

Sòfocles i la tradició d'Àiax

Carles Garriga
Universitat de Barcelona
cgarriga@ub.edu

ABSTRACT

Ajax is, in Sophocles' tragedy as in the literary tradition, a character that is in conflict with the gods and men. Sophocles takes other characters in the epic tradition —Hector and Odysseus— to show the aspects in which Ajax is problematic and eventually to *rehabilitate* him.

KEYWORDS: Ajax, Sophocles, Odysseus, Hector

Segons Filòstrat, el cadàver d'Àiax va ser enterrat en el sòl, d'acord amb les instruccions de Calcas segons les quals les regles religioses no permetien que els suïcides fossin cremats: ἔθαψαν δὲ αὐτὸν καταθέμενοι ἐς τὴν γῆν τὸ σῶμα ἐξηγουμένου Κάλχαντος, ὡς οὐχ ὅσοι πυρὶ θάπτεσθαι οἱ ἑαυτοὺς ἀποκτείναντες (Phil. *Her.* 35.15 [2.188 K.]). No sabem quina és la font de Filòstrat i, per tant, no podem avaluar la significació i el propòsit de la seva notícia. És poc probable que es trobés en un poema del cicle èpic, i els estudiosos generalment la consideren una invenció tardana¹.

Tanmateix, la tradició que Àiax va ser enterrat i no cremat és antiga. Apareixia ja a la *Petita Ilíada*, on la raó era la còlera del rei, és a dir, Agamèmnon²; la

1. Vegeu, ja, ROHDE 1894, 202, n. 1: «die Fabelei des Philostratus (...), dass Kalchas das Verbrennen von Selbstmördern für nicht ὅσιον erklärt habe, aus dem alten Gedicht abzuleiten, haben wir gar keine Veranlassung». Per al conjunt de la llegenda d'Àiax és encara fonamental ROBERT 1923, 1198-1207 («Waffengericht und Selbstmord des Aias»).
2. *Il. Parv.* fr. 3 B. (= Porph. *ap.* Eust. *ad Il.* p. 285,30 = fr. 4 SCHRADER): ὅτι ὁ τὴν μικρὰν Ἰλιάδα γράψας ἴστωρεῖ μὴδὲ καυθῆναι συνήθως τὸν Αἴαντα, τεθῆναι δὲ οὕτως ἐν σοροῦ διὰ τὴν ὀργὴν τοῦ βασιλέως. Comp. Ps. Apollod. *Epit.* 5. 7: Ἀγαμέμνων δὲ κωλύει τὸ

intenció, és clar, no podia ser altra sinó la d'humiliar l'heroi. Però aquesta explicació no podia aparèixer en versions encara més antigues, si considerem que no sembla haver-hi cap diferència significativa entre les dues pràctiques funeràries, la inhumació i la cremació. Per tant, és raonable pensar que en algun moment algun poeta va sentir la necessitat de trobar una raó per a l'exclusió de la incineració, una necessitat que prové del reconeixement previ de dos fets pràcticament inconciliables: els herois èpics quan moren són habitualment cremats; la llegenda que Àiax va ser enterrat era unànimement acceptada.

Tenim, doncs, dues motivacions per explicar l'enterrament d'Àiax. La motivació de la còlera del rei almenys deixa oberta la possibilitat de pensar que la prohibició era injusta: així és com la representava Sòfocles en el seu *Àiax*. En canvi, la motivació que en dóna Filòstrat és molt estranya, i més quan, unes quantes línies més amunt, havia dit que Menesteu, el cap de les tropes ateneses, va fer l'elogi en honor seu segons la tradició atenesa³: però, com és possible fer l'elogi d'un suïcida si no és *bósios* per enterrar-lo? No podem conèixer les raons per les quals Filòstrat no trobava contradictòries les notícies que ell mateix presentava, o, si les hi trobava, com pensava que es podien integrar en el sentit de la seva narració; en realitat, el que explica Filòstrat és més una dada per estudiar la seva actitud —o la de la seva font— com a escriptor que no una base per conèixer notícies substancials sobre versions antigues de la llegenda d'Àiax.

Al llarg de tota la història de la literatura grega la versió que Àiax no va ser incinerat a causa de la ira del rei era tan general i tan repetida que no és creïble que Filòstrat la ignorés. És evident que, per un motiu o altre, va voler obscurir la versió regular, i la seva substitució per una motivació de tipus religiós és reveladora, crec, de la seva intenció. La versió tradicional presentava un Àiax víctima de l'hostilitat dels aqueus i, en definitiva, derrotat i humiliat pels seus enemics; Filòstrat, desplaçant la motivació de l'enterrament a l'àmbit religiós, reivindicava la figura de l'heroi —cosa normal en un tractat, l'*Heroic*, que té com a propòsit precisament glorificar els herois que s'hi recorden— i l'alliberava d'un conflicte humà que, un cop mort, ja no podia decantar al seu favor. La representació d'un heroi que ho acaba sent després d'haver-se emancipat d'una justificada hostilitat de part dels humans era prou coneguda i acceptable en termes de nocions religioses⁴.

σῶμα αὐτοῦ καῖναι· καὶ μόνος οὗτος τῶν ἐν Ἰλίῳ ἀποθανόντων ἐν σορῷ κεῖται. ὁ δὲ τάφος ἐστὶν ἐν Ποιτείῳ, una notícia que sembla reposar en la creença que la tomba contenia el cos de l'heroi.

3. Phil. *Her.* 35.13 [2.188 K.]: προὔθεντο δὲ Ἀθηναῖοι τὸ σῶμα καὶ Μενεσθεὺς ἐπ' αὐτῷ λόγον ἠγόρευσεν, ᾧ νομίζουσι τιμᾶν Ἀθήνησι τοὺς ἐκ τῶν πολέμιων τελευτώντας.
4. HUBBARD 2000, 324 compara oportunitament el cas d'Àiax amb la història de Cleomedes d'Astipalea, un púgil que als jocs olímpics de l'any 496 a. C. va matar el seu contrincant i que, per comptes de ser declarat vencedor, va ser condemnat a pagar una multa. Embogit de ràbia, va tornar a Astipalea i va fer caure el pilar que aguantava el sostre de l'escola, que es va ensorrar i va matar els seixanta infants que eren dins. Els veïns el van començar a apedregar i ell va fugir a refugiar-se al temple d'Atena on es va tancar en una caixa; els seus perseguidors, en obrir-la, la van trobar buida. Van anar a Delfos a demanar la causa del miracle i l'oracle els va ordenar de retre-li honors d'heroi. Per a les fonts de la història,

En el fons de l'operació duta a terme per Filòstrat hi ha la consciència que en la història d'Àiax hi ha dos plans, l'humà i el religiós. Curiosament, la mateixa consciència la podem trobar a l'*Àiax* de Sòfocles, on, si escoltem les paraules que pronuncia Tecmessa després de la mort del protagonista, Àiax mor no pas per a satisfacció dels atrides sinó per satisfer la voluntat dels déus (v. 970 θεοῖς τέθνηκεν οὗτος, οὐ κείνοισιν, οὐ)⁵. Àiax entra en conflicte, per motius diversos, amb els homes i amb els déus; la seva mort és el preu que paga als déus, mentre que el preu pagat als atrides és la vergonya d'haver errat en la seva venjança: una vergonya que, de fet, és continuació de la que havia sentit en veure's desposseït de les armes d'Aquilles, i que es traduirà en un ressentiment perdurable més enllà de la mort. Així, la llegenda ens parlarà regularment d'un Àiax sempre mancat en allò referent a les relacions amb els seus companys d'armes, mentre que en el pla religiós es produeix, com en altres mites, l'heroicització per via de paradoxa d'aquell que havia estat enemic dels déus: és a dir, allò que el mite presenta com a oposició, en el ritual esdevé associació i identitat.

Per entendre la tragèdia de Sòfocles és imprescindible tenir en compte el funcionament de cadascun d'aquest dos plans i la relació dialèctica entre ells. Crec que a l'*Àiax*, efectivament, els dos plans s'articulen d'una manera subtil i volguda per l'autor, i que així també es pot resoldre el problema d'haver de decidir si la tragèdia proposa o no una rehabilitació de l'heroi.

La major part dels intèrprets consideren que sí, que a la tragèdia hi ha una rehabilitació del protagonista, però s'ha de reconèixer almenys que, si n'hi ha alguna, no es produeix en escena. Àiax mor amb el mateix sentiment d'humiliació, la seva enemistat amb els atrides, —i la dels atrides amb ell— es manté intacta, i el seu conflicte amb els déus no troba solució a *l'interior* de la peça. Els espectadors poden assistir a la lloança d'Àiax i a la lamentació per la seva mort, i també poden imaginar el culte futur de l'heroi⁶, però com

vegeu FONTENROSE 1968, 73-74, que la comenta integrant-la en el context d'altres històries sobre atletes que retornen al seu país i es troben desposseïts d'honor.

5. En el supòsit que el vers sigui genuí. De fet, alguns editors, des de NAUCK 1867, 35, consideren suspectes d'interpolació els versos 966-970. Si, amb SCHNEIDEWIN 1849, 472-473, es corregeix en el ἦ del v. 966 en ἦ (cf. Eustath. 1521.41-42 = vol. I, 197.7-9 STALLBAUM; *Suda* γ 284 [s.v. γλεῦκος] = vol. I, 526.27-28 ADLER) el sentit potser millora (cf. PEARSON 1919, 122-123), però encara hi ha problemes per al conjunt 966-970; cf. el resum de DAWE 1973, 161: «it may be enough to say: Fortasse versibus 915-924 responderere debent: delent igitur 966-8 Leutsch et Dindorf. Nescio an hiet oratio ante 966; quae delenda, supplenda, movenda, mutanda sint plane ignoro. Sed cave ne haec tota oratio sit ab histrionibus confecta». Però fins i tot en el cas que el vers 970 no es consideri genuí s'hauria de reconèixer que el presumpte interpolador reprèn amb aquest vers els precedents 950 i 952-954 on Tecmessa sí que atribueix la dissort d'Àiax a la intervenció dels déus; i que si Àiax s'acaba suïcidant no és per culpa dels atrides —dels quals pretenia venjar-se i, en una primera instància, creia haver-ho fet— sinó perquè descobreix que Atena l'ha enganyat: és a dir, són els déus que han volgut cruelment la mort de l'heroi.
6. Vegeu, especialment, HENRICH 1993, que, de tota manera, ja des del títol mateix —*Prospect of Hero Cult*— posa de manifest que l'heroicització d'Àiax es proposa com una expectativa i no pas com a realització efectiva en escena.

diu GARVIE 1998, 231, Àiax no n'és conscient, i, de fet, el drama acaba amb una barreja, típicament sofocliana, d'èxit i de pèrdua (GARVIE 1998, 17)⁷. Per tant, quins són els termes en què podem parlar de rehabilitació? Sòfocles va trobar en la història d'Àiax un problema i una oportunitat. El problema era conciliar la grandesa de caràcter del personatge amb les seves limitacions evidents per obrir així la possibilitat de retre honor a qui n'havia estat privat i ja no era capaç d'obtenir-lo per si mateix; o dit d'una altra manera, havia d'explicar dramàticament el procés pel qual algú que havia entrat en greu conflicte amb déus i homes podia acabar-hi prou reconciliat perquè fos creïble la perspectiva d'un culte heroic. L'oportunitat residia en el fet que per resoldre el problema calia obrir espai a la necessària redefinició del mite i dels diferents llenguatges atribuïts tradicionalment als personatges que en formaven part. Naturalment, el problema i l'oportunitat no són aspectes que divergeixin absolutament; Sòfocles, com a autor de la tragèdia, resolva i creava alhora. O dit altrament, la *rehabilitació* d'Àiax és, en realitat, la manera en què el *text* de la tragèdia dialoga amb altres testimonis de la llegenda i, en general, amb la literatura precedent.

Sòfocles pren cura d'indicar com es va produir l'enemistat dels déus envers Àiax. Segons explica un missatger (vv. 762-777) va ser causada per l'arrogància de l'heroi en dir que no necessitava cap ajuda divina, i més en concret la d'Ate-na, per vèncer els enemics. L'escolista a aquest lloc anotava que el poeta atribuïa *γλωσσαλγία* a Àiax a fi que els espectadors, habituats a la virtut de l'heroi, no es prenguessin malament la seva dissort⁸. La interpretació mostra una bona capacitat d'anàlisi: els comentaristes antics eren molt sensibles als mecanismes de la versemblança i als seus efectes dramàtics, i sabien que per fer Àiax mereixedor de la seva dissort calia que hagués comès una falta greu, que anés més enllà de les relacions humanes: també aquí reconeixien que en la tragèdia d'Àiax cal cedir al judici teològic la veritable mesura de la seva falta. L'ús del mot *γλωσσαλγία* és significatiu en aquest sentit; un escoli a l'*Orestes* d'Eurípides, en el context de l'al·lusió a Tàntal, en dóna aquesta definició: «es diu que la *γλωσσαλγία* és una malaltia extremament vergonyosa, ja que la fornicació, la golafreteria i les altres passions tenen, junt amb els perjudicis, quelcom de plaent mentre que la *γλωσσαλγία* està mancada fins i tot d'això, i perquè les altres passions fan mal a qui en fa ús mentre que aquesta lluita també contra els déus»⁹. El

7. GARVIE 1998, 231: «but Ajax himself is unaware of all this»; *ibid.* 17: «the drama concludes with a typically Sophoclean blend of achievement and loss».

8. Schol. Soph. *Ai.* 762a CHRISTODOULOU: <κείνος δ' ἀπ' οἴκων:> παρατήρει κἀνθάδε τὴν προσθήκην τοῦ ποιητοῦ, ὅτι προσήψε τῷ Αἴαντι γλωσσαλγίαν, μονονουχὶ θεραπεύων τὸν θεατὴν μὴ ἄχθεσθαι ἐπὶ τῇ συμφορᾷ τοῦ Αἴαντος. προσφκειωμένοι γὰρ ἤδη τῇ ἀρετῇ αὐτοῦ σχεδὸν καὶ τῷ ποιητῇ ὀργίζονται. En un sentit semblant, l'escoli al v. 122 observa igualment que Sòfocles ha volgut mostrar el caràcter menyspreatiu (ὕπεροπτικόν) d'Àiax envers Atena per evitar l'hostilitat del públic en veure la dissort de l'heroi.

9. Schol. Eur. *Or.* 10. 4-7 SCHWARTZ: τὴν γλωσσαλγίαν φησὶν αἰσχίστην νόσον, ὅτι πορνεία μὲν καὶ γαστρομαργία καὶ τὰ λοιπὰ πάθη σὺν τῇ βλάβῃ ἔχουσι τι καὶ τερπνόν, ἡ δὲ

parlar arrogant i insolent¹⁰ d'Àiax és indicatiu de la seva actitud irrespectuosa davant dels déus: el missatger diu que parlava ὑψικόμενος κἀφρόνως 'presumptuosament, insensatament' (v. 766). Irònicament, aquest llenguatge excessiu pot rebre el càstig del silenci, com va passar precisament amb Tàntal, d'acord amb l'escoli al vers 7 de l'*Orestes* d'Eurípides¹¹.

Evidentment, no podem suposar que Sòfocles imaginés el llenguatge irrespectuós d'Àiax d'una manera anàloga a la dels escoliastes, però crec que almenys podem estar raonablement segurs que el desig de no guanyar-se l'antipatia del públic no va ser l'única raó per atribuir-li un llenguatge insolent. Sòfocles construeix la seva tragèdia sobre la necessitat de revertir dues mancances d'Àiax pel que fa al llenguatge, una en relació amb els déus, l'altra en relació amb els homes. El llenguatge arrogant situa Àiax en una posició inadequadament heroica, una posició que es compararà, de vegades per contrast de vegades per similitud, amb l'heroisme d'Hèctor, mentre que Odisseu, el gran enemic d'Àiax, serà qui suplirà paradoxalment les deficiències expressives de l'heroi¹². Hèctor i Odisseu són així, doncs, les figures que vénen a definir i a refinar un Àiax incomplet o com a mínim imperfecte.

El públic havia de recordar que Àiax i Hèctor s'havien intercanviat uns presents (*Il.* 7.303-305): el primer havia ofert a Hèctor un cinturó i aquest una espasa a Àiax, l'espasa que, irònicament i dramàtica, havia de ser la que, en la tragèdia, Àiax fa servir per suïcidar-se (*Ai.* vv. 661-662, 817-818)¹³; els dos herois, doncs, resten acarats i aveïnats en mort així com ho havien estat en vida, i fins i tot després de morir els cossos de l'un i de l'altre no poden ser enterrats sinó després que així ho han demanat, Príam en un cas i Odisseu en l'altre. I evidentment, el paral·lel també resulta reforçat pel fet que Sòfocles compari implícitament els dos herois en la famosa escena del diàleg d'Àiax amb Tecmessa (vv. 485-524), modelada a partir del diàleg d'Hèctor

γλωσσαλία καὶ τούτου ἐστέρηται, καὶ ὅτι τὰ μὲν ἄλλα πάθη τὸν χρώμενον βλέπει, αὕτη δὲ καὶ κατὰ τοῦ θεοῦ ὀπλίζεται.

10. En principi, γλωσσαλία significa una loquacitat extrema, excessiva, però en aquest context s'ha d'entendre que és també arrogant i insolent. És, de fet, el mateix que passa amb la εὐφημία, que n'és el reflex invers: en aquest cas, el silenci i el parlar respectuós són sinònims.
11. Schol. Eur. *Or.* 71-2 SCHWARTZ: ἐπεὶ διὰ γλωσσαλίας ἤμαρτεν ὁ Τάνταλος, σιωπῇ αὐτὸν κολάζει ὁ Ζεὺς.
12. Vegeu BROWN 1965, 121: «the play ends with the parallelism between Ajax and Hector complete, the contrast sharply drawn between the hero and his two enemies: Odysseus, his polar opposite, the man of craft and intellect and cold blood; and Hector, the warrior so strangely like him, whose "human mindedness" as surely as Ajax's "inhuman mindedness" terminates in the grave that is the common lot of all humans».
13. En la declamació de Teucre als vv. 1024-1039, segons el text que ens ha pervingut, els presents de cadascun dels herois són la causa de la mort de l'altre: és a dir, el cinturó que Hèctor havia rebut d'Àiax l'hauria usat Aquil·les per lligar Hèctor i matar-lo arrossegant-lo. El text és més o menys suspecte segons els estudiosos: per a una ressenya de les diferents posicions i comentari dels versos, vegeu FINGLASS 2001, 611-618 (que els considera interpolats).

amb Andròmaca a *Il.* 6. 407-439¹⁴, de la mateixa manera que, poc abans a la tragèdia, les paraules que Àiax adreça al seu fill Eurísaces (vv. 545-582) són eco de les d'Hèctor a *Il.* 6. 466-484 dirigides a Astiànax¹⁵.

Hi ha dos moments més en què la figura d'Hèctor plana sobre la d'Àiax, i ara ja sens dubte amb el propòsit per part de Sòfocles d'insinuar un caràcter heroic d'Àiax comparable al d'Hèctor. Després que Menelau i Teucres s'han enfrontat en aspres raons sobre la prohibició o el dret d'enterrar Àiax, el corifeu s'adreça a Teucres amb aquestes paraules: ἀλλ' ὡς δύνασαι, Τεῦκρε, ταχύννας / σπεῦσον κοίλην κάπετόν τιν' ἰδεῖν / τῷδ' 'apressa't, Teucres, tant com podràs, cuita si veus una fossa pregona per a Àiax'¹⁶. La 'fossa pregona' és la κοίλην κάπετον, que ha de ser una al·lusió a *Il.* 24.797 ἐς κοίλην κάπετον θέσαν, una frase que fa referència als ossos d'Hèctor¹⁷; a Àiax, doncs, enterrat de la mateixa manera que l'heroï troià, se li augura també un destí heroic, segons el sentit ritual que té la tomba.

També són de caràcter heroic, per l'al·lusió a paraules pronunciades per Hèctor, els valors que Àiax declara als versos 466-468: ἀλλὰ δῆτ' ἰὼν / πρὸς ἔρυμα Τρώων, ξυμπεσὼν μόνος μόνους / καὶ δρῶν τι χρηστόν, εἶτα λοίσθιον θάνω; 'aleshores aniré cap al baluard dels troians per atacar-los cos per cos un a un, i després d'alguna proesa, morir per a acabar?'. Com assenyala FINGLASS 2001, 381, el pensament d'Àiax recorda el d'Hèctor quan es disposa a atacar Aquil·les per última vegada (*Il.* 22.304-305): μὴ μὰν ἀσπουδί γε καὶ ἀκλειῶς ἀπολοίμην, / ἀλλὰ μέγα ῥέξας τι καὶ ἔσσομένοισι πυθέσθαι 'no moriré, tanmateix, sense lluita ni glòria. Gestes / altes faré perquè als venidors llur relat es transmeti'¹⁸. Poc abans, Àiax recordava com el seu pare havia portat a casa la glòria de les seves gestes (v. 436 πρὸς οἶκον ἦλθε πᾶσαν εὐκλειαν φέρον 'tornà a casa seva amb tota la glòria') i temia presentar-se de buit davant d'ell, que havia excel·lit en tantes proeses (v. 462-465 καὶ ποῖον ὄμμα πατρὶ δηλώσω φανείς / Τελαμῶνι; πῶς με τλήσεται ποτ' εἰσιδεῖν / γυμνὸν φανέντα τῶν ἀριστείων ἄτερο, / ὧν αὐτὸς ἔσχε στέφανον εὐκλείας μέγαν; 'i amb quins ulls em presentaré al meu pare Telamó? Com suportarà mai de veure'm comparèixer de buit, sense el premi de la valentia,

14. Per a una bona anàlisi de l'escena, comparant-la amb el passatge homèric, vegeu EASTERLING 1984; també FARMER 1988.

15. Vegeu GARNER 1990, 49-64.

16. vv. 1164-1166 (traducció de RIBA 1959, 77, de qui, si no dic el contrari, són totes les traduccions de l'*Àiax* en aquest article).

17. Els dubtes de FINGLASS 2001, 663 que l'al·lusió al lloc homèric fos reconeguda pel públic («but would the audience recognise it as coming from a specific Homeric locus rather than as a piece of general epic colour?») són legítims, però el que m'importa assenyalar és que Sòfocles sí que pensava en el passatge homèric, l'únic lloc on la paraula κάπετος vol dir 'fossa' amb valor funerari. D'altra banda, en Sòfocles sempre té aquest significat: només usa la paraula aquí i al vers 1403, també en el sintagma κοίλην κάπετον (però potser es tracta d'una interpolació a partir del vers 1165 i en un context, els versos 1402-1420, també suspecte en segons quines parts segons diferents estudiosos; per a un resum i una crítica dels problemes del text vegeu FINGLASS 2001, 745-752).

18. Traducció de PEIX 1978, 479, de qui, si no dic el contrari, són totes les traduccions de la *Iliada* en aquest article.

del qual ell mateix havia guanyat la noble i gloriosa corona?). Àiax expressa la seva ansietat de no ser digne de la glòria —εὐκλεια— del seu pare i afirma que la idea seria intolerable: οὐκ ἔστι τοῦργον τλητόν (v. 466), i és immediatament a continuació que es planteja, com hem vist, d'anar contra els troians i morir matant, 'després d'alguna proesa', és a dir, acomplint les gestes fins a la mort que donen la glòria als herois, com Hèctor. D'aquesta manera, a la perspectiva d'heroicització en el ritual suggerida per una tomba com la d'Hèctor, ell mateix un heroi, se suma una segona perspectiva: la d'una glòria a través de gestes que, com les d'Hèctor, idealment seran celebrades en el futur. Així, paradoxalment, l'heroi troià, enemic d'Àiax i agent simbòlic de la seva mort a través de l'espasa que li va regalar, és també el mirall on, per artífici literari de Sòfocles, el personatge d'Àiax pot albirar un esdevenidor honorable.

Però només el pot albirar momentàniament, perquè tot seguit el mateix Àiax s'adona que, actuant així, donaria satisfacció als atrides, enemics mortals seus: v. 469 ἀλλ' ὧδέ γ' Ἀτρείδας ἄν εὐφρόναιμί που 'però, el que és així, no hi ha dubte, ompliria de goig els Atrides', és a dir, encara els faria un favor si afeblia els troians¹⁹. Per això, doncs, només li resta la sortida del suïcidi: vv. 479-480 ἀλλ' ἢ καλῶς ζῆν ἢ καλῶς τεθνημέναι / τὸν εὐγενῆ χροῖ 'o viure noblement o noblement morir: això és el que ha de fer el ben nascut'.

Àiax, suïcidant-se, realitza el seu últim acte d'heroisme, però també l'únic que és al seu abast. De fet, després d'haver perdut en el judici de les armes i d'haver fracassat en la venjança, la seva relació amb els seus companys d'armes s'ha trencat. I aquí és on entra Odisseu: si la figura d'Hèctor serveix per imaginar un Àiax gloriós i reconciliat amb els déus, el personatge d'Odisseu servirà com a suplement de les qualitats de què Àiax està mancat en les seves relacions humanes: sobretot la compassió i l'eloqüència.

Odisseu, en efecte, es mostra compassiu envers Àiax, en veure'l tan dissortat: vv. 121-124 ἐποικίρω δέ νιν / δύστηνον ἔμπαρ, καίπερ ὄντα δυσμενῆ, / ὀθούνεκ' ἄτη συγκατέζευκται κακῆ, / οὐδὲν τὸ τούτου μᾶλλον ἢ τοῦμὸν σκοπῶν 'em fa pena tanmateix, pobre, encara que sigui el meu enemic, quan el veig junyit a una fatalitat tan cruel. I de fet, és en mi més que no pas en ell que penso'; una consideració que reprèn al v. 1365, quan respon a Agamèmnon que sí, que li demana que doni permís per enterrar el mort, sabent que ell mateix, Odisseu, també serà mort algun dia: ἔγωγε· καὶ γὰρ αὐτὸς ἐνθάδ' ἴξομαι 'sí; perquè és el terme a què jo mateix arribaré un dia'. La compassió d'Odisseu no arriba a l'extrem de l'autosacrifici sinó que es basa en el fet de considerar la possibilitat de trobar-se en el mateix lloc que Àiax. Comentant el v. 124, Kamerbeek observava que també aquí Sòfocles es revelava veritablement ὁμηρικώτατος, perquè a *Il.* 19.301-302 ja es troba perfectament expressada l'operació psicològica de transferir a un mateix les

19. Cf. KAMERBEEK 1953, 103: «acting as he said, he would please the Atreidae by weakening the forces of the Trojans, and they would not understand it was an act of suicide».

dissorts d'algú altre²⁰. Si mirem amb atenció el lloc iliàdic, veiem que les dones, en plànyer Pàtrocle, en realitat planyen les pròpies dissorts: ἐπὶ δὲ στενάχοντο γυναῖκες / Πάτροκλον πρόφασιν, σφῶν δ' αὐτῶν κήδε' ἑκάστη 'llavors amb sanglots les dones van plànyer / en aparença Pàtrocle, al fons cadascuna els dols propis'; però, quins serien aquí els dols d'Odisseu? Els comentaristes són concordes a trobar en la reacció d'Odisseu una mostra d'humanitat, una capacitat de posar-se en el lloc de l'altre i compadir-se'n. Sòfocles modifica, doncs, la idea tradicional: per comptes de proposar una compassió que desencadena el plany per les pròpies sofrències, parla d'una compassió creada per la imaginació de trobar-se en el lloc de qui pateix. Per això, el paral·lel amb la reacció de Cirus compadint-se del seu enemic Cirus a la pira considerant que hi compartia la mateixa condició humana és més adequat al context present²¹.

El tema de la compassió serveix de contrapès al de la noblesa de sang, la εὐγένεια, per la qual tots els personatges de la tragèdia, llevat d'Odisseu i de Tecmessa, estan preocupats²². És precisament l'esperit humanitari d'Odisseu el que fa versemblant la seva decisió d'intercedir a favor d'Àiax, malgrat ser enemics; és a dir, a part del missatge de la necessitat de conciliació i de bonhomia que Sòfocles hagués volgut introduir en la seva tragèdia, és segur que, des del punt de vista dramàtic, necessitava una motivació per a la conducta d'Odisseu, una conducta que amb tota seguretat havia de resultar sorprenent. La seva actuació consisteix a convèncer Agamèmnon de permetre enterrar Àiax, i ho fa amb una intervenció que posa en primer pla les relacions de *philia* i de *cháris*, és a dir, les relacions que s'estableixen entre persones que se senten lligades per la consciència de compartir experiències i circum-

20. KAMERBEEK 1953, 44: «here, too, Sophocles is truly ὀμηρικώτατος, for nowhere does the truly psychological trait of transferring the misfortunes of another to oneself find clearer expression than in *Il.* XIX 301, 302». En realitat, seria més exacte dir-ho a la inversa: les dones transfereixen llur dolor precedent a la contemplació de la dissort de Pàtrocle. De tota manera, Sòfocles potser va tenir en compte un altre passatge de la *Iliada*, quan Aquil·les acull Príam que li ve a suplicar que li lliuri el cadàver del seu fill Hèctor (vegeu ZANKER 1992, 25: «the model for Odysseus is the Achilles of *Iliad* 24, who pities his enemies Priam and Hector in part because of his experience of the meaning of mortality (*Il.* 24.503, 516, 540), is prepared to bend the rules and keep Priam's presence a secret from Agamemnon (650-5), has Hector's corpse washed and anointed and lifts it on to the bier himself (580-95), and promises an eleven-day truce while Hector is buried»). L'Odisseu de la tragèdia, doncs, s'oferiria a Teucre a ajudar en el tractament del cadàver d'Àiax d'una manera comparable a l'actitud d'Aquil·les, que també mostra una certa empatia envers el seu enemic mort.
21. La història es llegeix a Herod. 1.86; per al paral·lel, cf. REINHARDT 1933, 26, com recorda el mateix Kamerbeek, que reconeix en les paraules d'Odisseu una «noble humanity» (KAMERBEEK 1953, 44). Riba, referint-se als vv. 1365 i ss., també va expressar bellament aquest caràcter humanístic de la reacció d'Odisseu: «les darreres paraules d'Ulisses són que ell procedeix com ho fa en interès d'ell mateix. Però no és ultrat de veure-hi un impuls de fe humanística: tot allò que es fa per respecte a la dignitat d'un home creix en justícia i en bé per a tots els homes» (RIBA 1959, 36).
22. Sobre el tema de la εὐγένεια i la seva importància en l'estructuració de les escenes de debat de l'*Àiax*, vegeu HOLT 1981, 278-281 (amb bibliografia).

stàncies, mentre que en els contextos en què la εὐγένεια és preeminent es dóna valor a la disciplina i a les relacions de jerarquia.

Si es té en compte que les relacions d'Àiax amb els seus companys són greument hostils, Odisseu no pot adduir davant d'Agamèmnon cap argument lògic que el mogui a un tractament generós del cadàver de l'heroi. En lloc d'això, planteja la seva petició en termes de *philia*²³, un procediment que, si no convenç, almenys planta davant d'Agamèmnon, interlocutor seu, la pròpia persona amb els motius que l'han portat a posar-se en el lloc de qui li era enemic. Odisseu, doncs, es presenta com algú que se sap adaptar a les circumstàncies i capaç de moure's de la manera més convenient, tant pel que fa a la compassió envers Àiax com pel que fa a la manera de dirigir-se a Agamèmnon.

És indubtable que Sòfocles va voler presentar un Odisseu que, contra totes les expectatives, defensés Àiax d'una manera creïble. En el disseny de la tragèdia i en la seva intenció literària, Odisseu, com he dit més amunt, ocupa una posició equivalent a la d'Hèctor: si aquest, per via d'al·lusió a la poesia homèrica, ajuda idealment Àiax completant-lo en allò que com a heroi no ha pogut abastar, aquell, també amb un procediment anàleg, el reconcilia amb la condició humana i fa per ell allò que ell mateix, tradicionalment, no ha sabut fer: sobretot parlar d'ell mateix i en el seu favor.

El silenci d'Àiax a l'*Odissea* negant-se a parlar amb Odisseu, que, en el seu viatge al món dels morts, l'interrogava ja va captivar la imaginació dels antics²⁴. Odisseu li parla recordant l'episodi del judici de les armes, el causant del ressentiment del mort, que no li torna contesta (*Od.* 11.553-555; 561-564):

Ἄϊαν, παῖ Τελαμῶνος ἀμύμονος, οὐκ ἄρ' ἔμελλες
οὐδὲ θανῶν λήσεσθαι ἐμοὶ χόλου εἵνεκα τευχέων
οὐλομένων; τὰ δὲ πῆμα θεοὶ θέσαν Ἀργείοισι·
.....
ἀλλ' ἄγε δεῦρο, ἄναξ, ἴν' ἔπος καὶ μῦθον ἀκούσῃς
ἡμέτερον· δάμασον δὲ μένος καὶ ἀγήνορα θυμόν·
ὥς ἐφάμην, ὁ δὲ μ' οὐδὲν ἀμείβετο, βῆ δὲ μετ' ἄλλας
ψυχὰς εἰς Ἔρεβος νεκύων κατατεθνηώτων

23. Cf. HAWTHORNE 2012, 387: «they agree to redirect their *agôn* away from the deliberative question of whether to bury Aias toward an interrogation of Odysseus' *philia*, so that Agamemnon can eventually grant the burial publicly as a favor to Odysseus. In Aristotelian terms, the debate takes the unusual form of developing the character *pistis* in isolation from the logical *pistis*».

24. És ben coneguda l'apreciació de l'autor del *περὶ ὕψους* 9. 2 en el sentit que el silenci d'Àiax és més grandios i sublim que qualsevol paraula. Vegeu LOMBARDO 1989, que hi troba una mostra de l'elogi de la retòrica del silenci; Sòfocles, en qualsevol cas, devia veure el passatge homèric en connexió amb la derrota d'Àiax en el judici de les armes, tal com fa el poeta de l'*Odissea*.

»—Aias, de Telamó el sense tara fill, no podies,
doncs, ni mort oblidar la rancúnia que em tens de les armes
maleïdes que uns déus van posar per tristesa dels d'Argos?

.....
Vine aquí, doncs, senyor, i escolta les meves paraules;
vulgues apaivagà' el teu furor i el teu cor baronívol.

»Deia jo; però ell no em respon un mot i dins l'Èreb
es retira, amb les ombres dels altres difunts que moriren

(trad. RIBA 1953, 210).

Quan Píndar diu que el coratge sagnant d'Àiax mou blasme contra els grecs està explicant la raó per la qual Àiax no parla a Odisseu: *Isth.* IV 35-36b ἵστε μάν / Αἴαντος ἀλκάν φοίνιον, τὰν ὀψία / ἐν νυκτὶ ταμῶν περὶ ᾧ φασγάνῳ μομφὰν ἔχει / παίδεσσιν Ἑλλάνων ὅσοι Τροίανδ' ἔβαν 'ja coneixeu el coratge sagnant d'Àiax, que, a l'extrem de la nit, ell va tallar amb la seva espasa i que és blasme sobre els fills dels grecs, tots els que van anar vers Troia'). En el silenci d'Àiax Píndar veia encertadament el blasme i el despit de l'heroi que se sentia víctima d'una injustícia. En els versos següents Píndar parla d'un Homer que venia a rescatar com si diguéssim l'honor de l'heroi amb la seva poesia (vv. 37-42).

Però a la *Nemea* setena Píndar diu que Homer s'havia posat a favor d'Odisseu (*Nem.* VII 20-28):

ἐγὼ δὲ πλέον' ἔλπομαι
λόγον Ὀδυσσέος ἢ πάθαν
διὰ τὸν ἀδυεπῆ γενέσθ' Ὀμηρον·
ἐπεὶ ψεύδεσιν οἱ ποτανᾶ <τε> μαχανᾶ
σεμνὸν ἔπεστί τι σοφία
δὲ κλέπτει παράγοισα μύθοις. τυφλὸν δ' ἔχει
ἦτορ ὄμιλος ἀνδρῶν ὁ πλεῖστος. εἰ γὰρ ἦν
ἔ τὰν ἀλάθειαν ἰδέμεν, οὐ κεν ὄπλων χολωθεῖς
ὁ καρτερός Αἴας ἔπαξε διὰ φρενῶν
λευρὸν ξίφος

però jo crec que, d'Ulisses, el renom és més vast que les seves sofren-
ces, per obra del sortilegi dels mots d'Homer;
perquè en els seus enganys i en la seva art alada s'oculta quelcom
d'august. L'arteria ens decep, embolcallant-se en paraules; i la turba és
cega de cor, comunament. Perquè si fos capaç de copsar el que és ver,
Àiax poderós, despitat pel furt de les armes, no s'hauria plantat en el
flanc el glavi punyent

(trad. PÒRTULAS 1977, 244).

Literalment, Píndar sembla dir que Àiax es va suïcidat perquè la gent no va
saber veure la veritat, com ho prova el fet que comunament es deixa enga-

nyar pels poetes²⁵; però al mateix temps insinua, anacrònicament, que els mots d'Homer van fer que els mèrits d'Àiax no rebessin recompensa. Com que és clar que l'anacronisme és impossible, resta la idea que Ulisses va obtenir les armes d'Aquil·les gràcies al 'sortilegi dels mots', sigui que en alguna versió de la llegenda es justificava la victòria d'Odisseu sigui perquè, més probablement, Odisseu mateix va ser capaç de convèncer la gent que ell mereixia obtenir les armes.

A la *Nemea* vuitena llegim ja sense dubtes, que Odisseu va guanyar gràcies al poder de la paraula (*Nem.* VIII 22-27):

κεῖνος καὶ Τελαμῶνος δάψεν υἷόν,
 φασγάνῳ ἀμφικυλίσαις.
 ἢ τιν' ἄγλωσσον μὲν, ἦτορ δ' ἄλκιμον, λάθα κατέχει
 ἐν λυγροῦ νείκει· μέγιστον δ' αἰόλῳ ψεύ-
 δει γέρας ἀντέταται.
 κρυφαίαισι γὰρ ἐν ψάφοις Ὀδυσσῆ Δαναοὶ θεράπευσαν·
 κρυσέων δ' Αἴας στερηθεὶς ὄπλων φόνῳ πάλαισεν

fou ella [l'enveja] qui damnà el fill de Telamó, que el féu tomballar damunt la seva espasa. L'home silent i coratjós, l'oblit el derrota en una iniqua baralla; la recompensa més alta surt a l'encontre del violat engany. Amb vots furtius els Dànaus llagotejaren Ulisses; i Àiax, fraudat de les àuries armes, es debaté amb la mort

(trad. PÒRTULAS 1977, 249-250).

Aquí Àiax és ἄγλωσσος, un orador deficient²⁶, però l'adjectiu pot valer també passivament: algú que no compta amb el favor d'un poeta²⁷, com el mateix Píndar havia dit a la *Nemea* setena. D'aquesta manera queda fixada una imatge d'Àiax destinada a fer fortuna en els segles venidors: un heroi derrotat injustament però que, ben mirat, tampoc no sap defensar la seva causa d'una manera adequada ni troba algú que la hi defensi.

En el contrast entre Àiax i Odisseu, si aquell és ἄγλωσσος la qualificació que

25. Vegeu WEST 2011, 52: «Pindar is no denying and cannot deny that Ajax committed suicide; he is claiming that the Achaeans were wrong to award the arms to Odysseus, because Odysseus was no really the more deserving and it is only Homer's art that makes it seem plausible that he was. This 'Homer' is evidently the poet of the *Aethiopsis* or the *Little Iliad*. (The story of the suicide was told in both epics.)».
26. Vegeu HENRY 2005, 81, que remet a Aristoph. fr. 756 i a la nota de KASSEL – AUSTIN 1984, 376-377: entre els llocs paral·lels que s'hi addueixen és especialment rellevant Eur. fr. 56, 2 N. ἄγλωσσία δὲ πολλὰκις ληφθεὶς ἀνὴρ / δίκαια λέξας ἦσσαν εὐγλώσσου φέρει 'sovint un home mancat d'eloqüència perd davant d'un d'eloqüent encara que la seva causa sigui justa'.
27. Vegeu CALABRESE DE FEO 1984, 120: «sul termine *aglossos* si impernia il significato paradigmatico della figura di Aiace sul piano della realtà dell'epinicio. Aiace identifica la figura dell'atleta vittorioso i cui successi sono destinati all'oblio se privi del canto eternante del poeta, poiché *glossa*, nella maggioranza dei luoghi pindarici ha la valenza di voce, parola del poeta».

més immediatament apareix com a apropiada a aquest és la de *πολύτροπος*, amb la qual és presentat ja al primer vers de l'*Odissea*. Que el contrast es podia haver sentit com a oposició es pot conjecturar a partir d'un escoli a Orià, on l'escoliasta identifica un ocell que el poeta no ha anomenat; es tracta de l'oreneta, que és descrita així: ὄρνις· χελιδὼν, ὅτι αὕτη πρῶτον προαγγέλλει τὸ ἔαρ ἐλθοῦσα, καὶ οἴονει ἄγλωσσος βοῶσα 'ocell: l'oreneta, perquè amb la seva arribada anuncia la primavera, i ho fa com cridant sense llengua' (*schol. Opp. Hal. 3.244, 2-4*)²⁸. La llegenda, prou coneguda, parlava de l'oreneta, a qui Tereu havia tallat la llengua; l'oreneta, en efecte, emet un so tallat, poc articulat: tant és així que en grec el verb *χελιδονίζειν* és sinònim de *βαρβαρίζειν*, 'parlar malament', una imatge que probablement ja era operativa en Èsquil²⁹. En la llegenda, l'oreneta apareix junt amb el rossinyol, que canta amb veu melodiosa. Segons el testimoni de Porfiri, preservat a l'escoli al v. 1 del primer cant de l'*Odissea*, Antístenes va establir l'equivalència 'rossinyol —πολύτροπος— Odisseu' amb el propòsit de defensar que l'heroï no era deshonest i que la seva habilitat en el discurs s'havia de considerar un senyal de la seva saviesa i sociabilitat:

οὐκ ἐπαινέειν φησιν Ἀντισθένης Ὅμηρον τὸν Ὀδυσσεῖα μᾶλλον ἢ ψέγειν, λέγοντα αὐτὸν "πολύτροπον". οὐκ οὖν τὸν Ἀχιλλεῖα καὶ τὸν Αἴαντα πολυτρόπους πεποιημένα, ἀλλ' ἀπλοῦς καὶ γεννάδας· οὐδὲ τὸν Νέστορα τὸν σοφὸν οὐ μὰ Δία δόλιον καὶ παλίμβολον τὸ ἦθος, ἀλλ' ἀπλῶς τῷ Ἀγαμέμνονι συνόντα καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν, καὶ εἰς τὸ στρατόπεδον εἶτι ἀγαθὸν εἶχε συμβουλεύοντα καὶ οὐκ ἀποκρυπτόμενον. καὶ τοσοῦτον ἀπεῖχε τοῦ τὸν τοιοῦτον τρόπον ἀποδέχεσθαι ὃ Ἀχιλλεύς, ὡς ἐχθρὸν ἠγεῖσθαι ὁμοίως τῷ θανάτῳ ἐκεῖνον "ὄς χ' ἔτερον μὲν κεῦθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ βάζει" [I 313].
 λύων οὖν ὃ Ἀντισθένης φησί· τί οὖν; ἄρα γε πονηρὸς ὃ Ὀδυσσεὺς ὅτι πολύτροπος ἐρρέθη; καὶ μήν, διότι σοφός, οὕτως πρὸς αὐτὸν εἶρηκεν. μήποτε οὖν τρόπος τὸ μὲν τι σημαίνει τὸ ἦθος, τὸ δὲ τι σημαίνει τὴν τοῦ λόγου χρῆσιν· εὐτροπος γὰρ ἀνὴρ ὃ τὸ ἦθος ἔχων εἰς τὸ εὖ τετραμμένον. τρόποι δὲ λόγων φαίτιοι αἰτ' πλάσεις· καὶ χρῆται τῷ τρόπῳ καὶ ἐπὶ φωνῆς καὶ ἐπὶ μελῶν ἐξαλλαγῆς, ὡς ἐπὶ τῆς ἀηδόνος "ἦτε θαμὰ τροπῶσα χεῖ πολυηχέα φωνήν" [I 521]. εἰ δὲ οἱ σοφοὶ δεινοὶ εἰσι διαλέγεσθαι, καὶ ἐπίστανται τὸ αὐτὸ νόημα κατὰ πολλοὺς τρόπους λέγειν· ἐπιστάμενοι δὲ πολλοὺς τρόπους λόγων περὶ τοῦ αὐτοῦ πολύτροποι ἂν εἶεν. εἰ δὲ σοφοὶ, καὶ ἀγαθοὶ εἰσι. διὰ τοῦτό φησι τὸν Ὀδυσσεῖα Ὅμηρος σοφὸν ὄντα πολύτροπον εἶναι, ὅτι διὰ τοῖς ἀνθρώποις ἠπίστατο πολλοῖς τρόποις συνεῖναι

28. Incidentalment, potser val la pena observar que el sintagma *ἄγλωσσος βοῶσα* forma, fins a la penúltima síl·laba, un docmi. Tenint en compte la raresa de l'expressió, podríem pensar que prové d'un passatge líric de tragèdia?

29. Vegeu Aesch. *Agam.* 1050-1051 *ἀλλ' εἶπερ ἐστὶ μὴ χελιδόνος δίκην / ἀγνώτα φωνὴν βάρβαρον κεκτημένη*... 'si, com l'oreneta, no té una desconeguda parla de bàrbar...' (trad. RIBA 1934, 50) i la nota de FRAENKEL 1950, 477 *ad loc.*

[Porfiri] diu que Antístenes ni elogia ni blasma Homer perquè anomeni Odisseu 'molt versàtil' (πολύτροπον). És veritat que Homer no va fer Aquil·les i Àiax molt versàtils sinó simples (ἀπλοῦς) i nobles, ni, per Zeus, va fer el savi Nèstor de caràcter enganyós i canviant sinó que el feia tractar (συνόντα) amb Agamèmnon i amb tots els altres d'una manera sincera (ἀπλῶς), i si sabia res de bo per a l'exèrcit aconsellava i no ho amagava. I Aquil·les es refusava tant a acceptar un comportament com aquest que considerava odiós com la mort "aquell que oculta una cosa en el seu cor i en diu una altra" [I 313].

Antístenes resol la qüestió dient: doncs, que potser és malvat Odisseu per haver estat anomenat 'molt versàtil' (πολύτροπος)? De fet, és perquè és molt savi que l'ha anomenat així. En efecte, 'mode' (τρόπος) d'una banda significa el caràcter, i d'altra l'ús del discurs; i així, s'anomena 'de bons modes' (εὖτροπος) l'home que té un caràcter inclinat vers el bé, i 'modes' del discurs les formes d'estil (αἱ ποιαὶ πλάσεις)³⁰. I usa 'mode' també per a la veu i per a les variacions dels cants, com en el cas del rossinyol: "i en refilets continus escampa sa veu que ressona"³¹ [τ 521]. Si els savis són hàbils a parlar, també saben dir el mateix pensament de diferents modes (πολλοὺς τρόπους); i com que saben els diferents modes (πολλοὺς τρόπους) de dir el mateix, també són 'versàtils' (πολύτροποι). I si són savis, també són bons. Per això Homer diu que Odisseu, que era savi, també era 'versàtil' (πολύτροπον), perquè sabia tractar (συνεῖναι) amb la gent de molts modes (τρόπους)³².

Deixant de banda les moltes qüestions d'ordre filosòfic i d'història de la retòrica que suscita el passatge, per al nostre propòsit cal fer dues observacions. En primer lloc hi ha una oposició entre Àiax i Aquil·les d'una banda i Odisseu de l'altra: els primers són ἀπλοῦς, 'simples' o 'sincers' mentre que Odisseu és πολύτροπος, 'versàtil'. En segon lloc, la 'versatilitat' d'Odisseu és doble: lingüística i de caràcter, la qual cosa és com dir que saber parlar de la manera adequada a cada circumstància equival a saber tractar la gent segons com cal en cada moment i segons de qui es tracti. Així es pot entendre millor, i sota una nova llum, el caràcter compassiu d'Odisseu a l'*Àiax* de Sòfocles, la seva capacitat de posar-se en el lloc de l'altre; no és només una característica de la seva ànima, sinó que és també una capacitat adaptativa com si

30. †αἱ ποιαὶ αἱ† mss. αἱ ποιαὶ BUTTMANN.

31. Trad. de RIBA 1953, 345. Una traducció més literal que no ocultés la polisèmia de τρόπος podria ser: 'i ella amb mil modes (θαμὰ τροπῶσα) fa vessar una melodia de molts sons'. Per a una extensió del joc de paraules d'aquest vers homèric a una poètica general de l'arcaisme grec, vegeu NAGY 1996.

32. PONTANI 2007, 7-8, un text amb algunes modificacions respecte del de SCHRADER 1890, 1-2. Comentaris del fragment: BRANCACCI 1996, 259-306 i sobretot LUZZATTO 1996, 275-358; per a la relació amb la tragèdia, vegeu CAMPOS DAROCA 2003 (amb bibliografia). A aquest testimoni d'Antístenes es pot afegir la —possiblement seva— confrontació entre els discursos d'Àiax i d'Odisseu pugnant per les armes d'Aquil·les; cf CAIZZI 1966, frs. 14-15 (edició i comentari) i GIANNANTONI 1990 (discussió sobre la seva autenticitat).

diguéssim. I també, naturalment, l'èxit d'haver conseguit convèncer Agamèmnon, a base d'induir-lo a pensar el conflicte en termes de relacions personals, d'amistat, i no de deures i principis jeràrquics.

L'oposició ἀπλοῦς / πολύτροπος té un precedent a Eur. *Phoen.* 469-470 ἀπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφην, / κοῦ ποικίλων δεῖ τ'ἀνδιχ' ἐρμηνευμάτων 'la paraula de la veritat és simple / i a allò que és just no li cal pintades interpretacions', on l'adjectiu ποικίλος equival a πολύτροπος³³. I Plató també havia formulat l'oposició ἀπλοῦς / πολύτροπος a propòsit d'Aquil·les —un equivalent d'Àiax— i Odisseu (*Hipp. Min.* 364c – 365c; 369b – 371e); la coincidència amb Antístenes confirma que les respectives descripcions i l'oposició formaven un sistema fàcilment comprensible, no estrany al pensament de dècades abans³⁴.

33. El vers 469 és molt semblant a Aesch. fr. 176 RADT ἀπλᾶ γὰρ ἔστι τῆς ἀληθείας ἔπη (vegeu *infra*); no és del tot segur que Eurípides al·ludeixi a Èsquil, perquè la idea podria ser proverbial. Per als llocs paral·lels i per a testimonis sobre l'adjectiu ποικίλος en relació amb la mentida, vegeu MASTRONARDE 1994, 280-281.
34. En èpoques posteriors, el sistema es va consolidar i sofisticar. Un escoli a la *Iliada*, en el context de l'embaixada formada per Odisseu, Fènix i Àiax que els aqueus van enviar per convèncer Aquil·les de tornar al combat (*Il.* 9. 225-655), explica que tots quatre són hàbils en l'art de la paraula:

οἱ τέσσαρές εἰσι ῥήτορες· Ὀδυσσεὺς συνετός, πανοῦργος, θεραπευτικός· Ἀχιλλεὺς θυμικός, μεγαλόφρων· Φοῖνιξ ἠθικός, πρᾶος, παιδευτικός· Αἴας ἀνδρείος, σεμνός, μεγαλόφρων, ἀπλοῦς, δυσκίνητος, βαθύς

tots quatre són oradors: Odisseu és intel·ligent, hàbil, considerat; Aquil·les és irascible, orgullós; Fènix és moral, suau, educador; Àiax és viril, seriós, orgullós, sincer, inflexible, profund (Schol. *Il.* 9. 622 b. **b**(BCE³E⁴) **T** ERBSE).

Crida l'atenció el fet que Àiax sigui descrit amb sis característiques, el doble que les d'Odisseu i Fènix, i el triple que les d'Aquil·les, una quantitat que potser és indicatiu d'una forta tradició exegètica referent a la manera com el personatge s'encarava amb les pràctiques oratòries. L'epítet βαθύς —el més interessant junt amb ἀπλοῦς— es pot entendre com 'profund' o 'obscur' (cf. Hermog. *Id.* B 322. 5-9 RABE ἔννοια τῶν ἐν εἰσὶν ἀφελείας ... αἱ καθαρᾶι· αἱ ... ἀπάντων ἀνθρώπων κοιναὶ καὶ εἰς πάντας ἀνελθοῦσαι ἢ δόξασαι ἀνελεῖν καὶ μηδὲν ἔχουσαι βαθὺ μηδὲ περινενοημένον 'són pensaments propis de la simplicitat (...) els purs; els que (...) són comuns a tots els homes i els que se'ls acudeixen o els ho sembla, i que no tenen res de profund ni de molt meditat'; una definició que, segles més tard, invocant aquest mateix testimoni, encara recollia ERNESTI 1795, 53: βαθύ, quicquid est abstrusum et reconditum in sententiis. Sic sententiae purae, h. e. apertae et perspicuae, dicuntur ἔννοια καθαρᾶι μηδὲν ἔχουσαι βαθύ). Però a la *Ars rhetorica* del pseudo Dionís d'Halicarnàs (περὶ ἐσχηματισμένων B USENER – RADERMACHER 1899, 352), depenent de l'escoli a *Il.* 9. 622 b. **b**(BCE³E⁴) **T** ERBSE ja citat (cf. THIELE 1897, 239), els dos adjectius tenen un sentit aparentment més especialitzat: ὁ δὲ γε Αἴας ἀπλοῦστατος ὢν βαθύτατος ἐν τοῖς λόγοις πάντων ἐστὶν Ἀιαξ, que és el més sincer ('simple', 'directe') també és en les seves paraules el més profund ('obscur' 'figurat') de tots; vegeu ASCANI 2006, 112, n. 78 «degno di nota il passo: anche un discorso franco e semplice, cioè apparentemente privo di artifici retorici, può ritenersi figurato, anzi una tra le forme di figurato più riuscite, più occulte, più profonde. Tal fatto indica come la prospettiva qui assunta è quella (pragmatica) dell'intenzione (reale) del parlante, da cui procederebbe appunto l'idea che ogni discorso che miri a persuadere l'ascoltatore (o ad agire su di lui) implichi sempre un *calcolo* del parlante nella scelta dello *schema*, in rapporto al ricevente e al con-

Sòfocles, que amb tota seguretat coneixia la producció teatral d'Èsquil³⁵, havia de tenir present la trilogia que aquest havia consagrat al cas del judici de les armes³⁶. El fragment 176 RADT fa així: ἀπλᾶ γὰρ ἔστι τῆς ἀληθείας ἔπη, unes paraules probablement pronunciades pel mateix Àiax. Si això és així, ens trobaríem amb el primer testimoni literari conservat de la variant en què la decisió d'atorgar les armes es prendria després que els dos aspirants, Àiax i Odisseu, fessin cadascun un discurs defensant la seva causa. D'altra banda, en una pèlica dels últims anys del s. VIè a.C. (*LIMC* s.v. Aias I, no. 80) es pot veure Odisseu parlant dalt d'un entarimat i davant seu Àiax, que escolta; enmig dels dos hi ha les armes d'Aquil·les. La tragèdia d'Èsquil no es pot datar i per això no es pot dir quina de les dues evidències podria dependre de l'altra, però és evident que l'escena representada a la pèlica es basa en una obra literària, èpica o, més probablement, dramàtica³⁷. Sòfocles, doncs, ja coneixia una versió com a mínim en la qual Àiax havia estat derrotat per l'eloqüència d'Odisseu; el seu *Àiax* és una revisió d'aquella versió mantenint el caràcter dels dos contendents i aprofitant-lo per donar una continuació inesperada a la llegenda, presentant un Odisseu que, prefigurant el d'Antístenes, sap tractar amb la gent de la manera adequada a cada cas.

És aquest Odisseu, πολύτροπος, que s'adapta als altres, el qui al final assegurarà l'enterrament d'Àiax³⁸. La segona part de la tragèdia, massa llarga per a alguns però necessària per desenvolupar adequadament el pla de Sòfocles, és, com he dit, una posada en escena dels diferents llenguatges possibles per descriure el cas d'Àiax i la presentació sorprenent del d'Odisseu, que capgirarà les expectatives a propòsit tant de la caracterització que d'ell s'esperaria com de les relacions entre els actors de la llegenda.

testo in cui si trova ad agire verbalmente, e dunque implichi sempre un 'mascheramento' della sua reale intenzione» i també DENTICE DI ACCADIA 2012, 199, n. 104 «non stupisce che questo discorso venga analizzato nel Π. ἔσχ. β (...) quale esempio, assieme a quella di Fenice, di orazione apparentemente semplice e diretta, ma in realtà figurata. Aiace, pur essendo il più semplice (ἀπλούστατος) e il più avaro di parole tra gli ambasciatori, è anche il più oscuro (βαθύτατος), che qui mi sembra valga "figurato". Probabilmente l'autore ha qui tenuto presente lo scolio b. **β** (BCE³ E⁴) **T** al v. 622, dove l'eroe è definito con una serie di epiteti, tra cui appunto ἀπλοῦς e βαθύς». Però és improbable que en temps de Sòfocles Ajax ja hagués pogut ser caracteritzat d'aquesta manera (per bé que si n'hi hagués algun indici seria temptador intentar llegir la *Trugrede* com a una altra precursora d'aquestes idees).

35. Cf. FRAENKEL 1977, 15: «Sofocle sa a memoria Omero come sa a memoria Eschilo. Le idee omeriche sono sempre presenti come la Bibbia per Dante. *De Sophocle Homeri discipulo* è il lavoro che vorrei fare, ma una vita non basterebbe».
36. Ὀπλων κρίσις (frs. 174-178 RADT), Θρήσσαι (frs. 83-85 RADT) i probablement Σαλαμίνια (frs. 216-220 RADT i segurament fr. 451q dubium RADT: cf. GARRIGA 2006).
37. Vegeu WILLIAMS 1980 (esp. p. 142-144 i la fig. 6).
38. FINGLASS 2001, 720: «he ... moves to reassert the value even of an enemy, and adds that friends can become enemies (1355.61). Ironically, this argument from malleability of character helps to secure the burial of someone who could never be accused of that vice, or virtue».

Des del punt de vista dramàtic, des discussions que sostenen els quatre personatges —Teucre, Menelau, Agamèmnon i Odisseu— s'articulen d'una manera precisa. El quart episodi (vv. 974-1184) és ocupat per l'enfrontament entre Menelau i Teucre. Una primera intervenció de Menelau rep aquesta admonició per part del corifeu, que, tot i reconèixer justícia en una part del que diu el rei, tanmateix en censura la voluntat desproporcionadament hostil envers el mort: Μενέλαε, μὴ γνώμας ὑποστήσας σοφὰς / εἶτ' αὐτὸς ἐν θανοῦσιν ὕβριστὴς γένη 'Menelau, si dreces un suport de sentències tan sàvies, no siguis llavors tu el qui fa violència als morts' (vv. 1091-1092); semblantment, també adverteix a Teucre que, encara que tingui raó, el seu llenguatge és fora de lloc: Οὐδ' αὖ τοιαύτην γλῶσσαν ἐν κακοῖς φιλῶ· / τὰ σκληρὰ γὰρ τοι, κἂν ὑπέρδικ' ἦ, δάκνει 'no, tampoc un llenguatge així no m'agrada, en plena desgràcia; els mots massa durs, per justos que siguin, feixen' (vv. 1118-1119). Aquí, les paraules del corifeu s'han de valorar, crec, exactament pel que diuen: demana que l'un i l'altre dels contendents sigui capaç de parlar d'una manera que no sigui ofensiva. A continuació, Menelau i Teucre reprenen la discussió en esticomíia, per acabar cadascun amb un insult en forma de faula contra l'altre. El corifeu, comprensiblement, no espera res de bo de la situació que s'ha creat, i pronostica: ἔσται μεγάλῃς ἔριδός τις ἄγών 'hi haurà un certamen de terribles engronys' (v. 1163). L'episodi acaba amb la marxa de Menelau i amb els defensors del cos d'Àiax preparant-se per defensar-lo.

Molts estudiosos veuen l'estàsım que ve a continuació (vv. 1185-1222), en el qual els vells del cor maleeixen l'inventor de la guerra i manifesten el desig d'allunyar-se de Troia per arribar a la pau d'Atenes, com una descripció d'un estat d'ànim, d'ells mateixos i, d'alguna manera, també del públic, en què el cor, davant d'una disputa tan dura, es representaria un espai beatífic per trobar-hi, amb més o menys fortuna, algun alleujament³⁹. També parla de l'estat d'ànim Garvie, per bé que integra aquest estat en l'estructura compositiva de la tragèdia, tot posant en relació aquest estàsım amb el primer (vv. 596-645), de manera que tots dos plegats emmarquen el joiós estàsım segon (vv. 693-718); el tercer estàsım, a més, en trobar-se entre dues escenes de disputa, proporcionaria un moment d'equilibri: «its fullest and final development here

39. Vegeu HUTCHINSON 2001, 440, per a qui l'oda és un moment líric de beatitud que «broadens the whole range of the thought, and it offers the fascination of a beguiling approach ... Rich material, much of it deriving from lyric, is here fashioned into a touching and emotional poem; the poem is deliberately deprived of the intensity that belongs to the main tragedy». Més escèptics són FINGLASS 2001, 670: «the wide chronological and geographical sweep gives some relief after the intensity of the argument over Ajax's body; but the length and power of the curse, even though it is directed at a distant source of misery, prevents the ode of simply providing respite from the antagonism» i sobretot KYRIAKOU 2011, 225: «the men express no hope of deliverance and return home. Their approach may be fascinating, but the expanded thought can encompass little more than ghosts of banquets, dewy desolation, and night terrors. The melancholy equilibrium of the song conveys a sense of depressed detachment».

provides a melancholy moment of equilibrium between the two passionate quarrell scenes» (GARVIE 1998, 232).

Sense que calgui negar que els cants lírics susciten sentiments i estats d'ànim, s'ha de considerar que també és necessari observar quina funció tenen en l'organització d'una peça dramàtica. Garvie hi veu una funció de transició en calma entre dues escenes carregades de tensió, la disputa entre Menelau i Teucre primer, i després la que s'estableix entre Agamèmnon i una altra vegada Teucre. Per la meua part voldria assenyalar que l'estàsim té també una altra funció.

Després de la discussió i els insults entre Menelau i Teucre el corifeu, com hem vist, vaticina un enfrontament encara més violent. L'estàsim confronta la guerra amb la pau que imagina trobar a Atenes, en un desplaçament ideal: és evident, crec, que la guerra és esmentada en correspondència amb les discussions representades en escena. Contrari a la guerra és el simposi, al·ludit en l'estàsim negativament: l'home que va inventar la guerra —és a dir, la guerra— no permet celebrar la joia del banquet, la qual cosa és com dir que en aquest espai de beatitud desapareixerien els conflictes i les baralles per deixar pas a l'harmonia i a la paraula amable⁴⁰. El desig del cor s'estén a la sencera ciutat d'Atenes, que és presentada com un lloc sagrat, lliure de conflictes, igual que el simposi que, nostàlgicament, el cor acaba de desitjar. Àiax, que és un baluard —v. 1212 προβολά— per als seus companys, s'anticipa al πρόβλημ(α), el promontori que és el cap Súnion, sinècdoque de la ciutat sencera; i així, Àiax hi restarà associat amb la promesa de la seva integració en la ciutat com a heroi. I Odisseu, per la seva banda, farà ús d'un llenguatge moderat i conciliador d'acord amb els valors propis del simposi, amb la qual cosa aconseguirà vèncer la voluntat inicialment hostil d'Agamèmnon.

El tercer estàsim, doncs, té la funció de proposar un marc conceptual, el de la cultura del simposi com a oposada a la guerra, que obre el pas a la intervenció d'Odisseu i a la solució del conflicte. Per això, després de les paraules insultants que s'han intercanviat Agamèmnon i Teucre, tots dos immunes a les idees proposades a l'estàsim, el corifeu insisteix: εἴθ' ὑμῖν ἀμφοῖν νοῦς γένοιτο σωφρονεῖν· / τούτου γὰρ οὐδὲν σφῶν ἔχω λῶον φράσαι 'ah! Que en l'un i en l'altre hi hagi un seny que moderi! No sé res de millor per a dirvos' (vv. 1264-1265)⁴¹.

Quan Odisseu apareix el corifeu el saluda així: ἀναξ Ὀδυσσεῦ, καιρὸν ἴσθ' ἔληλυθώς, / εἰ μὴ ξυνάψων, ἀλλὰ συλλύσων πάρει 'rei Ulisses, sàpigues que hauràs vingut a propòsit, si la teva presència contribueix a desfer, i no a embullar' (vv. 1316-1317). Aquesta salutació és sorprenent, perquè tot el cercle d'Àiax ha estat parlant d'Odisseu en termes denigratoris al llarg de tota l'obra; si ara se'l saluda amb esperança pot ser que sigui perquè la situació

40. Per a l'oposició entre la guerra i el simposi, i l'obertura en aquest de l'espai per a la paraula poètica i benèvola, vegeu SLATER 1981.

41. La moderació, la σωφροσύνη, és el contrari de la ὕβρις, la primera consistentment associada al simposi, la segona a la guerra i al conflicte: cf. SLATER 1981.

d'Àiax i dels seus és desesperada (FINGLASS 2001, 721), però més probablement Sòfocles està simplement indicant al públic mitjançant el corifeu que es produirà un canvi sobtat (GARVIE 1998, 243). I, en qualsevol cas, les paraules del corifeu indiquen que aquest no espera que Odisseu aportï noves evidències per resoldre la situació sinó que simplement la resolgui i no la compliqui, és a dir, espera precisament l'actitud que acabava de reclamar a Agamèmnon i a Teucres: la moderació.

Després que Odisseu ha reeixit a convèncer Agamèmnon que no s'oposi a les honors fúnebres d'Àiax, el corifeu encara té alguna cosa a dir: ὅστις σ', Ὀδυσσεῦ, μὴ λέγει γνώμη σοφὸν / φῦναι τοιοῦτον ὄντα, μῶρός ἐστ' ἀνήρ 'qui no digui, Ulisses, que, tal com ets, tens l'ànima d'un savi, és ell mateix un foll' (vv. 1374-1375). La saviesa que el corifeu troba en Odisseu consisteix a haver efectuat allò que el mateix corifeu havia desitjat: desfer i no embullar, i, en definitiva, actuar amb moderació i saber girar les coses de manera que es tornin favorables⁴².

Igual, doncs, que en la caracterització d'Antístenes, Odisseu és flexible i, per això mateix, bo i noble, com ve a reconèixer el mateix Teucres, que li diu (v. 1381) ἄριστ(ε) i (v. 1399) ἐσθλός. D'aquesta manera, Odisseu rep una qualificació que també podria ser apropiada a Àiax, amb la diferència que l'heroi d'Ítaca hi arriba gràcies a les seves qualitats de moderació i compassió: precisament aquelles de les quals Àiax està mancat i que el que havia estat el seu gran enemic posa en relleu per, d'alguna manera, suplir les mancances d'un heroi tan gran i alhora tan incomplet.

BIBLIOGRAFIA

- A. ASCANI 2006, De sermone figurato quaestio rhetorica: *per un' ipotesi di pragmatica linguistica antica*, diss. Amsterdam (URI: <http://hdl.handle.net/1871/10844>).
- M. W. BLUNDELL 1989, *Helping friends and harming enemies: a study in Sophocles and Greek ethics*, Cambridge.
- A. BRANCACCI 1996, «Dialectica e retorica in Antistene» *Elenchos* 17, pp. 259-306.
- W. E. BROWN 1965, «Sophocles' Ajax and Homer's Hector» *CJ* 61, 3, pp. 118-121.
- F. D. CAZZI 1966, *Antisthenis fragmenta*, Milano – Varese.
- M. CALABRESE DE FEO 1984, «La figura di Aiace in Pindaro» *PP* 39, pp. 120-132.
- J. CAMPOS DAROCA 2003, «Homero y la tragedia entre Antístenes de Atenas y Zenón de Citio» *Ítaca* 19, pp. 71-113.

42. Aquest és el caràcter d'Odisseu; cf. BLUNDELL 1989, 103: «finally, Odyssean cleverness, displayed in the prologue as the crafty hunting and sifting of evidence, has become the adroit and tactful manipulation of a friend, praised by the chorus as wisdom (1374f.). Paradoxically it is this very flexibility which enables him to remain consistent, since the possibility of change is built into his moral framework».

- R. D. DAWE 1973, *Studies on the Text of Sophocles, vol. I*, Leiden.
- S. DENTICE DI ACCADIA, *Omero e i suoi oratori. Tecniche di persuasione nell' Iliade*, Berlin – Boston.
- P. EASTERLING 1984, «The Tragic Homer» *BICS* 31, pp. 1-8.
- I. CH. TH. ERNESTI 1795, *Lexicon technologiae graecorum rhetoricae*, Lipsiae.
- M. S. FARMER 1988, «Sophocles' Ajax and Homer's Hector: Two Soliloquies» *ICS* 23, pp. 19-45.
- P. J. FINGLASS 2001, *Sophocles. Ajax*, Cambridge.
- J. FONTENROSE 1968, «The Hero as Athlete» *CSCA* 1, pp. 73-104.
- E. FRAENKEL 1950, *Aeschylus. Agamemnon, vol. II*, Oxford.
- E. FRAENKEL 1977, *Due seminari romani di Eduard Fraenkel: Aiace e Filottete di Sofocle*, Roma.
- R. GARNER 1990, *From Homer to Tragedy: The Art of Allusion in Greek Poetry*, London – New York.
- C. GARRIGA 2006, «Aiace in Eschilo (fr. 451q dubium Radt)» *Lexis* 24, pp. 233-245.
- A. GARVIE 1998, *Sophocles. Ajax*, Oxford.
- G. GIANNANTONI 1990, «Nota 26. Gli scritti de Antistene Ajax e Ulises», in *Socraticis et socraticorum reliquiae, vol. IV*, Napoli, pp. 257-264.
- K. HAWTHORNE 2012, «The Rhetorical Resolution of Sophokles' *Aias*» *Mnemosyne* 65, pp. 387-400.
- A. HENRICHS 1993, «The Tomb of Aias and the Prospect of Hero Cult in Sophokles» *ClAnt* 12, 2, pp. 165-180.
- W. B. HENRY 2005, *Pindar's Nemeans. A Selection. Edition and Commentary*, München – Leipzig.
- PH. HOLT 1981, «The Debate-Scenes in the Ajax» *AJPh* 102, 3, pp. 275-288.
- T. K. HUBBARD 2000, «Pindar and Sophocles: Ajax as Epinician Hero» *EMC* 44 (n. s. 19), pp. 315-332.
- G. O. HUTCHINSON 2001, *Greek Lyric Poetry*, Oxford.
- J. C. KAMERBEEK 1953, *The Plays of Sophocles. Commentaries. Part I. The Ajax*, Leiden.
- R. KASSEL – C. AUSTIN 1984, *Poetae comici graeci vol. III 2. Aristophanes*, Berlin et Novi Eboraci.
- P. KYRIAKOU 2011, *The Past in Aeschylus and Sophocles*, Berlin – Boston.
- G. LOMBARDO 1989, «Il silenzio di Aiace (*de sublim.*, 9. 2)» *Helikon* 29-30, pp. 281-292.
- M. T. LUZZATTO 1996, «Dialettica o retorica? La polytropia di Odisseo da Antistene a Porfirio» *Elenchos* 17, pp. 275-358.
- D. MASTRONARDE 1994, *Euripides. Phoenissae*, Cambridge.
- G. NAGY 1996, «The Homeric nightingale and the poetics of variation in the art of a troubadour», in *Poetry as Performance*, Cambridge, pp. 7-38.
- A. NAUCK 1867, *Sophoclis tragoediae*, Berolini.
- A. C. PEARSON 1919, «Some glosses in the text of Sophocles» *CQ* 13, pp. 118-126.
- M. PEIX 1978, *Homer. La Iliada*, Barcelona.

- F. M. PONTANI 2007, *Scholια graeca in Odysseam I. Scholia ad libros α-β*, Roma.
- J. PÒRTULAS 1977, *Lectura de Píndar*, Barcelona.
- K. REINHARDT 1933, *Sophokles*, Frankfurt a. M.
- C. RIBA 1934, *Èsquil. Tragèdies, vol. III. L'Orestea*, Barcelona.
- C. RIBA 1953, *Homer. L'Odissea*, Barcelona.
- C. RIBA 1959, *Sòfocles. Tragèdies, vol. II. Àiax. Èdip rei*, Barcelona.
- C. ROBERT 1923, *Die Griechische Heldensage*, Berlin.
- E. ROHDE 1894, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg & Leipzig.
- F. W. SCHNEIDEWIN 1849, «Sophokleische studien» *Philologus* 4, pp. 450-477.
- H. SCHRADER 1890, *Porphyrii quaestionum homericarum ad Odysseam pertinentium*, Lipsiae.
- W. J. SLATER 1981, «Peace, the Symposium and the Poet» *ICS* 6, 2, pp. 205-214.
- G. THIELE 1897, (recensió al llibre de 1895) «Dionysii Halicarnasei quae fertur ars rhetorica rec. Hermanus Usener» *GGA* 159, 1, pp. 232-250.
- H. USENER – L. RADERMACHER 1899, *Dionysii Halicarnasei Opuscula II, 2*, Lipsiae.
- M. WEST 2011, «Pindar as a Man of Letters» in D. OBBINK & R. RUTHERFORD (edd.) *Culture in pieces. Essays on Ancient Texts in Honour of Peter Parsons*, Oxford, pp. 50-68.
- D. WILLIAMS 1980, «Ajax, Odysseus and the Arms of Achilles» *AK* 23, 2, pp. 137-145.
- G. ZANKER 1992, «Sophocles' Ajax and the Heroic Values of the Iliad» *CQ* 42, 1, pp. 20-25.