

## ESCLAVATGE I SAVIESA: FLUCTUACIONS D'UNA ANÈCDOTA ENTRE BIOGRAFIA, NOVEL·LA I ELS *FETS DE TOMÀS*

SERGI GRAU GUIJARRO

Universitat de Barcelona / Institut Català d'Arqueologia Clàssica  
s.grau@ub.edu

ORCID: 0000-0001-6599-0752

### RESUM

Els estudiosos solen remarcar les característiques comunes que comparteixen diversos textos considerats «oberts» (*open texts*), «pluriformes», «fluids» o, fins i tot, «literatura de consum», com són, particularment, la *Vida d'Alexandre* del Pseudo-Cal·lístenes, la *Vida d'Isop*, o alguns Fets apòcrifs dels apòstols, en particular els de Pau, Pere i Tomàs. Sens dubte, la fluïdesa d'aquest tipus de textos explica bé alguns dels mecanismes compositius i dels complexos tràfecs de la seva transmissió, però és important no perdre de vista que els seus redactors comparteixen una formació retòrica comuna i que les expectatives del seu públic també són semblants, amb les diferències per a cada obra que no han de ser defugides, per descomptat, però que, en tot cas, permeten rastrejar algunes tendències comunes significatives, que, a més, comparteixen també amb la tradició erudita d'on provenen les biografies dels filòsofs. Per evidenciar-ho, prendrem en consideració la fluctuació entre algunes d'aquestes obres d'un material narratiu essencialment novel·lesc: la venda dels protagonistes com a esclaus, amb la presència sovintejada de raptés a mans dels pirates.

*PARAULES CLAU:* novel·la grega antiga, tòpics literaris, esclavatge, *Fets de Tomàs*, biografia grega antiga, textos oberts.

### SLAVERY AND WISDOM: FLUCTUATIONS OF AN ANECDOTE BETWEEN BIOGRAPHY, NOVEL AND *THE ACTS OF THOMAS*

#### ABSTRACT

Scholars tend to draw attention to the characteristics shared by various texts considered “open”, “pluriform”, “fluid” or even “lowbrow literature”, such as, especially, the *Life of Alexander* by Pseudo-Callisthenes, the *Life of Aesop*, or some Apocryphal Acts of the Apostles, particularly those of Paul, Peter and Thomas. Undoubtedly, the fluidity of this type of texts explains well some of their compositional devices and the complex vicissitudes of their transmission, but it is important not to lose sight of the fact that their redactors come from a common rhetorical training and that the expectations of their audience were also very similar, with the differences for each work that should not be ignored, of course, but that, in any case, allow to trace some significant common trends. To prove this, I will consider the fluctuation between some of these works of an essentially novel narrative material: the sale of the protagonists as slaves, with the frequent presence of kidnappings by pirates.

*KEYWORDS:* Ancient Greek Novel, literary patterns, slavery, *Acts of Thomas*, Ancient Greek Biography, open texts.

Data de recepció: 22/vi/2024

Data d'acceptació: 15/ix/2024

Data de publicació: desembre 2024

## 1. TEXTOS «OBERTS» I FLUCTUACIÓ DE MATERIALS: ALGUNES REFLEXIONS PRÈVIES

Un dels aspectes més debatuts a propòsit dels textos que conformen el corpus dels anomenats Fets apòcrifs dels apòstols, en particular els de Pau, Pere, Joan, Andreu i Tomàs (els cinc grans textos apòcrifs), és la seva adscripció a un o altre gènere literari. Aquest debat està molt lligat a la problemàtica del concepte d'autoria que cal aplicar a aquesta mena de textos, així com a la definició del tipus de públic al qual s'adreçaven. En les últimes dècades, les propostes dels estudiosos tendeixen a recórrer, per mirar d'escatir aquesta qüestió, a elements formals:<sup>1</sup> a diferència de les obres d'erudició i d'historiografia, els Fets apòcrifs dels apòstols no citen les autoritats de les quals prenen les dades, no els interessa definir gaire o gens el marc cronològic dels relats que presenten, ni fer explícites les seves intencions com a autors, i, de fet, en cap cas apareixen a les obres els autors mateixos, ni res que s'assembli a una declaració d'autoria. Tanmateix, val a dir que les seves tècniques narratives són exactament les mateixes que les de la historiografia, o, més concretament, les de la biografia antiga, sobretot en els recursos narratius, precisament: sobretot, es transcriuen discursos directes dels protagonistes, i s'organitzen els materials enllaçant diverses anècdotes on l'acció serveix de marc a les expressions de saviesa dels protagonistes. Són, ni més ni menys, una suma articulada de narracions construïdes essencialment a partir d'allò que l'antiga tradició retòrica anomenava *χρηῖται*: relats curts destinats a ser de profit, com indica l'etimologia del terme.

Els Fets apòcrifs dels apòstols se solen presentar, però, com un gènere més aviat proper a la novel·la: tots dos gèneres pretenen reconstruir el passat d'una manera significativa per al present, i hi abunden històries de viatges, meravelles, aretologia i erotisme.<sup>2</sup> Cal aplicar-hi, tanmateix, les reserves que va assenyalar Ben Perry fa una colla d'anys, en el sentit que els textos que es poden qualificar de novel·les cristianes pretenen difondre l'ideal ascètic cristià, i no només entretenir els lectors amb les aventures dels protagonistes (Perry 1967: 31), però la relació entre tots dos gèneres, en aspectes formals, elements narratius, i fins i tot en les característiques del seu públic, és indiscutible.

Ara, si ens fixem en la seva estructura narrativa bàsica, sembla clar que els Fets apòcrifs dels Apòstols no són altra cosa que biografies (Talbert 1989: 310),

---

<sup>1</sup> Van en aquest sentit, sobretot, Bremmer (2001), els articles de l'obra col·lectiva editada per Stoops (1997), i les remarques de Thomas (2003). Per a les connexions, des d'aquest punt de vista, amb la novel·la antiga, convé consultar especialment Bremmer (1998).

<sup>2</sup> Són fonamentals, en aquest sentit, els estudis de Söder (1932), Reardon (1991: 6-7), i, sobretot, Perkins (1992), que sosté que els Fets apòcrifs dels apòstols són un subgènere de la novel·la, ras i curt, semblants a allò que es coneix modernament com *roman à thèse*, i Szepessy (1995), que conclou que són, simplement, «un type spécial du récit chrétien». Dobschütz (1902) fins i tot va postular que els autors cristians van aprofitar el gènere de la novel·la com a model literari per a la seva pròpia propaganda, bé que la seva postura fou criticada per Reitzenstein (1906). Sobre ficcionalitat i processos de ficcionalització entre gèneres a l'Antiguitat, són importants les contribucions editades en el volum col·lectiu de Temmerman & Demoen (2016).

poc diferents de, posem per cas, la *Vida d'Apol·loni de Tiana* de Filòstrat o, fins i tot, amb la biografia de filòsofs (Junot 1981). Tanmateix, altres elements extra-narratius que també afecten la seva estructura<sup>3</sup> apropen aquestes obres en gran mesura a textos com l'anònima *Vida de Secund, el filòsof silenciós*, a la *Vida d'Isop* o a la *Vida d'Alexandre* del pseudo-Cal·lístenes, tal com assenyala Richard Pervo (1996: 689), que catalogava com a novel·la històrica tant els Fets canònics com els apòcrifs,<sup>4</sup> argumentant que tots presenten ficcions sobre personatges històrics famosos.<sup>5</sup> En els tres casos, és freqüent referir-s'hi com a exemples en l'Antiguitat de «literatura popular», fins i tot de «literatura de consum» (*lowbrow literature*), segons alguns estudiosos (Gallo 1997), tot i que cal reconèixer, honestament, que desconeixem les vies reals de transmissió d'aquesta mena d'obres, i que les etiquetes responen més a les nostres idees modernes que no pas a les concepcions antigues. La solució fàcil és parlar de «biografia de ficció» o «novel·la al límit» (*fringe novel*), un terme que es va posar força de moda fa uns anys per referir-se a tota una sèrie d'obres que no pertanyen a les categories més tipificades de la novel·la antiga.<sup>6</sup>

El principal problema, en totes aquestes obres —la *Vida d'Isop*, la *Vida d'Alexandre* i els Fets apòcrifs dels apòstols— és que són textos sotmesos a un procés de transmissió textual diferent del que estem acostumats a considerar per a les obres «canòniques» associades a un autor, que naturalment actua com a autoritat i dona al text un caràcter més inviolable. Aquest tipus de textos més populars, en canvi, solen ser de tradicions múltiples, és a dir, són una mena de «text obert» (*open text*),<sup>7</sup> sotmès a canvis de tota mena per reducció i addició de materials i per transposició d'escenes o d'episodis sencers, segons els gustos dels copistes, sense que les alteracions en modifiquin gaire l'estructura —que, de fet, com apuntàvem, no és altra cosa que l'estructura bàsica d'una típica biografia hel·lenística. Certament, no tots els Fets apòcrifs dels apòstols presenten el mateix

---

<sup>3</sup> Com ara l'anonimat, la coexistència de diferents versions en diferents idiomes amb grans diferències textuales, i la profusió de materials d'orígens molt diversos que els redactors apleguen amb una llibertat notable, de manera que és molt difícil intentar determinar un text original.

<sup>4</sup> De fet, Wills (1997: 16-17) remarcava que els Evangelis canònics són més propers, també, a aquesta mena de relats més populars que no pas a les biografies erudites de la mena de les de Plutarc o Diògenes Laerci. Més recentment, Konstan & Walsh (2016) han postulat que els Evangelis pertanyen al que ells anomenen «subversive biography», a la qual també pertanyerien, segons ells, la *Vida d'Isop*, la *Vida d'Alexandre* del Pseudo-Cal·lístenes i els *Records de Sòcrates* de Xenofont, en contrast amb la *civic biography*, representada per l'*Agésilau* del mateix Xenofont.

<sup>5</sup> Pervo (1987: 121-135). Són particularment importants, també, les remarques de Thomas (2003: 8-10), en el sentit que moltes novel·les gregues antigues són, de fet, històriques, des del moment que els seus protagonistes solen ser personatges històrics, per molt que els relats siguin ficticis, tal com ja havia notat Bowie (1997).

<sup>6</sup> Per a les remarques sobre el terme i els arguments a favor d'incloure algunes d'aquestes biografies plenament en el gènere de la novel·la, vegeu Holzberg (1996: 26-27). Per a la *Vida d'Alexandre* interpretada en aquest sentit, vegeu García Gual (1998: 127-38), i Stoneman (1994).

<sup>7</sup> Seguint la definició de Konstan (1998), que Stoneman (2018) desenvolupa en la introducció al volum col·lectiu editat per ell sobre la *Vida d'Alexandre*.

nivell de varietat textual d'una còpia a una altra, però està clar que, per a tots cinc, podem parlar de variants a afegitons impensables en altres menes de textos, sens dubte propiciats també pel seu ús litúrgic, amb grans possibilitats d'adaptació a contextos i comunitats de creients determinades.

En aquestes condicions, és manifestament impossible pretendre editar res que s'assembli a un text original, en el sentit en què podem parlar d'original en textos canònics sotmesos a l'autoritat d'un autor. En el millor dels casos, ens podem acostar a un text fluctuant, compost a partir de diverses redaccions i adaptacions, de fidelitat força desigual: l'editor s'ha de conformar amb accedir a l'estat de cadascuna de les redaccions en un moment concret (Stoneman 2007: LXXIII-LXXXVIII). Els materials recollits i els seus usos també són semblants: col·leccions epistolars preexistents reorganitzades en el nou context, relats paradoxogràfics i de viatges com més exòtics millor, i materials de diferents tradicions culturals que es refan per adaptar-se a nous sentits. Afortunadament, en tot cas, la recerca de distincions entre realitat i ficció en aquesta mena de textos, que va ocupar nombrosos estudiosos durant molts anys, sembla haver quedat avui ja superada.<sup>8</sup> És evident, sigui com vulgui, que, per a aquests textos, l'etiqueta «pseudo-» no pot pas tenir el sentit habitual.

Si per gènere literari entenem una sèrie d'expectatives del públic que poden ser seguides, transformades o subvertides pels autors, la millor manera d'entendre el funcionament d'obres com els Fets apòcrifs dels apòstols, que es recreen gairebé amb cada còpia, consisteix a aplicar-los uns mecanismes d'anàlisi semblants als que s'adopten per a l'estudi de textos orals,<sup>9</sup> també recreats a cada *performance*, tal com proposa Christine M. Thomas (2003: 82-86). Aquesta mena d'acostament als textos també permet entendre el procés de successives redaccions diverses que pretenen ser idèntiques, però que en realitat canvien cada cop: aquesta és, precisament, l'estratègia narrativa bàsica per preservar constantment el sentit d'una contalla a cavall entre la seva autoritat per a la comunitat i les necessàries adaptacions al present. És el que els antropòlegs anomenen el caràcter homeostàtic de la tradició cultural: el passat s'actualitza contínuament en la contalla per reflectir el present, de tal manera que el passat

---

<sup>8</sup> Per al cas específic dels *Fets de Tomàs*, vegeu especialment els estudis de McGrath (2008) i Thomaskutty (2018).

<sup>9</sup> La qüestió de les variacions en la performance fou ja plantejada en els estudis pioners de Lord (1960: 100): «Our real difficulty arises from the fact that, unlike the oral poet, we are not accustomed to thinking in terms of fluidity. We find it difficult to grasp something that is multiform. It seems ideal to us to construct an ideal text or to seek an original, and we remain dissatisfied with an ever-changing phenomenon. I believe that once we know the facts of oral composition we must cease trying to find an original of any traditional song. From an oral point of view each performance is original». Per a una exposició detallada del fenomen, convé llegir Nagy (1996). Per al que aquí ens interessa, aquesta afirmació és ben vàlida per als textos que ens ocupen: «The need for a multitext format in editing text is most evident in the case of manuscript traditions where the phenomenon of phraseological variation seems to reach all-pervasive proportions» (Nagy 1996: 26).

no deixa de ser significatiu, però la comunitat percep que la contalla és sempre la mateixa.<sup>10</sup>

En tot cas, crec que l'etiqueta més adequada per a tots aquests textos en prosa és la de «xarxa de textos» (*text network*), proposada per Daniel Selden (2010). No podem considerar-los textos en el sentit convencional del terme, ni adscriure'ls a un gènere tradicional concret, sinó que cal pensar-los com un complex conglomerat de textos interrelacionats, que es mostren de diferents maneres segons cada període i cada context cultural. L'heterogeneïtat dels materials i la capacitat d'adaptació a nous sentits i comunitats constitueixen precisament la seva riquesa i els fan especialment aptes per convertir-se en una mena de *best-sellers* de l'Antiguitat. Potser, per això, hauríem de deixar de preocupar-nos per les disparitats ideològiques que contenen, o pel tipus de comunitat concreta que els va produir i consumir, i estudiar-los simplement pel que són: productes literaris elàstics, transculturals, capaços d'esdevenir significatius per a diferents grups humans en diferents moments, gràcies a la seva enorme capacitat d'adaptació i a l'ús hàbil dels materials variadíssims que recullen.

Totes aquestes nocions permeten explicar millor, em sembla, els mecanismes compositius d'aquesta mena d'obres. En aquest sentit, és fonamental tenir en compte el fet que els seus redactors provenen, sens dubte, d'una formació retòrica comuna, i que les expectatives del seu públic també són molt semblants, de manera que es poden rastrejar algunes tendències compartides ben significatives. A més, concretament, totes aquestes obres presenten unes característiques més o menys evidents del que podríem qualificar com a «novel·la de saviesa» (*wisdom novel*), és a dir, comparteixen un gust per presentar els protagonistes com a savis: σοφοί en el sentit antic del mot, és a dir, personatges astuts, murrís, capaços de sortir-se'n de qualsevol situació amb els recursos del seu enginy, a l'estil dels Set Savis o d'Isop mateix, que és el model últim, plausiblement, d'aquesta mena d'imatges.

## 2. UN CAS D'ESTUDI PARTICULAR: L'ESCLAU MÉS MURRI QUE L'AMO

En aquesta ocasió, vull analitzar, com a concreció particular d'aquest fenomen que descriu, la fluctuació d'un material narratiu que tendim a associar, a dreta llei, a la novel·la, però que té un desenvolupament previ particularment interessant per a la mena d'anàlisi que m'interessa fer aquí: la venda dels protagonistes com a esclaus, amb la presència sovintejada, però no pas

---

<sup>10</sup> Són particularment interessants les remarques de Thomas (2003: 108-113) i l'estudi canònic de Goody & Watt (1968). Nagy (1996: 22) ho resumeix molt bé: «The fact that even this poetic injunction against variation survives by way of variants is a striking example of a paradox that is characteristic of a wide variety of oral traditions: a tradition may claim unchangeability as a founding principle while at the same time it keeps itself alive through change».

imprescindible, de raptos a mans dels pirates.<sup>11</sup> Aquest ingredient de l'esclavatge no sol mancar en les novel·les d'amor i d'aventures, com Caritó d'Afrodísias mateix s'encarrega de remarcar en el seu llistat particular de tòpics genèrics de la novel·la antiga (*Quèreas i Cal·lirroè* VIII 1, 4):

νομίζω δὲ καὶ τὸ τελευταῖον τοῦτο σύγγραμμα τοῖς ἀναγινώσκουσιν ἥδιστον γενήσεσθαι· καθάρσιον γὰρ ἐστὶ τῶν ἐν τοῖς πρώτοις σκυθρωπῶν. οὐκέτι ληστεία καὶ δουλεία καὶ δίκη καὶ μάχη καὶ ἀποκαρτέρησις καὶ πόλεμος καὶ ἄλλως, ἀλλὰ ἔρωτες δίκαιοι ἐν τούτῳ <καὶ> νόμιμοι γάμοι.

Crec que aquesta part final de la contalla serà la més agradable per als lectors; perquè els purificarà de les angúnies dels primers llibres. Ja no hi haurà ni pirateria ni esclavitud, judici, batalla, intent de suïcidi, guerra ni captiveri, sinó amors justos i matrimonis legítims.

Naturalment, com ha estat ben estudiat, l'origen últim d'aquesta mena de peripècies dels protagonistes de la novel·la és la Comèdia Nova, font de tants altres elements narratius i personatges del gènere:<sup>12</sup> certament, la presència de nobles que es fan passar per esclaus o que han esdevingut esclaus realment per causa de raptos i peripècies diverses és també freqüent, i l'ἀναγνώρισις que se'n deriva forma part essencial de diverses trames còmiques.<sup>13</sup> Sophie Trenkner feia provenir el tòpic de l'esclavatge en darrera instància d'Eurípides, sobretot en els personatges d'Antíope i d'Hipsípile: és ell que hauria estat el primer a posar en escena l'esclavatge per desenvolupar així el motiu de l'anagnòrisi (Trenkner 1958: 39-41). De fet, Trenkner analitzava el rapte a mans dels pirates i la venda com a esclaus dels protagonistes —habitualment nobles i rics, que recuperen després la seva posició inicial— en Plaute (el *Rudens*, la *Vidularia*, i els *Captiui*) i els seus models grecs perduts (Trenkner 1958: 95-99). Bryan Peter Reardon, al seu torn, va reprendre la mateixa idea de l'origen euripideu d'aquesta mena de temes, però hi afegí el *folk tale* com a mitjancer de la tradició, que culmina tant en la Comèdia Nova com en la novel·la (Reardon 1991: 54). És particularment important, per al que em proposo analitzar aquí, que, com és ben sabut, la figura de l'esclau en la Comèdia, ja de ben antic, és tot sovint la d'un personatge llest i garneu que soluciona els problemes del seu amo i manifesta una capacitat

<sup>11</sup> Precisament, un llibre recent s'ha ocupat, per fi, d'una anàlisi acurada de la presència i els usos narratius dels esclaus a la novel·la: Panayotakis & Paschalis (2019). Sobre la paradoxa del noble heroi de novel·la esclavitzat, vegeu Schwartz (2012), i, particularment, Temmermann (2019). Altrament, la recent monografia d'Owens (2020), que acaba conclouent que la presència dels esclaus a la novel·la antiga és una mena de recurs «terapèutic» per als lectors, majoritàriament esclaus o lliberts cultes, em sembla una mica exagerada i fora de lloc.

<sup>12</sup> L'estudi seminal és el de Trenkner (1958). Vegeu, per a una anàlisi més aprofundida, el recent estudi de Billault (2019), que analitza fonamentalment aquests manlleus còmics en *Leucipe i Clitofont*.

<sup>13</sup> La millor anàlisi de conjunt de la figura de l'esclau a la Comèdia és la de Nesselrath (1990: 283-296).

intel·lectual superior al que s'espera del seu estat social —una figura que quallarà en el cèlebre *seruus callidus* de la comèdia plautina.<sup>14</sup>

Tanmateix, convé remarcar que un capítol ben significatiu en la vida d'alguns filòsofs, en les biografies més autoritzades, és, precisament, la seva venda com a esclaus. Segurament, una de les més cèlebres és la contalla a propòsit de Plató: segons les versions més habituals,<sup>15</sup> havent suscitat la còlera del tirà Dionisi amb algunes respostes agosarades durant la seva estada a Sicília, Plató fou primer condemnat a mort, però després, gràcies a la intercessió de Díon i Aristòmenes, fou venut com a esclau a Pol·lis, un espartà que casualment havia arribat a la cort siciliana en qualitat d'ambaixador. Pol·lis portà Plató a Egina, on hi havia una llei que condemnava a mort sense judici qualsevol atenès que trepitgés el sòl egínet; tanmateix, en saber-se que Plató era un filòsof, els eginetes decidiren vendre'l com si fos un presoner de guerra. Llavors Anníceris de Cirene, que passava casualment per allà, el rescatà per vint (o trenta) mines i l'envià a Atenes, renunciant, a més, a rebre els diners de part dels deixebles de Plató, perquè considerava un gran honor ocupar-se del gran filòsof. Pol·lis, d'altra banda, fou engolit per la mar, com a càstig diví a la seva gosadia. Aquesta és la versió de Diògenes Laerci (III 19-20):

Això va enrabiar el tirà i de primer va provar de fer-lo perir; però després intercediren Díon i Aristòmenes,<sup>16</sup> i no ho va fer, sinó que el lliurà a Pol·lis el lacedemoni,<sup>17</sup> que en aquell moment havia arribat per una ambaixada, perquè el vengués. I ell va dur-lo a Egina per posar-lo a la venda; fou llavors que Carmandre, fill de Carmàndrides,<sup>18</sup> reclamà per a Plató la pena de mort, tal com ho disposava la llei que hi havia entre ells, segons la qual qualsevol atenès que desembarqués a l'illa seria mort sense judici. De fet, aquesta llei l'havia establert ell mateix, pel que explica Favorí a la *Història variada*.<sup>19</sup> Tanmateix, quan un va dir, com de broma, que el qui havia desembarcat era un filòsof, ho van deixar córrer. Alguns conten, en canvi, que el van conduir davant de l'assemblea i ell, guardant-se de badar boca, es disposà a acceptar el desenllaç de bon grat (*παραχθῆναι αὐτὸν εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ τηρούμενον μὴδ' ὀτιοῦν φθέγγασθαι, ἐτοίμως δὲ ἐκδέξασθαι τὸ συμβαῖνον*). I els eginetes no van decidir matar-lo, sinó que resolgueren vendre'l com si fos un captiu de guerra.

<sup>14</sup> A aquest punt també dedica un capítol Trenkner (1958: 122-141). Per a Nesselrath (1990: 283-296), la figura s'hauria posat en escena, amb els seus trets més característics, uns anys abans de Menandre.

<sup>15</sup> Les fonts principals són Diògenes Laerci III 19-20, Olimpiodor, *In Platonis Alcibiadem commentarii* 2, 125-133 Westermann, i la *Suda*, s. u. Πλάτων.

<sup>16</sup> No se sap res d'aquest Aristòmenes, llevat que se'l vulgui identificar amb l'Aristòmenes de Metapont que Iàmblic inclou entre els pitagòrics (*Vit. Pyth.* 36, 267). Hom creu que tal vegada és un error per comptes d'Aristòmaca, la germana de Díon i esposa de Dionisi el Vell.

<sup>17</sup> Pol·lis fou navarc dels lacedemonis el 396-395 aC.

<sup>18</sup> No se'n sap res, ni del pare ni del fill.

<sup>19</sup> Frag. 33 Mensching = 65 Barigazzi = 70 Amato.

Però va rescatar-lo Anníceris de Cirene,<sup>20</sup> que era allà de casualitat (κατὰ τύχην παρών), per vint mines —altres diuen que per trenta— i el va retornar a Atenes amb els seus amics.<sup>21</sup> I ells tot seguir li van enviar els diners; però l'altre no els acceptà, al·legant que ells no eren pas els únics dignes d'ocupar-se de Plató. Alguns afirmen que Díon va enviar els diners i que Anníceris no els ingressà, sinó que va adquirir per a Plató un petit jardí dins de l'Acadèmia.<sup>22</sup> Hi ha encara una contalla a propòsit de com Pol·lis fou vençut per Càbrias i després d'això fou engolit per la mar a Hèlice, càstig diví pel que li havia fet al filòsof (τοῦ δαιμονίου μηνίσαντος διὰ τὸν φιλόσοφον), segons conta Favorí en el primer llibre dels *Records*.<sup>23</sup>

Diodor de Sicília (xv 7, 1) presenta una altra versió dels fets, segons la qual Plató fou venut per Dionisi al mercat mateix de Siracusa, on alguns amics del filòsof el van comprar i el van portar de nou a Atenes, en el context d'una sèrie de contalles sobre els riscos de relacionar-se amb tirans:

Un episodi semblant va succeir-li també al filòsof Plató. Dionisi va convidar-lo a la seva cort i al principi el va tenir en la més alta consideració, veient que s'expressava amb la franquesa pròpia de la filosofia; però després, contrariat per alguna de les seves afirmacions, es va enemistar completament amb ell i el va fer portar al mercat i vendre com a esclau per vint mines. Però els seus amics es van posar d'acord per rescatar-lo i el van retornar a Grècia, després de donar-li l'amistosa advertència que el savi ha de freqüentar els tirans el mínim possible o tractar-los de la manera més obsequiosa que pugui (ἀλλὰ τοῦτον μὲν οἱ φίλοι συνελθόντες ἐξηγόρασαν καὶ ἐξαπέστειλαν εἰς τὴν Ἑλλάδα, φιλικὴν νοθεσίαν ἐπιφθεγξάμενοι, διότι δεῖ τὸν σοφὸν τοῖς τυράννοις ἢ ὡς ἥκιστα ἢ ὡς ἥδιστα ὀμιλεῖν).

La tradició biogràfica de la venda de Plató com a esclau, bé que podria tenir en el seu origen la intenció de ridiculitzar el personatge, que només obtindria aquesta paga del tirà, acaba en tot cas dignificant el filòsof, que és rescatat per amor a la seva persona i a la filosofia, i que suporta pacientment sense badar boca —com la Íole de les *Traquínies* de Sòfocles o la Cassandra de l'*Agamèmnon* d'Èsquil, posem per cas—, que el jutgin i l'acusin en el tribunal egineta.<sup>24</sup> Com en la novel·la, l'esclavatge i la resta d'esdeveniments es produeixen per pura τύχη,

<sup>20</sup> Anníceris passa per ser un auriga, segons Elià (*V. H.* II 27), malgrat que apareix, amb totes les reserves, entre els filòsofs del *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (A 185, article de R. Goulet, «Anníceris de Cyrène»). De fet, Gaiser (1983) provà de trobar un nucli històric en tot aquest passatge i fins i tot arribà a la conclusió, a partir del seu estudi, que l'Acadèmia fou fundada vers el 387 aC.

<sup>21</sup> Aquí ἑταῖρος té, segurament, un sentit ampli, com solia tenir en els ambients de les escoles filosòfiques antigues: 'amic', però també 'deixeble'.

<sup>22</sup> Tal vegada aquell que apareixia en DL III 5.

<sup>23</sup> Frag. 4 Mensching = 35 Barigazzi = 42 Amato. La desfeta de Pol·lis en una derrota naval infligida per Càbrias el 376 aC. l'explica Xenofont a les *Hel·lèniques* (v 4, 61). Precisament, Plató el defensà al tribunal quan ningú més no volia fer-ho, tal com s'explica en DL III 24, i d'aquí és d'on es deu haver originat aquesta contalla del càstig diví en la tradició biogràfica.

<sup>24</sup> En el mateix sentit es pronuncia Riginos (1976: 86-89), a la qual remetem per a una anàlisi més acurada de les fonts.



per casualitat, sense que el protagonista hagi fet res per merèixer aquest tracte,<sup>25</sup> i aquesta situació condueix a un *final felix* en forma d'ἀναγνώρισις del protagonista<sup>26</sup> —en el nostre cas un reconeixement de la seva condició per part dels qui l'envolten, una explicitació del seu prestigi com a filòsof.

Val a dir que l'anècdota de l'esclavatge de Plató ha suscitat tant partidaris com detractors a propòsit de la seva realitat històrica,<sup>27</sup> un plantejament que em sembla francament estèril a l'hora d'encarar l'estudi d'aquesta mena de textos.<sup>28</sup> En tot cas, l'antiguitat de l'anècdota la testimonia Filodem (*Història de l'Acadèmia* = *PHerc* 1021, col. II 38 – III 17), que cita com a font Neantes de Cízic, de manera que es pot remuntar, com a mínim, al segle III aC:<sup>29</sup>

Νεάνθης δὲ Φιλ[ί]σ-  
κου φησὶν ἀκηκοέναι τ[οῦ]  
Α[ί]γινίτου διότι «Πλά[των]  
[ὅ]πὸ τῶν προσηκόντ[ων]  
[ἐκ]λήθη διὰ μετώπο[υ] π[λά]-  
[τος]», καὶ διότι «Σπ[α]ρτιατῶν  
[πλ]ω[ι]τή[ρων] τινῶν ἀ[φικο]-  
μένων καὶ πωλούντ[ων]  
τοὺς Ἀθηναίους, ἐπράθη ὁ  
Πλάτων ἄδηλος ὢν ὅ[στις]  
ἐστὶν ἀνδρὶ λίαν πορ[ίμω].  
Ἀπά]ντων δὲ τῶν Λα-  
κώνων ὅστ[ις] συνεάλω[ν]  
σπευδόντων λαβεῖν ἐν  
νῶι ΘΕΜ [...] ΟΣ [κρύπ]τεται  
καὶ τι δὴ [μα]κεδονί[ζει]ν δε-  
διε[ώς] τό[τε] πρὸς Ἀρχέλα-  
ον. Ἐμήν[υ]σε δὲ πρὸς τὸν ἐ-  
ωνημένον ἑαυτὸν καὶ  
σώσαντ[α] χάριν ἀποτείσειν  
ὑπισχνεῖτ[ο] πολλήν, οὗ τι μὲν  
ἐκπλαγέντα [...] ΑΠ[---]  
θέ[ν]τος καὶ μα[θόν]τα Λ[.....]  
τὸ π[λάτ]ος μετώπου.

<sup>25</sup> Reardon (1991: 25) fa una excel·lent síntesi dels arguments i els processos novel·lítics d'aquests tòpics.

<sup>26</sup> L'esclavatge condueix sempre en la Comèdia Nova i en la novel·la a una anagnòrisi del protagonista: vegeu Trenkner (1958: 89-108).

<sup>27</sup> Vegeu, especialment, Kahrstedt (1947), Poirier (1994) i Puglia (2006).

<sup>28</sup> Com és habitual en els estudis dels últims decennis en l'àmbit de la biografia antiga, em sembla que resulta força esbiaixat cercar la historicitat real de les anècdotes o de les imatges dels personatges que s'hi construeixen, o dels contextos de producció dels textos que les inclouen, ja que el que ofereix millors resultats és estudiar la construcció del relat biogràfic mateix. Serveixen de referència per a aquesta metodologia els estudis de Fairweather (1974), Fairweather (1983), Lefkowitz (1981), Lefkowitz (2009), Kivilo (2010), Grau (2010) i Temmerman & Demoen (2016).

<sup>29</sup> Segueixo l'edició de Puglia (2006: 185).

Neantes afirma haver sentit de Filisc d'Egina que fou anomenat Plató pels seus pares a causa de l'amplària del seu front,<sup>30</sup> i que, havent arribat uns mariners espartans que venien atenesos, Plató fou venut, sense que se sabés qui era, a un home prou dotat de recursos. I, mentre els espartans cercaven de comprendre qui era que havia estat capturat, [...] ell s'amagava, també perquè en aquell moment temia parlar macedoni a Arquelau. Plató va revelar-se més tard i va prometre una gran reconeixement, després que va salvar-lo, a l'home que l'havia comprat, el qual no va pas sorprendre-se'n [...] perquè va reconèixer [...] l'amplària del seu front.

Aquesta versió ofereix també punts de contacte interessants amb la narrativa novel·lesca: Plató és reconegut per l'home que el compra degut a l'amplària del seu front, però resta en silenci, ocult, mentre el venen, com també es destacava en les altres versions.

La venda de filòsofs com a esclaus té, en tot cas, una bona tradició: també Xenòcrates de Calcedònia fou venut com a esclau, i fou Demetri de Fàleron que el comprà i li tornà la llibertat (DL IV 14). El mateix li passà a Bió de Borístenes, que fou venut com a esclau i un rètor el comprà i, en morir l'amo, ell n'heretà tota la fortuna (DL IV 46). Aristòtil fou comprat per Hèrmias, el tirà d'Atarneu, com a esclau a un cert Eubul de Bitínia, segons la *Suda* s. u., que és l'única font que informa del fet: segurament, es deu tractar d'una imitació de la biografia de Plató, una contaminació freqüent en les tradicions biogràfiques dels dos grans filòsofs. D'altra banda, el fet que Aristòtil educés el fill d'Hèrmias pot haver provocat fàcilment la confusió, vist que es tracta d'una tasca reservada sovint als esclaus.<sup>31</sup> Idèntica feina exercí Diògenes cínic amb els fills de Xeníades en haver-li estat venut com a esclau (DL VI 29, 74), com analitzarem més endavant. A més, conservem algunes llistes de filòsofs venuts com a esclaus, que formaven part del repertori de les escoles de retòrica antigues: només cal fer un cop d'ull a Aulus Gel·li (II 18, 1-10), Macrobi (*Sat.* I 11, 41-45) o Lactanci (*Inst.* III 25, 15-17). El del filòsof venut com a esclau era, doncs, un tòpic ja ben arrelat en l'època imperial, fins al punt que Llucià de Samòsata l'aprofita abastament en la seva obra *Βίων πρᾶσις*, la subhasta dels filòsofs on representants de les diferents escoles filosòfiques són venuts en esclavatge per Zeus, i en aquest context es repassen les seves principals doctrines, sempre, és clar, des d'un punt de vista paròdic.<sup>32</sup> És evident, doncs, que la imatge del filòsof venut com a esclau estava molt ben consolidada a les escoles de retòrica d'època imperial.

---

<sup>30</sup> En efecte, Neantes de Cízic, segons DL III 4 (=FGrHist 84 F 21a) reportava aquesta explicació per a l'origen del seu nom, que originàriament era Aristocles, a partir del seu avi. El joc es fa a partir de l'adjectiu πλατύς, 'ample', i que s'assembla, sense que existeixi cap relació etimològica real, al nom de Plató; el que varia en les fonts són els motius: l'amplada de les seves espatlles, o bé del seu estil, o del front. Tanmateix, com demostrà Notopoulos (1939), Plató és un nom ben testimoniats en la prosopografia atenesa de l'època, o sigui que difícilment devia ser un sobrenom.

<sup>31</sup> Vegeu, sobre aquestes qüestions, Grau (2019, 2020).

<sup>32</sup> Segurament, a través de l'obra, per a nosaltres perduda, de Menip de Gàdara, autor d'una *Venda de Diògenes*, com ja va assenyalar Helm (1906: 227-258).

A aquesta situació, que presenta trets clarament novel·lescos, hi hem d'afegir un altre motiu propi de la novel·la que sol acompanyar aquesta mena de relats: alguns dels filòsofs que són venuts com a esclaus han estat, a més, raptats per pirates. És el cas de Bió de Borístenes, que els pirates capturen mentre navegava en companyia d'uns bergants; els brivalls temen ser reconeguts, mentre que Bió pateix, en canvi, no fos cas que no el coneguïn, en una clara al·lusió al prestigi del filòsof, que sembla que li hauria d'estalviar aquesta mena de tràngols (DL IV 50):

πλέων μετὰ πονηρῶν λησταῖς περιέπεσε· τῶν δέ, «ἀπολώλαμεν», εἰπόντων, «ἐὰν γνωσθῶμεν», «ἐγὼ δέ», φησὶν, «ἐὰν μὴ γνωσθῶμεν».

Mentre navegava amb uns bergants, van caure en mans dels pirates; ells digueren: «Som pell, si ens reconeixen!» «I jo», replicà, «si no ens reconeixen!»

Diògenes cínic havia estat raptat pels pirates abans de ser venut com a esclau: mentre navegava en direcció a Egina (precisament, l'escenari de l'anècdota de Plató), uns pirates comandats per un cert Escírpal<sup>33</sup> el feren presoner i el portaren a Creta per vendre'l. Qui el comprà fou Xeníades, que el portà a Corint i li confià l'educació dels seus fills i l'administració de tot el seu casal (DL VI 74-75):

I suportà amb gran noblesa ser venut com a esclau (πρᾶσιν ἤνεγκε γενναϊότατα): mentre navegava cap a Egina, van capturar-lo uns pirates, que comandava Escírpal, i se'l van endur a Creta per vendre'l. Quan el pregoner li va demanar què és el que sabia fer, digué: «Comandar homes». (ἀνθρώπων ἄρχειν) Fou llavors que, assenyalant un corinti tot ben vestit —Xeníades, de qui ja hem parlat abans—,<sup>34</sup> digué: «M'has de vendre a aquell home: necessita un amo». (τούτῳ με πῶλει οὗτος δεσπότου χρήζει) Xeníades va comprar-lo i se l'endugué a Corint, on li va encomanar els seus propis fills i va posar-li a les mans tot el seu casal. I Diògenes la portava en tot de tal manera que Xeníades anava dient per tot arreu: «Un bon dèmon ha entrat a casa meua» (ἀγαθὸς δαίμων εἰς τὴν οἰκίαν μου εἰσελήλυθε). Conta Cleòmenes, en una obra seva intitolada *Pedagog*,<sup>35</sup> que els seus bé volien rescatar-lo, però ell va tractar-los de ximpls: els lleons no són pas esclaus dels qui els nodreixen, ans, al contrari, els qui els nodreixen dels lleons. Perquè la por és pròpia d'esclau, i són les feres les que resulten paoroses als homes.

Totes aquestes contalles, això no obstant, formen part d'un apotegma, de manera que podem considerar simplement que han estat construïdes *ad hoc* per

<sup>33</sup> En altres versions, el nom d'aquest pirata, com cal esperar en una contalla d'aquesta mena, varia: Escírtal l'anomena la *Suda*, s. u. Διογένης, i Hàrpal és el nom que rep a Ciceró, *Nat.* III 34, 83.

<sup>34</sup> En DL VI 30 i 36. S'ha discutit força si aquest Xeníades és el mateix filòsof que esmenta Sext Empíric, *Contra els entesos* VII 48 i 53, segons defensa Zoumpos (1960: 16). Brunshwig (1984) opina, en canvi, que podria ser l'avi d'aquest que apareix en aquesta anècdota amb Diògenes cínic. En tot cas, fa tot l'efecte d'una relació força semblant, tot i que menys desenvolupada, és clar, a la d'Isop i el seu amo filòsof Xantos.

<sup>35</sup> Tal vegada el deixeble de Crates que Laerci esmenta en VI 95. Vegeu l'article de M.-O. Goulet-Cazé «Cléomène» (C 163), al *Dictionnaire des Philosophes Antiques* II, 439.

tal de palesar la superioritat del filòsof i la seva gran capacitat per endurar les circumstàncies més adverses;<sup>36</sup> pertanyen, en tot cas, a la tradició biogràfica positiva. Allò que convé destacar, però, és la relació entre la venda en esclavatge i el rapte a mans dels pirates: no hi ha cap filòsof que presenti un dels dos trets aïlladament, de manera que són, sens dubte, producte d'una idèntica tradició narrativa —deixant de banda, és clar, que aquesta és la forma més senzilla, a l'Antiguitat, de fer que un home lliure acabi essent esclau. Alguna tradició molt tardana també fa que els pirates capturin Plató abans de ser venut com a esclau (Jeroni, *Ep.* 53, 1):<sup>37</sup>

Denique cum litteras quasi toto fugientes orbe persequitur, captus a piratis et venundatus, etiam tyranno crudelissimo (Dionysio Siciliae) paruit, captivus, vinctus, et servus; tamen quia Philosophus, maior emente se fuit.

De fet, [Plató] per la seva recerca de saber —que semblava defugir-lo per tot el món—, capturat a mans dels pirates i venut com a esclau a un cruel tirà (Dionisi de Sicília), va mostrar-se presoner, captiu i esclau; tanmateix, com que era filòsof, fou més gran i tot que aquell que el va comprar.

Es manifesta així, un cop més, la forta relació entre l'esclavatge i el rapte a mans dels pirates en la tradició de les escoles de retòrica on es deuen haver format totes aquestes anècdotes. Els contactes amb la novel·la resulten evidents, fins i tot des d'un punt de vista purament narratiu. Com en la novel·la, l'esclavatge i el rapte es produeixen per τύχη, per pur atzar i aquesta situació condueix a un final feliç en forma d'ἀναγνώρισις del protagonista. Però, a diferència de la novel·la, aquesta situació transitòria de l'esclavatge o del rapte no porta el filòsof, malgrat el πάθος implícit, a cap mena de μεταβολή, de canvi espiritual profund que afecti la resta de la seva vida.<sup>38</sup> El canvi s'esdevé, més aviat, en aquells que l'envolten, que reconeixen i veneren la figura del filòsof. El relat de l'anècdota resulta, doncs, molt proper, però el seu sentit és divers: pretén prestigiar el filòsof. Tampoc no hi ha rastre en aquestes anècdotes de filòsofs, és clar, de la imatge fonamental de l'amor com a esclavatge, tan habitual en totes les novel·les d'amor i d'aventures:<sup>39</sup> la connexió més clara, en aquest cas, és entre esclavatge i saviesa. Ni tan sols el rapte a mans dels pirates, essencial en la novel·la, és en aquest cas un ingredient imprescindible, tot i que, com hem vist, les fonts més tardanes, sens

<sup>36</sup> Sobre l'elaboració dels apotegmes, i especialment d'aquesta contalla sobre la venda de Diògenes com a esclau, vegeu la llarga i acurada anàlisi de Goulet-Cazé (1992).

<sup>37</sup> Riginos (1976: 91) considera que «these [...] accounts depart from [...] other traditions and are apparently modeled on stories told of Diogenes the Cynic». Allò que aquí ens interessa, en tot cas, és que els tòpics «rapte a mans de pirates» i «esclavatge» es presenten units en la tradició biogràfica, de la qual, certament, la història de Diògenes cínic esdevé un paradigma.

<sup>38</sup> Empro la terminologia que aplica a l'anàlisi de les novel·les gregues Reardon (1991: 175), sense entrar a discutir si en la novel·la antiga es produeix, realment, una veritable transformació, tal com ell postulava.

<sup>39</sup> Vegeu, sobre aquest tema, Temmermann (2019: 20-21).

dubte ja ben conscients dels relats de la novel·la, relacionen habitualment ambdós elements narratius.

El desenvolupament més interessant de l'esclavatge del savi, però, és, naturalment, el d'Isop.<sup>40</sup> Les seves vicissituds com a esclau, especialment les que viu a casa del filòsof Xantos (*Vita* 21-90), ofereixen un paral·lel clar amb les vivències de Diògenes cínic i el seu amo Xeníades, que podria ser, si acceptem les hipòtesis d'alguns especialistes que hem anotat més amunt, també un filòsof. Isop, l'esclau murri per excel·lència, recull pràcticament tots els elements de la tradició que hem analitzat fins aquí,<sup>41</sup> però incorpora, alhora, connexions amb la tradició oriental de l'esclau que aconsella el rei i el venç en diversos certàmens de saviesa, sobretot els que apareixen aglutinats en la figura del savi Ahiqar.

Ahiqar fou el ministre-escriba del rei assiri Senaquerib (segle VII aC), un home de seixanta anys sense descendència, que fou acusat de traïció pel seu fill adoptiu Nadan/Nadab o Nadin (que de fet era fill de la seva germana). Ahiqar fou condemnat a mort, però l'oficial l'ajudà matant, en el seu lloc, un esclau. Ahiqar s'amagà llavors fins que el rei tingué necessitat d'un savi per enviar a Egipte, perquè el faraó havia demanat un arquitecte que li construís un palau al cel, a canvi d'un tribut de tres anys; si no ho aconseguia, serien els assiris els que haurien de pagar tribut a Egipte durant el mateix període. Ahiqar feu servir la seva murrieria per aconseguir els seus objectius: havia dut d'Assíria unes àguiles joves que portaven cordes lligades a les cames; anaven, a més, muntades per uns nens als quals havia encarregat que diguessin: «Doneu als constructors fang, morter, rajoles, maons, que estan ociosos!» En arribar davant del rei d'Egipte, Ahiqar promet construir-li el palau, però, és clar, ningú no pot abastar els materials als nens, de manera que el rei es veu obligat a renunciar a la seva pretensió, que forma part d'una sèrie de proves d'enginy en què Ahiqar sempre té èxit.<sup>42</sup> La història, a més, era coneguda des de ben antic a Grècia: segons Climent d'Alexandria (*Strom.* I 15, 69), Demòcrit (68 B 299 DK) va integrar en els seus propis escrits l'estela d'Ahiqar, en traducció (τὴν Ἀκικάρου στήλην ἐρμηνευθεῖσαν τοῖς ἰδίους συντάξει συγγράμμασι); Diògenes Laerci, a la seva llista d'obres de Teofrast (DL V 50) inclou un volum titulat Ἀκίχαρος (potser un diàleg amb el savi oriental com a protagonista, com suggereix Konstantakos 2008, 2: 225-270); i Estrabó (XVI 2, 39) situa Ahiqar, amb el nom Ἀχάϊκαρος, entre els bosporens, al costat d'altres figures sapiencials estrangeres, com els gimnosofistes indis o els mags perses. De manera significativa, la *Vida d'Isop*, en els capítols 101 al 123, extreu d'aquesta contalla d'Ahiqar diversos elements narratius, adaptant-los al nou context. Isop, en els seus viatges, arriba a la cort de

<sup>40</sup> Sobre la caracterització d'Isop com a esclau, vegeu Hopkins 1993, que n'explora els aspectes socials, i, sobretot, Kurke (2011).

<sup>41</sup> Vegeu, particularment, Hägg (2004 [1997]).

<sup>42</sup> Entre la nombrosa bibliografia a propòsit del personatge d'Ahiqar, destaquem particularment els estudis de Lindenberger (1983), Greenfield (1995), i, molt especialment, Konstantakos (2008-2013).

Babilònia, on el rei l'envia a Egipte per a un certamen de saviesa que ha d'alliberar Babilònia de pagar tribut durant tres anys, i que, naturalment, Isop guanya amb la seva astúcia i amb el mateix mecanisme dels nens muntats sobre àguiles per tal de construir una torre que no toqui el cel ni la terra (*Vida d'Isop* 116).

La subversió dels valors establerts, en tots aquests relats, és manifesta: l'esclau es mostra superior a l'amo, fins i tot (o especialment) si l'amo es un rei. Naturalment, el tema presenta un regust estoic notable,<sup>43</sup> que Dió de Prusa assenyalava explícitament: només el savi és lliure, perquè només la virtut du a la llibertat veritable, de manera que els ciutadans lliures, fins i tot si són capturats pels pirates, no poden ser mai esclaus de debò (*Discurs* XIV 12). A més, els esclaus poden ser nobles, i els nobles, servils (*Discurs* XV 29):

Ara bé, possiblement —va prosseguir—, al principi no rebia el nom d'esclau aquell que era comprat amb diners, ni el que havia nascut d'esclaus —com pensa la majoria—, sinó més aviat el que era per naturalesa groller i servil. Doncs hem de reconèixer que molts dels que s'anomenen esclaus són, sens dubte, lliures d'esperit, mentre que molts dels lliures són totalment servils (τῶν μὲν γὰρ λεγομένων δούλων πολλοὺς ὁμολογήσομεν δήπου εἶναι ἐλευθερίους, τῶν δὲ γε ἐλευθέρων πολλοὺς πάνυ δουλοπρεπεῖς). I és possible que passi el mateix amb els nobles i els aristòcrates. Ja que a aquests se'ls va anomenar des del principi «ben nascuts» (ἔστι δὲ ὡς περὶ τοὺς γενναίους καὶ τοὺς εὐγενεῖς), però per la seva capacitat per a la virtut, ja que a ningú no li importava qui eren els seus pares. Més endavant, els fills dels antics rics i de personatges famosos van rebre d'alguns el títol de nobles.

Tanmateix, la paradoxa com hem vist, es fa extensiva des de ben antic a les biografies de filòsofs d'altres escoles i esdevé un tòpic força genèric, no gens lligat a una escola particular. Ho expressa amb una gran força Heliodor, en afirmar que l'amo de Teàgenes i Cariclea semblava, de fet, l'esclau, i ells els amos (*Etiòpiques* I 4, 1-3):<sup>44</sup>

Al cap d'una estona, el cabdill dels bandolers va apropar-s'hi i va posar la mà damunt la noia; li va manar que s'aixequés i el seguís. Ella, tot i que no entenia res del que li havia dit, va interpretar l'ordre: arrossegava el jove amb ella sense deixar-lo anar ni un instant i amenaçava de travessar-se el pit amb l'espasa que duia a sobre si no el portaven entre tots. El cabdill dels bandolers, que ho havia comprès més pels gestos que no pas per les paraules, tot considerant que el jove, si sobrevivia, podria ser-li una bona ajuda, va fer baixar l'escuder del cavall i ell també ho va fer; va fer pujar-hi els captius i va ordenar als altres que recollissin el botí i els seguissin mentre ell corria a peu, atent, no fos cas que algun d'ells caigués de costat. Aquests fets no estaven mancats de grandesa: el capitost es comportava com un esclau i el vencedor escollia servir els captius (δουλεύειν ὁ ἄρχων ἐφαίνετο καὶ ὑπηρετεῖσθαι ὁ κρατῶν τοῖς ἐαλωκόσιν ἡρεῖτο). Fins a tal punt saben

<sup>43</sup> Vegeu, particularment, Garnsey (1996: 131-133).

<sup>44</sup> Hilton 2019 assenyalava la semblança entre la situació, amb els raonaments i tot, de Cariclea en Heliodor i aquests dos discursos de Dió Crisòstom. És evident que els contactes entre retòrica i novel·la són constants.

sotmetre un tarannà bandoler i són capaços de dominar els feréstecs el reflex de la noblesa de cor i la contemplació de la bellesa. [Trad. Roser Homar]

### 3. L'APÒSTOL TOMÀS, ESCLAU DEL REI GUNDAFOR

Em sembla que tots aquests precedents ens haurien d'ajudar a comprendre i explicar millor, com anunciàvem, una escena particularment interessant i sorprenent, des d'un punt de vista merament narratiu, en els Fets de l'apòstol Tomàs, com és l'episodi de la seva venda com a esclau. El rei indi Gundafor (o Gudnafar, en la tradició siríaca)<sup>45</sup> envia un comerciant de confiança, Abban, a Jerusalem per contractar un fuster, o, més aviat, un artesà (τέκτων); allà coneix ni més ni menys que Jesucrist, que ven Tomàs com a esclau,<sup>46</sup> fent veure que era propietat seva, cosa que l'apòstol confirma mitjançant una sèrie d'ambigüitats que recorden de prop els jocs de paraules i els dobles sentits de les novel·les de saviesa a les quals ens hem referit (*Fets de Tomàs 2*):

καὶ ἔγραψεν ὠνήν λέγων· Ἐγὼ Ἰησοῦς υἱὸς Ἰωσήφ τοῦ τέκτονος ὁμολογῶ πεπρακέναι ἔμὸν δοῦλον Ἰούδαν ὀνόματι σοὶ τῷ Ἀββάνῃ ἐμπόρῳ Γουνδαφόρου τοῦ βασιλέως τῶν Ἰνδῶν. Τῆς δὲ ὠνῆς τελεσθείσης ὁ σωτὴρ παραλαβὼν Ἰούδαν τὸν καὶ Θωμᾶν ἀπήγαγεν πρὸς Ἀββάνην τὸν ἔμπορον· καὶ ἰδὼν αὐτὸν ὁ Ἀββάνης εἶπεν πρὸς αὐτόν· Οὗτός ἐστιν ὁ δεσπότης σου; Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἀπόστολος εἶπεν· Ναί, κύριός μου ἐστιν. Ὁ δὲ φησιν· Ἠγόρασά σε παρ' αὐτοῦ. Καὶ ὁ ἀπόστολος ἠσύχαζεν.

I va escriure un document de venda en aquests termes: «Jo, Jesús, fill de Josep el fuster, reconec que he venut el meu esclau de nom Judes a Abban, el mercader del rei Gundafor de l'Índia». I quan hagué enllestit el document de venda, el Salvador va prendre Judes, també anomenat Tomàs, i va anar a trobar Abban, el mercader. I Abban, en veure'l, li digué: «Aquest és el teu amo?» L'apòstol li féu per resposta: «Sí, és el meu senyor». Ell li diu: «T'ha venut». I l'apòstol restava en silenci.

Després d'un descans a Andràpolis, o Sandaruk en la versió siríaca (*Fets de Tomàs 4-16*), arriben finalment a la cort del rei indi, que demana que li construeixi un palau, i Tomàs accepta; tots dos dibuixen els plànols, i el rei li deixa una gran quantitat de diners per pagar les obres, que l'apòstol reparteix als pobres, mentre afirma que en realitat està construint el palau per al rei. Tanmateix, passat el temps, alarmat pels informes d'uns amics, el rei decideix anar personalment a veure l'evolució de les obres, i descobreix la veritat (*Fets de Tomàs 21*). El rei tanca l'apòstol a la presó mentre pensa quin tipus de mort serà més adient per punir aquest insult. Mentrestant, el germà del rei, Gad, emmalalteix i acaba morint, i

<sup>45</sup> El rei fou identificat ja fa més d'un segle com una figura històrica, que regnà al nord de l'Índia pels volts del 30 al 15 aC: vegeu Reinard (1849) i Cunningham (1854). Més recentment, ha tornat sobre el tema Thomaskutty (2018: 130-133).

<sup>46</sup> El preu de la venda, per cert, és un element fluctuant particularment interessant en els diversos manuscrits: la majoria diuen que el preu van ser τριῶν λιτρῶν ἀσήμου, «tres mesures de metall sense encunyar», mentre que molts altres parlen de vint monedes i fins i tot de trenta monedes de plata, en un clar paral·lel amb la venda de Jesús per part de Judes. Vegeu, sobre aquest punt, Narro & Muñoz Gallarte (2023).

llavors veu el palau que Tomàs ha construït al cel per al rei (*Fets de Tomàs* 22). L'ànima de Gad torna al seu cos i demana al seu germà que li concedeixi allò que li demani sota jurament; el rei no pot negar-s'hi, per tant, i gràcies a aquest estratagema li ven el seu palau celestial, i llavors Gad explica el que ha vist mentre era mort i Gundafor es converteix al cristianisme, demana conservar el seu palau celestial i convenç el seu germà que sol·liciti a Tomàs que li'n construeixi un altre encara millor (*Fets de Tomàs* 23-24).

Les connexions d'aquest episodi amb la contalla d'Ahiqar i la d'Isop són prou evidents.<sup>47</sup> Ara, però, voldria aprofundir en la qüestió de l'esclavatge. Naturalment, com s'ha destacat, l'episodi parteix de la consideració, habitual en la tradició cristiana, del deixeble de Crist com a esclau del Senyor (δοῦλος τοῦ κυρίου).<sup>48</sup> En particular, sembla important remarcar com a textos de referència del redactor dels *Fets de Tomàs* la paràbola neotestamentària de l'esclau savi i lleial, ὁ πιστὸς δοῦλος καὶ φρόνιμος (Mt 24, 45-51 i Lc 12, 42-46),<sup>49</sup> però ja a l'Antic Testament, sobretot en els profetes,<sup>50</sup> el poble d'Israel és qualificat sovint metafòricament com una nació d'esclaus de Déu dels quals s'espera obediència, com en Is 42, 19. Tanmateix, em sembla prou clar que el redactor del passatge dels *Fets de Tomàs* ha tingut en compte —a més, com és evident, de la tradició de textos cristians— altres fonts, en el context que estem explorant aquí. En aquest sentit, l'episodi de la venda com a esclau del filòsof és ben pertinent: Tomàs no es comporta pas com un esclau φρόνιμος, precisament, sinó com un murri que es mostra superior al seu comprador, tot un rei, i l'entabana, malgrat que, en el fons, cerqui el seu bé, en la més pura tradició d'Isop amb Xantos, del mateix Isop —o del seu referent oriental Ahiqar— amb el rei d'Egipte, i, nogensmenys, de Diògenes cínic amb Xeníades. El silenci que l'apòstol Tomàs manifesta en el moment de la venda remet exactament al que la tradició biogràfica associa, com hem vist, a Plató. I el caràcter marcadament sapiencial de la figura de l'esclau permet pensar que allò que el redactor dels *Fets de Tomàs* té al cap quan escriu és aquesta tradició de filòsofs i savis, més que no pas la novel·la, malgrat que ja hem

<sup>47</sup> He mirat de demostrar-ho a Grau (2024).

<sup>48</sup> Sobretot, els estudis de Pesthy (2001), que considera que l'esclavatge té, a més, connotacions ascètiques, per tal com un esclau s'ha d'abstenir de menjar, de beure i de sexe, amb connexions també amb el martiri; Hartin (2006), que entén l'esclavatge també com una metàfora que implica que Tomàs abandona el contacte amb la divinitat per entrar en el món dels humans; Glancy (2012), que destaca la tensió entre una religió alliberadora d'esclaus com el cristianisme i l'assumpció sense gaire escarafalls d'aquesta realitat social que es manifesta en l'episodi de Tomàs i en la freqüent imatge del creient com a esclau en la literatura cristiana primerenca; i, més recentment, Kartzow (2018), que analitza tots els usos i desenvolupaments d'aquesta idea en la tradició cristiana i consagra a Tomàs tot el capítol 6 «Jesus, the slave trader: metaphor made real in The Acts of Thomas», on insisteix, amb un comentari més ampli, en la mateixa idea. Per a les implicacions socials de l'esclavatge en el món cristià, és important l'estudi de Glancy (2002).

<sup>49</sup> Vegeu un anàlisi recent del sentit del passatge, amb nombrosa bibliografia, a Howes (2016). També és útil, per a un estudi més general, Harril (2006).

<sup>50</sup> Per exemple, 2 Re 9, 7; Sl 119, 91; Is 41, 8-9; 42, 1, 19; 44, 21; 65, 13-14; Jr 2, 14.



pogut comprovar que la fluctuació de materials entre aquestes menes de textos és ben habitual, també en aquest cas de l'esclavatge.

#### 4. ALGUNES REMARQUES CONCLUSIVES: ANÈCDOTES I ΠΑΙΔΕΙΑ

Paga la pena demanar-se, per acabar, com i a partir d'on penetrà, doncs, en la tradició erudita antiga aquesta imatge del savi venut com a esclau que manifesta la seva superioritat i murrieria amb l'amo. El més plausible, és clar, com hem anat apuntant, és que la caracterització provingui de l'escola de retòrica on els autors d'aquesta mena d'obres van completar la seva παιδεία, entre molts altres exercicis o προγυμνάσματα, mitjançant l'aprenentatge i l'elaboració de χροῖαι. En efecte, sabem que les χροῖαι foren molt utilitzades, especialment durant l'època hel·lenística, com a repertoris per als exercicis de retòrica de les escoles, en què els alumnes eren entrenats a allargar o reduir aquesta mena de contalles, alhora que eren proveïts de materials anecdòtics per poder utilitzar-los durant les seves declamacions, com a exemple o contraexemple en qualsevol discurs.<sup>51</sup>

Diògenes Laerci cita sovint obres que constitueixen florilegis o reculls de χροῖαι, sobretot atribuïts a Aristòtil,<sup>52</sup> però també a altres autors hel·lenístics, particularment de les escoles cínica i estoica.<sup>53</sup> En aquest context de transmissió i canvi constant del material, «an anecdote could be abbreviated into a pure saying or a saying developed into an anecdote, not to mention changes of attribution» (Kindstrand 1986: 232). Les col·leccions de χροῖαι formaven part, doncs, dels diferents nivells educatius i podien ser utilitzades com a introducció per a l'estudi de la filosofia o bé com un manual ètic, i constituïen així un sistema literari en ell mateix que entretenia i alhora edificava els lectors.<sup>54</sup>

Diògenes Laerci mateix prou devia utilitzar col·leccions d'aquesta mena; de fet, segons Jan Fredrik Kindstrand,

he obtained them from a different source, *i.e.* a pure collection, and he included them in his compilation in this way, sometimes under the influence of associations, as they did not have a definite place within the biography. (Kindstrand 1986: 241)

En efecte, pràcticament totes les paraules dels filòsofs apareixen integrades en el context d'aquesta mena de construccions narratives de saviesa pràctica, que constitueixen la part principal i més llarga de les seves biografies, com correspon a l'interès fonamental dels biògrafs per aquestes manifestacions quotidianes més

<sup>51</sup> Ja advertia d'aquest procediment, tan important per comprendre les biografies antigues, un bon coneixedor dels mètodes dels autors peripatètics com Wehrli (1973). Per als usos de la χροῖα en la παιδεία són particularment útils els estudis de Hock & O'Neill (1986), Júnior (1989), Criobore (2001), Morgan (1998), i Wissmann (2014).

<sup>52</sup> Sobre aquestes obres suposadament aristotèliques, vegeu Searby (1998: 71-89).

<sup>53</sup> Vegeu-ne l'anàlisi i el comentari a Kindstrand (1986: 226-229, 230-233).

<sup>54</sup> Kindstrand (1986: 233). Vegeu també, més recentment, Luzzatto (2004).

que no pas pel sistema doctrinal dels filòsofs. Les *χοεῖαι* s'acumulen en llargues llistes inacabables al bell mig de les biografies, i de vegades, en les més breus, són gairebé l'únic que hi figura; també la biografia llucianesca de Demònaχ, per exemple, no és res més que una sèrie ininterrompuda d'episodis de la seva vida, tots amb l'estructura formal d'una *χοεῖα*. Entre els que havien après la *παιδεία* a les escoles de retòrica, que són ben bé tots els que escriuen aquests textos, aquestes col·leccions de *χοεῖαι* eren percebudes com un dipòsit significatiu i marcadament pragmàtic de la tradició filosòfica (Butts 1986). L'ús tan abundant de les *χοεῖαι* que fa la biografia, doncs, s'ha d'entendre com el resultat de la voluntat expressa dels biògrafs d'entretenir els lectors amb anècdotes sobre els personatges, a la vegada que els forneix d'elements culturals significatius.

És d'aquests florilegis de *χοεῖαι* per a usos retòrics d'on prové, plausiblement, tot aquest material compartit en biografies i novel·les i també, és clar, per altres obres més difícils de classificar genèricament, però que clarament es movien, com em sembla haver mostrat, en els mateixos paràmetres creatius. Perquè, tal com encertadament ho resumia Simon Goldhill, al capdavant una biografia antiga acaba sent un repertori de relats breus la finalitat principal dels quals és construir una tipologia ideològica compartida, apta per ser contada un cop i un altre amb variacions, sense que importi gaire el seu fons històric:<sup>55</sup> el que importa no són les peculiaritats individuals, sinó que els trets dels personatges s'adaptin a característiques típiques, que per als antics eren plenament significatives d'un determinat caràcter, amb la finalitat de crear un sentit general, vàlid per a tota una col·lectivitat (Grau 2010). En aquesta definició, els Fets apòcrifs dels apòstols hi encaixen sense gaires problemes.<sup>56</sup>

## BIBLIOGRAFIA

Billault, Alain (2019), «Achilles Tatius, Slaves, and Masters», dins *Slaves and Masters in the Ancient Novel*, Panayotakis, Stelios & Paschalis, Michael (eds.), Groningen, Barkhuis, pp. 95-106.

---

<sup>55</sup> Goldhill (2009: 111): «Because anecdotes depend on an agreed recognition and acceptance of the ordinary in order to have their frisson of the surprise, anecdotes perform the ideological function of linking a speaker and an audience in a shared normative frame. [...] A life becomes a set of brief tales, to be retold. As Horace put it, *heu fabula quanta fiebam*».

<sup>56</sup> Vaig presentar una primera versió d'aquest treball a la jornada científica *Anecdota, Adespota, Apocrypha, Pseudepigrapha. Perspectives literàries a l'Antiguitat Tardana*, celebrat a la Universitat de Barcelona el 12 de maig de 2022: agraeixo a la Dra. Montserrat Camps-Gaset l'organització i la invitació a participar-hi, així com als assistents els seus comentaris i aportacions. Vull agrair també al revisor anònim de l'Anuari els seus suggeriments que han contribuït a millorar el text inicial. La recerca que aquí es presenta forma part del projecte finançat pel Ministeri de Ciència e Innovación, Proyectos de Generación de Conocimiento 2022 (PID2022-137964NB-I00) *TOPOI: el repertorio de la paideia en la literatura griega de época imperial y tardoantigua*, dirigit per la Dra. Pilar Gómez.

- Kartzow, Marianne Bjelland (2018), *The slave metaphor and gendered enslavement in early christian discourse: Double trouble embodied*, Londres/Nova York, Routledge.
- Bowie, Ewen Lyall (1997), «The Novels and the Real World», dins *Erotica Antiqua*, Reardon, Bryan P. (ed.), Bangor, University College of North Wales, pp. 91-96.
- Bremmer, Jan N. (1998), «The Novel and the Apocryphal Acts: Place, Time and Readership», dins *Groningen Colloquia on the Novel IX*, Hofmann, Heinz & Zimmermann, Maaik (eds.), Groningen, Egbert Forsten, pp. 157-180.
- Bremmer, Jan N. (2001), «The Five Major Apocryphal Acts: Authors, Place, Time and Readership», dins *The Apocryphal Acts of Thomas*, Bremmer, Jan N. (ed.), Lovaina, Peeters, pp. 149-170.
- Brunschwig, Jacques (1984), «Démocrite et Xéniade», dins *Proceedings of the 1st. International Congress on Democritus (Xanthi 6-9 October 1983)*, International Democritean Foundation (ed.), Xanthi, International Democritean Foundation, pp. 109-124.
- Butts, James R. (1986), «The Chreia in the Synoptic Gospels», *Biblical Theology Bulletin*, 16, 132-138.
- Criore, Raffaella (2001), *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton, Princeton University Press.
- Cunningham, Alexander (1854), «Coins of Indian Buddhist Satraps with Greek Inscriptions», *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 23, 679-719.
- Dobschütz, Ernst von (1902), «Der Roman in der altchristlichen Literatur», *Deutsche Rundschau*, 111, 87-106.
- Fairweather, Janet (1974), «Fiction in the Biographies of Ancient Writers», *Ancient Society*, 5, 231-275.
- Fairweather, Janet (1983), «Traditional Narratives, Influence and Truth in the Lives of the Greek Poets», *Papers of the Liverpool Latin Seminar*, 4, 315-369.
- Gaiser, Konrad (1983), «Der Ruhm des Annikeris», dins *Festschrift für Robert Muth zum 65. Geburtstag am 1. Januar 1981 dargebracht von Freunden und Kollegen*, Händel, Paul & Meid, Wolfgang (eds.), Innsbruck, Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, pp. 111-128.
- Gallo, Italo (1997), «Biografie di consumo in Grecia: il Romanzo di Alessandro e La vita del filosofo Secondo», dins *Studi sulla biografia greca*, Gallo, Italo (ed.), Nàpols, D'Auria, pp. 185-200.
- García Gual, Carlos (1998), «Éléments mythiques et biographie romanesque: la Vie d'Alexandre du Pseudo-Callisthène», dins *Métamorphoses du mythe en grèce antique*, Calame, Claude (ed.), Ginebra, Labor et Fides, pp. 127-138.
- Garnsey, Peter (1996), *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Glancy, Jennifer A. (2002), *Slavery in Early Christianity*, Nova York, Oxford University Press.
- Glancy, Jennifer A. (2012), «Slavery in Acts of Thomas», *Journal of Early Christian History*, 2, 3-21.
- Goldhill, Simon (2009), «The anecdote: exploring the boundaries between oral and literate performance in the second sophistic», dins *Ancient Literacy: The Culture of Literacy in Greece and Rome*, Johnson, William A. & Parker, Holt N. (eds.), Oxford, Oxford University Press, pp. 96-113.

- Goody, Jack R. & Watt, Ian (1968), «The Consequences of Literacy», dins *Literacy in Traditional Societies*, Goody, Jack R. (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 28-34.
- Goulet-Cazé, Marie-Odile (1992), «Le livre VI de Diogène Laërce : analyse de sa structure et réflexions méthodologiques», dins *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 36(6), Haase, Wolfgang (ed.), Berlín, De Gruyter, pp. 4005-4025.
- Grau, Sergi (2010), «Tipificació en la biografia grega antiga de filòsofos: la construcció de una imatge preconcebuda», *Espiritu*, 140, 435-492.
- Grau, Sergi (2019), «Aristóteles entre doxografia y biografía: sobre Diógenes Laercio V 31», *Studia Philologica Valentina*, 21, 133-147.
- Grau, Sergi (2020), «El enfrentamiento entre filósofos y tiranos, de la biografía helenística a la tardoantigua: evoluciones de un tópico biográfico», *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica*, 88, 101-128.
- Grau, Sergi (2024), «Building a Palace in Heaven: Sapiential Stories within Biographies and the Acts of Thomas», dins *New Trends in the Research of the Apocryphal Acts of Thomas*, Muñoz Gallarte, Israel & Roig Lanzillotta, Lautaro (eds.), Lovaina/París/Bristol, Peeters, pp. 111-130.
- Greenfield, Jonas C. (1995), «The Wisdom of Ahiqar», dins *Wisdom in Ancient Israel. Essays in Honour of J. A. Emerton*, Day, John, Gordon, R. P. & Williamson, Hugh G. M. (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 43-52.
- Hägg, Tomas (1997), «A Professor and His Slave: Conventions and Values in the Life of Aesop», dins *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, Bilde, Per, Engberg-Pedersen, Troels, Hannestad, Lise & Zahle, Jan (eds.), Aarhus, Aarhus University Press, pp. 177-203 [reimprès a Mortensen, Lars B. & Eide, Tormod (eds.) (2004), *Parthenope: Selected Studies in Ancient Greek Fiction (1969-2004)*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, pp. 41-70].
- Harril, James Albert (2006), *Slaves in the New Testament: Literary, social, and moral dimensions*, Minneapolis, Fortress Press.
- Hartin, Patrick J. (2006), «The role and significance of the character of Thomas in the Acts of Thomas», dins *Thomasine Traditions in Antiquity: The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas*, Asgeirsson, John Ma., DeConick, April D. & Uro, Risto (eds.), Leiden- Boston, Brill, pp. 244-245.
- Helm, Rudolf (1906), *Lukian und Menipp*, Leipzig, Teubner.
- Hilton, Johnson W. (2019), «The Role of Gender and Sexuality in the Enslavement and Liberation of Female Slaves in the Ancient Greek Romances», dins *Slaves and Masters in the Ancient Novel*, Panayotakis, Stelios & Paschalis, Michael (eds.), Groningen, Barkhuis, pp. 8-11.
- Hock, Ronald F. & O'Neill, Edward N. (1986), *The Chreia in Ancient Rhetoric: Vol. I. The Progymnasmata*, Atlanta, Scholars Press.
- Holzberg, Niklas (1996), «The genre: novels proper and the fringe», dins *The Novel in the Ancient World*, Schmeling, Gareth (ed.), Leiden/Nova York/Colònia, Brill, pp. 11-28.
- Hopkins, Keith (1993), «Novel evidence for Roman slavery», *Past and Present: a Journal of Historical Studies*, 140, 3-27.
- Howes, Llewellyn (2016), «Food for thought: interpreting the parable of the loyal and wise slave in Q 12:42-44», *Acta Theologica*, Suppl. 23, 110-130.

- Júnior, Manuel Alexandre (1989), «Importância da cria na cultura helenística», *Euphrosyne*, 17,31-62.
- Junod, Éric (1981), «Les Vies de philosophes et les Actes apocryphes: un dessein similaire?», dins *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Bovon, François, Junod, Éric & Kaestli, Jean-Daniel (eds.), Ginebra, Labor et Fides, pp. 209-219.
- Kahrstedt, Ulrich (1947), «Platons Verkauf in die Slaverie», *Wurzbürger Jbb.*, 2, 295-300.
- Kindstrand, Jan Fredrik (1986), «Diogenes Laertius and the Chreia Tradition», *Elenchos*, 7, 217-243.
- Kivilo, Maarit (2010), *Early Greek Poets' Lives: the Shaping of the Tradition*, Leiden/Boston, Brill.
- Konstan, David (1998), «The Alexander Romance: The Cunning of the Open text», *Lexis*, 16, 123-138.
- Konstan, David & Walsh, Robyn (2016), «Civic and subversive biography in antiquity», dins *Writing Biography in Greece and Rome. Narrative Technique and Fictionalization*, De Temmerman, Koen de & Demoen, Kristoffel (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 26-43.
- Konstantakos, Ioannis (2008-2013), *AKIXAPOΣ. ἡ διήγησις τοῦ Ἀλικάρ στήν ἀρχαία Ελλάδα*, 3 vols., Atenes, Εκδοσεις Στιγμη.
- Kurke, Leslie (2011), *Aesopic Conversations. Popular Tradition, Cultural Dialogue and the Invention of Greek Prose*, Princeton/Oxford, Princeton University Press.
- Lefkowitz, Mary R. (1981), *The Lives of the Greek Poets*, Baltimore, Bristol Classical Press.
- Lefkowitz, Mary R. (2009), «Biographical Mythology», dins *Antike Mythen: Medien, Transformationen, und Konstruktionen (Studien in Honorem Fritz Graf)*, Dill, Ueli & Walde, Christine (eds.), Berlín, De Gruyter, pp. 516-531.
- Lindenberger, James M. (1983), *The Aramaic proverbs of Ahiqar*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Lord, Albert (1960), *The Singer of Tales*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Luzzatto, Maria Tanja (2004), «L'impiego della "chreia" filosofica nell'educazione antica», dins *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, Funghi, Maria Serena (ed.), Firenze, Olschki, vol. II, pp. 157-187.
- McGrath, James F. (2008), «History and Fiction in the Acts of Thomas: The State of the Question», *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 17, 297-311.
- Morgan, Teresa (1998), *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nagy, Gregory (1996), *Poetry as performance. Homer and beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Narro, Ángel & Muñoz Gallarte, Israel (2023), «Las otras 30 monedas. La venta del apóstol Tomás como esclavo en la tradición textual griega de los apócrifos *Hechos de Tomás*», dins *Los primeros cristianismos y su diffusion*, López Salvá, Mercedes (ed.), Reus, Rhemata, pp. 71-87.
- Nesselrath, Heinz-Günther (1990), *Die attische Mittlere Komödie*, Berlín/Nova York, De Gruyter.
- Notopoulos, James A. (1939), «The name of Plato», *Classical Philology*, 34, 135-145.
- Owens, William M. (2020), *The Representation of Slavery in the Greek Novel: Resistance and Appropriation*, Londres, Routledge.

- Panayotakis, Stelios & Paschalis, Michael (eds.) (2019), *Slaves and Masters in the Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis.
- Perkins, Judith (1992), «The Apocryphal Acts of Peter: a Roman à Thèse», *Arethusa*, 25, 445-457.
- Perry, Ben Edwin (1967), *The Ancient Romances: A Literary-Historical Account of Their Origins*, Berkeley, University of California Press.
- Pervo, Richard (1987), *Profit and Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, Filadèlfia, Fortress Press.
- Pervo, Richard (1996), «The Ancient Novel Becomes Christian», dins *The Novel in the Ancient World*, Schmeling, Gareth (ed.), Leiden/Nova York/Colònia, Brill.
- Pesthy, Monika (2001), «Thomas, the Slave of the Lord», dins *The Apocryphal Acts of Thomas*, Bremmer, Jan N. (ed.), Lovaina, Peeters, pp. 65-73.
- Poirier, Jean-Louis (1994), «Platon et l'esclavage», dins *Ainsi parlaient les Anciens*, Jerphagnon, Lucien, Lagrée, Jacqueline & Delatte, Daniel (eds.), Lille, Publications de l'Université de Lille, pp. 51-70.
- Puglia, Enzo (2006), «Platone in vendita a Egina nella Storia dell'Academia (PHerc. 1021, coll. II 38 – III 17)», *Studi di Egittologia e Papirologia*, 3, 181-185.
- Reardon, Bryan P. (1991), *The Form of Greek Romance*, Princeton, Princeton University Press.
- Reinaud, Joseph-Toussaint (1849), «Mémoire géographique, historique et scientifique sur l'Inde antérieurement au milieu de XI<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne», *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, XVIII, 2<sup>e</sup>me partie.
- Reitzenstein, Richard (1906), *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig, Teubner.
- Riginos, Alice Swift (1976), *Platonica. The anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Leiden, Brill.
- Schwartz, Sandra (2012), «Dressing up, dressing down: false enslavement in the Greek novels», dins *Éclats de littérature grecque d'Homère à Pascal Quinard*, Dubel, Sandrine, Gotteland, Sophie & Oudot, Estelle (eds.), Nanterre, Presses Universitaires de Paris Nanterre, pp. 175-189.
- Searby, Denis Michael (1998), *Aristotle in the Greek Gnomological Tradition*, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis.
- Selden, Daniel L. (2010), «Text Networks», *Ancient Narrative*, 8, 1-24.
- Söder, Rosa (1932), *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Stuttgart, W. Kohlhammer.
- Stoneman, Richard (1994), «The Alexander Romance», dins *Greek Fiction: The Greek Novel in Context*, Morgan, John R. & Stoneman, Richard (eds.), Londres, Routledge, pp. 117-29.
- Stoneman, Richard (2007), *Il romanzo di Alessandro*, vol. I, Milà, Mondadori.
- Stoneman, Richard, Nawotka, Krzysztof & Wojciechowska, Agnieszka (eds.) (2018), *The Alexander Romance: History and Literature*, Groningen, Barkhuis.
- Stoops, Robert F. Jr. (1997), *The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives*, Atlanta, Semeia 80.
- Szepessy, Tibor (1995), «Les actes d'apôtres apocryphes et le roman antique», *Acta Antiqua*, 36, 133-161.
- Talbert, Charles H. (1989), «Luke-Acts», dins *The New Testament and Its Modern Interpreters*, Epp, Eldon J. & MacRae, George W. (eds.), Filadèlfia, Fortress Press.

- Temmerman, Koen de & Demoen, Kristoffel (2016), *Writing Biography in Greece and Rome. Narrative Technique and Fictionalization*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Temmermann, Koen de (2019), «Noble Slaves: The Rhetoric of Social Status Reversal in the Ancient Greek Novel», dins *Slaves and Masters in the Ancient Novel*, Panayotakis, Stelios & Paschalis, Michael (eds.), Groningen, Barkhuis, pp. 19-36.
- Thomas, Christine M. (2003), *The Acts of Peter, Gospel Literature, and the Ancient Novel. Rewriting the Past*, Oxford, Oxford University Press.
- Thomaskutty, Johnson (2018), *Saint Thomas the Apostle. New Testament, Apocrypha, and Historical Traditions*, Londres/Oxford/Nova York/Nova Delhi/Sydney, T&T Clark.
- Trenkner, Sophie (1958), *The Greek Novella in the Classical Period*, Cambridge, Garland.
- Wehrli, Fritz (1973), «Gnome, Anekdote und Biographie», *Museum Helveticum*, 30, 193-208.
- Wills, Lawrence Mitchell (1997), *The Quest for the Historical Gospel: Mark, John, and the Origins of the Gospel Genre*, Londres, Routledge.
- Wissmann, Jessica (2014), «Education», dins *A companion to Hellenistic Literature*, Claus, James J. & Cuypers, Martine (eds.), Sussex, John Wiley & Sons, pp. 62-77.
- Zoumpos, Anastasios N. (1960), «Zwei Nachrichten über Xenias von Korinth», *Živa Antika*, 10, 16.



© Sergi Grau Guijarro, 2024.

Llevat que s'hi indiqui el contrari, els continguts d'aquesta revista estan subjectes a la [licència de Creative Commons: Reconeixement 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)