

## Aἴvoς: EL FILL D'ISOP

Un dels episodis de la *Vita Aesopi*, concretament el que situa Isop a la cort de Licurg, rei de Babilònia (G 101-123), narra com Isop adoptà un noble jove, l'educà amb tota cura i el presentà al rei com hereu de la seva saviesa (*Vita* G 103). Tanmateix, el comportament lasciú del jove, car mantenia relacions amb una de les concubines del rei, provocava la indignació d'Isop, el qual l'exhortava a no fruir dels béns reials contra la llei. El noi, però, ressentit de les paraules admonitòries, acusa el seu pare adoptiu a traïció mitjançant una carta que, suposadament, Isop hauria adreçat als enemics de Licurg per tal de manifestar-los la seva bona disposició d'ajut. I, de fet, la legitimitat de la carta no podia ésser contestada, car era marcada amb el segell d'Isop. És, doncs, condemnat, però el guardià encarregat de l'execució l'estalvia de morir, tot i que fou comunicada al rei la falsa mort d'Isop, de manera que la dignitat d'aquest passava així al seu successor: el jove Ἡλιος, segons la versió més antiga del text, la del manuscrit G<sup>1</sup>; Aἴvoς, en la recensió de Westermann<sup>2</sup>.

L'episodi, però, no acaba aquí, sinó que Isop reapareix després d'un temps, quan Licurg es troba en dificultats. La notícia de la mort d'Isop fa que els enemics del rei adrecin a la cort de Babilònia lletres i problemes que han de ser resolts, sobretot ara que ja no és present el sapient conseller gràcies al qual tant havia prosperat, darrerament, el regne de Licurg (*Vita* G 102). Així, els ministres del rei es reconeixen incapaços i sense recursos davant la situació, quan el rei d'Egipte ofereix a Licurg el tribut de deu anys, per totes les terres del regne, si algú a Babilònia pot resoldre l'enigma que li planteja: la construcció d'una torre alta que no toqui ni la terra ni el cel<sup>3</sup>. Ara bé, si no es dóna una resposta satisfactòria, és Licurg qui haurà de pagar el tribut.

<sup>1</sup> Cf. B.E. Perry, *Aesopica*, Urbana 1952, 1.

<sup>2</sup> L'edició de A. Westermann, *Vita Aesopi*, Brunsvic 1845, significà la publicació, per primera vegada, del text que recollia la *biografia* del poeta de les faules.

<sup>3</sup> Cf. Q. Cataudella, *Aristofane e il cosiddetto 'romanzo di Esopo'*, Dioniso 4, 1942, 5 ss., a propòsit d'una possible relació entre el problema proposat pel rei d'Egipte i la construcció d'una ciutat aèria als *Ocells* d'Aristòfanes. Segons Cataudella, la construcció de la ciutat a la comèdia pressuposaria la prova d'una construcció, també aèria, en la història d'Ahikar, narració oriental que presenta paral·lelismes amb la llegenda d'Isop. Aquesta hipòtesi, tanmateix, és rebutjada per A. La Penna, *Il romanzo di Esopo*, Athenaeum 40, 1962, 290.

Licurg plany en l'infortuni d'Isop, causa de la desgràcia actual, la seva pròpia insensatesa, i admet la gran importància i significació del savi conseller com a baluard del regne (*Vita* G 106). Per tant, quan el rei s'assabenta que Isop és viu, no castiga la desobediència del guardià, ans el considera el seu salvador, ni tampoc no condemna el jove calumniador per expressa voluntat d'Isop, car, segons aquest, la mort no és un càstig, sinó una excusa, per a qui té un comportament vergonyós, mentre que, en vida, la vergonya de la pròpia consciència ja és la mort per a l'home indigne (*Vita* G 108). Licurg, aleshores, respon al rei d'Egipte que la qüestió proposada serà resolta<sup>4</sup>, i el jove "Ἥλιος/Αἴλιος resta a disposició d'Isop, a qui ha estat restituit el càrrec.

La *Vita* explica tot seguit com Isop adverteix el fill amb un discurs d'amonestació, ple de consideracions i de normes morals, relatives a àmbits diversos de l'existència humana; un autèntic decàleg de vida i d'actitud. Ara bé, la conseqüència immediata d'aquesta reflexió és la mort del jove, aclaparat per la injustícia comesa i impressionat per l'oració sentida<sup>5</sup>.

I la dada d'una mort violenta, en aquest context, ens fa pensar en Arqúfloc, car la filla o les filles de Licambes també es donaren mort com a resultat de les paraules insultants del iambògraf per haver estat trencat el compromís de noces entre el poeta i una de les Licàmbides, Neobule<sup>6</sup>. Deixant ara de banda quina sigui la versemblança d'aquesta tradició, és cert que un contingut dur, punyent, d'atac, ultrajant i menyspreador es fa ben palès en alguns epodes del poeta, i és justament en aquestes formes epòdiques on el missatge que desitja transmetre Arqúfloc es revesteix d'una *forma* específica. Vol - diu ell - contar un αἴλιον<sup>7</sup>, per tal de fer avinent amb un model genèric i

<sup>4</sup> Per al posterior viatge i estada d'Isop a Egipte enviat pel rei Licurg, cf. *Vita* G 112-123.

<sup>5</sup> També, pel que fa a la mort del jove, les versions són dues: a *Vita* G 110 llegim que es produeix per inanició, mentre que el text W 110 parla d'una mort violenta, car el jove s'hauria estimbat. Aquesta darrera versió coincideix amb la mort violenta del propi Isop, puix que els delfis l'acusaren injustament de robatori i també l'estimbaren (cf. *Vita* W 142; i *Vita* G 142, on és Isop mateix qui es llança daltabaix de la roca Hiampea).

<sup>6</sup> Cf. *AP* 6.69, 70. En aquest sentit, el nom de la noia pot ésser considerat també un terme significat: 'la que canvia de parer'.

<sup>7</sup> Cf. *Archil. fr.* 174 W on explica la falla de "L'àguila i la guineu" (= 1 P), o *fr.* 185 W on la falla explicada és "La mona elegida reina i la guineu" (= 81 P).

exemplificador, al.lusiu<sup>8</sup>, quina és la situació en què ell, el poeta, i els altres es troben; situació, d'altra banda, que no ha d'haver estat necessàriament i real viscuda. La intenció d'Arquifloc és, amb tota evidència, crítica i, d'aquesta manera, el terme αἴνος - la paraula més antiga per designar la faula<sup>9</sup> - manifesta, de bon principi, una ambivalença, puix que per a Hesíode (*Op.* 202) és, en canvi, un model d'aconsellar. Es destaca així la proximitat originària entre dues formes d'expressió en l'àmbit poètic posteriorment oposades, les que corresponen a la lloança i al blasme<sup>10</sup>. Ara bé, per advertir o per criticar, aquest tipus de relat il·lustra, a l'origen, una circumstància específica - i aquest és l'ús que en fa Isop al llarg de la *Vita*<sup>11</sup> -, però, quan paulatinament aquest tipus de relat es desprèn del context inicial, assoleix una validesa genèrica, apta també per a altres situacions equivalents.

Si tornem a l'episodi babilònic de la *Vita*, aquest terme (αἴνος) que fixava ara la nostra atenció és emprat com un nom propi, car Αἴνος - recordem-ho - era el nom del jove adoptat per Isop en la versió W. En el text G, en canvi, era anomenat Ἥλιος. Tanmateix, al fragment de G que correspon al discurs exhortatiu es llegeix Λίβε, car Perry considera que «orationem lacunosam et multifarie corruptam habet», i, per aquest motiu, creu més adient seguir, en l'advertiment d'Isop al seu fill, el text del *Vindobonensis theol. gr.* 128, on l'exhortació «traditur cum hac inscriptione Αἰώπου πρὸς Λίβου μαθητῆν αὐτοῦ νοουθεσία»<sup>12</sup>. Aquest encapçalament de l'exhortació és tret - assenyala Perry - d'algun vell exemplar de la *Vita*, l'antiguitat del qual és indicada tant pel text mateix i per la discrepància entre G i W en l'ordre de les amonestacions, com per errors de tipus ortogràfic originats en la lectura de les lletres majúscules i, en conseqüència, ΑΙΝΟΣ o ΗΑΙΟΣ, serien falses lectures per comptes del terme

<sup>8</sup> Sobre la significació del terme αἴνος com a forma d'expressió indirecta, portadora sempre d'una intenció latent, ambigua, cf. W.J. Verdenius, Αἴνος, *Mnemosyne* 15, 1962, 389.

<sup>9</sup> Pel que fa a la terminologia de la faula antiga, és útil l'exhaustiu inventari fet per F.R. Adrados, *Historia de la fábula greco-latina* I, Madrid 1979, 17-59.

<sup>10</sup> Cf. Pind. *Pyth.* 2.52-53, *Nem.* 8.39. També, G. Nagy, *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore-London 1979, especialment el capítol intitulat "Poetry of Praise, Poetry of Blame", 222-42.

<sup>11</sup> Cf. *Vita* G 33, 48, 67, 68, 94, 96, 99, 125, 126, 129, 130, 140; i *Vita* W 37, 132, 135, 141.

<sup>12</sup> Perry, *Aesopica*, 69.

ΑΙΝΟΣ emprat per W. I pensem que αἴνος és una manera de *dir* la faula.

L'episodi de Babilònia, d'altra banda, recorda el possible model oriental d'Isop - la també babilònica història d'Ahikar -, encara que determinats punts de discrepància fan pensar potser més en un gènere literari comú que no en una absoluta dependència d'ambdues històries, tot i que, en el moment de constituir-se una llegenda a propòsit d'Isop - i, sobretot, en el moment de ser escrita, segurament a l'època hel·lenística, com una *vida* -, el tema d'Ahikar ja era conegut. El gènere literari comú que hem esmentat es troba ben representat a quasi tota la literatura antiga, babilònica o hindú, egípcia o hebrea<sup>13</sup>, juntament amb les traduccions i les versions medievals que en derivaren. El tret distintiu a destacar és, sobretot, el conjunt de consells i de moralitats que algú - un filòsof, un mestre, un savi, un ancià - vol transmetre i desitja inculcar en l'ànim d'un destinatari conegut - un rei, un jove príncep, un fill, un deixeble -. Aquestes amonestacions i advertiments poden anar referits, o bé, a una circumstància i a un moment particulars, a un episodi biogràfic en un context narratiu ampli - com és el cas d'Isop -; o bé, poden aparèixer en un marc narratiu més restringit a fi de posar tot l'èmfasi en l'expressió sapiencial<sup>14</sup>. Així, el relat d'Ahikar seria més un llibre sapiencial en la mesura que l'interès del narrador rau, d'antuvi, en les màximes i en els preceptes referents a la vida de la cort i a la vida en general, que constitueixen la primera de les dues prèdiques que Ahikar adreça a Nadan, el seu fill adoptiu; o també, en les faules emprades per tal d'il·lustrar el comportament indigne del jove en el segon sermó.

En canvi, a l'episodi babilònic de la *Vita*, la part narrativa és més amplia que la pròpiament sapiencial, limitada a una única admonició que ocupa els capítols 109 i 110 del text G; admonició el contingut de la qual és un conjunt de preceptes - un decàleg, dèiem abans, de vida i de capteniment -, on hi manca, però, qualsevol faula<sup>15</sup>. Tanmateix, tot

<sup>13</sup> Cf. M.L. West, *Hesiod. Works and Days*, Oxford 1982, 3-25.

<sup>14</sup> Com en la llegenda dels Set Savis sovint aplegats en una cort o en un banquet, on cadascú d'ells expressa la seva saviesa, cf. Hdt. 1.29; Pl. *Pr.* 343b; o Plu. *Sept. sap. conv.*

<sup>15</sup> Cf. R. Smend, *Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop*, Beihefte zur ZATW 13, 1951, 98, en el sentit que la *Vita* seria només el pròleg a una col·lecció de faules i, per tant, l'autor en prescindeix en aquesta introducció, puix que pensava col·locar-les a continuació de la *biografia*. Tanmateix, en altres punts del relat biogràfic, sí que apareixen faules que són generalment

i que constatem l'absència de faules a la parenesi feta per Isop durant l'estada a la cort de Licurg, si tornem al text grec observem quelcom de significatiu que ja hem insinuat de passada: el nom del jove destinatari de les paraules d'Isop. I hem dit també que αἴτιος és, justament, una manera de *dir* faula. Com Ahikar, Isop exhorta un fill adoptiu. *Les màximes, similis, faules, anècdotes i problemes del relat d'Ahikar* només tenen una connexió biogràfica en tres moments: l'educació del jove, els problemes proposats pel rei d'Egipte i els retrets al fill. L'exhortació d'Isop té també una connexió biogràfica, però - i aquesta és una distinció important entre ambdós relats, tal com ha destacat Adrados<sup>16</sup> - en un marc més ampli, en el conjunt d'una estructura narrativa que *vol contar* la vida d'un poeta, d'Isop, del poeta de les faules.

*Les Vitae* o relats biogràfics dels poetes grecs recolzen en un material, en part, fictici, ans segurament no inventat de forma arbitrària. Bo i considerant la possibilitat que alguna informació hagi estat donada de manera objectiva pel poeta, cal pensar que els antics biògrafs - per manca, sens dubte, d'autèntica informació - segueixen un procés «of 'recovery' of biographical information», i treballen l'obra del poeta «within the limitations set by their audiences' expectations: poets (partly because themselves claim superiority) should have lives like those of heroes, involving confrontations, requiring isolation and, often, violent deaths; but unlike heroes, poets could be portrayed as ordinary or even as foolish men, so that their

desconegudes de les col·leccions (excepte "L'àguila i l'escarabat", 3 P = *Vita* W 135-139). En canvi, *La Penna* (*Il romanzo*, 286) no s'explica com en una *biografia* d'Isop manquen les faules sobretot en el passatge en què llur relat sembla ben adient a la intencionalitat de qui les pronuncia: potser perquè l'autor de la *Vita* disposava d'una versió del relat oriental on també hi mancaven, o potser perquè no les entenia, car considera que «le favole sono date per accenni, che ne presuppongono già nel lettore la conoscenza, non ci sono veri sviluppi narrativi».

<sup>16</sup> Cf. F.R. Adrados, '*The Life of Aesop*' and the *Origins of Novel in Antiquity*, QUCC 30, 1979, 101: «*The Life of Ahikar* is, as it were, half-way between the *Life of Aesop*, on the one hand, and on the other, oriental works, probably of Babylonian origin, but which have taken on a definite form in India, and from there, by way of Persia and the Arabs, arrived in the western world in the Middle Ages. These works contained the maxims, fables or examples which a philosopher may give his king, or a father his son, such as the Indian *Pañtantra* with derivatives like the Spanish *Calila e Dimna*, and other medieval works of Indian origin, such as the *Book of Sinbad* with its different versions, the *Disciplina Clericalis* by Pedro Alfonso or the *Conde Lucanor* by D. Juan Manuel. In works of this type, advice usually given or asked for with reference to particular moments or events, through they are told in the abstract without any biographical thread».

creativity would not seem mysterious or even particularly difficult»<sup>17</sup>. Hi ha necessitat, doncs, de conèixer per part del públic la *biografia* del poeta, de la mateixa manera que, per raons culturals, és explicada la vida dels herois<sup>18</sup>. Però els poetes poden ésser també objecte de culte - Arquíloc a Paros, o Sòfocles a Atenes<sup>19</sup> - i, aleshores, la tradició d'una *vida* remet a un doble fonament: si per a un heroi local que no és un poeta, «his life story is simply a function of his cult. In the case of the poet-hero, on the other hand, his life story is a function of his cult and of the poetry ascribed to him»<sup>20</sup>. Per tant, si hom pot reconstruir la història de la vida d'un poeta arcaic com a tradició d'una *vida* doblement controlada en origen - per la ideologia del culte i pel contingut dels seus poemes -, a mesura que l'aspecte cultural va perdent significació, «the genre of the poet's *Vita* becomes totally dependent on the poems themselves»<sup>21</sup>. Així, quan els *patterns* emprats per narrar la tradició biogràfica d'un poeta resten sotmesos a interpretacions sovint arbitràries i plenes d'imaginació, basades només ja en l'obra poètica, són desplaçats al relat *biogràfic* - és a dir, a la vida *suposadament real* del poeta - els elements, els esdeveniments o les situacions propis del marc, de l'ocasió, que enquadren el gènere per ell conreat. En conseqüència, quan sobre la personalitat històrica del poeta manquen indicis suficients per constituir el material biogràfic necessari, és creada una *persona* del poeta que reproduceix en ella mateixa algun caràcter - o trets peculiars de caràcters distints - típic de la forma poètica que ell treballa. I entre aquests elements propis del gènere poètic traslladats a la *biografia*, són destacables els que informen les dades relatives a l'origen i a la condició del poeta, a la seva mort, o a la manera d'entrar al servei de les Muses<sup>22</sup>. Respecte

<sup>17</sup> M.R. Lefkowitz, *The Lives of the Greek Poets*, Baltimore 1981, VIII.

<sup>18</sup> Sobre el culte heroic, cf. J. Whitley, *Early states and hero cults: a re-appraisal*, JHS 108, 1988, 173-82.

<sup>19</sup> Cf. A. Westermann, *Biographi Graeci*, Brunsvic 1845, 128-29. Quant a Arquíloc, cf. *Teštim.* 4. 16-19 T, i C. Miralles-J. Pòrtulas, *Archilochus and the Iambic Poetry*, Roma 1983, especialment pp. 61-80, "The Inscription of Mnesiepes".

<sup>20</sup> Nagy, *The Best*, 304.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Cf. A. Wiechers, *Aesop in Delphi*, Meisenheim am Glan 1961, en particular pp.31-42, "Aesop als Pharmakos"; i també, G. Nagy, *The Best*, el capítol intitulat "The Death of a Poet", 279-88. Pel que fa a la identificació d'una escena iniciàtica en el text de la *Vita*, cf. P. Gómez, *De la iniciación poética de Esopo*, Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos II, Madrid 1989, 217-23.

a l'origen, se'ns fa present, de bell nou, Arqúfloc. El poeta de Paros ens diu - contra ell mateix en opinió de Critias<sup>23</sup> - que és fill d'una esclava. I el nom de la mare s'escau ésser 'Ενιπώ, nom relacionable per etimologia amb ἐνιπή que Hesiqui (s.m.) explica amb els següents termes: ἐπίπληξις. λοιδορία. ὀργή ἢ ψόγος. πληγή. (E 3116 Latte). I ἐνιπή és, en efecte, la paraula que l'epopeia emprà per a significar el retret, el vituperi, el blasme, ço és, ψόγος<sup>24</sup>. Així doncs, en la tradició biogràfica d'Arqúfloc, la invectiva, la crítica, la λοιδορία, implícits en el iambe com a forma poètica, fan un doble paper: d'una banda, són personificats en la figura mateixa de la mare del poeta, i, d'una altra, Arqúfloc es fa ell mateix objecte dels retrets i de la injúria que defineixen els seus iambes<sup>25</sup>. I no oblidem tampoc el suggeriment de West en el sentit que àdhuc Licambes - el nom del qual estaria connectat amb el terme 'iambe'<sup>26</sup> - i les seves libidinoses filles no serien contemporanis d'Arqúfloc, personatges històrics, reals, sinó «stock characters in a traditional entertainment with some (perhaps forgotten) ritual basis»<sup>27</sup>, és a dir, una llegenda; o com Dover expressa «there is room for the assumed personality and the imaginary situation»<sup>28</sup>.

Si rellegim amb aquestes dades el passatge babilònic de la *Vita* (de G i de W) i, específicament, la parenesi, podem trobar una situació, en certa mesura, paral·lela. En l'exhortació d'Isop, personatge a qui, per antonomàsia, són atribuïdes la creació i la narració de faules, aquestes - com vèiem abans - hi manquen; tanmateix, el destinatari de les seves paraules és un jove, un fill adoptiu, que porta, justament, un dels noms de la faula. Així, la *faula* (αἴνος) com abans el *iambe* - és a dir, el contingut propi de la poesia iàmbrica - té també un paper en la tradició biogràfica generada a l'entorn del

<sup>23</sup> Cf. Archil. fr. 295 W (= *Testim.* 46 T).

<sup>24</sup> Cf. Hom. Δ 402; E 494; χ 448.

<sup>25</sup> Cf. Archil. fr. 295 W (= *Testim.* 46 T). Per una contraposició entre el caràcter encomiàstic de la poesia homèrica i el blasme propi d'Arqúfloc, cf. D.Chr. *Or.* 33, 11-12.

<sup>26</sup> Cf. Nagy, *The Best*, 241-52.

<sup>27</sup> M.L. West, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin-New York 1974, 27.

<sup>28</sup> K.J. Dover, *The Poetry of Archilochos*, dins *Archiloque*, Entretiens Fondation Hardt X, Genève-Vandoeuvres 1964, 206.

conreador, per excel·lència, del gènere. La *faula* és personificada ara en la figura d'un fill, ΑΙΝΟΣ - i, en aquest sentit, és possible i justificat mantenir la lectura de W<sup>29</sup>; un fill destinat, des que apareix en la *Vita* a ser dipositari del pensament d'Isop, a ser-li successor. Per tant, si des del punt de vista de la tradició literària, Isop passa per ser el *creador* d'una determinada forma d'expressió, el nom més antic de la qual no és altre que αἶνος, no és inversemblant que la tradició biogràfica - mancada, és clar, de dades històriques i reals - acabi per atribuir aquest mateix nom al jove que desenvolupa el paper d'un seu fill. Així, un únic terme, bé emprat com a nom comú, bé emprat com a nom propi, identifica la manera de representar *literàriament i biogràfica* la pervivència d'Isop.

En conseqüència, si en el sermó d'Isop al seu fill putatiu hi manquen, en efecte, faules, aquesta absència és només des d'un punt de vista formal, de mode d'expressió: no hi ha, és cert, apòlegs exemplars protagonitzats per animals, si considerem que aquesta és la configuració més genuïna d'una *faula*. Ara bé, en la història d'Isop i Αἶνος, ¿que no hi són ben presents, en realitat, tant el significat - no la forma, com acabem de dir - del terme emprat amb valor de substantiu comú, com la funció social de la figura d'Isop? L'exhortació no és altra cosa que la il·lació d'una sèrie de màximes i de moralitats - χρεῖαι, en grec - conegudes a bastament per la saviesa tradicional: Hesòde, la poesia de Soló, de Semònides o de Teognis, i els escolis atribuïts als Set Savis, en són un bon exemple entre d'altres.

En resum, el passatge de la *Vita* (G 109-110), encara que en la successió i en el conjunt d'aquestes màximes i moralitats no genera cap desenvolupament narratiu susceptible d'ésser identificat amb una *faula*, recull, tanmateix, pel contingut, el valor exemplar, el caràcter advertidor que defineixen l'essència i l'objectiu d'aquest tipus de λόγος<sup>30</sup>, bo i atribuint-li, al seu destinatari, el nom d'Αἶνος.

Universitat de Barcelona

Pilar Gómez

<sup>29</sup> D'aquesta manera, hom pot entendre la forma Αἶνε com una corrupció del vocatiu Αἶνε\*, mentre que \*Ηλιος\*\* és influència de la tradició oriental. Cal recordar, però, que Αἶνος és també el nom d'un jove mort violentament, en record del qual era dansat un cant trenètic, segons que explica Hom. Σ 567 ss.; cf. C. Miralles, *Le rire sardonique*, Métis 2, 1987, 31-43.

<sup>30</sup> Cf. Theon Rhetor, *Prog.* 3, *Rh.Gr.* II 72 Spengel; cf. també, E.L. Leutsch, *CPG*, I, 178, a propòsit de la relació i distinció entre αἶνος i παρομπία.