esta cita a I, 13 donde se critica, como indica J. M<sup>a</sup> Nieto (cf. Josefo, 1997: 75), a algunos historiadores y escritores griegos que han tratado de los judíos sin consultar los libros sagrados, y que refiere Josefo en *Contra Apión* I, 161-218. Son Pitágoras de Samos, Teofrasto, Heródoto, Clearco, Hecateo de Abdera, Agatárquides, Teófilo, Teódoto, Mnáseas, Aristófanes, Hermógenes, Evémero, Conón y Zopinión.

<sup>22</sup> Sánchez, 2008: 78.

<sup>23</sup> Sánchez, 2008: 78.

<sup>24</sup> Sánchez, 2008: 78.

<sup>25</sup> Sánchez, 2008: 79.



Visto lo anterior, lo primero que cabe es referir el concepto que Matías Sánchez tiene de la historia, que por las fuentes que nombra vincula al Mundo Clásico.

Las cualidades que definen su obra y que, por ende, son esenciales en este género pueden sintetizarse en los tres puntos siguientes:

1<sup>a</sup>) Máxima que debe guiar una obra histórica: la veracidad.

2<sup>a</sup>) Finalidad de toda obra histórica: instruir.

3<sup>a</sup>) Momento en que debiera realizarse: cercano a los hechos que se narran, mejor si el que escribe la historia es testigo presencial de esos hechos.

Por su parte las referencias y citas que hace este jesuita permiten que centremos el análisis en dos historiadores: Plutarco y, sobre todo, Flavio Josefo (considérese que Tucídides, Polibio y Estrabón son mencionados de pasada, aunque es lógico pensar por lo que dice que no le eran ajenos)<sup>26</sup>.

De Plutarco sólo hay una mención, que pertenece a la *Vida de Pericles*<sup>27</sup>, donde este autor sostiene la dificultad que tiene la Historia para descubrir la verdad, pues los que viven en épocas posteriores en el tiempo no saben a ciencia cierta si los hechos que se narran son correctos, algo que también sucede cuando se mencionan acontecimientos actuales, ya que estos pueden corromper y desfigurar la verdad por efecto de la envidia, la lisonja o la adulación. Estas reflexiones, que se encuentran en *Pericles*, XIII, 16<sup>28</sup>, las hace contra los que se dedican a divulgar infamias, entre quienes destaca al mismo Estesíbroto de Tasos, comentarista de Homero y autor de un panfleto político donde atacaba el imperialismo ateniense, quien se atrevió a referir una blasfemia contra la mujer del hijo de Pericles.

Es interesante observar que la mención y reflexión que realiza Sánchez del texto de Plutarco se encuentra también en Feijoo, con quien, como vimos, este jesuita tenía contacto epistolar. Ciertamente, Benito Jerónimo Feijoo en el «Discurso octavo» del

---

<sup>26</sup> Téngase en cuenta que estos tres autores son citados como ejemplo de la tercera característica que debe tener una obra histórica, esto es, ser testigo directo de los hechos que se narran. Pero además cabe indicar que alguno de estos historiadores tenía una concepción de la historia similar a la que refiere el jesuita granadino. Recordemos que Tucídides reforzó el criterio ya expuesto por Heródoto de preferir una historia contemporánea, o casi contemporánea, en la que tuviera más importancia el testimonio oral que el escrito, aunque es de notar que ambos historiadores influyeron en el hecho de que los griegos no aceptaran como historia la simple narración de relatos locales. Polibio considera la historia como verdadera investigación, a la que dota de un juicio crítico en el estudio de las fuentes, con la finalidad clara de instruir. Por su parte, Estrabón es el principal transmisor de la etnografía antigua de quien se heredó la idea de geografía histórica, elemento que aparece como se dijo (cf. *supra* nota 1) en el texto de Sánchez. Más detalles en Momigliano, 1984.

<sup>27</sup> Cf. García López, 2008.

<sup>28</sup> El texto es como sigue: [...] οὕτως ἔοικε πάντη χαλεπὸν εἶναι καὶ δυσθήρατον ἱστορίᾳ τάληθές, ὅταν οἱ μὲν ὕστερον γεγονότες τὸν χρόνον ἔχωσιν ἐπιπροσθούντα τῇ γνώσει τῶν πραγμάτων, ἢ δὲ τῶν πράξεων καὶ τῶν βίων ἡλικιωτὶς ἱστορία τὰ μὲν φθόνους καὶ δυσμενείας, τὰ δὲ χαρίζομενη καὶ κολακεύουσα λυμαίνεται καὶ διαστρέφει τὴν ἀλήθειαν.



Tomo IV de su *Teatro crítico universal*, titulado «Reflexiones sobre la Historia», donde traduce el capítulo VI del libro primero del *Tratado de la Opinión*, en su primera edición, del Marqués de San Aubin refiere:

Es una reflexión muy juiciosa de Plutarco en la Vida de Pericles, que es muy difícil ó aún imposible de discernir lo verdadero de lo falso por medio de la Historia; porque si esto se escribió muchos siglos después de los sucesos, tiene contra sí la antigüedad que le impide el conocimiento de ellos; y si se escribió viviendo los sujetos de quienes trata, el odio, la envidia, ó la adulación es de creer movieron al Escritor a corromper y desfigurar lo verdadero<sup>29</sup>.

Puede verse que si el comienzo es igual en ambos autores (Sánchez había leído seguramente este texto del benedictino) luego la reflexión del jesuita se atiene más al texto de Plutarco (no precisa si lo traduce directamente del texto griego, o si lo toma de una traducción al latín o al castellano<sup>30</sup>) diferenciando lo que dice este en dos partes, aunque en orden inverso.

Si en este caso, por tanto, no debiera descartarse la existencia de esa fuente intermedia, algo totalmente diferente ocurre con los textos que cita de Flavio Josefo. Es claro que el jesuita granadino leyó su obra (se trata en este caso de *La guerra de los judíos*) en una versión latina<sup>31</sup>, la que acepta, como vimos, por su autoridad y su ejemplo, muestra evidente de uno de los principios manejados por la escolástica donde la ciencia se adquiría en el estudio de determinados autores sobre los que aquella se asentaba. Por el uso que hace de este autor Sánchez conocía bien este texto. Todas las citas pertenecen al «Proemio» y se sirve de ellas para aclarar los criterios que guían la redacción de la *Semi-Historia* y de los que no se intentará apartar.

---

<sup>29</sup> Consulta en línea: 10/09/2020: URL: <http://www.filosofia.org/bjf/bjft408.htm>. La cita pertenece al *Teatro crítico universal*, aparece en la edición de Madrid 1775 (por D. Blas Morán, a costa de la Real Compañía de Impresores y Libreros), tomo cuarto (nueva impresión, en la cual van puestas las adiciones del Suplemento en sus lugares), p. 221.

<sup>30</sup> Esta afirmación creo que no es gratuita teniendo en cuenta que las citas que hace de los textos de otros autores clásicos (incluido los griegos) aparecen siempre en latín. En concreto en el Fondo Antiguo de la Biblioteca de la Universidad de La Laguna, donde fueron a parar tras la desamortización y luego de muchas vicisitudes los libros que pertenecían a las órdenes religiosas, existen dos traducciones del griego al latín, una fechada en 1548 en Lyon, que lleva en la portada tachado: «Del Colegio de la Compañía de Jesús de Alcalá»; y otra de 1573 publicada en Basilea, realizada por Hermannus Crusserius, que procede de la librería del Convento de Santo Domingo de La Laguna. Es sabido que las *Vidas paralelas* de Plutarco tuvieron una difusión enorme a través de las traducciones que se realizaron de la misma, comenzando con la de Juan Fernández de Heredia, publicada entre 1384 y 1389, realizada a partir de la traducción que Guillermo Talodique hiciera del texto de Plutarco al griego bizantino. Cf. para más datos Lasso, 1962.

<sup>31</sup> Según recuerda J. Ma Nieto (cf. Josefo, 1997: 44) la obra de Flavio Josefo se editó por primera vez en Augsburgo por J. Schüssler («Rufino Aquileiense interprete») si bien las ediciones posteriores como la de Basilea en 1524 son mejor consideradas.

En efecto, en este «Proemio» –como sugiere J. M<sup>a</sup>. Nieto, no pocas veces sigue el discurso con el que Tucídides comienza su *Historia*<sup>32</sup>– Josefo ofrece claras referencias de manera casi continua sobre los criterios que le han llevado a realizar esta obra y en general los elementos que debe contener una obra de historia.

Subraya al principio lo expresado anteriormente por Plutarco al censurar a los que narran acontecimientos que desconocen por no ser testigos de los mismos, siguiendo solo lo que han oído o le han contado, crítica que extiende además a los que elogian y vituperan determinadas situaciones y hechos actuando simplemente por adulación y odio.

Pero fundamentalmente se ocupa de señalar, de forma repetida, la característica y la finalidad que debe tener toda obra histórica, que son conseguir la exactitud (así en I, 2, 6 y 9) y atenerse a la verdad (I, 6, 7, 11 y 16). Sin embargo, pese a ello, Josefo no se ve libre de críticas pues en su obra también parece que hace uso de exageraciones y tergiversaciones (cf. Esperança Rocha, 2012).

La presencia de un autor como Flavio Josefo, tomado en este caso como modelo teórico, en una obra alejada en el tiempo debe tener una explicación. La más plausible y la que más aceptación ha tenido es la que justifica la pervivencia de este autor por el eco que tuvo en ambientes cristianos. Como señala J. M<sup>a</sup>. Nieto «en efecto, es, sin ningún tipo de dudas, el cristianismo el que más ha leído, interpretado y utilizado a Flavio Josefo» (Josefo, 1997: 40). También la recepción de este autor estudiada en parte por H. Schreckenberg (1972) para la época antigua y medieval muestra una influencia mínima en los historiadores romanos, pero grande en los autores cristianos.

Las bibliotecas de los jesuitas no fueron ajenas a su obra<sup>33</sup> como tampoco la de otras instituciones o universidades<sup>34</sup>, y ello porque el estudio de la lengua griega era indiscutible. Así señala L. Gil (1995: 280) que

la enseñanza de la lengua griega, pese a las prevenciones iniciales de San Ignacio de Loyola, fue incluida en las Constituciones de la Compañía de 1558. Y así, figuró tanto en las redacciones provisionales de la *Ratio atque institutio studiorum* de 1586 y 1591 sometidas a consulta, como en su versión definitiva de 1599.

Por lo que aquí se trata, es difícil saber, al no tener noticias concretas de ello, dónde puedo haber consultado Matías Sánchez el texto de Josefo (al igual que

---

<sup>32</sup> Apunta además J. M<sup>a</sup> Nieto (cf. Josefo, 1997: 38) que, aparte de Tucídides, Josefo se inspira en Heródoto, Jenofonte y Polibio. Con este último comparte el hecho de que los dos escribieron durante su exilio en Roma, admiraron la grandeza de Roma y su relación con sus pueblos respectivos.

<sup>33</sup> Cf. como ejemplo de ello, Valenzuela, 2016. En este caso el texto de Josefo corresponde a *Antiquitates*, y la autora se apoya en una afirmación de M. Hadas-Lebel para justificar que el mayor número de obras de este autor se debe a la aceptación que tuvo entre los cristianos.

<sup>34</sup> Como muestra de ello entre las ediciones grecolatinas del siglo XVI que se encuentran en la Universidad de Santiago de Compostela, la *Guerra Judía* de Josefo tiene más ejemplares que Tucídides, incluso a pesar de ser un autor que se encontraba dentro de los índices inquisitoriales porque podía propiciar el orgullo racial de los judíos (cf. Amado-Pereiro, 1987: 72-73).





el de Plutarco). Aunque como se dijo antes la redacción definitiva de la *Semi-Historia* la realizó cuando ya había sido trasladado a la Península (concretamente en Málaga)<sup>35</sup>, quizás tuvo la oportunidad de consultar alguno de estos autores cuando se encontraba en las Islas<sup>36</sup>. Los tres Colegios que tenía la Compañía en Canarias contaban con su propia biblioteca, fundamental para la formación de los padres y para la enseñanza externa que impartían<sup>37</sup>. En concreto, de la biblioteca del colegio de La Orotava tenemos los datos recientes que aporta J. Hernández Bravo (2015: 219-234)<sup>38</sup>, aunque no aparecen ninguno de estos autores entre los volúmenes registrados.

---

<sup>35</sup> En efecto como indica F. Fajardo (cf. Sánchez, 1997: 11): «En el Colegio de Málaga, donde estuvo entre 1736 y 1750, terminó su *Semi-Historia*. Según él mismo nos dirá, acabo extraviando más tarde el texto elaborado, por lo que debió rehacerlo a partir del primer borrador, completando su “traslado” el 14 de febrero de 1754. Varios pasajes hacen patente que se actualiza una versión anterior. La necesidad de volver sobre el manuscrito inicial le dio la ocasión de hacer algunos añadidos e introducir algunas precisiones y correcciones, sobre todo de carácter cronológico».

<sup>36</sup> Ejemplares de estos autores se encuentran actualmente en los fondos de las bibliotecas canarias. Nada menos que cinco ediciones de la obra de Josefo, en latín y en griego, alberga el Fondo antiguo de la Biblioteca de la Universidad de La Laguna. Son por orden cronológico (añado su procedencia cuando se indica): Lugduni, apud S. Gryphium, 1546 (Exlibris ms.: «Francisco de Medina»); Francofordi ad Moenum, impensis S. Feyerabendii, 1588; Coloniae, apud I. Gymnicum, 1593 (procede de la Librería de Santo Domingo de La Laguna); [s.l.], sumptibus S. Crispini, 1611; Genevae, apud P. Aubertum, 1635 (Exlibris ms.: «D. Porlier»). Además hay una traducción al castellano de la *Guerra de los judíos* hecha por Alonso de Palencia y corregida por Erasmo, Anvers, 1551 (Exlibris ms.: «Porlier»), y una traducción flamenca de 1626. Curiosamente en la biblioteca Municipal de La Orotava encontramos una traducción al inglés de las obras de Josefo «according to Havercamp’s accurate edition» realizada por William Whiston (Dublín, 1741), procedente del fondo antiguo de Lugo y Massieu. Para Plutarco cf. n. 29 del presente trabajo.

<sup>37</sup> De las tres bibliotecas con que contaba la Compañía en las Islas, una por cada Colegio, ofrece datos Escribano Garrido (1987: 507-510) con noticias desiguales. De la que estaba en el Colegio de La Laguna solo se sabe que tenía 300 volúmenes y de la que se encontraba en el Colegio de La Orotava, donde Matías Sánchez pasó más tiempo, se hizo un inventario a raíz de la expulsión, con lagunas en la identificación de las obras, y constaba de 746 volúmenes. Es de la biblioteca del Colegio de Las Palmas de la que ofrece más detalles. Tenía un total de 1.237 volúmenes de los que se conocen no solo las materias que trataban sino el lugar de edición de las obras. A falta de datos sobre las otras bibliotecas, Escribano toma como ejemplo la de Las Palmas para hablar de la organización y las partes que contenían, aparte de ofrecer títulos y autores. A las secciones de jurisprudencia y cánones, obras teológicas y ciencias se une la parte dedicada a la pedagogía, la gramática, los autores clásicos y la literatura castellana. No menciona ningún autor clásico en concreto, solo que el montante de libros de esta sección ascendía a 32 volúmenes.

<sup>38</sup> Refiere Hernández Bravo (2015: 221) la dificultad de «seguirle la pista» a los 750 volúmenes de esta biblioteca (véase la diferencia con los datos que aporta Escribano en la nota anterior), muchos de los cuales han pasado a diversos fondos antiguos y otros han desaparecido. Tras la expulsión de la Compañía, Carlos III dicta dos decretos, uno para que se hiciera inventario de los libros y papeles de los colegios y otro sobre el destino que debía dárseles. Los libros procedentes de los Colegios debían conformar sendas bibliotecas en cada diócesis según Real Cédula de 17 de febrero de 1771. Ello ha permitido saber el destino de algunos de estos volúmenes y dónde se encontraban. La mayor cantidad de libros aparece en la habitación de los visitantes, al no estar ocupada de continuo. En la del rector de hallaron 151 libros en 277 volúmenes, y en la del maestro de Gramática 131 títulos en 242 volúmenes.

Como se ve todavía hay incógnitas que resolver y otras carencias de las que solo se pueden dar hipótesis al no tener información concreta (incluso este «Prologo» debió hacerse posteriormente tras la redacción definitiva del texto como era habitual). No obstante lo que resulta evidente es que la cultura clásica (autores, géneros literarios, conceptos teóricos) permanece vigente en el tiempo y en ella se fundamentaba todavía la formación y el trabajo intelectual, lo que vendría a explicar su pervivencia en obras de contenido tan diverso (tanto en latín como en vernáculo) como la que aquí se trata.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMADO BLANCO, T. - PEREIRO PARDO, A. (1987): «Las ediciones greco-latinas del s. XVI en la biblioteca de la Universidad de Santiago», *EClás* 91: 65-74.
- CURTIVS, E. R. (1984): *Literatura europea y Edad Media latina*, F.C.E., México.
- ESCRIBANO GARRIDO, J. (1987): *Los jesuitas y Canarias (1566-1767)*, Facultad de Teología, Granada.
- ESPERANÇA ROCHA, I. (2012): «Josefo: entre la historia y la ficción», en G. N. HAMAMÉ - M.ª C. SCHAMUN (eds.), *Actas del VI Coloquio Internacional ΑΓΩΝ. Competencia y cooperación de la Antigua Grecia a la actualidad. Homenaje a Ana M.ª González de Tobia*, Universidad Nacional de La Plata, Centro de Estudios Helénicos, La Plata, pp. 355-365.
- GARCÍA LÓPEZ, J. (2008): «Estructura formal y elementos religiosos en las *Vidas* de Plutarco: *Pericles*», *Myrtia* 23: 87-99.
- GIL, L. (1981): *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Alhambra, Madrid.
- GIL, L. (1995): «El griego en la educación de las élites españolas del siglo XVIII», *Bulletin Hispanique* 97.1: 279-298.
- JOSEFO, F. (1997): *La Guerra de los judíos. Libros I-III*, introducción, traducción y notas de J. Mª NIETO IBÁÑEZ, Gredos, Madrid.
- LIASSO DE LA VEGA, J. S. (1962): «Traducciones españolas de las *Vidas* de Plutarco», *EClas* 6: 451-514.
- MARTÍNEZ, M. (2007): «La tradición clásica en la historiografía canaria del siglo XIX: Gregorio Chil y Naranjo», *El Museo Canario* 62: 307-352.
- MOMIGLIANO, A. (1983): «Historia y biografía», en M. I. FINLEY (ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, trad. esp. de A. PROMETEO MOYA, Crítica, Barcelona, pp. 166-195.
- MOMIGLIANO, A. (1984): *Historiografía griega*, Crítica, Barcelona.
- RODRÍGUEZ BRAVO, J. (2015): *Los Jesuitas y las artes en La Orotava*, Le Canarien ediciones, Santa Cruz de Tenerife.
- SÁNCHEZ, M. (2008): *Semi-Historia de las Fundaciones, Residencias, o Colegios que tiene la Compañía de Jesus en las Islas Canarias*, transcripción, estudio introductorio y notas de F. FAJARDO SPÍNOLA, Instituto de Estudios Canarios, La Laguna.
- SCHRECKENBERG, H. (1972): *Die Flavius-Josephus Tradition in Antike und Mittelalter*, E. J. Brill, Leiden.
- VALENZUELA MATUS, C. (2016): «Griegos y romanos en un Colegio jesuita del fin del mundo. Renacimiento y libros clásicos en el inventario de la biblioteca del Colegio Máximo de San Miguel», *Revista Historia del Orbis terrarum* 17: 73-93.





# REFORMAS DEL ARTE DE NEBRIJA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVI. EL CASO DE MARTÍN SEGURA DE ALCALÁ

Eustaquio Sánchez Salor  
Universidad de Extremadura  
[esanchez@unex.es](mailto:esanchez@unex.es)

## RESUMEN

En la segunda mitad del siglo XVI aparecen una buena cantidad de *Instituciones* de Gramática, las cuales, frente a las *Introducciones* de Nebrija, que era la Gramática oficial y que se había convertido en un manual largo y difícil para los alumnos, trataban de imponerse apareciendo como una Gramática más breve y racional que la de Antonio. Así las *Instituciones* de Segura en Alcalá, editada por primera vez en 1580 y reeditada en 1586 y 1589. La edición de 1580 se presenta como breve y racional, pero también como instrumento para enseñar a hablar latín, para lo cual incorpora al texto gramatical muchas frases latinas. Debió recibir críticas Segura por ello. En la reedición de 1589, entre otros cambios, suprime una buena cantidad de las frases latinas. Cede algo ante la presión de los gramáticos racionalistas que sostenían que no se debía hablar latín.

**PALABRAS CLAVE:** Reforma Gramática Nebrija, Martín de Segura, Universidad Alcalá, *Instituciones* de Gramática.

REFORMS OF THE ART OF NEBRIJA IN THE SECOND HALF OF THE 16TH CENTURY.  
THE CASE OF MARTÍN SEGURA DE ALCALÁ

## ABSTRACT

In the second half of the 16<sup>th</sup> century, a good number of Institutions for the Grammar appeared. Compared to the *Introducciones de Nebrija*, which was the official Grammar and which had become a long and difficult manual for students, the aforementioned Institutions for the Grammar tried to present themselves as a shorter and more rational Grammar than Antonio's. This is the case of the Institutions of Segura in Alcalá, first published in 1580 and reprinted in 1586 and 1589. The edition of 1580 is presented as brief and rational, but also as an instrument to teach Latin language, for which it incorporates many Latin phrases into the grammatical text. Segura must have been indeed criticized for it. In the 1589 reprint, among other changes, it suppresses a good number of Latin phrases. He gave in somewhat to the pressure of rationalist Grammarians who argued that Latin should not be spoken.

**KEYWORDS:** Nebrija Grammar Reform, Martín de Segura, Alcalá University, Grammar Institutions.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.46>

FORTVNATAE, Nº 32; 2020 (2), pp. 709-739; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



El Arte de Gramática de Nebrija conoció a lo largo de todo el siglo XVI numerosas reediciones. En la mayoría de los casos eran reediciones aumentadas con comentarios y opúsculos, de manera que terminó por convertirse en todo lo contrario a un manual más o menos útil para los alumnos (Sánchez Salor, 2008). Por ello pronto empezaron las protestas y los intentos de componer gramáticas, con el mismo esquema que la de Nebrija, pero despojadas de todo el contenido superfluo. He dicho que con el mismo esquema, lo cual quiere decir lo siguiente: la obra de Nebrija tenía cinco libros; en el primero se recogían las declinaciones y conjugaciones; en el segundo se daban en verso las reglas del género del nombre y de los pretéritos del verbo; en el tercero se explicaban, mediante el sistema de preguntas y respuestas, las partes de la oración; el cuarto era el de la Sintaxis o Construcción; y el quinto, el de la Prosodia y Métrica. Pues bien, los Gramáticos que pretenden mejorar la obra de Nebrija se mantienen en ese esquema de cinco partes, con el mismo contenido cada una de ellas. Pero mucho más breves y con algunos cambios. Y es que era difícil suplantar radicalmente la obra del maestro; no terminó siendo tan difícil mejorarla o presentarla como mejorada. Es lo que termina sucediendo con la conocida reforma del padre Juan Luis de la Cerda en 1601.

Pero no es la de Juan Luis de la Cerda la única reforma del Arte de Nebrija, a pesar de que siempre se ha hablado sólo de ella. Ya en 1599 hubo otra, que hemos analizado en otro lugar (Sánchez Salor, 1999). Y, más atrás en el tiempo, encontramos otras reformas, en las que, con el mismo esquema de Nebrija, se abreviaba y se pretendía mejorar el contenido de Antonio. Tal es el caso nada menos que el de la *Institutiones* del Brocense de 1562<sup>1</sup> y de la Gramática de Martín de Segura de Alcalá de 1580, reeditada en 1589. La obra de Segura nace aprovechando las discusiones y pleitos entre los herederos de Nebrija, que defendían que se debía seguir enseñando por la Gramática de su antecesor, y los jesuitas, que pretendían ya que se enseñara por sus Gramáticas; entre ellas, la del padre Alvarez; es lo que se desprende al menos de lo que se dice en el Privilegio o Licencia de la segunda edición de 1586, según recoge Hernández Miguel:

Vos auia des hecho vn arte de grammatica, aura seys años, y auiendo pleyto en aquella sazón entre los padres de la compañía y los herederos de Antonio de Nebrixa, os auiamos hecho merced de daros licencia para imprimirla

La compañía era naturalmente la de Jesús y el pleito, una acusación de plagio que los herederos de Nebrija habían hecho a la Gramática del padre Álvarez, quien había publicado en 1572 en Lisboa su *De institutione grammatica libri tres*. La Gramática de Martín Segura nace, pues, aprovechando el resquicio que dejan las discusiones sobre qué Gramática se debe enseñar: si la de Nebrija o las que compongan los nuevos maestros de las Universidades (Hernández Miguel: 338).

---

<sup>1</sup> <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000240776&page=1>.

En medio de esas discusiones nació también la *Minerva* del Brocense en Salamanca. En el caso de Segura se ve en algún momento el intento de meterse entre el padre Álvarez y Nebrija.

Llama la atención el hecho de que tanto el Brocense, como Martín de Segura justifiquen el carácter de reforma de su obra diciendo que Antonio fue un gran maestro, que fue el delador de la barbarie en España, que los españoles deben estarle muy agradecidos, pero que, como en todo maestro, también en él hay cosas que pueden ser mejoradas; y que incluso, si Antonio viviera en la segunda mitad del siglo XVI, sería él mismo el que introduciría reformas.

El Brocense lo dice en la *Minerva* de 1584, en un pasaje que ha sido bien interpretado por el profesor Maestre Maestre (1899 y 1988-90). Pero lo que dice en la *Minerva* de 1584 lo había dicho veintidós años antes en el Prefacio de la edición de Lyon, 1562, de las *Institutiones*, que es donde realmente tiene verdadero sentido la apariencia de que se intenta mejorar al maestro Antonio; la *Minerva* no es una mejora de la Gramática de Nebrija, sino una ruptura total. En las *Institutiones* de 1562<sup>2</sup> comienza Sanctius alardeando de que él se aparta de otros Gramáticos, y que quizá ello moleste a muchos: *tibi fortasse videor rem flagitio dignam incepisse, quod a Veterum vestigiis Grammaticorum longe discedam* («quizás a ti te parezca que emprendo una acción digna de castigo, porque me aparto mucho de las huellas de los antiguos gramáticos»). En esta edición de las *Institutiones* añade al final una primera versión breve de la *Minerva*<sup>3</sup>; y en el primer capítulo de la misma dice algo similar: *Quoniam res de qua agimus primum ratione deinde testimoniis est comprobanda, nemo mirari debet si magnos interdum viros non sequamur* («Puesto que el tema del que tratamos debe demostrarse primero con la razón y luego con testimonios, no debe extrañar a nadie que de vez en cuando yo no siga a los grandes maestros»). Y es que, volviendo al prólogo de la *Institutiones*, nadie inventa nada perfecto: *Imo vero tecum reputa nihil simul inventum et perfectum* («Recapacita, más bien, que nada que se invente es ya perfecto en el momento de la invención»). Por ejemplo, sigue diciendo, mucho debe España a Nebrija, ya que recuperó las letras que estaban muertas y expulsó de nuestras tierras la barbarie: *Multum debet Hispania Antonio Nebrissensi; ille morientes litteras apud nos suscitavit; ille barbariem feliciter ex nostris terminis expellere tentavit* («Mucho debe España a Antonio de Nebrija; él hizo que las moribundas letras resucitaran entre nosotros; él intentó felizmente echar de nuestras fronteras la barbarie»)⁴. Pero la obra de Antonio es perfeccionable y el mismo Antonio, si viviera todavía en época de Sanctius, dice éste ya en 1562, corregiría muchas cosas; y recurre a una cita de Horacio en la que éste decía lo mismo de su antecesor satírico Lucilio. Horacio<sup>5</sup> decía de Lucilio

<sup>2</sup> <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000240776&page=1>.

<sup>3</sup> Esta pequeña *Minerva* fue editada por E. del Estal Fuentes, *Francisco Sánchez de las Brozas. Minerva (1562)*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1975.

<sup>4</sup> fol. Aiii.

<sup>5</sup> Hor., *Sat.* 1.10.64ss.



que era *comis et urbanus, limatior, Graecis intacti carminis auctor quamque poetarum seniorum turba* («ameno y exquisito, muy perfeccionista, autor de versos no compuestos por griegos o por poetas antiguos»), pero el mismo Lucilio, *si foret hoc nostrum fato dilatus in aevum, I detereret sibi multa; recideret omne quod ultra I perfectum traheretur*<sup>6</sup> («si los hados le hubieran dejado vivir hasta nuestros días, corregiría muchas cosas suyas y cortarían todo lo que no fuera perfecto»). Lo mismo que dice Horacio de Lucilio dice también Sanctius de Nebrija; la obra de éste, extraordinaria, necesita reforma. Para esa reforma, él, Sanctius, en su época, cuenta ya con doctrina sabia de otros gramáticos que, junto con la del propio Nebrija (*ipsius et aliorum adjuti laboribus*) le permiten reformar y mejorar más fácilmente el Arte de Antonio: *Nos vero ipsius et aliorum adjuti laboribus, plura, idque facilius, consequi possumus*<sup>7</sup> («Yo, por mi parte, con la ayuda de trabajos del propio Nebrija y de otros, alcanzaré objetivos mayores, y ello con más facilidad»).

Pues bien, Martín de Segura de Alcalá, en su *Grammatica Institutio* de 1580, utiliza exactamente el mismo argumento que Sanctius para justificar su reforma de las *Introductiones* de Nebrija con una *Institutio*<sup>8</sup>. También lo de Sanctius eran unas *Institutiones*, además *verae y breues*, frente a las *Introductiones* de Nebrija. Segura, dirigiéndose al lector, dice que se siente como un continuador del Lebrijano. Pero también es cierto que con intención de reformar. En el juicio que por mandato del Consejo Real hace de la obra Matthaeus Othenus, éste observa, en efecto, ya la existencia en ella de aspectos que discrepan de Nebrija, pero que se presentan *probabili ratione* («con razonada verosimilitud»). Y es que el autor, como dice dirigiéndose al lector, se siente como un continuador del Lebrijano que, precisa Martín de Segura, si se lo hubiese permitido la vida, habría corregido su obra añadiendo, quitando y cambiando cosas. Esto lo dice en la advertencia *lector* de 1580<sup>9</sup>. Comienza reconociendo los méritos de Antonio (fol 9r): *Antonius Nebrissensis (cui ego siquid literis possum acceptum refero) fuit sane decus eruditorum et Hispaniae ornamentum insigne, qui primus expulsa barbarie latinas literas in Hispaniam introduxit* («Antonio Nebrisseño, al que concedo respeto si es que tengo alguna autoridad en letras, fue sin duda un destacado sabio y honra insigne de España, ya que fue el primero en introducir las letras

---

<sup>6</sup> fol. iiii. La *Minerva*, hemos dicho, no es una reforma de las *Introductiones* de Nebrija, sino una ruptura total. Por eso, en la *Minerva* cambia la cita clásica en la que apoya Sanctius su afirmación de que Nebrija es perfeccionable. En las *Institutiones* la cita era de Lucrecio y, como vemos, su contenido es suave. En la *Minerva* es una cita de contenido vengador. Es aquella en la que Dido anuncia que quizás de sus restos surja algún día un vengador: *exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor* (Aen. 4, 625). Esta cita presenta a un Brocense, no reformador, sino vengador de algo que está mal hecho.

<sup>7</sup> fol. Aiiii.

<sup>8</sup> Curiosamente, todas estas reformas reciben por parte de sus autores el nombre de *Institutio* o *Institutiones* frente a la obra de Nebrija que eran *Introductiones*.

<sup>9</sup> <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5325300568&view=1up&seq=31>.



latinas en España, tras expulsar la barbarie»<sup>10</sup>. Pero añade que, si Antonio hubiera vivido más, él mismo habría corregido cosas de su obra: *tamen si illi vita diutius suppeditasset, adictis, detractis, aut permutatis quibusdam suum elaboratum opus fortasse corrigeret* («sin embargo, si hubiera vivido más, quizás hubiera corregido su elaborado trabajo añadiendo, quitando o cambiando algunas cosas»). Y vuelven los halagos: *Ea erat illius prudentia et huius artis varietas et multiplex rerum usus* («tal era su prudencia, la flexibilidad de su arte y los múltiples recursos que tenía»)<sup>11</sup>. Él se atreve a recoger

---

<sup>10</sup> En la edición de 1589 (<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5326814403&view=Iup&seq=28>), los elogios a Nebrija son expresados con estas palabras: *cum multi viri docti, editis artibus Grammaticae, hactenus ad ingenia puerorum iuuanda, studium accurate contulerint, praecipue Antonius Nebrissensis, litteratorum splendor, qui primus ex Hispaniae finibus barbariam eiecit, alicui fortase videbitur superuacaneum nos in eandem curam nouissime incumbere* (fol 6v) («Cuando los doctos gramáticos analicen con detenimiento las Artes de Gramática hasta ahora editadas, que eran una ayuda para los estudiantes, sobre todo la de Antonio de Nebrija, esplendor de las letras, que fue el primero que expulsó la barbarie de los límites de España, pensarán algunos de ellos que es inútil que yo vuelva de nuevo a ocuparme de lo mismo»). No sólo habla de Nebrija, sino de otros muchos *virii docti* y además aparece un detalle reivindicativo que no estaba en 1580: le han criticado el contenido de sus *Institutiones* de 1580, y aquí trata de reivindicar su posición; aunque, como veremos en este trabajo, modifica muchas cosas, arrastrado quizás por esas críticas.

<sup>11</sup> En 1589 esos halagos a Nebrija son de esta forma: *Sed cum idem summus vir, si diutius vita suppeditasset, suum elaboratum opus corrigeret et in scola hac tritum sit et peruagatum breuiori tempore, domi nostrae, pueros Grammaticis praeceptionibus et elegantia Latinae linguae informari, quam alibi nuda praecepta didicisse, non defuerunt sapientissimi viri qui nos ad tradenda breuiter et expedite praecepta illustrium exemplorum usu locupletata crebris sermonibus incitauerint* («Pero como este mismo extraordinario varón, si hubiera vivido más tiempo, habría corregido su elaborada obra, y como en esta Academia, en nuestra casa, es muy sabido y está muy extendida la idea de que es necesario enseñar a los muchachos la lengua latina en breve tiempo mediante reglas gramaticales y usos elegantes de la misma, en lugar de sólo con secas reglas como se hace en otros lugares, no han faltado hombres sabios que nos han animado a transmitir con brevedad y claridad los preceptos gramaticales enriquecidos con usos de ejemplos ilustres y con frecuentes ejercicios de composición»). De nuevo aparece el tono reivindicativo que no estaba en 1580: es sabido, dice, que *in hac schola* (Alcalá) se piensa que hay que enseñar a los niños preceptos y elegancias (*modos loquendi*), no como en otras en las que sólo se enseñan *nuda praecepta*. El tono reivindicativo continúa con las siguientes palabras de 1589: *Qui si hisce annis primum editus a nobis et oppugnatus a quibusdam vehementer et callide magnum studiosis adiumentum attulit, quid censes, amice lector, postea futurum, cum nunc limatior et ad teneras puerorum mentes accommodatior exeat? Et maleuolorum deferbuerit iracundia, publicis commodis confutata? Quam ob rem si qui sunt qui hisce vigiliis obtrectent et alias extollant, composito et meditato verborum pondere meminerint id a viris bonis alienissimum esse et animacula parua magnis belluis negotium aliquando facessere, ferique posse ut multiplici damno lacessiti erumpentibus aculeis, qui nunc reconditi sunt, id acriter meritoque vindicemus. Vale* (Si en estos años, la primera edición de esta obra ha sido criticada con vehemencia por algunos y ha servido también sabiamente de ayuda a los estudiantes, ¿qué piensas, amigo lector, que pasará ahora que sale de nuevo más perfeccionada y más apropiada para las tiernas mentes de los niños? ¿Volverá a hervir la ira de los enemigos, que ha sido refutada por el propio beneficio público? Por ello, si hay algunos que critiquen a esta Gramática que es el resultado de mis desvelos y ensalcen a otras, que piensen concienzudamente que eso no es propio de gente buena y que individuos insignificantes han dirimido a veces sus asuntillos en duras guerras, y que puede ocurrir que yo me venga con dureza y con razón haciéndoles mucho daño con picotazos que puedo dar y que ahora tengo guardados).

los preceptos gramaticales (*has praeceptiones institui colligere*) en esta obra por varias razones: en primer lugar, por consejo de su maestro Trujillo: *admonitus ab insigne doctore Trugillio, magistro meo, legionensique episcopo vigilantissimo, qui non solum diuina mysteria, sed has etiam artes accutissime expendit* («aconsejado por el insigne doctor Trujillo, maestro mío y obispo muy activo de León, que trabajó no sólo sobre los misterios divinos, sino también sobre artes como esta»). En segundo lugar, porque en algunas cosas, con el permiso de Antonio, discrepa de la opinión de éste: *quod de nonnullis (pace antonii sapientissimi viri) aliter sentiam*; en concreto no está de acuerdo en utilizar el verso, como hacía Antonio en el libro segundo, porque los alumnos entienden mejor la prosa que el verso: *puerque facilius oratione soluta, quam carmine eas intelligat*. En tercer lugar, porque él va añadir en su obra algo que no estaba en Nebrija: *copia elegantium modorum*, es decir, un arsenal de giros latinos elegantes.

Es, pues un continuador de Nebrija, pero reformándolo. De hecho, presenta su *Grammatica Institutio* como una reforma del Arte de Nebrija.

Y es que los esfuerzos de los Gramáticos de la segunda mitad del siglo XVI por introducir su doctrina en un ambiente en el que la que se imponía era el Arte de Antonio encontraron solución por una doble vía. A mediados del XVI el procedimiento para dar a luz la propia doctrina frente a la de Antonio fue primero el de hacer comentarios a la Gramática de Antonio (Sánchez Salor, 2005). Concretamente al libro IV, que es el de la Sintaxis, y, menos, al libro V. A partir de los años 70 podemos hablar de una nueva etapa a este respecto. Terminan los comentarios a los libros IV y V de Nebrija y se atisba un intento de volver a editar Gramáticas enteras, que, en teoría, deberían sustituir o reformar al Antonio, intento que en Salamanca llevaron a cabo con gran empeño los maestros Martínez (Sánchez Salor, 2006) y Sánchez de las Brozas. No es nada más que un paso más: se empezaba por comentar a Nebrija y se termina por hacer Gramáticas propias (Sánchez Salor, 2002). En Alcalá tenemos noticias (Hernández Miguel, 1996) de que en 1574 el dominico Pedro Aguirre publicó unas *Institutiones grammatices* y Martín Jimeno unas *Institutiones grammatices linguae latinae*, pero hoy se hallan sin localizar y no podemos aventurar su contenido y menos su posición concreta.

Sin embargo, si conservamos ejemplares de la *Grammatica institutio* de Martín Segura y de la Gramática de Pedro Simón Abril. Vamos a analizar el sentido de la reforma propuesta por Segura.

La obra, dice Hernández Miguel, tuvo bastante éxito y se empleó en «muchas universidades y estudios particulares, donde se avia hecho y hazia grande fructo con el», si bien fue también fuertemente atacada por algunos. Por todo ello, en 1586 se autoriza una nueva edición corregida, más acomodada *ad teneras puerorum mentes* (así se recoge en la licencia de la edición de 1586 y en las palabras al lector) en la que se hacen retoques aquí y allí. Una prueba de la continuación de su éxito, a pesar de sus detractores, es que nos consta que fue la gramática con la que se enseñó latín al futuro Felipe III<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Así consta en la carta dirigida a Martín Segura por el licenciado Juan García y que precede a la *Expositio Rerum gestarum in concertatione grammatica Philippi III* recogida por este último y hecha publicar por el mismo en Alcalá en 1588, año en que tuvieron lugar los hechos recogidos.

Una nueva edición, que no parece diferir mucho de la anterior, se publica en 1589. Esta última, como ya hemos apuntado en detalles del prólogo, tiene claro carácter reivindicativo; el *ad lectorem* de 1589 es, en efecto, reivindicativo, frente al carácter programático de ese mismo *ad lectorem* en 1580. La primera edición debió ser criticada, sobre todo porque recogía muchos *modos loquendi* latinos. Textos que demuestran el carácter reivindicativo de 1589 hemos recogido ya en notas anteriores. Seguiremos viendo a lo largo de ese trabajo los cambios que se producen entre una edición y otra, que afectan sobre todo a la supresión de *modos loquendi* latinos; ello indica que las críticas habrían ido por ese camino.

Vamos a orientar el trabajo a analizar las coincidencias y diferencias que hay entre las *Introductiones* de Nebrija y la *Grammatica Institutio* de Segura; e incluso entre la edición de 1580 y la de 1589 del propio Segura. Y es que, si estamos ante una reforma, como anuncia el propio autor y como hemos visto hasta ahora, tiene que haber algo del Arte anterior y algo de nuevo. De lo contrario no se trataría de una reforma, sino de una demolición.

## 1. MANTENIMIENTO DEL ESQUEMA DE NEBRIJA

De la importancia en su época de esta Gramática de Segura es una prueba el hecho de que de ella se nos han conservado ejemplares de todas sus ediciones (Hernández Miguel, 1996: 335-336). Hemos analizado la primera edición de 1580 y la de 1589. La de 1580 es:

*Martini Segurae Matutensis in Complutensi gymnasio professoris eloquentiae Grammatica institutio in quatuor libros tributa*, Compluti 1580<sup>13</sup>.

La de 1589:

*Martini Segurae Matutensis in Complutensi gymnasio professoris primarii, eloquentiae Grammatica institutio in quatuor libros tributa*, Compluti 1589<sup>14</sup>.

Sin duda esta obra viene a encarnar la postura de los que consideraban que había que romper de una vez la permanencia pétrea de Nebrija; ello en Alcalá. Es la misma postura que la de los ya citados Martínez y Sánchez en Salamanca; y que la de Palmireno y Sempere<sup>15</sup> en Valencia. De hecho ya hemos visto que Segura y Sánchez ponen la misma excusa para justificar la reforma: si Nebrija viviera, él mismo firmaría la reforma. Palmireno en Valencia no es tan elegante con Nebrija.

<sup>13</sup> <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5325300568&view=1up&seq=31>.

<sup>14</sup> <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5326814403&view=1up&seq=28>.

<sup>15</sup> A. Sempere, *Prima vereque compendiaría Grammaticae latinae Institutio*, Valencia 1564. Cf. Sánchez Salor, 2003: 193-220.



Ya hemos dicho que se trata de una reforma de las *Introductiones* de Nebrija. Ello se manifiesta en el hecho de que se mantiene el esquema de distribución del contenido gramatical de Nebrija. Casi todas las reformas del Arte de Nebrija respetan ese esquema.

Desde la *Recognitio* de 1495 el esquema de distribución del contenido gramatical en las diferentes ediciones de las *Introductiones* de Antonio es el siguiente:

- Liber primus de primis grammaticae erudimentis.*
- Liber secundus de genere et declinatione et praeteritis et supinis.*
- Liber tertius de erotematis partium orationis.*
- Liber quartus de constructione partium orationis.*
- Liber quintus de quantitate syllabarum, metris et accentu.*

La obra de Segura consta de cuatro libros<sup>16</sup>:

- Liber primus de nominum declinatione de conjugatione verbi* (fol. 17v)  
*Communia praecepta pueris imbibenda* (Partes de la oración)
- Liber secundus de genere et declinatione nominum* (fol. 53v)  
*de praeteritis et supinis* verborum (fol. 64)
- Liber tertius de constructione* (fol. 73)
- Liber quartus de Prosodia* (fol. 177)

La equivalencia del esquema queda reflejada en el siguiente cuadro:

Nebrija	Segura
Liber primus de primis grammaticae erudimentis (declinaciones y conjugaciones)	Liber primus de nominum declinatione de conjugatione verbi
Liber secundus de genere et declinatione et praeteritis et supinis	Liber secundus de genere et declinatione nominum. De praeteritis et supinis verborum
Liber tertius de erotematis partium orationis	<i>Communia praecepta pueris imbibenda</i> (Partes de la oración) (final del libro primero)
Liber quartus de constructione partium orationis	Liber tertius de constructione
Liber quintus de quantitate syllabarum, metris et accentu	Liber quartus de Prosodia

El esquema es el mismo: la única diferencia está en que Segura no le concede a la definición y clasificación de las partes de oración la condición de libro independiente, sino que las incluye en la parte final del libro primero. Al no tener

<sup>16</sup> Si no decimos lo contrario los textos se toman de la edición de 1580.



la condición de libro independiente el tema de las partes de la oración, la Gramática de Segura se queda en cuatro libros. Pero el esquema del contenido es el mismo que el de Nebrija.

## 2. REFORMAS EN RELACIÓN CON NEBRIJA

La primera diferencia está en algo que se había convertido en un tópico en la segunda mitad del siglo XVI: frente a la exagerada extensión y acumulación de adiciones que había en el Arte de Nebrija, se impone una Gramática breve y clara; al menos esos son los dos adjetivos que la propaganda repite. Segura publica por primera vez la citada obra en 1580. El esquema es, como hemos dicho, lebrijano. Pero el juicio hecho de la obra por mandato del Consejo Real observa ya la existencia en ella de aspectos que discrepan de Nebrija, pero que se presentan *probabili ratione*; lo de *probabili ratione* hace alusión a la claridad racional; el juicio o informe inicial está firmado por Mateo Otheno y dice así:

Por mandato del Consejo Real he leído los cuatro libros *de Institutione Grammatica* de Martín Segura; en ellos defiende, *probabili ratione*, muchas cosas en las que no coincide con Antonio de Nebrija<sup>17</sup>.

Y uno de los argumentos que con más frecuencia se utiliza para tratar de imponer la propia Gramática frente a la de Nebrija es que ésta era larga y prolija, mientras que la que se presenta es breve y clara. Esta idea es expuesta incluso en la Aprobación Real que aparece al comienzo:

Por cuanto por parte de vos el Maestro Martin de Segura Cathedratico de Rhetorica en la Vniversidad de Alcalá, nos fue hecha relación que auíades compuesto un libro intitulado arte de Gramatica, el qual era muy vtil y prouechoso para la republica por yr (como yuan) en el los preceptos de la dicha Arte con mucha breuedad.

En el *ad lectorem* expone Segura su método y la diferencia del mismo en relación con Nebrija.

En primer lugar, él va a recoger en su Gramática una *copia elegantium modorum*, un arsenal de usos latinos elegantes, que no estaba en Antonio: *fieri non posse putem ut breui tempore puer latine sciat, quamuis ingenio et memoria valeat, nisi copia elegantium modorum locupletetur* (fol 9r) («pienso que no puede suceder que un muchacho aprenda en poco tiempo a hablar latín, aunque sobresalga en inteligencia y memoria, si no se enriquece con un arsenal de usos latinos elegantes»). La enseñanza de esos *modos loquendi* se ha de hacer de la siguiente manera:

---

<sup>17</sup> *Mandato Regii Senatus quatuor libros Martini Segurae de Institutione Grammatica legi in quibus multa quae illi cum Antonio Nebrisensi non conueniunt, probabili ratione tuetur.*



1º. Una vez que los alumnos conozcan medianamente la declinación de los nombres y la conjugación de los verbos en activa, se recogerán *modos loquendi* al final de la conjugación:

*Is vero praeceptor, qui studuerit, ut eius discipuli fructum uberem brevi ex nostris vigiliis percipiant, det operam, ut cum primum nominum declinationem tenuerint et in agenti voce primae coniugationis sint mediocriter versati, modos loquendi positos ad calcem coniugationum ediscant.*

(El preceptor de Gramática que quiera que sus discípulos saquen fruto abundante en poco tiempo de mis trabajos, debe hacer que, en cuanto sepan la declinación de los nombres y estén medianamente versados en la voz activa de la primera conjugación, aprendan los giros latinos recogidos al final de las conjugaciones)

2º. El maestro pondrá, tras la frase latina (*modus loquendi*), su traducción en castellano: *quos praeceptor / positis hispanis sermonibus, quomodo illic ostenditur, exerceat* (fol. 9v) («el preceptor hará que ejerciten en esos giros, traducidos al castellano, tal como están en mi texto»). Las frases latinas han de ser, en lo posible, de Cicerón. Por ello, en esta fase el maestro aprovechará para enseñar a los alumnos lo que es una cláusula o una parte de cláusula: *et sumptis in manus aliquot Ciceronis epistolis, unam clausulam aut eius partem paulatim et explicatius interpretetur* («y teniendo a mano algunas cartas de Cicerón, explicará poco a poco y con detalle una cláusula o una parte de ella»).

3º. Con los *modi loquendi* aprendidos, hará que el alumno componga, tejiéndolos, textos más o menos amplios que deberá aprender de memoria: *Docebit deinde, ex modis loquendi quos didicerunt, sumpto spacio ad cogitandum sententiam contexere eamque memoriter dicere* («les enseñará después, a partir de los giros latinos que aprendieron, y tras darles un tiempo para pensar, a unirlos en frases»).

Estas y otras reformas son las que vamos a analizar.

Organizamos el material siguiendo el criterio de la ordenación del contenido en las obras, de Nebrija y de Segura, en libros o partes. De esta forma podremos comprobar en cada parte hasta dónde se mantiene Nebrija y hasta dónde es reformado.

## 2. 1. MORFOLOGÍA

El libro primero de Segura se corresponde con el libro primero de Nebrija y con la primera parte de las *Institutiones* de Sanctius<sup>18</sup>. Se recoge en ellos el paradigma de las declinaciones y de las conjugaciones.

---

<sup>18</sup> Las *Institutiones* de Sanctius, publicadas por primera vez en 1562, son también una reforma del Arte de Nebrija, que mantiene el mismo esquema, abreviando y aclarando.



El propio Segura presenta como original suyo lo siguiente: una nueva estructura de la categoría modo; el recurso al *illustrium exemplorum usus*; y una *copia elegantium modorum*.

### 2.1.1. Estructura de la categoría modo

En este punto no sólo se presenta como contrapunto a Nebrija, sino también a otros Gramáticos. En el libro primero, tras enseñar las cuatro declinaciones y la conjugación del verbo *sum*, trata de *coniugacione* (fol 20r); y comienza diciendo que *cum in tradendis coniugationibus non nihil ab usitatis praeceptis discesserim, noui instituti reddenda mihi ratio est* («como en la enseñanza de las conjugaciones me aparto algo de los preceptos al uso, he decidido explicar racionalmente mis novedades»). Y contra lo primero que arremete es contra la opinión de los gramáticos sobre el futuro imperfecto y el futuro perfecto de indicativo. Muy eruditos gramáticos, dice, han sostenido que el futuro imperfecto significa una cosa futura en desarrollo; y el perfecto, una cosa futura acabada. Segura refuta esta interpretación, diciendo que sólo hay un futuro; es el llamado imperfecto, que significa una cosa futura acabada; y pone tres ejemplos de Cicerón, que explica; el primero es de Cat. 2: *extinguetur atque deletur non modo tam adulta reipublicae pestis, verum etiam stirps ac semen malorum omnium* (fol 20v). Y de este ejemplo comenta: ni *extinguetur* ni *deletur* significan que la peste comenzará a desaparecer (*incipiet deleri*), sino que estará totalmente extinguida (*omnino erit deleta et extincta*); es decir, nada de cosa no acabada, sino que se apunta a una cosa futura acabada. Y siguen cuatro ejemplos más de Cicerón y uno de Terencio. En cuanto al futuro perfecto, dice (fol 21r), *in indicatiuo nullum usum habere*. Y si se usa alguna vez en indicativo, tendrá el valor del futuro imperfecto: *amauero* en indicativo significará lo mismo que *amabo*; doctrina, dice, que no rechaza Linacro y que aprueba Donato cuando explica estas palabras de Terencio (*Andr.*), *dictum et factum inuenerit aliquam causam*, donde *inuenerit* está *pro inueniet*. Aduce otros dos ejemplos de Terencio y varios de Cicerón. Y termina así esta doctrina: *amabo vel amauero, «yo amaré»* (fol. 21v); significan, pues, lo mismo.

Moderna es su doctrina sobre el imperativo (fol 21v): se pueden dar órdenes, dice, en los tres modos: *cum imperare sit commune subiunctiuo, indicatiuo et imperatiuo*. Es su doctrina y lo prueba con ejemplos de Cicerón. Siglos después, funcionalistas del siglo XX, García Calvo (1958), Mariner (1957), Lisardo Rubio (1998) entre otros, participarán de esta doctrina distinguiendo entre modo y modalidad; dar órdenes es una modalidad, concretamente la modalidad impresiva; y cualquiera de las tres modalidades, declarativa, impresiva e interrogativa, puede estar en cualquiera de los tres modos (real, potencial e irreal).

Esta preocupación por la estructura de la categoría modo determina que en la exposición de los paradigmas de los verbos insista sobre todo en los valores modales. Así, en el apartado del imperativo incluye siempre las formas del presente de subjuntivo, que, como es sabido, son aptas para expresar deseos e incluso órdenes.

Así, en el caso de la activa de *amo*, en el apartado dedicado al subjuntivo, tras exponer el paradigma del presente de subjuntivo, añade esto:





Hae personae (las de presente de subjuntivo) etiam ad imperandum accommodatae, prima singulari excepta:

*Ames*, ama tu

*Amet*, ame aquel

*Amemus*, amemos nosotros

*Ametis*, amad vosotros

*Ament*, amen aquellos

Por poner otro ejemplo, en el caso del imperativo de *lego*, en pasiva, Segura recoge las formas clásicas (*legere vel legitor*, Se tu leydo luego o despues; *Legitor*, Sea aquel leido despues etc), y añade también las formas de presente de subjuntivo, que, tiene razón Segura, muchas veces tienen valores de optativo y de imperativo (*Vtinam legar*, Oxala yo sea leydo luego o despues; *Legaris vel legare*, Tu seas leydo; *Legatur*, Aquel sea leydo etc.).

En el caso, pues, del tiempo y del modo introduce doctrina nueva en la reforma de Nebrija. En lo que se refiere al tiempo, rechaza la distinción aspectual en el caso del futuro; y en el caso del modo, insiste en los valores de modalidad que hay en algunos modos.

### 2.1.2. *Illustrium exemplorum usus*

Segura es fundamentalmente ciceroniano. Cuando recoge *illustrium exemplorum usus*, la mayoría de los ejemplos son de Cicerón. Antes hemos visto que para demostrar que el futuro imperfecto indica una acción acabada recurre a cuatro ejemplos de Cicerón y uno de Terencio.

En el resto de este primer libro sobre Morfología, cuando recurre a ejemplos, es Cicerón el preferido.

### 2.1.3. *Copia elegantium modorum*

Segura convierte en motivo fundamental de su obra la adición de ejemplos latinos, sobre todo de Cicerón; se trata tanto de modismos (*modi loquendi*), como de frases sacadas de Cicerón y otros clásicos. Esto lo anuncia desde un punto de vista programático, y lo cumple. Sobre todo en la primera edición de 1580. En ella los modismos y ejemplos son muy numerosos.

La incorporación en la Gramática de frases latinas cortas para que los alumnos las aprendan en latín con su significado en castellano estaba ya en el Arte de Nebrija; con una diferencia en relación con Segura: que Nebrija recogía la *copia* en capítulo aparte, mientras que Segura va incorporando las frases al hilo de los preceptos.

La *copia verborum* o *modorum* no tiene otra finalidad que la de enseñar a los muchachos a hablar latín; se les enseñan frases con las que pueden empezar a hablarlo en situaciones comunes y ordinarias de su vida.

Dos cuestiones importantes se plantearon en el siglo XVI en relación con la enseñanza del latín por medio de tratados: la primera se refiere al propio hecho de hablar



latín; a este respecto hay dos posturas enfrentadas: por un lado, los gramáticos racionalistas, al frente de los cuales se coloca el Brocense, que sostienen que no se debe hablar latín porque hablándolo lo corrompemos; y es que no podemos lograr la perfección y elegancia de los clásicos, y, por ello, cualquier cosa que digamos en latín la diremos en un latín corrupto y consiguientemente es mejor no hablarlo. Por otro lado, están los gramáticos escolares, los jesuitas fundamentalmente desde finales del XVI y a lo largo de todo el XVII, cuya meta es que los muchachos aprendan a hablar latín, bueno o malo, pero que se entienda.

Segura se coloca en esta segunda posición. Él sí quiere que los alumnos aprendan a hablar latín; y para escapar de las críticas de los racionalistas y sostener, en contra de ellos, que sí se puede hablar una latín elegante, él selecciona *modi elegantes*; es decir, frases latinas elegantes de los autores clásicos, especialmente de Cicerón. De esta forma salva la dificultad que ponían Sanctius y sus seguidores de que no se podía hablar un latín elegante, y vuela, o eso pretende, muy por encima de los que enseñan latín por medio de multitud de frases latinas no clásicas; muchas veces, inventadas. Él pretende enseñar a hablar un latín elegante.

Esta preocupación por la elegancia se manifiesta también en el hecho de que introduce doctrina relativa a la *Sintaxis figurata*. La figuras de construcción, por ello se llama *figurata*, intervienen en el paso que va desde el esquema mental de una frase a su realización sintáctica; la frase a nivel de esquema mental tiene todos los constituyentes que debe tener; los tiene en el orden en que deben estar; y esos constituyentes desempeñan la función que, por regla general, les asigna la Gramática. En la realización sintáctica de la frase puede suceder que falte algún constituyente de los que estaban en el esquema mental (elipsis), que se añada alguno que no estaba (pleonasmos), que no aparezcan en el orden en que estaban en la mente (hipérbaton); o que un constituyente no desempeñe la función que normalmente desempeña (enálage). Estas son las llamadas figuras de construcción, ya que intervienen en la construcción sintáctica que se genera a partir del esquema mental. La función más importante de la figura de construcción es generar elegancia en las frases realizadas a nivel sintáctico. Juegan, pues, un papel importante en el concepto de elegancia.

Pues bien, a este respecto Segura es novedoso en el siguiente sentido: Expone la regla gramatical; recoge después ejemplos relacionados con la regla; y, en aquellos ejemplos en los que es apreciable alguna figura de construcción sintáctica, advierte de esa figura en el margen. Lo anuncia él mismo en la primera observación que hace al principio del libro de la Sintaxis:

*Et si illa exempla quae superius posita sunt ad orationem figuratam spectent, de qua dicemus inferius, quia passim in hoc genus incurrimur, constitui obiter attingere (73v).* (Y si los ejemplos que pongo en el texto pertenecen a oraciones en las que ha intervenido alguna figura, de la cual hablaremos más adelante, ya que con mucha frecuencia recurrimos a ellas, he decidido anotarlas para que se vea).

Y así lo ha hecho. Entre los ejemplos de dos o más sujetos para un solo verbo recoge este:

*Iustitia, abstinentia, clementia tui Ciceronis reuiuiscunt (73r).*



Y en nota aparte recoge la referencia (4 att. 5) y advierte que es una syllepsis. La silepsis en este caso es una variante de la elipsis, ya que se elide el verbo en los dos primeros sujetos. Evidentemente es mucho más elegante decir *Justitia, abstinentia, clementia tui Ciceronis reuiuiscunt* que *Justitia reuiuiscit, abstinentia reuiuiscit, clementia tui Ciceronis reuiuiscit*.

Otro ejemplo es:

*Aliquando sic, mens consilium ratio in senibus est* (73v).

Y en el margen de nuevo la referencia (7 senect.) y la advertencia de que se trata de un Zeuma, que no deja de ser en este caso una variante de la elipsis.

La intención, pues, de Segura es hacer una reforma del Arte de Nebrija, abreviando sobre todo su contenido, pero también busca enseñar a los muchachos a hablar un latín elegante enseñándoles modismos y frases sacadas de autores latinos. Es muy probable que recibiera críticas por esto último (no hay que olvidar que estamos en la década en que el Brocense defiende con fuerza que no se debe hablar en latín), y por ello en la edición de 1589 aligera mucho la parte antes dedicada a *copia* de frases y modismos. Iremos viendo esto último a medida que vayamos analizando la obra.

Tras el paradigma de *amo*, de la primera conjugación, añade la siguiente

(fol. 26) *Exercitatio*.

Una vez aprendida la voz activa del verbo *amo, amas*, el estudiante aprenderá las siguientes y otras fórmulas usadas de la primera conjugación:

*Sententiam memoriae mando*, yo decoro la sentencia

*Magnam gloriam comparo*, gano grande honra

*Virtutem adamaui*, ame en extremo la virtud

[El maestro hará que el alumno haga ejercicio repitiendo la frase poniendo delante el español:

Yo decoro la sentencia, *Ego mando sententiam memoriae*

El niño decora la sentencia, *Puer mandat sententiam memoriae*.

Después repetirá las frases cambiando el sujeto a «nosotros» «vosotros», y luego cambiando el tiempo del verbo:

Los niños decoraran la sentencia, *Pueri mandabunt sententiam memoriae*

Después le hará componer un pequeño discurso;

El niño decora la sentencia, ama la virtud, y ganara honra, *Puer mandat sententiam memoriae, adamauit virtutem, et comparabit gloriam]*

El niño hará así ejercicios de todas las formas hasta que adquiera agilidad en todas las fórmulas del habla [y no le hará daño haber aprendido muchas fórmulas]<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Lo que va entre corchetes no aparece en la edición de 1589.



Como ya hemos dicho, es posible que las críticas al método le hicieran entrar en moderación y reducir el número de frases latinas que los alumnos deben aprender.

Tras el paradigma de la voz pasiva de la primera conjugación, de nuevo otra *exercitatio*:

(fol. 29) En ese punto el niño aprenderá de memoria muchas frases latinas y las convertirá en voz pasiva:

*Socrates eloquentiam exagitat*, Sócrates persigue la elocuencia

*Tu recuperas amissionem bonorum*, Tu recuperas la pérdida de los bienes

*Dux animos militum instaurat*, El capitán renueva los animos de los soldados

[*Animos vobis dedi*, He os dado animos]<sup>20</sup>

En pasiva así:

*Eloquentia exagitur a Socrate, amissio bonorum recuperatur a te, animi militum instauratur a duce, animi vobis dati sunt.*

Tras el paradigma de la segunda vuelve con lo mismo:

(fol. 32) *Exercitatio*

Será también útil que los muchachos aprendan algunos *modos loquendi* de la segunda conjugación:

*Vocem, memoriam exerceo*, Exercito la voz, la memoria<sup>21</sup>

*Misericordiam commoueo*, Mueuo misericordia<sup>22</sup>

*Obtineo causam*, Alcanço el pleito<sup>23</sup>

*Id habet omnes numeros*, Esto tiene la perfeccion

[*Habeo rationem absentis*, Tengo respeto al ausente]

*Habeo multarum rerum vsum*, Tengo vso de muchas cosas

[*Habes animum tanquam arcum intentum*, Tienes el animo como ballesta armada<sup>24</sup>

*Tibi victum praebeo*, Doyte mantenimiento<sup>25</sup>

*Operam praebeo*, favorezo a mis amigos<sup>26</sup>

*Illi hoc munus debeo*, Deuo aquel este beneficio<sup>27</sup>

Luego, el maestro enseñará a los alumnos a componer un texto de esta forma:

El niño que exercitare la memoria, y la voz, y tuuiere vso de muchas cosas, alcançara el pleyto, *Puer, qui exercuerit memoriam et vocem et habuerit vsum multarum rerum, obtinebit causam*

<sup>20</sup> En este caso, en la edición de 1589 sólo suprime esta fórmula.

<sup>21</sup> En el margen, I Or. 1.

<sup>22</sup> En el margen 3 Ver. 3.

<sup>23</sup> En el margen, 9 Amic.

<sup>24</sup> En el margen, 7 Sené.

<sup>25</sup> En el margen, 8 Ora.

<sup>26</sup> En el margen, 9 Clar.

<sup>27</sup> En el margen, 2 Or. 3.



[Y alcançara lo que quisiere de su maestro, *Et impetrabit a magistro quod velit*  
Al qual despues sustentara la republica, *Cui res publica postea praebebit victum*  
Porque tuuo su animo tan atento como el arco armado, *Quoniam animum habuit  
tanquam arcum intentum*]<sup>28</sup>.

Lo mismo hace tras el paradigma de la segunda conjugación. Añade una *exercitatio* en la que pone, para que los alumnos las aprendan, frases cortas de Cicerón, con su correspondiente traducción en español (p. e. *Epistolam lacrymis deleui*, «Borré la carta con lágrimas», fórmula que ha tomado, indica en el margen, de *Fam.* 15, fol. 5v).

Y lo mismo hace tras los paradigmas de la tercera y cuarta conjugación.

De manera que ya en la primera parte de la Gramática, la dedicada a los paradigmas de declinaciones y conjugaciones, ocupa un espacio considerable el método de enseñar a hablar latín a partir del aprendizaje de frases latinas con su equivalencia en español y a iniciar al alumno en la composición latina. Enseñar frases y usos latinos era propio ya de los tratados de *Copia*, el más importante de los cuales fue el de Erasmo; el método seguirá siendo muy utilizado por los jesuitas a finales del siglo XVI y a lo largo de todo el siglo XVII; los jesuitas darán también gran importancia a la composición en latín. Segura, en su Gramática de 1580 dedica una buena parte ya del libro primero al aprendizaje de frases y a comenzar la composición en latín. En la edición de 1589 reducirá mucho el número de ejemplos. Ya hemos dicho que posiblemente por las críticas de las que él mismo habla en el *Ad lectorem* de esta edición.

## 2.2. PEQUEÑO APARTADO SOBRE LAS PARTES DE LA ORACIÓN

El esquema de Nebrija incluía en su Arte un libro, el tercero, que trataba de las partes de la oración. Lo exponía mediante el procedimiento de preguntas y respuestas, que era un procedimiento al que se le suponían ciertas ventajas pedagógicas. Nebrija trata este asunto tras haber expuesto, en el libro I, los paradigmas del nombre y del verbo, y, en el libro II, las reglas del género de los nombres y de los pretéritos y supinos del verbo. Este orden de Nebrija parece lógico: tras los paradigmas del nombre y del verbo, trata de dos cuestiones que tienen que ver, respectivamente, con el nombre y con el verbo: el género, que es la categoría más complicada del nombre porque en ella se mezclan y confunden forma y significado; y los pretéritos y supinos cuyos temas no coinciden exactamente con los del presente y, consiguientemente, es necesario conocer, para conocer completo el paradigma del verbo.

---

<sup>28</sup> De nuevo aquí, en la edición de 1589, suprime todo lo que hemos recogido entre corchetes. Parece que las críticas le han obligado a suprimir una buena parte de ejemplos y *modos loquendi*. Precisamente el ingrediente que él presentaba como muy importante en la edición de 1580.

Segura, sin embargo, coloca esta doctrina sobre las partes de la oración inmediatamente después de la Morfología del nombre y del verbo y antes del libro dedicado al género del nombre y a los pretéritos y supinos. Y, además, no concede a esta parte la categoría de libro, cosa que sí hacía Nebrija y hace también Sanctius en sus *Institutiones*.

Introduce esta doctrina de las partes de la oración bajo el epígrafe *Communia praecepta pueris imbibenda* («Preceptos comunes que deben conocer muy bien los niños»). Es exactamente lo mismo que venía apareciendo en las *Introducciones* de Nebrija de finales del siglo XV; es lo que hace Sanctius en sus *Institutiones* de 1562 y ediciones siguientes; y lo mismo que hace De la Cerda en el *Arte Reformada* de 1601. Todos los manuales de la época, que pretenden una reforma de las *Introducciones* de Nebrija basada en la brevedad y claridad, tienen la misma estructura: las mismas partes, pero tratadas de forma más breve. Segura y Sanctius son relativamente extensos en esta parte, pero se diferencian en que Sanctius se extiende en la explicación y clasificación de cada una de las partes, sobre todo en el caso del nombre y del verbo, mientras que Segura se extiende en otras cuestiones, sobre todo en la aportación de *modi loquendi*, que, como ya sabemos, es uno de los objetivos fundamentales de Segura.

En primer lugar se extiende en la explicación de la función de los casos, pero añadiendo ejemplos:

Qui agit nominatiuo, quod ago accusatiuo conuenit, ut *discipulus magistrum obseruat*, Respecta el discípulo al maestro.

Cuius res est in genitiuo, vt *Ciceronis eloquentis adumbraui*.

Cui damus vel eripimus aliquid in datiuo, vt *Pueris leges damus*.

Quem vocamus vocatiuo, vt *Marce fili*.

*Sin, con, en, por* hispane et vnde discedimus, in ablatiuo. Laus etiam et vituperio, vt *tu es magna prudentia vel prudentiae*.

Praepositio *cum* coniungitur comiti, non instrumento, dicesque *Cum illo negotium contraho*, et *hunc lapide percussi*, non *cum lapide* (fol. 50v)

(El que hace va en nominativo; ese verbo «hacer» exige acusativo, como en *discipulus magistrum obseruat*, Respecta el discípulo al maestro.

Aquél del cual es algo va en genitivo, como *Ciceronis eloquentis adumbraui*.

Al que damos o quitamos algo, va en dativo, como *Pueris leges damus*.

Al que llamamos, en vocativo, como *Marce fili*.

Los complementos con las preposiciones españolas *sin, con, en, por* y los que indican el lugar de donde partimos van en ablativo; también la alabanza y el vituperio, como *tu es magna prudentia vel prudentiae*.

La preposición *cum* se utiliza para indicar el acompañante, pero no el instrumento, y se dirá *Cum illo negotium contraho*, y *hunc lapide percussi*, pero no *cum lapide*).

Como se puede ver, la función de los casos se define con las preguntas *quién, qué, de quién, para quién, a quién llamamos*. Este es un recurso que estaba ya en las Gramáticas antiguas. Pero, aparte de esta concesión a la tradición, sigue en su preocupación por enseñar a los muchachos *modos loquendi*. Obsérvese que, en efecto, todo gira en torno a enseñar al alumno a construir frases latinas correctas: tras cada caso, añade un ejemplo de frase latina. Y ello es evidente sobre todo en el caso del ablativo, donde la formulación de la regla parte del español; se enseña a construir frases latinas



a partir de usos españoles que supuestamente deben ser conocidos por los alumnos; así, se enseña que aquellos nombres que en español llevan las preposiciones *sin*, *con*, *en* se construyen en latín en ablativo; y también se ve esa tendencia a enseñar a poner usos españoles en frases latinas en la observación final en la que advierte que la preposición *cum* latina se utiliza para significar compañía, pero no para significar instrumento; se dice *hunc lapide percussi*, y no *hunc cum lapide percussi*.

En segundo lugar, al final de este apartado Segura añade una *Perbreuis quedam sintaxis verbi* (fol. 51v) («Una muy breve sintaxis del verbo»), donde lo que hace es poner ejemplos de frases en las que aparecen usos especiales de los diferentes casos. Así, para el nominativo aporta las frases *Ille euasit summus orator*, *tu iudicatus es hostis*, «Aquel salió gran orador», «tu fuyste tenido por enemigo», en las cuales se enseña el uso del nominativo como atributo de una frase tras verbos que aceptan atributo. Para el genitivo, trae ejemplo de genitivo tras verbo de compasión, *Ego misereor tui*, «Tengo compasión de ti»; y buena prueba de que se trata de enseñar a construir frases latinas desde el español es el hecho que junto a la frase anterior, pone otra en la que en español se usa también «de» más nombre, pero no se corresponde en latín con un genitivo, sino con un ablativo: *Tu consiliis indiges*, «Tu tienes necesidad de consejo». Para el dativo, recoge las frases *Vilitati serui*, *Studiis obsequor*, «Miro por el provecho», «Obedezco a tu voluntad». Para el acusativo, *habeo delectum*, *sequor consilium*, «Hago gente», «sigo el consejo», que son modismos latinos. Y para el ablativo, ejemplo de frases sin preposición, *Flagras inuidia*, *Vteris sermone*, «Estas muy envidiado», «Vsas de platica»; y con preposición, *Profeci in literis*, *Versor in periculis*, «Apruecho en las letras», «ando en peligro».

Nada de esto hay en la parte dedicada a las partes de la oración en la edición de 1589. En esta edición se extiende, siguiendo el ejemplo de las *Institutiones* de Sanctius, en la explicación y clasificación de cada una de las partes, sobre todo en el caso del nombre y del verbo; y también de la preposición. Siguen surtiendo efecto las críticas que sin duda recibiría después de la primera edición de 1580 y elimina todo lo que tiene que ver con los *modi loquendi*; es decir, con enseñar a los alumnos frases latinas a partir de frases españolas e introducirles en la composición latina. Y en lugar de ello, sigue el esquema que seguía Sanctius en sus *Institutiones* desde 1562. En la lucha que mantienen en la parte final del siglo XVI Sanctius y otros gramáticos racionalistas, que defendían que no se debía hablar latín, contra los que defendían la necesidad de hablarlo, entre los cuales se encuentran los jesuitas, Segura comenzó en el grupo de los segundos, pero luego se pasó al de Sanctius y los racionalistas. Hay gramáticos que siguen el camino contrario: comienzan en las filas de los racionalistas y luego se pasan a las de los que pretenden enseñar a hablar latín por medio de tratados como las *Ianuae linguarum*. Es el caso del portugués Reboredo<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Amaro de Reboredo (1580/85-1653 post) publicó en 1615 su *Verdadeira Grammatica latina para sem bem saber en breve tempo, scritta na lingua portuguesa com exemplos na Latina*, donde se presenta como seguidor de Sanctius. En el *Prologo* de la misma dice que, entre las Gramáticas excesivamente



### 2.3. EL GÉNERO DE LOS NOMBRES Y EL PERFECTO DE LOS VERBOS

Siguiendo el orden propuesto en las *Introductiones latinae* de Nebrija, las Gramáticas que se presentan como breves y claras en la segunda mitad del XVI colocan, tras los paradigmas del nombre y del verbo y tras la pequeña parte dedicada a la definición y clasificación de las partes de la oración, un apartado o libro que trata del género de los nombres y del pretérito de los verbos.

En Nebrija este libro estaba escrito en versos hexámetros. Sanctius en sus *Institutiones latinae* lo compone también en hexámetros. En hexámetros siguen en el Arte reformada del padre Juan Luis de la Cerda.

Segura, sin embargo, lo escribe en prosa y explica por qué no lo hace en verso con estas palabras:

*Cum perspicuitas in tradendis praeceptis sit maxima virtus eamque stricti carminis numeri vehementer saepe perturbent, maxime vero in materia tam spinosa et ieiuna, ... imitari institui Donatum aliosque huius sectae scriptores, et meas praeceptiones ex vinculis versuum eximere* (fol. 53).

(Dado que la claridad es la mayor virtud en la enseñanza de los preceptos y que esa claridad queda frecuentemente muy perturbada por la rigidez del ritmo del verso, y sobre todo en materia tan áspera y seca, decidí seguir a Donato y a otros escritores de su línea y librar mis reglas de las ataduras del verso).

Tras esto declara cuál va a ser el procedimiento de exposición del tema: expondrá primero las reglas generales; después, las reglas del género del nombre a través de las cinco vocales; ilustrará cada regla con ejemplos. Lo usos que se salen de la norma general y son frecuentes, los recorrerá uno por uno. Los menos frecuentes, los expondrá en letra pequeña al final de la regla. Finalmente tratará del *genus dubium*:

---

largas y las demasiado cortas, él ha escogido un camino intermedio; en efecto, huyendo de los dos extremos, ha escogido, de lo mucho, lo necesario; y de entre los muchos gramáticos, imita al mejor, que es Sanctius; aunque, lo hace abreviando y facilitando la materia. Reboredo escribe, pues, primero una Gramática de corte sanctiano, aunque muy breve. Tan breve que al final de la misma añade unas aparentes respuestas a objeciones, que son en realidad el desarrollo de capítulos fundamentales de la Gramática racional. Al acabar su *Grammatica*, debería tener quizás mala conciencia Reboredo por dos razones: en primer lugar, por no haber compuesto una Gramática sanctiana un poco más densa y extensa de lo que había resultado su *Grammatica*; y, en segundo lugar, porque se ha confesado al principio de ella seguidor de Sanctius y sabe que su futuro gramatical está, no en la búsqueda de causas de la lengua, que era el objetivo de Sánchez, sino en algo contra lo que el maestro salmantino había luchado: hablar latín; sabe, en efecto, que él va a terminar proponiendo un método práctico para enseñar latín al estilo de una *Ianua linguarum*. En efecto, en 1619 publica su *Methodo gramatical para todas as linguas*, que tiene tres partes, la segunda de las cuales (pp. 79-181) recoge las 1141 frases de una *Ianua linguarum* que los jesuitas irlandeses de Salamanca publicaron a finales del siglo XVI; Reboredo añade números y notas interlineales. La tercera (pp. 182-241) es una *Copia verborum*, que es ingrediente fundamental de las gramáticas escolares que pretenden enseñar a hablar latín. Empezó en la Gramática racional y terminó en la gramática escolar para enseñar latín a través del léxico y de frases.



*In genere hoc institutum tenebo: canones quosdam tradam generales, deinde genus nominis ad vocales quinque reducam; singula praecepta exemplis illustrabo. Et quae eximuntur ex generali praecepto et magis in usu sunt, continenter decurram. At vero minus visitata, literis minoribus distincta, ad praecepti calcem adiungam. Postremo genus dubium conectabor* (Ibid.)

(En el caso del género observaré este procedimiento: daré unas reglas generales; después reduciré el género del nombre a las cinco vocales<sup>30</sup>; ilustraré cada regla con ejemplos. Y los usos que se salen de la regla general y son, sin embargo, muy usuales, los expondré uno a uno. Pero los menos usuales, los distinguiré poniéndoles en letra más pequeña al final de cada regla. Finalmente seguiré con el *genus dubium*).

En este punto los ejemplos aducidos no son tanto de Cicerón, como ha ocurrido hasta ahora, como de poetas, Virgilio, Horacio, Ovidio. Por otro lado, hay que decir que Nebrija distingue entre

- reglas del género en virtud del significado de las palabras
- reglas en virtud de la terminación.

Segura, sin embargo, distingue entre

- reglas generales del género
- reglas en función de la vocal final de la palabra.

Segura convierte, pues, las reglas del género en virtud del significado de Nebrija en reglas generales del género. Parece que Segura da más importancia en el género al significado de las palabras que a la terminación. Es una reforma más al Arte de Nebrija. Y se aparta también en ello de Sanctius quien, en sus *Institutiones*, que, como hemos dicho, son una gramática más de Nebrija reformada en la segunda mitad del siglo XVI, llega a decir que «sólo la existencia de los adjetivos justifican la creación del género en los sustantivos; y es que, si los adjetivos no existiesen, el género no sería necesario»<sup>31</sup>; Sanctius no da, pues, importancia al significado en el caso del género, y sólo se la da a la forma, ya que, si existe el género, es para facilitar la identificación de la concordancia entre adjetivo y nombre. Segura, sin embargo, considera al significado de las palabras como base natural fundamental para el género.

Rompe también Segura con el esquema tradicional de Nebrija en lo siguiente: Antonio sólo trataba del género de los nombres y del pretérito-supino; Segura introduce, entre el género de los nombres y el pretérito-supino una parte, corta, sobre los casos. Parece lógico esto de Segura. Y es que la inclusión de este apartado,

<sup>30</sup> Es decir, reglas sobre el género de los nombres cuyo tema es alguna de las cinco vocales.

<sup>31</sup> *Propter sola adiectiua reperta esse in substantiuis genera. Nam si adiectiua non essent, nihil esset opus generibus* (*Veræ breuesque Grammatices latinae Institutiones*, Salamanca 1595, fol.27v).

tras las declinaciones de los nombres y las conjugaciones de los verbos, sólo se entiende si se piensa que el gramático pretende explicar las categorías del nombre y del verbo que presentan características morfológicas especiales, pero sólo aquellas que considera que necesitan explicación: el género en el caso del nombre, ya que esta categoría no está perfectamente sistematizada desde el punto de vista morfológico, y el pretérito-supino en el caso del verbo, porque en el verbo latino la morfología temática del pretérito y supino no es la misma que la de los temas de presente. Es lo que hacen Nebrija en sus *Introductiones* y Sanctius en sus *Institutiones*; y lo hacen, además, en verso. Se olvidan, en relación con el nombre, del número y del caso. En relación con el verbo, regulan la formación de los temas de perfecto, pero no hablan de los temas de presente.

Segura trata de llenar al menos una de estas lagunas: habla del género del nombre y también del caso; no habla del número porque morfológicamente esta categoría no presenta serias dificultades. Y en lo que se refiere al caso sólo trata *eos casus in quibus ultimae syllabae dissimilitudo existit* («aquellos casos en los que la última sílaba tiene variantes»), es decir aquellos casos que morfológicamente ofrecen más dificultad. Por ejemplo:

*Prima declinatio desinit in as, es, a, am, e Graecum; sed es, e, retinent illam vocalem; Anchises tamen in vocatiuo et ablatiuo habet a.*

...

*Datiuus pluralis in is aliquando in abus: deabus* (fol. 62r)

(La primera declinación termina en *as, es, a, am, y e* griega; *es* y *e* conservan aquella vocal griega; *Anchises*, sin embargo, tiene *a* en el vocativo y en el ablativo.

...

El dativo del plural termina en *is*; a veces en *abus*, como en *deabus*).

Esto es lo que dice de la morfología de los casos de la primera declinación. No es mucho, pero es un indicio del interés de Segura por cubrir toda la morfología nominal.

En las reglas sobre la formación de los diferentes temas de perfecto no recurre prácticamente a ejemplos de autores clásicos. Se ve que no tiene mucho interés en que los muchachos aprendan a construir frases jugando con los temas de perfecto.

De la misma forma que en el caso de las partes anteriores de la Gramática, también en esta se produce un cambio importante en la edición de 1589 en relación con la de 1580. Si en la de 1580 renunciaba a exponer las reglas en verso, como había hecho y estaban haciendo Nebrija y Sanctius, en la de 1589 recurre a un camino intermedio entre el verso y la prosa. Lo dice él mismo en la introducción a esta parte que, por supuesto, es diferente de la introducción de 1580:

*Editione prima huius libelli ex vinculis carminum exemi praecepta, ne illorum obscuritas captui puerorum officeret; quia vero, quae habent rythmum ediscuntur facilius et retinentur memoria firmitus, institui non versum efficere, sed numero decem et sex syllabarum circiter singulos literarum ordines concludere; quo simul, si possem, carminis obscuritatem vitarem et perspicuitati dandi praecepta consulerem. Tu aequi bonique facies* (fol. 50v).



(En la primera edición de este libro liberé a las reglas de las ataduras del verso, para que la oscuridad de éste no fuera un obstáculo para la comprensión por parte de los niños. Pero, como es cierto que lo que tiene ritmo se aprende más fácilmente y se retiene mejor en la memoria, he decidido, no hacer verso, sino recoger cada grupo de regla en dieciséis sílabas más o menos. Considéralo justo y bueno).

Y empieza así:

*Viri picti et veri nomen, masculum dicito semper  
fluuii, venti, mensis, montis, illis adiungito quoque,  
testis erit Michael, Mars, Petrus, agricola, Baetis.*

(Los nombres de varón, ya pintado, ya real, los dirás siempre en masculino; a ellos añadirás también los nombres del río, del viento, del mes, del monte; ejemplos de ello son Miguel, Marte, Pedro, agricultor, Betis).

Se trata, efectivamente, de expresiones de dieciséis sílabas con ritmo acentual trocaico y cláusula dactílica. La verdad es que no se alejan mucho de los versos de Nebrija y de Sanctius, de manera que viene a caer en el defecto que trataba de evitar en 1580. De nuevo ha cedido ante las críticas. Por otro lado, ocurre que, junto a estas reglas, escritas de esta forma, acumula observaciones complicadas, que no favorecen en nada a la pedagogía.

Por lo demás, sigue manteniendo la clasificación de 1580: reglas generales, por un lado, y reglas de terminación por otro.

### 3. SINTAXIS

La primera cuestión que plantea Segura gira en torno a las diferentes formas en que se puede exponer el contenido de una Sintaxis. En el libro de la Sintaxis recoge, en efecto, un capítulo titulado *De duplici ratione sintaxis et quam autor sit secutus* (fol 69v) («Sobre la doble forma de presentar la Sintaxis y sobre la forma que sigue el autor»). Habla, pues, de dos formas de explicar la Sintaxis:

1<sup>a</sup>. Una es *quae casus persequitur*, es decir la que organiza el material sintáctico siguiendo como criterio los casos del nombre; es en la que parece pensar, dice Segura, el *Autor octo partium*.

¿Quién es el *Autor octo partium*? El propio Segura dice que este tipo de organización del material sintáctico *varia genera verborum in uno casu permiscet*, es decir, se distinguen los casos, pero se mezclan los tipos de verbos. Pues bien, autores que escribieron un *De octo partium orationis liber* fueron Erasmo y el padre jesuita Álvarez.

Erasmo en su *Libellus de octo partium orationis*<sup>32</sup> organiza el material sintáctico siguiendo el criterio de los casos; comienza así:

---

<sup>32</sup> *Libellus de constructione octo partium orationis* (ed. M. Cytowska), en *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, 1-4, Amsterdam 1973.

De constructione verbi cum nominativo.

*Nominatiuus ante verbum.*

*Omne verbum antecedit nominatiuus agentis seu patientis eiusdem numeri et personae. Ut Ego doleo, Tu gaudes, illi rident, nos fallimur.*

*Appendix I. Prima et secunda persona ferme non explicantur nisi discretionis aut emphasis causa, ut Nos accusauimus...*

*Appendix II. Aliquoties orationis pars nominativi vice ponitur, ut Dolet mihi quod res non cesserint tibi ex sententia*

...

De constructione verbi cum genitivo.

...

De constructione verbi cum dativo

...

De constructione verbi cum accusativo

...

De constructione verbi cum ablativo

El padre Álvarez, antes de sus *De institutione grammatica libri III*, publicados en 1572, había editado, quizás ya en 1557 por primera vez, un *De constructione octo partium orationis*. Se trata de un opúsculo, de poco más de 20 páginas.

De manera que el autor al que se refiere Segura puede ser o bien Erasmo o bien el jesuita Álvarez.

2ª. Otra es la que *genera verborum distinguit*. Esta es, dice Segura, la que él va a seguir, *quia planior est et magis puerorum intelligentiae accommodata* (fol. 69).

Expone la ordenación de material que va a seguir en el folio siguiente:

*Hunc ordinem tenebo.*

*Principio verba in generales quasdam rationes includam; deinde modos loquendi elegantiores, idemque significantes, si facultas illorum sit, in qualibet specie colligam: ex quibus duos tresve verborum comprehensiones breui contexam. Illasque cum modis loquendi qui antecesserint, puer memoriae mandet reliquos in aliud tempus reseruet. Postremo illustriora verba, quibus nominibus coniungat Cicero, accuratius ostendam, ut puer praecepto cognito, in Ciceronis usu versetur* (fol 69v).

(Seguiré este orden

Al principio clasificaré los verbos en especies generales; después, recogeré en cada una de las especies los giros latinos elegantes en la medida que signifiquen lo mismo; a partir de esos giros construiré dos o tres oraciones breves. El niño aprenderá de memoria esas oraciones junto con los giros correspondientes a ellas; el resto de giros lo dejarán para otro momento. En relación con los más famosos de esos giros les mostraré los verbos con los que Cicerón une cada nombre, para que el alumno, una vez conocido el precepto, verse en el estilo ciceroniano).

La organización, pues, del material sintáctico gira en torno al verbo y sus especies; otra forma de organizarlo era, como hemos dicho, en torno a los casos. Es más tradicional la primera forma: todo gira en torno al verbo y sus especies; es la de Nebrija;



más moderna es la organización en torno a los diferentes casos; esta última es la que sigue Sanctius en su *Minerva*; en las *Institutiones*, sin embargo, Sanctius mezcla los dos criterios.

En este punto, pues, Segura es continuador de Nebrija con la siguiente diferencia: despoja a esta parte de todos los añadidos y comentarios que se habían acumulado en esta parte en las *Introductiones* de Nebrija.

A cambio, añade frases latinas a modo de ejemplos, fundamentalmente ciceronianas. En efecto, en esta parte dedicada a la Sintaxis sigue insistiendo en el objetivo que persigue: enseñar a los muchachos usos y modos elegantes de hablar latín. Y es que, además de las reglas, intenta también enseñar a hablar latín; y un latín clásico, fundamentalmente ciceroniano. De ahí su insistencia en la enseñanza de frases latinas auténticas, entre las que se encuentran los modismos (*modi loquendi*) y los usos de autores ilustres (*illustrium exemplorum usus*).

Cuando expone el método que va a seguir a la hora de exponer la Sintaxis, Segura lo explica. Dice, en efecto, que hay dos criterios de los que ya hemos hablado: uno es seguir el criterio de los casos; se trataría de organizar el material sintáctico de acuerdo con los usos y funciones de los casos; otro es seguir las clases de verbos. Segura anuncia que se va a acoger a este segundo criterio. Y anuncia que junto a las reglas sintácticas va a añadir *modos loquendi latinos* y ejemplos de autores ilustres; todo ello en aras de la elegancia y del ornato:

Si yo presentara los preceptos desnudos, sin abundantes y elegantes ejemplos (como se ha hecho hasta ahora), no dudo de que a los sabios les parecería mi Gramática ayuna e inacabada; pero si, junto a los preceptos, se ponen la riqueza y la abundancia de ejemplos de los mejores autores, mi obra será quizás perdonada y yo veré que el esfuerzo y el trabajo han sido útiles para la sociedad<sup>33</sup>.

Las frases de Cicerón eran ya muchas en la primera parte de Morfología. En la Construcción o Sintaxis anuncia que su fuente principal de ejemplos será Cicerón. Y lo cumple. Al comienzo mismo encontramos tres:

Praecepta communia.

Verbum personale finitum antecedit nominatiuus, vel eius loco oratio aut infinitum: vt ego caeteris satisfacio (fam. i), dolet mihi quod tu non stomacheris (2 ep. ad br.), vacare culpa magnum solatium est (3 fam. i) (fol.73).

Y así continúa a lo largo de toda la Sintaxis.

---

<sup>33</sup> Si praecepta traderem nuda ab vbertate (vt hactenus factitatum est) non dubito quin doctis ieiuna videretur et inchoata (su Gramática); si vero illi, vbertas et copia optimorum autorum accesserit, aliquid fortasse habebit absolutiois et nos videbimus studium et officium publice vtilitati praestitisse (p. 69).

En el contenido de la Sintaxis hay elementos novedosos y modernos junto a doctrina tradicional. Tradicional es la clasificación de los verbos en verbo sustantivo (*sum*) y verbo accidente (*amo*); y la clasificación en personales e impersonales, y también la clasificación de los personales en activos, pasivos, neutros y deponentes. Tradicional es también la división de los activos en especies: la primera especie es la de aquellos que exigen un acusativo. Los ejemplos son una verdadera *copia verborum* sacada de Cicerón:

(margen izdo.) Referencia	Ejemplos	(margen der.) en español
Rego rem publicam (1 <i>or.</i> 1); gero remp. (2 <i>mil.</i> ); administro remp. (3 <i>fin.</i> 3); gobierno remp. (4 <i>ros. am.</i> ); eius clauum teneo (7 <i>phi.</i> 7); gubernacula tracto.	Rego, gero, administro, guberno remp.; eius clauum teneo; gubernacula tracto.	Gobierno la república.
Obsidet, labefactat, oppugnat, affligit ( <i>arus.</i> 1); lacerat (2 <i>red.</i> 5); opprimit (3 <i>phi.</i> 6) prodit (4 <i>diuin.</i> 2)	Ille remp. obsidet, labefactat, oppugnat, affligit, lacerest, opprimit, prodit.	Aquel cerca, maltrata, bate, aflige, destruye, oprime y es traidor a la república.

Siempre que el número de ejemplos aportados es considerablemente amplio, los agrupa bajo un epígrafe que es una sola palabra, tras la cual puede estar o bien sólo la palabra, o bien un concepto; con ellos se pueden formar frases latinas con los verbos activos que llevan acusativo: los ejemplos anteriores están bajo el epígrafe *rempublicam*; y siguen los epígrafes *legem, animos, impetum, illum*. Cuando el número de ejemplos no da para ello, no los agrupa bajo ninguna palabra, pero los coloca en función de su relación semántica con los diferentes grupos. Todo ello de acuerdo con el principio de que los alumnos aprendan frases latinas con las que se pueda decir la misma idea pensada en español y conecten y relacionen unas con otras. Así, en el caso de *impetum* como complemento directo de un verbo activo de la primera especie hay ejemplos como *furorem, vim debilito, cohibeo, retardo, frango, reprimo, comprimo, extinguo*, o como *domitas habeo libidines, frango, refreno cupiditates*, o *Caesar gentes barbaras immanitate recidit, repressit, contriuit, vicit, domuit, subegit, dissipauit, fudit, prostrauit*. En ese mismo apartado de la especie de verbos activos que llevan un acusativo recoge, bajo un concepto, pequeños grupos de frases latinas relacionadas con ese concepto. Así, con la idea de «hacer el mal» recoge: *Hic facinus suscipit, facit, efficit, admittit, committit*. Y así otras ideas, como «imitar a los maestros», «robar», «conseguir», «extinguir» etc. De manera que este parte dedicada a la construcción se convierte en realidad en una *copia verborum*.

Y todo termina en la *compositio*. Tras los ejemplos de verbos activos de la primera especie, añade un ejemplo de composición en el que se utilizan y unen frases latinas similares a las que ha recogido anteriormente en los ejemplos:

*Ex his sic contexe sermonem  
Qui rem publicam gerere sapienter instituit, vt memoriam sui in animis hominum*





*impressam relinquat, leges condit sanctissimas; perniciosas vero et statum reipublicae labefactantes euertit. Quibus institutis, viri boni officium et religionem accurate colant, et tenentes primas reipublicae sceleratorum nimiam potentiam extinguant...*<sup>34</sup>.

(Con estas frases compón un discurso así

El que decide gobernar el estado con sabiduría para dejar impreso en las mentes de los hombres recuerdo de sí mismo, establece leyes muy buenas; deroga, por otro lado, las leyes perniciosas y que destruyen el estado. De acuerdo con estas instituciones, que sean los hombres buenos los que guarden cuidadosamente la administración y la religión y que, ocupando los primeros puestos del estado, reduzcan a la nada el excesivo poderío de los malos).

El *Texte sermonem* del final de los verbos activos de la tercera especie es, en 1580, este:

*Quam ob rem, si illi contenderint caeteris magistratibus laudem popularem praeripere et inuidia maleuorum ex/tincta ciuitati pacem et concordiam afferre, odio, amoreque vacui, dent palmam innocentibus viris, honores et praemia defferant literatis et fortibus, quorum consilio et armis salua diutius nitetur respublica. Si secus fecerint, non est dubium quin iniuria multis illata, hi ciuitati insanabile vulnus infligant et viri optimi abrogantes illis imperium, perniciem, exitium improbis hominibus comparent et suum laborem bonis subleuandis impertiant* (fol. 84r-84v).

(Por lo cual, si quieren arrebatar las alabanzas del pueblo a los demás magistrados, y, tras erradicar la maldad de los malos, traer la paz y la concordia a la ciudad, libres de odio y de favoritismo, den premio a los hombres inocentes, concedan honores y galardones a los sabios y fuertes, en cuyo consejo y armas se apoye salvo el estado durante largo tiempo. Si no lo hacen así, sin duda, injuriando a muchos, generarán una herida insanable a esta ciudad y los hombres buenos entregarán el mando, la desgracia y la muerte a los malos y dedicarán su esfuerzo a sublevar a los buenos)<sup>35</sup>.

Y así continúa con el resto de especies de verbos activos. Y con el resto de tipos de verbos.

---

<sup>34</sup> Esta última frase, en la edición de 1589, queda así: *Quibus institutis viri boni suum munus accurate praestant, et tenentes primas reipublicae furorem improborum et arrogantiam comprimunt...* (fol. 71v). Cambio fundamental es del presente de subjuntivo (*colant* y *extinguant*) en 1580 por el presente de indicativo (*praestant* y *comprimunt*) en 1589. Hay un cambio de actitud: el presente de subjuntivo era apremiante e incluso imperativo en 1580; el presente de indicativo sólo informa y declara en 1589. Suaviza, pues, su actitud. Es más, en 1580 añadía algo más que no está en 1589; es un largo párrafo en el que arremete contra los que perturban y revolucionan, todo, lo divino y lo humano; a esos el *moderator reipublicae* bueno debe reprimirlos con dureza.

<sup>35</sup> El de 1589, sin embargo es este: *Si morem gesseris bonis et dederis palmam literatis, qui reipublicae maximum adiumentum important, magnam tibi gloriam et ornamentum paries et bonorum hominum beneuolentiam conciliabis. Si contra vulnus innocentibus inflexeris, quibus debemus omnes opem ferre, non est dubium quin ii tuis maculam nunquam delendam aspergant, manus et vim vehementius inferant, ut poenas debitas illis persoluas* (fol. 75r). Mucho más breve, claro y racional.

En el caso de los verbos pasivos, vuelve a insistir, desde un punto de vista programático, en lo que, como hemos venido viendo, es objetivo fundamental de su Gramática: enseñar usos elegantes de la lengua latina. Por eso dice que ha recogido frases con verbos en pasiva en aras de la elegancia y del ornato de la lengua latina:

*Verbi passivi usum institui tradere, cum, quia elegantia et copia non minus apparet in patiente quam in agente voce, tum quia modos loquendi non paucos et ad ornandam orationem aptissimos, in passiva usus recepit, in activa non item. Vt tu es oculis captus, milites sunt desiderati, quamvis Cicero et Caesar dixerint, exercitu suo incolumi, vt ne vnum quidem desiderauerit. Hoc tamen raro incidit, illud vero frequentissime* (p. 101). (He decidido tratar el uso de la pasiva, porque, si bien es cierto que la elegancia y la abundancia aparecen de la misma forma en la activa que en la pasiva, también lo es que no pocos giros latinos muy apropiados para el adorno del discurso se encuentran en la pasiva mejor que en la activa. Así, *tu es oculis captus, milites sunt desiderati*, aunque Cicerón y César dijeron *exercitu suo incolumi, vt ne vnum quidem desiderauerit*. Pero esto último es raro, mientras que el uso de la pasiva elegante es muy frecuente).

Conceder a la pasiva en determinados giros latinos más elegancia que a la activa responde a un hecho y a una doctrina: el hecho es que en latín la voz pasiva, sobre todo la bipartita, es decir la que sólo tiene sujeto y verbo en pasiva, es muy frecuente; la doctrina es que, cuando no se conoce o no se quiere expresar el agente de la acción, la forma más elegante de realizar la frase es la pasiva. Se dice en latín *desiderati sunt multi* («se perdieron muchos») en lugar de *desiderauerunt multos* (« echaron de menos a muchos»), que es mucho menos elegante.

A partir de aquí se extiende en multitud de clases y subclases de verbos, formas verbales, preposiciones, adverbios, con multitud de ejemplos y usos tomados de los autores latinos, sobre todo Cicerón, que convierten este libro tercero en una verdadera maraña muy difícil de aprender o asimilar. Es una lista de usos más que una Gramática al uso.

También en este punto hay diferencias entre 1580 y 1589. Este libro tercero comienza así:

*Praecepta communia. Verbum personale finitum antecedit nominatiuus vel eius loco oratio aut infinitum, ut Ego caeteris satisfacio, dolet mihi quod tu non stomacharis, vacare culpa magnum est solatium. Haec excipe et similia: lucescit, aduesparascit, aiunt, ferunt, in quibus facile intelligitur. Si duo nominatiui ad idem verbum spectent, hoc modo solent efferrī: Iustitia, abstinentia, clementia tui Ciceronis reuiuiscunt, et Sic ego et Cicero valemus; Aliquando sic mens, consilium, ratio in senibus est* (Preceptos comunes).

Todo verbo personal finito lleva delante un nominativo o, en su lugar, una oración o un infinitivo; así *Ego caeteris satisfacio, dolet mihi quod tu non stomacharis, vacare culpa magnum est solatium*. Se exceptúan los siguientes y similares: *lucescit, aduesparascit, aiunt, ferunt*, en los cuales es fácilmente inteligible el nominativo.

Si se refieren a un mismo verbo dos nominativos, se suelen comportar así: *Iustitia, abstinentia, clementia tui Ciceronis reuiuiscunt, et Sic ego et Cicero valemus; Aliquando sic mens, consilium, ratio in senibus est*).



En la letra de esta regla y en la cita de los ejemplos puesta en el margen coinciden las dos ediciones. Pero en la de 1589 se añade en el otro margen la traducción en español:

3 fam.1 2 ep. ad br. 3 fam.7	Verbum personale finitum antecedit nominatiuus vel eius loco oratio aut infinitum, ut <i>Ego caeteris satisfazio, dolet mihi quod tu non stomacharis, vacare culpa magnum est solatium</i> . Haec excipe et similia: <i>lucescit, aduesparcit, aiunt, ferunt</i> , in quibus facile intelligitur.	Yo satisfago a los otros. Pesame que no te enojes. No tener culpa es gran consuelo. Va amaneciendo. Va haciendo tarde.
------------------------------------	---	---

4 Att.5 5 fm.14 Syllepsis Senect. Zeuma	Si duo nominatiui ad idem verbum spectent, hoc modo solent efferri: <i>Iustitia, abstinentia, clementia tui Ciceronis reuiuiscunt</i> , et <i>Sic ego et Cicero valemus; Aliquando sic mens, consilium, ratio in senibus est</i> .	La justicia, la abstinencia, la clemencia de un cicerón tornan a vivir. Yo y Cicerón estamos buenos.
---	--	---

Y así continúa en las demás reglas generales. Pero cuando comienza a hablar de cada tipo de verbo también en 1590 añadía la traducción en español, de manera que hay pequeñas variaciones entre una y otra edición. Así en el caso de la primera especie de verbos activos:

1580:

Rego, gero, administro, gobierno remp. eius clauum teneo, gubernaculum teneo, gubernacula tracto. Eam consitituo, stabilio, sustento.  
Ille remp. obsidet, labefactat, oppugnat, affligit, lacerat, opprimit, prodit, qui humana et diuina violauit, vexauit, perturbauit, euertit (fol. 73r)  
Gouierno la republica.  
Pongola en orden y en firmeza y susténtola.  
Aquel cerca, maltrata, bate, aflige, destruye, oprime, y es traydor a la republica:  
El qual quebranto, perturbo, desryto las cosas humanas.

1589:

Rego, gero, administro, gobierno remp. eius clauum teneo, gubernacula tracto.  
Ille remp. oppugnat, labefactat, lacerat, opprimit, prodit, qui humana et diuina violauit, vexauit, euertit (fol.73r)  
Gouierno la republica.  
Tengo el gobierno de ella.  
Aquel persigue la republica, destruye maltrata, el cual quebranto, affligio, perturbo y arruino lo humano y lo diuino.

Al comienzo mismo de la clasificación de los verbos, en 1580 comenzaba con la división en verbo «sustantivo» y verbo «accidente», y seguía con la de «verbo personal» y «verbo impersonal». En 1589 comienza directamente con la clasificación en verbo personal e impersonal, saltando la división en «sustantivo» y «accidente».



La diferencia fundamental entre una edición y otra está en que en la del 89 prescinde de una gran cantidad de frases latinas que estaban en 1580. Ya hemos dicho repetidas veces que las críticas que debió tener la primera edición por parte de los gramáticos racionalistas irían dirigidas sobre todo a la abundancia de ejemplos y frases latinas que incluía, cuya finalidad era la de enseñar a hablar latín; dado que los racionalistas sostenían que no se debía hablar latín, debieron criticar con dureza el texto de las *Institutiones* de Segura de 1580. El autor cede ante esas críticas y descarga sobremanera el nuevo texto de la reedición de ejemplos y frases.

Al final, como es normal en todas las Gramáticas de la época, incluye un capítulo dedicado a la *Syntaxis figurata* (fol. 174v):

*De oratione figurata*

*Hactenus de constructione propria nunc de figurata dicamus.*

*Figura est nouata dicendi forma, quae cernitur in dictione, oratione, constructione.*

*Constructionis figuras septem persequar eclipsin, appositionem, syllepsin, zeugma, prolepsin, synedochen, antiptosisin-*

(Sobre la construcción figurada.

Hasta ahora hemos hablado de la construcción propia; ahora hablaremos de la figurada.

La figura es una forma de hablar renovada, que aparece a nivel de dicción, de oración y de construcción.

Trataré de siete figuras de construcción: elipsis, aposición, silepsis, zeugma, prolepsis, sínécdoque, antiptosis).

La adición al final de la Sintaxis de este apartado sobre Sintaxis figurada no parece ir más allá de un intento de incluir, dentro de la reforma, un capítulo que todo gramático sabía que era moderno. Es el deseo de aparecer como moderno. Pero no consigue exponer la doctrina sobre Sintaxis figurada que venía siendo moderna desde Linacro (1524). No lo consigue por varias razones. En primer lugar, porque principio básico de esta doctrina es que existen dos niveles de análisis de la frase; uno, mental o racional, en el que la frase tiene el esquema lógico que debe tener desde el punto de vista de la *ratio* y otro, de realización sintáctica (*in dictione, oratione, constructione*), en el que se pueden haber producido cambios (*nouata dicendi forma*); esos cambios se producen con la intervención de las figuras de construcción y lo que resulta es sintaxis figurada. Segura no habla para nada de análisis. En segundo lugar, porque los gramáticos racionales agrupan esas figuras en cuatro tipos: figuras por adición (pleonasma), por sustracción (elipsis y sus variantes), por cambio de orden (hipérbaton) y por cambio de función (enálage); en el texto anterior Segura anuncia que va a tratar de siete figuras, las tradicionales, y no habla para nada de un esquema cuatripartito, que era esencial en los gramáticos que distinguían racionalmente entre sintaxis *propria* y *syntaxis figurata*. Intenta, pues, en su afán de reforma ser moderno, pero ciertamente no lo consigue.

#### 4. PROSODIA Y MÉTRICA

De la misma forma que el Arte de Nebrija termina con un libro dedicado a la Prosodia y Métrica, también Segura termina con ellas.



La novedad es de nuevo el recurso a frases o versos tomados de los poetas clásicos, sobre todo Virgilio. Así los siguientes:

Omnis diphtongus est longa, vt audio; breuis est in praeuro, praeo, et aliis. Sententia est: Omnis syllaba scripta diphtongo est longa sic:

*Audierat tyrias olim quae verteret arces Aen. 1 (20)*

*Au* est longa quia diphtongus. Breuis est in praeuro, praeo, praeacutus

*Stipitibus duris agitur sudibusne praeustis Aen. 7 (524)*

*Nec tota tamen ille prior praeunte catina Aen. 5 (186)*

(Todo diptongo es una sílaba larga, como sucede en *audio*; es, sin embargo, breve en el caso de *praeuro*, *praeo*, y otras palabras semejantes. La regla es: Toda sílaba escrita con diptongo es larga como sucede en

*Audierat tyrias olim quae verteret arces Aen. 1 (20)*

*Au* es larga porque es diptongo. Pero es breve en el caso de *praeuro*, *praeo*, *praeacutus*

*Stipitibus duris agitur sudibusne praeustis Aen. 7 (524)*

*Nec tota tamen ille prior praeunte catina Aen. 5 (186)*

En 1589 mantiene los ejemplos. Ello es lógico, porque en el caso de la Prosodia y la Métrica los ejemplos no se traen para que el alumno aprenda frases, sino como muestra de la regla prosódica o métrica.

## 5. CONCLUSIÓN

En la segunda mitad del siglo XVI aparecen una buena cantidad de *Institutiones* de Gramática, sobre todo en las Universidades de Salamanca, Alcalá y Valencia, las cuales, frente a las *Introducciones* de Nebrija, que era la Gramática oficial y que se había convertido en un manual largo y difícil para los alumnos, trataban de imponerse apareciendo como una Gramática más breve y racional que la de Antonio. Intentan, pues, reformar a Antonio, no suplantarle, lo cual era imposible. Es el caso de las *Institutiones* de Segura en Alcalá, editada por primera vez en 1580 y reeditada en 1586 y 1589. La primera edición de Segura, de 1580, se presenta como breve y racional, pero también como instrumento para enseñar a hablar latín, para lo cual incorpora al texto gramatical una cantidad considerable de frases latinas, en buena medida ciceronianas. Debió recibir críticas Segura por esto último. Y por ello, en la reedición de 1589, aparte de otros cambios, suprime una buena cantidad de las frases y ejemplos latinos. Ha cedido algo ante la presión de los gramáticos racionalistas que sostenían que no se debía hablar latín.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DEL ESTAL FUENTES, E. (1975): *Francisco Sánchez de las Brozas. Minerva (1562)*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
- GARCÍA CALVO, A. (1958): «Funciones del lenguaje y modalidades de la frase», *Estudios Clásicos* 4 (24): 329-350.
- HERNÁNDEZ MIGUEL, L. A. (1996): «La Gramática Latina en Alcalá de Henares en el siglo XVI», *Humanistica Lovaniensia* 45: 319-347.



- MAESTRE MAESTRE, J. M<sup>a</sup>. (1989): «Barbatos Perotos: los tópicos del prólogo dedicatoria de la Minerva», *Actas del Simposio Internacional IV Centenario de la Minerva del Brocense (1587-1987)*, Cáceres, pp. 203-232.
- MAESTRE MAESTRE, J. M<sup>a</sup>. (1998-90): «El Brocense contra Nebrija; nuevos datos sobre el prólogo dedicatoria de la Minerva», *Alor Novísimo* 16-18: 22-32.
- MARINER BIGORRA, S. (1957): «Estructura de la categoría verbal 'modo' en latín clásico», *Emerita* 25: 449-485.
- RUBIO, L. (1968): «Los modos verbales», *Emerita* 35: 77-96.
- SÁNCHEZ SALOR, E. (1999): «La Gramática de Nebrija reformada», en A. M<sup>a</sup>. MARTINS MELO (coord.), *Actas do I Congresso Internacional. Humanismo novilatino e pedagogia (Gramáticas, Criações maiores e teatro)*, Universidade Católica Portuguesa, Braga, pp. 99-129.
- SÁNCHEZ SALOR, E. (2002): *De las «elegancias» a las «causas» de la lengua: retórica y gramática del humanismo*, IEH-CSIC, Alcañiz-Madrid.
- SÁNCHEZ SALOR, E. (2003): «¿Qué Arte de Gramática enseñar en el siglo XVI? El caso de Valencia», en F. GRAU I CODINA (ed.), *La Universitat de València i l'humanisme. "Studia Humanitatis" i renovació cultural a la Europa i al nou món*, Universidad de Valencia, Valencia, pp. 193-220.
- SÁNCHEZ SALOR, E. (2005): «Comentarios a la Gramática latina de Nebrija. Su significado y contenido», en J. COSTAS RODRÍGUEZ (coord.), *Ad amicam amicissime scripta. Homenaje a María José López de Ayala y Genovés*, UNED, Madrid, vol. II, pp. 169-178.
- SÁNCHEZ SALOR, E. (2006): «La Gramática del maestro Martínez Lusitano. Entre Nebrija y el Brocense», *Revista portuguesa de Humanidades* 10 (1-2): 53-80.
- SÁNCHEZ SALOR, E. (2008): *Las ediciones del Arte de Gramática de Nebrija (1481-1700). Historia bibliográfica*, Editora Regional de Extremadura, Mérida.







# ΓΥΑΛΙΝΟ ΑΝΑΓΛΥΦΟ ΚΥΠΕΛΛΟ ΑΠΟ ΤΗΝ ΚΙΣΑΜΟ, ΒΔ ΚΡΗΤΗ

Μαρία Σκόρδου  
ΥΠΠΟΑ - Εφορεία Αρχαιοτήτων Χανίων  
[miskordou@culture.gr](mailto:miskordou@culture.gr)

## ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Οι εργασίες, στο πλαίσιο του ενταγμένου έργου (ΕΣΠΑ, 2007-2013), είχαν ως αποτέλεσμα την περαιτέρω διερεύνηση της έκτασης και οργάνωσης της πόλης καθώς και της νεκρόπολης της ρωμαϊκής Κισάμου. Η σωστική ανασκαφή στο δυτικό νεκροταφείο έφερε στο φως έναν οικογενειακό λαξευτό θαλαμωτό τάφο των ρωμαϊκών χρόνων. Πρόκειται για υπόγειο παραλληλόγραμμο θάλαμο, τραπεζοειδούς διατομής με δρομική είσοδο και άνοιγμα στην οροφή, ο οποίος έχει δεχτεί αλληπάλληλους ενταφιασμούς. Στα κτερίσματα περιλαμβάνονται αριστά κυρίως γυάλινα μυροδοχεία, πήλινα αγγεία, οστέινα και μετάλλινα αντικείμενα που μαρτυρούν την οικονομικοκοινωνική κατάσταση των νεκρών και δεικνύουν τη μεγάλη χρονική διάρκεια χρήσης του οικογενειακού τάφου, από τον 1<sup>ο</sup> αι. μ.Χ. έως τον 3<sup>ο</sup> αι. μ.Χ. Ξεχωρίζει ένα μοναδικό γυάλινο ανάγλυφο κύπελλο πολυτελείας του 1<sup>ου</sup> αι. μ.Χ. Είναι κατασκευασμένο με την τεχνική της εμφύσησης σε μήτρα και φέρει την ανορθόγραφη επιγραφή «ΛΑΒΕ ΤΗΝ ΝΕΙΚΗΝ».

ΛΕΞΕΙΣ-ΚΛΕΙΔΙΑ: Κρήτη, Κισάμος, μήτρα, κύπελλο, ενεπίγραφο.

MOLD-BLOWN GLASS BEAKER FROM KISSAMOS, NW CRETE

## ABSTRACT

Our knowledge of the Roman city and necropolis of Kissamos was enriched, on occasion of a project carried out under the supervision of the Ephorate of Antiquities of Chania, in 2015. In the west cemetery of ancient Kissamos, a new family rock-cut chamber tomb came to light. The rectangular subterranean chamber of a trapezoidal vertical section with a roof opening, received multiple burials. The offerings, included several mainly glass unguentaria, clay vessels, bone objects, beads and gold sheets, demonstrate the long use of this family grave, from the 1<sup>st</sup> c. A.D. to the 3<sup>rd</sup> c. A.D. Of particular interest is an imported mold-blown glass drinking vessel of luxury ware. It is an inscribed cylindrical beaker of the 1<sup>st</sup> c. AD, bearing the Greek inscription “ΛΑΒΕ ΤΗΝ ΝΕΙΚΗΝ (incorrect orthography for “CATCH THE VICTORY”).

KEYWORDS: Crete, Kissamos, mold-blown, beaker, inscribed.

Η εργασία αυτή έρχεται να συμπληρώσει την πρώτη παρουσίαση ενός πρόσφατου μοναδικού ευρήματος από την Δυτική Κρήτη,<sup>1</sup> το οποίο ήρθε στο φως κατά τη διάρκεια σωστικής ανασκαφής, στο δυτικό νεκροταφείο της Κισάμου. Πρόκειται για

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.47>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 741-756; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343

ένα γυάλινο αγγείο πολυτελείας, ένα ανάγλυφο κύπελλο κατασκευασμένο με την τεχνική της εμφύσησης σε μήτρα.

Η κωμόπολη της Κισάμου, μια παράλια πόλη στη βόρεια ακτή της δυτικής Κρήτης είναι χτισμένη επάνω στα κατάλοιπα της αρχαίας ομώνυμης πόλης, της οποίας η θέση συμπίπτει με αυτή της σύγχρονης, **εικ. 1**. Στα υστεροϊλακικά-ελληνιστικά χρόνια η Κίσαμος υπήρξε μικρή πολίχνη με λιμάνι,<sup>2</sup> ενώ μετά την ρωμαϊκή κατάκτηση της Κρήτης το 67 π.Χ. και κυρίως κατά τους αυτοκρατορικούς χρόνους ανοικοδομείται και ακμάζει<sup>3</sup> χάρη κυρίως στην ειρήνευση που επέβαλλαν στο Αιγαίο οι Ρωμαίοι και στις εξαιρετικά ευνοϊκά οικονομικές συνθήκες, τις οποίες δημιούργησε η Pax Romana. Η θέση του ελληνορωμαϊκού νεκροταφείου της αρχαίας Κισάμου ήταν σε άμεση γειτονία με την πόλη, στο βορειοανατολικό τμήμα της, κοντά στην αρχαία ακτογραμμή, **εικ. 2**. Το δυτικό νεκροταφείο της αρχαίας πόλης είναι γνωστό, με χρήση αδιάλειπτη από το α' μισό του 1<sup>ο</sup> αι. μ.Χ. έως και τον πρώιμο 3<sup>ο</sup> αι. μ.Χ. χωρίς ιδιαίτερη οργάνωση ανά εποχή.<sup>4</sup>

Η πρόσφατη έρευνα αποκάλυψε έναν θαλαμωτό οικογενειακό τάφο που ανήκει στον τύπο του λάξευτου θαλαμωτού τάφου με δρομική είσοδο και άνοιγμα στην οροφή,<sup>5</sup> με τη χρήση εργασμένων λιθοπλίνθων στη διαμόρφωση της εισόδου και των θρανίων, **εικ. 3, σχ. 1**. Η πρακτική της λάξευσης του βράχου αποτελεί σύνθετο φαινόμενο από την προϊστορική περίοδο, με μακρά παράδοση σε όλη τη Μεσόγειο. Ο τύπος είναι ένα αντιπροσωπευτικό είδος της ταφικής αρχιτεκτονικής, διαδεδομένο σχεδόν σε όλη την Κρήτη και θεωρείται ως ο χαρακτηριστικός τύπος αστικού ρωμαϊκού οικογενειακού τάφου. Ο θάλαμος έχει δεχτεί αλλεπάλληλους ενταφιασμούς σε δύο ορθογώνια επιμήκη πλευρικά κτιστά θρανία, διατεταγμένα σε σχήμα ανάποδου Γ, στη βόρεια και ανατολική πλευρά του θαλάμου. Η συνεχής χρήση του χώρου με την τακτική του παραμερισμού του προγενέστερου νεκρού καθώς και η ποιότητα του βραχώδους πετρώματος, συντέλεσε ώστε να διαταραχθεί σημαντικά η εικόνα των ταφών.

Στα κτερίσματα περιλαμβάνονται προσιτά αντικείμενα ευρείας κατανάλωσης που εξυπηρετούσαν την ταφική τελετουργία. Οι νεκροί συνοδεύονταν από επτά μόνο πήλινα αγγεία, μερικά οστέινα και γυάλινα μικροεργήματα καθώς και σιδερένιες στλεγγίδες. Τα επίρραπτα χρυσά τρίλοβα φύλλα που ήρθαν στο φως κοσμούσαν προφανώς το

<sup>1</sup> Για την προκαταρκτική παρουσίαση της σωστικής ανασκαφής, στο πλαίσιο του έργου «Έργα Συλλογής... Κισάμου» (ΕΣΠΑ, 2007-2013), βλ. Σκόρδου, 2015, 1262-1263, **εικ.** 117-120· Σκόρδου, 2020.

<sup>2</sup> Τα έως σήμερα ανασκαφικά στοιχεία τεκμηριώνουν μια περιορισμένη σε έκταση εγκατάσταση, βλ. Σκόρδου, 2000.

<sup>3</sup> Για την Κίσαμο, βλ. Πωλογιώργη, 1985· Gondicas, 1988, σ. 163-170· Μαρκουλάκη - Martinez Fernandez, 2000-2001: 147-158· Μαρκουλάκη - Χριστοδουλάκος - Φραγκονικολάκη, 2004: 355-373.

<sup>4</sup> Βλ. Σκόρδου, 2018: 2-3, σημ. 3-4· Σκόρδου, 2020: 713, σημ. 3 με συγκεντρωμένη τη σχετική βιβλιογραφία. Την ίδια χρονιά ανασκάφηκε πλησίον ένας κτιστός μακροσκελής τάφος μακεδονικού τύπου, βλ. ό.π. Σκόρδου, 2018: 1-17.

<sup>5</sup> Παράλληλα δημοσιευμένα παραδείγματα με χαρακτηριστικό το άνοιγμα στην οροφή δεν είναι γνωστά.



Εικ. 1. Χάρτης.

νεκρικό ένδυμα, ενώ τα χάλκινα αποτμήματα και τα μολύβδινα ελάσματα αποτελούσαν επένδυση ξύλινων κιβωτιδίων και άλλων εξαρτημάτων, αντίστοιχα. Από τη μέχρι σήμερα συντήρηση του υλικού έγινε δυνατή η ταύτιση περισσότερων από σαράντα γυάλινων αγγείων, τα οποία σώζονται σε αποσπασματική κατάσταση. Αναγνωρίστηκαν αγγεία μυροδόχα και κύπελλα, η πλειονότητα των οποίων ανήκει σε κοινούς και διαδομένους τύπους με την τεχνική του ελεύθερου φυσήματος, που εμφανίζονται και επικρατούν από το 1<sup>ο</sup> αι. μέχρι τον 3<sup>ο</sup> αι. μ.Χ., στην Κρήτη και σε ολόκληρη τη λεκάνη της Μεσογείου. Μεταξύ των αγγείων απαντούν χυτροσειδή κύπελλα, σφαιρικά με ευρύ χείλος και κοντό λαιμό<sup>6</sup> και τετράπλευρα με καμπυλωτά περιγράμματα και ελλειψοειδείς εμβάθυνσεις ενώ ξεχώρισε το άωτο κυλινδρικό κύπελλο με την ανάγλυφη διακόσμηση. Βρέθηκε τοποθετημένο όρθια στην περιοχή του κρανίου στο βόρειο θρανό του τάφου, όπου εκεί διαπιστώθηκε ότι τα οστά ανήκουν σε δύο τουλάχιστον σκελετούς (ταφή 2, Α7).

#### ΚΥΠΕΛΛΟ ΜΕ ΑΝΑΓΛΥΦΗ ΔΙΑΚΟΣΜΗΣΗ (Γ 91) εικ. 4α-ε

Διαστάσεις: Ύψ.: 6,5 εκ. Διαμ.: 7,8 εκ.

Κατάσταση διατήρησης: Σχεδόν ολόκληρο, με μικρές αποκορούσεις. Δεν σώζεται ο πυθμένας.

<sup>6</sup> Έχει προταθεί η ερμηνεία ορισμένων τύπων ως σκευών για καλλωπιστικές ουσίες, βλ. Vessberg, 1956: 139, 198-9.





Εικ. 2. Απόσπασμα χάρτη της πόλης με τη θέση του νεκροταφείου.

**Τεχνική:** Εμφύσηση σε μήτρα. Χύτευση με χρήση κλειστής τριμερούς μήτρας, στο εσωτερικό της οποίας υπάρχει εσώγλυφος διάκοσμος, που αποτυπώνεται στην εξωτερική επιφάνεια του παραγόμενου αγγείου. Η μήτρα αποτελείται από δύο κάθετα κοίλα τμήματα που ενώνονται σε επίπεδο πυθμένα και τη βάση. Η τεχνική της πολυμερούς μήτρας εφευρέθηκε και εξελίχθηκε, προκειμένου να παραχθούν προϊόντα που μιμούνται μετάλλια πρότυπα με σφυρήλατο διάκοσμο.<sup>7</sup>

**Περιγραφή:** Γυαλί λεπτό υπόλευκο, αχνοίτρινο θαμπό, με ανοικτή καστανή χροιά. Σώμα κυλινδρικό με επίπεδη έδραση και άπεργο χείλος, αποκλίνουν με οριζόντια γλυφή εσωτερικά.<sup>8</sup> Το σώμα με κατακόρυφα τοιχώματα κοσμείται σε τρεις ζώνες που χωρίζονται με οριζόντιες ανάγλυφες γραμμές. Στη μεσαία ζώνη φέρει έκτυπη επιγραφή στην ελληνική γλώσσα, η οποία είναι συνεχής σε μια σειρά και χωρίζεται σε δύο τμήματα (*ΛΑΒΕΤΗΝ//ΝΕΙΚΗΝ*), **σχ. 2**. Συνοδεύεται από δύο σειρές άνω και κάτω με έξι στεφάνια. Το κάθε τμήμα φέρει κυκλικά σχηματοποιημένα μοτίβα, που αποδίδονται από δύο ομοκέντρους κύκλους με ακτινωτές γραμμές ανάμεσά τους και με κυματοειδείς γραμμές, κορδέλες στη βάση τους. Κάθε στεφάνι επαναλαμβάνεται

<sup>7</sup> Για την τεχνική, βλ. Matheson, 1980: 43, κ.ε. Stern, 1995: 70-72, για πρόσφατες μελέτες βλ. Fontaine-Roussel-Ode, 2010: 180. Για μήτρες, βλ. Stern, 1995: 46-47· Van den Dries, 2007: 23-38· Αντωνάρας, 2009: 93-94· Γυατιάδου, 2013: 60-61.

<sup>8</sup> Για κύπελλα όμοιου σχήματος και μεγέθους, αλλά με διαφορετική διακόσμηση ανάγλυφων φύλλων, βλ. Wight, 2000: 61-79.

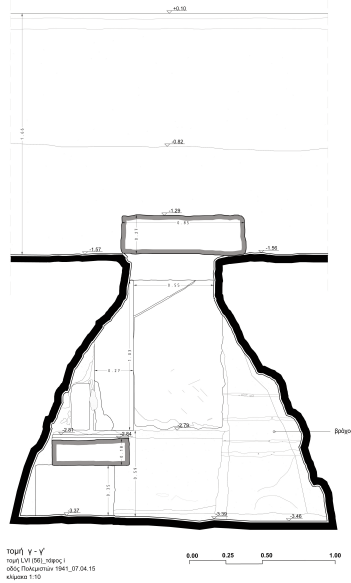


Εικ. 3. Άποψη του τάφου από την οροφή (ΕΦΑ ΧΑΝΙΩΝ).

τρεις φορές σε κάθε πλευρά. Από ένα κάθετο κλαδί φοίνικα στις δύο διαμετρικά αντίθετα πλευρές του, κρύβει την γραμμή της κατακόρυφης ένωσης κατά μήκος των κομματιών της τριμερούς μήτρας, από το χείλος στη βάση. Η επιγραφή *ΛΑΒΕ ΤΗΝ ΝΕΙΚΗΝ* είναι γραμμένη ανορθόγραφα, με σύνθημα υπέρ της επιτυχίας του χρήστη. Το ορθογραφικό λάθος της φράσης εξηγείται στο πλαίσιο ενός φωνητικού φαινομένου, τον Ιωτακισμό, που παρατηρείται στην ύστερη ελληνιστική εποχή, όπου οι απλοί άνθρωποι μπερδεύουν τα ομόηχα φωνήεντα ή διφθόγγους, συγχέοντας συχνά το *ι* με το *ει*.

Το κύπελο αποτελεί ένα εξαιρετικό και μοναδικό εύρημα σχεδόν άριστης διατήρησης. Ανήκει σε μια ολιγομελή ομάδα ανάγλυφων κυπέλων με κυλινδρικό σώμα που φέρουν την ελληνική επιγραφή, η οποία λέει στον κάτοχο να πάρει την νίκη. Για την επιγραφή έχουν προταθεί διάφορες ερμηνείες. Η τοποθέτησή του σε τάφους ήταν συμβολική και υποδήλωνε ίσως την επιθυμία των συγγενών για την εξύψωση του νεκρού στη σφαίρα του νικητή (Perdrizet, 1906: 8 κ.ε.). Η ευχή που φέρει το αγγείο παραπέμπει στις απολαύσεις και αποτελεί μάρτυρας συμποσίων<sup>9</sup> που συμμετείχε ίσως ο νεκρός. Πιθανότατα σχετίζεται με αγώνες οινοποσίας όπως προκύπτει από κύπελλα ίδιου σχήματος,

<sup>9</sup> Σχετικά με τα συμπόσια στις επαύλεις της Κισιάμου, βλ. Μαρκουλάκη, 2009· Παπαδάκη-Μιλιδάκης, 2013: 39 κ.ε.



Σχ. 1. Τομή του τάφου (ΕΦΑ ΧΑΝΙΩΝ - Μ. Χατζηβασιλειάδου).

που φέρουν την επιγραφή *ΛΑΒΕ ΤΗΝ ΝΙΚΗΝ*, η οποία συνοδεύεται με τη λέξη *ΕΙΣΕΛΘΟΝ*<sup>10</sup> (ρ. *εισέρχομαι*), μια πρόσκληση για συμμετοχή σε αγώνες (Stern, 1995: 98-99).

Ο τύπος του κυπέλου αποτέλεσε μέρος συστηματικής μελέτης του D. Harden (Harden, 1935 και 1944-45), ο οποίος συγκεντρώνει και ταξινομεί τα ενεπίγραφα κύπελλα κατασκευασμένα με την τεχνική της εμφύσησης σε μήτρα. Αργότερα η Matheson (Matheson, 1980) και ο McClellan (McClellan, 1983) επικαιροποιούν τον κατάλογο των ευρημάτων. Η M. Stern συμπλήρωσε τα σχετικά κενά που είχαν δημιουργηθεί από τα νεότερα ευρήματα το 1995 σε οδηγό για το μουσείο Τολέδο με όλα τα γνωστά παραδείγματα και τη σχετική βιβλιογραφία (Stern, 1995: 98) και τελευταία στη μελέτη των Weinberg-Stern προστίθενται νέα (Weinberg-Stern, 2009: 65-66, 145-146). Σύμφωνα με τον Harden υπάρχουν 4 κατηγορίες των ενεπίγραφων κυπέλων νίκης, εκ των οποίων η κατηγορία K1iii φέρει συνεχή την επιγραφή σε μια σειρά και έχει δύο υποκατηγορίες (Harden, 1935: 176-180). Στην πρώτη περιλαμβάνονται τα κύπελλα

<sup>10</sup> Για κύπελλα με την επιγραφή *ΕΙΣΕΛΘΟΝ ΛΑΒΕ ΤΗΝ ΝΙΚΗΝ* (τύπου Harden K2) βλ. στο Παρίσι-Λούβρο αρ. MND 499 (Perdrizet, 1906: 6, 7, σημ. 2) και στην Σαρδηνία-Cagliari (Perdrizet, 1906: 6, σημ. 1· Stern, ό.π. σημ. 7, 99, σημ. 3) καθώς και ένα κύπελο (τύπου Harden L) στη Μασαχουσέτη, ΗΠΑ Worcester Art Museum, αρ. 3320 (Harden, 1944-45: 94-95, πιν. ΙΧ, 4).







Εικ. 4α. Κύπελλο Γ91 (ΕΦΑ Χανίων - Δ. Τομαζινάκης).

με κύριο διακριτό χαρακτηριστικό το ανάποδο *N* στη λέξη *THN*, ένα σύνηθες λάθος κατά τη χάραξη του γράμματος στη μήτρα, με αρκετά παραδείγματα να έχουν βρεθεί ενώ στη δεύτερη υποκατηγορία με το σωστό *N* να είναι καταγεγραμμένα ελάχιστα (Stern, 1995: 98-99· Whitehouse, 2001: 26).

Το κύπελλο από την Κίσαμο κατατάσσεται στη σειρά Group K1iii με συνεχή την επιγραφή σε μια σειρά, στην παραλλαγή Group K1iiiε, με το κανονικό *N* στη λέξη *THN* (Harden, 1935: 178). Όμοιο κύπελλο της παραλλαγής αυτής θεωρείται ένα παράδειγμα μόνο, το οποίο σώζεται σε θραυσματική διατήρηση στο Μουσείο του Τολέδο.<sup>11</sup> Η προέλευσή του πιθανολογείται από ανασκαφή κοντά στην Τγρε στη Συρία (α' μισό 1<sup>ου</sup> αι. μ.Χ). Η επιγραφή σώζεται αποσπασματικά και ο μελετητής (Harden, 1935: 178) πιστεύει ότι ανήκει στην μήτρα με το κανονικό *N* επειδή λείπει ένα επιπλέον χαρακτηριστικό που παρατηρείται στην άλλη παραλλαγή με το ανάποδο *N*. Αυτό είναι η κάθετη κεραία του *E* στη λέξη *NEIKHN* που προεξέχει πάνω από την οριζόντια, στοιχείο που διαπιστώνεται στα άλλα δύο κύπελλα της ίδιας συλλογής. Επίσης ένα κύπελλο από Κύπρο, πρώην Συλλογή Cesnola,<sup>12</sup> ο Harden χωρίς να γνωρίζει που βρίσκεται, υποστηρίζει σύμφωνα με το σχέδιο του Cesnola, ότι ανήκει στην παραλλαγή με το ορθό *N* (Harden,

<sup>11</sup> Βλ. Harden, 1935: 178, K1iiiε· Stern, ό.π. (σημ. 7): 98, 1923.411, αρ. 2, υ: 6,5 εκ., δ: 6,4 εκ., από κιτρινωπό γυαλί. Δώρο του Edward Drummond Libbey. Συλλογή Thomas H. Curtis. Βλ. επίσης Perdrizet, ό.π. (σημ. 10): 5, αρ. 5-8· Matheson, ό.π. (σημ. 7): 53, αρ. 134 (λανθασμένη αναφορά ως 1923.412, αρ. 3).

<sup>12</sup> Βλ. Perdrizet, ό.π. (σημ. 10): 5, αρ. 1, σημ. 2· Harden, ό.π. (σημ. 11): 179, K1iiil· Stern, ό.π. (σημ. 7): 99, σημ. 6· Lightfoot, 2017: 52, σημ. 19.





Εικ. 4β. Κύπελλο Γ91 (ΕΦΑ Χανίων - Δ. Τομαζίνακης).

1944-45:94). Αναφέρεται επιπλέον ένα θραύσμα που σώζει τμήμα επιγραφής [HN], από τάφο στην Ιερουσαλήμ στο μουσείο Rockefeller, κατασκευασμένο από αμφιλεγόμενη μήτρα. Εάν είναι τμήμα της λέξης *THN* το κύπελο ανήκει στην παραλλαγή με κανονικό *N*, ενώ αν είναι η κατάληξη της λέξης *NEIKHN*, το κύπελλο είναι κατασκευασμένο από την μήτρα με το ανάποδο *N*.<sup>13</sup>

Χρονολόγηση: Η χρονολόγηση του κυπέλου τοποθετείται στα μέσα ή στο β' μισό του 1<sup>ου</sup> αι. με βάση τα συνευρήματα (context: μέσα 1<sup>ου</sup> αι μ.Χ.-2<sup>ος</sup> αι μ.Χ.). Σημειώνεται ότι η πλειονότητα των γνωστών παραδειγμάτων της κατηγορίας δεν έχει αναφορά χρονολογημένου context ενώ τα ελάχιστα ανασκαφικά ευρήματα, που χρονολογούνται από το α' μισό του 1<sup>ου</sup> αι. μ.Χ., υποδεικνύουν πιθανή τη χρονολόγηση της κατασκευής τους, πριν τα μέσα του 1<sup>ου</sup> αι μ.Χ.

Για τα κύπελλα της κατηγορίας K1iii από τη μήτρα της παραλλαγής με το ανάποδο *N* ακολουθεί κατάλογος με τα δημοσιευμένα γνωστά παραδείγματα σε μουσεία της Αμερικής και Ευρώπης και ιδιωτικές συλλογές, με πιθανή προέλευση κυρίως τη Συροπαλαιστίνη ή την Κύπρο.

- 1 Toledo Museum of Art. 1923.410A-B, αρ. 4.<sup>14</sup>
- 2 Toledo Museum of Art. 1923.412A-B, αρ. 3.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Harden, ό.π. (σημ. 10): 292, K1iiir, 42.222· Stern, ό.π. (σημ. 7): 99, σημ. 6.

<sup>14</sup> Βλ. Perdrizet, ό.π. (σημ. 10): 5, αρ. 5-8· Harden, ό.π. (σημ. 11): 178, Group K1iiih· Matheson, ό.π. (σημ. 7): 53, αρ. 134· Stern, ό.π. (σημ. 7): 99, σημ. 6.

<sup>15</sup> Βλ. Perdrizet, ό.π. (σημ. 10): 5, αρ. 5-8· Harden, ό.π. (σημ. 11): 178, Group K1iiif και g· Matheson, ό.π. (σημ. 7): 53, αρ. 134 (λανθασμένη αναφορά ως 1923.411, αρ. 2), Stern, ό.π. (σημ. 7): 99, σημ. 6.



Εικ. 4γ. Κύπελλο Γ91 (ΕΦΑ Χαλίων - Δ. Τομαζινάκης).

- 3 Walter Art Gallery, Βαλτιμόρη- ΗΠΑ. 47.55. Ο Henry Walters το 1925 αγόρασε από τον Dikran Kelekian, τουρκοαρμένιο συλλέκτη και το 1931 κληροδοτήθηκε στο Walters Μουσείο Τέχνης.<sup>16</sup>
- 4 Corning Museum of Glass, Νέα Υόρκη. Πρώην συλλογή Σμιτ, από Λίβανο.<sup>17</sup>
- 5 Yale University Art Gallery. 1955.6.68, Συλλογή Μοορε, πιθανή προέλευση Τυρε, Συρία.<sup>18</sup>
- 6 Metropolitan Museum of Art, Ν. Υόρκη. 81.10.214, δωρεά Η. G. Matquand, ο οποίος αγόρασε από τη συλλογή Charvet, από Κύπρο, πιθανόν από το Ιδάλιον.<sup>19</sup>
- 7 Metropolitan Museum of Art, Ν. Υόρκη. 32.128.10 από Beisan; Συροπαλαιστίνη.<sup>20</sup>
- 8 British Museum. Από τάφο στην Αμαθούντα, Κύπρος.<sup>21</sup>
- 9 British Museum.1228.20, από Κύπρο.<sup>22</sup>

<sup>16</sup> Βλ. Harden, ό.π. (σημ. 10): 94, Group K1iiiip· Matheson, ό.π. (σημ. 7), 54· *3000 Years of Glass: Treasures from the Walters Art Gallery*.

<sup>17</sup> Smith, 1957: 69, εικ. 9, αρ. 96· McClellan, 1983: 77· Stern, ό.π. (σημ.7): 99, σημ. 6· Whitehouse, 2001: 316, αρ. 491.

<sup>18</sup> Hayward, 1962: 52-53, εικ. 6, αρ. 5· Matheson, ό.π. (σημ. 7): 53-4, 134, αρ. 837· Stern, ό.π. (σημ. 7): 99, σημ. 6.

<sup>19</sup> Harden, ό.π. (σημ. 10): 94, K1iiin· Stern, ό.π. (σημ. 7): 99, σημ. 6· Lightfoot, ό.π. (σημ. 12): 52, εικ. 3.

<sup>20</sup> Harden, ό.π. (σημ. 10): 94, K1iiic· Matheson, ό.π. (σημ. 7): 54· Stern, ό.π. (σημ. 7): 99, σημ. 6· Whitehouse, ό.π. (σημ. 17): 27· Lightfoot, ό.π. (σημ. 12): 52.

<sup>21</sup> Βλ. Perdrizet, ό.π. (σημ. 10): 5, αρ. 3· Harden, ό.π. (σημ. 11): 178, K1iiia, πιν.26· Stern, ό.π. (σημ. 7): 99, σημ. 6· Lightfoot, ό.π. (σημ. 12): 52.

<sup>22</sup> Βλ. Perdrizet, ό.π. (σημ. 10): 5, αρ. 4· Harden, ό.π. (σημ. 11): 178, K1iiib· Harden, ό.π. (σημ. 10): 92-94, K1iii n· Stern, ό.π. (σημ. 7): 99, σημ. 6· Lightfoot, ό.π. (σημ. 12): 52, σημ.19 για την ταύτιση





Εικ. 48. Κύπελλο Γ91 (ΕΦΑ Χανίων - Δ. Τομαζιζνάκης).

- 10 State Hermitage Museum, Αγία Πετρούπολη. P.1914.17, από τη νεκρόπολη Ποντικάπαιου της Κριμαίας, σημ. Κέρτς, Μαύρη Θάλασσα.<sup>23</sup>
- 11 J. Paul Getty Museum. 2003.319, από ιδιωτική συλλογή Erwin Oppenländer, 1901-1988 (Waiblingen, Germany), κληρονόμησε ο Gert Oppenländer το 1988 και πουλήθηκε το 2003 στο Μουσείο Paul Getty.<sup>24</sup>
- 12 Israel Museum, Ιερουσόλυμα.77.12.751, από ιδιωτική συλλογή Eliahu Dopkin.<sup>25</sup>
- 13 Formerly G. Sangiorgi Collection, Ρώμη. Από Κύπρο.<sup>26</sup>
- 14 Newark Museum στο N. Jersey, ΗΠΑ.<sup>27</sup>
- 15 Louvre Museum.<sup>28</sup>

με κύπελο άλλης προέλευσης. Το Βρετανικό μουσείο θεωρεί ότι από την περιγραφή των Ohnefalsch-Richter προκύπτουν ομοιότητες με το κύπελο από το βόρειο νεκροταφείο της Σαλαμίνας στην Κύπρο και δεν είναι από την περιοχή Ξυλοτύμβιου.

<sup>23</sup> Βλ. Kunina, 1973: 133,134, εικ. 23, με εκτενής βιβλιογραφία, McClellan, ό.π. (σημ. 17): 77· Stern, ό.π. (σημ. 7): 99, σημ. 6.

<sup>24</sup> Βλ. Von Saldern *et al.*, 1974: 162-166, σημ.454· Stern, ό.π. (σημ.7): 99, σημ.6. Πιθανότατα ταυτίζεται με το κύπελο της συλλογής, με αταύτιστο N, που αναφέρει ο McClellan (McClellan, ό.π. (σημ. 17): 77-78).

<sup>25</sup> Ο McClellan (McClellan, 1983: 77) προσθέτει ένα από τη συλλογή Eliahu Dopkin Collection και η Stern το αναφέρει επίσης (Stern, 1995: 99, σημ.6). Βλ. Israel Museum, Jerusalem, Exhibitions: *Made by Ennion*: Israeli, 2003.

<sup>26</sup> Βλ. Sangiorgi 1914: αρ. 104, πιν. 20· Harden, ό.π. (σημ. 11): 1978, K1iii-i· Stern, ό.π. (σημ. 7): 99, σημ. 6· Lightfoot, ό.π. (σημ. 12): 52, σημ. 19.

<sup>27</sup> Βλ. Auth, 1976: αρ. 57· Stern, ό.π. (σημ. 7): 99, σημ. 6.

<sup>28</sup> Ο Perdrizet αναφέρει ένα ολόκληρο κύπελο στο Παρίσι με πιθανή προέλευση ελληνική (Perdrizet, ό.π. (σημ. 10): 5, αρ. 9, σημ. 7). Πιθανόν πρόκειται για το ίδιο με το ανάποδο N και ελληνική προέλευση στον κατάλογο της Stern (Harden, ό.π. (σημ. 11): 178, K1iiid· Stern, ό.π. (σημ. 7): 99.



Εικ. 4ε. Κύπελλο Γ91 (ΕΦΑ Χανίων - Δ. Τομαζινάκης).

- 16 Museum of Cagliari, Σαρδηνία. Από ακρόπολη Cornus, 5136.<sup>29</sup>
- 17 Collection Constable-Maxwell στο Λονδίνο.<sup>30</sup>
- 18 Worcester Art Museum.<sup>31</sup>
- 19 Ιδιωτική συλλογή στην Ελβετία. Ένα θραύσμα που σώζει [AB].<sup>32</sup>
- 20 Από Γοργιπία, Μαύρη θάλασσα (σημ. Ανάπα). Ένα θραύσμα που σώζει τη φράση [ABE].<sup>33</sup>
- 21 Μουσείο Λευκωσίας. Από Κύπρο.<sup>34</sup>
- 22 Πρώην Συλλογή Djabra Pierides, Λάρνακα. Από Κύπρο.<sup>35</sup>
- 23 Museum of Lyon.<sup>36</sup>
- 24 British Museum, συλλογή Slade.<sup>37</sup>
- 25 Συλλογή Kofler- Truniger.<sup>38</sup>

<sup>29</sup> Βλ. Harden, ό.π. (σημ. 11): 179, K1iiiik, πιν. 276· Stern, ό.π. (σημ. 7): 99, σημ. 6, με αταύτιστο N.

<sup>30</sup> Αταύτιστο. Το αναφέρει η Matheson σε κατάλογο δημοπρασίας, βλ. Constable-Maxwell, αρ. 229· Matheson, ό.π. (σημ. 7): 54· McClellan, ό.π. (σημ. 17): 78.

<sup>31</sup> Βλ. Harden, ό.π. (σημ. 10): 94, Kiiiio.

<sup>32</sup> Βλ. Kunz - Rütli, 1981: 80, αρ. 270· MacClellan, ό.π. (σημ.17): 78

<sup>33</sup> Βλ. Алексеева - Сорокина, 2007: 29, πιν. 22, 2.

<sup>34</sup> Βλ. Harden, ό.π. (σημ. 11): 178, K1iiiij· Stern, ό.π. (σημ. 7): 99, σημ. 6· Lightfoot, ό.π. (σημ. 12): 52, σημ. 19.

<sup>35</sup> Βλ. Perdrizet, ό.π. (σημ. 10): 5, αρ. 2· Harden, ό.π. (σημ. 11): 179, K1iiim· Stern, ό.π. (σημ. 7): 99, σημ. 6 (με άγνωστο N)· Lightfoot, ό.π. (σημ. 12): 52, σημ. 19.

<sup>36</sup> Για την αναφορά, βλ. Perdrizet ό.π. (σημ. 10): 5, αρ. 11, σημ. 9.

<sup>37</sup> Ο Perdrizet (Perdrizet, ό.π. (σημ. 10): 5, αρ. 10, σημ. 8) αναφέρει ένα από Μύλο Κύπρου, με άγνωστη σημειοτική θέση.

<sup>38</sup> Για την αναφορά, βλ. Stern, ό.π. (σημ. 7): 99, σημ. 6.





ΜΚ. 191

Σχ. 2. Ανάπτυγμα της επιγραφής (ΕΦΑ Χανίων - Α. Μαλαξιανάκη).

Η επιγραφή σε διαφορετική διάταξη διαιρούμενη σε 2 ίσα μέρη, ΛΑΒΕΤΗ // ΝΕΙΚΗΝ, με το κάθε μέρος να πλαισιώνεται από 4 κυκλικά στεφάνια του τύπου Harden K1ii, αναφέρεται για δύο κύπελλα στο Μητροπολιτικό Μουσείο της Νέας Υόρκης στη συλλογή Cesnola από Κύπρο (Perdrizet, 1906: 4, σημ. 1) και από Κωνσταντίνη Αλγερίας.<sup>39</sup>

Δύο κύπελλα νίκης ίδιου σχήματος που ανήκουν σε άλλη κατηγορία του τύπου Harden K1i<sup>40</sup> με την ίδια επιγραφή διαιρούμενη σε 4 ίσα μέρη, (ΛΑΒ) (ΕΤΗ) (ΝΝΙ) (ΚΗΝ), μέσα σε οβάλ στεφάνια έχουν ελληνική προέλευση από τη Μήλο ή πλησίον και βρίσκονται στο Βρετανικό Μουσείο<sup>41</sup> και στο Cinzano Glass Collection.<sup>42</sup> Στην ίδια κατηγορία ο μελετητής κατατάσσει ένα θραύσμα [4] σε στεφάνι που βρέθηκε σε ανασκαφικό σύνολο του 1<sup>ου</sup> αι. μ.Χ. στα Ίσθμια Κορίνθου (McClellan, 1983: 74, εικ. 4) και αναγνωρίζει ότι τα κύπελλα με την επιγραφή αυτή, είναι συγκεντρωμένα στην Ελλάδα (McClellan, 1983: 76, υποσ. 34).<sup>43</sup>

Στην Κρήτη είναι γνωστά γυάλινα ανάγλυφα κύπελλα αυτής της τεχνικής και σχήματος αλλά με διαφορετική διακόσμηση, σε θραύσματα από την Κνωσό, μετά το β' τέταρτο του 1<sup>ου</sup> αι μ.Χ. (Price, 1992: 422-3, αρ. 96, 98, πίν. 341, 349). Πρέπει να αναφερθεί ότι σε δημοσίευμα αθηναϊκής εφημερίδας του 1893 αναφέρεται ενεπιγραφο κύπελο να έχει βρεθεί στην περιοχή του Σελίνου στη νοτιοδυτική Κρήτη, χωρίς να γνωρίζουμε περισσότερα στοιχεία σήμερα.<sup>44</sup> Σημειώνεται ότι τα κύπελλα αυτής της τεχνικής με διαφορετικές επιγραφές στην ελληνική γλώσσα έχουν βρεθεί κυρίως στην

<sup>39</sup> Βλ. Perdrizet, ό.π. (σημ.10): 4, σημ.2,3· Harden, ό.π. (σημ.10): 92-93, K1iia · Lightfoot, ό.π. (σημ.12): 52, εικ. 3.

<sup>40</sup> Για τον τύπο βλ. Harden, ό.π. (σημ.11): 176-180· Stern, ό.π. (σημ.7): 99, σημ. 5.

<sup>41</sup> Βλ. Harden, ό.π. (σημ.11): 177, K1ia, πιν.26d και Lazarus, 1980: αρ.6, αντίστοιχα.

<sup>42</sup> Παραδείγματα του τύπου αυτού σε άλλες περιοχές της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, βλ. ενδεικτικά από Vindonissa, Berger, 1960:49-51, αρ.119-120, πιν.8· και στις ανατολικές ακτές Δαλματίας, περιοχή Zadar Κροατία, Štefanac, 2017: 104, εικ.1,1.

<sup>43</sup> Βλ. σχετικά ό.π. σημ.28. Επιπλέον επιγραφα κύπελλα κατασκευασμένα με την ίδια τεχνική αλλά με διαφορετικές επιγραφές, έχουν βρεθεί σε αρκετές περιοχές του ελλαδικού χώρου, βλ. ενδεικτικά Σίφνο, Γαλαξίδι, Αντίκυρα Βοιωτίας, Μέγαρο, Θεσσαλονίκη και από την Αγορά Αθήνας (Weinberg-Stern, 2009: 80, αρ.145-146). Για συγκεντρωμένη τη σχετική βιβλιογραφία, βλ. Weinberg-Stern. ό.π.: 65-66, σημ. 406 και 417-421.

<sup>44</sup> Βλ. άρθρο στην εφημερίδα, [ανυπόγραφο] (11-8-1893), «Γάλινα εν Σελίνω», *Εφημερίς*, 2, αρ. φύλλου 223: Έν Σελίνω της Κρήτης ευρέθη εσχάτως υέλινον ποτήριον φέρον, εκτύπους δώδεκα στεφάνους

ανατολική πλευρά της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας,<sup>45</sup> στην ανατολική και κεντρική Μεσόγειο,<sup>46</sup> αλλά και στο εσωτερικό των βόρειων εδαφών<sup>47</sup> καθώς και σε άλλες ρωμαϊκές στρατιωτικές θέσεις (Price, 2014: 145).

Η χρονολόγηση και η καταγωγή της τεχνικής αποτελεί αντικείμενο αντιπαράθεσης μεταξύ των μελετητών που έχουν συμβάλει στη μελέτη της. Είναι γενικά αποδεκτό ότι η εφεύρεση της τεχνικής ανήκει στο β' μισό του 1<sup>ου</sup> αι π.Χ. και η αρχή παραγωγής αυτών ξεκινά από τις πρώτες δεκαετίες του 1<sup>ου</sup> αι. μ.Χ. (McClellan, 1983: 75· Stern 1995: 65 κ.ε.). Για ακριβέστερη χρονολόγηση με αναστασιακά δεδομένα (Price, 1991: 64 κ.ε.· Weinberg-Stern, 2009: 64-65). Η Σιδώνα αναφέρεται από τους αρχαίους συγγραφείς (Pliny, *Nat. Hist.* 5: 75-76· 36: 193 και Strabo, *Geography* 16.2.25) ως σημαντικό κέντρο υαλουργικής παραγωγής της ανατολικής Μεσογείου και θεωρείτο η πόλη των υαλουργών στα τέλη του 1<sup>ου</sup> αι π.Χ., οι οποίοι προσθέτουν στην υπογραφή τους το τοπωνύμιο 'Σιδώνιος' (McClellan, 1983: 71-72).

Αναφορικά με την περιοχή προέλευσης και καταγωγής της τεχνικής υπάρχουν διαφορετικές απόψεις σχετικά με τα κέντρα παραγωγής των ανάγλυφων κύπελων, δεδομένης της διασποράς των αγγείων αυτών από την Ισπανία μέχρι τη Μαύρη Θάλασσα (McClellan, 1983· Price, 1991· Stern, 1995: 65 κ.ε.· Grose *et al.*, 2017: 98 κ.ε.). Η πλειοψηφία των μελετητών συμφωνεί με τον Harden (Harden, 1935: 164-165), ο οποίος αποδίδει τα ενεπίγραφα κύπελλα με ελληνικές επιγραφές στα μεγάλα υαλουργικά κέντρα, ιδιαίτερα της Συροπαλαιστίνης και υποστηρίζει το επιχειρημά του με τη μετανάστευση τεχνιτών προς τη Δύση, φέρνοντας τα σχέδια και την τεχνολογία τους σε νέες μακρινές αγορές (Stern, 1995: 71-72). Για την ανταλλαγή μήτρων μεταξύ των τοπικών εργαστηρίων μιλάει ο McClellan (McClellan, 1983: 76) ενώ η Price, λόγω των πρώιμων ευρημάτων στη Δύση θεωρεί ότι η καταγωγή βρισκείται εκεί από όπου και στη συνέχεια μετανάστεψαν οι τεχνίτες στην Ανατολή (Price, 1991: 64, 71). Οι θέσεις εύρεσης ωστόσο είναι συγκεντρωμένες κυρίως στην ανατολική Μεσόγειο παρά στη Δύση και εστιάζονται στην Παλαιστίνη και τη Συρία. Η Stern (Stern, 1995: 74) θεωρεί ότι η παρουσία των πρώτων παραδειγμάτων στη Δύση εξηγείται λόγω της απουσίας ρωμαϊκών στρατιωτικών στρατοπέδων εκείνη την περίοδο και υποστηρίζει ότι μέσω του εμπορίου φτάνουν σε όλα τα μακρινά μέρη τα προϊόντα. Ωστόσο αναγνωρίζεται ότι τα ενεπίγραφα κύπελλα με ελληνικές επιγραφές σχετίζονται τα περισσότερα με την παραγωγή της ανατολικής Μεσογείου (Weinberg-Stern, 2009: 65).

---

εις δύο σειρές, ων η μὲν πρὸς τὸ χεῖλος ἡ δὲ πρὸς τὸ κάτω ἄκρον. Ἐν τῷ μέσῳ φέρει κύκλωθεν τὴν ἐξῆς ἐπιγραφὴν, ἔκτυπον ὠσαύτης Λάβε τὴν νίκην'.

<sup>45</sup> Στις περιοχές της δυτικής Μεσογείου έχουν βρεθεί λιγότερα γνωστά παραδείγματα. Ενδεικτικά θα μπορούσε να αναφερθεί από τη Ναρμπόν-ΝΑ Γαλλία, ένα θραύσμα με αποσπασματική επιγραφή ΝΙΚ/ΩΝ, βλ. Fontaine-Roussel-Ode, ὀ.π. (σημ. 7): 180, σημ. 12-13.

<sup>46</sup> Βλ. στη Masada - Ισραήλ (Barag, 1991: 139· Jackson-Tal, 2016: 71-72), στην Cosa (Grose *et al.*, 2017: 103-107, αρ. 206-209).

<sup>47</sup> Βλ. ενδεικτικά στη Magdalensberg-Αυστρία (Czurda-Ruth, 1979: 144-145, αρ. 1055, πιν. 22) Tongeren-Βέλγιο (Cosyns, 2005: 179-183), Camulodunum-M. Βρετανία (Price, 1991: 67, σημ. 22).



Το εύρημα από την Κίσαμο με ανασκαφικά δεδομένα προστίθεται στις ελληνικές περιοχές που γνωρίζουμε μέχρι σήμερα και εμπλουτίζει το χάρξη με τις θέσεις προέλευσης των αγγείων αυτών, που είχαν επικεντρωθεί στο παρελθόν κυρίως στη Συροπαλαιστίνη και την Κύπρο. Άλλωστε οι Φοίνικες, ένας λαός με μεγάλη ναυτική και εμπορική παράδοση, στη θαλασσινή τους πορεία προς τη Δύση χρειάζονταν και αυτοί σταθμούς που τους προσέφεραν οι κρητικές ακτές. Το γυάλινο ενεπίγραφο κύπελο από την Κίσαμο αποτελεί ένα αντικείμενο πολυτελείας, αφενός προορισμένο για την ανώτερη τάξη της πόλης, που είχε την οικονομική δυνατότητα να το αποκτήσει και αφετέρου υποδηλώνει τη συμμετοχή σε συμπόσια, ένα ευρέως διαδεδομένο κοινωνικο-πολιτικό φαινόμενο που στόχευε στην κοινωνική προβολή και πολιτική καταξίωση των εύπορων πολιτών. Το γυαλί είναι υλικό με αξία ανώτερη από του χρυσού και του αργύρου κατά τον Πλίνιο (Pliny, *Nat. Hist.*: 36:198), λόγω της υψηλής τεχνογνωσίας που απαιτεί η κατασκευή του και το εύρημα αυτό συμπληρώνει τις μελέτες για την πρώιμη ρωμαϊκή υαλουργία.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- АЛЕКСЕЕВА, Е. М. - СОРОКИНА Н. П. (2007): *Коллекция Стекла Античной Горгоппии*, Москва Интербук-бизнес.
- ΑΝΤΩΝΑΡΑΣ, Α. (2009): «Η τεχνολογία της υαλουργίας κατά τη ρωμαϊκή και την παλαιοχριστιανική εποχή» στο Χρ. ΓΚΑΤΖΟΛΗΣ (επιμ.), *ΥΑΛΙΟΣ, Ημερίδα Συντήρησης, Αρχαιολογικό Μουσείο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη*, σ. 85-96.
- AUTH, S. H. (1976): *Ancient Glass at the Newark Museum from the Eugene Schaefer Collection of Antiquities*, Newark Museum, with assistance from The Ford Foundation and The National Endowment for the Arts, New Jersey.
- BARAG, D. (1991): «The contribution of Masada to the History of Early Roman Glass» στο M. NEWBY - K. PAINTER (eds.), *Roman Glass: Two Centuries of Art and Invention*, The Society of Antiquaries of London, London, 137-40.
- BERGER, L. (1960): *Römische Gläser aus Vindonissa. Veröffentlichungen der Gesellschaft Pro Vindonissa*, 4, Basel.
- CONSTABLE-MAXWELL, A. (1979): *Catalogue of the Constable-Maxwell Collection of Ancient Glass*, Sotheby Parke Bernet, London.
- COSYNS, P. (2005): «Two Fragments of Mold-Blown Glass Beakers with Greek Inscriptions from Tongeren (Belgium)», *Journal of Glass Studies* 47: 179-183.
- CZURDA-RUTH, B. (1979): «Die römischen Gläser vom Magdalensberg», *Archäologische Forschungen zu den Grabungen auf dem Magdalensberg 6*, Kärntner Museumsschriften 65, Klagenfurt.
- FONTAINE, S. - ROUSSEL-ODE, J. (2010): «Vases soufflés-moulés du Haut-Empire trouvés en Narbonnaise» στο C. FONTAINE-HODIAMONT et al. (eds.), *D'Ennion au Val Saint-Lambert, Le verre soufflé-moulé. Actes des 23<sup>e</sup> Rencontres de l'Association française pour l'Archéologie du Verre. Colloque international, Bruxelles - Namur, 17-19 Octobre 2008*. Scientia Artis, vol. 5. Bruxelles, 177-203.
- GROSE, D. F. - SCOTT, R. T. - PRICE, J. K. - LARSON, A. - HUFFSTOT, J. (2017): «The Hellenistic, Roman, and Medieval Glass from Cosa», *Memoirs of the American Academy in Rome. Supplementary Vol. 12*, University of Michigan Press for the American Academy in Rome.
- HARDEN, D. B. (1935): «Romano-Syrian Glasses with Mould-blown Inscriptions», *Journal of Glass Studies* 25 (2): 163-186, Society for the Promotion of Roman Studies, London.





- HARDEN, D. B. (1944-45): «Two Tomb-Groups of the First Century A.D. from Yamour, Syria, and a Supplement to the list of Romano-Syrian Glasses with Mould-blown Inscription», *Syria* 24: 81-95, 291-292.
- HAYWARD, J. (1962): «Roman Mold-Blown Glass at Yale University», *Journal of Glass Studies* 4: 48-60.
- ΓΝΑΤΙΑΔΟΥ, Δ. (2013): *Διαφανής ύαλος για την αριστοκρατία της αρχαίας Μακεδονίας*, Αρχαιολογικό Ινστιτούτο Μακεδονικών και Θρακικών Σπουδών, Θεσσαλονίκη.
- ISRAEL MUSEUM, JERUSALEM, EXHIBITIONS: *Made by Ennion. Ancient Glass Treasures from the Shlomo Moussaieff Collection*, Israel Museum, Jerusalem, Temporary Exhibition Gallery, Samuel and Saidye Bronfman, Archaeology Wing, 01/05/2011 - 01/12/2011.  
<https://www.imj.org.il/en/collections/228947> [ανακτήθηκε 2/10/2020].
- ISRAELI, Y. (2003): *Ancient Glass in the Israel Museum: The Eliabu Dobkin Collection and Other Gifts*, The Israel Museum Jerusalem, Jerusalem.
- JACKSON-TAL, R. E. (2016): «The glass from the 1995 excavations in Camp F at Masada: The use of luxury and common Early Roman glass in military context», *Levant* 48/1: 63-78.
- KUNINA, N. (1973): «Syrian Mould-blown Glass Vessels from the Necropolis at Panticapaeum» στο K. S. GORBUNOVA (ed.), *Monuments of Ancient Applied Art*, Hermitage Museum, Leningrad, σ. 101-150.
- KUNZ, M. - RÜTTI, B. (1981): *3000 Jahre Glaskunst Glaskunst von der Antike bis zum Jugendstil*, Kunstmuseum Luzern.
- LAZARUS, P. (1980): *The Cinzano Glass Collection*, London.
- LIGHTFOOT, C. S. (2017): *The Cesnola Collection of Cypriot Art*, Metropolitan Museum of Art, N.Y.
- MCCLELLAN, M. (1983): «Recent Finds from Greece of First Century A.D., Mold-Blown Glass», *Journal of Glass Studies* 25: 71-78.
- ΜΑΡΚΟΥΛΑΚΗ, Στ. (2009): «Αριστοκρατικές» αστικές επαύλεις στην ελληνορωμαϊκή Κίσαμο» στο Χρ. ΛΟΥΚΟΣ, Ν. ΞΙΦΑΡΑΣ, Κλ. ΠΑΤΕΡΑΚΗ, *Ubi dubium ibi libertas, Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Νικόλα Φαράδα*, Εκδόσεις Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Κρήτης, Ρέθυμνο, σ. 337-380.
- ΜΑΡΚΟΥΛΑΚΗ, Στ. - MARTINEZ FERNANDEZ, A. (2000-2001): «Ψήφισμα προξενείας από την Κίσαμο», *Κρητική Εστία* 8: 147-158.
- ΜΑΡΚΟΥΛΑΚΗ, Στ. - ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΑΚΟΣ, Ι. - ΦΡΑΓΚΟΝΙΚΟΛΑΚΗ, Χρ. (2004): «Η αρχαία Κίσαμος και η πολεοδομική της οργάνωση», *Atti del congresso internazionale: Creta Romana e Protobizantina*, Ηράκλειο 2000, II, Padova, σ. 355-373.
- MATHESON, S. B. (1980): *Ancient Glass in the Yale University Art Gallery*, University Art Gallery, New Haven.
- ΟΗΝΕΦΑΛΣΧ-ΡΙΧΤΕΡ, Μ. (1883): «Mittheilungen aus Cypern», *AM* 8: 133-40.
- ΠΑΠΑΔΑΚΗ, Χρ. - ΜΙΛΙΔΑΚΗΣ, Μ. (2013): «Cenae Maiores στην ελληνορωμαϊκή Κίσαμο», *Κρητική Εστία* 14: 35-47.
- PERDRIZET, P. (1906): «Verres de Sidon donnés en prix dans des concours», *Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France*, PARIS, vol. 45: 3-12.
- PRICE, J. (1991): «Decorated Mould-Blown Glass Tablewares in the First Century AD» στο M. NEWBY - K. PAINTER (eds.), *Roman Glass: Two Centuries of Art and Invention*, The Society of Antiquaries of London Occasional Papers 13, London, 56-75.
- PRICE, J. (1992): «Hellenistic and Roman Glass» στο L. H. SACKETT (επιμ.), *Knossos: from Greek City to Roman Colony. Excavations at the Unexplored Mansion II*, BSA Suppl. 21, London, σ. 415-490.



PRICE, J. (2014): «Personal possessions or traded goods? Finds of mouldblown glass vessels on Flavian sites in northern Britain» στο R. COLLINS - F. MCINTOSH (eds.), *Life in the Limes: Studies of the People and Objects of the Roman Frontiers*, Oxbow Books, Oxford, 140-50.

«Recent Important Acquisitions: MADE BY PUBLIC AND PRIVATE COLLECTIONS IN THE UNITED STATES AND ABROAD», *Journal of Glass Studies* 13 (1971): 134-147.

VON SALDERN, A. - NOLTE, B. - LA BAUME, P. - HAEVERNICK, T. E. (1974): *Gläser der Antike. Sammlung Oppenländer*, Hamburg.

SANGIORGI, G. - FROEHNER, W. (1914): *Collezione de vetri antichi dalle origini al V sec. D.C.: Ordinati e descritti da Giorgio Sangiorgi con Prefazione di W. Froehner*, Casa Editrice d'Arte Bestetti e Tumminelli, Milan.

ΣΚΟΡΔΟΥ, Μ. (2000): «Ελληνιστική κεραμική από το Καστέλι Κισιάμου», στο Σ. ΔΡΟΥΓΟΥ *et al.* (επιμ.), *Ε' Επιστ. Συνάντησης για την ελληνιστική Κεραμική Χρονολογικά Προβλήματα – Κλειστά Σύνολα – Εργαστήρια*, Χανιά 1997, Τ.Α.Π.Α., Αθήνα, σ. 25-36.

ΣΚΟΡΔΟΥ, Μ. (2015): «Έργο: Έργα συλλογής και μεταφοράς λυμάτων Κισιάμου. Υπόεργο: «Διερευνητικές τομές - Ανασκαφές», *ΑΔ Χρονικά* 70: 1258-1268.

ΣΚΟΡΔΟΥ, Μ. (2018): «Ταφικό μνημείο Κισιάμου» στο *IB' Κρητολογικό* [<https://11iccs.proceedings.gr/el/proceedings/category/38/32/220>], σ. 1-17.

ΣΚΟΡΔΟΥ, Μ. (2020): «Αξευντός θαλαμωτός τάφος Κισιάμου» στο Π. ΚΑΡΑΝΑΣΤΑΣΗ, Α. ΤΖΙΦΚΟΥΝΑΚΗ, & Χ. ΤΣΙΓΩΝΑΚΗ (επιμ.), *Αρχαιολογικό Έργο Κρήτης, 4: Πρακτικά της 4<sup>ης</sup> Συνάντησης (Ρέθυμνο, 24-27 Νοεμβρίου 2016)*, Εφορεία Αρχαιοτήτων Ρεθύμνου, Ρέθυμνο, σ. 713-725.

SMITH, R. W. (1957): *Glass from the ancient World*, Corning.

ŠTEFANAC, B. (2017): «Mold-blown glass from the Roman Province of Dalmatia» στο S. WOLF - A. DE PURY-GYSEL (eds.), *Annales du 20<sup>e</sup> Congrès de l' Association Internationale pour l' Histoire de Verre*, Fribourg /Romont, 7-11 Septembre 2015, Romont, 103-10.

STERN, E. M. (1995): *The Toledo Museum of Art. Roman Mold-Blown Glass: The First through Sixth Centuries*, The Toledo Museum of Art, Rome/Toledo - Ohio.

VAN DEN DRIES, F. M. A. (2007): «Some Notes on Roman Mold Material and the Technique of Molding for Glassblowing», *Journal of Glass Studies* 49: 23-38.

VESSBERG, O. - WESTHOLM, A. (1956): «The Hellenistic and Roman Periods in Cyprus», *The Swedish Cyprus Expedition*, IV, 3, The Swedish Cyprus Expedition, Stockholm.

THE WALTERS ART GALLERY (1982): *3000 years of glass: Treasures from the Walters Art Gallery*, Baltimore, <https://art.thewalters.org/detail/6779/> [ανακτήθηκε 28/9/2020].

WEINBERG, G. D. - STERN, M. E. (2009): «Vessel Glass», *The Athenian Agora*, Vol. 34.

WIGHT, K. (2000): «Leaf Beakers and Roman mold-blown glass production in the first century A.D.», *Journal of Glass Studies* 42: 61-79.

WHITEHOUSE, D. (2001): *Roman Glass in the Corning Museum of Glass*, vol. 2, CMC, Hudson Hills Press, N.Y.

#### HISTORICAL SOURCES

Strabo, *Geographica*. JONES, H. L., Trans. (1967). *The Geography of Strabo*. 8 Volumes. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press.

Pliny, *Naturalis Historia*. EICHHOLZ, D. E., Trans. (2001). *Pliny, Natural History*. 10 Volumes. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press.



# ASSOCIATING THE IMAGE WITH THE MYTH ON ANCIENT CRETAN COINS: THREE CASE-STUDIES\*

Manolis I. Stefanakis - Niki Paschalia M. Konstantinidi

Professor in Classical Archaeology and Numismatics - Classical Philologist, Ph.D., M.ed.

Department of Mediterranean Studies

University of the Aegean

[stefanakis@rhodes.aegean.gr](mailto:stefanakis@rhodes.aegean.gr) - [alinaconstantinidi@gmail.com](mailto:alinaconstantinidi@gmail.com)

## ABSTRACT

Cretan coinage is characterized by a multitude of iconographic types, very often mythological in content. Various mythical figures and episodes are often difficult to identify or interpret due to either lack of clues that would lead to an interpretation or to the fact that could be identifiable with more than one existing myth. Thus, the identification of imagery on Cretan coins is not always self evident. Three major mints of the island are examined in this paper in order to investigate local myths, compared with the mythological tradition of mainland Greece; the myth of the Tree Nymph of Gortyn, the myth of the Labyrinth of Knossos and the myth of the Dog-nursed Infant of Kydonia. Cretan cities, through coin imagery and by carefully selecting the represented mythical figures, were bonding their citizens with a certain heritage, offering a sense of belonging, continuation and ethnic pride, differentiating themselves from other ethnic groups and city states of the island.

KEYWORDS: Ancient coins, Crete, Gortyn, Knossos, Kydonia, cretan myths.

ASOCIANDO LA IMAGEN CON EL MITO EN MONEDAS CRETENSES ANTIGUAS:  
TRES CASOS DE ESTUDIO

## RESUMEN

La acuñación de moneda cretense se caracteriza por una multitud de tipos iconográficos, muy a menudo de contenido mitológico. Varias figuras y episodios míticos suelen ser difíciles de identificar o interpretar debido a la falta de indicios que conduzcan a una interpretación o al hecho de que podrían identificarse con más de un mito existente. Por lo tanto, la identificación de la imaginería en las monedas cretenses no siempre es evidente. En este artículo se examinan las tres casas de la moneda principales de la isla para investigar los mitos locales, en comparación con la tradición mitológica de la Grecia continental; el mito de la ninfa del árbol de Gortina, el mito del laberinto de Cnosos y el mito del niño de Cidonia amamantado por una perra. Las ciudades cretenses, a través de la imaginería de las monedas y seleccionando cuidadosamente las figuras míticas representadas, vinculaban a sus ciudadanos con un cierto legado cultural, ofreciendo un sentido de pertenencia, continuación y orgullo étnico, diferenciándose a sí mismas de otros grupos étnicos y ciudades estado de la isla.

PALABRAS CLAVE: Monedas antiguas, Creta, Gortina, Cnosos, Cidonia, mitos cretenses.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.48>

FORTUNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 757-785; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



Coins in antiquity served various purposes other than their purely transactional use. Their iconography was used for religious, political and national propaganda, reproducing narrative scenes or figures and symbols from the past and the history of each city.<sup>1</sup> Greeks having no background of a long historical tradition and being trapped between the occult desire for knowledge and the limited boundaries of oral memory, created and used myths to solve the mystery of their origin and past. An amount of these myths were very often imprinted on coins.

In this context, Cretan coinage is also characterized by a multitude of iconographic types, very often mythological in content.<sup>2</sup> Three major mints of the island (**fig. 1**) are examined below in order to investigate local myths, compared with the mythological tradition of mainland Greece; namely the myth of the Tree Nymph of Gortyn, the myth of the Labyrinth of Knossos and the myth of the Dog-nursed Infant of Kydonia.

### 1. A NYMPH CALLED EUROPA

One of the most famous myths of Crete during antiquity was the myth of Europa. Legend has it that Zeus fell in love with Phoenix's daughter, transformed himself into a gentle white bull, approached her and laid down at her feet. When, full of admiration, Europa climbed on his back, the animal stood up suddenly and jumped into the sea, bringing the nymph to the Diktean Cave or to Gortyn, where the sacred wedding followed.<sup>3</sup>

The arrival of Europa in Crete sitting on the back of the bull is unquestionably represented on the obverse of the earliest silver Cretan –and presumably alliance coinages– of Gortyn<sup>4</sup> and Phaistos<sup>5</sup> (**figs 2-3**) in the second quarter of the 5<sup>th</sup> c. BC,<sup>6</sup> and again on the silver issues of both cities of the early 4<sup>th</sup> c. BC (**figs 4-5**).<sup>7</sup>

---

\* Many thanks are owed to dear friends and colleagues Dr. Nikos Litinas and Dr. Federico Carbone, for discussing issues of this paper and offering useful insights into various matters and Mrs Anna Kouloubri for saving the manuscript from many language incorrections.

<sup>1</sup> On coinage and propaganda in general see Λιάμπη, 2017. On roman coinage and propaganda see indicatively Alföldi, 1956.

<sup>2</sup> Στεφαννάκης, 2002α: 53. On the coin types of the Cretan coins see Τασούλας, 1994; Svoronos, 1890.

<sup>3</sup> On the myth of Europa see Andrews, 1969; Bühler, 1968; Reeves, 2003.

<sup>4</sup> On the mint of Gortyn, see Carbone, 2014-2015: 70-83, 91-113; Στεφαννάκη, 2019α; Jackson, 1971a; Le Rider, 1966: 129-172 (sporadically); Svoronos, 1890: 153-182.

<sup>5</sup> On the mint of Phaistos see Carbone, 2014-2015: 84-90, 114-123; Στεφαννάκη, 2019β; Le Rider, 1966: 129-172 (sporadically); Svoronos, 1890: 253-265.

<sup>6</sup> Carbone, 2014-2015: 70, 91, 109, 120 (470-425 BC); Le Rider, 1966: 194 (450/425-360? BC). Also, Στεφαννάκης, 2011-2012: 73; Stefanakis, 1999: 257-258.

<sup>7</sup> Carbone, 2014-2015, 109 (425-350 BC); Le Rider, 1966. 194 (450/425-360? BC); Also, Στεφαννάκη, 2019α: 94; Στεφαννάκης, 2011-2012: 71-74; Στεφαννάκης, 2002α: 53-54.



The type, common in the 6<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> c. BC vase painting,<sup>8</sup> reflects the depiction on the archaic metope from Temple Y of Selinus (c. 550-540 BC).<sup>9</sup> Graceful also is a relevant representation on the staters of a short issue of Phaistos, where the bull accosts the seated nymph, who caresses him (fig. 6).<sup>10</sup>

Around the middle of the 4<sup>th</sup> c. BC, Gortyn issued a new series of silver staters<sup>11</sup> with new types, depicting on the obverse a female figure sitting pensively (turned half right or left) within the branches of a tree (fig. 7), while a bull (standing right or left) is depicted on the reverse.<sup>12</sup> The specific type was copied by the neighboring mint of Sybritos (fig. 8), for a short time.<sup>13</sup> The figure has been identified with Europa, Britomartis, Ellotis, Velchane or just an anonymous nymph of the trees,<sup>14</sup> with the identifications with Britomartis and Europa being the most persistent, for both myths contain elements that connect each nymph to a tree.

The identification with Britomartis has been argued by Svoronos<sup>15</sup> and in the context of the Hymn to Artemis, which was composed by Callimachus, in the first half of the 3<sup>rd</sup> c. BC:

...And beyond others thou lovest the nymph of Gortyn, Britomartis, slayer of stags, the goodly archer; for love of whom was Minos of old distraught and roamed the hills of Crete...<sup>16</sup>

On the other hand, Theophrastus in the second half of the 4<sup>th</sup> c. BC, narrates:

...It is said that in Crete, in the district of Gortyn, there is a platanus (plane tree) near a certain spring, which does not lose its leaves; (indeed the story is that it was under this tree that Zeus lay with Europa)...<sup>17</sup>

So, who could be the nymph depicted on the Gortynian coins? Both of the lovers mentioned in the ancient sources (Minos and Zeus), have as their symbol the bull depicted on the reverse of the coin, a coincidence that does not facilitate

---

<sup>8</sup> See *LIMC* IV, Europa I, 24-59. On the depictions of Europa and the bull in ancient Greek art in general, see also Αποστολακοπούλου, 2016; Silvestrelli, 1998; *LIMC* IV, Europa I, 1-220; Zahn, 1983.

<sup>9</sup> On the metope see indicatively, Marconi, 2007: 90-96; Østby, 1987; Kähler, 1949: 37-38.38.

<sup>10</sup> Carbone, 2014-2015: 120 (425-320 BC); Le Rider, 1966: (450/25-360?), pl. xx, 25; Svoronos, 1890: pl. xxii, 35-37; cf. Moschus, *Europa*, 89-99.

<sup>11</sup> Carbone, 2014-2015: 110-111 (350-260 BC); Le Rider, 1966: 194 (360/50-280/70 BC).

<sup>12</sup> See also Svoronos, 1894a: 3.

<sup>13</sup> Στεφαννάκης, 2019β: 74; Carbone, 2014-2015: 445-447; Στεφαννάκης, 2011-2012: 74-76; Στεφαννάκης, 2002α: 54. On the mint of Sybritos in general, Στεφαννάκης, 2019β: 74-76b; Στεφαννάκης, 2011-2012: 74-76; Guarducci, 1949; Naster, 1947; Svoronos, 1890: 313-317, pls xxx, 12-xxxii, 13.

<sup>14</sup> Στεφαννάκης, 2011-2012; Stefanakis, 2000a: 84-85.

<sup>15</sup> Svoronos, 1894a-b.

<sup>16</sup> Callimachus, *Hymns and Epigrams. Hymn to Artemis*, 189-192.

<sup>17</sup> Theophrastus, *Historia Plantarum* 1, 9, 5.7-10.





the interpretation of the obverse type. However, a careful analysis of the iconography of the coins leads to a rather safe conclusion: The nymph appears in more than one narrative scene on the obverse of different stater issues.

The earliest coins of the series, dated around 360-330 BC,<sup>18</sup> depict on the obverse the nymph sitting pensively within the branches of a tree (fig. 7), while in another issue of possibly slightly later date-span (360/50-322 BC),<sup>19</sup> the nymph releases her concentration, looks down to the ground and extends her left arm to the right, most likely in a gesture of invitation (fig. 9).

It comes as a consequence of that gesture that, in the coins dated between 322 and 300 BC<sup>20</sup> the trunk of the tree is transformed into the head of an eagle (fig. 10), while on another issue of the same period an eagle sits on a branch to the left, next to the nymph (fig. 11). In the next three series, all dated between 300 and 270 BC,<sup>21</sup> the nymph is presented as a legal spouse, lifting her veil with the left hand and looking towards the eagle standing left on the left (fig. 12). Next, the eagle, with its wings wide open, couples with the half nude nymph, who keeps her veil up with the right hand and holds the eagle, with her left, in her lap (fig. 13). This last representation seems to copy –or at least is likely to be influenced by– the well-known statue complex of Leda and the Swan, the work of the sculptor Timotheus from Epidaurus, of the early 4<sup>th</sup> c. BC.<sup>22</sup>

Finally, in the third issue of the period, as a sign that the Holy Wedding has taken place, the nymph is represented as a legitimate wife of Zeus, bearing the symbols of Hera, that is, wearing a *polos* cup on her head and holding a cuckoo-tipped scepter (fig. 14).<sup>23</sup> The legitimate spouse revealing herself to the eagle is again represented on the one and short-lived issue (fig. 15) of the next period, 260-250 BC,<sup>24</sup> characterized by a debasement of coinage in the major mints.<sup>25</sup>

The fact that the courting process and the completion of a sacred wedding are depicted indicates that the bride on the tree is Europa, with whom Zeus was united (the eagle-lover is the symbol and transformation of Zeus), to give birth to Minos.

---

<sup>18</sup> Le Rider, 1966: 194. Carbone (2014-2015) has not attempted any specific dating for the various individual issues of the series, generally dating all of them to the years 350-260 BC.

<sup>19</sup> Le Rider, 1966: 194.

<sup>20</sup> Le Rider, 1966: 194.

<sup>21</sup> Le Rider, 1966: 194.

<sup>22</sup> Στεφαννάκης, 2002α: 52; Stefanakis, 2000a: 85. On the «Leda and the Swan» of Timotheus see indicatively, Rieche, 2010; *LIMC* VI, 5-7, 73; Rieche, 1978.

<sup>23</sup> Στεφαννάκης, 2011-2012: 78; Στεφαννάκης, 2002α: 52-53; Stefanakis, 2000a: 85. Comp. *LIMC* IV, Hera 154 and 168 for similar depictions on pottery.

<sup>24</sup> Carbone, 2014-2015: 111 (260-250 BC). The issue was wrongly dated by Στεφαννάκης (2011-2012, 77) to the years 300-280/70 BC and thus identified as an issue of the earlier series.

<sup>25</sup> On the shortage of silver in the east Mediterranean in the early 3<sup>rd</sup> c. BC see Στεφαννάκης, 2011-2012: 79-82; Stefanakis, 2000b: 201.

Therefore the nymph is transformed finally to the bride of Zeus and the queen of Crete, equal to Hera. The step by step registering of the different myth's phases describes in detail an event of which the final chapter is briefly described by Theophrastus: «it was under this tree that Zeus lay with Europa».<sup>26</sup> Consequently, in these Gortynian coins we have the depiction of a mythical episode, which clearly testifies to the identity of the nymph, offering more visual details of the story.<sup>27</sup>

Britomartis is, on the other hand, known from the mythographers that she chose to throw herself, into the sea rather than being violated by Minos. Therefore the Cretan «sweet virgin» (*Βριτόμαρτις*) should be excluded as a candidate for the identification with the represented figure.

The earlier representation of Europa, riding a galloping bull, re-appeared eventually on the new coinage of Gortyn around after the middle of the 3<sup>rd</sup> c. BC. This time the mantle of the nymph is filled with the wind over her head floating as it were a sail,<sup>28</sup> on the reverse of the new silver drachms of the city (fig. 16). In some cases, on the large bronze fractions of the same period, the seated spouse of the eagle on the tree (obverse), is clearly associated with Europa seated on the back of the bull (reverse) (fig. 17).<sup>29</sup> The type is also combined with a square maze on the reverse (fig. 24) on a short bronze issue, possibly a product of a short alliance with Knossos in the last quarter of the 3<sup>rd</sup> c. BC.<sup>30</sup> The new type of Europa and the bull may be plausibly copying some sculptural group dedicated in the town, such as the late Hellenistic (ca 100 BC) and partially surviving marble group of Europa seated on back of bull with two dolphins forming support at front, a work of natural size, discovered in the great theater of Gortyn and currently in the care of the British Museum.<sup>31</sup>

Europa was indeed the major figure on the coinage of Gortyn for many centuries as a strong symbol of autochthony. The numismatic iconography of Europa evolved through the years and it is very interesting to observe a possible attempt of the mint to depict a sequence of scenes on a number of consecutive silver stater issues from circa the mid 4<sup>th</sup> c. BC to circa 270 BC (figs 7-14). Of course Europa should not be the only image that should be carefully analyzed. As Carbone correctly pointed out,<sup>32</sup> the tree is also an issue that should be considered within this sequence of iconographic development, since sometimes it is depicted bare, in some cases it bears

<sup>26</sup> Theophrastus, *Historia Plantarum* 1.9.5,9-10.

<sup>27</sup> Στεφανιάκης, 2011-2012: 83; Stefanakis, 2000a: 85.

<sup>28</sup> In accordance with the description of Moschus, *Europa*, 129-130: «the robe went bosoming deep at the shoulder like the sail of a ship».

<sup>29</sup> Svoronos, 1890: pl. XV, 20-28.

<sup>30</sup> Carbone, 2014-2015: 111 (250-200 BC); Jackson, 1971b: 291-292.

<sup>31</sup> The British Museum inv. no 1862,0201.01 <[https://www.britishmuseum.org/collection/object/G\\_1862-0201-1](https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1862-0201-1)>. See also LIMC IV, Europa I, 206; Spratt, 2007: 58-59; Χατζηδάκης, 1931: 9-10; Waldhauer, 1915: 63-68.

<sup>32</sup> Dr. Federico Carbone, pers. com.





buds only and in others cases it is in full blossom, let alone the bull on the reverse, who is depicted in different stances and actions.<sup>33</sup>

In any case, if these different issues are indeed correctly dated, then one may discern a carefully selected and executed iconographic program, perhaps the first and only known iconographic coinage program in the ancient world.<sup>34</sup> Apparently a political decision of the authorities of Gortyn to «shed light» on more personal moments of Europa, in order to further proclaim to their citizens and the outer world the monopoly of –and their ties to– the mother of all Cretans and legitimate spouse of Zeus.

## 2. THE MAZE OF KNOSSOS: THE LABYRINTH OR NOT THE LABYRINTH?

The legend of the Labyrinth and its monstrous inhabitant, the Minotaur comes as a sequence to the myth of Europa and was fully developed in the Hellenistic and Roman times.<sup>35</sup> When Minos, out of wonder or greed, decided not to sacrifice the sensational Bull sent to him by Poseidon and instead offered the god another inferior animal, Poseidon became angry and implanted in Minos' wife, Queen Pasiphae, ardent desire for the bull. The Queen managed to couple with the bull and from their union a monster with a human body and a bull's head was born, named Minotaur,<sup>36</sup> whom Minos imprisoned in the Labyrinth. The Labyrinth, a work of Daedalus, was a strange edifice with many corridors and complicated turns, with an easily accessible entrance but an almost impossible exit.<sup>37</sup> The unspecified cause of death of Androgeos, son of Minos, during the athletic contests organized by the king of Athens, Aegeas, provoked the wrath of Minos who, consequently, mobilized his fleet, conquered Megara and besieged Athens. Nevertheless, Minos would have never conquered Athens, if it was not be for his father, Zeus, sending a plague, which forced the Athenians to resort to the oracle of Delphi.<sup>38</sup> The oracle ordered the Athenians to pay compensation for Androgeos' murder and to allow Minos determine the retribution. What followed was annual blood tax of seven young men and seven young women, as pray for the Minotaur.<sup>39</sup> Theseus' decision to cease this monstrous tax<sup>40</sup> led to the extinction of the Minotaur in the Labyrinth with the help of Ariadne.<sup>41</sup>

---

<sup>33</sup> On various examples see Carbone, 2014-2015: cat. nos 59-102; Le Rider, 1966: pls. XI-XIX.

<sup>34</sup> On the iconographic program see also Στεφανάκης, 2011-2012: 76-79; Stefanakis, 2000a: 85.

<sup>35</sup> Litinas 2011, 466-467.

<sup>36</sup> Ovidius, *Metamorphoses* 8.81.

<sup>37</sup> Apollodorus, *Library Epitome*, 3.1.

<sup>38</sup> Pausanias, *Description of Greece, Attica*, 1.27.10.

<sup>39</sup> Plato, *Minos*, 321a.

<sup>40</sup> Isocrates, *Encomium of Helen*, 10.27.

<sup>41</sup> Apollodorus, *Library Epitome*, E.1.



The mythical past of Knossos, primarily connected with the figures of Minos, the Minotaur, Ariadne and the maze holds a leading position in the monetary iconography of Knossos from the late 5<sup>th</sup> c. BC onwards.<sup>42</sup> Three major mythological figures are depicted on the obverse of the earlier silver series of Knossos, with a labyrinthine motive or a maze being the most common feature on the reverse: the Minotaur running in an «archaic» manner left or right with head facing (fig. 18a-b), is one of the most basic and earliest monetary types of the Knossian mint, dated from 425(?) to 360(?) BC.<sup>43</sup> The decorated head of Ariadne appears in the same period on the reverse of a silver stater issue (fig. 18c), as well as on the silver series of the periods 360/50-320(?)<sup>44</sup> (fig. 19a-c) and 320-300 BC<sup>45</sup> (fig. 20); On the obverse of the staters of the period 360/50-320(?)<sup>46</sup> King Minos, seated left on his throne, holding a scepter on the left hand and a phiale on the right, is combined with Ariadne on the reverse (figs 19b-c). On later drachm issues, of 300-280/70 BC<sup>47</sup> the throne is replaced by a square maze and the king holds the scepter in his left hand and a small Victory on his right palm (fig. 21), an imagery, most likely influenced by the Olympian Zeus of Phidias,<sup>48</sup> and the reverse type of the silver tetradrachms of Alexander III.<sup>49</sup>

From the inauguration of the Knossian mint, a labyrinthine motive took its place as the «national» symbol of the city, placed mainly on the reverse, but sometimes also on the obverse of the coins. Constantly evolving for the next five centuries, the motive remained a symbol of self-sufficiency, religious power, and economic stability of the city. It was as if a coin was a living organism, the type never ceased to mutate, taking various forms:<sup>50</sup>

As early as circa 425(?) BC and until circa 300 BC the labyrinthine motive appears as a clockwise or counter clockwise hooked cross (swastika) (figs 18a, 20), the antennae of which end up in meanders, with its center often adorned with a floral pattern or a star. Sometimes, it is transcribed into a meandering pattern, which symbolically encloses the head of Ariadne («the lady of the labyrinth» of the linear B Knossos's tablets?)<sup>51</sup> (figs 18c, 19c), the head of the Minotaur (fig. 19a), or the master and owner

<sup>42</sup> On the coinage of Knossos see Στεφαννάκη, 2019: 98-99; Devoto, 2019; Jackson, 1968; Le Rider, 1966: 175-180; Svoronos, 1890: 59-95.

<sup>43</sup> Devoto, 2019: 151-152; Le Rider, 1966: 195.

<sup>44</sup> Le Rider, 1966: 195.

<sup>45</sup> Le Rider, 1966: 195.

<sup>46</sup> Le Rider, 1966: 195.

<sup>47</sup> Le Rider, 1966: 195.

<sup>48</sup> On a description of the lost masterpiece see Pausanias, *Description of Greece, Elis I*, 5.11.1. See also McWilliam - Puttock - Stevenson, 2011; Richter, 1966.

<sup>49</sup> On the imagery of Zeus see Price 1991, vol. I, 27-28.

<sup>50</sup> For discussions on the coin types of Knossos, with particular reference to the labyrinthine motif, see Kotsonas, 2018: 376-377; Mielczarek, 2013; Ackermann, 2005; Στεφαννάκης - Μπούζα, 2004; Clayton, 1988; Vin, 1974-1975; Forrer, 1900.

<sup>51</sup> On the doubts expressed on this transcription and interpretation, however, see Litinas, 2011: 459 and n. 17. Also Kotsonas, 2018: 370 and n. 28.



of the Labyrinth, King Minos himself (fig. 19b). In the period 300-280/70 BC the shape of the swastika is replaced by the square maze, decorated with various complementary symbols: star, arrow, quiver, bull's head, crescent or thunderbolt, while inscriptions also appear. New figures are now associated with it on the obverse of the series: the head of Demeter or Kore, crowned with corn-ears (fig. 22)<sup>52</sup> and the head of Hera (fig. 23), wearing sphenone decorated with palmettes, earring and necklace.<sup>53</sup>

The square maze monopolized the coins for a couple of centuries –until the ceasing of the Knossian mint in 67 BC– and even decorates the reverse of an allied bronze issue of Gortyn and Knossos, of ca 220 BC (fig. 24) with the already mentioned Gortynian type of Europa riding a bull on the reverse.<sup>54</sup> Towards the end of the 2<sup>nd</sup> c. BC, the head of Zeus or Minos is associated with the square maze on the local style tetradrachms (fig. 25) and drachms,<sup>55</sup> while at the same time a circular maze appeared on the reverse of a rather short local style tetradrachm issue depicting the head of Apollo on the obverse<sup>56</sup> (fig. 26). Finally, the square maze is placed as a symbol next to the Athenian owl on a Knossian pseudo-Athenian tetradrachm issued at the beginning of the 1st c. BC<sup>57</sup> (fig. 27).

Regarding the depiction of labyrinthine motives and mazes on the Knossian coins two major remarks can be made:

1. Firstly, as Litinas has already argued, the term «λαβύρινθος» seems to enter and relate to the Cretan mythology, sometime between the end of the 5<sup>th</sup> and the early 3<sup>rd</sup> c. BC<sup>58</sup>, possibly –and initially– by Euripides and certainly by Callimachus, the earliest known direct source for such a mention.<sup>59</sup> It could not be surprising that the «labyrinthine» iconography enters the Knossian coin-art by the end of the 5<sup>th</sup> c. BC (after ca 425 BC?), in accordance with the contemporary literary sources. It would be ambitious, however, to suggest that the Knossians were using the term «λαβύρινθος» with its later meaning to describe the motives on their coins in the 5<sup>th</sup> and 4<sup>th</sup> c. BC, i.e. the swastika type reverse often filled in with meander patterns (figs 18-20), unless –rather unlikely– they were already aware of Euripides work.

Even if the motive has to be related with the mythical Labyrinth, it would only find support more than a century later in inscriptions from the temple of Apollo at Didyma (c. 300 BC), where the term λαβύρινθος denoted dark corridors with floors decorated with meanders in swastika forms.<sup>60</sup> It is likely that the later coin

<sup>52</sup> On the cult of Demeter and Kore in Knossos see Prent, 2005: 262-263; Coldstream, 1973.

<sup>53</sup> On the series with the head of Hera, see Στεφανάνης, 2017: 223-224; Carrier, 2013.

<sup>54</sup> On the alliance coinage of Cnosos and Gortyn see above n. 30.

<sup>55</sup> Le Rider, 1966: 271-285, pl. xxxv1, 1-12; 286-295, pl. XLII, 1.

<sup>56</sup> See, for example, *SNG Lockett*, 2542; Svoronos, 1890: pl. VI, 18.

<sup>57</sup> Le Rider, 1968: 318, pl. II, 10-12.

<sup>58</sup> Litinas, 2011: 467.

<sup>59</sup> Litinas, 2011: 462-465.

<sup>60</sup> Litinas, 2011: 456 and n. 2.

issues of the period 300-280/70 BC are those that reflect a more consolidated view for the meaning of the word λαβύρινθος, depicting thus a maze (figs 21-27) that could be inspired by the contemporary story of Callimachus,<sup>61</sup> and which could possibly be called «the Labyrinth». One could also, of course, suggest the opposite, i.e. that Callimachus was inspired by the already existing symbol of the maze on the coins of Knossos...

In any case, the Knossian iconography reflects a mythology which does not seem to make any reference to the famous fight and death of the Minotaur by Theseus. Although the episode is a very popular theme among the attic vase-painters from the 6<sup>th</sup> c. BC,<sup>62</sup> the myth is silenced or rather partly ignored by the Cretans at least until the 4<sup>th</sup> c. BC, providing evidence that the legend of Theseus was a creation of Attica.<sup>63</sup> It is possible that the attic myth reflects the fall of the city of Athens under the control of the Cretans, a fact that, disguised as a myth, may allude the era of the Minoan Thalassocracy. Possibly the conditions that the Minoans imposed on the surrendered Mycenaean of Attica were allegorically described as a blood tax, while the tax collector, the Cretans, were presented as a bloodthirsty monster, the Minotaur. The death of the Minotaur may recall the end of the Minoan power and the establishment of the Mycenaean rule on Crete.

Even in the later, Hellenistic and Roman, periods, when literary sources use Labyrinth as a standard term related to the residence of the Minotaur and the place of the fight,<sup>64</sup> the Knossian coin iconography never depicted the fight. It is only on a couple of much later Roman issues of bronze drachms of Athens of the 2<sup>nd</sup> c. AD, with a helmeted head of Athena on the obverse, that the scene of the infamous fight is depicted on the reverse, where Theseus is preparing to slay the monster.<sup>65</sup>

2. Secondly, in relation to the persisting presence, as well as to the variation in the form of the labyrinthine motive, its identification with a specific labyrinthine

---

<sup>61</sup> Callimachus, *Hymns and Epigrams, Hymn to Delos*, 308-313: «Then, too, is the holy image laden with garlands, the famous image of ancient Cypris whom of old Theseus with the youths established when he was sailing back from Crete. Having escaped the cruel bellowing and the wild son of Pasiphaë and the coiled habitation of the crooked labyrinth, about thine altar, O lady, they raised the music of the lute and danced the round dance, and Theseus led the choir».

<sup>62</sup> Litinas, 2011: 459, and n. 21. See also *LIMC* VI, Minos I, 35; Minotauros 6-22.

<sup>63</sup> Litinas, 2011: 465-466.

<sup>64</sup> Litinas, 2011: 466.

<sup>65</sup> See for example, Kroll-Walker, 1993: 189a, pl. 17; 275a-276a, pl. 19; Svoronos, 1975: pl. 98, 1-2; *SNG Copenhagen* 341; *BMC Attica*, 762-763, p. XVIII, 9; 764-765, pl. XVIII, 10. The same theme appears on the reverse of the large bronze denominations bearing the bust of Severus Alexander on the obverse, minted ca AD 222-235 at the distant Nicomedia, Bithynia (Voegtli, 1977: 94; *SNG von Aulock* 784).



site, «The Labyrinth of Minos», has been a major quest since antiquity and diverse sites have been suggested in the wider area of Knossos and Gortyn.<sup>66</sup>

A) The location of the labyrinth somewhere near Knossos is summarized in the early 3rd c. AD in the text of Philostratus:

...and he [Appolonius] bent his course for Cydonia, and sailed past that place to Knossos, where a labyrinth is shown, which, I believe, once on a time, contained the Minotaur. As his companions were anxious to see this he allowed them to do so, but refused himself to be a spectator of the injustice of Minos, and continued his course to Gortyna because he longed to visit Ida...<sup>67</sup>

Concerning the area of Knossos the quest tends to relate the motive with the Minoan and Mycenaean tradition of the city, identifying the Labyrinth with the Palace of Minos. This identification is based on the location of the palace (Knossos), the complexity and size of its construction, the indications about the conduct of the ritualistic bull-games (*ταυρομαθάρψια*) and by an early design depicting a meandering-shaped labyrinth on one of the palace's frescoes. The proposed connections of the word «labyrinth» with a term on the Linear B tablets from Knossos<sup>68</sup> or the Lydian word «Λάβρυς»,<sup>69</sup> tend not to be convincing anymore.<sup>70</sup>

Other scholars, considering that the labyrinth was nothing more than a dance floor or an «orchestra» where Minotaur, Prince of Knossos, performed a ritual dance, have suggested an identification of the labyrinth with the theater based on the NW corner of the palace. Finally, according to other theories the labyrinth was a reflection either of a dance called «Geranos» danced by Theseus and the rescued young people,<sup>71</sup>

---

<sup>66</sup> On the numerous discussions on the location of the cretan Labyrinth from the 20<sup>th</sup> century to present, see (indicatively and not exhaustively): Mielczarek, 2013; Paragamian - Vasilakis, 2002; Στεφαννάκης, 2002β; Traeger, 1996; Castelden, 1990; Doob, 1990; Τσούκας, 1988; Sippel, 1986; Kraft, 1985; Kern, 1982; Godart, 1975; Shavernoch, 1975; Faure, 1964; Λεκατσάς, 1964; Gallavott, 1957; Kerényi, 1950; Woodwom, 1949; Πεδιάδης, 1931: 165-173. On a concise and overall discussion, tracing the relocation of the Labyrinth from Knossos to Gortyn and back from the Medieval period to modern era, see Kotsonas, 2018.

<sup>67</sup> Philostratus, *Life of Apollonius of Tyane*, 4.34, 16-22.

<sup>68</sup> KN Gg[1] 702.02; KN Oa 745.02; KN Xd 140.01.

<sup>69</sup> Mielczarek, 2013: 127, n. 1 (with further bibliography), 130-132.

<sup>70</sup> See above, n. 51.

<sup>71</sup> «...On his voyage from Crete, Theseus put in at Delos, and having sacrificed to the god and dedicated in his temple the image of Aphrodite which he had received from Ariadne, he danced with his youths a dance which they say is still performed by the Delians, being an imitation of the circling passages in the Labyrinth, and consisting of certain rhythmic involutions and evolutions. This kind of dance, as Dicearchus tells us, is called by the Delians The Crane, and Theseus danced it round the altar called Keraton, which is constructed of horns ("kerata") taken entirely from the left side of the head...». Plutarchus, *Theseus* 21.1-2. See also Detienne, 1983.



or of the mythical games called «*Troiae Lusus*», organized by Aeneas in memory of his father Anchises, still performed in Italy until Late Antiquity, inspired by the Cretan Labyrinth.<sup>72</sup>

An attempt has been also made to identify the Labyrinth with caves near Knossos. The cave of Hagia Irene was suggested by Chatzidakis in the late 19<sup>th</sup> c. and Speliara, shortly after by Kalokairinos.<sup>73</sup> Faure suggested that the Labyrinth may be located at Gouves some 21 km east of Knossos, currently known as the cave of Agia Paraskevi in the region of Skoteino, a four levels «labyrinthine» cave with a total penetration of 126 meters. In addition to its complexity, the abundance of LMIII period remains are abundant inside the cave, indicate worship during which animal sacrifices were made.<sup>74</sup> To the above, the cave at Amnissos was lately added as one more likely candidate.<sup>75</sup>

B) From the end of the 4<sup>th</sup> and the beginning of the 5<sup>th</sup> c. AD, however, ancient sources seem to seek the Labyrinth at the area of Gortyn. A first such reference is found in Claudius Claudianus,<sup>76</sup> while characteristic of this new approach during the 6<sup>th</sup> c. AD, is the text of Ioannis Malalas:

...so Theseus went immediately to Crete to attack him (Minotaur), while all the senators and the army abandoned Minotaur and decided to flee to the city of Gortyn. When Minotaur learnt about the treachery he also fled to the region of Labyrinth. After he climbed a mountain, he entered a cave to hide. But while he was hunting Minotaur, Theseus heard from someone where he had been hiding. And after he arrived in Gortyn he triumphed against Minotaur...<sup>77</sup>

With respect to the area of Gortyn, the cave at Ampelouzos, between the villages of Roufas and Plouti, called «the Labyrinth» (fem.), explored and mapped by the Hellenic Speleological Society,<sup>78</sup> has been considered by many to be the mythical

---

<sup>72</sup> «...As once in Crete, the lofty mountain-isle, that-fabled labyrinthine gallery wound on through lightless walls, with thousand paths which baffled every clue, and led astray in unreturning mazes dark and blind: so did the sons of Troy their courses weave in mimic flights and battles fought for play, like dolphins tumbling in the liquid waves, along the Afric or Carpathian seas...», Virgil, *Aeneid* 5.580-595. This theory gained special attention after the discovery of an Etruscan oinochoe dated as early as the 7<sup>th</sup> c. BC, which bore the depiction of a round maze, similar to that on the late 2<sup>nd</sup> c. BC tetradrachms of Knossos (fig. 26), from which horsemen appear to exit, most likely a reference to the celebratory games of Aeneas (see, indicatively, Kraft, 1985; Heller, 1946: 129-130; Mielczarek, 2013: 133).

<sup>73</sup> Χατζηδάκης, 1881: 35; Καλοκαιρινός, 1906-1907; See also Kotsonas, 2018: 386-390.

<sup>74</sup> Tyree *et al.*, 2011; Faure, 1987; Faure, 1964: 162-173; Faure, 1963.

<sup>75</sup> Aspesi, 2016.

<sup>76</sup> Claudius Claudianus, *De Sexto Consulatu Honorii* 632-635.

<sup>77</sup> Ioannis Malalas, *Chronography* 4.107-108.

<sup>78</sup> Πετροχειλού, 1990.



Labyrinth of Crete. This is a view that has been reproduced in the works of travelers and cartographers since the 15<sup>th</sup> c. A.D. The complexity of the endless corridors and the many small and large halls of the cave, combined with the absolute darkness that reigns in its halls, the careful carving on the walls of the cave which continues for several kilometers, make it not just a natural site but also a monumental human work of unknown era and function.<sup>79</sup> Equally unproven is the view that has been expressed according to which the underground structure is a stone quarry or mine, possibly of the Roman era.<sup>80</sup> The absence, however, of any archaeological evidence, as well as the absence of Roman mines of similar type and extend, makes the characterization of the Gortynian «Labyrinth» as an ancient mine questionable.

Thus, the views regarding the location of the labyrinth have been divided since Late Antiquity and despite the systematic and almost obsessive search for it, there are no conclusive data. None of the proposed sites so far can be proven, as there may be a plethora of indications and traditions, but on the one hand the archeological evidence is missing. As Litinas concluded through the literary tradition, the association of Labyrinth with Cretan mythology was a late, Hellenistic, adoption,<sup>81</sup> while Kotsonas adequately demonstrated «...the exceptional capacity of the Cretan Labyrinth for metamorphosis from abstract memory (in antiquity) to physical monument (in the late Medieval period)... traced its relocation from Knossos to Gortyn and back during the Medieval to modern period, and .... argued for its development into a Cretan lieu de mémoire in the early 20<sup>th</sup> century C.E.».<sup>82</sup>

Returning to coin iconography, the labyrinthine structure seems to appear following the earliest references of Labyrinth as a physical space in the contemporary literature, reflecting, however, the creto-centric point of the myth, silent as to the episode of the Minotaur's slaughter by Theseus. It cannot, of course, be excluded that several centuries after the destruction of the Palace of Knossos until the first written reference to the Labyrinth, the Cretans used their imagination to interpret the labyrinthine ruins of the once monumental Minoan palace of Knossos still decorated with mysterious frescoes and symbols, as well as the continuous use of various labyrinthine caves in the vicinity of Knossos for cult.

The coins' diverse iconography confirms that the engravers working for the public mint did not maintain a specific image of the Labyrinth. For Knossos of late

---

<sup>79</sup> Kotsonas, 2018: 380-384; Paragamian - Vasilakis, 2002; Woodrow, 1949: 324-5. For a non academic overview of the site with plenty of photographic documentation, details and much useful information, see also <<http://www.labyrinthos.ch/Labyrinth-Hoehle.english.html>> (last accessed on September 24<sup>th</sup>, 2020); Πατρουδάκης, 2004.

<sup>80</sup> Kotsonas, 2018: 308; Paragamian - Vasilakis, 2002: 12, 20; Πετροχειλου, 1990; Χατζηδάκης, 1881: 37.

<sup>81</sup> Litinas, 2011: 467-468.

<sup>82</sup> Kotsonas, 2018: 391.





Classical and Hellenistic times the labyrinth was not a specific building –even if it had existed in the distant past its shape had already been forgotten– but rather an abstract idea, represented freely by each artist, as long as the depiction was indicative of its complexity.

It is very likely that Knossos' authorities chose to transform an old abstract memory into a symbolic shape on the most popular object of art, the coin, as to remind citizens, Cretans and foreigners their autochthony and the connection of their city with the golden era of Minos and retained it in its various forms through centuries, as a symbol of political and economic stability<sup>83</sup>. It also may have served as a «touristic» attraction for the romantic visitors of Knossos of the Hellenistic and Roman times, who were trying to follow traces of the myth. The fact that written sources of the times are suspiciously silent is probably a sign that there was nothing conclusive about any location and shape of a specific labyrinth site on Crete. Therefore, it probably doesn't make sense to try to attribute to the monetary iconography of Knossos of the 5<sup>th</sup> and 4<sup>th</sup> centuries BC a role other than that of political propaganda exploiting the mythical past.

### 3. THE MYSTERIOUS ANIMAL-NURSED CHILD OF KYDONIA

An early 2<sup>nd</sup> c. BC issue of silver staters and drachms of Kydonia,<sup>84</sup> depicts a female dog breastfeeding an infant, leaning her head towards it. The inscription ΚΥΔΩΝ is engraved in the exergue (fig. 28a-c). There has been a long discussion for more than a century regarding the scene, based on the identity of the infant, which has been identified with Kydon, the famous founder of Kydonia, Miletos, brother of Kydon and founder of the Ionian Miletus or Zeus Cretagenes.

Miletos, son of Akakallis and Apollo, has been suggested<sup>85</sup> in the context of the myth according to which he was exposed after birth and raised by a she-wolf:

...In Crete Apollo and Acacallis, daughter of Minos, had a child called Miletus. Fearing Minos, Acacallis exposed him in a wood. By the will of Apollo wolves would turn up to guard him and give milk in turn...<sup>86</sup>

The suggested identification, however, should be dismissed since Miletos –except for his blood ties with Kydon– had nothing to do with the city of Kydonia

<sup>83</sup> See also Mielczarek, 2013: 133.

<sup>84</sup> On the coinage of Kydonia see Stefanakis, 1997 (corpus). See also, Στεφανάκης, 2019α: 45-47; Le Rider, 1966: 194; Svoronos, 1890: 96-119.

<sup>85</sup> See, for example, Gardner, 1883: 167; Fiorelli, 1870: 157, no 7622; Dapper, 1836: 307-8. On Miletos see LIMC VI, 568.

<sup>86</sup> Antoninus Liberalis, *Metamorphoses*, 30.1.



and the animal on the coin is clearly a female dog, most likely of the local breed of *Cynosouris*<sup>87</sup> and not a she-wolf. It may be that Antoninus Liberalis was inspired from the myth of the raising of the twins by *Lupa Romana* of the roman tradition.<sup>88</sup>

An identification with Kydon, again a son of Akakallis and Apollo, or Hermes,<sup>89</sup> was also suggested by many scholars on account of the Pausanias's report on the foundation of Kydonia:

...It is also said that all the surviving sons of Tegeates, namely, Cydon, Archedius and Gortys, migrated of their own free will to Crete, and that after them were named the cities Cydonia, Gortyna and Catreus. The Cretans dissent from the account of the Tegeans, saying that Cydon was a son of Hermes and of Acacallis, daughter of Minos, that Catreus was a son of Minos, and Gortys a son of Rhadamanthys ...<sup>90</sup>

Two arguments have been used to support the identification of the infant with Kydon: first, the inscription ΚΥΔΩΝ below the scene, and second, the hypothesis that he could have a story similar to that of his brother, Miletos, since stories of infants raised by animals were quite common in Greek –and Cretan– mythology<sup>91</sup>.

Svoronos suggested that the infant was Zeus Cretagenes, based on fragmentary reports about the relationship between Zeus and dogs from ancient sources and indirect coin evidence,<sup>92</sup> such as: the lightning that occurred on an issue of drachms and which could be an indirect reference to the identity of the represented infant; the appearance of Zeus Cretagenes on the pseudo-Athenian tetradrachms from Kydonia, replacing, in later editions, the former type of the infant<sup>93</sup> (fig. 29); the representation of Diktynna, protector deity of the Kydonians as a divine nurse accompanied by Kouretes (fig. 30) on a silver coin of Trajan (AD 115-117),<sup>94</sup> possibly issued by the Diktynnaion Temple, at the nearby peninsula of Spatha;<sup>95</sup> the much later depiction of Zeus Cretagenes as an infant sitting on a sphere and accompanied by one of his dogs, on the coins of the Cretan Koinon of Roman Imperial times (fig. 31). All these were treated by Svoronos as indications that Zeus was raised by a dog

<sup>87</sup> Stefanakis, 2000a: 81-82; Stefanakis, 1997: 190.

<sup>88</sup> Στεφανάκης, 2014: 614.

<sup>89</sup> Stephanus Byz. *Ethnica*, entry Cydon.

<sup>90</sup> Pausanias, *Description of Greece, Arcadia*, 8.53.4.

<sup>91</sup> Στεφανάκης, 2014: 605-606; Stefanakis, 2000a: 83; Stefanakis, 1997: 189-190.

<sup>92</sup> Σβορώνος, 1893.

<sup>93</sup> Stefanakis, 1997: 253; Le Rider, 1968: 316-317, pl. II, 1-4.

<sup>94</sup> Verbruggen, 1981: 45; Kirsten, 1980: 264; Hatzisteliou-Price, 1978: 89, 191; 46; Svoronos, 1890: πιν. XXXIII, 23-24.

<sup>95</sup> On the temple of Diktynna see Buxton, 1995: 108-135; Gondicas, 1988: 287-296; Kirsten, 1980; Welter - Jantzen, 1951; *IC* II, xi, 128-140.

in western Crete,<sup>96</sup> perhaps according to a lost legend of Kydonia, part of a series of myths that wanted Zeus to have being bred by various animals in Crete.<sup>97</sup>

The argument of Svoronos is quite complicated and perhaps somewhat stressed in order to provide a solution to the infant's identity. In the absence of tangible evidence, the infant's identification with Zeus should remain a possibility and it is not unlikely that there was indeed a lost myth about the first years of his life connecting him with a dog, possibly on Mount Tityros, in the Spatha peninsula.<sup>98</sup> Equally possible, however, is the identification of the figure with Kydon. Neither of the two proposed identities can be proved because there are no ancient sources referring to a dog nursing story in the area of Kydonia (or western Crete in general) for either Zeus or Kydon. However, the identification of the infant with Kydon is currently preferred, mainly because of the inscription that accompanies the figure. Moreover, since animal raised heroes became fashionable in the Hellenistic years, a possible political decision by the authorities of Kydonia to adjust accordingly the iconography on their coins should not be ruled out.

Regardless of whether this particular scene depicts the animal nursing infancy of Zeus, or refers to the local hero Kydon, it is most likely that it was influenced by the Roman tradition of animal breeding of the founders of Rome, Romulus and Remus and their depiction on the Roman-campaign coins of the 3<sup>rd</sup> century BC. It should rather be taken as part of the good political relations of Kydonia with Rome at the beginning of the 2<sup>nd</sup> c. BC, let alone as either a proclamation of the autochthony of the Kydonians (Kydon the founder) or a claim of the uprising of Zeus in their territory, re-enforcing thus the already «hegemonic» profile of the city over west Crete.<sup>99</sup>

The representation of the dog-nursed infant survived in the Roman Imperial times, on the bronze issues of the Kydonian mint, under the reign of Augustus (27 BC-AD 14.) (fig. 32), Tiberius (AD 14-57) (fig. 33), Nero (AD 54-68) (fig. 34) and Trajan (AD 98-117) (fig. 35),<sup>100</sup> displaying thus its strong local tradition in west Crete.

## IMAGE AND MYTH ON ANCIENT CRETAN COINS AND LOCAL IDENTITIES

It is a fact that the Cretan mints depict a plethora of mythical figures and episodes on their coins, often difficult to identify or interpret due to either lack of clues

---

<sup>96</sup> Svoronos' interpretation was accepted by many scholars such as Verbruggen, 1981: 43-44; Hadzisteliou-Price, 1978: 88-9; Nilsson, 1967: 320-321; Willetts, 1962: 276; Faure, 1960: 210, n. 2; Jannoulides, 1956: 80. For the problem of interpretation see Stefanakis, 2000a; Stefanakis, 1997: 189-191.

<sup>97</sup> On the myths regarding the birth of Zeus on Crete and the different nurses, see Στεφαννάκης, 2014: 606-614.

<sup>98</sup> Στεφαννάκης, 2014: 613.

<sup>99</sup> On the hegemonic aspirations of Kydonia over west Crete in the early 2<sup>nd</sup> c. BC, see Στεφαννάκης, 2019γ: 12; Stefanakis, 1997: 240, 270, 276; Στεφαννάκης, 1996: 155-156.

<sup>100</sup> Στεφαννάκης, 2014: 614 and n. 64.



that would lead to an interpretation or to the fact that could be identifiable with more than one existing myth. Thus, the identification of imagery on Cretan coins is not always self evident.

Besides the cases discussed above the problem of identifying figures also applies to many other narrative scenes on Cretan coins. Ptolioikos of Aptera,<sup>101</sup> Velchanos of Phaistos,<sup>102</sup> or the infant who is breastfed by a cow on the coins of Praisos<sup>103</sup> are a few more indicative examples.

The three cases presented in this paper, namely the Nymph on the Tree (Europa), the Labyrinth and the Bitch-nursed Infant (Kydon or Zeus) have produced a lot of discussion, and yet, in the last case things are not satisfactorily settled. Europa featured on the coinage of Gortyn for many centuries as a strong symbol of past legacy and autochthony. The possibility of a carefully designed iconographic program, could only be the result of a political decision of the Gortynian authorities, as to proclaim primacy over the island through their strong ties to the mother of all Cretans. The labyrinthine motives and structures on the Knossian coins rather refer to the transformation of an ancient abstract memory into a symbolic shape as to stress autochthony and the connection of their city with the glorious past of Crete and, possibly, to excite the imagination of the romantic visitor. The Bitch-nursed Infant of Kydonia, regardless of whether it refers to the infancy of Zeus, or of the local hero Kydon, besides being a proclamation of autochthony and primacy over the upbringing of Zeus, it was most likely a political decision to proclaim good political relations with Rome. The strong meaning these iconographic types conveyed resulted in their preservation (with variations and alterations) on the coins for centuries, as symbols of political and economic stability.

The representation of legendary mythical heroes or creatures on Cretan coins was linking the issuing state with a certain heritage, offering a sense of belonging, continuation and pride to the citizens. Cities, through coin imagery and by carefully selecting the represented mythical figures, were shielding their identity by differentiating it from other groups, with different mythical narratives in their culture, thus fortifying bonds within the group. Finally, coin iconography could also have served to accentuate political bonds between cities.

## BIBLIOGRAPHY

ACKERMANN, D. (2005): «La représentation du labyrinthe sur les monnaies de Cnosos: origine, evolution et signification», *Bulletin de l'Association suisse d'Archéologie classique* 2005: 33-6.

---

<sup>101</sup> Svoronos, 1890: pl. 1, 7-10.

<sup>102</sup> Carbone, 2014-2015: 33-40 and series 41-43; Svoronos, 1890: pl. XXIII, 24-26.

<sup>103</sup> Στεφανάνης, 2014: 609-610; Svoronos, 1890: pl. XXVII, 2.



- ALFÖLDI, A. (1956): «The Main Aspects of Political Propaganda on the Coinage of the Roman Republic», in C. H. V. SUTHERLAND - R. A. G. CARSON (eds.), *Essays in Roman coinage: presented to Harold Mattingly*, Oxford University Press.
- ANDREWS, P. B. S. (1969): «The myth of Europa and Minos», *Greece and Rome* 16: 60-66.
- ΑΠΟΣΤΟΛΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, Μ. Β. (2016): *Η αργαρή της Ευρώπης στην εικονογραφία από το 700 ως το 323 π.Χ.* [unpublished MA thesis], Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Βόλος.
- ASPESI, F. (2016): «Il labirinto all'Amnisos», *AIΩN* 5: 13-38.
- BMC Attica* = HEAD, B. (1888): *Catalogue of Greek Coins in the British Museum, Attica - Megaris - Aegina*, London.
- BMC Crete* = WROTH, W. (1886): *A Catalog of the Greek Coins in the British Museum, Greek Coins of Crete and the Aegean Islands*, London.
- BOREGAUD, P. (1974): «The open entrance to the closed palace of the king. The Greek Labyrinth in its context», *History of Religions* XIV: 1-27.
- BÜHLER, W. (1968): *Europa. Ein Überblick über die Zeugnisse des Mythos in der antiken Literatur und Kunst*, München.
- BUXTON, B. A. (1995): *Dikytynna. Myth and Cult* [unpublished MA Thesis], Victoria University of Wellington.
- CARBONE, F. (2014-2015): *Usi monetari a Gortina e Festòs: cronologie e aspetti produttivi* [unpublished Ph.D. thesis], Università degli Studi di Salerno.
- CARRIER, C. (2013): «Cas d'imitation monétaire à Cnosos: la série à la tête d'Héra et la cité d'Argos», *Bulletin de la Société Française de Numismatique* 8: 231-241.
- CASTELDEN, R. (1990): *The Knossos Labyrinth: a New View of the Palace of Minos at Knossos*, Routledge.
- CLAYTON, P. C. (1988): «The coinage of Knossos, the Minotaur legend and the archaeological evidence», *Seaby Coin and Medal Bulletin* 830 [May]: 106-7; 831 [June]: 131-3; 832 [July/August]: 163-6.
- COLDSTREAM, J. N. (1973): *Knossos: the sanctuary of Demeter*, Thames & Hudson for the British School of Archaeology at Athens, London.
- CRAWFORD, M. H. (1974): *Roman Republic Coinage*, Cambridge.
- DAPPER, O. (1836): *Ακριβής περιγραφή της Κρήτης μεταφρασθείσα από την Φλαμαντική εις την Γαλλικήν διάλεκτον κατά το 1703 παρά του Δ.Ο. ΔΑΠΠΕΡ, Μ.Δ. Εν η προσετέθη και το νομισματολόγιον αυτής εκ των του Μιονέττου. Μεταφρασθέντα και εκδοθέντα παρά του Μ. ΒΕΡΝΑΡΔΟΥ ΤΟΥ ΚΡΗΤΟΣ, Αθήνα.*
- DETIENNE, M. (1983): «La grue et le labyrinthe», *Mélanges de l'École française de Rome Antiquité* 95.2: 541-553.
- DEVOTO, C. (2019): «Some Remarks on the Chronology of the First Coins of Knossos, Crete», *Adalya* 22: 145-165.
- DOOB, P. R. (1990): *The Idea of the Labyrinth from Classical Antiquity through the Middle Ages*, Ithaca.
- FAURE, P. (1963): «À la recherche du vrai labyrinthe de Crète», *Κρητικά Χρονικά* 17: 315-326.
- FAURE, P. (1964): *Fonctions des Cavernes Crétoises*, École française d'Athènes, Travaux et mémoires 14, E. de Boccard, Paris.
- FAURE, P. (1987): «Les Divinités de la caverne sacrée de Skoteino (Pediados)», *Ειλαπίνη. Τόμος τμητικός για τον καθηγητή Νικόλαο Πλάτωνα*, Βικελία: Δημοτική Βιβλιοθήκη, Ηράκλειο, τ. 1: 341-345; τ. 2: 706-713 (πίνακες).
- FIORELLI, G. (1870): *Catalogo del Museo Nazionale di Napoli. Medagliere 1, Monete Greche*, Napoli.



- FORRER, L. (1900): «Le labyrinthe de Knossos et ses representations sur les monnaies», *SNR* 10: 193-211.
- GALLAVOTTI, C. (1957): «Labyrinthos», *La Parola del Passato. Rivista di Studi Antichi* 12: 161-176.
- GARDNER, P. (1883): *The types of Greek Coins*, Cambridge.
- GODART, L. (1975): «Il labirinto e la Potnia nei testi mivenei», *Rendiconti dell' Accademia di Archaeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli* 50: 141-152.
- GONDICAS, D. (1988): *Recherches sur la Crète Occidentale*, Amsterdam.
- GUARDUCCI, M. (1949): «A presunta leggenda Tisyroi nelle monete di Gortyna», *Arch. Classica* 1: 172-176.
- HADZISTELIOU-PRICE, Th. (1978): *Kourotrophos, cults and representations of the Greek nursing deities*, Leiden.
- HELLER, J. (1946): «Labyrinth or Troy Town?», *The Classical Journal* 42.3: 123-139.
- IC II = GUARDUCCI, M. (1939): *Inscriptiones Creticae, II. Tituli Cretae Occidentalis*, Roma.
- JACKSON, A. E. (1971a): «The bronze coinage of Gortyna», *NC* 7/11: 37-51.
- JACKSON, A. E. (1971b): «The chronology of the bronze coins of Knossos», *BSA* 66: 285-295.
- JANNOULIDES, K. (1956): «Ζεῦ Δικταῖον ἀείσομεν ἤδ' Λυκαῖον oder Diktyнна-Ida», *Πλάτων: Περιοδικό της Εταιρείας Ἑλλήνων Φιλολόγων* 8: 78-83.
- KÄHLER, H. (1949): *Das Griechische Metopenbild*, München.
- ΚΑΛΟΚΑΙΡΙΝΟΣ, Μ. (1906-1907): *Κρητική Αρχαιολογική Εφημερίς*, Ηράκλειο.
- KERÉNYI, K. (1950): *Labyrinth-Studien. Labyrinthos as Linienreflex einer mythologischen Idee*, Zürich.
- KERN, H. (1982): *Labyrinth. Erscheinungsformen und Deutungen. 5000 Jahre Gegenwart eines Urbilds*, München.
- KIRSTEN, E. (1980): «New light on Artemis Diktyнна», *Πεπραγμένα του Δ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Αθήνα, Α: 261-270.
- KOTSONAS, A. (2018): «A Cultural History of the Cretan Labyrinth: Monument and Memory from Prehistory to the Present», *American Journal of Archaeology* 122.3: 367-396.
- KRAFT, J. (1985): «The Cretan Labyrinth and the walls of Troy, an analysis of Roman Labyrinth design», *Opuscula Romana* 15: 79-86.
- KROLL, J. H. - WALKER, A. S. (1993): *The Greek Coins (Athenian Agora, Vol. 26)*, American School of Classical Studies at Athens.
- LE RIDER, G. (1966): *Monnaies Crétoises du V<sup>e</sup> au I<sup>er</sup> siècle av. J-C*, Ecole Française d' Athènes, Études Crétoises 15, Paris.
- LE RIDER, G. (1968): «Une groupe de monnaies crétoises à type Athéniens», *Humanism actif. Mélanges d'art et de littérature offerts à Julien Cain*, Paris, 313-35.
- ΛΕΚΑΤΣΑΣ, Π. (1964): «Ο λαβύρινθος και η λαβυρινθική ιερουργία», *Ηώς*: 47-54.
- ΛΙΑΜΠΗ, Κ. (2017): «Χρῆμα και προπαγάνδα», στο Ν. ΣΤΑΜΠΟΛΙΔΗΣ - Δ. ΤΣΑΓΚΑΡΗ - Γ. ΤΑΣΟΥΛΑΣ (επιμ.), *Χρήμα. Σύμβολα απτά στην αρχαία Ελλάδα*, Alpha Bank - Μουσείο Κυκλαδικής Τέχνης, Αθήνα, 223-262.
- LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (1981-1997): Zürich and München.
- LITINAS, N. (2011): «Looking for the Λαβύρινθος: Exploring the Maze of Evidence», *Πεπραγμένα Ι' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου, Χανιά, 1-8 Οκτωβρίου 2006*, Ο Φιλολογικός Σύλλογος "Χρυσόστομος", Χανιά, Α5: 455-70.
- MARCONI, C. (2007): *Temple Decoration and Cultural Identity in the Archaic Greek World, The Metopes of Selinus*, Cambridge University Press, Cambridge.



- MCWILLIAM, J. - PUTTOCK, S. - STEVENSON, T. (2011): *The Statue of Zeus at Olympia: New Approaches*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne.
- MIELCZAREK, M. (2013): «More on the labyrinth on the coins of Knossos», *Studies in Ancient Art and Civilization* 17: 127-138.
- MASTER, P. (1947): «La légende ΣΙΒΥΡΥΤΙΩΙ sur des monnaies de Sybrita», *Revue belge de Numismatique* XCIII: 35-40.
- NILSSON, M. P. (1967): *Geschichte der Griechischen Religion* 1, *Handbuch der Altertumswissenschaft* 5.2.1, München.
- ØSTBY, E. (1987): «Riflessioni sulle metope di Selinunte», *Parola del Passato* XLII: 123-153.
- PARAGAMIAN, K. V. - VASILAKIS, A. S. (2002): *Η Λαβύρινθος της Μεσαράς*, Λαβύρινθος, Ηράκλειο.
- ΠΑΤΡΟΥΔΑΚΗΣ, Γ. (2004): «Ο λαβύρινθος του μυστηρίου και της λήθης», *Κρητικό Πανόραμα* 3 [Φεβρουάριος-Μάρτιος]: 20-65.
- ΠΕΤΡΟΧΕΙΛΟΥ, Α. (1990): «Σπήλαιο “Λαβύρινθος” Γόρτυνος Ηρακλείου Κρήτης», *Πεπραγμένα Στ’ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου, Χανιά, Α2*: 99-106.
- PRENT, M. (2005): *Cretan sanctuaries and cults: continuity and change from Late Minoan IIIC to the Archaic period. Religions in the Graeco-Roman world*, Brill, v. 154, Leiden.
- PRICE, M. J. (1991): *The Coinage in the Name of Alexander the Great and Philip Arrhidaeus*, vol 1, Zürich-London.
- ΠΕΔΙΑΔΗΣ, Π. (1931): «Ο κρητικός Λαβύρινθος και οι σχετικοί μύθοι», *Αρχαιολογική Εφημερίς*: 165-173.
- REEVES, B. T. (2003): *The Rape of Europa in Ancient Literature* [unpublished Ph.D. thesis], McMaster University.
- RICHTER, G. M. A. (1966): «The Pheidian Zeus at Olympia», *Hesperia* 35.2: 166-170.
- RIECHE, A. (1978): «Zur Leda des Timotheos», *Nachtrag zu Antike Plastik* 17: 21- 55.
- RIECHE, A. (2010): «Verweigerte Rezeption. Sur Wirkungsgeschichte der Leda des Timotheos», in *Das Originale der Kopie: Kopien als Produkte und Medien der Transformation von Antike*, Berlin - New York, 117-136.
- RPC III: AMANDRY, M. - BURNETT, A. (επιμ.) (2015): *Roman Provincial Coinage III. From Nerva to Hadrian (AD 96-138)*, Bibliotheque nationale de France - British Museum Press, Paris - London.
- ΣΒΟΡΩΝΟΣ, Ι. (1893): «Νομισματικά», *Εστία* 31-32.
- ΣΒΟΡΩΝΟΣ, Ι. (1893): «Νομισματικοί τύποι αναφερόμενοι εις την εν Κρήτη παιδοτροφίαν του Διός», *Αρχαιολογική Εφημερίς*: 1-7.
- SHAVERNOCH, H. (1975): «Ariadne, der Minotauros und das Labyrinth», *Antike Welt* 6.1: 14-27.
- SILVESTRELLI, F. (1998): «Il ratto di Europa tra settimo e quinto secolo a.C.: dall’iconografia all’iconologia», *Ostraka* v: 159-198.
- SIPPEL, D. V. (1986): «The supposed site of the Cretan Labyrinth», *Ancient World* 14: 67-79.
- SNG Copenhagen = *Sylloge Nummorum Graecorum* [Denmark]. *The Royal Collection of Coins and Medals. Danish National Museum* (1944): Part 14: Attica - Aegina, Copenhagen.
- SNG Lockett = *Sylloge Nummorum Graecorum* [Great Britain]. *The Lockett Collection* (1942): vol. 4: Peloponnese - Aeolis, London.
- SNG von Aulock = *Sylloge Nummorum Graecorum* [Deutschland]. *Sammlung v. Aulock* (1957): vol. 1: Pontus, Paphlagonia, Bithynia, Mysia, Troas, Aiolis, Lesbos, Ionia, Berlin.





- SPRATT, T. A. B. (2007): *Ταξίδια και έρευνες στην Κρήτη του 1850* (Μτφρ. Μ. ΨΙΛΑΚΗ), τ. 1, Καρμάνωρ, Ηράκλειο.
- ΣΤΑΜΠΟΛΙΔΗΣ, Ν. - ΤΣΑΓΚΑΡΗ, Δ. - ΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ, Μ. (επιμ.) (2019): *Κρητών πόλεις. Η μαρτυρία των νομισμάτων*, Alpha Bank, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Εφορεία Αρχαιοτήτων Ρεθύμνου, Μουσείο Αρχαίας Ελεύθερνας, Αθήνα.
- ΣΤΕΦΑΝΑΚΗ, Β. (2019α): «Γόρτυνας», στο Ν. ΣΤΑΜΠΟΛΙΔΗΣ - Δ. ΤΣΑΓΚΑΡΗ - Μ. ΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ (επιμ.), *Κρητών πόλεις. Η μαρτυρία των νομισμάτων*, Alpha Bank, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Εφορεία Αρχαιοτήτων Ρεθύμνου, Μουσείο Αρχαίας Ελεύθερνας, Αθήνα, 94-97.
- ΣΤΕΦΑΝΑΚΗ, Β. (2019β): «Φαιστός», στο Ν. ΣΤΑΜΠΟΛΙΔΗΣ - Δ. ΤΣΑΓΚΑΡΗ - Μ. ΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ (επιμ.), *Κρητών πόλεις. Η μαρτυρία των νομισμάτων*, Alpha Bank, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Εφορεία Αρχαιοτήτων Ρεθύμνου, Μουσείο Αρχαίας Ελεύθερνας, Αθήνα, 103.
- ΣΤΕΦΑΝΑΚΗΣ, Μ. Ι. (1996): «Πολίχνη/Polichne», στο Α. ΤΖΑΜΑΛΗΣ (επιμ.), *Μνήμη Martin Jessop Price*, Βιβλιοθήκη της Ελληνικής Νομισματικής Εταιρείας 5, Αθήνα, 145-156.
- ΣΤΕΦΑΝΑΚΗΣ, Μ. Ι. (2002α): «Η τέχνη και οι καλλιτέχνες των Κρητικών νομισμάτων», *Κρητική Εστία* 9: 43-57.
- ΣΤΕΦΑΝΑΚΗΣ, Μ. Ι. (2002β): «Στους λαβύρινθους της αναζήτησης (ή από τον λαβύρινθο του Μίνωα στη 'Λαβύρινθο' της Μεσαράς)», *Corymb* 42: 48-54.
- ΣΤΕΦΑΝΑΚΗΣ, Μ. Ι. (2011-12): «Εκφάνσεις της νομισματικής πολιτικής της Γόρτυνας στην Κρήτη από τον 5<sup>ο</sup> έως τον 3<sup>ο</sup> αι. π.Χ.», *Διεθνής και Ευρωπαϊκή Πολιτική* 24 [Νοέμβριος 2011-Φεβρουάριος 2012]: 71-86.
- ΣΤΕΦΑΝΑΚΗΣ, Μ. Ι. (2014): «Όταν τα ζώα ανέτρεφαν θεούς και θνητούς στην αρχαία Κρήτη: Μύθος και νομισματική εικονογραφία», στο Π. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΙΔΗΣ (επιμ.), *Σοφία Άδολος, Τιμητικός Τόμος για τον Ιωάννη Παπαχριστοδούλου*, ΥΠ.Π.Ο.Α. - Αρχαιολογικό Ινστιτούτο Αιγαϊακών Σπουδών, Αθήνα, 605-624.
- ΣΤΕΦΑΝΑΚΗΣ, Μ. Ι. (2017): «Από την Πελοπόννησο στην Κρήτη: Νομισματική κυκλοφορία και εικονογραφικές επιρροές», στο Ε. ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ - Ch. DOYEN (επιμ.), *Οβολός 10. Το Νόμισμα στην Πελοπόννησο. Νομισματοκοπεία, Εικονογραφία, Κυκλοφορία, Ιστορία. Από την Αρχαιότητα έως και τη Νεότερη Εποχή*, Πρακτικά συνεδρίου της ΣΤ' Επιστημονικής Συνάντησης αφιερωμένης στη μνήμη του Tony Hackens, Άργος 24-29 Μαΐου 2011, BCH Supplément 57, École Française d'Athènes, Αθήνα, Τόμος Α': 217-245.
- ΣΤΕΦΑΝΑΚΗΣ, Μ. Ι. (2019α): «Νομός Χανίων: Η μαρτυρία των νομισμάτων», στο Ν. ΣΤΑΜΠΟΛΙΔΗΣ - Δ. ΤΣΑΓΚΑΡΗ - Μ. ΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ (επιμ.), *Κρητών πόλεις. Η μαρτυρία των νομισμάτων*, Alpha Bank, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Εφορεία Αρχαιοτήτων Ρεθύμνου, Μουσείο Αρχαίας Ελεύθερνας, Αθήνα, 44-55.
- ΣΤΕΦΑΝΑΚΗΣ, Μ. Ι. (2019β): «Νομός Ρεθύμνου: Η μαρτυρία των νομισμάτων», στο Ν. ΣΤΑΜΠΟΛΙΔΗΣ - Δ. ΤΣΑΓΚΑΡΗ - Μ. ΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ (επιμ.), *Κρητών πόλεις. Η μαρτυρία των νομισμάτων*, Alpha Bank, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Εφορεία Αρχαιοτήτων Ρεθύμνου, Μουσείο Αρχαίας Ελεύθερνας, Αθήνα, 66-77.
- ΣΤΕΦΑΝΑΚΗΣ, Μ. Ι. (2019γ): «Οι Αιγινήτες και η σύγκρουση Κυδωνιατών και Πολιχνιτών», *Πεπραγμένα του 12<sup>ου</sup> Διεθνούς Συνεδρίου Κρητικών Σπουδών, Ηράκλειο 21-25.09.2016* [on-line publication: <https://12iccs.proceedings.gr/el/proceedings/category/38/32/653>].
- ΣΤΕΦΑΝΑΚΗΣ, Μ. Ι. - ΜΠΟΥΖΑ, Α. (2004): «Λαβύρινθος. Η εξέλιξη ενός σχήματος από χέρι σε χέρι...», *Κρητικό Πανόραμα* 3 [Φεβρουάριος-Μάρτιος]: 44-54.
- STEFANAKIS, M. I. (1997): *Studies in the Coinages of Western Crete with particular reference to Kydonia* [unpublished Ph.D. thesis], London.



- STEFANAKIS, M. I. (2000a): «Kydon the oikist or Zeus Kretagenes Kynotraphes? The problem of interpreting Cretan coin-types», *Ευλιμένη* 1: 63-73.
- STEFANAKIS, M. I. (2000b): «Ptolemaic coinage and Hellenistic Crete», στο Α. ΚΑΡΕΤΣΟΥ (επιμ.), *Κρήτη και Αίγυπτος. Πολιτισμικοί Δεσμοί Τριών Χιλιετιών*, Ηράκλειο, 195-207.
- SVORONOS, J. (1890): *Numismatique de la Crète Ancienne*, Mâcon.
- SVORONOS, J. (1894a): «Britomartis, the so-called Europa on the plane tree of Gortyna; a monograph on certain Cretan Coins», *American Journal of Numismatics* 29.1: 1-9 [= first part of SVORONOS, J. (1894): «Britomartis. La soi-disant Europa sur le platane de Gortyne», *Revue Belge de Numismatique et Sigillographie* 50: 113-147].
- SVORONOS, J. (1894b): «Britomartis, the so-called Europa on the plane tree of Gortyna; a monograph on certain Cretan Coins», *American Journal of Numismatics*, 29.2: 33-41 [= second part of SVORONOS, J. (1894): «Britomartis. La soi-disant Europa sur le platane de Gortyne», *Revue Belge de Numismatique et Sigillographie* 50: 113-147].
- SVORONOS, J. N. (1975): *Les monnaies d'Athnes*, completed by B. PICK, Munich [1923-1926 = Reprinted with translated text as *Corpus of the Ancient Coins of Athens*, Chicago].
- ΤΑΣΟΥΛΑΣ, Γ. (1994): *Μυθολογικές Παραστάσεις στα Κρητικά Νομίσματα των Κλασικών και Ελληνιστικών Χρόνων* (Μ.Δ.Ε.), Πανεπιστήμιο Κρήτης, Τμήμα Ιστορίας - Αρχαιολογίας.
- TRAEGER, B. (1996): *Das Kretische Labyrinth / O Kρητικός Λαβύρινθος*, Bremen - Ρέθυμνο.
- ΤΣΟΥΚΑΣ, Α. (1988): «Ο λαβύρινθος», *Αρχαιολογία* 26: 8-15.
- TYREE, L. - SPHAKIANAKIS, D. - STAMOS, A. - FREY, J. - BELIDIS, M. - KAMNAKIS, S. (2011): «Speleography of Skoteino: Natural relief formations of the cave's interior, with special reference to Late Bronze Age ritual activity», *Πεπραγμένα I' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου, Χανιά, 1-8 Οκτωβρίου 2006*, Ο Φιλολογικός Σύλλογος "Χρυσόστομος", Χανιά, Α3: 717-732.
- VERBRUGGEN, H. (1981): *Le Zeus Cretois*, Paris.
- VIN, J. P. A. VAN DER (1974-1975): «Het labyrinth van Knossos», *Geuzenpenning Munt -en Penningkundig Nieuws* 25.1 [Dec. 1974-Jan. 1975]: 6-10.
- VOEGTLI, H. (1977): *Bilder der Heldenepen in der kaiserzeitlichen griechischen Münzprägung*, Basel.
- WALDHAUER, O. (1915): *Pythagoras of Rhegium* [in Russian], Petrograd.
- WELTER, G. - JANTZEN, U. (1951): «Das Diktynnaion», στο F. MATZ (επιμ.), *Forschungen auf Kreta 1942*, Berlin, 106-117.
- WILLETTS, R. F. (1962): *Cretan Cults and Festivals*, London.
- WOODWOW, A. M. (1949): «The Gortyn «Labyrinth» and its visitors in the fifteenth century», *Annual of the British School at Athens* 44: 324-5.
- WOYTEK, B. E. (2012): *The Denarius Coinage of the Roman Republic*, Oxford Handbooks Online [DOI: <http://dx.doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195305746.013.0018>].
- ΧΑΤΖΗΔΑΚΗΣ, Ι. (1881): *Περήγησις εις Κρήτην*, Ν. Βαρβαρέσος, Ερμούπολη.
- ΧΑΤΖΗΔΑΚΗΣ, Ι. (1931): *Ιστορία του Κρητικού Μουσείου και της αρχαιολογικής έρευνας εν Κρήτη*, Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας, αρ. 26, Αθήνα.
- ZAHN, E. (1983): *Europa und der Stier*, Würzburg.



ANCIENT SOURCES

- ALEXANDER POLYHISTOR (1876): *Fragmenta = Cory's Ancient Fragments of the Phoenician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and other authors*; A New and Enlarged Edition, with an English translation by E. RICHMOND HODGES, Reeves & Turner, London.
- ANTONINUS LIBERALIS (2015): *Metamorphoses = The Metamorphoses of Antoninus Liberalis*; A translation with a Commentary, with an English Translation by F. CELORIA, Routledge, London.
- APOLLODORUS (1921): *Library Epitome = Apollodorus, The Library*; with an English translation by Sir James George FRAZER, F.B.A., F.R.S. in 2 Volumes, Harvard University Press - William Heinemann Ltd., Cambridge, MA - London.
- APOLLONIUS RHODIUS (1912): *Argonautica = Apollonius Rhodius, Argonautica*; with introduction and commentary by G. W. MOONEY, Longmans, Green & co., London.
- CALLIMACHUS (1921): *Hymns and Epigrams, Hymn to Artemis / Hymn to Delos = Callimachus, Hymns and Epigrams. Lycophron: Alexandra. Aratus: Phaenomena*; with an English translation by A. W. MAIR - G. R. MAIR, Loeb Classical Library, volume 129, William Heinemann Ltd., London.
- CLAUDIAN (1996): *Panegyricus de Sexto Consulatu Honorii Augusti = Claudian, Panegyricus de Sexto Consulatu Honorii Augusti*; by M. DEWAR, Oxford University Press, London.
- HERODOTUS(1920): *Historiae = Herodotus*; with an English translation by A. D. GODLEY, Harvard University Press, Cambridge.
- HOMER (1919): *Odyssey = Homer. The Odyssey*; with an English translation by A. T. MURRAY, Ph.D. in two volumes, Harvard University Press - William Heinemann, Ltd. Cambridge, MA - London.
- IOANNIS MALALAS (1986): *Chronography = The Chronicle of John Malalas*; A Translation, by E. JEFFREYS, M. JEFFREYS, R. SCOTT *et al.*, Byzantina Australiensia 4, Australian Association for Byzantine Studies, Melbourne.
- ISOCRATES (1980): *Encomium of Helen = Isocrates*; with an English Translation in three volumes, by George NORLIN, Ph.D., LL.D. Harvard University Press - William Heinemann Ltd., Cambridge, MA - London.
- MOSCHUS (1912): *Europa = The Greek Bucolic Poets*, with an English Translation by J. M. EDMONDS, Loeb Classical Library Volume 28, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- OVID (1922): *Metamorphoses = Ovid's Metamorphoses*, Brookes MORE, Cornhill Publishing Co., Boston.
- PAUSANIAS (1918): *Description of Greece, Elis = Pausanias Description of Greece* with an English translation by W. H. S. JONES, Litt.D. - H. A. ORMEROD, M.A., in 4 Volumes, Harvard University Press - William Heinemann Ltd., Cambridge, MA - London.
- PHILOSTRATUS (1912): *The life of Apollonius of Tyana = Philostratus. The life of Apollonius of Tyana, the Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius*, with an English translation by F. C. CONYBEARE, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- PLATO (1925): *Minos = Plato* in Twelve Volumes, with an English translation by W. R. M. LAMB, Harvard University Press - William Heinemann Ltd., Cambridge, MA - London.
- PLUTARCH (1914): *Theseus = Plutarch. Lives. Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola*, with an English translation by Bernadotte PERRIN, Harvard University Press - William Heinemann Ltd., Cambridge, MA - London.
- STEPHANUS BYZANTINUS (1873): *Ethnica = A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*, William SMITH, Spottiswoode and Co., London.
- THEOCRITUS (1912): *Bucolics = Theocritus, Idylls*, with an English translation by J. M. EDMONDS.



THEOPHRASTUS (1916): *Historia Plantarum = Theophrastus. Enquiry into Plants*, volume 1: Books 1-5, with an English translation by Arthur F. HORT, Loeb Classical Library 70, Harvard University Press, Cambridge, MA.

VIRGIL (1900): *Aeneid = Bucolics, Aeneid, and Georgics of Virgil*, by J. B. GREENOUGH, Ginn & Co., Boston.

## FIGURES



Fig. 1. Map of Classical and Hellenistic Crete.



Fig. 2a-b. Gortyn, AR stater, c. 450-425 BC:  
 a. (11.74 gr.) Künker 136, 10.03.2008, lot 61;  
 b. (11,87 gr.) Le Rider, 1966: pl. XI, 12.

Fig. 3a-b. Phaistos, AR stater, c. 450-425 BC:  
 a. (11,87 gr.) Svoronos, 1890: pl. XXII, 34;  
 b. (11.20 gr.) Künker 136, 10.03.2008, lot 289.





Fig. 4. Gortyn, AR stater (11,82 gr.), c. 380 BC: Le Rider, 1966: pl. xi, 10.



Fig. 5. Phaestos, AR stater (12,04 gr.), c. 380 BC: Le Rider, 1966: pl. xx, 23.



Fig. 6. Phaestos, AR stater (12.05 gr.), c. 360-350 BC: Leu Numismatik AG Auction 81, 16.05.2001, lot 234.



Fig. 7. Gortyn, AR stater (11.67 gr.), c. 360/50-340/30 BC: Künker 136, 10.03.2008, 67.



Fig. 8. Sybritos, AR stater (11,98 gr.), c. 360/50-340/30 BC: LHS Numismatics 100, 23.04.2007, 281.



Fig. 9. Gortyn, AR stater (11.72 gr.), c. 300-280/70 BC: Nomos, Auction 18, 05.05.2019 lot 130.





**Fig. 10.** Gortyn, AR stater (12,06 gr.), c. 322-300 BC: Le Rider, 1966: pl. xviii, 15.



**Fig. 11.** Gortyn, AR stater (11,44 gr.), c. 322-300 BC: Le Rider, 1966: pl. xvi, 15.



**Fig. 12.** Gortyn, AR stater (11.25 gr.), c. 300-280/70 BC: Ira & Larry Goldberg Coins & Collectibles, Inc. Auction 96, 14.02.2017, lot 1674.



**Fig. 13.** Gortyn, AR stater (11.22 gr.), c. 300-280/70: LHS Numismatics 100, 23.04.2007, lot 276.



**Fig. 14.** Gortyn, AR stater (11.76 gr.), c. 300-280/70 BC: Roma Numismatics Ltd, Auction 17, 28.03.2019, lot 431.



**Fig. 15.** Gortyn, debased AR stater (6.77 gr.), c. 260-250 BC: Gorny and Mosch Giessener Muenzhandlung, Auction 236, 07.03.2016, lot 207.







**Fig. 16.** Gortyn, AR Drachm (5.19 gr.), c. 250-230 BC: Roma Numismatics Ltd, Auction 7, 22.03.2014, lot 498.



**Fig. 17.** BC Gortyn, AE denomination (4.99 gr., 18 mm), c. 250-221 BC: Classical Numismatic Group Inc., Mail Bid Sale 76, 12.09.2007, lot 614.



**Fig. 18a-c.** Knossos AR staters:

- a: (11.92 gr.) ca 425-360 (?) BC Numismatica Ars Classica NAC AG, Auction 39, 16.05.2007, lot 55;
- b: (11,84 gr.) ca 420-380 (?) BC Numismatik Lanz München, Auction 145, 05.01.2009, lot 23;
- c: (11,95 gr.) ca 425-360 (?) BC Le Rider, pl. xxxv, 1.



**Fig. 19a-c.** Knossos AR staters:

- a: (11,20 gr.) ca 360/50-320 BC (?), Harlan J. Berk Ltd, Buy or Bid Sale 199, 29.09.2016, lot 106;
- b: (11,75 gr.) 360/50-320 BC (?), Le Rider, pl. xxv, 2;
- c: (11,50 gr.) 360/50-320 BC (?), Le Rider, pl. xxv, 3.







**Fig. 20.** Knossos AR stater (10.72g.), ca. 320-300 BC, Harlan J. Berk Ltd., Buy or Bid Sale 208, 05.09.2019, lot 226.



**Fig. 21.** Knossos AR drachm (4.88 gr.), ca. 300-280/70 BC, Heritage Auctions, Inc., Auction 3056, 03.08.2017, lot 30060.



**Fig. 22.** Knossos AR stater (10.84 gr.), ca. 300-280/70 BC. Hess Divo AG, Auction 335, 06.12.2018, lot 43.



**Fig. 23.** Knossos AR drachm (5.41 gr.), ca. 300-280/70 BC, Numismatica Ars Classica NAC AG, Auction 114, 06.05.2019, lot 212.



**Fig. 24.** Knossos and Gortyn AE denomination (4.52 gr) ca 220(?). Fritz Rudolf Künker GmbH & Co. KG, Auction 124, 16.03.2007, lot 7981.



**Fig. 25.** Knossos AR tetradrachm (15.39 gr.), end of 2<sup>nd</sup> c. BC, Ira & Larry Goldberg Coins & Collectibles, Inc. Auction 96, 14.02.2017, lot 1676.



Fig. 26. Knossos AR tetradrachm (13.62 gr.), end of 2<sup>nd</sup> c. BC, Stack's, Ancient & World Coin Auction January 2007, 15.01.2007, lot 4098.



Fig. 27. Knossos AR pseudo-Athenian AR tetradrachm (14.62 gr.), ca. 87/6-67 BC. ANS 1944.100.40384 (<http://numismatics.org/collection/1944.100.40384?lang=el>).



Fig. 28a-c. Kydonia AR denominations:

- a. Electrotype «Stater» (23.5 mm, 10.47 g, 2h) of *BMC Crete*, p. 28, 7 (9,05 gr), 1<sup>st</sup> half of 2<sup>nd</sup> c. BC. Classical Numismatic Group, Inc., Electronic Auction 445, 05.06.2019, lot 859 (unsigned British Museum electrotype by Robert Ready or his sons);
- b. AR Drachm (5.02 gr), 1<sup>st</sup> half of 2<sup>nd</sup> c. BC. Fritz Rudolf Künker GmbH & Co. KG, Auction 136, 10.03.2008, lot 231;
- c. AR Drachm, (4.23 gr). 1<sup>st</sup> half of 2<sup>nd</sup> c. BC. Freeman & Sear, Mail Bid Sale 13, 25.08.2006, lot 11.



Fig. 29. Kydonia, AR pseudo-Athenian tetradrachm (15,37 gr.), ca 87/6-67 BC. Stefanakis, 1997: no 348.



Fig. 30. Koinon of Crete, AR Drachm (17 mm, 3.06 gr, 6 h). Trajan, AD 98-117. Classical Numismatic Group, Inc. Electronic Auction 345, 25.02.2015, lot 95.



Fig. 31. Koinon of Crete, AE Denomination (5.61 gr., 25 mm). Trajan. ca. AD 115(?), *RPC III*, 35.



Fig. 32. Kydonia, AE Denomination (5,90 gr). Augustus, 27 BC-AD 14. Dr. Busso Peus Nachfolger, Auction 366, 29.10.2000, lot 469.



Fig. 33. Kydonia, Æ Denomination (4.52 gr, 17 mm, 7 h). Tiberius. AD 14-37. Classical Numismatic Group, Inc. Electronic Auction 351, 20.05.2015, lot 486.



Fig. 34. Kydonia, AE Denomination (7.18 gr, 18 mm, 12 h). Nero. AD 54-68. Classical Numismatic Group, Inc., Mail Bid Sale 78, 14.05.2008, lot 1258.



Fig. 35. Kydonia, AE Denomination (19 mm.). Traian. AD 98-117. Svoronos, 1890: pl. x, 26.





# AFRODITA TODOPODEROSA: ENTRE EL ORFISMO Y LA MAGIA\*

Emilio Suárez de la Torre

Universitat Pompeu Fabra

[emilio.suarez@upf.edu](mailto:emilio.suarez@upf.edu)

## RESUMEN

Observaciones sobre el *Papiro de Derveni*, col. XXI, el *Himno órfico* 55 (1-14) y *PGM IV* (2898-2935 y 3207-3252), a propósito de los rasgos de la diosa que se destacan en cada uno de ellos, con una propuesta sobre las coincidencias.

PALABRAS CLAVE: Afrodita, poderes divinos, orfismo, magia.

ALMIGHTY APHRODITE: BETWEEN ORPHISM AND MAGIC

## ABSTRACT

Remarks on *Derveni Papyrus*, col. XXI, *Orphic Hymn* 55 (1-14), and *PGM IV* (2898-2935 and 3207-3252), focused on the features of the goddess emphasized in each text, with a proposal concerning the coincidences.

KEYWORDS: Aphrodite, divine powers, Orphism, Magic.

Las creencias religiosas de los griegos de la Antigüedad presentan una combinación de elementos firmes y apenas modificados a lo largo del tiempo con otros que, diacrónica y sincrónicamente, se adaptaron a contextos y corrientes diversas. Si nos centramos en las figuras divinas, observamos esa combinación de perdurabilidad y flexibilidad de forma muy clara. No hay problema en asignar a cada una de ellas una función principal y unos poderes aceptados de forma unánime e inalterada, pero es notable el grado de variabilidad según los territorios y el período histórico al que se haga referencia. Si esta combinación de lo perdurable y lo variable es patente en el ámbito de la práctica religiosa y de los rituales, la flexibilidad, e incluso lo que podríamos llamar manipulación y apropiación de las figuras divinas aumenta considerablemente cuando se trata de corrientes religiosas al margen de las creencias y ritos ‘oficiales’ y cuando se suma a ello la especulación filosófico-teológica o de otra naturaleza.

En esta breve nota ejemplificaré lo que acabo de decir con cuatro testimonios, de épocas muy distintas, referentes a la diosa Afrodita. Si la sólida y fundamental

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.49>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 787-797; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



monografía de Vinciane Pirenne-Delforge (1994) permite un enriquecedor paseo por el territorio griego centrado en los cultos y ritos de la diosa, con un análisis detallado de sus funciones, el posterior estudio de Gabriella Pironi (2007) incide precisamente en la necesidad de no considerar su perfil limitado al cliché de la “diosa del amor”<sup>1</sup> y pone de manifiesto la importancia de su consideración paralela a la de Ares. No obstante, dentro de este rico panorama y de acuerdo con lo dicho más arriba, la utilización de la figura de Afrodita en los textos a que ahora haré referencia no se entiende sin la fundamental vinculación de la diosa a la pasión amorosa, sólo que proyectada en una dimensión cósmica, concebida de modo diferente en cada uno de ellos.

(T1) P. DERVENI, COL. XXI

La bibliografía sobre este comentario alegórico de una cosmogonía de Orfeo es inmensa<sup>2</sup> y las tendencias interpretativas muy variadas, con discrepancias sobre numerosos detalles de cada una de sus 26 columnas. Como resumen de la estructura a reconstruir debe mencionarse la secuencia de deidades supremas (Noche, Urano, Crono, Zeus), con mitemas particulares no siempre coincidentes con los de otras cosmogonías y teogonías, aunque no tan lejos del esquema hesiódico como parece, al menos respecto a las deidades primordiales de la primera etapa<sup>3</sup>, aunque sí en la forma en que Zeus pasa a ser el motor de la configuración del universo en esta especie de nueva etapa creativa. En efecto, la divinidad fundamental para el origen de los seres será Zeus, concebido como principio y fin de todo<sup>4</sup>. La columna que traigo a colación nos da una muestra muy clara de la forma de trabajar del comentarista. En el relato general que parece reconstruirse, quien engendra a Afrodita es Zeus o, mejor dicho, la diosa surge a partir de la eyaculación creadora de Zeus<sup>5</sup>. La presencia de Afrodita

---

\* El presente estudio se ha llevado a cabo en el marco del Proyecto de Investigación FFI2017-87558-P (AEI/FEDER, UE), financiado por el Ministerio de Ciencia, Economía y Productividad (MINECO).

<sup>1</sup> Sobre este aspecto véase Breitenberger (2007).

<sup>2</sup> Hasta 1997 se encuentra recogida en Funghi (1997). La posterior en Santamaría (2019a: 151-157).

<sup>3</sup> Cf. el cotejo de Santamaría (2019b).

<sup>4</sup> El proceso está muy bien definido en Bernabé (2002 y 2019).

<sup>5</sup> No está claro si habría un primer nacimiento de Afrodita a partir de los genitales de Urano y luego un segundo de la eyaculación de Zeus, tras engullir éste el pene de Urano, o si sólo hay que contar en el poema con la segunda alternativa. Por la primera se inclina Betegh (2004: 189), frente a la línea seguida por West (1983: 91), o Bernabé (*loc. cit.*). Este hecho no es significativo para mi argumentación, pero hay que tener en cuenta que aquí hay una referencia clara al nacimiento a partir de Zeus y no es tan clara la referencia al nacimiento a partir de Urano, a pesar del epíteto Urania. Lo que sí está claro es que esta designación fue aprovechada, como veremos, por el orfismo y la magia para profundizar en la valoración de Afrodita como deidad cósmica.



era necesaria para sustentar la explicación del modo en que todos los entes y seres del universo van surgiendo una vez que entra en acción la diosa del amor y de la sexualidad, junto con su cortejo de diosas, personificadoras de aspectos del proceso amoroso y creativo, como Armonía y Persuasión (Πειθώ). Sin embargo, el poema de ‘Orfeo’ utilizaba un término que al comentarista le dio pie para una explicación cosmológica de compleja factura. Ese término es θόρνη<sup>6</sup>, un *hapax* que es entendido (seguramente, con razón) como designación no exactamente del acto sexual, sino de la expulsión de materia seminal, es decir, la ‘eyacuación’ (como definición de la emisión seminal) o, en un sentido más cósmico, *diseminación* del esperma por el aire. Al aplicar su método alegórico y la especial orientación cosmológica de su método, el resultado es que el comentarista concibe como una unidad la multiplicidad de nombres que tienen que ver con las relaciones eróticas, y el propio Zeus<sup>7</sup> acaba siendo una mera alternativa nominal en serie con Afrodita Urania, Armonía, Persuasión y los verbos ἀφροδισιάζειν y θόρνυσθαι, conjunto considerado como denominación de una misma deidad<sup>8</sup>. Es decir, el surgimiento de todos los seres (según el comentarista) se debería a una unión tras una etapa de ‘diseminación’<sup>9</sup>. De modo que de la διάκρισις se pasa a la σύστασις mediante la μείξις. No obstante, a mi juicio, esta reinterpretación del comentarista, enmarcada dentro de su método la personal orientación de su método, no debe ocultar que, en el poema comentado, el papel de Afrodita tenía que quedar más destacado como diosa de la sexualidad y de la unión creadora, a pesar de que, sorprendentemente, nuestro autor parece derivar su nombre del verbo ἀφροδισιάζειν. Es probable que el hecho de que Zeus fuera aquí descrito como el dios del que dependía toda la actividad cósmica (y que impulsaría las acciones de ἀφροδισιάζειν, πείθειν y ἀρμόζειν)<sup>10</sup> indujera al comentarista a llegar a esa interpretación.

Sin embargo, lo que quiero subrayar es que, a través de la interpretación indicada, vislumbramos en el poema órfico un papel de Afrodita que, aunque marcadamente supeditado al de Zeus, supone una dimensión creadora universal que, a la vez que destaca la función sexual y engendradora de la diosa en el ámbito de la vida, tiene también una dimensión cósmica clave en la orientación del papel del Zeus omnipotente. Es decir, a pesar de las variaciones genealógicas del autor del poema y por encima de la interpretación del comentarista, no debemos olvidar que Afrodita recibe el epíteto de Urania y que, a partir de aquí, se convierte en una diosa imprescindible

---

<sup>6</sup> La discusión sobre este término (en cuanto a la lectura correcta) y su naturaleza (sustantivo o verbo) ha llenado muchas páginas. Remito de nuevo a Bernabé (2007), *ad loc*. He optado por aceptarlo como sustantivo, lo que sería un *hapax*, pero, en cualquier caso, no creo que haya duda de su relación semántica con las formas del radical θορν- que aparecen en el texto.

<sup>7</sup> Zeus había engullido el falo de Urano y su preñez lo convierte en “madre” de los dioses.

<sup>8</sup> Véase que, en contra de la larga tradición que ya vemos en Hesíodo, no es Eros el primer ente divino que marca la “sexualización” de la descendencia; cf. Bernabé (2007: 218), con referencias.

<sup>9</sup> Cf. Calame (1997: 70).

<sup>10</sup> Cf. Tortorelli-Ghidini (2019: 144), con referencia a Bernabé (2007).





en la generación cósmica<sup>11</sup>. De hecho, lo cósmico y lo humano se complementan en esta visión, en la que hasta el propio comentarista hace de Afrodita un sinónimo del todopoderoso Zeus.

(T2) *H. ORPH. 55, A AFRODITA, LL. 1-14*

Paso ahora brevemente a un texto más tardío, correspondiente a la colección de himnos órficos, aunque de datación exacta discutida<sup>12</sup>. He seleccionado las primeras 14 líneas porque contienen algunos elementos que permiten una relación con el texto de Derveni y con el que luego veremos<sup>13</sup>. Desde luego el himno parte de una concepción de la diosa más tradicional en cuanto a la genealogía, ya que aquí la denominación Urania apunta claramente al mito ya registrado en Hesíodo, como lo confirma la designación como “nacida en el mar” (ποντογενής) del segundo verso. A simple vista podría dar la impresión de que la concepción del poder de la diosa se limita al aspecto generativo y sexual, de “uncidora” (ζεύκτηρα) de seres vivos. Sin embargo, véase que esta designación va seguida de una descripción de modalidades y ámbitos de acción muy destacable. El autor la califica de “madre de la necesidad” (ἀνάγκη), es decir, con el poder de controlar poco menos que el destino de los individuos. Esto se aclara con la expresión “pues todo procede de ti” y, además, con la afirmación “unciste el universo”, es decir, que la acción signficada por ζεύγνυμι no se limita ya a los individuos, sino al κόσμος en su totalidad. Con mayor precisión se añade que su ámbito de actuación es triple (porque ella “genera todo”): celestial, terrenal y submarino. Además, aparte de extenderse en la función de la diosa en cuanto a lo placentero (banquete, sexual y generativo (volverá a aparecer el verbo ζεύγνυμι en l. 13), se le asigna un rango muy elevado en relación con los demás dioses, tal como refleja la expresión θεῶν σκηπτούχε<sup>14</sup> (11).

Observamos, pues, en relación con el texto anterior, cierta línea de continuidad en la asignación a Afrodita de un poder que, sin apartarse del ámbito generativo, se extiende a todas las esferas posibles, del cosmos y de la vida. Tengamos en cuenta que ya en el texto de Derveni, con independencia de la opinión del comentarista, la tradición seguida en la argumentación refleja lo que podríamos llamar una “sexualización” de todo el proceso creativo que ensalza la figura de Afrodita en el conjunto del panteón griego.

<sup>11</sup> Cf. *supra*, n. 5.

<sup>12</sup> Oscila entre los siglos II y V d. C.

<sup>13</sup> El resto del himno se detiene sustancialmente en la enumeración alternativa de los lugares que constituyen las posibles moradas de la diosa, además de la petición final.

<sup>14</sup> Coincido con la editora (Ricciardelli, 2000, *ad loc.*) en la unión sintáctica de σκηπτούχε con θεῶν y no con el sustantivo que le precede (σύνδατι), que minusvaloraría el ensalzamiento de Afrodita.

La plegaria que aquí se recoge forma parte de un hechizo de atracción o *ἀγωγή*, pero su contenido presenta características muy especiales, debido a la adopción de elementos de origen iranio adaptados a la finalidad erótica mediante la inclusión de una *historiola* de difícil parangón y no exenta de problemas interpretativos<sup>15</sup>. La receta incluye las instrucciones de la praxis y dos invocaciones para la persuasión de Afrodita de muy distinto tono: una amenazante (ll. 2898-2910), que ahora no comentaré, y otra elogiosa (ll. 2911-2935), en la que ahora me centro<sup>16</sup>. Esta parte no puede ser más trasparente en cuanto a la definitiva creación de un perfil de Afrodita como deidad superior con poderes cósmicos. El comienzo de la plegaria ya es de por sí muy expresivo. Desde luego, el nacimiento de Afrodita sigue el modelo hesiódico, al ser calificada de *ἀφρογενής*, pero véase la descripción de los ámbitos de influencia de la diosa: *engendradora de dioses y hombres, celestial, subterránea, Naturaleza madre de todo, indomitable, que unes unos seres con otros, que haces girar en derredor el gran fuego...* Se plasma aquí de forma muy clara el dominio no sólo sobre dioses y hombres, sino también sobre los ámbitos celestes y terrenales, además de introducir una identificación muy significativa: Afrodita es la *Φύσις παμμήτωρ*. Aparte de esto, Afrodita tiene el dominio del Sol, designado aquí con el nombre iranio Barza. Sin entrar ahora con detalle en la problemática que implican las líneas siguientes, en cuanto a los términos e identidad de Ζούρω y Ρούζω<sup>17</sup>, lo que queda claro es que de Afrodita dependen los movimientos del sol y estrellas, de las aguas y nada menos que del “ombligo del mundo”<sup>18</sup>. Además, el plano astral de la diosa se combina con el de su capacidad de unir a todos los seres, como se sintetiza en el adjetivo *ἀλληλοῦχος*<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> Para los problemas planteados por esta receta de atracción, remito a mi comentario en Suárez de la Torre (2020), con análisis de detalle del texto. Ahora selecciono sólo los aspectos que permiten una conexión con los textos comentados hasta ahora.

<sup>16</sup> Ambas se denominan *ἐπάναγκος*. Mi opinión es que la anómala colocación del texto amenazante primero y del persuasivo después puede deberse a vicisitudes de la transmisión y manipulación del texto. De hecho la inversión de la secuencia conservada constituye un conjunto coherente perfectamente posible como ordenación original.

<sup>17</sup> Como indico en el estudio citado en n. 15, entiendo que hacen referencia a Afrodita. Véase la nota siguiente.

<sup>18</sup> Mi explicación de lo que aquí se describe es:

1. Afrodita hace girar a Barza.
2. Afrodita mantiene a Barza en continuo movimiento circular.
3. Afrodita lleva todo a cumplimiento (la mezcla del agua sagrada).
4. Afrodita mueve a una entidad divina no mencionada, ombligo del mundo, en el plano astral.
5. Afrodita, en paralelo, mueve a Hímeros dentro de las almas humanas.

<sup>19</sup> Sobre todos estos aspectos de Afrodita en este hechizo, véanse las páginas dedicadas al mismo por Pachoumi (2017: 155-158). Sobre *ἀλληλοῦχος* y su conexión semántica con el sustantivo *ἀλληλουχία*, presente en Epicuro y los neoplatónicos, véase p. 156, con referencias en nn. 505-506.



#### (T4) PGM IV (ΑΦΡΟΔΙΤΗΣ ΦΙΑΛΟΜΑΝΤΕΙΟΝ, 3207-3252)

Se da el caso de que la identificación de Afrodita como *Physis* vuelve a aparecer en otra receta, en este caso adivinatoria. Se trata del φιαλομαντεῖον de PGM IV (3207-3252). En él se presentan tres breves invocaciones a la diosa. Pues bien, en la tercera plegaria, Afrodita (que es también invocada con los nombres de *Ilaouch* e *Ilara*<sup>20</sup>) es descrita como τὴν τῶν ἀπάντων διογενῆ Φύσιν (3228-3229), es decir, una nueva asimilación con la Naturaleza, con un calificativo que se presta a una doble interpretación si tenemos en cuenta un posible influjo órfico: Afrodita es la *physis*, pero además es διογενής: no sólo “divina”, sino, literalmente, “nacida de Zeus”.

Por último, no olvidemos que, entre los *Himnos Órficos*, el número 10, dedicado a Φύσις, muestra coincidencias con el *Himno* 55 en la asignación de cualidades y poderes a Afrodita. Así, su comienzo es Ἦ Φύσι, παμμήτειρα θεά, πολυμέχανε μήτηρ, más tarde se asimila a Persuasión (πολυώνυμε Πειθώ, 13), se ensalza su dominio tridimensional (αἰθερία, χθονία καὶ εἰναλία μεδέουσα, 14) y al final se recuerda su omnipotencia creadora (πάντα σοι εἰσί. τὰ πάντα σὺ γὰρ τάδε μούνη τεύχεις, 28).

### CONCLUSIÓN

Sumado todo ello, y aunque quizá no sea prudente hablar de influjos directos (en este caso) entre los textos órficos y los mágicos<sup>21</sup>, lo cierto es que se confirma cierta línea de continuidad en la construcción de una dimensión universal de Afrodita compartida por el orfismo y las recetas mágicas comentadas. La amplitud de conocimientos y recursos de aquellos que elaboraron las recetas mágicas, y muy especialmente la de quienes crearon y/o reunieron las del PGM IV, está fuera de toda duda. Entre esos conocimientos está la de las tradiciones himnísticas de diversas culturas y, sobre todo, de la griega, como muestra un análisis de las coincidencias entre himnos órficos y mágicos, bien señaladas en los estudios recientes<sup>22</sup>. En este breve estudio sólo he pretendido poner de manifiesto la existencia de una concepción de la diosa Afrodita que, adaptada a los diferentes enfoques y creencias de los autores de los textos, se mantiene durante siglos y puede rastrearse en los textos seleccionados.

<sup>20</sup> Esta designación no tiene paralelo en los PGM.

<sup>21</sup> Sobre esta relación, indiscutible en muchos aspectos, véanse los fundamentales trabajos de Martín Hernández (2006, 2010).

<sup>22</sup> Petrovic (2015), Bortolani (2016), Herrero Valdés (2016) y Blanco Cesteros (2017).



## TEXTOS COMENTADOS

### 1. Papiro de Derveni, col. XXI<sup>23</sup>

οὔτε τὸ ψυχ[ρὸν] τῶι ψυχρῶι. ‘θόρνηι’ δὲ λέγ[ων] δηλοῖ  
 ὅτι ἐν τῶι ἀέρι κατὰ μικρὰ μεμερισμένα ἐκινεῖτο  
 καὶ ἐθόρνυτο, θορνύμενα δ’ ἐκ<α>στα συνεστάθη  
 πρὸς ἀλληλα. μέχρι δὲ τούτου ἐθόρνυτο, μέχρι  
 ἕκαστον ἦλθεν εἰς τὸ σύνηθεσ. ‘Ἀφροδίτη Οὐρανία’  
 καὶ ‘Ζεὺς’ καὶ ‘ἀφροδισιάζειν καὶ θόρνυσθαι καὶ ‘Πειθῶ’ 5  
 καὶ ‘Ἀρμονία’ τῶι αὐτῶι θεῶι ὄνομα κεῖται. ἀνήρ  
 γυναικὶ μισγόμενος ‘ἀφροδισιάζειν’ λέγεται κατὰ  
 φάτιν. τῶν γὰρ νῦν ἐόντων μιχθέντων ἀλλ[ή]λοις  
 ‘Ἀφροδίτη’ ὠνομάσθη, ‘Πειθῶ’ δ’ ὅτι εἶξεν τὰ ἐ[ό]ντα 10  
 ἀλλήλο[ι]ς. εἶκειν’ δὲ καὶ ‘πειθεῖν’ τὸ αὐτό. ‘[Α]ρμον’ί’α’ δέ,  
 ὅτι πολ[λὰ] συνή]ρμοσεν τῶν ἐόντων ἐκάστωι.  
 ἦν μὲν γ[ὰρ] καὶ πρ[ό]σθεν, ὠνομάσθη δὲ ‘γενέσθ[αι]’ ἐπει  
 διεκρίθ[η], τῶι δὲ δι]ακριθῆναι δηλοῖ ὅτ[ι] τ[ὰ]ς μείξ[ει]ς  
 ἐδίωκε [καὶ ἐκ]ράτει, ὥστε διεκρίθησαν  
 ]. [...]ν . [ ]γῦν

Ni lo frío con lo frío. Al decir “por diseminación” deja claro que, dividido en pequeñas partículas, todo se movía y se diseminaba y, según se diseminaba, cada cosa llegó a una unión con otra. Y se fueron uniendo hasta el instante en que cada cosa llegó a su estado habitual. “Afrodita Urania” y “Zeus” y “hacer lo de Afrodita” y “diseminación” y “Persuasión” y “Armonía” es el nombre para una misma divinidad. Cuando un hombre se une a una mujer se suele decir que “hacen lo de Afrodita”. Porque todos los seres que ahora están unidos entre sí recibieron el nombre de “Afrodita”, y “Persuasión”, porque los seres cedieron unos a otros, porque “ceder” y “obedecer” es lo mismo. Y “Armonía” porque se armonizaron entre sí muchos seres a cada uno de ellos. En efecto, ya existían antes, pero se denominó “llegar a ser” porque se separaron, pero el haberse separado pone de manifiesto que perseguían las uniones y dominaban, de modo que se separaron... ahora...

### 2. *H. Orph.* 55, a Afrodita (ll. 1-14)<sup>24</sup>

Οὐρανία, πολύμνε, φιλομμειδῆς Ἀφροδίτη,  
 ποντογενῆς, γενέτειρα θεά, φιλοπάννυχε, σεμνή,  
 νυκτερία ζεύκτειρα, δολοπλόκε, μητερ ἀνάγκης·  
 πάντα γὰρ ἐκ σέθεν ἐστίν, ὑπεζεύξω δὲ τε κόσμον·  
 καὶ κρατέεις τρισσῶν μοιρῶν, γεννᾶς δὲ τὰ πάντα, 5

<sup>23</sup> Sigo la edición de Bernabé (2007).

<sup>24</sup> Sigo la edición de Ricciardelli (2000).



ὅσσα τ' ἐν οὐρανῷ ἐστι καὶ ἐν γαίῃ πολυκάρπω,  
 ἐν πόντου τε βυθῷ· σεμνὴ Βάκχοιο πάρεδρε,  
 τερπομένη θαλίαισι, γαμοστόλε μητερ ἐρώτων·  
 Πειθοὶ λεκτροχαρῆς, κρυφία, χαριδῶτι,  
 φαινομένη, ἀφανῆς, ἐρατοπλόκαμ', εὐπατέρεια,  
 νυμφιδίη, σύνδαιτι, θεῶν σκηπτοῦχε, λύκαινα·  
 γεννοδότειρα, φίλανδρε, ποθεινοτάτη, βιοδῶτι·  
 ἢ ζεῦξασα βροτοὺς ἀχαλινώτοισιν ἀνάγκαις,  
 καὶ θηρῶν πολὺ φύλον ἐρωτομανῶν ὑπὸ φίλτρων·

10

Urania, la muy cantada, Afrodita que ama la sonrisa, nacida en el ponto, diosa engendradora, amante de la nocturna fiesta, venerable, uncidora nocturna, trenzadora de engaños, madre de la Necesidad. Todo, sí, procede de ti y tú unciste el universo y tienes poder en los tres dominios y todo lo engendras, tanto lo que hay en el cielo y en la tierra fructífera como en la profundidad del mar; venerable colaboradora de Baco, que te deleitas con los banquetes, madre de los amores, que conciertas los matrimonios; Persuasión que haces gozar del lecho, furtiva, dadora de gracia, visible, invisible, de trenzas deseables, de noble padre, nupcial, comensal, portadora del cetro de los dioses, loba; dadora del linaje, amante de los hombres, la más deseada, dadora de vida; eres la que ha uncido a los mortales con necesidades irrefrenables y también a la numerosa raza de los animales, por obra de filtros que hacen enloquecer de pasión.

### 3. PGM IV 2911-2935

ἄφρογενῆς Κυθέρεια,

θεῶν γενέτειρα καὶ ἀνδρῶν, αἰθερία, χθονία,  
 Φύσι παμμήτωρ, ἀδάμαστε, ἀλληλοῦ-  
 χε, πυρὸς μεγάλου περιδινήτειρα, (2915)

ἢ τὸν ἀεικίνητον ἔχεις περιδινέα Βαρζαν  
 ἄρρηκτον· σὺ δὲ πάντα τελεῖς, κεφαλὴν τε πόδας τε,  
 σαῖς τε θελημοσύναις περιμίνγνται ἱερὸν  
 ὕδωρ, ἠνίκα κινήσεις τὸν ἐν ἄστροις χεῖ-  
 ρεσι, Ῥουζω, ὀμφαλὸν ὄν κατέχεις κόσμου.

κινεῖς δὲ τὸν ἀγνὸν [ἴμ]ε[ρο]ν εἰς ἀνδρῶν ψυ- (2920)

χάς, ἐπὶ δ' ἄνδρα γυναῖκα· κἀνδρὶ γυναῖκα  
 τίθησι ἐράσμιαν ἤματα πάντα. ἡμετέρη  
 βασιλεία, θεά, μόλε ταῖσδ' ἐπαιδαῖς, πό-  
 τνια Ἀρρωριφρασι, Γωθητινι, Κυπρογένεια,

σοῦ ἡς θνοβοχου· θοριθε σθενεπιω ἄνασσα (2925)

σερθενεβηηῖ, καὶ τῇ δεῖνι, ἦν δεῖνα, βάλε πυρσὸν  
 ἔρωτα, ὥστ' ἐπ' ἐμοῦ τοῦ δεῖνος, οὗ ἢ δεῖνα, φιλότητι τα-  
 κῆναι ἤματα πάντα. σὺ δέ, μάκαρ, Ῥουζω,  
 τάδε νεῦσον ἐμοί, τῷ δεῖνι, ὡς σὸν ἐν ἄστροις  
 ἐς χορὸν οὐκ ἐθέλοντα ἦξας ἐπὶ λέκτρα μι- (2930)

γῆναι, ἀχθεῖς δ' ἐξαπίνης καὶ τὸν μέγαν  
 ἔστρεφε Βαρζαν, στρεφθεῖς τ' οὐκ ἀνεπαύσατ'  
 ἐλισσόμενός τε δονεῖται ... διὸ ἄξον μοι τὴν δεῖνα, ἦν δεῖνα,  
 φιλότητι καὶ εὐνῇ· σὺ δέ, Κυπρογένεια θεά,  
 τέλει τελέαν ἐπαιοιδήν.'



Citerea nacida de la espuma,  
 engendradora de dioses y hombres, celestial,  
 subterránea, Naturaleza madre de todo, indomitable,  
 que unes unos seres con otros, que haces girar en derredor el gran fuego, que mantienes en eterno movimiento a Barza, que gira en derredor, indeleble; y tú todo lo llevas a la perfección, cabeza y pies,  
 y por tu voluntad se entremezcla el agua sagrada,  
 cuando tú, Ruzo, con tus manos mueves entre los astros  
 al que sustentas como ombligo del mundo.  
 Tú induces el puro deseo en las almas de los hombres,  
 y (atraes) a las mujeres a los hombres;  
 y eres la que hace a la mujer deseable todos los días.  
 Reina nuestra, diosa, acude a estos cantos, señora  
*Arrorifراسي, Gotetini, Ciprogenia*  
*soui es tnobocu, torite, stenepio*, soberana  
*sertenebeei*, y a fulana, hija de mengana, arrójale ardiente  
 pasión, de modo que se consuma todos los días de amor  
 por mí, fulano, hijo de mengana. Y tú, bienaventurada, Zuro,  
 concédeme esto a mí, a fulano, igual que al coro que hay entre las estrellas llevaste al que no quería para unirse a ti en el lecho e hizo girar  
 al gran Barza, y éste, en cuanto comenzó a girar, no dejó de hacerlo  
 y en torbellino se agita... por ello, tráeme a fulana, hija de mengana,  
 al amor y al lecho; y tú, diosa en Chipre nacida,  
 lleva a término el encantamiento”.

#### 4. PGM IV (Αφροδίτης φιαλομαντεϊον, 3207-3252)

‘ἐπικαλοῦμαι σε, τὴν μητέρα καὶ δέσποινα[αν]  
 νυμφῶν, Ἰλαουχ ὀβρηι λουχ τλορ, εἶς<ελθε>,  
 φῶς ἱερόν, καὶ δὸς ἀπόκρισιν δεῖξασα  
 τὴν καλὴν σου μορφήν’

(3217)

.....  
 ‘χαῖρε, θεὰ μεγαλόδοξε Ἰλαρα  
 ουχ, καὶ εἴ μοι χρηματίζεις, ἔκτεινόν σου  
 τὴν χεῖρα.’

(3220)

.....  
 ‘ἐπικαλοῦμαι τὴν Ἰλαουχ,  
 Ἰμερον γεννήσασαν, Ὡρας ἀγαθὰς τε  
 ὑμᾶς Χάριτας, ἐπικαλοῦμαι καὶ τὴν τῶν  
 ἀπάντων διογενῆ Φύσιν, δίμορφον, ἀμε-  
 ρεῖην, εὐθείην, ἀφρωραῖαν Ἀφροδί-  
 την, δεῖξάι μοι τὸ καλόν σου φῶς καὶ τὸ  
 καλόν σου πρόσωπον τῆς κυρίας Ἰλαουχ’

(3226)

(3230)

Te invoco, madre y señora de las Ninfas, *Ilaouch obrie louch tlor*, entra, luz sagrada, y dame una respuesta tras mostrarme tu hermosa forma... Salve, *Ilara ouch*, diosa gloriosísima, y si me vas a dar tu oráculo, extiende tu mano... Yo te invoco, *Ilaouch*, que engendraste al Deseo, las Horas y a vosotras, buenas Gracias, invoco también a la Naturaleza, de Zeus nacida, biforme, indivisible, recta, Afrodita la que tiene la belleza de la espuma, muéstrame tu hermosa luz y tu hermoso rostro de señora *Ilaouch*.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERNABÉ, A. (2002): "La théogonie orphique du papyrus de Derveni", *Kernos* 15: 91-129.
- BERNABÉ, A. (2007): *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta*, Pars II, *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, fasc. 3 : *Musaeus, Linus, Epimenides, Papyrus Derveni, Indices*, Walter de Gruyter, Berolini-Novii Eboraci.
- BERNABÉ, A. (2019): "The Commentary of the Derveni Papyrus: Pre-Socratic Cosmogonies at Work", en M. A. SANTAMARÍA (ed.), *The Derveni Papyrus. Unearthing Ancient Mysteries*, Brill, Leiden - Boston, pp. 108-125.
- BETEGH, G. (2004): *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology, and Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BLANCO CESTEROS, M. (2017): *Edición y comentario de los himnos a Apolo, Helio y el dios supremo de los papiros mágicos griegos* [Tesis doctoral inédita], Universidad de Valladolid.
- BORTOLANI, L. M. (2016): *Magical Hymns from Roman Egypt. A Study of Greek and Egyptian Traditions of Divinity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BREITENBERGER, B. (2007): *Aphrodite and Eros. The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*, Routledge, New York - London.
- CALAME, C. (1997): «Figures of Sexuality and Initiatory Transition in the Derveni Theogony and its Commentary», en A. LAKS - G. W. MOST (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, University Press, Oxford, pp. 65-80.
- FUNGHI, M. S. (1997): «Bibliography of the Derveni Papyrus», en A. LAKS - G. W. MOST (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, University Press, Oxford, pp. 175-185.
- HERRERO VALDÉS, F. (2016): *Edición, traducción y comentario de los himnos mágicos griegos* [Tesis doctoral inédita], Universidad de Málaga.
- KOUREMENOS, TH. - PARÁSSOGLU, G. M. - TSANTSANOGLU, K. (2006): *The Derveni Papyrus* (edited with introduction and commentary), Leo S. Olschki, Firenze.
- LAKS, A. - MOST, G. W. (eds.) (1997): *Studies on the Derveni Papyrus*, University Press, Oxford.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, R. (2006): *El orfismo y la magia* [Tesis doctoral inédita], Universidad Complutense, Madrid.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, R. (2010): *Orfeo y los magos. La literatura órfica, la magia y los misterios*, Abada Editores, Madrid.
- PACHOUMI, E. (2017): *The Concept of the Divine in the Greek Magical Papyri*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- PETROVIC, I. (2015): "Hymns in the *Papyri Graecae Magicae*", in A. FAULKNER - O. HODKINSON (eds.), *Hymnic Narrative and the Narratology of Greek Hymns*, Brill, Leiden - Boston, pp. 244-267.
- PIRENNE-DELFORGE, V. (1994): *L'Aphrodite grecque*, CIERGA, Athènes-Liège (*Kernos* suppl. 4).
- PIRONTI, G. (2007): *Entre Ciel et Guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, CIERGA, Liège (*Kernos* suppl. 18).
- RICCIARDELLI, G. (2000): *Inni Orfici*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori, Milano - Roma.
- SANTAMARÍA, M. A. (ed.) (2019a): *The Derveni Papyrus. Unearthing Ancient Mysteries*, Brill, Leiden - Boston.
- SANTAMARÍA, M. A. (2019b), «The Orphic Poem of the Derveni Papyrus an Hesiod's Theogony», en M. A. SANTAMARÍA (ed.), *The Derveni Papyrus. Unearthing Ancient Mysteries*, Brill, Leiden - Boston, pp. 47-64.





- SUÁREZ DE LA TORRE, E. (2020), “Afrodita en los *PGM*”, en E. SUÁREZ DE LA TORRE - I. CANZOBRE MARTÍNEZ - C. SÁNCHEZ-MAÑAS (eds.), *Ablanathanalba. Magia, Cultura y sociedad en el Mundo Antiguo*, Dykinson, Madrid, pp. 49-72.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E. - CANZOBRE MARTÍNEZ, I. - SÁNCHEZ-MAÑAS, C. (eds.) (2020): *Ablanathanalba. Magia, Cultura y sociedad en el Mundo Antiguo*, Dykinson, Madrid.
- TORTORELLI GHIDINI, M. (2019): “Aphrodite Urania and Uranus Euphronides in the Derveni Papyrus: A Semantic Genealogy”, en M. A. SANTAMARÍA (ed.), *The Derveni Papyrus. Unearthing Ancient Mysteries*, Brill, Leiden-Boston, pp. 143-149.
- WEST, M. L. (1983): *The Orphic Poems*, Clarendon Press, Oxford.





ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΣΤΟ ΘΡΑΥΣΜΑ ΕΡΥΘΡΟΜΟΡΦΟΥ ΣΚΥΦΟΥ  
ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΚΥΔΩΝΙΑ ΜΕ ΑΡΙΘΜΟ ΕΥΡΕΤΗΡΙΟΥ  
ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΟΥ ΜΟΥΣΕΙΟΥ ΧΑΝΙΩΝ Π 12489

Τζανακάκη Κατερίνα  
ΥΠΠΟΑ - Εφορεία Αρχαιοτήτων Χανίων  
[atzanakaki@culture.gr](mailto:atzanakaki@culture.gr)

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στην παρούσα μελέτη εξετάζεται θραύσμα από ενεπίγραφο ερυθρόμορφο σκύφο με αριθμό ευρετηρίου Αρχαιολογικού Μουσείου Χανίων, Π 12489. Εντοπίστηκε σε σωστική έρευνα στο οικοπέδο της Αγροτικής Τράπεζας στα Χανιά (αρχαία Κυδωνία), το 2004. Η περιοχή που εντοπίστηκε το θραύσμα εντάσσεται στα δυτικά όρια του αρχαίου οικισμού της Κυδωνίας.

Από την αρχική σύνθεση έχει σωθεί μικρό μέρος από δύο μορφές, αποδομένες με ιδιαίτερη δεξιοτεχνία. Εικονίζεται, πιθανώς καθισμένος, νεαρός αγένειος άνδρας που συνοδεύεται από γραπτή επιγραφή ΗΡΑΚΛΗΣ και Νίκη που κρατά φιάλη. Την εικόνα συμπληρώνουν τρίποδας στολισμένος με λευκές ταινίες, ανηρημένο στεφάνι και φυτικό κόσμημα. Την παράσταση επιστέφει ταινία με κλαδί ελιάς και καρπούς.

Η εικονιζόμενη σκηνή μπορεί να συμβολίζει μια αγωνιστική ή εορταστική ειδήλωση προς τιμήν του Ηρακλή ή ακόμα και μια νίκη, αντηχώντας ταυτόχρονα και το λατρευτικό υπόβαθρο της Κυδωνίας την ίδια περίοδο, όπως αυτό πιστοποιείται από ένα πολύ σημαντικό ενεπίγραφο ανάθημα στον ήρωα, που του ανέθεσε ντόπιος Κυδωνιάτης στις αρχές του 4<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ.

Το θραύσμα χρονολογείται γύρω στα 420 π.Χ. και οι μορφές του βρίσκουν παράλληλα στο έργο του Ζ. του Δίνου.

ΛΕΞΕΙΣ-ΚΛΕΙΔΙΑ: Κρήτη, Κυδωνία, Χανιά, ερυθρόμορφος σκύφος, Ηρακλής, επιγραφή, ζωγράφος Δίνος.

OBSERVATIONS ON THE RED-FIGURED FRAGMENT OF A SKYPHOS IN THE ANCIENT  
KYDONIA, INDEXED AS Π 12489 IN THE ARCHAEOLOGICAL MUSEUM OF HANIA

ABSTRACT

The Attic red-figured fragment in the Archaeological Museum of Hania, inv. Π 12489, published here in detail, was found during a rescue excavation conducted by the KE' Ephorate of Antiquities in Hania (ancient Kydonia) at the former Agricultural Bank Property in Skalidi str. The findspot is within the western limits of the ancient settlement of Kydonia. Only a small part of a skyphos is preserved. The incomplete scene depicts the upper part of two figures, a beardless Herakles, named by an inscription in white ΗΡΑΚΛΗΣ, probably seated and a Nike offering a phiale. There is also a tripod with ribbons in white, part of a wreath and a stylized blossom, all suspended. Above the picture a band filled with an olive sprig.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.50>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 799-812; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



The depiction can symbolically imply a festive or competitive event in honor of Herakles echoing at the same time the cult background that is attested in Kydonia through a significant inscribed votive offering of a local named Aischylos. Based on the elements of style and iconography the fragment is attributed to Dinos painter, and can be dated around 420 BC.

KEYWORDS: Crete, Kydonia, Chania, red-figure skyphos, Herakles, inscribed, Dinos painter.

Το 2004, τις πρώτες μέρες της σωστικής έρευνας στο οικόπεδο της Αγροτικής Τράπεζας<sup>1</sup> στα Χανιά (αρχαία Κυδωνία), περισυνελλέγησαν από αρχαίο λάκκο, που εντοπίστηκε στο επιφανειακό στρώμα, θραύσματα ερυθρόμορφων αγγείων<sup>2</sup>, μεταξύ των οποίων και το ενεπίγραφο με αριθμό ευρετηρίου Π 12489<sup>3</sup>, που προέρχεται από αττικό σκύφο τύπου Α, του 5<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. (εικόνα 1, σχέδιο 1)<sup>4</sup>. Το εικονογραφικό του θέμα παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον και τη μελέτη του με μεγάλη χαρά αφιερώνω στον αγαπητό Άγγελο.

Από τον σκύφο έχει σωθεί μέρος του χείλους και του σώματος και στην τομή του θραύσματος (σχέδιο 1) αποτυπώνεται ευρύ κυλινδρικό σώμα με ευθύγραμμο, σχεδόν κατακόρυφο τοίχωμα με χείλος νεύον ελαφρώς προς το εσωτερικό του αγγείου. Συγκρίνεται με τα μορφολογικά χαρακτηριστικά των σκύφων του γ' τετάρτου του 5<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ., στους οποίους η μέγιστη διάμετρος παρατηρείται λίγο κάτω από το χείλος<sup>5</sup>. Ο ζωγράφος με προσεκτικό σχέδιο απέδωσε τις μορφές κάνοντας χρήση λεπτής ανάγλυφης γραμμής για το περίγραμμα των μορφών, τα φύλλα των στεφανιών στα κεφάλια των μορφών και τη φιάλη. Την παράσταση επιστέφει ζωφόρος με φυτικό θέμα —κλαδί με φύλλα ελιάς και καρπούς<sup>6</sup>, την οποία ορίζουν δύο εξηρημένες γραμμές. Από την αρχική

<sup>1</sup> Συνοπτικά τα αναστασιακά δεδομένα, Λιμαντζάκη, 2011: 263-264. Ευχαριστώ θερμά την Μ. Ανδρεαδάκη-Βλαζάκη, επίτιμη Γενική Διευθύντρια Αρχαιοτήτων και Πολιτιστικής Κληρονομιάς του ΥΠΠΟΑ, τότε Προϊσταμένη της ΚΕ' ΕΠΚΑ, για την παραχώρηση της μελέτης και δημοσίευσης του υλικού των κλασικών χρόνων αυτής της σημαντικής ανασκαφής και την επιβλέπουσα συνάδελφο της ανασκαφής, έως το 2006 που ολοκληρώθηκε, Λ. Λιμαντζάκη, αρχαιολόγο της ΕΦΑ Χανίων.

<sup>2</sup> Στην ίδια έρευνα βρέθηκε ασυνήθιστα μεγάλος αριθμός αττικών μεμβραφών και ερυθρόμορφων οστράκων και αγγείων, κυρίως συμποτικών (σκύφοι και κρατήρες), Τζανακάκη, 2016: 68-71, εικ. 46. Τζανακάκη, 2020.

<sup>3</sup> Σωζ. ύψ. 0,106, μέγ. πλ. 0,086μ. Πηλός καστανέρυθρος, χρώμα μελανό. Η εσωτερική ακόσμητη επιφάνεια καλύπτεται από μελανό, κατά τόπους καστανέρυθρο θαμπό βερνίκι. Τα ερυθρά μέρη καλύπτονται με μίλτο, που διατηρείται αποσπασματικά. Αραιωμένο χρώμα χρησιμοποιήθηκε για την υποδήλωση ορισμένων λεπτομερειών στους βοστρύχους των μαλλιών και τις πτυχώσεις. Με λευκό, εξίτηλο χρώμα δηλώνονται το κλαδί στη διακοσμητική ταινία, οι καρποί και οι ταινίες στον τρίποδα.,

<sup>4</sup> Οι φωτογραφίες οφείλονται στον φωτογράφο, Δ. Τομαζινάκη, το σχέδιο της παράστασης στον εικαστικό, Δ. Χουρδάκη και η τομή του θραύσματος στην σχεδιάστρια, Αθ. Μαλαξιανάκη, της Εφορείας Αρχαιοτήτων Χανίων.

<sup>5</sup> Moore, 1997: 62-63.

<sup>6</sup> Το φυτικό θέμα παρατηρείται σε ορισμένα μεγάλα αγγεία των μέσων του 5<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ., όπως για παράδειγμα σε θραύσμα κρατήρα από την αρχαία Αγορά, Moore, 1997: 173, αρ. 242, πίν. 33. Παρόμοια ταινία, χωρίς να δηλώνεται το κλαδί και οι καρποί απαντάται σε σκύφο της δεκαετίας 440-430 π.Χ. από αγγειογράφο της ομάδας του Ζ. της Πενθεσίλειας (ίσως Ζ. του Aberdeen), *ARI*<sup>2</sup> 970.84. *BAPD*



Εικόνα 1: Θραύσμα ερυθρόμορφου σκύφου Π 12489.

σύνθεση έχει σωθεί ένα τμήμα του άνω μισού της με δύο μορφές, αποδομένες με ιδιαίτερη δεξιοτεχνία. Στο κέντρο δεσπόζει νεαρός άνδρας, αγένειος, ο οποίος γέρνει ελαφρά προς τα εμπρός σε γυναικεία μορφή που βρίσκεται σε χαμηλότερο επίπεδο και κρατά φιάλη. Επάνω από το κεφάλι του, με λευκό χρώμα, γραπτή (dipinto) επιγραφή ΗΡΑΚΛΗΣ (εικόνα 2, σχέδιο 2), σε ιωνικό αλφάβητο<sup>7</sup>, δηλώνει την ταυτότητά του. Ο ήρωας αποδίδεται με το κεφάλι σε κατατομή και τον κορμό σε όψη τριών τετάρτων προς τα δεξιά. Η κόμη του είναι κοντή, βοστρυχωτή<sup>8</sup> και φέρει πλατύφυλλο στεφάνι με κυκλικούς καρπούς<sup>9</sup>. Ο οφθαλμός του ξεχωρίζει καθώς μεγάλες καμπύλες γραμμές αποδίδουν την κόγχη και το άνω βλέφαρο κάτω από την επίσης μεγάλη, καμπύλη γραμμή του φρυδιού (εικόνα 2). Η ίριδα του ματιού δηλώνεται με κουκίδα και η

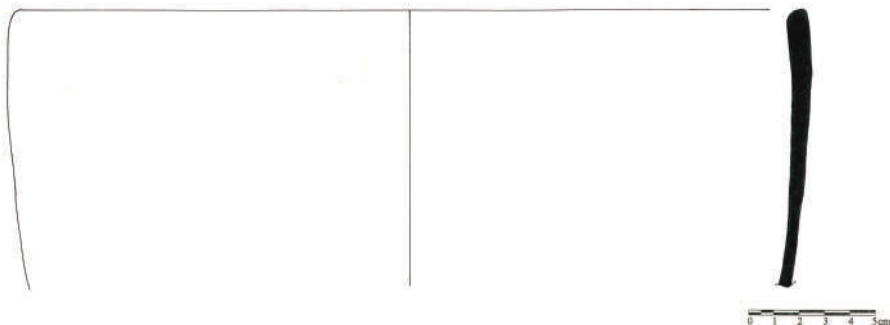
213216. Βλ. επίσης, φυτική διακόσμηση σε επίνητρο του Εθνικού Αρχαιολογικού Μουσείου με αρ. 2182, από αγγειογράφο κοντά στον Ζωγ. του Βερολίνου 2624, Τζάχου-Αλεξανδρή, 2009-2013. 26, εικ. 14. Πιο κοντά στην ταινία του σκύφου των Χανίων είναι αυτή του κωδωνόσχημου κρατήρα του Ζ. της Κενταυρομαχίας του Λούβρου, παλαιότερα στη Βοστώνη που χρονολογείται στα 440-430 π.Χ., *Nastoi*, 2007, αρ. 29.

<sup>7</sup> Η παρουσία του ιωνικού αλφάβητου στα αττικά αγγεία επισημαίνεται πριν από το 500 π.Χ. και σταδιακά κερδίζει έδαφος στον 5<sup>ο</sup> αιώνα, πολύ πριν την επίσημη καθιέρωσή του από την αθηναϊκή πολιτεία στα 403-402 π.Χ., βλ. Wachter, 2016: 142.

<sup>8</sup> Για τον καθιερωμένο τύπο απόδοσης των μαλλιών του, βλ. Mackay, 2002.

<sup>9</sup> Συνήθως οι αγγειογράφοι δεν ενδιαφέρονται να δηλώσουν το φυτό από το οποίο πλέχτηκε ένα στεφάνι. Φύλλα παρόμοια με του στεφανιού του Ηρακλή εδώ, ερμηνεύονται ως ελιάς ή δάφνης, Κεφαλίδου, 1996: 65.





Σχέδιο 1: Τμήθ θραύσματος Π 12489.

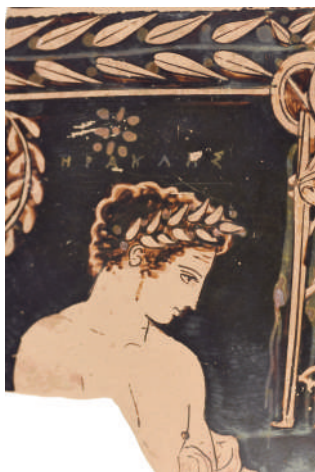
βλεφαρίδα με μια μακριά καμπύλη γραμμή. Ο θώρακός του είναι γυμνός και στον αριστερό του βραχίονα είναι τυλιγμένο το ιμάτιό του. Τα δύο του χέρια, από τα οποία έχει σωθεί μέρος του δεξιού αντίχειρα και του δείκτη και η άνω επιφάνεια της αριστερής παλάμης χωρίς τα δάκτυλα, φαίνεται πως ακουμπούν σε σταθερή επιφάνεια, μάλλον στους μηρούς του. Με αυτό το δεδομένο μπορεί να γίνει η υπόθεση ότι στην παράσταση εικονίζεται καθήμενος. Πίσω από το κεφάλι του Ηρακλή αποδίδεται ανηρητημένο στεφάνι δάφνης<sup>10</sup> και πιο δεξιά φυτικό κόσμημα.

Η γυναικεία μορφή αποδίδεται σε εμφανώς μικρότερη κλίμακα από τον Ηρακλή, φορά επίσης στεφάνι στα μαλλιά της, που είναι πιασμένα ψηλά στον αυχένα της και στο αριστερό της αυτί φέρει κυκλικό ενώτιο (σχέδιο 2). Ο οφθαλμός της αποδίδεται χωρίς βλεφαρίδα, με πιο έντονη την άνω γραμμή της κόγχης από του Ηρακλή. Μια εξηρημένη καμπύλη επιφάνεια πίσω από το κεφάλι της, με γραπτές, λεπτές πινελιές, ίσως συνιστά μέρος από φτερά. Αν αυτή η παρατήρηση είναι προς τη σωστή κατεύθυνση τότε η μορφή μπορεί να ταυτιστεί με Νίκη<sup>11</sup> που προσφέρει ψιάλη στον Ηρακλή<sup>12</sup>. Επάνω από τα φτερά της διακρίνεται το αποτύπωμα ενός σχήματος που θυμίζει το

<sup>10</sup> Ανάλογα στεφάνια απαντώνται μεταξύ άλλων, σε παραστάσεις μουσικών αγώνων. Ενδεικτικά, παράσταση υδρίας, *CV4* Florence 2, Italy 13, III 1, πίν. 57,4 και 59, 1-6. Γουλάνη-Βουτυρά, 2004: 50-51, εικ. 8. Για τη σημασία των στεφανιών στις εκδηλώσεις της ζωής των αρχαίων, βλ. Blech, 1982.

<sup>11</sup> Πρβλ. Νίκη με στεφάνι και παρόμοια φτερά, σε παράσταση οινοχόης του Ζ. του Shuvalov, στην οποία απεικονίζεται και όρθιος, αγένειος ο Ηρακλής και ο Ιόλαος, Lezzi-Hafter, 1976, πίν. 179 c, d.

<sup>12</sup> Επάνω από το σκεύος που κρατά υπάρχει χρωματική διαφοροποίηση επί του μελανού βάθους. Τίθεται το ερώτημα εάν είναι αποτύπωμα λευκού χρώματος καθώς μοιάζει με τα αποτυπώματα των ταινιών του τρίποδα. Στην περίπτωση αυτή ο σχηματισμός θυμίζει αναθυμιάσεις (έμπυρη προσφορά);. Νίκη με προσφορές μας είναι γνωστή από μια σύνθεση, διαφορετικού τύπου, σε κωδωνόσχημο κρατήρα στη Βιέννη, ενός αγγειογράφου που μιμείται τον Ζ. του Κάδμου, όπου ο Ηρακλής εικονίζεται γενειοφόρος να τελεί θυσία, *ARI*<sup>2</sup>, 1188. *CV4* Vienna 3, Austria 3 (1974), pl. 118,4-6. *BAPD* 215733.



Εικόνα 2: Λεπτομέρεια θραύσματος Π 12489. Επιγραφή.

γράμμα Ψ (εικόνα 1) αλλά λόγω της αποσπασματικότητας της σύνθεσης δεν μπορεί να διαπιστωθεί αν εδώ δηλώνεται κάποιο φυτικό κόσμημα ή πρόκειται για σχηματική απόδοση άλλου αντικειμένου<sup>13</sup>. Σε ψηλότερο επίπεδο, ανάμεσα στις δύο μορφές, αποδίδεται τρίποδας στολισμένος με ταινίες,<sup>14</sup> οι λαβές του οποίου εισέρχονται στη διακοσμητική ταινία με το κλαδί ελιάς. Επάνω σε αυτές διακρίνεται επιμήκης δίσκος με μικρότερα φύλλα ελιάς και προσφορές που δηλώνονται με λευκό χρώμα (σχέδιο 2). Τα σκέλη του τρίποδα απολήγουν σε σχηματικά αποδομένα πόδια ζώου (λεοντοπόδαρα).

## ΤΕΧΝΟΤΡΟΠΙΚΑ ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΤΙΚΑ ΤΟΥ ΖΩΓΡΑΦΟΥ

Με μια πρώτη ματιά, ο σκύφος φαίνεται πως κατασκευάστηκε σε αθηναϊκό εργαστήριο, κατά το δεύτερο μισό του 5<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ., την περίοδο που οι αγγειογράφοι των μεγάλων αγγείων, όπως ο Ζ. του Δίνου και άλλοι σύγχρονοί του, αποδίδουν τις μορφές σε πολλά επίπεδα, κατά τον τρόπο της μεγάλης ζωγραφικής της εποχής. Ωστόσο, μεταξύ των παραστάσεων που εξετάστηκαν για σύγκριση από αγγειογράφους που διακοσμούν σκύφους την περίοδο αυτή, όπως ο Ζ. της Πηνελόπης ή ο Ζ. του Marlay δεν βρέθηκαν απεικονίσεις Ηρακλή ή άλλων μορφών με εμφανείς ομοιότητες προς

<sup>13</sup> Βλ. για παράδειγμα τρία ξόανα με λευκό χρώμα, σε ερυθρόμορφη υδρία με παράσταση δραματικού αγώνα στο Μουσείο Gregoriano στο Βατικανό, *ARI*<sup>2</sup>, 1020/92. *BAPD* 214272, Sannibale, 2004: 113.

<sup>14</sup> Η μορφή του παραπέμπει σε τρίποδες γύρω στα 420 π.Χ., για παράδειγμα θραύσμα κωδωλόσχημου κρατήρα στην αρχαία Αγορά, Moore, 1997, αρ. 378, πίν. 47.







Σχέδιο 2: Ανάπτυγμα παράστασης Π 12489.

τη μορφή του υπό μελέτη σκύφου. Το στεφάνι στο κεφάλι του Ηρακλή οδηγεί σε αγγειογραφίες του Ζ. του Κλεοφώντα<sup>15</sup> ενώ ο τρίποδας θυμίζει τον τρίποδα-έπαθλο σε καλυκόσχημο κρατήρα στην Οξφόρδη του Ζ. του Marlay<sup>16</sup>. Παρόλ' αυτά, τα φυσιολογικά χαρακτηριστικά και οι ανατομικές λεπτομέρειες του Ηρακλή της Κυδωνίας ανακαλούν μορφές του Ζ. του Δίνου της περιόδου μεταξύ 430 και 410 π.Χ., όπως για παράδειγμα, μια ανδρική μορφή σε θραύσμα κρατήρα από την αρχαία Αγορά<sup>17</sup>. Περισσότερες όμως ομοιότητες, εντοπίζονται στον σχεδιασμό των γραμμών του προσώπου, του ματιού και των ανατομικών λεπτομερειών, με τις μορφές μιας πολύ ενδιαφέρουσας παράστασης<sup>18</sup> σε κωδωνόσχημο κρατήρα στη Γέλα του Ζ. του Δίνου<sup>19</sup> και ειδικά με τον νεαρό που ταυτίζεται με Θησέα<sup>20</sup> ή Ιάσονα<sup>21</sup> στον κρατήρα αυτό. Επιπλέον,

<sup>15</sup> Σύγκρινε το στεφάνι, με το οποίο η Αθηνά στεφανώνει τον Ηρακλή, σε μια πελική στη Γέλα, *ARI*<sup>2</sup>, 1145.38. *BAPD* 215178. Επίσης, θραύσμα στη Βαρκελώνη, *CVA*: Barcelona, Musée Archéologique 1, 34, πιν. 28.8. *BAPD* 9358.

<sup>16</sup> Το έπαθλο συνδέεται με διθυραμβικούς αγώνες, *ARI*<sup>2</sup>, 1276/2, 1324. *BAPD* 216188. Τιβέριος, 1988, πιν. 60.2.

<sup>17</sup> Moore, 1997, αρ. 577, πιν. 59 που χρονολογείται στα 430-420 π.Χ..

<sup>18</sup> Η παράσταση αυτού του κρατήρα, εξαιτίας της σπουδαιότητάς της που πιθανώς εμπνέεται από τη μεγάλη ζωγραφική της περιόδου (Vojatzki, 1982: 149, σημ. 268), έχει απασχολήσει αρκετούς ερευνητές χωρίς να συμφωνούν όλοι με την ίδια ερμηνεία. Ενδεικτικά, Shapiro, 2004. Oakley, 2007. Tiverios, 2009.

<sup>19</sup> Shapiro, 2004: 229.

<sup>20</sup> Vojatzki, 1982: 149. Shapiro, 2004. Oakley, 2007: 349, ειχ. 3. Tiverios, 2009: 276, πιν. 2.2.

<sup>21</sup> Σύγκρινε για παράδειγμα τις γραμμές της κλείδας στη βάση του λαιμού και τις δύο οριζόντιες γραμμές στο μέτωπο του Ηρακλή με του Θησέα ή Ιάσονα, Tiverios, 2009: 276, πιν. 2.2. Oakley, 2007: 349, ειχ. 3.

η χαρακτηριστική στάση του Ηρακλή που γέρνει ελαφρώς προς τη Νίκη, ανακαλεί στον κρατήρα της Γέλας, την κίνηση της γυναικείας μορφής που γέρνει από την πλώρη του πλοίου και καυτίζεται με την Ερίβωια ή τη Μήδεια<sup>22</sup>. Στον Ζ. του Δίνου επίσης, οδηγεί η σύγκριση της μορφής της Νίκης με τις Μαινάδες που εικονίζονται στο επώνυμο αγγείο του<sup>23</sup> στο Βερολίνο.

Η χρονολόγηση των αγγείων στη Γέλα και το Βερολίνο ορίζουν τη δεκαετία 420-410 π.Χ. ως το χρονικό διάστημα, εντός του οποίου μπορεί να τοποθετηθεί η κατασκευή του σκύφου Π 12489 της Κυδωνίας. Επιπλέον, αν ληφθούν υπόψη τα μορφολογικά χαρακτηριστικά του σχήματος<sup>24</sup> οδηγούμαστε σε μια ακριβέστερη χρονολόγηση γύρω στα 420 π.Χ.

## ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ ΣΥΝΘΕΣΗΣ

Το εικονογραφικό σχήμα Ηρακλή και Νίκης του σκύφου της Κυδωνίας δεν βρίσκει παράλληλα στο έργο του Ζ. του Δίνου, ο οποίος άλλωστε απεικονίζει σπάνια τον ήρωα στις παραστάσεις του<sup>25</sup> αλλά ούτε στις συνθέσεις άλλων αγγειογράφων της περιόδου, που τον αποδίδουν σε σκηνές ποικίλου περιεχομένου<sup>26</sup>. Για την πληρέστερη κατανόηση του χαρακτήρα της σκηνής, με δεδομένη την απώλεια του μεγαλύτερου μέρους της, καταρχάς, στηριζόμαστε στην ανάγνωση των σωζόμενων εικονογραφικών στοιχείων προκειμένου μέσω της σύνθεσής τους να οδηγηθούμε σε μια κατά το δυνατόν ακριβή ερμηνεία.

Γραπτή επιγραφή με το όνομα του ήρωα φέρει μικρός αριθμός ερυθρόμορφων αγγείων, όπως φαίνεται από τη σχετική αναζήτηση στις διαθέσιμες ηλεκτρονικές βάσεις δεδομένων<sup>27</sup> σε σύγκριση με τις απεικονίσεις του που είναι πολυάριθμες με στιγμιότυπα από τον μυθικό του κύκλο.

<sup>22</sup> Tiverios, 2009: 277, πίν. 1.4. Oakley, 2007: εικ. 2.

<sup>23</sup> Ομοίως ομοιότητες στον σχεδιασμό του προσώπου, την κόμμωση, το αυτί και το ενώτιο στον λέβητα του Βερολίνου, *ARI*<sup>2</sup> 1152.3. *CI*A Berlin, Antikensammlung 11, 65, 66, 67, εικ. 1.1, 1.2, 26, 27, πίν. 67.1-3, 68.1-3, 69.1-2. *BAPD* 215255.

<sup>24</sup> Βλ. παραπάνω, σημ. 5.

<sup>25</sup> Η αναζήτηση στο ηλεκτρονικό Αρχείο του Beazley αποδίδει μόλις δύο αγγεία, τα οποία δεν εντάσσονται με βεβαιότητα στο έργο του.

<sup>26</sup> Όπως για παράδειγμα ο Ζ. του Κλεοφάντα, *ARI*<sup>2</sup> 1145.38. Panvini – Giudice (eds.) 2003, 401.L67. *BAPD* 215178 και ο Ζ. του Πηλέα (της ομάδας του Πολυγνώτου), Beazley 1960, 223. *ARI*<sup>2</sup> 1039.9, 1679. Matheson 1995, 114, πίν. 93 ή ο Ζ. του Shuvalov, *LIMC* V, πίν. 158, Herakles 3461. *Lezzi-Hafter* 1976, πίν. 179C, D.

<sup>27</sup> *BAPD* και *AVI*. Στην βάση δεδομένων *AVI*, η αναζήτηση του ονόματος του ήρωα στο β' μισό του 5<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. αποδίδει οκτώ (8) εγγραφές με αγγειογραφίες ποικίλου περιεχομένου. Ενδεικτικά, πελική Ζ. του Κάδμου γύρω στα 410 π.Χ. (επιγραφή ΗΡΑΚΛΗΣ), σε σκηνή αποθέωσης, ως νεαρός άνδρας σε άρμα που οδηγεί η Αθηνά προς τον Όλυμπο, *AVI* 5270. *ARI*<sup>2</sup>, 1186.30. *CI*A Munich Museum *Antiker Kleinkunst* 2, 19, πίν. 80,11, 81,1-2, 82,1-3. *BAPD* 215719. Υδρία του Ζ. του Μειδία (επιγραφή ΗΡΑΚΛΗΣ), με την Ήβη στον κήπο των Εσπερίδων, *AVI* 4531. *ARI*<sup>2</sup> 1313.5, 1690. *LIMC* v, 104,



Η ήρεμη, γεμάτη χάρη, προσηνής μορφή του Ηρακλή των Χανίων είναι συναφής με την ανανεωμένη του μορφή, που καθιερώνεται στις αττικές αγγειογραφίες την ίδια περίοδο<sup>28</sup> και τον αποδίδει νεαρό και αγένειο σε περιβάλλον ευδαιμονίας ή σε σιγνές με αθλητικό περιεχόμενο<sup>29</sup>. Στη δημιουργία του νέου εικονογραφικού τύπου σύμφωνα με ερευνητές<sup>30</sup> αναγνωρίζονται επιδράσεις από τη μεγάλη ζωγραφική και την ποιητική παραγωγή της περιόδου. Με τη νέα του μορφή αντιπροσωπεύεται το ιδεώδες πρότυπο του δυναμικού γήινου, θνητού ήρωα των δώδεκα άθλων που μέσα από τον θάνατο μετατρέπεται σε έναν ολύμπιο θεό κερδίζοντας ταυτόχρονα την αθανασία<sup>31</sup>.

Ηρακλής και Νίκη μαζί, εμφανίζονται σε ορισμένες παραστάσεις κατά τις τελευταίες δεκαετίες του 5<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ., στις οποίες η Νίκη ως ηνίοχος του τον μεταφέρει σε άρμα σε σιγή αποθέωσης καθώς ο ίδιος αποδίδεται με το θέμα του νικητή αποβάτη<sup>32</sup> ή ετοιμάζεται να τον στεφανώσει, όπως στο θραύσμα ενός σκύφου των αρχών του 4<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ., στο οποίο υπάρχει μια σημαντική απεικόνιση της ανακήρυξης του Ηρακλή ως αθλητή<sup>33</sup>. Ο τύπος του στεφανιού, στο θραύσμα Π 12489, μας οδηγεί επίσης, στην νικητήρια εικονογραφία, καθώς παρόμοιο στεφάνι φέρει έφηβος σε παράσταση ανακήρυξης νικητή από τον Ζ. του Πηλέα<sup>34</sup>. Επιπροσθέτως, σε μικρή ομάδα αγγείων χρονολογούμενα από τα τέλη του 5<sup>ου</sup> αιώνα κ.εξ., η Νίκη φέρνει στον Ηρακλή τα σπονδικά αγγεία, οινοχόη και φιάλη ενώ πλαισιώνονται από θεούς (Αθηνά, Ήρα, Ερμής κ.ά.) και άλλους ήρωες.

Το κοντινότερο παράλληλο προς την παράσταση των Χανίων εντοπίζεται σε δύο, σχεδόν όμοιες μεταξύ τους αρυβαλλοειδείς ληκύθους, μια από τις οποίες μάλιστα, προέρχεται από το νεκροταφείο της Κυδωνίας (εικόνα 3)<sup>35</sup>. Η άλλη βροίσκεται σήμερα στη Νέα Υόρκη<sup>36</sup>. Σε αυτές τις παραστάσεις, τον καθισμένο Ηρακλή<sup>37</sup> πλησιάζει μια

---

Herakles 2717. *BAPD* 220497. Περίκη του Ζ. του Μειδία με τη Δηϊάνειρα, (επιγραφή ΗΡΑΚ[ΛΗ]Σ), *AVI* 5657. *ARI*<sup>2</sup> 1313.7. *BAPD* 220499. Αμφορέας του Ζ. του Τάλω γύρω στα 400 π.Χ. (επιγραφή ΗΡΑΚΛΗΣ), *BAPD* 41697.

<sup>28</sup> Boardman, 1989: 228. Avramidou, 2010: 227-228.

<sup>29</sup> Ενδεικτικά, θραύσμα σκύφου, (επιγραφή ΗΡΑΚΛΗΣ), *AVI* 5933, *BAPD* 7206. Σκύφος του Ξενοτίμου με επιγραφή, *Bollettino d' Arte* 1980, 65, 6, 3-6, εικ. 4-10. *AVI* 6026. *BAPD* 45082.

<sup>30</sup> Avramidou, 2010: 227-228.

<sup>31</sup> Stafford, 2012: 172.

<sup>32</sup> *ARI*<sup>2</sup> 1424.2: *LIMC* v, πίν. 121, Herakles 2923. Κεφαλίδου, 1996: 159, σημ. 37. Για τη Νίκη-ηνίοχο, *LIMC* vi, 1992, 1, λ. Nike, αρ. 173-181, αρ. 338 (A. Goulaki-Voutiura).

<sup>33</sup> *LIMC* v, πίν. 158, Herakles 3461. *BAPD* 521. Το όνομα του επιγράφεται, *CVI* Oxford, Ashmolean Museum 1, 42, πίν. 49.6. *LIMC* iv, πίν. 530, Herakles 1321. Κεφαλίδου, 1996: 159.

<sup>34</sup> Κεφαλίδου, 1996: Γ96, 60.

<sup>35</sup> *AMX* Π 1814, Τζανακάκη, 2020: 371, εικ. 18.

<sup>36</sup> Έχει αποδοθεί από τον Beazley σε αγγειογράφο κοντά στον Ζ. της Βιέννης 1089, που ζωγραφίζει αγγεία με τον τρόπο του Ζ. του Μειδία, *ARI*<sup>2</sup> 1325.54, 1423.1. *LIMC* v, πίν.151, Herakles 3325. *BAPD* 220609.

<sup>37</sup> Στο αγγείο από την Κυδωνία, έχουν διατηρηθεί μόνο τα πόδια και τα δάχτυλα του αριστερού χεριού του Ηρακλή, ακουμπισμένα στο αριστερό γόνατο. Την παράσταση συμπληρώνουν άλλες δύο μορφές, πιθανώς η Ήρα και ο Ιόλαος, Τζανακάκη, 2020, σημ. 60.





Εικόνα 3: Ερυθρόμορφη αρυβαλλοειδής λήκυθος Π 1814.

Νίκη με φιάλη και τριφυλλόστομη οιοχή καθώς μια δεύτερη Νίκη πίσω του τον στεφανώνει. Σημειώνεται ότι η παρουσία της Νίκης στις σκηνές αυτές, μπορεί να συμβολίζει γενικότερα την προσωποποίηση της επιτυχίας στην έκβαση κάθε αγώνα<sup>38</sup>. Στην λήκυθο στη Νέα Υόρκη διατηρείται και το κάθισμα του ήρωα, ένα βαθμιδωτό κρηπίδωμα, παρόμοιο με τη βάση του μονόπτερου ναΐσιου που σε ερυθρόμορφες παραστάσεις ή ανάγλυφα αναγνωρίζεται ως χώρος τέλεσης λατρείας του<sup>39</sup>. Κάποτε οι παραστάσεις του είδους αυτού συνοδεύονται, με σκηνή αποθέωσης του ήρωα στο ίδιο αγγείο<sup>40</sup>, ωστόσο, τρίποδες δεν εικονίζονται σε καμιά από αυτές τις σκηνές.

Οι τρίποδες στην αρχαιότητα ήταν πολύτιμα αντικείμενα που σύμφωνα με τη γραπτή παράδοση, δίδονταν ως επινίκια έπαθλα<sup>41</sup> σε αθλητικούς, διθυραμβικούς ή χορηγικούς αγώνες και συχνά οι νικητές τα ανέθεταν σε ιερά διαφόρων θεοτήτων<sup>42</sup>. Στις αττικές αγγειογραφίες οι τρίποδες έχουν πολλαπλές χρήσεις και συμβολισμούς. Μέσω της απεικόνισής τους, συχνά οι αγγειογράφοι υποδήλωναν τον χώρο του ιερού, μέσα στον οποίο διαδραματίζεται η σκηνή, τις μαντικές ικανότητες των θεών<sup>43</sup> ή τα έπαθλα

<sup>38</sup> Κεφαλίδου, 1996: 41.

<sup>39</sup> Για το θέμα της ειδήλωσης λατρείας στον Ηρακλή, ως ήρωα ή θεό στην Αθήνα ή σε άλλες περιοχές του ελληνικού χώρου, Κεφαλίδου, 1996: 102. Stafford, 2010: 231-237. Stafford, 2012: 180-197. Για τον Ηρακλή στον ναΐσιο σε αγγειογραφίες και ανάγλυφα, βλ. LIMC IV, αρ. 1368-1380 (J. Boardman). Carabatea, 1997: 132-133.

<sup>40</sup> Βλ. για παράδειγμα αμφορέα του Ζ. του Τάλω, LIMC IV, 801, πίν. 533, Herakles 1368 (J. Boardman). *BAPD* 41697. Σύμφωνα με παράδοση που μεταφέρει ο Ευριπίδης, *Ηρακλής* (1328-1333), ο Θησέας παραχώρησε τους λατρευτικούς του τόπους στον Ηρακλή, Stafford, 2010: 235, εικ. 12.1.

<sup>41</sup> Ο Ησίοδος, *Έργα*, 654-657 αναφέρει πολύτιμους τρίποδες ως έπαθλα.

<sup>42</sup> Beazley, 1960: 223. Κεφαλίδου, 2004: 82.

<sup>43</sup> Όταν για παράδειγμα εικονίζονται στο ιερό του Απόλλωνα, Boardman, 1989, εικ. 171.

των νικητών. Επιπλέον, με το δέσιμο ταινιών στον τρίποδα, όπως του σκύφου της Κυδωνίας, υπογραμμίζεται ο εορταστικός, νικητήριο χαρακτήρας τους<sup>44</sup>. Η απεικόνιση των τριπόδων ενδέχεται να έχει και συμβολικό χαρακτήρα, συνιστώντας το λαλούν σύμβολο του αγώνα και της νίκης γενικά, κάποτε σε ανάμνηση αγώνων παλαιότερων εποχών<sup>45</sup>.

Μια σύνδεση του Ηρακλή με τον τρίποδα δεν είναι απροσδόκητη καθώς από τους αρχαίους χρόνους ένας τρίποδας στα χέρια του συνδέεται με κάποιον αγώνα, στον οποίο ο ήρωας είναι νικητής<sup>46</sup>. Στην εικονογραφία του β' μισού του 5<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. ο Ηρακλής με τρίποδα-έπαθλο ως νικητής αποδίδεται σε μια μόνο παράσταση μυθικού αγώνα στα άθλα του Πελλία<sup>47</sup> χωρίς όμως τυπολογικές αναλογίες προς τη σιηνή που εξετάζουμε εδώ. Την περίοδο αυτή, σύμφωνα με τη σύγχρονη έρευνα, οι τρίποδες στις παραστάσεις υποδηλώνουν πλέον<sup>48</sup>, έπαθλα σε νίκες διθυραμβικών αγώνων<sup>49</sup>, ποιητικό είδος που είναι στενά συνδεδεμένο με τον διονυσιακό κόσμο και το δράμα<sup>50</sup>. Μόνο αργιέτα αργότερα, στο α' τέταρτο του 4<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. εμφανίζεται τρίποδας σε σιηνή αποθέωσης<sup>51</sup> με τον ήρωα γενειοφόρο, καθισμένο επάνω από βαθμιδωτή βάση καθώς στεφανώνεται από μια Νίκη. Ο Ηρακλής, σύμφωνα με τις γραπτές πηγές συγκαταλέγεται, μαζί με τον Ερμή και τον Θησέα στους «κεναγώνιους θεούς», που μεταξύ άλλων προστατεύουν τους αθλητικούς χώρους και τους αθλητές<sup>52</sup> και τους οφείλονται ιδιαίτερες ευχαριστίες, οι οποίες εκφράζονται με τις σπονδές, τις θυσίες και τα αναθήματα των νικητών. Σε αυτό το πλαίσιο εντάσσεται πιθανώς και η παράσταση που μας απασχολεί, συνιστώντας ένα από τα αρχαιότερα παραδείγματα, στα οποία ο ήρωας - θεός συνδυάζεται με μια νίκη σε μυθικό αγώνα.

Στην περιοχή που εντοπίστηκε το θραύσμα του σκύφου, Π 12489, στα δυτικά του αρχαίου οικισμού της Κυδωνίας, οι ανασκαφικές έρευνες έχουν αποδώσει ποικίλα

<sup>44</sup> Για τις ταινίες στη νικητήρια εικονογραφία και για τους τρίποδες, βλ. Κεφαλίδου, 1996: 65 και 104-09.

<sup>45</sup> Κεφαλίδου, 1996: 108.

<sup>46</sup> Ενδεικτικά *LIMC* IV, 796-797, πίν. 530, Herakles 1317 (J. Boardman). Κεφαλίδου, 1996: 85-86, σημ. 25.

<sup>47</sup> Βλ. τα θραύσματα κρατήρα στη Φερράρα, όπου ο Ηρακλής, γενειοφόρος, εικονίζεται ως νικητής να αψιερώνει τρίποδα που έχει κερδίσει σε αγώνα. Σύμφωνα με τον Υγίνο, ο Ηρακλής κέρδισε στο παγκράτιο σε αγώνες προς τιμήν του Πελλία, Beazley, 1960: 223. *LIMC* V, πίν. 109, Herakles 2803. Κεφαλίδου, 1996, πίν. 38.

<sup>48</sup> Οι παραστάσεις και οι πηγές μαρτυρούν ότι στην Αττική, η επίδοση τρίποδα ως έπαθλο σε αθλητικές διοργανώσεις, σταματά στο δεύτερο τέταρτο του 5<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ., Κεφαλίδου, 1996: 108.

<sup>49</sup> Froning, 1971: 2-16 κ.εξ. Βλ. επίσης, *LIMC* VI, 1992, 1, λ. Nike, 860, αρ. 116, 878, αρ. 338 (Α. Goulaki-Voutiγra). Shapiro, 2009: 265. Βλ. επίσης, πελική στο: Ν. Καλτσάς (επιμ.), *Αγών*, Αττική ερυθρόμορφη πελική με επινίκια παράσταση διθυραμβικού αγώνα, (Αλεξανδροπούλου Α.), αρ. 216, 348-349.

<sup>50</sup> Την περίοδο αυτή ο διθύραμβος γνωρίζει νέα ακμή με τον Μελανιπίδη από τη Μήλο, γεγονός που φαίνεται πως επηρεάζει την εικονογραφία των επινίκιων παραστάσεων, Froning, 1971, 16κ.εξ.

<sup>51</sup> Καλυκόσημος κρατήρας στη Βιέννη, *ARV*<sup>2</sup>, 1438.1. *CVI* Wien, Kunsthistorisches Museum 3, 13-14, πίν. 108.1.3, 109.1-2. Η παράσταση διαδραματίζεται στον Όλυμπο με την παρουσία θεών, της Αθηνάς συμπεριλαμβανομένης, και άλλων μορφών, *LIMC* V, πίν.156, Herakles 3407. *B-APD* 218084.

<sup>52</sup> Κεφαλίδου, 1996: 85, σημ. 25.



δεδομένα τελετουργικού χαρακτήρα και ιεροτελεστιών<sup>53</sup> του 5<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. που υποδηλώνουν τέλεση θυσιαστηρίων συμποσίων στο πλαίσιο ενός ευρύτερου λατρευτικού χώρου εκεί, ίσως ενός τεμένους, στο οποίο είχε θέση και ο Ηρακλής<sup>54</sup>. Στην κεραμική αυτών των συνόλων υπάρχουν ορισμένα ακόμα παραδείγματα ερυθρόμορφων σκύφων, ιδιαίτερα μεγάλου μεγέθους, ένας από τους οποίους φέρει μια ενδιαφέρουσα παράσταση σατύρου, παποσιληνού και Προμηθέα<sup>55</sup>, η ανάλυση της οποίας θα αποτελέσει αντικείμενο μελλοντικής εργασίας. Την εικόνα μας για τον χαρακτήρα των δρώμενων στην περιοχή αυτή συμπληρώνει περαιτέρω ένα θραύσμα πήλινου ανάγλυφου πίνακα με επινίκια παράσταση<sup>56</sup>.

Με αυτά τα δεδομένα, ο σκύφος της Κυδωνίας δεν αποκλείεται να κατασκευάστηκε κατόπιν παραγγελίας<sup>57</sup> και η επιγραφή που ονοματίζει τον νεαρό εικονιζόμενο ως Ηρακλή να τοποθετήθηκε σκόπιμα, προκειμένου να διαφοροποιηθεί από έναν κοινό αθλητή και ταυτόχρονα να επισημανθεί η αθλητική υπόσταση του μυθικού προσώπου<sup>58</sup>. Επιπλέον, το μέγεθος του σκύφου, που φαίνεται να υπερβαίνει τις διαστάσεις ενός συμβατικού αγγείου πόσης<sup>59</sup>, υποδεικνύει ότι ίσως είχε χρησιμοποιηθεί στη θέση κρατήρα<sup>60</sup> σε κάποια, τελετουργική διαδικασία οινοποίησης, ένα συμπόσιο κατά τα αθηναϊκά πρότυπα, στην οποία συμμετείχαν ευγενείς άνδρες πολίτες με υψηλή κοινωνική θέση<sup>61</sup>. Σύμφωνα μάλιστα με την έρευνα<sup>62</sup>, η απόκτηση αγγείων με αθλητικές νικητήριες παραστάσεις, που στην πλειονότητά τους ήταν συμποτικά αγγεία, γινόταν με ποικίλες αφορμές και ορισμένα αγοράζονταν από τους ίδιους τους νικητές για το γιορταστικό συμπόσιο μετά από κάποια αθλητική διάκριση ή προκειμένου να ανατεθούν ως ευχαριστήρια μετά από κάποια νίκη.

Εν κατακλείδι, στη σικηνή που αναλύθηκε, ανεξαρτήτως του εικονογραφικού ή τυπολογικού προτύπου, μπορεί να υπονοείται μια αγωνιστική ή εορταστική εκδήλωση προς τιμήν του Ηρακλή ή ακόμα και μια νίκη<sup>63</sup>, στην οποία ο Ηρακλής είχε

<sup>53</sup> Αναλυτικότερα, Τζανακάκη, 2016: 154-155, 218-219, χάρτης 6, θέσεις 18-19.

<sup>54</sup> Τζανακάκη, 2020: 368-369, εικ. 11-12. Σύμφωνα με ερευνητές, στη λατρεία του ήρωα υπάρχουν διάφορες παραλλαγές αλλά ορισμένα βασικά χαρακτηριστικά, μεταξύ αυτών η σημασία του συμπόσιου και η σύνδεσή του με τον αθλητισμό και τους νέους, επανέρχονται διαρκώς στην τελετουργία του, Stafford, 2012: 175.

<sup>55</sup> Τζανακάκη, 2020: 368, εικ. 13.

<sup>56</sup> Βρέθηκε στην ίδια έρευνα, Τζανακάκη, 2020, εικ. 15.

<sup>57</sup> Ομοιότητες στην εφαρμογή του βερνικιού και τη χρωματική απόχρωση στο εσωτερικό των σκύφων με τον Ηρακλή και τον Προμηθέα, δηλώνουν ότι πιθανώς κατασκευάστηκαν στο ίδιο εργαστήριο.

<sup>58</sup> Για επιγραφές που ξεχωρίζουν τους μυθικούς από τους θνητούς αθλητές, βλ. Roller, 1977: 144-147. Κεφαλίδου, 1996: 159, σημ. 37.

<sup>59</sup> Για το ύψος του δεν μπορεί να γίνει ακριβής εκτίμηση αλλά η σχέση με το πλάτος του, που φαίνεται πως προσεγγίζει τα 28 εκ., δηλώνει ότι αυτό κυμαίνεται γύρω στα 25 εκ.

<sup>60</sup> Πρακτική όχι εντελώς ασυνήθιστη σε συμπόσια, Simon, 1975: 178.

<sup>61</sup> Για μια ανάλυση του θέματος στην Κυδωνία του 5<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ., βλ. Τζανακάκη, 2020: 371-373.

<sup>62</sup> Κεφαλίδου, 1996: 160.

<sup>63</sup> Ενδεχομένως εδώ να υπονοείται νίκη σε κάποια από τις πολεμικές αναμετρήσεις της περιόδου, στην οποία θα έλαβαν μέρος ντόπιοι Κυδωνιάτες.





σημαντική συμβολή, αντηχώντας ταυτόχρονα και το λατρευτικό υπόβαθρο<sup>64</sup>, που για την Κυδωνία της εποχής αυτής<sup>65</sup> πιστοποιείται από το σημαντικό ενεπίγραφο ανάθημα<sup>66</sup> στον ήρωα, ντόπιου Κυδωνιάτη<sup>67</sup>, που ονομαζόταν Αισχύλος και ήταν γιος του Πεταλίδα.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- AVRAMIDOU, Am. (2010): «The body of a hero», στο Daniel GARRISON (ed.), *A Cultural History of the Human Body*, Northwestern University.
- BEAZLEY, J. D. (1960): «Some Inscriptions on Vases: VIII», *AJA* 64 (3): 219-225.
- BLECH, M. (1982): *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Βερολίνο.
- BOARDMAN, J. (1989): *Athenian Red Figure Vases, The Classical Period*, London.
- ΓΟΥΛΑΚΗ-ΒΟΥΤΥΡΑ, Αλ. (2004): «Μουσικοί Αγώνες», στο Ν. ΚΑΛΤΣΑΣ (επιμ.), *Αγών, Κατάλογος έκθεσης στο Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο, 15 Ιουλίου-31 Οκτωβρίου 2004*, Αθήνα, 46-51.
- CARABATEA, M. (1997): «Herakles and a “Man in Need?”», στο O. PALAGIA (ed.), *Greek Offerings, Essays on Greek Art in honour of John Boardman*, Oxford, 131-143.
- FRONING, H. (1971): *Dithyrambos und Vasenmalerei in Athen*, Würzburg.
- ΚΕΦΑΛΙΔΟΥ, Ε. (1996): ΝΙΚΗΤΗΣ. *Εικονογραφική μελέτη του αρχαίου ελληνικού αθλητισμού*, Θεσσαλονίκη.
- ΚΕΦΑΛΙΔΟΥ, Ε. (2004): «Νικητήρια και Επινίκια», στο Ν. ΚΑΛΤΣΑΣ (επιμ.), *Αγών, Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο (15 Ιουλίου-31 Οκτωβρίου 2004)*, 70-90.
- LEZZI-HAFTER, A. (1976): *Der Schuwalow-Maler; eine Kannenwerkstatt der Parthenonzeit*, Mainz.
- ΛΙΜΑΝΤΖΑΚΗ, Α. (2011): «Κεραμικοί υλίκων της εποχής της ρωμαιοκρατίας στην Κυδωνία», στο *Πεπραγμένα του Ι' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου* (Χανιά 2006), Α5, 263-276.
- MACKAY, E. A. (2002): «The Hairstyle of Herakles», στο A. J. CLARK - J. GASLER (eds.), *Essays in Honor of Dietrich von Bothmer*, Amsterdam, 203–210.
- ΜΑΡΚΟΥΛΑΚΗ, Στ. (1990): «Περισυλλογή, εντοπισμός αρχαιοτήτων. Χανιά», *ΑΔ* 45 (Χρονικά Β'2): 449.
- MATHESON, S. B. (1995): *Polygnotos and Vase Painting in Classical Athens*, Madison.
- MOORE, M. B. (1997): *Attic Red-figured and White-ground Pottery. The Athenian Agora XXX*, Princeton.
- OAKLEY, J. H. (2007): «The departure of the Argonauts on the Dinos Painter's bell krater in Gelaa», *Hesperia* 76: 347-357.

<sup>64</sup> Scheffold, 1978: 44-49. Stafford, 2010: 235-236, εικ. 12.2.

<sup>65</sup> Για μια ερμηνεία της εισαγωγής της λατρείας στον Ηρακλή στην Κυδωνία του 5<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. κάτω από ορισμένες ιστορικές και πολιτικές συνθήκες βλ. Τζανακάκη, 2020.

<sup>66</sup> Πρόκειται για ψηλό, πόρινο βάζο, που βρέθηκε σε αρχαίο λάκκο, Μαρκουλάκη, 1990. Στην ίδια περιοχή, στα ανατολικά του αρχαίου οικισμού έχουν εντοπιστεί κτηριακές εγκαταστάσεις, αθλητικού χαρακτήρα, ίσως το αρχαίο γυμνάσιο της πόλης, Τζανακάκη, 2020: 366-367, εικ.6-7.

<sup>67</sup> Εγγάριατη επιγραφή ες ευθύ σε τρεις στίχους, στοιχηδόν, ΑΙΣΧΥΛΟΣ ΠΕΤΑΛΙΔΑ ΗΕΡΑΚΛΕΙ, Οικονομάκη, 2010: 581.



- OIKONOMAKH, Ανδρ. (2010): *Τα τοπικά αλφάβητα της Κρήτης στην Αρχαϊκή και Κλασική περίοδο* [αδημοσίευτη διδ. διατριβή], ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη. ΕΛΛΑΔ [<https://www.didaktorika.gr/eadd/handle/10442/27067>].
- Nostoi (2007): GODART, L. - DE CARO, S. (eds.), *Nostoi, Capolavori Ritrovati*, Roma, Palazzo del Quirinale, Galleria di Alessandro VII, 21 dicembre 2007 - 2 marzo 2008, Rome.
- PANVINI, R. - GIUDICE, F. (eds.) (2003): *Ta Attika, Attic Figured Vases from Gela*, Rome.
- ROLLER, L. (1977): *Funeral Games in Greek Literature, Art and Life* [διδ. δ.], University of Pennsylvania.
- SANNIBALE, M. (2004): Αττική ερυθρόμορφη υδρία, στο Ν. ΚΑΛΤΣΑΣ (επιμ.), *Αγών*, Κατάλογος έκθεσης στο Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο, 15 Ιουλίου-31 Οκτωβρίου 2004, Αθήνα, σφ. 11, 112-113.
- SHAPIRO, H. A. (2004): «Theseus and Ariadne on Crete: The Dinos Painter's Krater from Gela», στο R. PANVINI - F. GIUDICE (ed.), *Ta Attika: Veder greco a Gela. Ceramiche attiche figurate dall' antica Colonna*, Rome, 229-238.
- SHAPIRO, H. A. (2009): «Topographies of Cult and Athenian Civic Identity on Two Masterpieces of Attic Red-Figure», στο J. H. OAKLEY - O. Palagia (eds.), *Athenian Potters and Painters II*, Oxford, 261-69.
- SIMON, E. (1975): «Kratos und Bia», *Wiirzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 1: 177-186.
- STAFFORD, E. (2010): «Herakles between Gods and Heroes», στο J. BREMMER - An. ERSKINE (επιμ.), *Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations, Leventis Studies* 5, Edinburgh, 228-244.
- STAFFORD, E. (2012): *Herakles, Gods and Heroes of the Ancient World*, London.
- TZANAKAKH, Αν. (2016): *Η αρχαία Κυδωνία: η φουσιογνωμία της πόλης από την ίδρυσή της έως το β' μισό του 4<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ.* [αδημοσίευτη διδ. διατριβή], ΕΚΠΑ, Αθήνα. ΕΛΛΑΔ [<http://hdl.handle.net/10442/hedi/37716>].
- TZANAKAKH, K. (2020): «Η Λατρεία του Ηρακλή στην Κυδωνία στο Πλαίσιο των Πανελλήνιων Πολεμικών Γεγονότων του 5<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ.», στο Ν. Χρ. ΣΤΑΜΠΟΛΙΔΗΣ - Μ. ΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ (επιμ.), *Η Ελεύθερα, η Κρήτη και ο Έξω Κόσμος*, Πρακτικά Διεθνούς Αρχαιολογικού Συνεδρίου (Ρέθυμνο 2018), Αθήνα-Ρέθυμνο, 365-375.
- TZACHOU-ΛΑΞΑΝΔΡΗ, Ολ. (2009-2013): «Το επίνητρο του Εθνικού Αρχαιολογικού Μουσείου σφ. 2179: ο Ζωγράφος και η ερμηνεία της παράστασης», *τό Μουσείον* 7: 21-34.
- TΙΒΕΡΙΟΣ, Μ. (1988): Αρχαϊστικά Ι, στο *Πρακτικά του XII Διεθνούς Συνεδρίου Κλασικής Αρχαιολογίας*, Αθήνα, 4-10 Σεπτεμβρίου 1983, τ. Γ', Αθήνα, 271-275.
- TΙΒΕΡΙΟΣ, Μ. (2009): «Minotaur, Apsyrtos or Androgeos, the “ΚΑΤΑ ΠΡΥΜΝΑΝ ΗΡΩΣ”?, The Dinos Painter's bell krater in Gela once again», στο R. EINICKE, St. LEHMANN, H. LÖHR, G. MEHNERT, An. MEHNERT, An. SLAWISCH (eds.), *Zurück Zum Gegenstand. Festschrift für Andreas E. Furtwängler*, Beier & Beran, 275-280.
- VOJATZI, M. (1982): *Frühe Argonautenbilder*, Würzburg.
- WACHTER, R. (2016): Attische Vaseninschriften im Spannungsfeld zwischen Alphabet, Dialekt und Literatur, στο R. WACHTER (ed.), *Potters – Painters – Scribes. Inscriptions on Attic Vases*, Akanthvs.

#### ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

ΑΜΧ: Αρχαιολογικό Μουσείο Χανίων.

ΑΔ: Αρχαιολογικόν Δελτίον.

ΕΛΑΔ: Εθνικό Αρχείο Διδακτορικών Διατριβών (<https://www.didaktorika.gr/eadd/>).

ΕΚΠΑ: Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.



*AJA*: *American Journal of Archaeology*.

*AVI*: *Attic Vase Inscriptions* (<https://avi.unibas.ch>).

*BAPD*: *Beazley Archive Pottery Database* (<http://www.beazley.ox.ac.uk>).

*LIMC*: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*.



# ENMIENDAS A TRES TEÓNIMOS DE CORNUTO, *COMPENDIO DE LAS TRADICIONES TEOLÓGICAS DE LOS GRIEGOS\**

José B. Torres Guerra

Universidad de Navarra

[jtorres@unav.es](mailto:jtorres@unav.es)

## RESUMEN

Este artículo analiza los problemas textuales que presentan las explicaciones de tres teónimos en el manual mitográfico de Cornuto. Se exponen los testimonios disponibles en cada caso, se plantean las opciones escogidas en las ediciones críticas de Lang (1881) y Torres (2018) y se elige un texto en función del método de exposición etimológico y alegorizante empleado en el tratado.

PALABRAS CLAVE: Cornuto, Estoicismo, Mitografía, Alegorismo, Crítica textual.

EMENDATIONS OF THREE THEONYMS IN CORNUTUS'S  
*SURVEY OF THE THEOLOGICAL TRADITIONS OF THE GREEKS*

## ABSTRACT

This contribution analyses some textual problems related to the interpretation of three theonyms in Cornutus's mythographical treaty. In each case the textual testimonies and the solutions adopted in the critical editions by Lang (1881) and Torres (2018) are considered. A text is proposed for each case on the basis of the etymological and allegorizing method employed in the treaty.

KEYWORDS: Cornutus, Stoicism, Mythography, Allegorism, Textual Criticism.

Entre 1881 y 2018 la única edición crítica disponible del *Compendio de las tradiciones teológicas de los griegos* del estoico Lucio Aneo Cornuto (s. I d. C.) era la editada en aquella fecha por C. Lang en la Bibliotheca Teubneriana de Leipzig<sup>1</sup>. En el marco de esta misma colección, aunque en otra editorial y una ciudad distinta, se publicó, ya en el siglo XXI, una *editio maior* de Cornuto, romano de expresión literaria en griego que extraía del mito tradicional enseñanzas físicas mediante la etimología y la interpretación alegórica<sup>2</sup>. El propósito de este trabajo es analizar y discutir el texto de tres pasajes en los que esa nueva edición crítica (Torres Guerra, 2018a) discrepa de la previa (Lang, 1881). En todos los casos se trata de enmiendas relativas a teónimos, lo cual permite a un tiempo, más allá de las cuestiones textuales, ilustrar

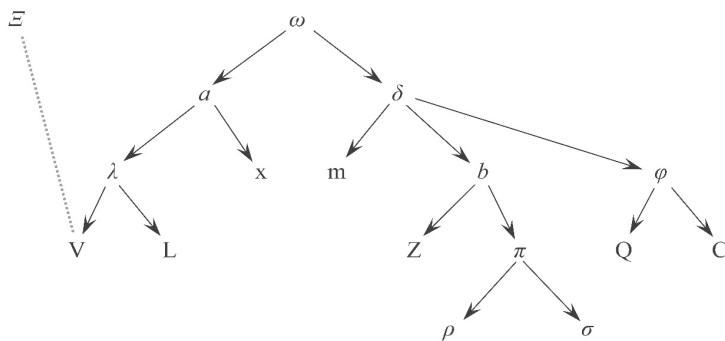
DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.51>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 813-821; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



el método etimológico y alegórico con el que Cornuto interpreta en clave estoica la mitología divina griega.

Antes de proceder al análisis conviene señalar que la obra de Cornuto se ha transmitido en cuarenta códices. Siguiendo las conclusiones de Krafft (1975), se propone a continuación un *stemma* que representa las relaciones entre las principales familias de esos manuscritos<sup>3</sup>:



1. CORN., ND 4 (3,14-4,1 Torres = 4,10-16 Lang):

Ποσειδῶν δὲ ἐστὶν ἡ ἀπεργαστικὴ τοῦ ἐν τῇ γῆ καὶ περὶ τὴν γῆν ὕγροῦ δύναμις, εἴτ' οὖν ἀπὸ τῆς πόσεως οὕτω κληθεῖσα καὶ τοῦ διδόναι ταύτην, εἴτε λόγος καθ' ὃν ἰδίει ἡ φύσις [φύσει ἰδίων] ἐστίν.

φύσει ἰδίων Torres (ci. et secl.; an φύσει γὰρ ἰδίων?): φύσει ἰδών x Osann: φουσιδών λ: def. ρδ: φουσιδίων Schmitt-Blank Lang (secl.).

Poseidón (*Poseidōn*) es el poder eficiente del elemento líquido que se encuentra en la tierra y en torno a la tierra, sea que recibe este nombre por la acción de beber (*póseōs*)

\* Doy las gracias al profesor G. Most (Scuola Normale Superiore di Pisa) por haber discutido conmigo el texto de varios de los pasajes incluidos en este artículo. Agradezco asimismo a los profesores Sanz (Universidad de Extremadura) y Hernández (Universidad Complutense) las observaciones que me hicieron sobre una versión previa del trabajo. Este estudio forma parte del proyecto «Transformaciones de los mitos griegos: parodia y racionalización», financiado por el Ministerio español de Ciencia e Innovación (PID2019-104998GB-I00).

<sup>1</sup> Sobre Lang (1881), cf. Nock (1931: 998); Rocca-Serra (1963); Most (1989: 2015-2016); Torres Guerra (2018a: x-xiii), (2018b: §§ 1-15).

<sup>2</sup> Como bibliografía básica sobre Cornuto y su método alegórico, cf. Nock (1931); Most (1989); Ramelli (2003); Nesselrath (2009). Cf. además Most (2015).

<sup>3</sup> Sobre la filiación de los manuscritos, cf. Krafft (1975), estudio a partir del cual se ha preparado este *stemma*; para mayores concreciones, cf. Krafft (1975: 212, 250, 315, 316, 323). Las abreviaturas de códices, arquetipo, hiparquetipos y manuscritos conjeturales son las de esa monografía; como en ella, se emplean minúsculas para los manuscritos fragmentarios. El *stemma* que se publica ahora enmienda una errata del primer *stemma* de Torres Guerra (2018a: xxvi), donde la abreviatura Q aparece en el lugar que debe ocupar ρ.



y proporcionar bebida, sea que es la razón según la cual suda (*idíei*) la naturaleza (*phýsis*) [por naturaleza sudando (*phýsei idíōn*)].

Todos los testimonios de este pasaje están en la mejor familia de la tradición (*a*): la porción de texto incluida entre καθ' y ἐστίν, falta en δ<sup>4</sup>. El texto discutido es φυσιδῶν en λ. La lectura del *Baroccianus gr.* 131 (x), que también procede de *a*, presenta un problema de interpretación; es φύσει ἰδῶν de acuerdo con Osann y φύσει ἰδεῖων según el aparato crítico de Lang. El primero publicó lo que entendía que estaba escrito en el códice, aun reconociendo en nota su insatisfacción con el texto; Lang, que no consideraba φύσει ἰδεῖων una lectura correcta, editó φυσιδῶν, conjetura de Schmitt-Blank<sup>5</sup>.

La inspección del códice permite apreciar que hay un problema paleográfico en este punto de x. El final de la segunda palabra, sea ἰδῶν (Osann) o ἰδεῖων (Lang), tiene una forma peculiar: la abreviatura usual para el final en -ων está cortada por un acento agudo que presenta en su base un punto grueso<sup>6</sup>. Lo más plausible es que el punto en cuestión sea un accidente gráfico; por tanto, lo que se debe leer en x es ἰδῶν, según indicó Osann. Además, si se acude a la comparación con otros lugares del códice donde se atestigua la supuesta terminación se descarta al menos que la última palabra de la línea 13 del folio 65r de x sea ἰδεῖων según la interpretación de Lang<sup>7</sup>.

A partir de este testimonio (φύσει ἰδῶν en x) y la lectura de λ (φυσιδῶν) se puede conjeturar que φύσει ἰδῶν era lo que figuraba en el hiparquetipo *a*, simplificado luego en λ por un error de iotacismo (φύσει ἰδῶν > φύσι ἰδῶν > φυσιδῶν). Sin embargo, φύσει ἰδῶν («tras ver por naturaleza») no puede ser el texto original porque no tendría sentido en la frase. Si se ha de enmendar esta lectura, cabe conjeturar que φύσει ἰδῶν es una corrupción surgida a partir de φύσει ἰδίωv; ἰδίωv, participio presente de ἰδίω, «suda», se habría simplificado después en ἰδῶv<sup>8</sup>.

Según este análisis, φύσει ἰδίωv, «por naturaleza sudando», es una glosa que intenta aclarar la interpretación precedente de Poseidón: λόγος καθ' ὃν ἰδίει ἢ φύσις ἐστίν, «es la razón según la cual suda la naturaleza». Mediante un cambio en el orden de los términos ἰδίω y φύσις (ἰδίει φύσις → φύσει ἰδίωv)<sup>9</sup>, un copista

<sup>4</sup> También falta en el muy fragmentario códice r (*Vratislavensis Rehdig. gr.* 26), derivado de *a*.

<sup>5</sup> Cf. Osann (1844: 13); Schmitt-Blank (1864: 93-94); Lang (1881: 4).

<sup>6</sup> Hay una imagen digital de este folio, 65r, en la web de la Bodleian Library, <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/inquire/p/395aa311-df70-4fac-96de-78ce87d37ee2> (14/09/2020).

<sup>7</sup> Para testimonios de final de palabra en -εῖων en el texto de Cornuto en el códice x, cf. el caso único de τελείων en 65v7. No hay finales en -δῶν ni en -ῶν. Para la posibilidad de que la forma discutida recubriera un final en -δίωv, cf. ἰδίωv, también un caso único, en 66r27.

<sup>8</sup> La evolución habría sido igual a la experimentada en λ por φυσιδῶν según la propuesta de Schmitt-Blank y Lang mencionada antes (φυσιδῶν > φυσιδῶv).

<sup>9</sup> Este cambio implica un cambio de sentido, quizá intrascendente para quien introdujo la glosa, pues de decir que la naturaleza suda al ritmo de Poseidón se pasa a afirmar que este dios suda por naturaleza.



habría intentado hacer más evidente, para sí mismo o para futuros lectores, la supuesta relación entre Ποσειδῶν (= φύσει ἰδίῳν) e ἰδίει φύσις. La glosa se habría incorporado después al texto según sucede en otros casos (cf. Schmidt, 1912: 20-21). Por otro lado, la equivalencia que establece esta etimología entre oclusiva sorda y oclusiva sorda aspirada, Π(o-) - φ(ύ-), se adecua al tipo de similitudes fonéticas aproximativas a las que se recurre en otros lugares del *Compendio* (cf., p. ej., 14 (13,12-15 Torres = 16,10-13 Lang)); una interpolación incluida en el códice G (*Baroccianus gr.* 125), derivado de σ, se refiere dos veces a este tipo de mutaciones fonéticas y a su aprovechamiento alegórico<sup>10</sup>.

La exposición anterior entiende, con Lang (1881) y Torres Guerra (2018a), que φυσιδίων / φύσει ἰδίῳν es una interpolación. Si se defiende que el texto no es espurio, cabe conjeturar, entre otras posibilidades, que una partícula γὰρ, escrita quizá en abreviatura entre φύσει e ἰδίῳν, se ha omitido en el proceso de transmisión; de esta manera el final del texto significaría «sea que <Poseidón (*Poseidōn*)> es la razón según la cual suda (*idíei*) la naturaleza (*phýsis*) pues es “por naturaleza sudando” (*phýsei idíōn*)»<sup>11</sup>.

## 2. CORN., ND 32 (55,1-4 Torres = 65,18-66,2 Lang):

τὸν δ' Ἀπόλλωνα ὡς ἀπολύνθ' ἡμᾶς τῶν νόσων ἢ ἀπελαύνοντα ἀφ' ἡμῶν αὐτὰς ἢ ἀπολύνοντα ταύτης τετευχέναι τῆς προσηγορίας, καθ' ἣν ἔννοιαν καὶ παιήων ἐκλήθη καὶ ἰατρὸς ἔδοξεν εἶναι.

ἀπολύνοντα Villosion (cf. Pl., *Cra.* 406a1-3): ἀπόλλαντα λΖφ: ἀπόλλοντα π: ἀπολλύντα M<sup>2</sup> Lang: ἀπείλλαντα V<sup>2</sup> mg. (an ex ἀπειλοῦντα?).

Apolo (*Apóllōna*) ha obtenido este apelativo en tanto que nos libera (*apolyōnta*) de las enfermedades o bien en tanto que las expulsa (*apelaúōnta*) de nosotros o las purifica (*apolyōnta*); de acuerdo con esta concepción se le llamó también Ρεόν y se creyó que era médico.

El texto plantea tres explicaciones etimológicas del nombre de Apolo (ὡς... ἢ... ἢ...), plasmadas cada una en un participio; como indica la última parte de la frase (καθ' ... εἶναι), las tres relacionan además su nombre con uno de sus campos

<sup>10</sup> La interpolación de G aparece a continuación del apartado 2 (2,16 Torres = 3,15 Lang): (...) τοῦτο μὲν ἀλληγορικῶς οἱ ἐξηγηταὶ φασιν εἶναι. τὸν μὲν γὰρ Κρόνον χρόνον καλοῦσι κατὰ μετὰθεσιν τοῦ ψιλοῦ εἰς τὸ ἀντιστοιχοῦν αὐτῷ δασύ· (...) Λητῶ γὰρ τὴν νύκτα ὀνομάζουσι κατὰ μετὰθεσιν τοῦ δασέος θ εἰς τὸ ψιλὸν αὐτοῦ τ, Ληθῶ τις οἶσα (...).

<sup>11</sup> El profesor Most me señala, en un intercambio de correos electrónicos, que el texto se podía entender, con φύσει ἰδίῳν y sin la adición de γὰρ, con el sentido de «or else the explanation (*logos*), according to which nature sweats, is “By nature sweating”». Most propone, como alternativa, enmendar λόγος y sustituirlo por λόγφ, de forma que la frase signifique «or else, by the explanation according to which nature sweats, he is “By nature sweating”».

específicos de actuación en tanto que dios de la medicina y la enfermedad. No hay dudas textuales sobre los dos primeros participios (ἀπολύονθ'... ἀπελεύοντα...: «que libera [de enfermedades]», «que las expulsa»)<sup>12</sup> aunque sí sobre el tercero.

La forma transmitida por λΖφ es ἀπόλλαντα (ἀπόλαντα en φ); ἀπόλλοντα es el texto de π (ἀπόλλων en Β<sup>1</sup>) y ἀπολλύντα el de Μ<sup>2</sup> y W<sup>13</sup>. A partir de estos testimonios parece que ἀπόλλαντα es la forma que se debe reconstruir para el arquetipo ω. Ahora bien, ἀπόλλαντα no es admisible desde el punto de vista morfológico. El hecho de que fuera una forma insatisfactoria debió de llevar a su modificación, por vía de la conjetura, en parte de la tradición. En π ἀπόλλαντα se convirtió en ἀπόλλοντα, participio de un verbo temático marginal, ἀπόλλω, atestiguado en contadas ocasiones (cf. DGE, s. v.; LSJ, s. v.). La forma ἀπολλύντα se atestigua al menos en Μ<sup>2</sup> y W y es la que edita entre corchetes ([ἢ ἀπολλύντα]) Lang; se trata de la conjetura obvia y coincidente de dos copistas tardíos que debieron de enmendar por separado un texto claramente erróneo editando el participio de presente de ἀπόλλυμι<sup>14</sup>. El problema es que esta enmienda provoca una redundancia sospechosa, pues poco después (55,4-8 Torres = 66,2-6 Lang) el texto relaciona a Ἀπόλλων con ἀπολλύναι y menciona la misma forma del participio (ἀπολλύντα) sin que en este otro caso haya, por cierto, variantes en los manuscritos.

Entre los filólogos que intentaron corregir el texto transmitido, Villoison propuso como conjetura ἀπολούοντα («que lava, que purifica»), participio que Platón ofrece como etimología de Apolo en el *Crátilo* (406a1-3: τὸ δὲ [πολύ], ὡς περ ἄρτι ἐλέγετο, πασῶν ἐφαπτόμενον κείται τῶν τοῦ θεοῦ δυνάμεων, ἀπλοῦ, ἀεὶ βάλλοντος, ἀπολούοντος...). Osann (1844: 193) recoge en su edición esta forma que sin duda es la mejor corrección del pasaje sugerida hasta el momento; con todo, no resulta fácil explicar a partir de ἀπολούοντα todas las variantes atestiguadas en la tradición, incluidas en el aparato crítico precedente.

Se puede explorar otra solución para este punto del texto a partir de una lectura incluida en el *Vaticanus gr.* 942 por su segunda mano, V<sup>2</sup>, único testimonio no revisado aún. V<sup>2</sup> propone a menudo variantes importantes porque depende para esas lecturas de un manuscrito perdido, Z, independiente del arquetipo ω<sup>15</sup>.

La segunda mano del códice anota en el pasaje discutido, *in margine*, un enigmático ἀπειλλαντα. Tal forma, como ἀπόλλαντα, no es admisible por razones morfológicas. La cuestión es si bajo ἀπειλλαντα puede subyacer, por ejemplo, una forma del verbo ἀπειλέω. La forma en cuestión podría ser ἀπειλοῦντα. El participio se pudo

<sup>12</sup> La lectura de LZ para ἀπολύονθ' es ἀπολλύονθ'; la de φ, ἀπολλύων.

<sup>13</sup> M es un apógrafo de V<sup>2</sup>. W deriva del hiparquetipo φ a través de κ; su modelo, K, escribe ἀπόλαντα. Cf. Krafft (1975: 195-198, 261-262, 303-306). Para la posición de W, φ, κ y K entre los códices de Cornuto, cf. el *stemma* específico de los derivados de C en Torres Guerra (2018a: xxvii).

<sup>14</sup> W fue copiado entre 1503 y 1514 por César Estratego; la segunda mano de M es la de Jean Bouhier (1673-1746). Cf. Torres Guerra (2018a: xv, xxiii).

<sup>15</sup> Cf. Krafft (1975: 204-211); Torres Guerra (2018a: xiv-xv).





transformar en ἀπειλᾶντα al producirse una confusión entre ου y α en el proceso de copia<sup>16</sup>. Tras ello se podría haber producido la geminación de λ (ἀπειλᾶντα → ἀπειλλαντα), hipercorrección que quizá intentaba asimilar, en la medida de lo posible, la forma ἀπειλᾶντα (-λ-), reconocida por copistas posteriores como errónea, al teónimo que debía etimologizar, Ἀπόλλων (-λλ-).

ἀπειλοῦντα (→ ἀπειλᾶντα → ἀπειλλαντα) presenta, frente a ἀπολούοντα, la ventaja de que, a partir de ella, resulta más fácil explicar las lecturas que se hallan en la tradición. Puede que, en un intento de regularizar el término ἀπειλλαντα, su principio se convirtiera en el preverbio ἀπο-, por similitud con Ἀπόλλων; así se habría pasado de ἀπειλλαντα a ἀπόλλαντα, lectura de λ, Ζ y φ. Aunque esta forma aún no era correcta gramaticalmente, podía ser al menos reconocible en tanto que relativamente similar a ἀπόλλυμι, verbo sobre el que se basa la siguiente etimología de Apolo (55,4-8 Torres = 66,2-6 Lang).

Ahora bien, suponer que ἀπειλοῦντα es el participio que se ha de editar en este lugar plantea un problema básico: el sentido que tendría aquí ἀπειλέω. En teoría su significado podría ser el habitual en el verbo, «amenazar con algo», en este caso con enfermedades<sup>17</sup>. ἀπειλοῦντα, «amenazando», se puede referir a Apolo porque el dios griego que cura a los humanos de la enfermedad es también inductor de la misma según muestra su primera intervención en la literatura griega, en el primer canto de la *Iliada* (vv. 44-52), y según había dicho también antes el propio texto de Cornuto, al hablar de los poderes nocivos de Ártemis y Apolo (54,16-21 Torres = 65,11-17 Lang). Sin embargo, este sentido de ἀπειλέω no cuadra en este lugar pues, después de lo dicho sobre los hijos de Leto como inductores de calamidades, el mitógrafo está explicando sus nombres κατ' εὐφημισμὸν (54,22 Torres = 65,18 Lang). Por ello, en esta exposición de intención eufemística Cornuto no puede emplear el procedimiento antifrástico que utiliza en otros lugares a la hora de plantear y agrupar las distintas implicaciones alegóricas, a veces contradictorias, que puede tener el nombre de un dios. Más aún, el texto discutido dice a continuación, cerrando la frase, καθ' ἣν ἔννοιαν καὶ παιήων ἐκλήθη καὶ ἰατρὸς ἔδοξεν εἶναι, «de acuerdo con esta concepción se le llamó también Peón y se creyó que era médico».

Ciertamente los diccionarios reconocen que ἀπειλέω tiene otros sentidos posibles. El *DGE* se refiere primero a su uso en sentido físico («empujar, llevar»; «desenrollar») y, en sentido figurado, a su empleo no peyorativo como «prometer»

<sup>16</sup> Tal confusión es propia de la escritura en minúscula según recuerda Krafft (1975: 189); este autor (cf. Krafft, 1975: 325-326) defiende que el arquetipo *ω* se escribió en minúsculas entre los siglos IX y XIII.

<sup>17</sup> Cf. antes, en el texto citado, νόσων ... αὐτάς. αὐτάς se refiere ἀπὸ κοινοῦ a ἀπελαύνοντα y al tercer participio; según los léxicos, el verbo ἀπειλέω se puede construir con un acusativo que indica aquello con lo que se amenaza; cf. *DGE*, s. v.; *LSJ*, s. v. En una cronología próxima a la de Cornuto, cf. μεγάλας ζημίας ἀπειλὸν κατὰ τοῦ μη ὑπακούσαντος (Plu., *Cam.* 39,3); πρὸς τοὺς ἀπειλοῦντας τὰ ξίφη μετὰ ξίφους καὶ θυρεὸν κομίζων (Plu., *Pomp.* 47,5).

o «jactarse» (cf. *DGE*, s. v.; *LSJ*, s. v.). Ninguno de estos sentidos se puede aplicar a este caso. Ello explica que la última edición crítica (Torres Guerra 2018a, 55) recoja en su aparato, según era esperable, la variante de V<sup>2</sup>, ἀπειλλαντα, y sin embargo edite la conjetura de Villoison, ἀπολούντα. Frente a esa edición y la de Lang (1881), el aparato crítico aquí propuesto recoge, después de dar cuenta de ἀπειλλαντα, la hipótesis que se acaba de desarrollar: *an ex ἀπειλοῦντα?* Se trata, desde luego, de una conjetura aporética. Aun así, parece oportuno plantear esta hipótesis para futuras discusiones y reconocer, al tiempo, que ἀπολούντα, pese a no ser una solución ideal<sup>18</sup>, parece la lectura que ha de recoger una edición crítica rigurosa que evite la especulación.

### 3. CORN., ND 33 (58,11-12 Torres = 70,5-7 Lang):

ὠνομάσθη δὲ ὁ Ἀσκληπιὸς ἀπὸ τοῦ ἠπιοῦσθαι καὶ ἀναβάλλεσθαι τὴν κατὰ τὸν θάνατον γινομένην ἀπόσκλησιν.

ἠπιοῦσθαι Torres ex ἠπίως ἰᾶσθαι (Lang): ἐτῶσθαι λΖφ: ἐσκληῆσθαι σ: εσθαι ρ. Asclepio (*Asklēpiós*) recibió su nombre del suavizarse (*ēpiousthai*) y demorarse la rigidez (*apósklesin*) que se produce con la muerte.

La frase citada plantea una etimología compuesta de Ἀσκληπιός. En su segunda parte relaciona el primer término del nombre con ἀπόσκλησις, «rigidez». El teónimo se interpreta como «el que no participa de la rigidez» porque se da a entender que Asclepio, el dios griego de la medicina, demora la rigidez que produce la muerte en los difuntos<sup>19</sup>; la α que precede a la raíz σκλη- se entiende como privativa según sucede en otros lugares del tratado<sup>20</sup>.

En la primera parte de la etimología (ἀπὸ τοῦ ἠπιοῦσθαι) se halla el problema textual al que se refiere este artículo. La lectura de λΖφ es un incomprensible ἐτῶσθαι, probable lectura del arquetipo ω. El hiparquetipo π, con cuyo texto debe de coincidir la lectura reconstruida para σ, debió de hacer legible el texto sustituyendo ἐτῶσθαι por ἐσκληῆσθαι («estar rígido o seco»); pero de esta manera propone una conjetura redundante por cuanto anticipa la interpretación del teónimo que aparece en segundo lugar (ἀναβάλλεσθαι τὴν κατὰ τὸν θάνατον γινομένην ἀπόσκλησιν)<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> No es fácil explicar paleográficamente, a partir de ἀπολούντα, ni la supuesta lectura del arquetipo ω, ἀπόλλαντα, ni ἀπειλλαντα.

<sup>19</sup> El *Compendio* puede aludir a la resurrección de difuntos por Asclepio, motivo por el cual se atrajo las iras de Zeus. Cf. Hyg., *Fab.* 49; Apollod. 3,10,3-4; Sch. Pi., *P.* 3,96.

<sup>20</sup> Cf., p. ej., el nombre de Atenea interpretado como «la que no participa de la feminidad» en el apartado 20 (30,12-14 Torres = 36,4-5 Lang). La α inicial de Ἀσκληπιός no es privativa; la alternancia en el nombre de Ἀ- / Αἰ-, atestiguada por la epigrafía, es uno de los rasgos que sugieren el origen preindoeuropeo del teónimo; cf. Beekes (2009: 151).

<sup>21</sup> La anticipa y, al tiempo, la contradice: el texto de π dice que el nombre de Asclepio procede de «estar rígido» (ἐσκληῆσθαι) y de «demorar la rigidez» (ἀναβάλλεσθαι τὴν ... ἀπόσκλησιν).



A su vez el código conjetural  $\rho$ , procedente de  $\pi$  como  $\sigma$ , corrompió la forma  $\epsilon\sigma\kappa\lambda\eta\sigma\theta\alpha\iota$  reduciéndola a  $\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ .

Entre los editores del siglo XIX Osann (1844: 203-204) eligió publicar  $\epsilon\sigma\kappa\lambda\eta\sigma\theta\alpha\iota$ . Lang prefirió editar una conjetura propia  $\eta\pi\acute{\iota}\omega\varsigma\ \iota\tilde{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$  («curar de forma suave»). Parte del interés de esta conjetura radica en que explica el segundo término del teónimo (- $\eta\pi\acute{\iota}\omega\varsigma$ ) a partir de la raíz de  $\eta\pi\acute{\iota}\omega\varsigma$  («dulce, suave, amable») según sucede en distintos textos de la Antigüedad<sup>22</sup>. Aunque Lang no justifica la conjetura que recoge su edición ( $\epsilon\tau\tilde{\omega}\sigma\theta\alpha\iota$  surge de  $\eta\pi\acute{\iota}\omega\varsigma\ \iota\tilde{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$ ), se puede suponer que su argumentación implícita es la siguiente: se produjo la simplificación de - $\omega\varsigma\ \iota\tilde{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$  por confusión entre  $\tilde{\alpha}$  y  $\tilde{\omega}$  ( $\eta\pi\acute{\iota}\omega\varsigma\ \iota\tilde{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota \rightarrow \eta\pi\acute{\iota}\omega\varsigma\ \iota\tilde{\omega}\sigma\theta\alpha\iota$ ), siguió luego una haplografía ( $\eta\pi\acute{\iota}\omega\varsigma\ \iota\tilde{\omega}\sigma\theta\alpha\iota \rightarrow \eta\pi\acute{\iota}\tilde{\omega}\sigma\theta\alpha\iota$ ), a continuación se confundieron  $\eta$  y  $\epsilon$  iniciales por pérdida de la cantidad vocálica ( $\eta\pi\acute{\iota}\tilde{\omega}\sigma\theta\alpha\iota > \epsilon\pi\acute{\iota}\tilde{\omega}\sigma\theta\alpha\iota$ ) y, por último,  $\pi$  y  $\tau$  se confundieron ( $\epsilon\pi\acute{\iota}\tilde{\omega}\sigma\theta\alpha\iota > \epsilon\tau\tilde{\omega}\sigma\theta\alpha\iota$ ).

Es obvio que la transformación de  $\eta\pi\acute{\iota}\omega\varsigma\ \iota\tilde{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$  en  $\epsilon\tau\tilde{\omega}\sigma\theta\alpha\iota$  ha debido de ser un proceso complejo desde los puntos de vista paleográfico y fonético. Aun así, alguno de esos problemas se puede simplificar si se modifica la conjetura de Lang y se propone que  $\epsilon\tau\tilde{\omega}\sigma\theta\alpha\iota$  no procede de  $\eta\pi\acute{\iota}\omega\varsigma\ \iota\tilde{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$  sino de  $\eta\pi\acute{\iota}\omega\varsigma\ \iota\sigma\theta\alpha\iota$ , «suavizarse», infinitivo mediopasivo del verbo  $\eta\pi\acute{\iota}\omega$ . Si  $\eta\pi\acute{\iota}\omega\varsigma\ \iota\sigma\theta\alpha\iota$  fuera, según se sugiere, el texto original, su evolución ( $\eta\pi\acute{\iota}\omega\varsigma\ \iota\sigma\theta\alpha\iota > \eta\pi\acute{\iota}\omega\sigma\theta\alpha\iota > \epsilon\tau\tilde{\omega}\sigma\theta\alpha\iota$ ) se simplificaría en el paso de la supuesta haplografía.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEEKES, R. S. P. (2009): *Etymological Dictionary of Greek*, Brill, Leiden.
- BOYS-STONES, G. (tr.) (2018): *L. Annaeus Cornutus: The Greek Theology, Fragments and Testimonia*, SBL Press, Atlanta.
- KRAFFT, P. (1975): *Die handschriftliche Überlieferung von Cornutus' Theologia Graeca*, Winter, Heidelberg.
- LANG, C. (ed.) (1881): *Cornuti Theologiae Graecae Compendium*, Teubner, Leipzig.
- MOST, G. W. (1989): «Cornutus and Stoic Allegoresis», *ANRW* II 36.3: 2014-2065.
- MOST, G. W. (2015): «Allegoresis and Etymology», en A. GRAFTON - G. W. MOST (eds.), *Canonical Texts and Scholarly Practices: A Global Comparative Approach*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 52-74.
- NESSERLATH, H. G. (ed.) (2009): *Cornutus. Die Griechischen Götter: ein Überblick über Namen, Bilder und Deutungen*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- NOCK, A.D. (1931): «Kornutos», *RE Suppl.* v: 995-1005.
- OSANN, F. (ed.) (1844): *L. Annaeus Cornutus. De natura deorum*, Dieterich, Göttingen.

<sup>22</sup> Cf. Sch. A(D) Hom., *Il.* 4,195; Sch. EQ Hom., *Od.* 1,68; Sch. Ar., *Pl.* 407,6-415a,1; *Et.Gen.* α 1280-1281,7; *Et.Gud.* α 213,7-8.



- RAMELLI, I. (2003): *Anneo Cornuto. Compendio di teologia greca*, Bompiani, Milano.
- ROCCA-SERRA, G. (1963): «Pour une édition de Cornutus», *BAGB*: 348-350.
- SCHMIDT, B. H. (1912): *De Cornuti Theologiae Graecae compendio capita duo*, Karras, Halle.
- SCHMITT-BLANK, J. C. (1864): «Zur Texteskritik des Cornutus», *Eos: süddeutsche Zeitschrift für Philologie und Gymnasialwesen* 1: 92-102, 526-548.
- TORRES GUERRA, J. B. (tr.) (2009): *Mitógrafos griegos: Paléfato, Heráclito, Anónimo Vaticano, Eratóstenes, Cornuto*, Gredos, Madrid.
- TORRES GUERRA, J. B. (ed.) (2018a): *Lucius Annaeus Cornutus. Compendium de Graecae Theologiae traditionibus*, Walter de Gruyter, Berlin.
- TORRES GUERRA, J. B. (2018b): «Hacia una nueva edición crítica del manual mitológico de Cornuto», *Aitia. Regards sur la culture hellénistique au XXI<sup>e</sup> siècle* 8.2. Cf. <http://journals.openedition.org/aitia/2908>.





LA BIBLIA SOBRE EL TEJADO.  
EN TORNO A LOS TEXTOS BÍBLICOS INSCRITOS  
EN *TEGULAE* Y *LATERES*\*

Javier Velaza  
Universidad de Barcelona  
[javier.velaza@gmail.com](mailto:javier.velaza@gmail.com)

RESUMEN

Este trabajo revisa las inscripciones realizadas sobre *tegulae* o *lateres* con textos bíblicos y analiza su función. Contra lo que a menudo se ha pensado, no se trata de inscripciones funerarias, sino apotropaicas o de consagración.

PALABRAS CLAVE: Epigrafía, *instrumentum*, *tegulae*, *lateres*, Biblia, religión.

THE BIBLE ON THE ROOF.  
AROUND THE BIBLICAL TEXTS INSCRIBED ON *TEGULAE* AND *LATERES*

ABSTRACT

This paper reviews the inscriptions made on *tegulae* or *lateres* with biblical texts and analyzes their function. Contrary to what has often been thought, these are not funeral inscriptions, but rather apotropaic or consecratory.

KEYWORDS: Epigraphy, *instrumentum*, *tegulae*, *lateres*, Bible, religion.

En el contexto de la amplísima presencia epigráfica de la Biblia, estudiada de manera ejemplar por Antonio Enrico Felle<sup>1</sup>, los ejemplares sobre *tegulae* o *lateres* constituyen un subgrupo no muy abundante pero de notable interés. Más allá de su eventual valor como testimonio de transmisión indirecta del texto de las Escrituras –cuestión en la que no entraremos en estas páginas–, el principal problema que este tipo de inscripciones presenta es el de comprender su función, que generalmente se ha supuesto sepulcral. Nuestro propósito en este trabajo es replantear tal hipótesis, para lo que previamente será necesario llevar a cabo una revisión y actualización de las inscripciones conocidas hasta el momento.

Felle recogió en su *Biblia epigraphica* solamente seis ejemplares, a los que han de añadirse ahora dos más publicados con posterioridad a su trabajo. Así, el repertorio está constituido por los siguientes epígrafes:

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.52>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 823-834; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343





Fig. 1: Teja de Lazzàro (calco de Morisano (según ICI v 3)).

1. Lazzàro (fig. 1).

Bibl.: BE 641; CIL x 15; ICI v 3; ILCV 2489, +2195, +2485.

Teja mutilada por su parte superior izquierda y derecha. Inscripción realizada antes de la cocción de la pieza, a lo que parece sobre una decoración en forma de cruz o de *chrismon*. Datable, según Felle, a finales del s. VI o inicios del s. VII.

[Si deu]s p[ro]  
[nobi]s  
quis co(n)-  
tra nos  
[D]ionisi bi-                    5  
bas in deo

\* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto PID2019-105650GB-I00 y del Grup de Recerca Consolidat LITTERA (2017SGR241).

<sup>1</sup> *Biblia epigraphica. La sacra scrittura nella documentazione epigrafica dell'Orbis Christianus Antiquus* (III-VIII seccolo), Bari 2006 (en adelante BE).



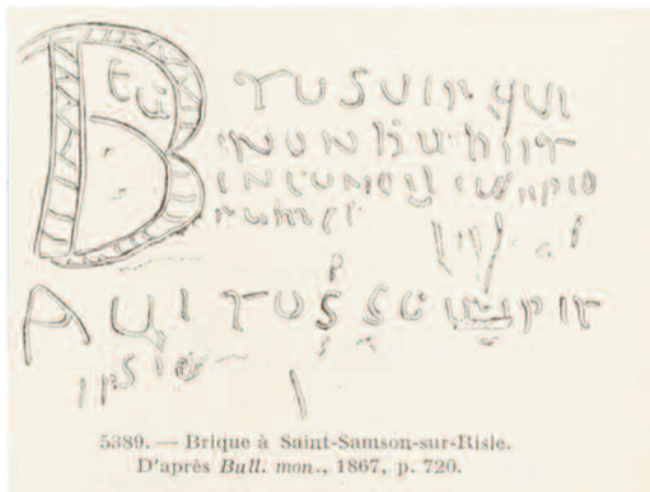


Fig. 2: Teja de Saint-Samson-de-la-Roque (según De Caumont).

El epígrafe recoge en su primera parte Rm 8, 31 (*Quid ergo discemus adversus haec? Si Deus pro nobis, quis contra nos?*). Felle interpreta el epígrafe como sepulcral, aunque, como se dirá después, no sin algunas dudas. También Buonocore (ICI v 3) lo supone “iscrizione funeraria su mattone destinato a tomba”.

## 2. Saint-Samson-de-la-Roque, monasterio de Pental (fig. 2).

Bibl.: BE 769; De Caumont 1858, pp. 39-40; De Caumont 1867, pp. 719-720; Leclercq 1925, col. 1538, fig. 5389; Mallon 1948, p. 123; Mallon 1952a, p. 54 n. 65; Charlier 2004, 27.2.

Ladrillo. Inscripción realizada antes de cocción. Datable en el s. VI.

Beatus vir qui  
non habiit  
in concilio impio-  
rum  
Avitus sc<ri>psit                    5  
ipse

El *ipse* de la l. 6 no fue editado por Felle, pero fue correctamente añadido por Charlier.

El epígrafe reproduce en su primera parte el inicio de Sal 1,1: *beatus vir qui non abiit in consilio impiorum, et in via peccatorum non stetit, et in cathedra pestilentiae non sedit.*

Felle interpreta el epígrafe como “forse sepolcrale”.





Fig. 3: Teja de Villaviciosa de Córdoba  
(foto [http://www3.uah.es/imagenes\\_cilii/fotos\\_cilii/7/CILII7,0700.jpg](http://www3.uah.es/imagenes_cilii/fotos_cilii/7/CILII7,0700.jpg)).

### 3. Villaviciosa de Córdoba (fig. 3).

Bibl.: BE 780; CIL II<sup>2</sup>/7, 700; ICERV 415; AE 1953, 265; ILER 415; Romero de Torres 1919, pp. 375-377; Mallon 1948, p. 123; Mallon 1952a, pp. 207-216; CLHisp 181g; Escolà - Martínez Gázquez 2002, p. 237 n. 24.

Teja. Inscripción realizada antes de cocción. Final del s. IV o comienzo del s. V.

Letentur celi et  
exultet terra omn(is)

Las últimas letras de l. 2 han sido interpretadas por la mayor parte de los editores como *(c)omm[oveatur]*, sin duda por el modelo de Sal 95,11 (*Laetentur coeli et exultet terra, commoveatur mare, et plenitudo eius*), al que el epígrafe responde. Sin embargo, las letras inscritas en la teja son inequívocamente OMN, como ya vio su primer editor, Romero de Torres, cuya lectura e hipótesis de resolución creemos que hay que recuperar.

### 4. Barcelona (fig. 4).

Bibl.: Mallon 1948, p. 124; Mallon 1952a, p. 64 n. 66; BE 786; IRC IV, 309; IRC V, p. 116; CLEHisp 181f.

Teja. Inscripción realizada antes de cocción. S. VII.

[E psal]mis Davidis  
quis loquitur pote[nti-]



Fig. 4: Teja de Barcelona (foto IRC IV).

as d(omi)ni auditas facie[t]  
 omnes eius la<u>des e[ius]  
 NS 5

Como señala Felle, las letras NS de l. 5 tal vez hayan de interpretarse como IVS, de modo que constituirían la secuencia final de la palabra de la línea anterior.

El epígrafe reproduce Sal 105,2: *quis loquetur potentias Domini: auditas faciet omnes laudes eius?*

Para Mallon y para Felle, se trataría también de un epígrafe sepulcral, aunque con reparos en el caso de este último.

##### 5. Saint Maurice d'Agaune (figg. 5 y 6).

Bibl.: BE 776 = CIMAH 1, 23, tab. 13, figg. 30-31.

Teja. Inscripción realizada probablemente antes de cocción. Final del s. VI o inicios del s. VII.

Dominus reget m[e]t nihil mihi dierit in loco pa(s)-  
 cu[ae] i



Fig. 5: Teja de Saint Maurice d'Agaune (foto CIMAH).

La inscripción se interrumpe en l. 2 a partir de la letra I. El texto corresponde a Sal 22, 1-2: *Dominus reget me et nihil mihi deerit. In loco pascuae ibi me conlocavit. Super aquam refectionis educavit me.*

Felle lo considera un epígrafe sepulcral.

#### 6. La Zubia (Granada) (fig. 7).

Bibl.: BE 779; ILPGranada 162; IHC 375; CILA IV, 63.

Teja. Inscripción realizada antes de cocción. Finales del s. VIII o inicios del s. IX.

((Crux)) Pauperes vobiscum  
 abebitis me autem semper vo-  
 biscum non avebitis qui le-  
 gis intellige

Es posible identificar dos textos bíblicos: en ll. 1-3, Mt 26,11: *Nam semper pauperes habebitis vobiscum, me autem non semper habebitis*; y en ll. 3-4 Mt 24,15: *Cum ergo videritis abominationem desolationis, quae dicta est a Daniele propheta, stantem in loco sancto: qui legit intelligat.*

Según Felle, se trataría también de un epígrafe funerario.

#### 7. Vranje - Prvonek (Serbia) (fig. 8).

Bibl.: Nedeljkovi 2006, pp. 377-378. 380, n. 1, fig. 1; AE 2006, 1187.

Teja. Inscripción realizada antes de cocción.

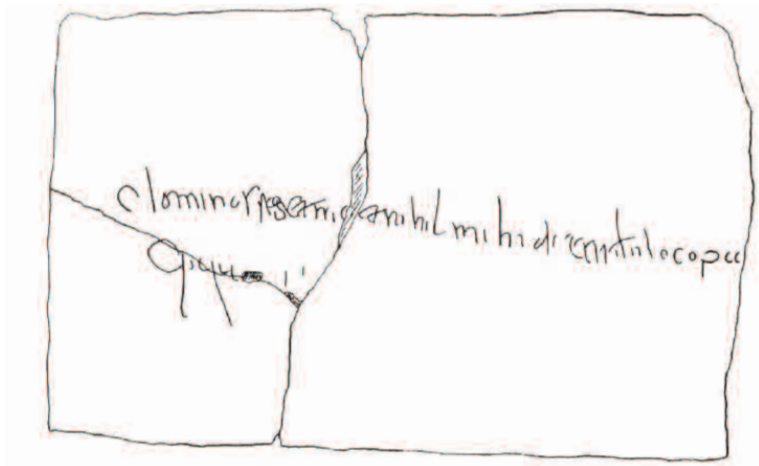


Fig. 6: Teja de Saint Maurice d’Agaune (dibujo CIMAH).

Exauda te Dominus  
in die tribulationis

El texto corresponde a Sal. 19,2: *Exaudiat te Dominus in die tribulationis: protegat te nomen Dei Iacob.*

El editor señala que “These inscriptions provide new evidence of what seems to have been common practice among ancient Christian builders: messages written on tiles or bricks (...) used to travel from the brick plant over to the building site containing prayers and good wishes, to the attention of the masons, who were able to read them before putting the material into final use”.

#### 8. Portimão (fig. 9).

Bibl.: Marques - Lopes - Liberato 2016, 580; AE 2016, 661.

Teja (*imbrex*). Inscripción realizada antes de la cocción. Tal vez del s. IV o V.

[—]us dei gratia a[—]  
[inclin]a aurem tuam et [exaudi me —]  
[—]re++++[—]

En su parte mejor identificable, el texto corresponde con Sal 85,1: *Inclina, Domine, aurem tuam et exaudi me, quoniam inops et pauper sum ego.*

A partir de la actualización del corpus de inscripciones, conviene subrayar algunos de los rasgos comunes a todos los ejemplares conocidos. En primer lugar, destaca el hecho de que, prácticamente en todos los casos, se trata de inscripciones realizadas antes de la cocción de la pieza. Solamente en el caso del ejemplar n. 5

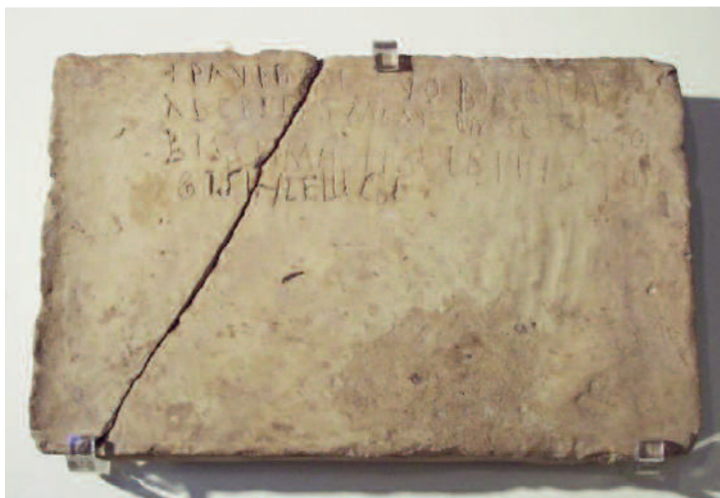


Fig. 7: Teja de La Zubia (Granada)  
(foto Inmaculada de la Torre Castellano (<http://ceres.mcu.es/>)).

(Saint Maurice d'Agaune) caben ciertas dudas al respecto<sup>2</sup>, pero, a juzgar por la fotografía publicada, parece probable que sea también un epígrafe inciso en crudo. En tales circunstancias, resulta evidente que estamos delante de inscripciones practicadas en el interior de la *figlina* y que su intención estaba ya prevista en el momento de fabricar la teja o el ladrillo correspondiente. Ello las diferenciará, por lo tanto, de otros ejemplares sobre idénticos soportes cuya inscripción ha sido llevada a cabo con posterioridad a la cocción y que, por lo tanto, representan una utilización secundaria del material.

Por otra parte, es significativo señalar que, en buena parte de los casos, el texto se reduce a la cita –más o menos correcta y completa– del pasaje testamentario, sin otras menciones: hacen excepción solamente la teja de Lazzarò (n. 1), que incluye la frase *Dyonisi bibas in deo*, y la de Saint-Samson-de-la-Roque (n. 2), que menciona al autor del epígrafe en la forma *Avitus scripsi ipse*.

Esta última constatación nos conduce al problema fundamental del conjunto, a saber, el de cuál es la función y el propósito de tales inscripciones. Como hemos dicho, existe una tendencia general a considerarlas como inscripciones funerarias, pero ello choca, a nuestro modo de ver, con varios obstáculos muy notables: el primero

---

<sup>2</sup> No hemos podido realizar autopsia de la pieza, que sería la prueba decisiva para determinar si la inscripción es pre- o postcocción.





Fig. 8: Teja de Vranje – Prvonek (foto Nedeljković).

es, desde luego, el hecho de que en casi ninguno de los ejemplares aparezca un formulario sepulcral claro o, cuando menos, el nombre del difunto; el segundo vuelve a ser el que los textos han sido grabados en la *figlina* antes de la cocción de la pieza, lo que obligaría a considerar tales talleres como centros de producción de inscripciones sepulcrales, aspecto para el que carecemos de cualquier prueba o, siquiera, indicio; por otra parte, y aunque este sea solamente un argumento negativo y, en consecuencia, de menor peso, hay que observar que ninguna de las piezas conocidas procede con seguridad de una necrópolis o de un ámbito sepulcral.

Es cierto, en cualquier caso, que incluso aquellos autores que se decantan por considerarlas inscripciones funerarias expresan algunas dudas al respecto. Así, el propio Mallon, que en general les atribuía tal función, las calificaba en algún momento de “...monuments qui n’ont pas fait l’object de groupements matériels et dont l’intention et la destination se laissent mal deviner”<sup>3</sup>. Por su parte, Felle se muestra también favorable a la hipótesis sepulcral, pero demuestra reservas en casos como n. 3 y, en especial, en el n. 1, en el cual la mención de Rm 8, 31 le lleva a recordar que “il versetto, ricorrente nel corpus in altri ventuno casi, distribuiti piuttosto equamente tra Oriente e Occidente, trova diversi ambiti di uso, ma una sostanziale unità di funzione a scopo apotropaico (degli edifici di culto, delle fortificazioni, delle sepolture)”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Mallon 1952b: 63-64.

<sup>4</sup> BE, p. 301.





Fig. 9: Teja de Portimão (foto EDCS).

A nuestro modo de ver, para poder arrojar más luz sobre esta tipología inscriptoria, resulta imprescindible abrir el foco desde las piezas que documentan exclusivamente versículos bíblicos para insertarlas en un contexto más amplio y compararlas, cuando menos, con los ejemplares paralelos de época pagana realizados en soporte y con técnica similar. En este sentido, nos hemos ocupado no hace mucho de los epígrafes sobre teja y ladrillo con versos virgilianos<sup>5</sup>, que, a nuestro juicio, deben tener una función apotropaica o augural que ha de ponerse en relación con el bien conocido valor mágico que se atribuía al texto virgiliano<sup>6</sup>. Y también hemos dedicado algunas reflexiones a las tejas que presentan alfabetarios, otra tipología específicamente vinculada con ambientes religiosos o propiciatorios<sup>7</sup>.

En resumidas cuentas, todos estos tipos epigráficos parecen relacionados entre sí por una finalidad común, a saber, la de la consagración o la protección en términos religiosos de una obra o de un edificio. Se incluirían, desde este punto de vista, en la continuidad de una tradición que ha pervivido hasta tiempos recientes, porque todavía sobre tejas de los siglos XIX o XX aparecen plegarias o expresiones de bendición que los artesanos de las tejerías grabaron antes de la cocción de las piezas indudablemente con el objetivo de coronar la obra con buenos augurios.

<sup>5</sup> Velaza, 2016.

<sup>6</sup> Velaza, 2019a.

<sup>7</sup> Velaza, 2019b.

En este orden de cosas, creemos que la aparición en dichos soportes de versículos o pasajes bíblicos –mayoritariamente pertenecientes a los Salmos, lo que resulta significativo, pero también al Nuevo Testamento–, debe de representar otro eslabón en esa misma tradición. De la misma manera que las *sortes Biblicae* sustituyeron a las *sortes Vergilianae* como texto adivinatorio, el texto de la Biblia vino a reemplazar al de la Eneida<sup>8</sup> en su utilización como lenguaje apotropaico y protector de edificios sobre tejas y ladrillos<sup>9</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BE = A. E. FELLE, *Biblia Epigraphica. La sacra scrittura nella documentazione epigrafica dell'Orbis Christianus Antiquus (III-VIII secolo)*, Bari 2006.
- CASTAÑO, J. M. (2018): “Las placas cerámicas decoradas tardoantiguas de la serie Bracario. Algunos apuntes y precisiones”, *SPAL* 27.1: 255-281.
- CHARLIER, F. (2004): “La pratique de l'écriture dans les tuileries gallo-romaines”, *Gallia* 6: 67-102.
- CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berolini 1863-.
- CILA IV = M. PASTOR, *Corpus de Inscripciones Latinas de Andalucía. Granada*, Sevilla 2002.
- CIMAH = *Corpus Inscriptionum Medii Aevi Helvetiae*.
- CLHisp = P. CUGUSI, *Carmina Latina Epigraphica Hispanica post Buechelerianam collectionem editam reperta cognita (CLEHisp)*, Faenza 2012.
- DE CAUMONT, A. (1858): “Rapport verbal sur une excursion archéologique en Poitou et sur d'autres inspections faites dans le cours de l'année 1857”, *Bulletin Monumental* 24: 5-56.
- DE CAUMONT, A. (1867): “Nouvelles de l'Exposition”, *Bulletin Monumental* 33: 718-722.
- EDCS = *Epigraphische Datenbank Claus-Slaby*.
- ESCOLÀ, J. M. - MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J. (2002): “Tradición bíblica en los *Carmina Latina Epigraphica*”, en J. DE HOYO - J. GÓMEZ PALLARÈS (eds.), *Asta ac pellege. 50 años de la publicación de Inscripciones Hispanas en Verso*, de S. Mariner, Madrid, pp. 227-241.
- ICERV = J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona 1969.
- ICI = *Inscriptiones Christianae Italiae septimo saeculo antiquiores*.
- ILCV = E. DIEHL, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, Berlin 1925-1967.
- ILER = J. VIVES, *Inscripciones latinas de la España romana*, Barcelona, 1971-1972.

---

<sup>8</sup> Después de un periodo de convivencia entre ambos que seguramente hay que situar entre los siglos IV y V.

<sup>9</sup> No descartamos que en esta misma tradición puedan inscribirse tal vez los ladrillos visigóticos con decoración en relieve de crismones e invocaciones de los que conocemos numerosos ejemplares y cuya función es objeto de amplio debate (vid. últimamente Ruiz - Román, 2015 y Castaño, 2018).



- ILPGranada = M. PASTOR MUÑOZ - A. MENDOZA EGUARAS, *Inscripciones Latinas de la Provincia de Granada*, Granada 1987.
- IRC IV = G. FABRE - M. MAYER - I. RODÀ, *Inscriptions romaines de Catalogne. IV. Barcino*, Paris 1997.
- LECLERCQ, H. (1925): “Graffites”, en *DACL* VI,2, París, coll. 1453-1542.
- MALLON, J. (1948): “Filumene Asiana (Diehl, ILCV 2794)”, *AEspA* 70: 110-143.
- MALLON, J. (1952a): “La brique de Villaviciosa de Córdoba (Ps. XCV, 11)”, en *Studi in onore di C. Manaresi*, Milán, pp. 207-216.
- MALLON, J. (1952b): *Paléographie romaine*, Madrid.
- ROMERO DE TORRES, E. (1919): “Nuevo ladrillo visigótico con inscripción”, *BRAE* 74: 375-377.
- NEDELJKOVIĆ, V. (2006): “Rimski Grafitisa Gradišta kod Prvoneka (New roman graffiti from Gradište near Prvonek (Southern Serbia)”, *Starinar* 56: 377-380.
- MARQUES, J. - LOPES, G. - LIBERATO, M. (2016): “Uma epígrafe paleocristã de Portimão”, *Ficheiro epigráfico* 141, n. 580.
- RUIZ, J. I. - ROMÁN, J. M. (2015): “Las placas cerámicas decoradas tardoantiguas con iconografía cristiana en el sur de la península ibérica”, *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza* 3: 11-53.
- VELAZA, J. (2016): “Virgilio en la figlina. Algunas reflexiones en torno a las inscripciones sobre teja y ladrillo con versos virgilianos”, en J. CARBONELL - H. GIMENO (eds.), *A Baete ad fluvium Anam: Cultura epigráfica en la Bética Occidental y territorios fronterizos. Homenaje al profesor José Luis Moralejo Álvarez*, Alcalá de Henares 2016, pp. 405-415.
- VELAZA, J. (2019a): “Las sortes Vergilianae, entre la realidad y la ficción”, en G. BARATTA - A. BUONOPANE - J. VELAZA (eds.), *Cultura epigráfica y cultura literaria. Estudios en homenaje a Marc Mayer i Olivé*, Bolonia, pp. 397-410.
- VELAZA, J. (2019b): “Non solo lettere: l’alfabeto come elemento rituale nel mondo antico”, en G. BARATTA (ed.), *L’ABC di un impero. Iniziare a scrivere a Roma*, Roma, pp. 121-138.



# IMPERATIVO, FUTURO E INFINITIVO YUSIVO EN UNA INSCRIPCIÓN DE MITILENE\*

Jesús de la Villa  
Universidad Autónoma de Madrid  
[jesus.delavilla@uam.es](mailto:jesus.delavilla@uam.es)

## RESUMEN

Sobre la base de un decreto de Mitilene del s. IV a. C., en el que se combinan imperativos, infinitivos y futuros como formas directivas para expresar la orden, se indaga en las posibles diferencias entre estos tres procedimientos alternativos. Tras revisar diversas propuestas de análisis, se concluye que los tres procedimientos son en este texto básicamente intercambiables, pero que se distribuyen según un patrón regular para organizar el texto.

PALABRAS CLAVE: Griego antiguo, imperativo, infinitivo, futuro, órdenes, Mitilene.

IMPERATIVE, FUTURE, AND IUSSIVE INFINITIVE IN AN INSCRIPTION FROM MYTILENE

## ABSTRACT

On the basis of a decree from Mytilene, dated in the 4<sup>th</sup> century a. C., which combines imperatives, infinitives and futures as forms for expressing orders, the author investigates the possible differences between these three alternative procedures. After reviewing various previous proposals, it is concluded that the three procedures are basically interchangeable in this text, but are distributed according to a regular pattern for organizing the text.

KEYWORDS: Ancient Greek, Imperative, Infinitive, Future, Orders, Mytilene.

## 1. EL PROBLEMA

La diferencia entre el imperativo, el infinitivo yusivo y el futuro yusivo como formas alternativas de transmitir órdenes en griego antiguo es una cuestión extremadamente debatida a lo largo del tiempo en los estudios sobre sintaxis griega (v. infra). El problema está lejos de haber sido resuelto. A nuestro juicio, sigue siendo importante analizar nueva evidencia en documentos y contextos concretos en los que aparecen usados varios de estos procedimientos al mismo tiempo para transmitir órdenes y prohibiciones. Este tipo de textos, compuestos a la vez, en unas mismas circunstancias y por el mismo autor, proporciona una base inmejorable para establecer diferencias y solapamientos entre tales tipos de expresión. En el presente trabajo analizamos uno de estos documentos, una famosa inscripción de la segunda mitad del s. IV a. C.,

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.53>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 835-847; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



hallada en Mitilene, muchas veces publicada y analizada en aspectos históricos y dialectales, pero que, hasta donde sé, nunca ha sido explotada con el objetivo que me propongo analizar aquí.

## 2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Como se ha dicho, son muchos los estudios específicos o las indicaciones recogidas en manuales sobre la cuestión planteada. A continuación se ofrecen algunas de las propuestas más importantes:

- a) Delbrück (1863), Wagner (1891) y Hentze (1902) consideran que el imperativo se utiliza para órdenes concretas, mientras que el infinitivo se usa para órdenes más generales, que no tienen que realizarse de un modo inmediato. Algo semejante parece sugerir, al menos para el infinitivo, sin llegar a asumirlo plenamente Wackernagel (1950, I: 266-267).
- b) Kühner - Gerth (1898-1904, vol. II: 23-24) consideran que el infinitivo es la forma más expresiva de dar las órdenes y, por lo tanto, las transmite de un modo más enfático, con más fuerza. El futuro, por su parte (Kühner - Gerth, 1898-1904, vol. I: 176) expresaría más una esperanza que una orden.
- c) Brioso (1990), siguiendo a Bers (1984: 181) y Neuberger-Donath (1980), a propósito de un pasaje del *Himno a Hermes*, recuerda que la secuencia imperativo-infinitivo yusivo es corriente, de tal manera que el infinitivo podría adquirir su valor impresivo como una forma de expresión neutra, cuyo valor se deriva precisamente del contexto directivo. Esto, indirectamente, apuntaría al hecho de que el infinitivo no expresaría nada diferente del imperativo.
- d) Hodot (1990) establece una oposición de tipo estructuralista: el infinitivo es la forma neutra de dar las órdenes, el modo más general y puede utilizarse en todos los contextos, mientras que el imperativo tiene un carácter más de previsión concreta.
- e) García Ramón (2001) se centra en un solo texto, las leyes de Gortina, y, sobre la base de esta larga inscripción, llega a dos conclusiones importantes. En primer lugar, que la diferencia entre todas estas formas de dar órdenes es muy pequeña y que todas pueden utilizarse de forma intercambiable, lo que coincide en parte con lo que puede deducirse de Brioso (1990). En segundo lugar, considera que, si se puede encontrar una diferencia entre el imperativo y el infinitivo es, coincidiendo con Hodot, que el primero es la forma marcada de la oposición y se utiliza para órdenes concretas, precisas, tal y como decían los autores citados en a) más arriba, mientras que el infinitivo se utiliza para órdenes genéricas, a veces sin sujeto claro, o, como término no marcado, en los mismos contextos que el imperativo. En otras palabras, el imperativo es el que no se utilizaría normalmente en contextos de carácter general.

---

\* Este trabajo se ha desarrollado dentro del proyecto “Interacción del léxico y la sintaxis en griego antiguo y latín” (FFI2017-83310-C3-1-P), así como con ayuda adicional del proyecto “Compatibilidad de REGLA con otros instrumentos digitales” (Fundación BBVA, convocatoria de ayuda a las Humanidades Digitales 2018). Agradezco a Araceli Striano las valiosas indicaciones realizadas sobre diversos aspectos del trabajo.

f) Allan (2010) cambia por completo el punto de vista y pasa a considerar el contexto como la base de la distribución de las diferentes formas de dar órdenes. Según él, el imperativo transmite órdenes fuertes, que dependen de una ley o una regla social ajena al emisor y válidas de un modo independiente del contexto concreto. Por el contrario, el infinitivo es una forma más genérica de dar la orden, depende mucho más del contexto inmediato y no implica una apelación tan directa al receptor de parte del emisor de la orden.

g) En un trabajo anterior sobre un largo texto dialectal tesalio (Villa, 2018) defendí que, al menos en ese texto, de acuerdo con García Ramón, las diferencias gramaticales o semánticas entre las diversas formas de órdenes son muy pequeñas. Sin embargo, si existía un patrón de distribución de carácter estilístico: en los diferentes párrafos predominaba bien el infinitivo, bien el imperativo, sin una clara distribución de contenido, pero, finalmente, la conclusión de cierre de cada párrafo utilizaba sistemáticamente el imperativo. El futuro, por su parte, se utilizaba de un modo exclusivo en lugar de los otros dos en una segunda parte del texto, ligada a la anterior, pero independiente de ella y sin que pudiera rastrearse una diferencia clara con los contextos anteriores de uso del infinitivo y el imperativo. De todo ello se deducía que las variantes alternativas para dar instrucciones se usan en el texto analizado como una forma de estructuración del discurso, más que atendiendo a eventuales diferencias gramaticales, semánticas o pragmáticas entre ellas.

Como se ve, hay una gran disparidad en el análisis de las diferencias entre estas tres formas alternativas de dar órdenes en griego clásico. Sobre la base de estas propuestas vamos a analizar la inscripción que hemos tomado ahora como objeto de estudio.

### 3. EL EDICTO DE LOS EXILIADOS DE MITILENE

Se trata de una larga inscripción hallada en Mitilene en el siglo XIX y editada muchas veces por su importancia lingüística y, sobre todo, histórica<sup>1</sup>. Recoge los contenidos de un edicto emitido por Alejandro, tradicionalmente datado en torno al año 324 a. C., pero que Heisserer - Hodot (1986) datan, sobre la base de su contenido y las circunstancias históricas, en poco posterior al 334 a. C. En este decreto

---

<sup>1</sup> En *Inscriptiones Graecae* XII 2 6 y Suppl. XII 2 6 pueden encontrarse dos versiones con diferente reconstrucción de las partes perdidas. Los estudios y conjeturas de reposición para determinados pasajes se han sucedido desde el mismo momento de su hallazgo: cf. Hicks-Hill, 1901: 310, para las aportaciones hasta esa fecha. Las conjeturas parciales han sido muchas; un aparato crítico completo puede consultarse en Fazzini (2018). Una revisión de la bibliografía, con un análisis histórico completo se encuentra en Heisserer, 1980: 118-139 (*SEG* xxx 1041) y en Fazzini (2018). El texto generalmente aceptado hasta ahora es el de Heisserer - Hodot (1986), que reconsideran la totalidad de la inscripción en sus aspectos históricos y textuales.







20 [πρόσθε ἔοντας, ἀλλὰ διάγοιεν οἱ διαλε]λύμενοι πάντες πρὸς ἀλ-  
 [λάλοις πολιτευόντο καὶ ἀνεπιβουλε]ύτως καὶ ἐμμένειεν ἐν ταῖ ἀ-  
 [ναγραφείσαι διαγράφαι καὶ ἐν τ]ῆι διαλύσει ταῖ ἐν τούτῳ τῷ ψα-  
 [φίσματι. διαιτάταις δ' ἔ]λεσθ]αι τὸν δᾶμον ἄνδρας εἴκοσι, δέκα  
 [μὲν ἐκ τῶν κατελθόντων, δέκ]α δὲ ἐκ τῶν ἐν ταῖ πόλι πρόσθε ἐόντων.  
 25 [οὔτοι δὲ σπουδαίως φυλάσ]οντον καὶ ἐπιμέεσθον, ὡς μῆδεν ἔσ-  
 [ται ἐνάντιον τοῖς κατ]ελθόντεσσι καὶ τοῖς ἐν ταῖ πόλι πρόσ-  
 [θε ἐόντεσσι μηδετέρως]· καὶ περὶ τῶν ἀμφισβητημένων κτημάτων  
 [ὑπὸ τῶν κατελθόντων κ]αὶ πρὸς τοῖς ἐν ταῖ πόλι ἔοντας καὶ πρὸς  
 [ἀλλάλοις ὡς πάντα μ]ὲν διαλυθήσονται<sup>4</sup>, αἱ δὲ μῆ, ἔσσονται ὡς δίκ-  
 [κασται χρήμενοι τα]ῖς διαλύσειςσι, ταῖς ὁ βασιλεὺς ἐπέκριννε,  
 30 [ὡς ἐν τε ταῖ διαγράφ]αι<sup>5</sup> ἐμμενέοισι πάντες καὶ οἰκίησοισι τὰμ πό-  
 [λιν καὶ τὰν χώραν ὀ]μονόεντες πρὸς ἀλλάλοις· καὶ περὶ χρημάτων  
 [ὡς ἔσται εἰς τὸ θέσ]θαι ταῖς διαλύσις ὡς πλεῖστα· καὶ περὶ ὄρκω  
 [τόν κε ἀπομόσοισι οἱ] πόλιται, περὶ τούτων πάντων ὄσσα κε ὁμο-  
 [λογέοισι πρὸς ἀλλάλο]ις, οἱ ἀγρέθεντες ἄνδρες φέροντον ἐπὶ τ-  
 35 [ὸν δᾶμον, ὁ δὲ δᾶμος ἀκο]ύσαις, αἱ κε ἄγεται συμφέρην, βολλευέτω.  
 [αἱ δὲ κε ὁ δᾶμος ἄγ]εται τὰ ὁμολογήμενα πρὸς ἀλλάλοις συμφέρον-  
 [τα, κύρια ἔσται καὶ τοῖς κα]τελθόντεσσι ἐπὶ Σμινθίνα προτάνιος,  
 [ὄσσα κε τοῖς λοίποισι ψαφ]ίσθη<sup>6</sup>. αἱ δὲ κέ τι ἐνδεῦη τῷ ψαφίσματος,  
 περὶ τούτῳ ἂ κρίςις ἔστω ἐπ]ι ταῖ βόλλαι. κυρώθεντος δὲ τῷ ψαφίσι-  
 40 [ματος ὑπὸ τῷ δάμω εὔξασθαι] τὸν δᾶμον ἐν ταῖ εἰκοῖσται τῷ μῆννος  
 [τῷ ..... 19 ..... τ]οῖς θεοῖσι ἐπὶ σωτηρία καὶ εὐδαι-  
 [μονία τῶν πολιτῶν πάντων] γένεσθαι τὰν διάλυσιν τοῖς κατελ-  
 [θόντεσσι ... 6 ... καὶ τοῖς ἐ]ν ταῖ πόλι ἐόντεσσι· τοῖς δ]ὲ ἴρηας τ-  
 [οῖς δαμοτέλεας πάντας καὶ] ταῖς ἱρείαις οείγην το[ῖς] ναύοισι καὶ  
 45 [τὸν δᾶμον πρὸς εὐχ]αν συνέλ]θην. τὰ δὲ ἴρα τὰ ὁ δᾶμος [ε]ὔξατο, ὅτε ἐξ-  
 [έπεμψε τοῖς ἀγγέλοισι πρὸς] τὸν βασιλῆα, ἀπυδόμηναι τοῖς βασι-  
 [ληας ..... 18 ..... ]τον· παρέμμεναι δὲ ταῖ θυσῖαι καὶ  
 [τοῖς διαιτάταις καὶ τοῖς ἀ]γγέλοισι τοῖς πρὸς τὸν βασιλῆα προ[ο]σ-  
 [πέμθεντας τοῖς τε ἀπὸ τῶν] ἐν ταῖ πόλι ἐόντων καὶ τοῖς ἀπ[ὸ] τῶν  
 50 [κατελθόντων. τὸ δὲ ψάφισμα τ]οῦτο ἀναγράψαντας τοῖς τ[αμ]ίαις  
 [εἰς στάλλαν λιθίναν θέμμεναι εἰς τὸ ἴρον ... ]

Una posible traducción, a veces tentativa solamente, dadas las lagunas del texto, es la siguiente:

<sup>4</sup> Para su mejor comprensión, incorporamos al texto las conjeturas para las ll. 26-27 de Heisserer - Hodot (1986: 126), que, sin embargo ellos no llegan a introducir en su edición de la inscripción, sino que dan solo como una posibilidad.

<sup>5</sup> En la reconstrucción de las ll. 28-29 incorporamos al texto las conjeturas de Heisserer - Hodot (1986: 127). Ellos solo las presentan como posibles en su comentario, pero no las incorporan a su edición.

<sup>6</sup> En la reconstrucción de las ll. 36-37 seguimos el mismo proceder que en las líneas a las que se refieren las notas 4 y 5.





... que los reyes<sup>7</sup> den la razón al que ha regresado pues el que estaba en la ciudad antes está tramando un engaño. Pero si uno de los que han regresado no se mantiene en estos términos de la reconciliación ... que no reclame<sup>8</sup> de parte de la ciudad ningún bien ni tome posesión de nada de lo que le cedieron los que estaban antes en la ciudad, sino que tomen posesión de tales bienes los que se lo cedieron entre los que estaban antes en la ciudad; y que los comandantes devuelvan al que estaba antes en la ciudad los bienes, puesto que el que ha regresado no se ha mantenido en la reconciliación, y que los reyes den la razón al que estaba antes en la ciudad pues que el que ha regresado está tramando un engaño. Y si uno entabla un pleito sobre estas cosas, que no lo admitan los jueces itinerantes ni los supervisores judiciales ni ninguna otra magistratura. Sino que estén atentos los comandantes, los reyes, los jueces itinerantes, los supervisores judiciales y las demás magistraturas si no sucede todo como está recogido en el decreto; y que penalicen al que no haya respetado alguna de las cosas escritas en el decreto, para que no haya ningún diferendo entre los que han regresado y los que estaban antes en la ciudad, sino que en concordia y reconciliados todos unos con otros actúen como ciudadanos y sin sospechas, y que permanezcan en los términos de la estipulación escrita y en la reconciliación recogida en este decreto. Y que elija la asamblea veinte hombres como árbitros, diez de los que han regresado y diez de los que estaban antes en la ciudad. Y que ellos vigilen con atención y se ocupen de que no haya ningún enfrentamiento entre los que han regresado y los que estaban antes en la ciudad. Y con relación a los bienes en litigio por parte de los que han regresado con respecto a los que están en la ciudad y de unos con respecto de los otros, <que se ocupen> de que todo quede reconciliado; y si no, pondrán en ejecución como jueces los términos de la reconciliación que el rey decidió para que se mantengan en lo estipulado y habiten la ciudad y el territorio en concordia unos con otros. Y con relación al dinero, <que se ocupen> de que se impongan los términos de la reconciliación por encima de todo. Y con relación al juramento que hagan los ciudadanos con respecto a todas las cosas cuantas queden juramentadas entre unos y otros, los hombres elegidos deben llevarlo ante la asamblea y la asamblea, tras haber escuchado, si se ve que conviene, que delibere sobre ello; y si la asamblea ve que las cosas acordadas entre unos y otros son convenientes, tendrán validez también para los que han regresado durante la pritanía de Esmitines cuantas cosas se decreten para los demás<sup>9</sup>. Pero si algo falta todavía en el decreto,

<sup>7</sup> La traducción de los términos técnicos y jurídicos se basa en las propuestas de Heisserer (1980), que recoge y revisa todas las ediciones anteriores. Por motivos de espacio y por no ser este el objetivo de nuestro trabajo, no añadiremos notas adicionales sobre el significado de algunas palabras técnicas, como aquí “reyes”, que debe referirse a unos magistrados específicos encargados de la aplicación de decretos de la asamblea.

<sup>8</sup> En *IG Suppl. XII 2 6 (1)* se reconstruye ἐφ]εζέσθω, cuyo contenido “apropiarse, tomar posesión” coincide demasiado con στείγέτω, que sigue. Se esperaría algún matiz entre una y otra prescripción.

<sup>9</sup> La referencia a un período preciso de pritanía muestra que el regreso de los exiliados se estaba produciendo a lo largo de un cierto tiempo. Esta especificación puede entenderse en el sentido de que lo decretado para un momento concreto debería ya quedar como legislado también para situaciones semejantes que se produjeran posteriormente con otros exiliados.

que la decisión acerca de ello sea en el consejo. Y una vez que quede establecida la vigencia del decreto por parte de la asamblea, **que eleve preces** toda la asamblea en el día vigésimo del mes ... a los dioses por la salud y la prosperidad de todos los ciudadanos para que haya reconciliación entre los que han regresado y los que están en la ciudad; y que los sacerdotes públicos todos y las sacerdotisas **abran** los santuarios y que la asamblea **se una** a las preces. Y las ceremonias sagradas que el pueblo realizó cuando envió a los emisarios hacia el rey que **las ofrezcan** de nuevo los reyes ... Y **que acudan** al sacrificio los árbitros y los emisarios enviados al rey de entre los que estaban antes en la ciudad y los que han regresado. Y este decreto, tras haberlo grabado los administradores en una estela de piedra, **que lo coloquen** en el santuario ...

#### 4. ANÁLISIS DE LAS ÓRDENES EN ESTE TEXTO

Este pasaje, según el texto que hemos adoptado, incluye 13 imperativos (subrayados en el texto y la traducción), 8 infinitivos (en negrita) y dos futuros (en cursiva). De ellos, varios han sido reconstruidos total o parcialmente por los diversos editores con más o menos base.

En la mayor parte de los casos hay razones sintácticas que justifican la reconstrucción de la forma. Así, en la línea 1, el imperativo *προστίθηστων* se puede reconstruir por el paralelismo entre esta frase y la de las ll. 9-10. El imperativo *στειχέτω* (ll. 4-5) aparece coordinado probablemente con la frase cuyo verbo era *ἴξέσθω*, que sólo puede ser un imperativo. El imperativo *προσσι[θέσθων* (ll. 9-10) corresponde al verbo principal de la frase y, dado que su sujeto está en nominativo, el verbo no podría ser un infinitivo. Al principio de la l. 13 falta un verbo, reconstruido por algunos estudiosos como *ἐπιμέλεισθαι*, cuya literalidad léxica es imposible de reconstruir, pero que solo puede corresponder a un infinitivo, puesto que su sujeto, *τοῖς στρατάγοις...*, está en acusativo. El imperativo *ἔστω* (l. 38), coincide en su construcción con otros imperativos en apódosis de subordinadas condicionales eventuales, como los de 2-5, 11-12 y 34. El infinitivo *εὔξασθαι* (l. 39), de cuya certeza léxica, de nuevo, no podemos estar seguros, corresponde sin duda a una forma de infinitivo, puesto que el sujeto *τὸν δᾶμον* está en acusativo. Un infinitivo, *προσέλ[θην]* (l. 44), está coordinado con otro infinitivo en la frase anterior, por lo que puede aceptarse como muy probable. Finalmente, cabe reconstruir al final del decreto, siguiendo la fórmula habitual, un infinitivo como *θέμεναι* en la l. 50.

En definitiva, por tanto, solo queda como dudoso el futuro de la l. 36, *ἔσται*, en donde, como verbo de una apódosis eventual, habríamos esperado que fuera, de acuerdo con los otros casos de este decreto, un imperativo. No puede, sin embargo, descartarse que hubiera aquí un futuro. Tomando, por tanto, todas las formas ciertas o probables como base de nuestro trabajo, tendríamos una secuencia de órdenes como sigue (se añaden entre corchetes las reconstruidas total o parcialmente):

- l. 1        [Imperativo]
- l. 4        Imperativo
- ll. 4-5    [Imperativo]



l. 6	Imperativo
l. 8	Imperativo
ll. 9-10	[Imperativo]
ll. 11-12	[Imperativo]
l. 13	[Infinitivo]
l. 15	Imperativo
l. 21	Infinitivo
l. 23	[Imperativo]
l. 23	Imperativo
l. 27	Futuro
l. 33	Imperativo
l. 34	Imperativo
l. 36	[Futuro]
l. 38	[Imperativo]
l. 39	[Infinitivo]
l. 43	Infinitivo
l. 44	Infinitivo
l. 45	Infinitivo
l. 46	Infinitivo
l. 50	[Infinitivo]

La secuencia alternante, de forma aparentemente irregular, de imperativos e infinitivos, más algún futuro, usados en un mismo texto, de contenido semejante, constituye, como ya dijimos, una base magnífica para tratar de comprobar si las propuestas que ha habido sobre estas formas de transmitir órdenes se confirman o no, buscando un patrón de distribución.

En primer lugar, la propuesta de Delbrück, Wagner y Hentze en sentido de que los imperativos dan órdenes más concretas y los infinitivos órdenes más generales, que no exigen una realización inmediata, no parece poder mantenerse, al menos en este texto. Ciertamente, la instrucción dada desde la línea 13, en la que se reconstruye quizá un infinitivo ἐπιμέλεσθαι es de carácter muy general, pues instruye en que se respeten las instrucciones dadas en el edicto. Sin embargo, el infinitivo de la línea 21, ἔλεσθαι, transmite una orden muy concreta: que se elijan veinte hombres, diez del grupo de los exiliados y diez del grupo de los que permanecieron en la ciudad. Lo mismo puede decirse del infinitivo ὀείγην (ático οἴγειν), de la línea 43, que instruye para que se abran los templos ο παρέμμεναι, en la línea 46, que ordena que asistan a las ceremonias una serie de personas muy precisas. Por el contrario, los imperativos στείχόντων (l. 6), εἰσαγόντων (ll. 11-12) ο φερόντων (l. 33) parecen referirse también a instrucciones de carácter general, que no están ligadas a un momento inmediato concreto. Por lo tanto, esta no parece la base de la distribución imperativo / infinitivo.

Con respecto a la propuesta de Brioso y otros, solo cabe decir que en este caso no hay ninguna razón para pensar que los infinitivos siguen al imperativo como orden, puesto que, como veremos, lo que sucede es exactamente lo contrario. Por otra parte, el texto analizado en Villa (2018) presentaba exactamente la organización inversa, donde el imperativo cerraba siempre una secuencia de infinitivos.

Por las mismas razones expuestas ante Delbrück, Wagner y Hentze, las propuestas de Hodot y García Ramón no parece que puedan mantenerse, puesto que ambos,



imperativo e infinitivo, aparecen en contextos bastante semejantes, sin que sea posible establecer una oposición convencionalmente estructuralista entre un término marcado (imperativo) y un término no marcado (infinitivo). Recordemos que muchos de los imperativos, puesto que dependen de situaciones eventuales, no reales, tienen un valor general, que es el que correspondería supuestamente al infinitivo.

Con respecto a la propuesta de Allan, es difícil ver en este texto una diferencia basada en una oposición contextual en la que los imperativos corresponden a órdenes dadas sobre una base legal o consuetudinaria ajena al emisor de la propia orden, frente al infinitivo, que sería una orden dada en términos menos exigentes o perentorios. En este texto todas las instrucciones son producto de las indicaciones recogidas en el edicto y todas deben cumplirse con la misma fuerza. No parece que el emisor de las órdenes esté estableciendo una diferencia sobre el grado de exigencia de las instrucciones dadas.

Finalmente, es preciso atender a la explicación que dan Heisserer - Hodot (1986) con respecto a los datos de esta misma inscripción, pero enmarcados en lo que consideran una forma común de actuación en las inscripciones de Lesbos. Según ellos, el infinitivo se utiliza “para las prescripciones que proceden directamente de la asamblea y que no necesitan deliberación adicional”; el imperativo correspondería a las órdenes relativas a las tareas futuras de los veinte árbitros, que todavía no han sido elegidos, así como a la sanción de esas actuaciones por la asamblea (βουλλευέτω en l. 34); el futuro, por último, se referiría a las consecuencias remotas de los esfuerzos de los árbitros. Sin embargo, eso no parece sostenerse fácilmente: toda la primera serie de órdenes, en las que se indica cómo deben actuar los diferentes magistrados —no solo los veinte árbitros— cuando se produzcan diferendos entre los exiliados y los que se quedaron, están en imperativo y, sin embargo, corresponden a prescripciones generales del decreto y no parece que tengan un origen diferente que el de todas las demás órdenes. En cuanto al único futuro seguro, el de la l. 27, donde se prevé que los árbitros actúen como jueces en determinadas circunstancias, no representa una orden de diferente tipo que la de la l. 23, donde se les encarga que vigilen y se preocupen de que todo se haga según lo establecido. No parece que el futuro implique consecuencias más remotas que el imperativo en estos casos. En lo relativo al futuro reconstruido en la l. 36, ya hemos dicho que aquí esperaríamos mejor un imperativo; y es precisamente la eventual identidad de uso, como apódosis de una condicional, de un futuro y un imperativo, lo que demuestra que no hay una diferencia real entre ellos.

Ninguna de las propuestas indicadas, por tanto, parece poder explicar de forma completa y satisfactoria la distribución precisa entre imperativos, infinitivos y futuros como formas de orden.

## 5. UNA PROPUESTA ALTERNATIVA

Según mi opinión, debemos partir del hecho de que, como defendía también García Ramón, las tres formas alternativas de expresión directiva, imperativo e infinitivo, probablemente se solapaban en gran medida y podían intercambiarse en griego antiguo. Hay múltiples ejemplos de ello en otras lenguas. Lo cual no quiere decir que



no exista una cierta preferencia para utilizar una forma en un determinado tipo de contexto y la otra forma en otros, como se comprobó en el largo texto de Tesalia estudiado en Villa (2018), donde toda la parte final pasaba al futuro sin explicación aparente, sino solo como una forma de marcar que se trataba de una parte diferente de las anteriores.

En el caso que nos ocupa ahora creo que se puede descubrir una distribución en parte semejante. En primer lugar, si nos fijamos en la distribución de los infinitivos y los imperativos en el edicto que estudiamos, se puede descubrir al menos un rasgo claro: en toda la primera parte del texto predominan los imperativos, mientras que al final, desde la l. 39, solo tenemos infinitivos, conservados o reconstruidos con una cierta verosimilitud. Este último dato, sobre todo, no puede ser fortuito, puesto que manifiesta una voluntad clara de mantenerse en las frases finales en la forma directiva en infinitivo. Por otro lado, también hay infinitivos en toda la primera parte, pero aislados. Sería, por tanto, de esperar que las razones de uso de los infinitivos en un caso y en otro estuvieran relacionadas, al menos dentro del mismo texto. Y, a mi juicio, sí existe ese patrón de distribución.

Si atendemos al contenido del decreto, las partes en que se divide son las siguientes:

1-12: Qué debe hacerse en cuanto a los problemas que surjan entre los exiliados que han regresado y los ciudadanos que quedaron en la ciudad con relación a los bienes reclamados y, en ocasiones, devueltos a los exiliados.

13-21. Petición general para que se mantenga la concordia entre los exiliados que hayan regresado y los que se habían quedado en la ciudad.

22-30. Han de elegirse veinte hombres, diez de cada uno de los dos grupos, para que diriman las diferencias, que podrán actuar como jueces. El párrafo termina con una referencia muy formal al hecho de que eso es el edicto del rey.

31-38. Cómo deben resolverse las diferencias en lo relativo a los bienes en disputa, al dinero y a los juramentos realizados.

39-49. Sacrificios y ceremonias que deben realizarse.

Si tenemos en cuenta esta distribución, vemos que, quitando el primer apartado, del que no conservamos la primera frase, en los tres siguientes aparece un infinitivo encabezando la instrucción y le siguen luego uno o varios imperativos. El infinitivo parece utilizarse, por tanto, como una forma de marcar cada vez el comienzo de un nuevo tipo de prescripción. Este comienzo no es, sin embargo, más o menos general o más o menos exigente, como ya hemos dicho y como esperaríamos si se cumplieran las previsiones de quienes han estudiado estas formas de orden. Sin embargo, sí parece que es la forma sintáctica que corresponde a lo que podríamos llamar el primer nivel de órdenes.

En efecto, este tipo de decretos están encabezados por una frase formular indicando quién lo ha emitido y a continuación viene la primera instrucción que habitualmente aparece en infinitivo con su sujeto en acusativo, como, por ejemplo, en *IG XII 2 4 [1]*:

δέδο]χθαι τᾷ βόλλ[α]ι [κ]αὶ τῶι δ[άμωι, ἐπαίν]-  
ησαι Ἀθανάδαν, ὅτι ἄνηρ ἄγ[αθός ἐστι]  
εἰς τὸν δᾶμον τὸμ Μυτιλ[ηνῶων ...

Ha parecido al consejo y a la asamblea ensalzar a Atanadas, ya que es un hombre noble hacia el pueblo de los mitileneos ...

En el caso probable de que el texto que analizamos se presentara más como un edicto de Alejandro, el encabezamiento también requeriría que las primeras instrucciones estuvieran en infinitivo, como en la inscripción que recoge una carta de Alejandro a los ciudadanos de Quíos, contemporánea de la que estudiamos y que comienza del modo siguiente (McCabe, 1986, 32).

ἐπὶ Δεισιθέου πρυτάνεος, παρὰ βασιλέως Ἀλε[ξάνδρ]ου Χίω[ν τῶι]  
δήμωι. vacat

τοὺς φυγάδας τοὺς ἐκ Χίου κατιέναι πάντα, ...

Siendo prítano Disíteo, del rey Alejandro al pueblo de los quiotas: que los exiliados vuelvan todos ...

Una fórmula semejante a cualquiera de las anteriores aparecería en el decreto que nos ocupa. Por lo tanto, la primera instrucción iría seguro en infinitivo. Y después, cada vez que se vuelve a una orden en infinitivo a lo largo del texto, se está recordando por medio de la sintaxis que todo lo que sigue es una instrucción dependiente de la fórmula inicial. En tales condiciones, no es de extrañar que el infinitivo se utilice como marca de comienzo cuando se aborda una nueva serie de órdenes. De esta forma se reasienta la autoridad de las prescripciones. Una vez reasentado este principio, es el imperativo el que va desgranando lo que hay que hacer como consecuencia de la indicación primera.

Al final, una vez establecida la forma en que deben comportarse los exiliados, de cómo deben actuar los magistrados y de cómo debe procederse en caso de querrelas, vienen las indicaciones generales de carácter religioso y solemne. Y todas ellas, en la última parte del edicto, aparecen en infinitivo, puesto que se trata de acciones diferentes, no ligadas entre sí, como en el caso de los apartados anteriores.

La interpretación del uso del imperativo y del infinitivo depende, por tanto, de unas circunstancias muy concretas, como ya había indicado Allan (2010). Pero, en este contexto, según me parece, es justo lo contrario de lo que él prevé: al retornar una y otra vez al infinitivo se recupera en cada caso el origen del edicto, dotando a estas prescripciones, precisamente, de más fuerza. Por otra parte, al menos en este caso, los infinitivos sí tienen, como preveían Kühner - Gerth, un carácter enfático, puesto que remiten en cada caso a la fórmula inicial del decreto. Este valor, sin embargo, no tiene por qué estar presente en otras circunstancias, como se veía, por ejemplo, en el texto tesalio estudiado en Villa (2018), donde era el imperativo el que iba estructurando el texto como colofón de cada apartado y adquiriría, por tanto, ese valor enfático.

En definitiva, la distribución de las diferentes formas directivas en el documento que estudiamos parece confirmar lo que ya se señaló en Villa (2018): el imperativo y el infinitivo parecen ser en gran medida intercambiables. Sin embargo, se utilizan de un modo contextual, más que general, para establecer una modulación de órdenes en una secuencia de ellas. El contexto determina el valor más enfático o menos de cada uno. En este caso es la sintaxis, dependiente del encabezamiento general,





hoy perdido, la que hace que el infinitivo remita cada vez al origen del decreto y, por lo tanto, recuerde en cada caso que todo lo dicho en cada apartado emana de él.

## 6. UNA OBSERVACIÓN ADICIONAL SOBRE EL FUTURO

En el texto que estudiamos solo hay una forma segura de futuro, en la l. 27. Al menos en este caso, su función parece idéntica a la del imperativo. No encabeza ningún apartado temático, sino que solo prevé qué ha de hacerse si alguien no cumple lo establecido. La construcción es en todo semejante a los otros períodos condicionales eventuales ya citados: en todos estos otros casos, tras haber previsto una situación eventual, la frase principal va en imperativo. Nada, por tanto, de un contenido “de esperanza más que de orden” que le atribuyen Kühner - Gerth al futuro yusivo. No puede descartarse, sin embargo, que, fuera de este contexto, en otras situaciones, el futuro pudiera tener ese matiz.

Tampoco parece que, como proponen Heisserer y Hodot, se refiera a las consecuencias remotas de las acciones de los árbitros. Se trata de una prescripción idéntica al resto de las que recoge este decreto.

Todo apunta de nuevo al carácter ampliamente intercambiable de las formas directivas. En este caso el futuro no parece conllevar matiz alguno.

## 7. CONCLUSIÓN

Un largo texto procedente de Mitilene presenta un uso alternante del imperativo, del infinitivo yusivo y, en un solo caso seguro, de un futuro yusivo. El estudio pormenorizado del texto permite identificar un patrón de distribución que no es tanto gramatical, como pragmático, es decir, dependiente del contexto: el infinitivo se utiliza para encabezar párrafos temáticos diferentes; el imperativo se usa para desarrollar las prescripciones de cada párrafo; el futuro, por último, en este texto, se utiliza igual que el imperativo.

Este patrón no coincide de forma plena con las propuestas más importantes realizadas hasta este momento sobre el valor o uso de estas diferentes formas de dar órdenes en griego antiguo. Pero sí parece confirmar algunos aspectos parciales:

- 1) Las tres formas de dar órdenes parecen haber sido en gran medida intercambiables, tal y como señaló García Ramón (2001).
- 2) Su uso y distribución es muy dependiente del contexto, como indicó Allan (2010), pero, por ello mismo, parece difícil llegar a proponer un único valor general para cada tipo de orden, como hace él.
- 3) Coincide el resultado de este trabajo con el de Villa (2018) en el sentido de que el redactor de los textos utiliza las variaciones entre imperativo e infinitivo, sobre todo, para estructurar el texto.
- 4) En este caso concreto, la construcción con infinitivo seguiría la formulación inicial, hoy perdida, típica de este tipo de texto, y esta fórmula reitera su vigencia cada cierto tiempo precisamente por medio del regreso al infinitivo al comienzo de cada uno de



los conjuntos temáticos en que se organiza el decreto. En otras palabras, el infinitivo estructura los párrafos del texto.

5) Después de cada infinitivo puede seguir un número variable de imperativos, que se refieren al mismo tipo de provisiones que las que introduce el infinitivo al inicio del párrafo.

6) Al menos en el texto estudiado, el futuro yusivo tiene el mismo uso que el imperativo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLAN, Rutger (2010): «The infinitivus pro imperativo in Ancient Greek. The Imperatival Infinitive as an Expression of Proper Procedural Action», *Mnemosyne* 63: 203–228.
- BERS, Victor (1984): *Greek Poetic Syntax in the Classical Age*, Yale University Press, New Haven-Londres.
- BLASS, Friedrich (1878): «Zu den griechischen Inschriften», *Hermes* 13: 381-387.
- BRIOSO, Máximo (1990): «Himno Homérico a Hermes 567 ss.: una supuesta laguna», *Habis* 21: 7-14.
- DELBRÜCK, Berthold (1863): *De infinitivo Graeco*, Inaugural Diss., Ploetz, Halle.
- FAZZINI, Erica (2018): «Decreto per gli essuli di Mitilene», *Axon* 2 (1): 141-160.
- GARCÍA RAMÓN, José Luis (2001): «Impératif et infinitif pro imperatuo dans les textes grecs dialectaux : les lois de Gortyne», en R. HODOT (ed.), *Les modes dans les dialectes grecs anciens (Verbum 23.3)*, Presses de l'université de Nancy, Nancy, pp. 341–360.
- HEISSERER, Andrew J. (1980): *Alexander the Great and the Greeks. The epigraphic evidence*, University of Oklahoma Press, Norman.
- HEISSERER, Andrew J. - HODOT, René (1986): «The Mytilinean Decree of Concord», *ZPE* 63: 109-128.
- HENTZE, Carl (1902): «Der imperativische Infinitiv in den homerischen Gedichten», *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen* 27: 106–137.
- HICKS, Edward L. - HILL, George F. (1901<sup>2</sup>): *A Manual of Greek Historical Inscriptions*, Clarendon Press, Oxford.
- HODOT, René (1976): «Notes critiques sur le corpus épigraphique de Lesbos», *EAC* 5: 17-91.
- KÜHNER, Raphael - GERTH, Bernhard (1898-1904): *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, vol. II (Satzlehre I-II)*, Hahn, Hannover - Leipzig.
- MCCABE, Donald F. (1986): *Chios Inscriptions. Text and List*, James V. Brownson Institute for Advanced Studies, Princeton.
- NEUBERGER-DONATH, Ruth (1980): «The obligative infinitive in Homer and its relationship to the imperative», *Folia Linguistica* 14: 65-82.
- DE LA VILLA, Jesús (2018): «More on Aspect and Modality in Thessalian Official Documents», en G. GIANNAKIS et al. (eds.) *Studies in Ancient Greek Dialects. From Central Greece to the Black Sea*, De Gruyter, Berlín, pp. 405-428.
- WACKERNAGEL, Jacob (1950<sup>3</sup>): *Vorlesungen über Syntax*, Birkhäuser, Basilea.
- WAGNER, R. (1891): *Der Gebrauch des imperativischen Infinitivs in den homerischen Gedichten. Programm*, Grossherzogliches Gymnasium Fridericianus, Schwerin.





## RECENSIONES

Santiago CARBONELL MARTÍNEZ, *Griego moderno. Nociones y recursos para el aula de griego antiguo*, Universitat Jaume I, Servei de Comunicació i Publicacions, Col·lecció Universitat 41, Castellón de la Plana, 2019.

Con la publicación de este libro el profesorado y alumnado de griego antiguo tiene por fin a su alcance un excelente recurso didáctico que viene a cubrir un largo vacío bibliográfico en español. A pesar de contar ya con manuales que trataban aspectos concretos de la historia del griego en nuestra lengua (Rodríguez Adrados, 1999; Egea Sánchez, 2017), o del griego moderno y su literatura (Moreno Jurado, 1997; García Gálvez, 2005; Lillo Alcaraz, 2005; Pabón de Acuña y Stavriano-pulu, 2008; Villar Lecumberri, 2009; Moreno Jurado, 2017), siendo incluso alguno de ellos escrito específicamente para filólogos clásicos (Omatos y Kavucópulos, 1999), faltaba un manual que combinase y conectase todos los anteriores aspectos y que, además, fuese un recurso didáctico útil para el aula del profesorado de griego, tanto en la enseñanza secundaria como en la universitaria, permitiéndole aplicar una metodología innovadora y motivadora en el aprendizaje simultáneo del griego moderno y el griego clásico.

El autor del libro, Santiago Carbonell Martínez, licenciado en Filología Clásica por la Universidad de Valencia y doctor en Filosofía y Letras por la Universidad Aristotélica de Salónica, es actualmente profesor de enseñanza secundaria, habiendo sido también profesor de griego antiguo y moderno en la Universidad de Alicante. Tiene en su currículum el haber ganado el premio Didaskalia 2007 y el Premio Nacional eTwinning 2011. Forma parte de un nutrido grupo de profesores de lenguas clásicas que aplica y difunde nuevas metodologías en la enseñanza del griego y del

latín en nuestro país. Algunas de sus reflexiones y propuestas están publicadas en su blog didáctico [ΑΙΓΙΑΛΟΣ](#) y en diversos artículos publicados: “La crisis del griego antiguo y los métodos anti-depresivos”, en *Estudios Clásicos* 137 (2010), 85-95; “La pràctica oral en l’aula de grec antic” en *Methodos* 1 (2012), 39-46; “Desaprendiendo griego antiguo: una propuesta didáctica para un primer curso con *Athenaze*”, *Thamyris*, n.s. 3 (2012), 229-249 y “Pràcticas de griego antiguo con ΔΙΑΛΟΓΟΣ”, *Methodos* 4 (2019), 85-93. Sus propuestas metodológicas conectan con lo que venimos haciendo desde años por todo el territorio nacional un nutrido grupo de profesores y profesoras de griego antiguo. Intentamos abandonar técnicas didácticas tradicionales consistentes en el estudio teórico de la gramática y la posterior traducción de frases y pasajes adaptados como único método de aprendizaje lingüístico. En su lugar, aplicamos metodologías activas que remontan a humanistas célebres como Juan Luis Vives, Comenius o el propio Erasmo, y que potencian la competencia comunicativa en griego antiguo del alumnado mediante el desarrollo de sus destrezas orales y escritas. Los esfuerzos por compartir y difundir estos enfoques metodológicos innovadores se plasman en encuentros y jornadas, cada vez más frecuentes por todo el país, entre profesores de enseñanza secundaria de lenguas clásicas. Por citar dos ejemplos de estos, mencionamos las “IV Jornadas sobre metodologías activas para la enseñanza de Lenguas Clásicas” (Almendralejo, Badajoz, febrero 2020), y las “Jornadas de Culturaclásica.com” celebradas anualmente en el mes de abril en Andalucía.

Una de las dos metodologías más aplicadas por el profesorado es la denominada «inductivo-contextual», que para el latín cuenta con el célebre método del profesor danés Hans Henning Ørberg





*Lingua Latina per se illustrata*, (1.<sup>a</sup> edición en 1955, y última revisada por el autor en 1990), mientras que para el griego disponemos del manual *Alexandros. To hellenikon paidion*, 2014, del profesor Mario Díaz Ávila, basado en el célebre manual *A Greek Boy at Home, a story written in Greek* escrito por W. H. D. Rouse en 1909. La otra metodología, de menor desarrollo todavía, es la «comunicativa», que presenta la lengua como un elemento vivo al modo de las lenguas modernas. El profesor Carbonell es autor también de un manual que aplica esta metodología en el aprendizaje del griego antiguo: *ΔΙΑΔΟΓΟΣ. ΔΙΑΛΟΓΟΣ. Prácticas de Griego Antiguo*, 2014. Esta metodología pretende desarrollar la comunicación oral mediante la escucha y comprensión de audios en griego, completar o imitar diálogos, o a través de la producción de textos escritos, entre otras actividades.

Como el autor indica en el “Prólogo” (pp. 11-13), el libro que reseñamos pretende ser una introducción al estudio de la evolución histórica del griego antiguo así como a la cultura neohelénica. Está dirigido principalmente al profesorado y alumnado de griego antiguo como medio complementario para la formación en el conocimiento de esta lengua y, a su vez, fomentar el interés por el griego moderno. Además del “Prólogo”, el libro presenta tres bloques de contenido con diversos apartados, una bibliografía y un apéndice de recursos, juegos y audios de griego moderno disponibles para descargar mediante código QR. Describimos con más detalle cada apartado del libro.

El primer bloque (“La lengua griega: antigua, medieval y moderna”, 17-153) comprende dos capítulos. El primero (“Introducción histórica”, 17-60), realizado por el profesor Rubén J. Montañés, de la Universidad Jaume I de Castellón de La Plana, traza los principales avatares lingüísticos de la lengua griega desde la época del modelo de lengua denominado “dialecto común” o *koiné* de época helenística, hasta la lengua griega actual. El segundo capítulo (“Griego moderno”, 61-153) es una breve, pero muy completa gramática del griego moderno que abarca sus principales aspectos fonéticos, morfológicos, léxicos y sintácticos. Atendiendo al carácter didáctico del manual, cada parte expositiva se acompaña de una batería de ejercicios, en consonancia con la línea metodológica

que desarrolla el autor, y cuya soluciones aparecen en las últimas páginas del capítulo.

El segundo bloque (“Lecciones”, 157-248) es, a nuestro juicio, un recurso metodológico sumamente innovador para la enseñanza y el aprendizaje del griego moderno en las aulas de cualquier etapa educativa. Sobre el modelo de lengua elegido en estas lecciones, el autor señala en la nota 3 del “Prólogo” que es la lengua demótica, si bien se incluyen otras formas de la lengua hablada como consecuencia de su carácter vivo y evolutivo. Este bloque comprende cinco lecciones o unidades. La primera está dedicada al conocimiento del alfabeto y la práctica de su pronunciación. Las otras cuatro desarrollan diversos aspectos comunicativos del griego moderno y se presentan organizadas con una estructura bajo la que se vislumbran los principios metodológicos de David Merrill: se presenta la unidad con unos diálogos introductorios a modo de actividad y de motivación (Έτσι που λες), le siguen los contenidos comunicativos de la unidad organizados en forma de esquema (Εν ολίγοις), a continuación ejercicios de aplicación de los mismos que requieren de trabajo cooperativo o individual (Πάρε θέση), le siguen esquemas gramaticales con lo más importante de la unidad (Κοίτα να δεις!), y finalmente ejercicios de expresión escrita y comprensión oral que fomentan el aprendizaje colaborativo y facilitan la integración en contextos reales de lo aprendido (Αιντε πάλι! / Άκου πράγματα). El enfoque práctico y dinámico de todas las actividades fomenta la interacción entre el alumnado, contribuyendo así a la mejora de su competencia comunicativa. Para posibilitar el uso de las TIC en las unidades, el autor facilita enlaces a presentaciones digitales sobre los contenidos gramaticales y a ejercicios *online* en la plataforma *QUÍA*. Al final de las cinco unidades se presentan las soluciones de todos los ejercicios.

El tercer bloque (“Música y poesía”, 251-310) reúne, por un lado, un conjunto de piezas musicales de diverso género: desde un villancico o un rap hasta canciones tradicionales o de música moderna. Por otro lado, contiene también una antología de poemas de Constantino Cavafis, Yorgos Seferis, Odiseas Elytis y Eleni Vakaló. Cada uno de los ejemplos musicales y literarios aportados viene acompañado de diversas propuestas metodológicas de

trabajo para el aula que facilitan, de una manera ágil y motivadora, la mejora de la competencia comunicativa en griego moderno del alumnado. Las soluciones de las actividades también aparecen al final del bloque. Por último, las dos últimas secciones del manual son una bibliografía esencial en español sobre griego moderno y su literatura, así como su didáctica, y un conjunto de recursos didácticos descargables mediante código QR (juegos y audios).

Con manuales como este se presenta a cualquier interesado en la historia del griego y, muy especialmente, al profesorado de lenguas clásicas, un recurso didáctico sumamente útil que le permitirá acercarse a la cultura griega moderna, gran desconocida todavía en nuestro colectivo. Y es que en Canarias el profesorado de la especialidad de Griego en la enseñanza secundaria lleva años manifestando en diversos foros un creciente interés en recibir formación en griego moderno, como complemento de su aprendizaje personal y como recurso aplicable en el aula de Griego en Bachillerato. Pero es que ahora, además, la normativa educativa vigente dispone específicamente el estudio de

las relaciones entre el griego antiguo y el moderno, entre otros aspectos. Así está fijado en el actual currículo de la LOMCE, como acertadamente señala el autor en el prólogo, que establece para el Griego II de 2.º de Bachillerato, en su criterio de evaluación n.º 1 lo siguiente: "... inferir la relación directa que existe entre el griego clásico y el moderno mediante la identificación de algunos rasgos básicos que permitan deducir el proceso de evolución de la lengua griega desde su periodo antiguo hasta el actual, con la finalidad de percibir la continuidad histórica de una lengua que no presentó un patrón lingüístico uniforme en época clásica..." (Decreto 83/2016, de 4 de julio; BOC n.º 136, de 15 de julio). Por ello, manuales como este son muy bien recibidos por el profesorado de griego de todas las etapas educativas, y por cualquier interesado por conocer los avatares de la evolución histórica de la lengua helénica y, sobre todo, por aprender griego moderno.

José María PÉREZ MARTEL  
CEPA Santa Cruz de Tenerife

*Fortunatae* n.º 32, 2020 (2): 849-851

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.54>



R. LÓPEZ GREGORIS (ed.), *Drama y dramaturgia en la escena romana. III Encuentro Internacional de Teatro Latino*, Zaragoza, Libros Pórtico, 2019, 384 pp.

Estamos ante un volumen colectivo dedicado a la dramaturgia romana que recoge una serie de trabajos monográficos presentados en el último Encuentro Internacional de Teatro Latino (Universidad Autónoma de Madrid, 20 y 21 de septiembre de 2018), cuyo principal objetivo es la realización de un estudio en profundidad de la dramaturgia en la escena romana, abriendo nuevas vías de interpretación de los textos clásicos.

Un primer apartado sobre «Literatura y Dramaturgia» abarca cinco ensayos que plantean una novedosa lectura de los textos teatrales. El primero, «La magia como tercer plano dramático en *Amphitruo*: el cuchillo, la pátera, Thessala y el *praestigator maxumus*» (pp. 13-34), de Benjamín García Hernández (Universidad Autónoma de Madrid), examina la recurrencia a las escenas de magia entre los recursos teatrales destinados a captar el favor del público. El mecanismo de la suplantación de los personajes o la gemelación, como elementos más característicos, contribuyen, como afirma el autor, a avivar y mantener la llama de la acción mágica que recorre el argumento de la tragicomedia.

La contribución de Alessio Torino (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo), «Gli inferi come spazio scenico in Plauto» (pp. 35-51), nos remite al mundo infernal en la escena plautina, donde el autor analiza el empleo de términos relacionados con el imaginario del infierno en diferentes comedias, y las implicaciones dramáticas significativas que se derivan de ello, destacando en Plauto una mayor conexión con el mundo de los muertos, así como su interpretación en una clave abiertaamente simbólica y cómica.

«El desenlace de *Medea*: ¿Exhibición de artimañas o *ars dramaturgiae*? (Séneca, *Medea*, vv. 982-1027)» (pp. 53-72), de Pascale Paré-Rey (Université de Lyon - Jean Moulin Lyon 3), se centra en las particularidades dramáticas y dramáticas presentes en la tragedia, planteando el sugestivo tema de la original inversión de roles en el plano del género por parte de Séneca con respecto a sus antecesores, con atención especial a los personajes y a su papel como auténticos dramaturgos

dentro del drama, pues –como concluye el autor– con la dramatización de la metamorfosis del personaje de Medea se aprecia un «teatro dentro del teatro» (p. 61).

La mirada femenina y su discurso en la comedia queda al descubierto en «*Matris opera mala*. Il predominio femminile nell'intreccio del *Truculentus*» (pp. 73-91), de Caterina Pentericci (Università di Trento), quien nos ofrece una nueva lectura de la comedia plautina mediante el análisis de sus elementos más innovadores, tales como el carácter protagonista de la mujer, la falta de un final feliz y la suspensión momentánea de las reglas sociales típicas de la comedia plautina, que, a juicio de la autora, justifican la modernidad y la originalidad absoluta del *Truculentus*.

Por último, Roberto M. Danese (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo), en «Costruzione dell'originalità nella comedia plautina. Esempi di riutilizzo creativo delle strutture drammaturgiche (*Asinaria* e *Truculentus*)» (pp. 93-105), analiza la identidad del personaje-tipo del *adulescens* en dos comedias de estructura paralela, demostrando cómo la comparación entre mecanismos escénicos similares, utilizados por Plauto en diferentes obras, puede ayudar al filólogo a establecer la analogía existente entre *Truculentus* y *Asinaria* en cuanto a similitud de contenidos y función dramática.

Un segundo apartado sobre «Teatrología y Dramaturgia» incluye seis trabajos que estudian los resortes dramáticos que definen las convenciones del género y que dan lugar a las tramas teatrales más antiguas de Plauto y Terencio. Con «Metatheatre in Terence» (pp. 109-122), Ewa Skwara (Institute of Classical Philology, UAM Poznań / Poland) destaca la originalidad del comediógrafo en el uso de recursos metateatrales, no sólo a nivel del lenguaje, sino también en la construcción de la trama, como una de las formas más sutiles de conectarse con la audiencia.

Leonor Pérez Gómez (Universidad de Granada), en «Acotaciones escénicas en *Pseudolus: quasi poeta et dominus gregis*» (pp. 123-143), tras una interesante reflexión sobre la naturaleza de la acotación plautina y sobre los problemas que su ausencia plantea en la edición moderna de textos, presenta un modelo para visualizar la estructura de *Pseudolus*, proponiendo un nuevo análisis de la organización





de las comedias en macrosecuencias, secuencias medianas y microsecuencias. La autora concluye que la fuerte codificación de la comedia plautina hace de *Pseudolus* «una de las comedias más sofisticadas y mejor construidas» (p. 129).

El renacimiento del teatro clásico en el Humanismo es objeto de estudio en «L'apporto degli umanisti alla drammatizzazione del testo» (pp. 145-167) de Alba Tontini (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo), donde la autora examina cómo en los siglos XIV y XV la lectura de los humanistas, impulsada por el redescubrimiento en 1443 del comentario de Donato a Terencio, enriqueció el texto plautino y cómo esta nueva dimensión dramática influyó sobremanera en la recepción de su obra en la cultura europea.

En «A propósito de la *ratio etymologica* de *Staphyla*: *nomen* como vector de comportamiento escénico en *Aulularia*» (pp. 169-191) Antonio María Martín Rodríguez (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria), con un interesante razonamiento sobre la *ratio* existente entre el nombre plautino y su función textual o escénica, nos brinda una exhausta interpretación del sentido del nombre de la vieja esclava de Euclión en *Aulularia*, y ofrece una nueva hipótesis en relación a su comportamiento escénico, concluyendo que el nombre parlante de *Staphyla* debe interpretarse como un caso de polisemia u homonimia parcial.

La comedia como fuente extrajurídica es objeto de análisis en «*Mutuum - fenus* en el s. II a.C. Referencias plautinas a algunas leyes romanas» (pp. 193-219), de María del Pilar Pérez Álvarez (Universidad Autónoma de Madrid), donde vemos que los textos teatrales pueden representar una fuente directa de información sobre el derecho romano. La autora se centra en el estudio del préstamo, con o sin interés, sobre el que encontramos múltiples referencias en la obra de Plauto y de cuyo testimonio se deriva la gran difusión del préstamo a interés y la participación de los extranjeros en este tipo de negocios en un período de expansión social y económica que pone de relieve la importancia de contar con liquidez y del mercado del dinero.

Finalmente, un último trabajo sobre la función y estructura de la *sententia* en el texto de las comedias, «Significado escénico de la *sententia* en *Amphitruo* de Plauto» (pp. 221-245), a cargo de Matías

López López (Universidad de Lleida), nos revela la importancia testimonial de las *sententiae* de *Amphitruo* para la comprensión del pensamiento romano. Se llega a la conclusión de que las *sententiae*, cuyo estudio cae de lleno en el dominio de la etnolingüística, constituyen uno de los ejes estructurales del andamiaje dramático, entre otros motivos, debido a que pueden explicar por sí solas el argumento o la trama de una comedia.

Bajo el título de «Lingüística y dramaturgia», un tercer apartado engloba cinco trabajos que contemplan el teatro desde el punto de vista lingüístico y pragmático. Abre este último bloque María Teresa Quintillà Zanuy (INS Guindàvols - UdL) con la «Función dramática de las expresiones proverbiales sobre animales en Plauto» (pp. 249-280), donde aborda el tema de la relevancia dramática de las unidades fraseológicas en la comedia de Plauto a partir del estudio de las *sententiae* referidas al mundo animal.

De su lectura se desprende que las locuciones y expresiones proverbiales conforman un dominio conceptual suficientemente representativo desde el punto de vista etnolingüístico, y que funcionan como acicates cómicos, a la vez que actúan como cápsulas de condensación y síntesis de lo expuesto argumentalmente en la escena.

La original contribución de Lukasz Berger (Universidad Adam Mickiewicz de Poznań), «Gestión de los turnos conversacionales en Plauto y Terencio: entre el habla y los silencios» (pp. 281-309), nos acerca a la interdependencia entre los aspectos pragmáticos del diálogo cómico y su diseño métrico. El autor traza la relación del ritmo de los versos cómicos con la gestión de los turnos conversacionales, examinando los silencios o vacíos prosódicos como recurso comunicativo complementario a los segmentos del habla y los aspectos comunicativos del diseño métrico. Se concluye que la distorsión de la cadencia final del verso, junto con el tempo acelerado de los autores, representan los esfuerzos del hablante para aferrarse al turno dialógico, de modo que los silencios resultan ser mecanismos escénicos con funciones relevantes y precisas desde el punto de vista dramático.

En «La contribución de la Pragmática al análisis de la dinámica escénica. El caso de *Mostellaria*» (pp. 311-332), Luis Unceta Gómez (Universidad Autónoma de Madrid), con la finalidad de mostrar



de qué manera el análisis pragmático puede apoyar el estudio de la dramaturgia en una obra teatral antigua, analiza los mecanismos a través de los cuales ciertos marcadores discursivos y pragmáticos contribuyen a estructurar la acción teatral y ayudan al público a seguir de forma correcta el desarrollo escénico. Se concluye que las acotaciones incluidas en el texto por los dramaturgos ponen a nuestra disposición información muy valiosa tanto para la correcta interpretación, edición y traducción de los textos, como para conseguir una puesta en escena semejante a la original.

Dedicada a la importancia del epílogo, la contribución de Rosario López Gregoris (Universidad Autónoma de Madrid), «Abajo el telón: función de los versos de cierre en las comedias de Plauto» (pp. 333-359), explora los posibles significados y funciones pragmáticas y dramáticas de los versos finales de la obra cómica, un tema hasta ahora poco estudiado, demostrando claramente su importancia como fórmula de finalización y como forma de didascalia implícita dirigida al espectador.

Completa el último apartado «Finzioni e funzioni foniche nei *Menaechmi*» (pp. 361-373) de Giorgia Bandini (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo), un trabajo enfocado a la reiteración fónica y su valor en la construcción dramática, donde se analizan los recursos empleados

en la caracterización de los personajes y la manera en que Plauto los usa para acentuar el efecto cómico de las escenas. Se resuelve que las figuras sonoras parecen actuar como recursos teatrales al servicio del actor, en tanto que aumentan la atención del público y fortalecen la memoria del contenido.

La obra culmina con un Epílogo (pp. 375-381) que comprende los resúmenes de los distintos capítulos y el posterior debate de las sesiones del Encuentro Internacional de Teatro Latino. Esta labor de síntesis es un complemento que, sin duda, resulta de gran utilidad para un primer acercamiento al denso contenido de la obra. En este sentido, supone un gran acierto agrupar los distintos ensayos en tres secciones que conectan la dramaturgia con la literatura, la teatrología y la lingüística.

Nos encontramos, en suma, ante un magnífico volumen que abarca numerosas aportaciones interesantes, algunas novedosas, sobre el teatro antiguo, abordando su estudio desde diferentes perspectivas que convierten la obra en su conjunto en un excelente auxiliar para futuros trabajos.

Carolina REAL TORRES  
Universidad de La Laguna

*Fortunatae* nº 32, 2020 (2): 852-854

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.55>





**Servicio de Publicaciones**  
Universidad de La Laguna