

El *Fénix* de Eurípides, el héroe de Anagirunte
y Jerónimo de Rodas
Euripides' *Phoenix*, the Hero of Anagyrous and
Hieronymus of Rhodes

Jaume Pòrtulas
Universitat de Barcelona

Fecha de recepción: 20 de junio de 2016
Fecha de aceptación: 28 de julio de 2016

El *Fénix* de Eurípides y el 'tema de Putifar'

Mi propósito en estas páginas es revisar algunos problemas en torno al perdido *Fénix* de Eurípides (*TrGF* v 2, frs. 803-818 Kan-nicht). No voy, empero, a proponer ninguna reconstrucción nueva de la obra. Existen ya una serie de tentativas en este sentido que, aunque meritorias, resultan poco concluyentes:¹ los exiguos fragmentos han sido ya explotados a fondo y probablemente no dan para más. Para mis objetivos de hoy, el escuálido resumen del Pseudo-Apolodoro resulta suficiente (*Biblioteca* iii 13, 8):

... Fénix, hijo de Amintor. Fue cegado por su propio padre después de que la concubina de éste, Ftia, le acusara falsamente de intento de seducción (καταψευσμένη φθοράν). Pero Peleo le condujo hasta Quirón, y, después de que éste le curase los ojos, le hizo rey de los dólopes.

Encontramos versiones casi idénticas de esta historia en los escolios a Platón (*ad Leg.* xi 931b; p. 366 Greene) y en Tzetzes (*in Lycophr.* 421; p. 155 Scheer). Incluso a partir de estos breves

¹ Vide Welcker (1839: ii 803-808); Hartung (1843: i 69-78); Croiset (1910: 218-219); Robert (iii 2.1, 1032-1035); Schmid & Stählin (*GGL* iii 394); Mette (1964: 62-64); Jouan (1966: 60-61; 1990: 191-192; 200-205); Webster (1967: 84-85); Jouan-Van Looy (2002: 318-338), etcétera.

sumarios salta a la vista enseguida que nos hallamos ante una variante de lo que se ha dado en llamar el «motivo de Putifar».²

A esta primera constatación se pueden añadir, sin necesidad de entrar en polémicas, algunas observaciones más:

- (α) Entre 442 aC y 428 (ambas fechas son aproximativas),³ Eurípides compuso, aparte del *Fénix*, un cierto número de obras cuya temática comportaba variaciones sobre este ‘motivo de Putifar’: las *Cretenses*, *Estenebea*, *Peleo* y el primer *Hipólito*.⁴
- (β) El ‘núcleo duro’ del μῦθος de Fénix –esto es, el conflicto entre padre e hijo a causa de la concubina del primero– remonta ya a la tradición homérica (*Il.* ix. 448-494); pero parece indiscutible que Eurípides modificó considerablemente los datos del *epos*.
- (γ) El *Fénix* euripideo y su patetismo, al parecer desafortunado, causaron cierto impacto –difícil de calibrar con exactitud, pero indudable– en la memoria teatral de los atenienses. Nos lo indica un pasaje de Aristófanes que, al mismo tiempo, proporciona un *terminus ante quem* para la tragedia (*Acarn.* 418-423):

EURÍPIDES: ¿De qué guiñapos me hablas? ¿Quizás de aquellos con los que actuó en el concurso mi buen Eneo, aquel viejo desdichado?

DICEÓPOLIS: No, los de Eneo, no; los de otro aún más desgraciado.

EURÍPIDES: ¿Los del ciego Fénix?⁵

DICEÓPOLIS: Tampoco los de Fénix; los de otro aún más digno de lástima que él.

² Cf. e.g. Brelich (1978: 302-303); Jouan (1990); Lucas de Dios (1992); de Cuenca (1993); López Salvá (1994), etc.

³ Vide Croiset (1910: 213-229); Lucas (1992: 42-55); López Salvá (1994: 91-101). Las fechas que se pueden fijar con criterios externos son 438 aC para las *Cretenses* y 428 para el *Hipólito portador de coronas*. Jouan & Van Looy sitúan *grosso modo* entre ambas fechas las otras piezas; Webster (1967: 37-86) las clasifica a todas sin excepción entre sus ‘Early Plays’. Cf. también Cropp & Fick (1985: 70).

⁴ Posiblemente la lista podría alargarse más, pero prefiero no apoyarme en reconstrucciones en exceso conjeturales. Tampoco quiero dar a entender que *todas* las obras con una temática semejante se remontan a un único período; me basta con subrayar la relativa concentración de Eurípides en el argumento durante *aquellos* años.

⁵ La ceguera de Fénix constituía, probablemente, una innovación euripídea (vide *infra* p. 325), que debía dar lugar a una escena de exacerbado patetismo. Sin duda es a este pasaje al que la burla de Aristófanes remite más directamente. Conservamos de él un mínimo vestigio (cf. fr. 816 Kn, *infra* n. 14).

Tradicción mítica e innovaciones euripideas

Todo el mundo recordará las líneas maestras de la historia de Fénix, el hijo de Amíntor, tal como las evoca su mismo protagonista en el libro IX de la *Iliada*: El rey Amíntor ofendía (IX 450: ἀτιμάζεσκε) a su esposa, la madre de Fénix, haciendo el amor con una concubina. La madre convenció al hijo para que yaciera con la muchacha, de modo que ésta aborreciese al viejo (IX 452: ἴν' ἐχθήρειε γέροντα). No todo resulta obvio en estos versos, ni mucho menos. En cualquier caso, el desenlace fue que Amíntor lanzó tremendas maldiciones contra su hijo, invocando a las Erínias para que le privasen de descendencia (IX 453-456).

La versión homérica del μῦθος de Fénix permanece relativamente aislada. Por lo que respecta al papel de Fénix en otras epopeyas del ciclo (*Cypria*, *Ilias Parva*, *Nostoi*...) y a sus reencarnaciones en la escena ática, al margen de la pieza euripidea, disponemos de escasas noticias, que no van a ocupar nuestra atención aquí.⁶ Según los escolios homéricos, la leyenda experimentó muchas transformaciones en la escena ática;⁷ pero del *Fénix* sofocleo y de otras versiones dramáticas de los siglos V-IV aC no sabemos casi nada.⁸ De modo que, para nosotros, Eurípides figura, en esta ocasión como en tantas otras, como un gran innovador. Innovaciones suyas debieron ser, con mucha verosimilitud:

- (1) La exculpación de Fénix, que rechazaba virtuosamente los avances libidinosos de la παλλακίς de su padre.
- (2) La brutal venganza de Amíntor.
- (3) El papel de Peleo como rescatador del protagonista malherido y desesperado.⁹

No tiene mucho sentido, por lo menos de entrada, preguntarse por los motivos que indujeron a Eurípides a introducir en el relato homérico alteraciones de tanto alcance – si realmente es

⁶ Sobre las versiones de la leyenda en el epos cíclico y en la tragedia, cf. Jouan (1966: 60-61); Lucas de Dios (1992: 49-51); Jouan & Van Looy (2002: 314-315).

⁷ *Schol. A ad Il.* IX 448 (ii 494 Erbse): ἡ ἱστορία... παρὰ τοῖς τραγικοῖς παραλλάσσει.

⁸ *Fénix* de Sófocles: *vide* frs. 718-720 Radt. Otras obras con un tema presuntamente similar: Ión de Quios, *TrGF* 19 F 36-43; Astidamante II, *TrGF* 60 F 5d; [] enodoro, *TrGF* 154; Eubulo, fr. 114 Hunter = *PCG* v 113 KA.

⁹ Con todo, este último aspecto tendrá muy poca relevancia en la presente discusión.

cierto que, como parece, remontan en efecto a él. Incluso dejando de lado el carácter fluctuante y móvil de cualquier relato mítico, bastaría con remitir a la creatividad del gran trágico: no en vano Eurípides remodeló en profundidad el acerbo tradicional del teatro de Dioniso, aportando muchos argumentos nuevos, y también modificando, a veces de un modo drástico, los ya tratados por sus predecesores. Sin embargo, en el caso presente me parece útil analizar las modificaciones del μῦθος tradicional por dos motivos:

1. En mi opinión, no conviene hablar, en el caso presente, de «significativas alteraciones», sino más bien de una auténtica **inversión** de los términos del relato, dado que:

- α. En el epos homérico, Fénix era objetivamente culpable de un atentado contra el lecho de su padre (aunque se tratara de un lecho adulterino, y Fénix fuese inducido a cometer esa acción por su propia madre agraviada). El Fénix de Eurípides, en cambio, es un inocente calumniado por una concubina.
- β. Amíntor pasa de ser un padre ofendido a convertirse en un personaje brutal que inflige a su hijo inocente una represalia tan feroz como injustificada.¹⁰
- γ. La παλλακίς ya no es solamente el objeto de una pasión senil; se ha transformado, sin duda, en la típica 'bad woman' eurípidea,¹¹ intrigante y sensual a la vez.

2. Sin embargo, a pesar de estas inversiones, algunos elementos clave del relato original permanecen inalterados:

- α. La **gravedad** de la falta de la que Fénix (con razón o sin ella) es acusado. Un hijo que invade el lecho paterno – aunque el padre, en ese momento, no lo comparta con la madre – comete, en una sociedad tradicional, una transgresión realmente grave. Quizás no se trate de un incesto, en el sentido

¹⁰ Los griegos aborrecieron siempre las mutilaciones corporales; además, en este caso, se trata de un padre que maltrata a su propio hijo, sin prestar atención alguna a sus razones (vestigios de la defensa de Fénix: fr. 812 Kn; el rechazo por parte del padre: frs. 809-811 Kn).

¹¹ Utilizo por comodidad la terminología de Webster (1967: 14s., 77ss.).

estricto del término, pero comparte una serie de rasgos con este delito abominable.¹²

- β. Como consecuencia del punto anterior, Fénix recibe un castigo tradicional para esta suerte de delitos: la castración, sea real o simbólica. En la *Iliada*, las Erinias atendían la maldición de Amíntor, que condenaba a Fénix a no tener descendencia;¹³ en la pieza de Eurípides, la brutal cauterización de los ojos equivalía sin duda a una castración simbólica.¹⁴

El héroe o demon de Anagirunte

El *Fénix* euripideo parece haber constituido, según acabamos de ver, una especie de cruce entre la leyenda heroica y una trulculenta crónica de sucesos. La singularidad de esta combinación, al parecer, ya suscitó el interés de algunos eruditos antiguos. Así, nos han llegado ciertos ecos, mínimos e imprecisos, de las reflexiones de un filósofo del Perípato, Jerónimo de Rodas, quien creyó encontrar la fuente de las innovaciones euripideas en determinados motivos de la tradición epicórica ateniense. No sabemos si la discusión de Jerónimo constituía un análisis extenso o se limitaba a un apunte, pero el sentido general de sus opiniones (no, desde luego, su tenor literal) puede reconstruirse a partir de una entrada de la *Suda*:¹⁵

ANAGIRASIO: Hay un distrito, Anagirunte, perteneciente a la tribu Erecteide; sus habitantes se llaman anagirasios. También existe el demon Anagirasio y el santuario de Anágiro, en el distrito de los anagirasios. El demon Anagirasio: el héroe Anágiro, en efecto, castigó a un viejo vecino que había talado su recinto sacro. Los

¹² En el contexto presente no puedo comentar con un mínimo de detalle una cuestión tan compleja como los límites del incesto en la tragedia ática; de modo que me limitaré a remitir a Pòrtulas (2010, 2011a, 2011b), donde se consigna también una bibliografía copiosa.

¹³ Cf. *Il.* ix 455-456. Obsérvese la relativa ambigüedad de la expresión, muy de acuerdo con la reticencia homérica habitual a la hora de tratar cuestiones de este tipo.

¹⁴ En el fr. 815 Kn se hace mención de unos *καυτηριοί* (= 'hierros al rojo vivo'); y en el fr. 816 Kn, el mismo Fénix se refiere a su nueva condición de *τυφλός*. Sobre la ceguera como equivalente simbólico de la castración, *vide e.g.* Devereux (1973), Pucci (1979), y un largo etcétera.

¹⁵ *Suda* α 1842, s.v. *Ἀναγυράσιος* (= Jerónimo de Rodas, fr. 32 Wehrli = 42A White). El *Léxico* de Focio contiene una entrada (α 1432) prácticamente idéntica.

anagirasios son un distrito del Ática... Alguien taló el bosquecillo sacro del demon; y éste hizo que la concubina del viejo enloqueciera de deseo por su hijo. No pudiendo persuadir al muchacho, le denunció ante su padre por intento de seducción. El padre mutiló¹⁶ al hijo y lo emparedó. Al final, el viejo se ahorcó y la concubina se arrojó a un pozo. Esta historia la cuenta Jerónimo [*de Rodas*] en su monografía *Sobre los poetas trágicos*, comparando (ἀπεικάζων) estos sucesos con el *Fénix* de Eurípides.

Analicemos con un poco más de detenimiento este texto singular. La existencia de un culto local al héroe epónimo Anágiro, en el δῆμος o 'distrito' ático de Anagirunte (el mayor de la tribu Erecteide, ubicado entre la ladera SE del Himeto y el mar, no lejos de la actual Vari)¹⁷ resulta del todo verosímil. Algunos autores piensan, sin embargo, que se trata de una noticia autosquediástica, a partir del proverbio que discutiremos después.¹⁸ Por otro lado, Angelo Brelich destacó oportunamente que el tema de «l'eroe ingiuriato che si vendica e richiede espiazione in forma di culto» se encuentra «tenacemente radicato nelle credenze popolari di carattere locale».¹⁹ Ni que decir tiene que todos los motivos presentes en el μῦθος del héroe de Anagirunte encuentran copiosos paralelos en otras leyendas semejantes; quizás lo único que llama un poco la atención sea, precisamente, su carácter tan completo y sistemático.

Jerónimo de Rodas sobre el *Fénix* euripideo

Si nos atenemos exclusivamente al pasaje de la *Suda* que hemos traducido *supra*, Jerónimo se limitaba a establecer una comparación, un paralelo (cf. ἀπεικάζων!) entre la tragedia euripidea y el relato popular; no afirmaba en momento alguno que el dramaturgo se inspirase para su *Fénix* en el episodio de Anagirunte. Ahora bien, este pasaje debe confrontarse con otro texto acerca de Fénix y sus desdichas, un texto de Claudio Eliano (fr. 246 Hercher

¹⁶ El término griego es ἐπιρροσεν, que el LSJ traduce por 'maim', 'mutilate' y también por 'castrate'. White (2004) opta por este último término en su traducción del pasaje. Se podría interpretar –sobre todo, en vista de los paralelos– «le arrancó los ojos».

¹⁷ Cf. Milchhöfer (1894: col. 2028); Gil (1985: 122 n. 4; 1989: 54-55); Sommerschein *ad Lys.* 67-68 (1990: 158).

¹⁸ *Vide infra*, pp. 327-328. Así, *e.g.* Gil (1985: 126-127 ≈ 1989: 57). *Vide* también Lelli (2006: 395 n. 185).

¹⁹ Brelich (1978 [1958]: 136 n. 188, 145, 226-7).

= 244a-b Domingo-Forasté), que se reconstruye a partir de otras dos noticias de la *Suda*:

Eliano 244a [*Suda* ε 2171, s.v. ἐπηλυγάζονται]: ... οἱ δ' οὖν περὶ πλείστου τιθέμενοι τὰ τοῦ Φοίνικος, καλλύνοντες ἄρα τὸ κακὸν αὐτοῦ καὶ ἐπηλυγάζοντες, ἄλλως φασὶ τοῦτο γενέσθαι.

Eliano 244b. [*Suda* ε 1137, s.v. ἐναύειν]: ... εἰ δὲ ἐντεῦθεν Εὐριπίδης ἐναυσάμενος τὸν λόγον ἅπαντα εἶτα μέντοι Φοίνικι περιτίθησιν.

Algunos, considerando la gravedad de las desgracias de Fénix, embellecen su horror y lo disimulan, y dicen que las cosas ocurrieron de otro modo.

Si Eurípides sacó inspiración de esto para todo el argumento, y acto seguido lo aplicó todo a Fénix...

La primera parte nos sirve sólo para corroborar que, sobre las desgracias de Fénix, corrían versiones múltiples, muy divergentes entre sí. La segunda, en cambio, es crucial para nuestro argumento. El pasaje de la *Suda* quiere documentar un uso metafórico del verbo ἐναύειν, cuyo sentido básico sería ‘encender’, ‘alumbrar’, pero que en determinados contextos puede asumir el valor derivado de «to borrow [courage]»²⁰ o también «to draw [inspiration]».²¹ Eurípides habría inflamado (ἐναυσάμενος) su inspiración, que aplicaría luego al argumento de Fénix, a partir de algo que esta cita excesivamente breve de la *Suda* no alcanza a concretar; pero la conjetura de que se trata del drama de Anagirunte se impone a partir de la entrada que hemos mencionado en primer lugar (*supra*, pp. 323-324). La frase «εἰ δὲ ἐντεῦθεν Εὐριπίδης κτλ.» debe atribuirse, pues, a Jerónimo de Rodas, tal como hace White en su edición (2004: fr. 42B).²² Podríamos conjeturar, incluso, que el detalle brutal de la mutilación de Fénix por obra de su padre fue lo que indujo a Jerónimo a privilegiar la comparación del ‘héroe’ de Anagirunte con Fénix, más que con otras obras y personajes de Eurípides que también abordaban el ‘motivo de Putifar’. Recordemos, en efecto, que este detalle truculento faltaba en *Il.* IX –donde, sin embargo, la maldición del padre

²⁰ Cf. e.g. Pseudo-Platón, *Axíoco* 371e.

²¹ Para este último sentido, el LSJ cita Calímaco, *Yambo* i 335 y este fragmento de Eliano, precisamente.

²² Wehrli (1969: 38), por su parte, no acogía este pasaje en su texto, pero lo mencionaba en su *Kommentar* para ilustrar «in welchem Sinne der Vergleich mit dem euripideischen *Phoenix* zu verstehen sei».

funcionaba como una suerte de castración simbólica– y que debía de constituir una de las innovaciones importantes de Eurípides. Jerónimo de Rodas se habrá sentido atraído por la idea de conectar esta innovación con la leyenda epicórica de Anagirunte.

Quizás un breve excursus sobre Jerónimo de Rodas resultará oportuno aquí.²³ Se trata de un filósofo activo en Atenas entre 290 y 230 aC, aproximadamente, que gozó de la protección de Antígono II Gonatas y fue inicialmente peripatético. Pero, tras agria disputa con Licas de Tróada, escolarca del Liceo en aquel momento, abandonó la escuela y fundó su propio grupo filosófico, bajo la bandera de un cierto eclecticismo. De su producción, solamente subsisten una cincuentena de fragmentos; algunos de ellos documentan un interés considerable por el *gossip* literario. Es innegable, en cualquier caso, que se interesó vivamente por cuestiones de literatura. Recientemente, algunos estudiosos han consagrado un interés particular a los años que Jerónimo pasó en su Rodas natal, de regreso de su estancia en Atenas.²⁴ Rodas disfrutaba entonces de un período de gran prosperidad. Existía allí no sólo una pujante tradición retórica, sino también una escuela peripatética importante, que probablemente tuvo mucho que ver con el regreso de Jerónimo a casa. Las tradiciones culturales del lugar presentaban –aparte de la fundamental impronta ateniense– significativas conexiones con las de la no lejana Alejandría. Un ambiente semejante encaja bien con las preocupaciones filológico-literarias de Jerónimo, en las que E. Matelli (2004: 308-309) destaca una serie de líneas maestras –no reproduzco aquí el cuadro íntegro de Matelli, sino sólo los ítems que sugieren mayor afinidad con la monografía *Sobre los poetas trágicos*, a la que pertenecía el texto sobre Eurípides que nos ha ocupado hoy: **(a)** Biografías y pseudobiografías de poetas; **(b)** cuestiones de métrica y de retórica; **(c)** estudio de los mitos (no sólo los de Fénix y Anágiro, sino también los de Titono y Hércules);²⁵ **(d)** exégesis de obras literarias concretas, como por ejemplo el Ἀσπίς pseudo-hesiódico.

²³ Aunque es mencionado por Diógenes Laercio en una docena de ocasiones, Jerónimo no tiene un apartado propio en las *Vidas de los filósofos ilustres*. La siguiente presentación se basa fundamentalmente en Wehrli (1969: 9-10, 29-30); Sharples (1996: 706); White (2004: 96-113).

²⁴ Cf. Matelli (2004: 289-314). Sobre la cultura en la Rodas helenística, *vide e.g.* Rossetti & Furiani (1993: 657-715).

²⁵ *Vide* los fragmentos 46AB White (= 15a-b Wehrli) y 44AB White (16, 17 Wehrli), respectivamente.

Una expresión proverbial (Zenobio, Cent. ii 55)

Hay que recordar aquí también que tenemos documentado el proverbio κινεῖν τὸν ἀνάγυρον (y formas parecidas), claramente relacionado con el distrito de Anagirunte y, quizás, con su héroe epónimo. Los *corpora* paremiográficos recogen desde luego el proverbio; pero lo hallamos ya, mucho antes, en una alusión de la *Lisístrata* aristofánica (vv. 66-67):

CLEONICA: ¿Huy, huy! ¿De dónde son?

LISISTRATA: De Anagirunte.

CLEONICA: Por Zeus, muy removido parece estar Anágiro.

Los escolios glosan el *Witz* en los siguientes términos: *παρὰ τὴν παροιμίαν 'κινήσω τὸν ἀνάγυρον'. ἔστι δὲ πῶα δυσώδης* (= «a partir del proverbio «voy a remover el anágiro»; se trata de una planta maloliente»). El mismo escolio había apuntado antes: *Δημός τις Ἀττικῆς, ἀπὸ Ἀναγύρου ἥρωος* (= «Un distrito del Ática, denominado así por el héroe Anágiro»). La explicación más completa del pasaje aristofánico la ofrece, a mi entender, Sommerstein (1990: 158):

The deme was named after the malodorous shrub *anagyros* (the bean-trefoil, *Anagyris foetida*),²⁶ and it was evidently a standing joke among other Athenians that the deme's inhabitants were equally smelly. Calonice in her rejoinder plays on the proverbial expression κινεῖν τὸν ἀνάγυρον, literally «shake the *anagyros*», *i.e.* disturb something that would be much less of a nuisance if let alone, or as modern idiom has it «open a can of worms».²⁷

Doy a continuación el proverbio (Zenobio, Cent. ii 55), en la traducción (que he modificado ligeramente) de Mariño & García Romero (1999: 107):²⁸

²⁶ Según Lelli (2006: 395 n. 184) se trata de una leguminosa con semillas esféricas y fétidas, mencionada también por Plinio (*NH* xxvii 30).

²⁷ Interpretación semejante en Henderson (1987: 76): «μη κίνει τὸν ἀνάγυρον was thus proverbial for 'don't stir up trouble'. *Anagyros*, the deme's eponymous hero [...] was said to destroy violators of his grove, so that a home visited by a series of misfortunes was thought to be victimized by *Ἀνάγυρος δαίμων*». *Vide* también Bowie (1993: 187-188).

²⁸ Véase también Leutsch & Schneidewin (1965 [1839]: i 46-47).

«Remover Anágiro»: Anágiro es un distrito del Ática donde crece una planta maloliente [que protege contra el mal] llamada así, *anágiro*. [O bien donde había un lugar cenagoso y por ello maloliente, que provocaba mal olor si se removía]. Por ello, el proverbio se emplea a propósito de quienes remueven algo en su propio perjuicio. [Otros, empero, dicen que proviene de una sacerdotisa de Hécate que, poseída y dominada por la diosa, amenazaba con remover el anágiro para ella; y en cuanto cogía varas de esa planta, se azotaba a sí misma como si realmente afligiese con ello a Hécate]. Y hay algunos que afirman que Anágiro fue un héroe que arruinó completamente las casas de sus vecinos, cuando intentaron ultrajar su santuario. El proverbio lo menciona Aristófanes en su *Lisístrata*. [Se dice también que hay un dios anagirasio y un santuario de Anágiro en el distrito de los anagirasios].²⁹

Como resulta evidente, en la entrada de Zenobio hallamos combinadas, y en parte confundidas, más de una versión sobre el origen del mal olor de Anagirunte; mal olor que habría sido ocasionado o bien por un arbusto maloliente o bien por un fétido cenagal. En ambos casos se recomendaba, desde luego, no remover ni agitar el origen de semejante peste. En conexión con la versión del arbusto, se contaba también un *ἄγιον* (transmitido por Zenobio de manera sin duda defectuosa) acerca de una sacerdotisa de Hécate y sus hábitos al herborizar. El 'héroe' Anágiro, en cambio, parece haber funcionado, sobre todo, como epónimo mítico del distrito. Éste no es el lugar adecuado para dilucidar la relación entre las distintas versiones de los hechos de Anagirunte y/o la hipotética prioridad cronológica de una respecto a la otra;³⁰ pero la existencia misma del proverbio, en combinación con los testimonios, anteriormente aducidos, de Jerónimo de Rodas, Eliano y la *Suda*, nos sirve para corroborar el impacto de los relatos locales de Anagirunte en el imaginario colectivo de los atenienses.

²⁹ El texto en el que se basa la traducción de Mariño & García Romero se construye a partir del denominado «Zenobio parisino», más *Zen. Atos* i 75 y *Col. Coisl.* 31 (cf. 1999: 44 n. 66, 54-55, 107 n. 114).

³⁰ Gil (1985 ≈ 1989) ofrece una tentativa brillante de desenredar el ovillo de estas distintas versiones y relatos etiológicos; pero sus opiniones sobre el carácter tardío del 'héroe' y, sobre todo, la distinción (cf. 1985: 128) entre las sucesivas fases («*orendista*, religiosa y demonológica») de las creencias griegas suscitan graves perplejidades desde el punto de vista metodológico.

A propósito del *Anágiro* de Aristófanes

A mayor abundamiento, recordemos también que Aristófanes, además de aludir al proverbio κινεῖν τὸν ἀνάγυρον en el pasaje antes citado de la *Lisístrata*, compuso también una comedia titulada *Anágiro* (frs. 41-66 Kassel-Austin). Sabemos muy poco, por desgracia, sobre esta obra; ignoramos incluso si la historia del vecino de Anagirunte, perseguido por la cólera implacable del héroe local, desempeñaba o no un papel importante en su trama. A. Bowie (2007: 194) defiende con buenas razones la respuesta afirmativa:³¹

Local cults do sometimes furnish plots, but seldom. The best example is Aristophanes' *Anagyryus* [...] This was not, however, a case of a local legend simply staged for local people, since it also involved parody of Euripides' *Hippolytus*, to which the comedy plot had obvious similarities. Indeed, one of the fragments contains a parody of lines of the tragedy.³²

Por su parte, el profesor Gil (1985: 131 =1989: 58-59) encontraba en cambio argumentos de peso para considerar la hipótesis sumamente improbable:

... Se hace cuesta arriba creer que el *Anágiro* de Aristófanes desarrollase, aunque fuera a modo de parodia como creía Kock, un 'dramón' semejante [...] Una constelación de desgracias como la del Ἀναγυράσιος δαίμων repugna *a priori* con la estructura, los propósitos y la temática del drama de Aristófanes. Ello no excluye, sin embargo, que algunas de sus situaciones, escenas y parlamentos se elaborasen con material paratragédico tomado del teatro euripideo.

Conclusión

No es mi propósito ahora terciar en esta complicada cuestión. Me basta con destacar que la existencia de una serie de conexiones, a diversos niveles, entre el *Fénix*, tragedia perdida de Eurípides, la leyenda local de Anagirunte, el *Anágiro* aristofanesco, y la expresión proverbial κινεῖν τὸν ἀνάγυρον no ofrece lugar a duda

³¹ En el mismo sentido, Kock (CAF i 402): «itaque argumentum tragoediae in ridiculum detorsit Aristophanes».

³² Referencia al fr. 53 KA del *Anágiro*, en el que Meineke (FCG ii 2, p. 960) identificó una parodia de Eurípides, *Hipólito* 219-222. Vide también Kock (CAF i 405); Kassel-Austin (PCG iii 2: 57).

alguna. También parece indiscutible que Jerónimo percibió por lo menos algunas de estas conexiones y trató de explicarlas a su modo, con el utillaje intelectual de su tiempo. Pero, teniendo en cuenta la complejidad de los problemas y la insuficiencia de los datos a nuestra disposición, debemos reconocer que, a la hora de dar razón de estas conexiones, hay espacio para más de un esquema interpretativo. Podríamos conjeturar, por ejemplo, que Eurípides compuso su versión del drama ajustándose al 'Potiphar Motiv' (un esquema recurrente, ya lo hemos dicho al principio, en su producción de aquellos años); que Aristófanes parodió la pieza del gran trágico en una comedia, el *Anágiro*, que alguna relación debía de tener, dado su título, con el *Αναγυράσιος δαίμων*; y que Jerónimo, confundido, pensó que Eurípides se había inspirado en las desgracias provocadas por la vindicta del 'héroe'. Pero también podríamos suponer que entre la pieza de Eurípides y la de Aristófanes existían determinadas concomitancias argumentales, suscitadas quizás por ciertas obsesiones muy tenaces en el imaginario colectivo de los atenienses (pienso no solo en la insistencia en el 'Potiphar Motiv' sino también en otros esquemas recurrentes, como la competición entre padre e hijo por una mujer que, legalmente, pertenece al padre).³³ Y también serían posibles otros esquemas interpretativos, desde luego. Ahora bien, basta ya con lo dicho para entender que, en este caso como en tantos otros, es mejor aplicar la vieja recomendación de saber ignorar.

Referencias bibliográficas

- Bowie, A.M. (1993). *Aristophanes. Myth, Ritual and Comedy*. Cambridge University Press.
- Bowie, A.M. (2007). «Myth in Aristophanes», in R.D. Woodard (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*. Cambridge University Press: 190-209.
- Brelich, A. (1978). *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*. Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri: Roma (1ª ed. 1958).
- Croiset, M. (2010). «Conjectures sur la chronologie de quelques pièces d'Euripide de dates incertaines», *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes* xxxiv: 213-229.

³³ La recursividad de este motivo a nivel cómico puede documentarse, por ejemplo, con la *Samia* de Menandro, cuyos paralelismos con el *Fénix* merecerían un estudio más detallado, que no puedo emprender aquí.

- Cropp, M. & Fick, G. 1985. *Resolutions and Chronology in Euripides. The Fragmentary Tragedies*. London: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* Suppl. xliii.
- Cuenca, L.A. de (1993). «El motivo literario de Putifar», *Revista de Occidente* cxlviii: 53-74.
- Devereux, G. (1973). «The Self-Blinding of Oidipous in Sophocles' *Oidipous Tyrannos*», *Journal of Hellenic Studies* xciii: 36-49.
- Fortenbaugh, W.W. & White, S. (2004). *Lyco of Troas and Hieronymus of Rhodes. Text, Translation and Discussion*. *Rutgers University Studies in Classical Humanities* xii. Transaction Publishers: New Brunswick & London.
- Gil, L. (1985). 'ΑΝΑΓΥΡΟΣ', *Museum Criticum* xxx: 121-132.
- Gil, L. (1989). «El Aristófanes perdido», *Cuadernos de Filología Clásica* xxii: 39-106.
- Hartung, I.A. (1843-1844). *Euripides Restitutus* (2 vols.). F. Perthes: Hamburg.
- Henderson, J. (1987). *ARISTOPHANES' Lysistrata*. Edited with Introduction and Commentary. Clarendon Press: Oxford.
- Jouan, F. (1966). *Euripide et les légendes des Chants Cypriens des origines de la Guerre de Troie à l'Iliade*. Les Belles Lettres: Paris.
- Jouan, F. (1990). «Femmes ardentes et chastes héros chez Euripide», *Sacris erudiri* xxxi: 187-208.
- Jouan, F. & Van Looy, H. (2002). *EURIPIDE. Fragments III (Sthénébee-Chrysis)*. Les Belles Lettres: Paris.
- Kannicht, R. (2004). *Tragicorum Graecorum Fragmenta V. Euripides* (2 vols.). Vandenhoeck & Rupprecht: Göttingen.
- Lelli, E. (ed. 2006). *I proverbi greci. Le raccolte di Zenobio e Diogeniano*. Rubbettino: Soveria Mannelli (CZ).
- Leutsch, E.L. von; Schneidewin, F.G. (1965). *Corpus Pseudoepigrapharum Graecorum*. Olms: Hildesheim (1ª ed. Göttingen, 1839-1851).
- López Salvá, M. (1994). «El tema de Putifar en la literatura arcaica y clásica griega en su relación con la del Próximo Oriente», *Cuadernos de Filología Clásica (Est. griegas e ide.)* i: 77-112.
- Lucas de Dios, J.M. (1992). «El motivo de Putifar en la tragedia griega», *Epos* viii: 37-56.
- Mariño, R.Mª & García Romero, F. (1999). *Proverbios griegos. Sentencias de Menandro*. Biblioteca Clásica Gredos: Madrid.
- Matelli, E. (2004). «Hieronymus in Athens and Rhodes», in Fortenbaugh & White 2004: 289-314.

- Mette, H.-J. (1964). «Die römische Tragödie und die Neufunde zur griechische Tragödie», *Lustrum* ix: 62-64.
- Milchhoefer, A. (1894). 'Anagyros', *Realenzyklopädie der Altertumswissenschaft* I 2: col. 2028.
- Pòrtulas, J. 2010. «La sposa e la concubina. A proposito della figura di Iole nelle *Trachinie*», in F. De Martino & C. Morenilla (eds.), *Teatro y Sociedad en la Antigüedad Clásica iii: Redefinición del rol de la mujer por el escenario de la guerra*. Levante Editori: Bari: 265-284.
- Pòrtulas, J. (2011a). «Eracle, Illo e le nozze di Iole», in A. Beltrametti (ed.) *La storia sulla scena. Quello che gli storici antichi non hanno raccontato*. Carocci Editore: Roma: 259-273.
- Pòrtulas, J. (2011b). «La culpa d'Aèrope», in F. De Martino & C. Morenilla (eds.), *Teatro y Sociedad en la Antigüedad Clásica iv. La mirada de las mujeres*. Levante Editori: Bari: 307-338.
- Pucci, P. (1979). «On the 'Eye' and the 'Phallos' and Other Permutabilities, in *Oedipus Rex*», in G.W. Bowersock, W. Burkert & C.J. Putnam (eds.), *Arktouros. Hellenic Studies presented to B.M.W. Knox*. De Gruyter: Berlin: 130-133.
- Robert, C. (1920-1926). *Die griechische Heldensage* (3 vols). Weidmann: Berlin.
- Rossetti, L. & Furiani, P.L. (1993). 'Rodi', in G. Cambiano, L. Canfora & D. Lanza (eds.). *Lo Spazio letterario della Grecia antica. Vol. I. La Produzione e la circolazione del testo. Tomo ii. L'ellenismo*. Salerno Editrice: Roma: 657-715.
- Schmid, W. & Stählin, O. (1929-1948). *Geschichte der griechischen Literatur. I. Die klassische Periode der griechischen Literatur*. Handbuch der Altertumswissenschaft. Oscar Beck: München.
- S[harples], R.W. (1996). 'Hieronymus of Rhodes', in S. Hornblower & A. Spawforth (eds.) *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford University Press: Oxford-New York: 706.
- Sommerstein, A.H. (1990). *ARISTOPHANES. Lysistrata*. Edited with Translation and Notes. Aris and Phillips: Warminster.
- Webster, T.B.L. (1967). *The Tragedies of Euripides*. Methuen: London.
- Wehrli, F. (1969). *Die Schule des Aristoteles Heft x. Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler*. Schwabe & Co: Basel/Stuttgart (1^a ed. 1959).
- Welcker, F.G. (1839). *Die griechischen Tragödien mit Rücksicht auf den epischen Cyclus*. (3 vols.). Eduard Weber: Bonn (ed. online: <<https://archive.org/details/diegriechischen00welcgoog/>>).

- White, S. (2004). «Hieronymus of Rhodes: The Sources, Text and Translation», in Fortenbaugh & White 2004: 79-276.
- Wilamowitz-Möllendorff, U. von (1962). «Zum *Lexikon* des Photios», *Kleine Schriften. Herausgegeben von den Akademien zu Berlin und Göttingen* iv. Akademie-Verlag. Berlin: 528-541 (1ª public. *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1907: 2-14).

PÓRTULAS, Jaume, «El *Fénix* de Eurípides, el héroe de Anagirunte y Jerónimo de Rodas», *SPhV* 18, pp. 319-334.

RESUMEN

Es bien sabido que *Fénix*, una tragedia perdida de Eurípides cuyo argumento correspondía fielmente al famoso ‘Potiphar Motiv’ de los folkloristas, aportaba innovaciones considerables a la versión del relato desarrollada en el canto ix de la *Iliada*. Jerónimo de Rodas –posiblemente para dar razón de estas discrepancias– sugirió que Eurípides se había inspirado en una leyenda local del Ática. Esta leyenda, sin embargo, sólo se puede reconstruir, aunque de modo trabajoso, a partir de ciertas expresiones proverbiales y de algunas entradas en la *Suda*. El presente ensayo revisa esta problemática, con el propósito de aportar un poco más de claridad a sus confusos detalles.

PALABRAS CLAVE: *Fénix* (tragedia de Eurípides), Jerónimo de Rodas, cultos locales del Ática, paremiografía.

ABSTRACT

It is well known that *Phoenix*, a lost tragedy by Euripides –with a plot closely following the famous ‘Potiphar Motiv’ of folklorists–, made considerable innovations to the version of the tale in *Iliad* ix 447-477. Hieronymus of Rhodes, maybe in order to explain such discrepancies, suggested that Euripides had based his story on a local legend from Attica, which, however, can only be reconstructed, with difficulty, through certain proverbial expressions and a

handful of entries in the *Suda*. In this paper these difficulties are revisited with the aim of throwing a little more light on the story's fuzzy details.

KEYWORDS: *Phoenix* (tragedy by Euripides), Hieronymus of Rhodes, Local Cults of Attica, Paremiography.