

Epimènides de Creta i la saviesa arcaica

Jaume Pòrtulas

Per a Xavier Riu

1

A l'arrel d'aquest treball (com dels altres d'aquest dossier) hi ha una investigació, només endegada a mitges, per bastir la imatge dels Set Savis, intentant de respondre a una sèrie de qüestions tan fàcils de plantejar com difícils de resoldre: quina mena d'«intel·lectuals» foren? Quins van ésser els seus hàbits d'actuació? Els diversos integrants del grup, tenen trets comuns? Són assimilables a d'altres operadors culturals de la seva època? Quan es crea la tradició dels Set Savis? Quina ha estat la seva història?

La forma de les màximes i llur pròpia naturalesa, tot fa pensar en un origen impersonal, folklòric probablement; gairebé del cert que cristal·litzaren en els motlles d'una cultura oral. Es tracta d'un material d'atribució dubtosa; els distints autors que ens les refereixen no es posen en absolut d'acord, a l'hora d'atribuir cada màxima, sobre el seu autor. Aquells que ens parlen de la vida dels Set o ens ofereixen alguna informació al seu respecte pateixen d'una manca absoluta de sentit de la profunditat cronològica; són ells els qui ens n'han transmès la imatge que avui en tenim, com la d'un grup homogeni, en el si del qual, a més a més, els diversos membres eren contemporanis i es relacionaven entre ells. Tanmateix, ni tots ells ho foren, de contemporanis, ni, per tant, pogueren tenir en molts casos relacions personals. També se sol parlar d'ells com d'un grup fix i homogeni; de fet, però, només quatre (Bias, Quiló, Soló i Tales) apareixen a totes les llistes, mentre que els altres varien, de font a font.

És ben sabut que Hesíode (*Tb.* 233 ss.) descriu un personatge que combina la saviesa màntica amb la judicial: és Nereu, el Vell de la Mar...¹

1. Cf. DETIENNE 1967: 29-50 i el treball de J. Carruesco en aquest mateix volum.

Nereu exerceix una justícia de caràcter ordàlic, d'un tipus testimoniats a Sumer des del III mil·lenni a.C. En un ritual de tipus similar, a Mari, el rei atorgava justícia; encara que la decisió emanés de la voluntat del déu fluvial, el sobirà prescrivia les condicions del ritual, que «havien de solventar les pretensions sobre un territori de dos prínceps rivals». A la mateixa Grècia, a Trezèn, el sobirà Piteu exemplifica el cas d'un rei de justícia que combina, com Nereu, les qualitats màntiques i les judicials. En la mitologia babilònia, els Set Savis són producte de les aigües que, en el ritual de l'ordàlia, dicten llur veredicte sota les condicions que prescriu un sobirà de justícia². No ens ha de sobtar, per tant, que els Savis mostrin algunes qualitats típiques del personatge que en la mitologia grega és encarnat per Nereu, el Vell de la Mar. D'una manera similar, la llegenda sobre la captura i l'ofrena del trespeus (o de la copa) presenta també algunes referències asiàtiques...³ Els Set Savis, possessors d'una saviesa no apresada, sinó revelada com un do diví, són vistos com éssers excepcionals, embolcallats d'una aura mítica⁴. De fet, no resultaria gens difícil dibuixar algunes connexions entre el ritual ordàlic, la llegenda del trespeus (o la copa), que féu la ronda dels Set, abans d'ésser consagrada a Apol·lo, com el més savi, i la mena de justícia que practiquen alguns dels Set Savis, tant en el que fa referència al seu origen com a la seva tipologia⁵.

Per una banda, al principi, la imatge del Savi no difereix massa de la del xaman (Àbaris, Aristeas de Proconnès, Epimènides, Ferècides); però el fet de veres significatiu és que, després, passa pel filtre de la política: Periandre, Bias, Pítac, Tales, Quiló, Soló...

Els Set Savis són personatges *certament* històrics —van viure aproximadament entre finals del segle VII i mitjans del VI—, amb un paper destacat en la crisi que llavors sacsejava Grècia. Habitants de les ciutats més prestigioses de l'Àsia Menor i de la Grècia continental (Rösler 1991: 364), pertanyen a una època molt marcada per l'emergència de la intel·ligència política i jurídica. El domini de si mateix en el qual consisteix la σοφροσύνη

2. Cf. BOTTÉRO - KRAMER 1989: 198-202.

3. És cert que resulta difícil de comparar els nostres Savis grecs amb els de la tradició mesopotàmica. Coincideixen —el nombre a banda— més aviat en poques coses. Si de cas, aquests herois aculturadors mesopotàmics recorden els Set Heliades nascuts a Rodes (Píndar, *Ol.* VII 71 ss.), d'acord amb una vella intuïció de Snell 1938.

4. Segons HARRISON 1925: cap. IV, la màgia formava part del bagatge de coneixements dels reis espartans i, també, dels sobirans perses. Aristòtil, per la seva banda (en el perdut *Περὶ φιλοσοφίας*, fr. 6 Rose) anomena σοφία el saber que els Mags posseïen; en això, el segueix Hermip (*Περὶ Μάγων*, fr. I als *FHG* de MÜLLER).

5. De fet, no cal minimitzar la hipòtesi que la llegenda sobre la captura i l'ofrena del trespeus sigui de procedència asiàtica; l'oracle de Dídima, vora Milet, ofería una seu ideal per a la seva cristallització primera. Cf. DEFRADAS 1954: 218 i PÒRTULAS 1993b: 145 ss.

(cf. North 1966: 10 ss.) sembla implicar una tensió en l'home entre dos elements contraris: allò que genera el θυμός —l'afectivitat, les emocions, les passions: temes predilectes de la poesia lírica— i el que genera el νοῦς: la prudència reflexiva, el càlcul racional, celebrats pels gnòmics. A aquest sistema d'oposats que travessa tota l'època arcaica —impuresa/purificació, obsessió/guariment, follia/seny—, els Savis li donen una dimensió genuïnament política.

Wilamowitz (1916: 396-439) parlava d'un llibre popular, no propietat de ningú, al qual la gent afegeix les pàgines que li agraden i en treu les que li cauen de velles. La llegenda dels Set, com la història d'Isop, demostra la imperativa necessitat d'atribuir les dites de caràcter general a algú. La ubicació d'aquests personatges, que, com hem dit, no foren de cap manera contemporanis (Rösler 1991: 361), va ésser debatuda per diversos autors. A nosaltres, ens convindria demostrar l'existència, des dels segles VI o V a.C., d'una subliteratura que no emergeix fins al IV en forma escrita, i que ens dona productes del tipus del *Certamen*, el *Banquet dels Set Savis* o la *Vita Aesopi*, que adopten molt més tard la forma sota la qual nosaltres els coneixem. Des d'aquest punt de vista, allò que voldríem és conèixer la figura del Savi als ulls dels propis grecs del VI, a despit del problema de les fonts⁶.

El tret més recurrent dels Set Savis és que posseeixen una intel·ligència de tipus pràctic: les al·lusions a l'abandonament dels afers públics per part de Pítac i Bias (Pl. *Hipp. Ma.* 281c) i Tales (Heracl. Pont., fr. 45 Wehrli, *apud* D.L. I 25) no són més que anacronismes que cal interpretar a la llum de la polèmica del segle IV entre *vita activa* i *vita contemplativa*: són polítics, reformadors de l'ordre antic, restauradors d'un equilibri que havia desaparegut de les seves ciutats, homes de ὁμόνοια. Tots ells participaren, com a legisladors, consellers o àrbitres, en l'organització del marc legal de la πόλις. Tenen força trets de la figura de l'heroi civilitzador; ja no són únicament guerrers, sinó constructors d'un nou ordre social per mitjà, sobretot, de la promulgació de lleis escrites, aplicables a tots els ciutadans. Entre ells hi ha poetes, legisladors, endevins, experts en les ciències de la naturalesa i de la paraula, de la política i de la moral, però també homes situats en els límits del món sagrat i de les meravelles. Aquests són consultats en moments de desastres naturals o de crisis polítiques; se'ls anomena σοφοί perquè, quan el coneixement racional es troba davant d'una ἀπορία, tenen la capacitat d'acudir-hi amb un sentit renovat de la σοφροσύνη.

6. Hipòanax, Heràclit (cf. BABUT 1976 i PÒRTULAS 1993), Heròdot, Plató, Aristòtil i els peripatètics, Cal·límac, Plutarc i Diògenes Laerci, juntament amb Lobó d'Argos (de difícil cronologia) ens forneixen les informacions principals. D'altra banda, caldrà emprar els reculls d'oracles de Parke - Wormell i Fontenrose i les màximes editades al D-K.

Com és ben sabut, el mot σωφροσύνη és un d'aquells que fan la desesperació dels traductors; pot expressar, torn a torn o bé a l'ensem, idees de temperança, d'autodomini, de sensatesa, de seny: allò tan grec del sentit de la mesura... En aquest nivell, σωφροσύνη s'acosta força al mateix terme σοφία, el qual, per la seva banda, gaudeix d'un passat «místic», que val la pena de no menystenir en absolut. Sembla, doncs, que la σωφροσύνη seria en primer lloc la calma recobrada després de l'estat de possessió (ex. gr. en contextos dionisiacs)⁷. No era pas així a Homer: a *Od.* XXIII 30, σωφροσύνη pot referir-se a un engany. A l'època arcaica, σωφροσύνη val tant com la màxima dèlfica γνῶθι σαυτὸν. Σώφρων ἰ ἀγαθός es troben junts a les inscripcions funeràries àtiques. Segons North (1966: 4 ss.), el seu valor és més intel·lectual que no pas moral; com totes les qualitats, es tracta d'un present dels déus. Quan rere σωφροσύνη es dibuixa en filigrana σωφρονεῖν, no hi hem de veure pas l'aplicació mecànica d'un motiu folklòric; aquest complex semàntic comporta un sentit fort, concret, no gens tòpic: un sistema d'al·lusions a rituals iniciàtics, a les «visions» que constitueixen un factor essencial en el procés de guariment, de recuperació de la salut de l'esperit.

Al segle VI, Apol·lo es veié forçat a afrontar els conflictes oberts pel misticisme. La resposta fou el ritual, el qual, tanmateix i com és lògic, no pot funcionar del tot com a substitut. Per la seva banda, els tirans favoregen el culte de Dionís i les sectes. De fet, sembla dibuixar-se una antítesi clara entre el culte dionisiac tal com el preconitza Delfos i la versió 'barbaritzant' que en promouen tirans com Clístenes de Sició o Pisístrat, amb una funció demagògica i d'oposició a Pito⁸. Finalment, les màximes dels Set Savis, que són màximes dèlfiques (RÖSLER 1991: 361-2), poden rebre també una significació mística. Si el sentit dèlfic tendeix a la separació humà/diví, en l'altre sentit es pot reconèixer allò diví present en la natura humana⁹.

2

A mig camí entre el mite i la història, trobem la figura llegendària d'Epimènides. No hauríem de tolerar que el núvol de prodigis que embolcallen el seu personatge (com els d'Orfeu, Pitàgoras o Empèdocles) el frustri de la importància que té realment en la història de la religió i de la filosofia. L'element més viu i actiu en la història religiosa, no el constitueixen pas els homes, sinó les idees: una entitat abstracta entorn de la

7. Cf. la contraposició σωφρων/μανία tot al llarg de les *Bacants* euripídiades.

8. Cf. PUGLIESE-CARRATELLI 1990 (1978): 366-7.

9. Que la σωφροσύνη s'oposa a la ἕβρις ho demostren Theog. 375 ss., Plató *Leg.* 835e-836a o *Hdt.* VII 104.

qual s'agrupen un cert nombre d'aquestes idees adquireix una vida intensa i una realitat més activa que la «realitat material». Epimènides és un representant genuí d'aquestes forces morals; i, veritablement, constitueix, com a tal, un dels protagonistes de la història de la religió. Per a ell, l'objectiu de l'endevinació no consisteix tant a revelar el futur com a descobrir els errors oblidats del passat, errors dels quals solen ésser conseqüència les dissorts presents. Segons Aristòtil (*Rhet.* III 17,10), deia d'ell mateix que no endevinava esdeveniments del futur, sinó del pretèrit, però ocults fins aquell moment: τὸ δὲ δημηγορεῖν χαλεπώτερον τοῦ δικάζεσθαι, εἰκότως, διότι περὶ τὸ μέλλον· ἐκεῖνο δὲ περὶ τὸ γεγονός, ὃ ἐπιστητὸν ἦδη καὶ τοῖς μάντεσιν, ὡς ἔφη Ἐπιμενίδης ὁ Κρής· ἐκεῖνος γὰρ περὶ τῶν ἐσομένων οὐκ ἔμαντεύετο, ἀλλὰ περὶ τῶν γεγονότων, ἀδήλων δέ.

Probablement aquest no era el paper primari i essencial de l'endevinació apol·línea, la qual manllevà a d'altres cultes les seves pràctiques catàrtiques; però el cert és que Apol·lo no assolí mai de monopolitzar l'àmbit sencer dels vaticinis. Per tant, no sembla que Epimènides hagi estat conegut de bon principi com a agent d'Apol·lo; el seu ἐνθουσιασμός profètic li provenia més aviat de les Muses o de Zeus. Plutarc, que subratlla altament la pietat i la saviesa màntica i ritual d'Epimènides, en cap moment no menciona una seva inspiració pítica. Segons Pugliese-Carratelli (1990: 367 ss.), aquest caràcter del cretenc, originàriament aliè a Delfos, encaixa perfectament amb l'alienació d'Atenes respecte del santuari pític durant el període solònic, abans de la primera Guerra Sagrada.

Hi ha una competència entre el poeta didàctic i el primitiu filòsof natural, en la mesura que tots dos s'ocupen del camp comú de la cosmogonia i de la teogonia. Les Muses revelaren a Epimènides, poeta inspirat, la història del món, retrotraient-se fins a les fronteres més remotes del pretèrit inaccessible. Aquesta narració era un teixit de mites de tota mena, extrets de fonts molt diverses i de qualsevol època de la civilització. Contenia tota la saviesa existent, heretada del passat; i va ésser investida amb tota mena de prestigis, gràcies a la seva vinculació amb la religió establerta¹⁰.

Una cristal·lització de llegendes a l'entorn d'una figura singular no sol tenir gaire respecte, òbviament, per la cronologia. Per tant, potser valdria més de renunciar, d'una vegada per totes, a establir una sistematització massa rigorosa de dades que són antitètiques entre elles. A Aristòtil i a Plutarc, les vinculacions entre Epimènides i els esdeveniments polítics

10. Cf. WEST 1984: 45 ss.: «*Oracles* was apparently the title given to the most important of the poems ascribed to Epimenides. But it did not contain prophecies of future events; it was a *Theogony* presented as an oracular revelation». Cf. Hieron. *comm. in ep. ad Tit.* VII 606 MIGNE (3 B 1 D.-K.): «dicitur autem iste versiculus in Epimenidis Cretensis poetae *Oraculis* reperiri [...] denique ipse liber *Oraculorum* titulo praenotatur».

contemporanis són fluctuants i incertes; en canvi, tant Plutarc com Diògenes Laerci¹¹ resulten prolixos a propòsit de les relacions entre Epimènides i els Set Savis, en el nombre dels quals hi introdueixen el cretenc, encara que sigui amb dubtes. Alguns filòlegs han volgut posar-ho en connexió, tot plegat, amb la importància que, a partir d'un moment determinat, assumí a Atenes el culte d'Apol·lo i amb les relacions, anteriors ja a la primera Guerra Sagrada, entre Delfos i Creta. Festos fou un lloc de culte d'Apol·lo Paian, mentre que l'Apol·lo dèlfic acabà relacionant-se de manera estreta amb la saviesa dels Savis. Llavors, és probable que rere Epimènides calgui veure-hi la vella casta sacerdotal, aliada de Ciló i de Teàgenes i enemiga dels Alcmeònides, que havia menat de lluny la batalla contra ells. Epimènides, de fet, era cretenc i les connexions entre Delfos i Creta, ja ho hem dit, resultaven tan notòries... Així doncs, a partir d'un moment determinat, la religiositat apol·línica prengué Epimènides al seu servei. Segons la versió de Diògenes Laerci I 109, que no concorda, en aquest punt concret, amb Plutarc, els Atenesos, atemorits pels fantasmes i per la pesta, reberen un oracle de Delfos segons el qual havien de recórrer als bons oficis del purificador cretenc, el qual atorgà alhora una mena d'**investidura sobrenatural** a Soló, quan estava a punt de dur a terme la seva obra i de consolidar-la¹².

3

Els grecs arcaics i clàssics foren un poble «de frontera». Una frontera oberta constitueix un focus d'angoixa. El resultat fou un desordre constant i «a rage for order», la recerca de solucions ràpides i simplificadores que fessin de baluard contra l'anihilament. Quan no hi ha a l'abast l'autoritat de la tradició, s'ha de recórrer a la racionalitat o al carisma (que, certament, no són gens incompatibles). La filosofia arcaica va ésser precisament una combinació de racionalitat i revelació; el cas més notori el constitueix Parmènides (Redfield 1991: 104). El ritual «normal» (és a dir, periòdic) serveix per conjurar una situació de «perill normal». El diví és sentit, potencialment, com una amenaça, però, alhora, se l'invoca —periòdicament— per conjurar aquesta amenaça; en la mesura que el ritual és executat regularment, el déu sempre s'apaivaga i el perill resulta conjurat. Hi ha una religió «normal», en la qual els pro-

11. Les nombroses notícies sobre l'anada a Atenes d'Epimènides, com a auxiliar de Soló, semblen derivar d'una font que la *Vita* plutarquea no cita pas. Però com que entre el text plutarqueu i Diògenes Laerci existeixen fortes coincidències, resulta prou versemblant que la font comuna, no citada, d'ambdós, sigui Hermip el Cal·limaqueu.

12. També Taletas, un savi cretenc, hauria donat a Licurg consells similars als que Epimènides donà a Soló (cf. Plutarc, *Lyc.* 4, 3).

blesmes, regularment presents, són regularment conjurats. I hi ha una religió *anormal* (Max Weber), en el si de la qual els problemes excepcionals són resolts (en principi) d'una vegada per totes. La fundació o la purificació d'una ciutat constitueixen una solució «d'una vegada per totes», del tipus de les mesures religioses excepcionals. Només en aquest segon reialme els participants es caracteritzen per uns lligams amb el déu especials, excepcionals (Redfield, *ibidem*).

Arribats en aquest punt, convé d'evocar els mots amb els quals L. Gernet sabé referir-se al privilegi que detentaren els precursors dels filòsofs: «En quoi consiste le privilège qu'ils proclament et dont ils s'autorisent? Il est double et un: ils sont en rapport direct et spécial avec la divinité; et ce rapport se manifeste par la révélation miraculeuse dont ils ont été gratifiés. C'est l'expression de *θεία μοῖρα* —proprement "part divine"— qui désigne une espèce d'élection dont le philosophe est l'objet: elle concerne en particulier l'aptitude à la connaissance philosophique, le don qui la rend possible. Le don de vision est le propre caractère de ces anciens inspirés dont des philosophes comme Parménide, à travers une affabulation déjà à demi philosophique, avaient pu transmettre l'héritage à peine méconnu» (Gernet 1968: 421-8). Abans d'ells, trobem una sèrie de personatges que, bàsicament, es caracteritzen per llur virtut màntica i llurs capacitats de guaridors; però hom els atribueix, a més a més, determinades especulacions teològiques i una sèrie de variacions mítiques sobre l'origen de l'ànima. «La philosophie commençante ne laisse pas d'avoir hérité d'eux...» (Gernet, *ibidem*); i els aristòcrates els manlleven, almenys en intenció, part de llurs altes qualificacions.

4

Epimènides, el famós «purificador» que dormí durant dècades a l'antre de Zeus (Xenòfanes, fr. 21 B 20 D.-K.), prové d'un context **específicament cretenc**, tant pel que fa al mite com pel que fa al culte. En aquesta cova, el sobirà Mínos visitava el seu pare Zeus cada vuit anys. Les «coves de Zeus» cretenques foren seu de les cerimònies iniciàtiques de societats secretes, reflectides en mites com ara el dels Dàctils o el dels Curetes. És des d'aquest punt de vista que cal comprendre la iniciació d'un *καθαρός* a la cova de Zeus: una iniciació que representa també mort i resurrecció, car, durant tot aquest període, Epimènides passava per mort... Resulta important d'inserir Epimènides en l'esfera màntica cre-

13. Cf. FREEMAN 1959²: 28: «He was therefore not an independent worker, but a famous representative of Orphism whose home was in Crete, and who drew on the ancient traditions of Cnossus and Phaestus and Mount Ida for his magic lore, as well as on the cults of Zeus, Dionysus

tenca¹³. Dipositari de les ancestrals tradicions religioses del seu país, entretreixides de vetustos rituals catàrtics i místics, i de doctrines escatològiques lligades amb cultes i pràctiques teúrgiques, assenyala (segons Pugliese-Carratelli 1990: 374) el renovellament d'un vincle, probablement antiquíssim, entre Atenes i Creta.

Epimènides s'autodenominava *Èac* (cf. D.L. I 114: λέγεται δὲ ὡς καὶ πρῶτος αὐτὸν Αἰακὸν λέγουι), cosa que el convertia automàticament en germà de Mínos; i proclamava que havia renascut moltes voltes (προσποιηθῆναι τε πολλάκις ἀναβεβιωκένας, *ibidem*). Proclamar-se reencarnació d'Èac comportava atribuir-se una competència singular en matèria de νόμοι —quelcom particularment adequat per al paradigma d'*exegeta* que Epimènides sembla haver estat (*vide infra*). Els cretencs l'anomenaven νέος Κούρης, posant-lo, per tant, en relació estreta amb Zeus. Una veu li parlà des dels cels: Θεόπομος δ' ἐν τοῖς Θαυμασίοις, κατασκευάζοντος αὐτοῦ τὸ τῶν Νυμφῶν ἱερὸν, ῥαγῆναι φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ· “Ἐπιμενίδη, μὴ Νυμφῶν, ἀλλὰ Διός” (D.L. I 114); i els cretencs li retien sacrificis com a un déu: λέγουσι δὲ τινες ὅτι Κρητες αὐτῷ θύουσιν ὡς θεῷ· φασὶ γὰρ καὶ προγνωστικώτατον γεγονέναι.

André d'Efès (*FHG* II, pp. 347-8 Müller), en una monografia sobre els Set intitulada *Τρίπους*, adscrigué a Pitàgoras episodis idèntics als que d'altres fonts havien adjudicat a Ferècides o Epimènides. Al nostre entendre, no resulta gota improcedent establir paral·lelismes entre aquestes iniciacions; encara que en part divergeixin (donada la diversitat de les fonts i dels contextos, no es podia esperar pas una altra cosa), el fet crucial és que «some kind of initiation is nearly always described», «a period of preparation modelled upon initiation ceremonies» (Butler 1948: 3). El fet que aparegui al començament de les activitats del protagonista o en plena cursa o bé al final no és pas d'una importància decisiva.

També Pitàgoras va baixar a la cova de l'Ída, a l'illa de Creta, en una mena de reminiscència d'una *κατάβασις*, o descens a l'Hades, que forma part, al bell mig de la vida de l'heroï, de la seva iniciació en els coneixements secrets. Abans de baixar a la caverna, Pitàgoras se sotmeté a uns ritus de purificació similars als que estaven en vigor a l'antre de Trofoni, a Lebadea (Pausàniat IX 39, 5-40, 3), i va passar un dia a alta mar i una nit a la vora del riu, embolcallat en un velló negre¹⁴ (Butler 1948: 49 ss.). Alguns estudiosos han maldat per demostrar que totes les històries a l'entorn de Pitàgoras derivaven de les llegendes «xamàniques» de personatges com Epimènides, Àbaris, Orfeu o Zalmoxis... Un personatge com

and the Nymphs established there. The legend of his sleeping in a cave suggests prolonged absences when he frequented the Dictaeon cave pursuing religious exercises and magical lore».

14. Cf. BURKERT 1972: 150-54: «Trophonius is a Ζεὺς Χθόνιος —Epimenides too met Zeus in the bowels of the earth. But in Lebadea there can be no doubt that the main thing was ritual, no legend. The long fast, made possible by the magic food ἄλιμον, as well as the tattooing, also are bound up with ritual».

Àbaris, que s'inscriu amb d'altres Mags —Aristeas, Hermòtim; també Epimènides— en la tradició llegendària del pitagorisme, no és tan sols un xaman que vola a través de l'aire amb la seva sageta d'or, que viu sense nodrir-se i envia la seva ànima a vagarejar lluny del cos, sinó a l'ensems un recitador d'oracles, un reformador religiós i un purificador; funda, en el quadre de la religió pública, ritus novells; inaugura santuaris de la comunitat; institueix procediments catàrtics que permeten a les ciutats d'evitar el desencadenament d'un λοιμός... (Svenbro 1988: 72 s.).

Segons una tradició reportada per la *Suda*, s.v. (3 A 2 D.-K.), la ψυχή d'Epimènides ἔξιει ὅποσον ἤθελε καιρὸν καὶ πάλιν εἰσῆμι ἐν τῷ σώματι. Aquesta capacitat és una característica limitada a un grup selecte de personatges de la societat arcaica. Quan l'art endevinatòria no es projecta vers el futur, sinó vers el pretèrit i hi descobreix, perquè siguin purificades, culpes antigues, ocultes als ulls de la majoria —llavors és fàcil de veure com, en el procés de refundació de la ciutat que una purificació general implica, el present, ancorat en el pretèrit, es projecta vers un futur llunyà, que es vol producte d'un càlcul: la πόλις representa el desplegament d'un procés que tenim dret a titllar de racional, i que, per més que enfonsi les seves arrels en el passat, es dilata vers el present i el futur. En aquestes reformes s'hi troben involucrats tant endevins-purificadors tipus Epimènides com νομοθεταί tipus Soló, αἰσυμνήται com Pítac o tirans com Perian-dre. Jean Pierre Vernant ha trobat els mots justos per referir-se a aquesta problemàtica: «Avant d'édicter les peines répressives, les législateurs veulent agir préventivement sur les méchants par une magie purificatrice, une sorte de γοήτεια [...] Dans cette âme troublée, malade, la κάθαρσις incantatoire du législateur ramène l'ordre et la santé, de même que les rites purificateurs d'Épiménide rétablissent, dans la cité bouleversée par les dissensions et les violences causées par des crimes anciens, le calme, la modération, la ὁμόνοια.» (Vernant 1962: 70-2). Per tant, no es pot parlar dels inicis del dret al marge d'un cert clima religiós; hi ha una sensibilitat novella del grup enfront del criminal, l'obsessió per la sang vessada, el sentiment d'una amenaça col·lectiva...

El purificador tracta els símptomes mitjançant una tècnica màgica, tal com el guaridor diagnòstica les causes d'una malaltia; llavors pot prescriure la cura adequada, que *no té* per què prendre forçosament les formes d'una purificació convencional. «Both for the diagnosis and for the prescription his skill as a seer is required [...] Even Epimenides cleansed the Athenians, according to the tradition, not by lustration but by an ingenious sacrificial ritual designed to propitiate offended gods». (Parker 1983: 209-11). Diògenes Laerci I 110 (A 1 D.-K.) ho explica en els termes següents: ἐκάθηρεν αὐτῶν τὴν πόλιν καὶ ἔπαυσε τὸν λοιμὸν τοῦτον τὸν τρόπον· λαβῶν πρόβατα μέλανά τε καὶ λευκά ἤγαγεν πρὸς τὸν Ἄρειον πάγον·

κάκειθεν εἶασεν ἰέναι οἱ βούλοιντο, προστάξας τοῖς ἀκολούθοις, ἔνθα ἂν κατακλιῆ αὐτῶν ἕκαστον, θύειν τῷ προσήκοντι θεῷ· καὶ οὕτω λῆξαι τὸ κακόν. ὅθεν ἔτι καὶ νῦν ἔστιν εὐρεῖν κατὰ τοὺς δήμους τῶν Ἀθηναίων βωμοὺς ἀνωνύμους, ὑπόμνημα τῆς τότε γενομένης ἐξιλάσεως. «On this evidence, Epimenides deserves the title “purifier”, in the sense that he was dealing with a “pollution”, but not on the basis of the actual ritual methods that he employed» (Parker, *ibidem*). Dissortadament, les circumstàncies exactes en les quals els Atenesos enviaren a cercar de Creta Epimènides per purificar llur vila són d'allò més imprecises. Epimènides, en tot cas, emprà aquest enginyós sistema sacrificial, de la mateixa manera que Taletes de Gortina recorria a la teràpia musical i els sacerdots de Dionís a rituals extàtics.

Sobre el procés catàrtic atribuït a Epimènides, Diògenes Laerci ens forneix un *dobte sistema* de notícies: per una banda, en la versió segons la qual la catarsi es relacionava amb el λοιμός que s'abaté sobre Atenes, el ritual del cretenc hauria començat a l'Areòpag, d'on foren aviades les ovelles que després se sacrificarien en els altars dels diferents dems. Segons l'altra versió¹⁵, la purificació de la ciutat hauria tingut lloc en connexió amb el Κυλώνειον ἄγος i s'hauria produït mitjançant dos φαρμακοὶ humans (probablement dos Alcmeònides), dels quals conservem els noms, Cratinos i Ctesibios (οἱ δὲ τὴν αἰτίαν εἰπεῖν τοῦ λοιμοῦ τὸ Κυλώνειον ἄγος σημαίνειν τε τὴν ἀπαλλαγὴν· καὶ διὰ τοῦτο ἀποθανεῖν δύο νεανίας Κρατῖνον καὶ Κτησίβιον, καὶ λυθῆναι τὴν συμφορὰν). Resulta significatiu que, d'acord amb la primera versió, el procés catàrtic s'hagi iniciat precisament a l'Areòpag, seu del tribunal pels delictes de sang, la història mítica del qual fou sempre objecte de disputes. La correspondència tant amb l'episodi cilonià com amb tota una sèrie d'institucions jurídiques i sacrals és prou òbvia. A la vora, s'hi trobava el *Kyloneion*, certament vinculat a la memòria dels rituals d'Epimènides¹⁶.

Aquest no és certament l'indret més adequat per estendre'ns gaire sobre el caràcter de *pre-droit* (per emprar la cèlebre terminologia de Gernet, esdevinguda ja canònica) que revestiren bona part de les activitats d'Epimènides, posat a deslliurar Atenes de les malignes conseqüències de l'ἄγος ciloneu; però no voldríem deixar d'insinuar, almenys, de quina manera, en les operacions del purificador cretenc, l'àmbit genuïnament religiós i el pre-jurídic s'interrelacionen. Així, Diògenes Laerci I 112 ens informa que ἰδρύσατο δὲ καὶ παρ' Ἀθηναίοις τὸ ἱερόν τῶν Σεμῶν, ὧς φησι Λόβων ὁ Ἀργεῖος ἐν τῷ Περὶ ποιητῶν· λέγεται δὲ καὶ πρῶτος οἰκίας καὶ ἀγροὺς καθῆραι καὶ ἱερά ἰδρύσασθαι. εἰσὶ δ' οἱ μὴ κοιμηθῆναι αὐτὸν λέγουσιν. Per la seva banda, Climent d'Alexandria (Protr. II 26 = I 19,25 St = 3 A 7

15. Cf., D.L. a banda, Neantes de Cízic, *apud* Ath. XIII 602c-d = *FGrHist* 84 F 16.

16. A banda de la purificació d'Atenes de l'ἄγος ciloneu, també se li atribuïa una activitat catàrtica a Delos (cf. Plutarq, *Mor.* 158a) i a d'altres ciutats (Pausan. I 14,4).

DK) fa memòria d'Epimènides, que Ὑβρεως καὶ Ἀναιδείας Ἀθήνησιν ἀναστήσας βωμούς...¹⁷ La interpenetració d'ambdós dominis no sabia expressar-se d'una manera més gràfica.

Fixar amb exactesa les dates de la condemna dels Alcmeònides i de la vinguda d'Epimènides a Atenes, ni forma part de les nostres intencions aquí ni resulta pas tasca planera. Segons Plutarc, aquests esdeveniments haurien coincidit *grosso modo* amb l'arcontat de Soló, amb el qual Epimènides és posat en relació estreta, mentre que la *Ath. Pol.* aristotèlica alludeix a la purificació de la ciutat i a la vinguda d'Epimènides *poc després* de l'execució sacrílega dels partidaris de Ciló¹⁸. Tanmateix, en relació amb l'episodi dels Cilonians, Heròdot i Tucídides no fan pas cap referència a Epimènides. D'una font com ara Aristòtil *no costaria gens* deduir que la purificació fou força anterior a l'arcontat i les reformes de Soló. Resulta evident que, en un moment o altre, hom volgué forjar una coincidència (subratllada tant per Plutarc com, sobretot, per Diògenes Laerci) entre l'arribada d'Epimènides i la veritable **refundació d'Atenes** que es volgué que la constitució soloniana representés. Per altra banda, Epimènides, considerat, encara que amb certes vacil·lacions, com un dels Set Savis, no podia deixar d'ésser contemporani de Soló, i, com a tal, una mena d'«assessor religiós» de la seva tasca¹⁹. Freeman (1959²: 27) afirma, de manera prou cauta: «The purification probably took place after the trial of the Alcmaeonidae instigated by Solon; it may have been suggested by Solon, who may have met Epimenides on his travels...»

L'activitat de purificador d'Epimènides en fa un precursor dels ἐξηγηταὶ purificadors d'Atenes; Epimènides és un expert en el νόμος apropiat, algú en possessió d'un saber que pot servir de guia per a una crisi (Svenbro 1988: 151 ss.). Heus aquí els termes en els quals s'expressa Plutarc, *Sol.* 12 (3 A 3 D.-K.): οὐτω δὴ μετάπεμτος αὐτοῖς ἦκεν ἐκ Κρήτης Ἐπιμενίδης ὁ Φαίστιος, ὃν ἔβδομον ἐν τοῖς σοφοῖς καταριθμοῦσιν ἔνιοι τῶν οὐ προσημμένων τὸν Περίανδρον. ἐδόκει δὲ τις εἶναι θεοφιλῆς καὶ σοφός περὶ τὰ θεῖα, τὴν ἐνθουσιαστικὴν καὶ τελεστικὴν σοφίαν [...] ἐλθὼν δὲ καὶ τῷ Σόλωνι χρησάμενος φίλῳ πολλὰ προσπειργάσατο καὶ προωδοποίησεν αὐτῷ τῆς νομοθεσίας. καὶ γὰρ εὐσταλεῖς ἐποίησε ταῖς ἱερουργίαις καὶ περὶ τὰ πένθη πραοτέρους, θυσίας τινὰς εὐθὺς ἀναμίξας: [...] Ἐπιμενίδης μὲν οὖν μάλιστα θαυμασθεὶς καὶ χρήματα διδόντων πολλὰ καὶ τιμὰς μεγάλας τῶν Ἀθηναίων οὐδὲν ἢ θαλλὸν ἀπὸ τῆς ἱερᾶς ἐλαίας αἰτησάμενος καὶ λαβὼν ἀπῆλθεν.

17. Notícia molt similar a Ciceró, *de leg.* II 11,28. La font de tots dos sembla ésser el Περί θεῶν de Posidoni.

18. Hi ha també la versió aberrant de Plató (*Leg.* 642d), el qual posa Epimènides en connexió amb una no gaire probable temptativa d'agressió persa, ja pels volts del 500 a.C.

19. Plutarc no precisa qui fou que anà a cercar Epimènides, mentre que D. L. I 110 refereix que els Atenesos, treballats per la pestilència i advertits per la Pítia de la necessitat de purificar la ciutat, enviaren a Creta un vaixell amb Nícias, fill de Nicèrat. WEST 1983: 50-1 suggereix que

Per dir la veritat, els ἐξηγηταί d'Atenes ens són força mal coneguts (per bé que encara ho són més els funcionaris equivalents de les altres ciutats gregues), i l'antiguitat exacta de la institució, objecte de moltes disputes; heus aquí, doncs, les afirmacions mínimes que es poden formular amb una certa seguretat. Llur tasca consistia a interpretar les lleis sagrades, sovint no fixades per escrit; s'ocupaven també de qüestions seculars i domèstiques, sempre que hi hagués alguna mena de buit legal i que comportessin certes implicacions religioses. Altrament, almenys un dels ἐξηγηταί era seleccionat per la Pítia (πυθόχρηστος)²⁰. De tota manera, Jacoby (1949: 40 ss.) opina que la institució dels πυθόχρηστοι, «signe de l'ingrés definitiu d'Atenes en l'esfera dèlfica» és posterior, de molt, a la intervenció d'Epimènides. En tot cas, ens sembla que amb aquests trets n'hi ha ben bé prou per presentar la contalla d'Epimènides com un αἴτιον —de cronologia incerta— d'aquesta institució.

Promotor de rituals catàrtics, Epimènides es també un endeví inspirat: «son don de double vue met en effet au jour les fautes anciennes; il dévoile des crimes ignorés dont la souillure engendre, chez les particuliers et dans les cités, un état de trouble et maladie, le délire frénétique de la μανία, avec son cortège de désordres, de violences et de meurtres» (Svenbro 1988: 151 ss.). Però aquest reformador religiós, fundador de santuaris i de ritus, també apareix com un conseller polític que Soló associa a la seva tasca de legislador. A la *Vida de Soló* (12 = 3 B 10 D.-K.), Plutarc, després de subratllar el paper d'Epimènides en la reglamentació del dol, que converteix en més moderat i pacífic, i en les mesures que tenen com a objectiu el comportament dreturer de les dones, conclou: τὸ δὲ μέγιστον, ἰλασμοῖς τισι καὶ καθαρμοῖς καὶ ἰδρύσεις κατοργιάσας καὶ καθοσιώσας τὴν πόλιν, ὑπήκοον τοῦ δικαίου μᾶλλον εὐπειθῆ πρὸς ὁμόνοιαν κατέστησε.

5

Entre els successors d'Aristòtil, va fer furor la controvèrsia a propòsit de la primacia entre la *vita contemplativa* i la *vita activa* (βίος θεωρητικός vs. βίος πρακτικός)²¹; i els savis antics foren engatjats en aquesta querella. D'aquesta manera, un Pitàgoras, per exemple, representà, als ulls

la referència és, en realitat, a un avantpassat del famós general de la guerra del Peloponès. La propaganda contra Pèricles dels espartans, vers el 432/1 a.C., hauria assolit una vegada més que la opinió pública atenesa es fixés en l'afer ciloneu i en la intervenció d'Epimènides.

20. Cf. JACOBY 1949: Cap. 1; OLIVER 1950, *passim*.

21. Cf. BURKERT 1972: 106: «On the other hand, there is the controversy over the primacy of the theoretical or the practical life (βίος θεωρητικός, βίος πρακτικός). In this respect Heraclides thinks of Pythagoras as the apostle of pure "theory"; to Aristoxenus and Dicaearchus, he is an active politician. Then, in the matter of his doctrines on the soul, Heraclides, following Plato,

d'Heràclides Pòntic, un apòstol de la pura teoria, mentre que, per a Aristòxen i Dicearc, fou actiu, sobretot, en el camp de la política. No cal pas insistir en el fet que la peculiaritat de la posició d'un Epimènides (els seus aspectes místics i, alhora, la involucració pregona en les reformes solòniques) el feien susceptible d'encaixar en interpretacions tan contraposades. D'aquí el caràcter aparentment perplex i vacil·lant de molts testimoniatges: en realitat, el tipus d'«intel·lectual» que Epimènides egrègiament encarnà, en la plenitud de l'arcaisme, mancava totalment de sentit en el món, tan distint, de l'època hel·lenística naixent.

advocates the immortality of the soul and seeks proofs for its independence of the body. This explains his interest in Abaris, in the metempsychoses of Pythagoras, and the "apparently dead woman" of Empedocles. Like Xenocrates, he expands Plato's myths into a system that comprehends both science and religion, and joints together astronomy and immortality».

Referències bibliogràfiques

- D. BABUT, «Héraclite, critique des poètes et des savants», *AC* 45, 1976, pp. 464-96.
- J. BOTTÉRO & S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris 1989.
- W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press 1972 (l'original alemany és del 1962).
- E.M. BUTLER, *The Myth of the Magus*, Cambridge University Press 1993 (la primera edició data del 1948).
- J. DEFRADES, *Les Thèmes de la propagande delphique*, Paris 1954.
- M. DETIENNE, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967.
- J. FONTENROSE, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations*, University of California Press 1978.
- K. FREEMAN, *The Pre-Socratic Philosophers. A Companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, Oxford 1959².
- L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968.
- J.E. HARRISON, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge University Press 1925².
- F. JACOBY, *Atthis*, Oxford 1949.
- H. NORTH, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Cornell University Press 1966.
- J.H. OLIVER, *The Athenian Expounders of the Sacred and Ancestral Law*, Baltimore 1950.
- R. PARKER, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.
- H.W. PARKE & D.E.W. WORMELL, *The Delphic Oracle. I: The History; II: The Oracular Responses*, Oxford 1956.
- J. PÒRTULAS, «Heràclito y los maîtres à penser de su tiempo», *Em* 61, 1993, pp. 159-76.
- (b), «Bías de Priene», *Fortunatae* 5, 1993, pp. 141-56.
- G. PUGLIESE-CARRATELLI, «Epimenide» in *Tra Cadmo e Orfeo*, Bolonya 1990, pp. 365-77 (publicat inicialment a *Antichità Cretesi. Studi in onore di Doro Levi II*, Catània 1978, pp. 9-15).
- J. REDFIELD, «The Politics of Immortality» in Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée. En l'honneur de J. Rudhardt*, Ginebra 1991, pp. 103-17.
- W. RÖSLER, «Die Sieben Weisen» in A. Assmann (ed.), *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III*, Munic 1991, pp. 357-65.
- B. SNELL, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, Munic 1938.
- J. SVENBRO, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris 1988.
- J.P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962.
- M.L. WEST, *The Orphic Poems*, Oxford 1983.
- U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Die Ilias und Homer*, Berlín 1916.