

Les Cartes d'Apolloni de Tíana adreçades a comunitats gregues

Francesca Mestre
Universitat de Barcelona

ABSTRACT

Pseudo-epistolography is an excellent way to create characters. This is the case of Apollonius of Tyana's corpus of letters or, at least, of a group of letters within this corpus that seek, in the same way as Philostratus in the *Vita Apollonii*, to show a man concerned with the preservation of hellenity.

KEYWORDS: Apollonius of Tyana, epistolography, Greek identity, Philostratus.

Els reculls de cartes de personatges coneguts i famosos són habituals en el món grec antic, i en l'antiguitat en general. Sovint, tot i planar normalment sobre les dites cartes l'ombra del dubte de l'autenticitat, són tingudes per fiables almenys com a baròmetre del tipus de reputació de la qual el personatge, en el seu propi temps o més tard, va gaudir.

Segons la taxonomia habitual que és emprada per classificar les cartes a l'antiguitat, la més habitual, en el món grec, és aquella que és definida com a forma pública de comunicació, amb finalitats apologetiques o propagandístiques. En aquest context, cal tenir en compte tres aspectes rellevants que, potser, diferencien aquestes cartes de l'epistolografia moderna, cadascun de diferent manera i a un nivell diferent i que són: 1. la creació d'identitat, 2. l'autenticitat o ficció i 3. l'eventual caràcter íntim de la carta¹.

Començant pel final, és notori que en aquest tipus de cartes, que pretenen ser públiques, allò que hom pretén revelar del personatge ni solen ser

1. Sobre l'epistolografia grecoromana en general vg. MORELLO; MORRISON 2007; SARRI 2018, esp. 6-52; també pot ser útil TRAPP 2003.

qüestions íntimes ni el recurs a l'intimisme és utilitzat com estratègia literària.

Per una altra banda, la qüestió de l'autenticitat o de la ficció té múltiples cares: pot donar-se el cas que el presumpte autor de la carta sigui un personatge ficitiu, o bé el seu destinatari, o bé ambdós, o bé, encara, que tot i que autor i/o destinatari siguin personatges històrics reals, ni hagin escrit ni hagin rebut mai la carta, sinó que algú altre ha creat la ficció d'una persona real escrivint eventualment una carta a una altra persona real; i si és així, desemboquem al darrer dels aspectes esmentats, la creació d'identitat, que, tot i que és aplicable també si la carta és autèntica —ell, l'autor, i la carta— ho és molt més quan la carta és obra d'algú altre que té per objectiu “crear” un personatge, basant-se en algú real, modelar-ne algunes característiques que en farien encara una celebritat encara més gran i un model a imitar per altres, tendència aquesta, la de crear models a imitar, molt sovintejada a l'antiguitat. La manera com aquesta tendència es duu a terme, tanmateix, no usa només la carta com a vehicle —en aquest cas la carta vindria a ser, segurament, la forma ideal de repetir les paraules i pensaments del personatge—, sinó que n'hi ha un altre de vehicle, dins dels gèneres o formes literàries, ben proper, la ‘vida’ —ben diferent ara també d'allò que s'entén per biografia en la literatura moderna.

Fins a tal punt que, en connivència harmoniosa, el relat biogràfic es combina fàcilment amb l'autobiogràfic de la carta, com a il·lustració directa d'allò que el biògraf pretén palesar.

Un dels exemples més clamorosos d'això és Alexandre: el rei i conqueridor macedoni és objecte, pràcticament després de la seva desaparició, de narracions detallades a propòsit de la seva vida —infantesa, relació amb pare i mare, educació rebuda, edat adulta, gestes assolides, problemes enfrontats resolts o no resolts, circumstàncies de la mort, etc.—, moltes de les quals són il·lustrades per cartes. D'aquestes cartes és interessantíssim el corpus que constitueix l'intercanvi epistolar entre Alexandre i el rei persa Darius² que, segons el parer, encertat, crec, de molts estudiosos, constitueixen tal vegada la primera novel·la epistolar de la història de la literatura occidental: els personatges són històricament reals, les lluites que els van enfrontar sens dubte també, ara allò que defineix aquestes cartes no és pas això, sinó el retrat dels personatges que n'ergeix, sempre modèlic, responsabilitat exclusiva de l'autor de les cartes, un autor literari que decideix realment on vol posar l'accent per la creació d'aquestes identitats i quina mena de model vol crear, i amb quina finalitat.

El cas que vull presentar avui aquí està prou lluny del paradigma d'Alexandre: Apol·loni de Tíana no té ni la fama universal del rei macedoni, ni les virtuts i fets que se li atribueixen no s'assemblen, ni per context ni per importància, en res; però des del punt de vista literari es dona la circumstància que

2. WHITMARSH 2013, 86-100.

és un personatge, relativament famós en el seu temps, del qual posseïm una vida i un corpus de cartes. Atès que, ja des del principi, m'ha semblat oportú palesar l'aspecte de la creació d'una identitat com element clau per donar raó d'unes cartes, bo serà que comenci per explicar en quatre mots qui era el personatge o, almenys, què en sabem —tot i que, com sol passar, en algun moment ens adonarem que girem en rodó, perquè la majoria de coses que en sabem ens venen donades, justament, per les cartes i la vida.

Tanmateix, el personatge sembla que podem afirmar que va existir, encara que poques, hi ha altres fonts, a part de cartes i vida, que se'n fan ressò: Apol·loni de Tíana (Capadòcia) visqué al segle I dC, ja era adult sota el regnat de Neró (54-68) i encara era viu en el de Nerva (96-98); s'autodenominava neopitagòric, i se'l tenia per una espècie d'home sant, una mena de taumaturg, capaç d'operar una sèrie de fets prodigiosos com, per exemple, parlar la llengua dels ocells i entendre-s'hi, predir terratrèmols i epidèmies —no tant evitar-los, tot i que se li atribueixen una sèrie de talismans—, fins al punt que, sembla, va gaudir, després de mort, de llocs de culte, entre els quals un *herôon* —lloc destinat al culte dels herois— on l'emperador Caracal·la li retia culte (cf. D.C. 77.18). Una bona prova d'aquesta fama n'és la inscripció següent, de la part oriental de Cilícia, i datada cap a finals del s. III³:

[οὗτο]ς Ἀπ[ό]λλωνος μὲν ἐπόνυμος, ἐκ Τυά-
[νων] δ[έ], | λάμπας ἀνθρώπων ἔσβεσεν ἀμπλακίας. |
[- - -]φος Τυάνων, τὸ δ' ἐτήτυμον οὐρανὸς αὐτὸν |
[πέμψεν ὄ]πως θνητῶν ἐξελάσει πόνους. |

És precisament sota la dinastia dels Severs (darrers anys del segle II i primer quart del segle III), de la qual Caracal·la forma part, que la figura d'Apol·loni experimenta una revifalla, ja que l'obra del sofista Filòstrat *Vida d'Apol·loni de Tíana* li fou encarregada per l'esposa de l'emperador Septimi Sever, Júlia Domna, originaris ambdós de terres orientals. D'aquesta revifalla segurament, molt més que de les notícies de la seva pròpia època, depèn la tradició posterior d'Apol·loni de Tíana, tant per l'impacte de l'obra de Filòstrat com per la d'un filòsof estoic anomenat Hierocles que en fa una comparació amb el Jesucrist cristià —seguit més tard pel neo-platònic Porfiri—, desmentida vigorosament per Eusebi de Cesarea⁴.

Tot plegat, el caràcter taumatúrgic del personatge i la denominació de 'sant pagà' per la comparació amb els cristians, en fan, a partir de l'antiguitat tar-

3. SEG 28.1251. Cf. JONES 1980, que l'edita i en dona la traducció següent: «This man, named after Apollo, and shining forth from Tyana, extinguished the faults of men. The tomb in Tynana (received) his body, but in truth heaven received him so that he might drive out the pains of men»; sobre aquesta interpretació i discussió, cf. MARCOVICH 1982.

4. Cf. JONES 2006a, introducció i textos. Val a dir, però, que, com sol passar, aquesta discussió a propòsit de l'eventual paral·lel entre Apol·loni i Crist ha estat la raó fonamental per la qual Apol·loni continua essent evocat a l'edat moderna, en diversos autors, com s'esmenta tot seguit en el text.

dana i l'edat mitjana, un individu amb detractors que l'acusen de mag i fetiller, i amb partidaris que en fan un ésser amb propietats sobrenaturals, i amb aquest bagatge el trobem fins i tot a les taules greco-islàmiques de saviesa amb el nom de Balinus on encarna la figura d'un gran filòsof⁵, o bé a autors moderns i contemporanis com ara el Marquès de Sade, en el seu *Dialogue entre un Prêtre et un Moribond*, de 1782, on Jesucrist i Apol·loni són, per al moribund, igualment falsos profetes l'un i l'altre; interessant també és l'esment en els Cantos d'Ezra Pound, on Apol·loni és lloat com artífex del culte al sol, detractor dels sacrificis jueus i rival messiànic de Crist (*Canto* 91), per posar només dos exemples.

Aquest és a gran trets el personatge, a partir dels diferents canals de coneixement que en tenim. Sens dubte, Filòstrat i la *Vida* en són la font més prolífica, que hi afegeix encara viatges arreu del món conegut i visites als savis d'aquells móns per tal de —a la manera d'un nou Sòcrates i un nou Herodot alhora— descobrir l'autèntica saviesa que consisteix a trobar la millor manera de viure i de morir. Aquests viatges el porten a trobar-se amb els brahmanes a l'Índia, amb els gimnosofistes a Etiòpia i també amb els savis babilonis i egipcis, per retornar després a terres gregues, anar fins a Hispània i les Columnes d'Hèrcules, i acabar empresonat a Roma, aconseguir alliberar-se, i desaparèixer a Efès, sense que ningú n'hagi sabut mai més res, ni si és viu o és mort.

Anem ara a les *Cartes*. El corpus està format per un centenar d'exemplars, la majoria molt breus, algunes fins i tot brevíssimes que semblen ben bé més que cartes, aforismes, per exemple⁶:

Apol·loni als seus deixebles: “Parlar abundantment comporta revessos, en canvi callar és segur” (93).

Apol·loni a Cornelià: “La vida per a un home a qui li van bé les coses és curta, però llarga per al dissortat” (98).

Apol·loni als seus germans: “No heu d'envejar ningú, car els bons són dignes del que tenen, i el dolents, tot i que tinguin sort, tenen mala vida” (95).

D'aquests tres exemples només el primer sembla no comportar cap altra intenció més que el bon consell; les altres dues, en tenir un destinatari concret, malgrat l'aspecte d'aforisme de caràcter universal, no sabem si amaguen alguna segona intenció; evidentment, tot depèn de la relació que l'autor vulgui transmetre entre Apol·loni i Cornelià i entre Apol·loni i els germans.

5. Cf. BROWN 1997.

6. Totes les traduccions al català de les cartes citades són meves. Encara que no en tots, en la majoria de casos també posaré el text grec —seguint l'edició de Jones—, ja que són textos que no es troben fàcilment.

No m'entretinc ara en la tradició filològica d'aquestes cartes —que és força interessant però per a un altre àmbit de recerca—, només esmentaré que el corpus està format de manera variada: a) dos grups de manuscrits, els uns molt antics (entre ix i x) i els altres molt recents (xv-xvi), en els quals algunes cartes coincideixen però no totes; b) les referències de Filòstrat a la *Vida d'Apol·loni de Tíana*, que cita cartes senceres, les unes que es troben en la tradició manuscrita però altres no, o bé trossos d'altres cartes que, senceres, es poden trobar o no en el manuscrit i, a més, n'esmenta unes altres catorze, que no formen part del corpus perquè n'està simplement esmentada l'existència o una parafrasi del contingut, però sense cita literal; i, finalment, c) tenim un altre grup de cartes —una vintena— que cita Estobeu, que no estan ni en els manuscrits i que tampoc no esmenta Filòstrat a la *Vida*⁷. Tot plegat dona el resultat que esmentava d'una centena, l'ordenació de les quals es fa ben difícil, atesa la diversitat especialment dels destinataris. Criden l'atenció, tanmateix, tres grups: el més nombrós de destinatari unipersonal (20) és el de les adreçades a Èufrates, filòsof estoic, contemporani d'Apol·loni i blanc de les seves invectives per ser massa amant de luxes i riqueses i, per tant poc filòsof; en segon lloc cal esmentar també el grup de cartes adreçades al germà o germans (8, si també comptem la 46 a l'emperador Gordià, enemic d'Hestieu, un dels germans), amb els quals sembla per altra banda, que la relació no era massa fluïda i intuïm que li recriminen haver deixat de banda la família; i en tercer lloc, el grup del que m'ocuparé tot seguit, i que em sembla el més interessant i significatiu, que és el que adreça als habitants de ciutats 'gregues' o bé a col·lectius que presumiblement són els encarregats de vetllar per les 'essències gregues', grup que, així considerat com un conjunt és, de llarg el més nombrós i, per tant, perfila millor que cap altre la 'identitat' del personatge.

Una mostra ideal, que apunta clarament al nucli d'allò considerat el màxim model d'hellenitat, és l'atac furibund als atenesos perquè organitzen lluites de gladiadors al teatre de Dionís, al peu de l'Acròpolis. D'aquest horror se'n fa ressò tant Filòstrat a la *Vida*, com la *Carta* 70. La doble font sobre el mateix tema, a més, indica clarament la interacció de *Cartes* i *Vida d'Apol·loni de Tíana*, i serveix per argumentar la dependència de Filòstrat del corpus de *Cartes*.

Els passatges de Filòstrat que dona pas a la *Carta* i la *Carta* mateixa diuen així:

οἱ Ἀθηναῖοι ξυνιόντες ἐς θέατρον τὸ ὑπὸ τῆ ἀκροπόλει προσεῖχον σφαγαῖς ἀνθρώπων καὶ ἐσπουδάζετο ταῦτα ἐκεῖ μᾶλλον ἢ ἐν Κορίνθῳ νῦν, χρημάτων τε μεγάλων ἐωνημένοι ἤγοντο μοιχοὶ καὶ πόρνοι καὶ τοιχωρύχοι καὶ βαλαντιοτόμοι καὶ ἀνδραποδισταὶ καὶ τὰ τοιαῦτα ἔθνη, οἱ δ' ὄπλιζον αὐτοὺς καὶ ἐκέλευον ξυμπίπτειν.

ἐλάβετο δὲ καὶ τούτων ὁ Ἀπολλώνιος καὶ καλούντων αὐτὸν ἐς ἐκκλησίαν

7. Per a una extensa exposició de totes aquestes qüestions, cf. PENELLA 1979, 1-29.

Ἀθηναίων οὐκ ἂν ἔφη παρελθεῖν ἐς χωρίον ἀκάθαρτον καὶ λύθρου μεστόν. ἔλεγε δὲ ταῦτα ἐν ἐπιστολῇ. καὶ θαυμάζειν ἔλεγεν „ὅπως δὲ ταῦτα ἢ θεὸς οὐ καὶ τὴν ἀκρόπολιν ἤδη ἐκλείπει τοιοῦτον αἷμα ὑμῶν ἐκχεόντων αὐτῇ. δοκεῖτε γάρ μοι προιόντες, ἐπειδὴν τὰ Παναθήναια πέμπητε, μηδὲ βοῦς ἔτι, ἀλλ’ ἑκατόμβας ἀνθρώπων καταθύσειν τῇ θεῷ. σὺ δέ, Διόνυσε, μετὰ τοιοῦτον αἷμα ἐς τὸ θέατρον φοιτᾷς; κάκει σοὶ σπένδουσιν οἱ σοφοὶ Ἀθηναῖοι; μετάστηθι καὶ σὺ, Διόνυσε· Κιθαιρῶν καθαρώτερος.“

Els atenesos s’aplegaven al teatre que es troba al peu de l’Acropolis per veure-hi homes matant-se els uns als altres, i aquest espectacle era encara més popular a Atenes que ho és ara a Corint. Feien venir, pagant sumes considerables, adúlter, disbauxats, lladres, malfactors, traficants de persones i altres facinerosos, els armaven i els posaven a lluitar. Apol·loni els blasmà per això, i quan els atenesos el van convidar a una assemblea, declarà que no pensava anar a un lloc impur i sollat de sang. Aquest fou el tema d’una carta seva on deïa, entre altres coses: “M’estranya que la deessa no hagi marxat encara de la vostra Acròpolis, en veure com sota els seus ulls escampeu tota aquesta sang. Ja només us manca fer un pas més enllà: a la propera processó de les Panatenees sacrifiqueu a Pallas no pas bous, sinó hecatombes humanes. I tu, Dionís, com és que encara vens a aquest teatre ple de tanta sang? I és aquí on els savis atenesos us fan les libacions? Ves-te’n tu també, Dionís! El Citeró estava més net que això!”⁸.

La *Carta 70* del corpus epistolar —que no conté la que acabem de llegir— s’adreça no als atenesos sinó als saïtes, habitants de la ciutat de Saïs, al baix Egipte, colònia atenesa (cf. D.S. 1.28.4). Diu això:

Σαίταις. Ἀθηναίων ἀπόγονοί ἐστε, καθάπερ ἐν Τιμαίῳ Πλάτων φησίν, οἱ δὲ τὴν κοινὴν ὑμῶν θεὸν ἐξορίζουσι τῆς Ἀττικῆς Νηϊθ μὲν τὴν ὑφ’ ὑμῶν, Ἀθηναῖν δὲ τὴν ὑπ’ αὐτῶν ὀνομαζομένην οὐ μένοντες Ἑλληνας. ὅπως δ’ οὐ μένοντες, ἐγὼ φράσω· γέρων σοφὸς οὐδεὶς Ἀθηναῖος, οὐ γὰρ ἔφν γένυς πᾶσα παντός, ὅτι μηδεμία μηδενός. ὁ κόλαξ παρὰ ταῖς πύλαις, ὁ συκοφάντης πρὸ τῶν πυλῶν, ὁ μαστροπὸς καὶ πρὸ τῶν μακρῶν τειχῶν, ὁ παράσιτος πρὸ τῆς Μουνυχίας καὶ πρὸ τοῦ Πειραιῶς, ἢ θεὸς δὲ οὐδὲ Σούνιον ἔχει.

Als saïtes. Sou descendents dels atenesos, segons explica Plató al *Timeu*. Aquells, però, han fet fora de l’Àtica la deessa que comparteixen amb vosaltres —que anomeneu Neith i ells Atena—, i ja no són grecs. Ara us explicaré per què: ja no resta ni un savi atenès vell, ja ningú no porta barba serrada, ni tan sols barba. Hi ha aduladors a cada casa, un sicofanta davant de cada porta, fileres de disbauxats al llarg del murs, un paràsit davant la Muníquia i el Pireu, i la deessa ja no s’està ni a Súnion!

8. Les traduccions al català de la *Vida d’Apol·loni de Tíana* també són meves, i l’edició que segueixo és la de Jones a LCL.

Les coincidències entre ambdues cartes són òbvies, no cal insistir-hi: la deessa ha marxat, ja no hi ha savis o els que hi ha fan libacions, etc. A més, l'adreçament als saïtes encara aporta més llenya al foc, en dos aspectes, importants per a la configuració del personatge: Apol·loni que també és 'grec', donant al mot el sentit ampli del món hel·lenitzat resultant de les campanyes d'Alexandre i que així ha estat incorporat a l'imperi romà, s'adreça a una ciutat 'grega', també en sentit ampli, insinuant que ells, que són colònia d'Atenes, han romàs més grecs que els propis atenesos. El segon aspecte, és el record del text de Plató, cosa que indica que Apol·loni, ell, per tenir presents els clàssics, i conèixer el contingut de les seves obres sí que és savi i grec; tanmateix aquí el text de Plató no és citat sinó distorsionat —però ja sabem que aquestes distorsions no fan més que indicar el profund coneixement dels textos autèntics. Veiem en què consiteix la distorsió. El context, al *Timeu*, és l'entrevista de Soló amb els sacerdots de la deessa Neith, a Saïs d'Egipte. Quan Soló s'interessa pels relats antics dels egipcis, i esmenta els dels grecs —Decucalió i Pirra, etc.—, els sacerdots egipcis, presumint d'antiguitat, responen a Soló que els relats antics dels grecs són molt recents i ho fa dient la famosa frase: «ai Soló, Soló, els grecs sempre sereu infants, no hi ha cap vell grec» (ὦ Σόλων, Σόλων, Ἕλληνες ἀεὶ παιῖδες ἔστε, γέρων δὲ Ἕλληνα οὐκ ἔστιν, Pl., *Ti.* 21e). A la carta d'Apol·loni, seguint de molt a prop aquesta frase es diu «no hi ha cap savi atenes vell» (γέρων σοφὸς οὐδὲν Ἀθηναῖος), que lliga alhora amb la referència platònica i amb el fet que ningú duu barba, que és, certament, una marca de saviesa i d'hel·lenitat —de fet, el tema del pèl i les barbes és reprès a una ferotge crítica als lacedemonis en la persona dels seus èfors a la *Carta* 63, on diu que els èfors van depilats i enjoiats, clara mostra d'actitud impròpia de grecs. Potser també en connexió amb la degeneració de costums pròpia dels temps, i concretament amb la crítica d'espectacles salvatges, hem d'entendre la *Carta* 24, adreçada als hel·lanòdices o jutges dels jocs olímpics i als eleus en general, que, en convidar Apol·loni a assistir als jocs, reben aquesta resposta:

Ἑλλανοδίκαις καὶ Ἡλείοις. Ἀξιοῦτέ με τῶ ἀγῶνι τῶν Ὀλυμπίων παραγενέσθαι καὶ διὰ τοῦτο ἐπέμψατε πρέσβεις. ἐγὼ δὲ παρεγενόμην ἂν ἐπὶ σωματῶν θέαν καὶ ἄμιλλαν, εἰ μὴ τὸν μείζονα τῆς ἀρετῆς ἀγῶνα καταλείπειν ἔμελλον.

Als hel·lanòdices i als eleus. Requirit la meua presència als Jocs d'Olimpia i per això m'heu enviat missatgers. De bon grat vindria a un espectacle d'exercitació del cos i a una lluita, sempre que això no em faci abandonar la més gran competició (ἀγών) per a la virtut (ἀρετή).

D'aquest adreçament també se'n fa ressò Filòstrat a la *Vida*, quan cita, potser, una altra part de la mateixa carta, o bé d'una altra:

Es celebraven les Olimpíades i els eleus el van convidar a presenciar els jocs, i ell va dir: "em sembla que menyspreu la bona reputació de les Olimpíades, si us cal enviar missatgers per convidar la gent a anar-hi". (VA 4.24)

No massa més ben parats queden els milesis. La *Carta* 33 expressa amb claredat que han perdut les essències en tots els aspectes:

Μιλησίοις. Οἱ παῖδες ὑμῶν πατέρων δέονται, οἱ νέοι γερόντων, αἱ γυναῖκες ἀνδρῶν, οἱ ἄνδρες ἀρχόντων, οἱ ἄρχοντες νόμων, οἱ νόμοι φιλοσόφων, οἱ φιλόσοφοι θεῶν, οἱ θεοὶ πίστεως. προγόνων ἀγαθῶν ἔστε, τὰ παρόντα μισεῖτε.

Als milesis. Els vostres fills necessiten pares; el joves vells; les dones homes, els homes magistrats, els magistrats lleis; les lleis filòsofs, els filòsofs déus, els déus fe. Veniu de bons ancestres, detesteu el present.

Aquesta carta té una gran potència retòrica: el verb ‘necessitar’ (δέονται) no-més apareix una vegada i tot seguit encadena una sèrie d’estructures paral·leles, d’estil clarament gorgià; a més, l’acumulació de substantius: fills, pares, joves, vells, dones, homes, magistrats, lleis, filòsofs, déus, i, per acabar el mot que significa fe, creença, confiança, fidelitat, respecte, compromís, etc. (πίστις). El recurs serveix per descriure, simplement denominant-lo, el món tal com l’entén Apol·loni, com dient ‘no hi ha res més, i tot depèn de tot, però, a l’origen, sempre la relació amb els déus’. L’aspecte religiós del savi, en el sentit d’entendre i relacionar-se amb la divinitat com cal, en una mena de panteisme típic del moment, i associat a l’hellenitat, és una característica de l’Apol·loni de les *Cartes* i també de la *Vida*. De seguida en diré alguna cosa més.

Abans, acabo de comentar aquesta *Carta* 33. La segona part, «veniu de bons ancestres, detesteu el present» (προγόνων ἀγαθῶν ἔστε, τὰ παρόντα μισεῖτε), és una frase interessant, en el sentit que és parataxi pura; contràriament a allò que és habitual en grec, no té cap partícula, ni que la lligui a l’anterior ni que uneixi les seves dues parts. No sabem, doncs, si la descripció del món de la primera part (fills, pares, joves, ... déus i fe) és dit per justificar l’afirmació «veniu de bons ancestres», com dient, ‘prou que ho sabeu’, ni tampoc exactament si el fet de detestar el present és una conseqüència directa de tenir bons ancestres precisament perquè aquest present n’està molt lluny, així com també està lluny dels eixos descrits abans.

Per una altra banda, igual com en català, la forma μισεῖτε (detesteu), tant pot ser indicatiu com imperatiu. Jo m’inclino més aviat per l’imperatiu —contràriament als dos únics traductors de les cartes, Penella i Jones. D’aquesta manera, em sembla trobar com harmonitzar la parataxi: aquesta és la realitat de la vida dels humans (els fills necessiten pares, etc.), i ho sabeu perquè els vostres avantpassats, grecs, pares del pensament —recordem: estem a Milet— ho van establir, però com que no en feu cas no us queda més remei que detestar el present.

La *Carta* 68 també s’adreça als milesis i acaba amb la frase: «... i pensar que el vostre pare es deia Tales!» (καὶ πατὴρ ὑμῶν λέγεται Θαλῆς). Això els ho diu després d’exclamar «mira que en sou d’ignorants!» (ὦ τῆς δημοσίας ἀμαθίας), ja que, segons explica a la carta, després d’haver ofès reiteradament la divinitat

—suposem que no retent-l'hi el culte i la fe adequats—, els milesis culpen el filòsof —és a dir, ell, Apol·loni— d'haver patit un terratrèmol, perquè no fa fer ús de la seva capacitat de predir terratrèmols i desgràcies...

De la mateixa manera, això és, per manca de sentit grec de la religió, interpel·la els efesis, veïns dels milesis, per permetre tota mena d'excessos als llocs sagrats, singularment, en aquest cas, al famós temple d'Àrtemis d'Efès, una de les 7 meravelles...

Les *Cartes* 65, 66 i 67, adreçades als efesis, van en aquesta direcció —i potser ens sorprendrem del sentit hel·lènic de la religió que evoca Apol·loni.

Diu la *Carta* 65:

Ἐφεσίων τοῖς ἐν Ἀρτέμιδι. Ἔθος ὑμῖν ἅπαν ἀγιστείας, ἔθος δὲ βασιλικῆς τιμῆς. τᾶλλ' ὑμεῖς ἐστιάτορες μὲν καὶ δαιτυμόνες οὐ μεμπτοί, μεμπτοὶ δὲ σύνοικοι τῇ θεῷ νύκτας τε καὶ ἡμέρας, ἢ οὐκ ἂν ὁ κλέπτῃς τε καὶ ληστῆς καὶ ἀνδραποδιστῆς καὶ πᾶς, εἴ τις ἄδικος ἢ ἱερόσυλος, ἦν ὀρμώμενος αὐτόθεν· τὸ γὰρ (ιερὸν) τῶν ἀποστερούντων μυχὸς ἐστίν.

Als efesis del temple d'Àrtemis. Teniu per costum complir amb les cerimònies religioses, i també amb el culte imperial. Sens dubte no se us pot blasmar ni com a amfitrions ni com a hostes de banquets, però sí que mereixen blasme els visitants de la deessa, de dia i de nit, altrament, hom no trobaria aquí ni lladres, ni bandits, ni traficants d'esclaus, ni tota mena de delinqüents i sacrílegs. I és que això és cau dels de fora la llei”.

En el mateix sentit, la *Carta* 66:

τοῖς αὐτοῖς. Ἦλθεν ἐκ τῆς Ἑλλάδος ἀνὴρ Ἕλληγ τὴν φύσιν, οὐκ Ἀθηναῖος, οὐδὲ Μεγαρεύς γε, λῶον δ' ὄνομα παροικήσων ὑμῶν τῇ θεῷ. δότε μοι τόπον, ἐνθα μὴ καθαρσίων δεήσει μοι καίπερ ἔνδον αἰεὶ μένοντι.

Als mateixos. Ha vingut de Grècia un home grec de debò (τὴν φύσιν), no un atenès o un megarenc, per visitar la vostra deessa. Si us plau, indiqueu-me un lloc que no necessiti purificació, fins i tot sense moure'm de dins.

I encara la *Carta* 67:

τοῖς αὐτοῖς. Ἀνεῖται θύουσι τὸ ἱερὸν εὐχομένοις ὑμνοῦσιν ἰκέταις Ἕλλησι βαρβάρους ἐλευθέρους δούλους. ὑπερφυῶς θεῖος ὁ νόμος. ἐπιγινώσκω τὰ σύμβολα τὰ Διὸς τε καὶ Λητοῦς, ἐὰν ἧ μόνα ταῦτα.

Als mateixos. El santuari allotja els que fan sacrificis, els que pregunten, els que canten himnes, els suplicants, grecs, bàrbars, lliures, esclaus. La llei divina és acatada per excés: reconec les petges de la filla de Zeus i Leto, tan de bo fossin les úniques!

De fet, aquestes tres cartes tenen una confirmació per part de l'historiador llatí Tàcit (*Ann.* 3.60) que explica, precisament, que els temples a Grècia eren aixopluc de tota mena de gent fora la llei —uns irregulars o sense papers... o directament delinqüents— en temps de Tiberi: *crebrescebat enim Graecas per urbes licentia et impunitas asyla statuendi; complebantur templa pessimis servitiorum*⁹...

La crítica és aquí, si es vol veure així, simplement religiosa —no pas social. Es tracta del respecte que mereix el lloc sagrat i els déus: no n'hi ha prou amb celebrar les festes i els banquetes sinó que cal buidar els temples de gent que els ocupa només per evadir la justícia, ja que interpreten de manera certament abusiva l'hospitalitat i la immunitat que ofereixen els temples; per contra, els bons i piadosos fidels han de poder trobar un espai on col·locar-se que no hagi estat sollat per gent de mal viure, i caldria percebre pertot l'empremta de la deessa i no la brutícia dels refugiats...

No era pas irònic el que acabo de dir que la crítica és simplement religiosa o de costums i no, com podria semblar, social. I és que per a la idea que Apol·loni es fa de l'hel·lenitat només compta aquesta part del problema, l'altra o no la veu o no és la que li interessa palesar, sobretot tenint en compte, per altra banda, que les eventuais lleis que perseguïen aquells pobres refugiats tenien a veure amb un estat, el romà, del qual la puresa hel·lènica només aprofitava els privilegis; per a tot allò que era problemàtic, doncs allà estava l'administració romana per resoldre-ho.

I ja que hi som, voldria comentar per acabar un darrer element de contaminació no hel·lènica entre els grecs, en sentit ampli, del moment; aquest element és, precisament, la romanització dels noms, entesa, a parer meu, de nou, com una màcula aliena a la grecitat, i no pas com un intent d'enfrontar políticament grecs i romans, i encara menys d'insubmissió al poder de Roma. Per exemplificar aquesta qüestió la *Carta* 71 és ben diàfana:

Ἰωσιν. Ἑλληνας οἴεσθε δεῖν ὀνομάζεσθαι διὰ τὰ γένη καὶ τὴν ἔμπροσθεν ἀποικίαν, Ἑλλησι

δ' ὥσπερ ἔθη καὶ νόμοι καὶ γλῶττα καὶ βίος ἴδιος, οὕτω καὶ σχῆμα καὶ εἶδος ἀνθρώπων. ἀλλ' ὑμῶν γε οὐδὲ τὰ ὀνόματα μένει τοῖς πολλοῖς, ἀλλ' ὑπὸ τῆς νέας ταύτης εὐδαιμονίας ἀπολωλέκατε τὰ τῶν προγόνων σύμβολα. καλῶς οὐδὲ τοῖς τάφοις ἐκεῖνοι δέχονται ἂν ἄτε ἀγνώτας αὐτοῖς γενομένους, εἴ γε πρότερον ἠρώων ἦν ὀνόματα καὶ ναυμάχων καὶ νομοθετῶν, νυνὶ δὲ Λουκούλλων τε καὶ Φαβρικίων καὶ Λευκανίων τῶν μακαρίων. ἐμοὶ μὲν εἴη μᾶλλον ὄνομα Μίμνερος.

Als jonis. Creieu que se us ha d'anomenar grecs pel vostre llinatge i per l'antiga colonització de Jònia, però els grecs són una gent que tenen una manera de ser i una aparença determinada, a més de costums, lleis, llengua i estil de vida propis. Però la majoria de vosaltres no conserveu ni el nom, sinó que

9. «Els asils es multiplicaven fora mida a les ciutats gregues, hi havia impunitat: els temples s'omplien d'esclaus de la pitjor espècie...»

gràcies a aquesta vostra nova prosperitat heu anorreat les marques dels avant-passats. I aquells no crec que us rebessin de bon grat a la seva tomba, ja que heu esdevingut desconeguts per a ells. Si abans teníeu noms d'herois, d'almiralls i de legisladors, ara us dieu com els benaurats Lúculs, Fabricis i Lucanis! Doncs a mi m'agradaria més dir-me Mimnerm!

El mateix contingut de la carta ens dona la clau: encara que no és Apol·loni l'únic grec d'època imperial que critica la tendència a adoptar noms romans en general —requisit per altra banda indispensable per esdevenir ciutadà romà—, aquí el que, crec, hem de retenir és el fet que aquests noms substituïen els d'abans, que són els noms dels herois —Aquil·les, Perseu, etc.—, dels cabdills militars o polítics —Temístocles, Pèricles— i dels legisladors —Clístenes, Soló—, és a dir són els noms de la tradició grega per excel·lència; així mateix hem d'entendre la ironia d'anomenar 'benaurats' (τῶν μακαρίων) els lúculs, fabricis i lucanis, ja que és amb aquest adjectiu que normalment són anomenats els herois, que viuen precisament a l'illa dels Benaurats. Hi ha, encara, una altra al·lusió, mig referència antiga mig joc de paraules: «m'agradaria dir-me Mimnerm», diu Apol·loni, com sabem Mimnerm és un gran poeta elegíac, probablement del segle VII aC, natural d'Esmirna o de Colofó, és a dir, joni, però a més, aquest nom, amb la seva primera part μμν- coincideix fonèticament amb el verb μμνήσκω que significa recordar; ben a propòsit per a aquests jonis que han oblidat el seu passat.

Crec que és ben palesa la unitat d'aquest grup de cartes que pretenen redreçar els mals costums que els grecs han adoptat, oblidant la seva essència antiga. He esmentat els exemples, a parer meu, més significatius, però n'hi ha molts d'altres: als de Sardes, als lacedemonis, als de Tralles, als de Tarsos, etc. No tenim ni idea de qui pot ser l'autor d'aquestes cartes atribuïdes a Apol·loni de Tíana; els estudiosos apunten a datar-les al segle II, no massa més tard del temps en què visqué Apol·loni. Diversos indicis hi apunten, però el més clar, penso, és precisament aquesta tendència a retreure als grecs el seu abandó i la seva deshel·lenització —una característica més habitual del ple s. II que no pas del s. I—; altres autors fan servir el mateix recurs; molt especialment ens és conegut l'adreçament de Dió Crisòstom¹⁰ a diverses ciutats en el mateix sentit, però no a través de cartes sinó de discursos, pronunciats, pressumptament, davant dels seus destinataris, tot i que bé poden ser ficticis. El clam pel retorn a la puresa sens dubte pot estar relacionat amb el regnat d'Hadrià, a mitjan segle II, quan l'emperador va crear l'anomenat Panhellenion, una institució que pretenia incloure-hi tots els descendents de grecs i ser el referent cultural dominant de tot l'imperi. Causa o efecte de la política imperial, el Panhellenion va desfermar la preocupació per la puresa, tant lingüística com intel·lectual, que és una clara marca de l'època¹¹.

10. Em refereixo, sobretot, a D.Chr. 31 (*Als Rodis*), 32 (*Als d'Alexandria*), i 33 i 34 (*Als Tarsis*).

11. Sobre el Panhellenion la bibliografia és àmplia i no sempre coincident, per a una aproximació vg. SPAWFORTH; WILDER 1985 i 1986; ROMEO 2002; GORDILLO HERVÁS 2012.

L'autor de les *Cartes*, com més tard Filòstrat en escriure la *Vida*, acudeixen a la figura d'Apolloni i, ben segur aprofitant-ne alguns trets certs, en fan un campió de l'hellenisme, un intel·lectual preocupat per aquestes qüestions i totalment dedicat, des de la seva posició, a dotar de prestigi les bases hel·lèniques de la civilització, i fer-les perviure com a identitàries de tot l'imperi. Aquestes *Cartes* que conservem, doncs, re-creen un personatge i el doten d'unes característiques absolutament convenients a l'objectiu desitjat; és, en certa mesura, literatura de propaganda, que no ens és desconeguda en l'àmbit literari del moment. La particularitat, però, vindria a ser que, a diferència d'aquests altres paral·lels, el vehicle triat és la carta.

La justificació per part del mateix autor de les *Cartes d'Apolloni* per la tria del vehicle epistolar ve donada també en una carta, on fa la seva particular classificació dels gèneres del discurs, entre els quals inclou la carta. Es tracta de la *Carta* 19 que farà servir per tancar:

Σκοπελιανῶ σοφιστῆ. Πέντε εἰσὶ σύμπαντες οἱ τοῦ λόγου χαρακτῆρες, ὁ φιλόσοφος ὁ ἱστορικὸς ὁ δικανικὸς ὁ ἐπιστολικὸς ὁ ὑπομνηματικὸς. ἐγκειμένων δὴ τῶν γενικῶν χαρακτῆρων τῆ τάξει πάλιν γίνεται πρῶτος μὲν ὁ κατὰ τὴν ἐκάστου δύναμιν ἢ φύσιν ἴδιος ὢν, δεῦτερος δὲ ὁ ἐν μιμῆσει τοῦ ἀρίστου, τῶν ἐκ φύσεως εἴ τις ἐνδεὴς εἴη. τὸ δὲ ἀριστον δυσεὔρετόν τε καὶ δυσεπὶκριτον, ὥστε οἰκειότερος ἐκάστῳ χαρακτῆρ ὁ ἴδιος, ἐπεὶπερ καὶ βεβαιότερος.

Apolloni a Escopelià el sofista. Els estils del discurs són cinc: el filosòfic, l'històric, el judicial, l'epistolar, i el de les memòries; tot i que aquest és l'ordre establert dels estils, és primer aquell propi de cadascú per habilitat o natura, o, segon, el que imita el millor, si hom és deficient en habilitat natural. Ara bé, el millor és difícil de trobar o de determinar, de manera que serà l'estil més còmode per a cada persona, ja que també serà el més consistent.

Sembla clar, doncs, que el gènere més propi per a Apolloni, és la carta; així, almenys, és com l'autor de les *Cartes* que porten el seu nom entén que contribuirà a perfilar la personalitat d'un home controvertit en el seu propi temps i recuperat com a savi en època dels Severes.

BIBLIOGRAFIA

- K. BROWN 1997, «Hermes Trismegistus and Apollonius of Tyana in the *Writings of Babá'u'lláh*», in J. McLEAN, *Revisioning the Sacred: New Perspectives on a Bahá'í Theology*, Los Angeles, pp. 153-187.
- R. GORDILLO HERVÁS 2012, *La construcción religiosa de la Hélade imperial: el Panhelenion*, Firenze.
- C.P. JONES 2009, «Some Letters of Apollonius of Tyana», in K. Demoen and D. Praet (edd.), *Theios Sophistes: Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Mnemosyne Supplement, Leiden & Boston, pp. 249-263.

- C.P. JONES (ed.) 2006a, *Apollonius of Tyana, vol. 3: Letters of Apollonius, Ancient Testimonia, Eusebius's Reply to Hierocles*, Loeb Classical Library, Cambridge & Massachusetts & London.
- C.P. JONES 2006b, «Apollonius of Tyana in Late Antiquity» in S. Johnson (ed.), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism. Classicism*. Aldershot, pp. 49-64.
- M. MARCOVICH 1982, «The Epigram on Apollonius of Tyana», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 45, pp. 263-265
- R. MORELLO; A.D. MORRISON (ed.) 2007, *Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography*, Oxford.
- R.J. PENELLA 1989, *The Letters of Apollonius of Tyana: A Critical Text with Prolegomena, Translation and Commentary*, Mnemosyne Supplements, 56. Leiden.
- I. ROMEO 2002, «The Panhellenion and Ethnic Identity in Hadrianic Greece», *Classical Philology* 97, pp. 21-40.
- A. SARRI 2018, *Material Aspects of Letter Writing in the Graeco-Roman World. 500 BC – AD 300*, Berlin & Boston.
- A.S. SPAWFORTH; S. WILDER 1985, «The World of the Panhellenion: I, Athens and Eleusis», *Journal of Roman Studies* 75, pp. 78-104.
- A.S. SPAWFORTH; S. WILDER 1986, «The World of the Panhellenion: I, Three Dorian Cities», *Journal of Roman Studies* 76, pp. 88-105.
- M. TRAPP (ed.) 2003, *Greek and Latin Letters. An Anthology*, Cambridge.
- T. WHITMARSH 2013, *Beyond the Second Sophistic. Adventures in Greek Post-classicism*, Berkeley & Los Angeles & London.