

Estudio sobre el episodio oracular del hijo mudo de Creso (Hdt. I 85)⁺
[A Study on the Oracular Episode of Croesus' Mute Son (Hdt. I 85)]

Carmen Sánchez Mañas*
Universidad de Zaragoza

En este trabajo analizamos uno de los cinco oráculos herodoteos centrados en Creso, concretamente el relatado en I 85, que se refiere al hijo mudo del monarca¹. Somos conscientes de que no forma parte de los pasajes oraculares más emblemáticos de las *Historias* y de que, tradicionalmente, tampoco se le ha conferido una significación cardinal dentro del Logos Lidio. Sin embargo, en nuestra opinión es un episodio clave en esta narración, indispensable para comprender la figura del rey lidio en toda su dimensión. Trataremos de demostrarlo en las próximas páginas, que hemos estructurado en tres secciones: 1) Contexto. 2) Formulación. 3) Conclusiones.

1) Contexto:

Este pasaje pertenece al llamado Logos Lidio, donde llama especialmente la atención por su conexión con los episodios oraculares previos.

Así pues, este oráculo puede ponerse, por un lado, en relación con la guerra contra Persia, debido a su posición en las *Historias*. En efecto, a las digresiones sobre los griegos (I 56-70) siguen dos acontecimientos igualmente relatados en excursos: la

⁺ La realización de este trabajo ha sido financiada por el Grupo de Investigación Consolidado “Byblión” (H 52), auspiciado por la Conserjería de Industria e Innovación (Gobierno de Aragón) y el Fondo Social Europeo.

^{*} Dirección para correspondencia: Área de Filología Griega. Dpto. Ciencias de la Antigüedad. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Zaragoza. C/ Pedro Cerbuna, 12. 50009 – ZARAGOZA (España). E-mail: csm@unizar.es

¹ Los otros cuatro se localizan en I 47, 3; I 53, 3; I 55, 2 y I 91, 1-6, respectivamente.

campana de Creso contra Ciro (I 71-76) y el sometimiento de Lidia bajo el poder persa (I 77-85), que culmina con la descripción de la conquista de Sardes (I 84)² y que abarca el oráculo del hijo mudo (I 85, 2) y su cumplimiento (I 85, 3-4). Por otro lado, esta predicción se puede vincular con las anteriores recogidas en I 47, 3; I 53, 3 y I 55, 2, puesto que todas ellas conciernen al hijo de Aliates.

Pero, en comparación con las otras profecías mencionadas, la que nos ocupa ahora introduce una novedad, en tanto que no está motivada por intereses puramente militares o políticos, sino que más bien trata un problema familiar y/o privado del rey, en concreto la mudez de uno de sus dos hijos, conforme se dice en I 85, 1: Ἔην οἱ παῖς, τοῦ καὶ πρότερον ἐπεμνήσθην³, τὰ μὲν ἄλλα ἐπιεικῆς, ἄφωνος δέ. (“Tenía un hijo, a quien ya he mencionado, capaz en los demás aspectos, pero mudo”)⁴. Para encontrar remedio a este problema, Creso hizo todo lo que pudo. Entre otras cosas envió emisarios a Delfos, para consultar en la sede oracular acerca de su hijo mudo, tal como se nos informa en I 85, 1: Ἐν τῇ ὧν παρελθούσῃ εὖεστοῖ ὁ Κροῖσος τὸ πᾶν ἐς αὐτὸν ἐπεποιήκεε ἄλλα τε ἐπιφραζόμενος καὶ δὴ καὶ ἐς Δελφοὺς περὶ αὐτοῦ ἐπεπόμφεε χρησομένους. (“En efecto, en la época de su pasada prosperidad Creso había hecho de todo por él y, además de recurrir a otras estrategias, había enviado a consultar el oráculo de Delfos acerca de su caso”).

El hecho de que en esta ocasión la consulta en la sede oracular sea el resultado de una problemática distinta de la que motivan las otras tres ya aludidas se evidencia a través del espacio cronológico en que se lleva a cabo: Ἐν τῇ ὧν παρελθούσῃ εὖεστοῖ. De ello puede deducirse que Creso se había ocupado del bienestar de su hijo cuando todavía no se cernía ninguna amenaza sobre su soberanía en Lidia. Sin embargo, el momento exacto de esta consulta permanece incierto. Se puede suponer, como hace Kirchberg⁵, que ésta fuera anterior a las consignadas en I 53, 2 y I 55, 1. Cabe tener en cuenta igualmente la suposición de Fontenrose, que la sitúa “*years before the fall of Sardis*”⁶.

² La toma de Sardes puede datarse en el año 547 a. C. Cf. J.A.S Evans, 1978, p. 38.

³ La referencia anterior se corresponde con en Hdt. I 34.

⁴ Todas las traducciones castellanas recogidas en este trabajo son mías.

⁵ Cf. J. Kirchberg, 1965, p. 25: “*Die Befragung des delphischen Orakels...ist wahrscheinlich früher geschehen als die Einholung der Orakel, die den Kyros-Zug betreffen.*”

⁶ Cf. J. Fontenrose, 1978, p. 114. Asimismo cabe señalar que, si bien D. Asheri, A. Lloyd y A. Corcella no tratan la cuestión de la datación de la consulta sino de la composición del oráculo, consideran, debido a su estrecha conexión con la curación prodigiosa del hijo, que la respuesta

Es interesante señalar que ambas afirmaciones pueden basarse en la narración de la misma consulta realizada por Diodoro Sículo, ya que éste en IX 33, 2 la considera anterior a la expedición militar contra Persia, pero sin ofrecer una fecha determinada: “Ὅτι φασὶ τὸν Κροῖσον πρὸ τοῦ πρὸς Κῦρον πολέμου πέμψαι θεωροὺς εἰς Δελφοὺς ἐπερωτήσοντας, πῶς ἂν ὁ υἱὸς αὐτοῦ δύναιτο φωνὴν προέσθαι. (“Dicen que Creso, antes de la guerra contra Ciro, envió emisarios oraculares a Delfos para preguntar cómo podría su hijo hablar”). El texto del historiador siciliano completa el relato herodoteo porque no sólo reproduce la respuesta oracular de manera idéntica a Heródoto, sino que también incluye el contenido de la consulta de los emisarios lidios, que aquí – al contrario de lo que puede observarse en los pasajes I 47, 1; I 53, 2 y I 55, 1 – no se enuncia explícitamente. De hecho, por lo que respecta al proceso de consulta, Heródoto se muestra casi lacónico, dado que –como hemos visto– apenas ofrece información sobre la cuestión planteada y pasa directamente a la respuesta oracular (I 85, 2): ἡ δὲ Πυθίη οἱ εἶπε τάδε· (“y la Pitia le dijo lo siguiente”).

2) Formulación:

La predicción que nos ocupa está formulada en estilo directo, es decir, es presentada como emanada directamente de labios de la Pitia. Procedemos a continuación a su análisis, atendiendo a criterios léxicos y estilísticos.

En I 85, 2 se lee el último oráculo expresado en verso que resulta de las consultas ordenadas por el monarca lidio. En la tabla de abajo se exponen la profecía propiamente dicha, consistente en cuatro hexámetros, y también otros cinco elementos principales a examinar en todo episodio oracular: el consultante (la persona o personas que acuden a preguntar a la sede oracular); la sede oracular (el santuario o la instancia emisora de profecías); el profeta (el transmisor de la respuesta oracular); la ocasión (el motivo de la consulta) y la consulta en sí misma (la pregunta hecha por el consultante en la sede oracular).

oracular “*must therefore have been composed after the capture of Sardes, when anecdotes and legends about the death of Croesus started to circulate*”. Cf. D. Asheri, A. Lloyd y A. Corcella, 2007, pp. 140-141.

Consultante	Creso de Lidia, a través de comisionados especialmente enviados a la sede oracular.	
Sede oracular	Delfos.	
Profeta	Pitia.	
Ocasión	Mudez del hijo de Creso.	
Consulta	πῶς ἂν ὁ υἱὸς αὐτοῦ δύναιτο φωνὴν προέσθαι.	“cómo podría su hijo hablar.”
Respuesta	Λυδὲ γένος, πολλῶν βασιλεῦ, μέγα νήπιε Κροῖσε, μὴ βούλευ πολύευκτον ἰὴν ἀνὰ δώματ' ἀκούειν] παιδὸς φθεγγομένου. Τὸ δέ σοι πολὺ λώιον ἀμφίς] ἔμμεναι· αὐδήσει γὰρ ἐν ἡματι πρώτον ἀνόλβω.]	“[Lidio de estirpe, rey de muchos, gran necio Creso] no quieras la muy esperada voz en tu palacio oír] de tu hijo al hablar. Para ti sería mucho mejor] que ello quede lejos, pues hablará por primera vez en un día de desgracia.]”

Esta respuesta se caracteriza, en su conjunto, por un léxico con rasgos épicos⁸ y consta de cuatro partes diferenciadas, que a su vez se estructuran en unidades sintácticas independientes. En primer lugar se aprecia una apelación triple a Creso, en segundo lugar aparece una prohibición que en la tercera parte es reformulada positivamente y finalmente el último verso tiene un valor explicativo.

Este esquema formado por vocativos, expresiones imperativas y aclaraciones se da también en otros pasajes oraculares recogidos por Heródoto en estilo directo y en verso, como es el caso de IV 155, 3; VI 86γ 2; VII 148, 3 y VII 178, 1.

Por lo que hace al contenido, el receptor del vaticinio es invocado tres veces en el primer hexámetro: Λυδὲ γένος, πολλῶν βασιλεῦ, μέγα νήπιε Κροῖσε. El primer vocativo alude a su origen de la misma manera en que se presenta a Creso en las *Historias* (I 6, 1): Κροῖσος ἦν Λυδὸς μὲν γένος (“Creso era lidio de estirpe”)⁹. El

⁷ Como ya hemos dicho, Heródoto no aporta datos sobre el contenido específico de la consulta, que hemos tomado del pasaje de Diodoro Sículo antes mencionado (IX 33, 2).

⁸ En este punto hay que enfatizar que las afinidades léxicas entre las composiciones oraculares en verso y la poesía épica poseen un carácter general, no solo limitado a este oráculo, y que vienen condicionadas por una tradición mántica y una unidad métrica común: el hexámetro dactílico. Ambos aspectos han sido examinados en profundidad por diversos estudiosos. Cf. L. Andersen, 1987 y J.A. Fernández Delgado, 1986.

⁹ Esta expresión aparece sólo en estos dos pasajes de las *Historias*. Cf. J.E. Powell, 1960, s.v. γένος, p. 66.

segundo subraya su posición como soberano poderoso que reina sobre multitud de pueblos. La expresión griega utilizada aquí recuerda a las palabras que le dirige Solón durante su encuentro en I 32, 5: βασιλεὺς πολλῶν εἶναι ἀνθρώπων (“[me parecen] ser rey de muchos”). La naturaleza honrosa de los dos primeros vocativos difiere notablemente del tercero, que junto al nombre del soberano muestra un apelativo injurioso bien atestiguado en la épica¹⁰.

La combinación de frases tan distintas resulta *a priori* llamativa, porque, mientras que las dos primeras se corresponden con fórmulas de tratamiento cortés que cabría encontrar en una respuesta oracular, podría pensarse que el último vocativo no se adecúa a este contexto debido a su irrespetuosidad. Por esta particularidad ha sido interpretado a menudo como un cambio de tono de la sede oracular respecto a su bienhechor¹¹. Evidentemente existe un cambio de tono dentro del verso, pero no creemos que ello signifique que Delfos haya adoptado una actitud diferente respecto a Creso.

Antes bien, hay que vincular esta tercera invocación con el vocativo de la respuesta oracular en I 55, 2: Λυδὲ ποδαβρέ (“lidio de delicados pies”), que también se refiere a Creso peyorativamente. Por esta razón esta expresión no puede entenderse en el sentido de una ruptura con lo anterior, sino de manera continuista. Esto quiere decir que la triple invocación del primer hexámetro funciona aquí, igual que la ya mencionada de Hdt. I 55, 2, como una señal de advertencia. Pues cabe explicarla como un mecanismo a través del cual la Pitia por un lado reconoce el poder del señor de Lidia (Λυδὲ...βασιλεῦ), pero, por otro, le reprocha su error al desear algo malo para sí (μέγα...Κροῖσε), como queda claro en los siguientes versos. Así pues, puede afirmarse que por medio de los tres vocativos la profetisa intenta llamar la atención de Creso, posiblemente para que le sea más sencillo percatarse de la calamidad que se abate sobre él.

Desde el comienzo del segundo verso hasta la cesura penthemímeras del hexámetro siguiente se despliega la parte principal de la predicción, que como ya hemos dicho está enunciada como una orden negativa: μὴ βούλευ πολύευκτον ἰὴν ἀνὰ δώματ' ἀκούειν/παιδὸς φθεγγομένου.

¹⁰ μέγα νήπιος aparece por ejemplo en Hom. *Od.* IX 44; *Il.* XVI 46 y Hes. *Op.* 633.

¹¹ Cf. D. Asheri, A. Lloyd y A. Corcella, 2007, p. 141. En cuanto a la condición de Creso como benefactor de Delfos, recuérdense las ricas ofrendas dedicadas por él en el santuario según Hdt. I 50-51.

Dicho mandato no muestra ningún rasgo especialmente enigmático. Resulta obvio que Cresos no debe ambicionar oír a su hijo hablar en palacio. Tanto la puesta en escena como la forma de expresión del acto de habla presentan connotaciones épicas. El complemento circunstancial de lugar (literalmente “a través de las moradas”) es habitual en la poesía épica, como demuestran Hom. *Il.* XXIV 166 y *Od.* IX 7. De hecho, en consonancia con su carácter épico, el término δώματα se encuentra en Heródoto casi exclusivamente en contextos oraculares¹².

El sintagma πολυεύκτων ἰήν es asimismo épico, ya que su primer componente –que aparece únicamente en este pasaje de Heródoto– equivale al *háραx* πολυεύχετος, que en el *h. Cer.* 165 alude a un niño nacido como respuesta a muchas plegarias¹³. El adjetivo resulta apropiado también en este pasaje, puesto que describe el sustantivo como muy ansiado, lo cual encaja muy bien con la gran preocupación de Cresos hacia su hijo expresada en I 85, 1. El nombre ἰή (forma jónica de ἰά, ας) aparece asimismo sólo en I 85, 2 y tiene su correspondencia épica en ἰωή, que se usa con el significado de “voz humana”¹⁴ por ejemplo en Hom. *Il.* X 139, donde también está en relación con φθέγγομαι.

Este verbo, que –aunque en el sentido de “emitir sonidos” es común en la obra herodotea– sólo aparece en este pasaje en un contexto oracular, está bien atestiguado en la poesía épica. No obstante hay que resaltar que en ella este verbo no implica sonidos articulados, excepto, según Markwald, en el caso de Hom. *Il.* XXI 213¹⁵.

A este respecto surge la cuestión de si el acto de habla del hijo predicho en esta profecía (παιδὸς φθεγγομένου) ha de entenderse como una enunciación en toda regla o más bien como un grito. A partir del hecho de que Heródoto reproduzca las primeras palabras del hijo como una oración perfectamente comprensible e incluso repita el término ahora comentado al final del párrafo, concretamente en I 85, 4:

¹² En este pasaje δῶμα presenta plural por singular: “*sg. and pl. are interchangeable metri gratia*”. Sobre el complemento circunstancial se puede decir lo siguiente: “*The main advantage provided by δ. is that it can be placed directly after double-short prep.*” Ambas citas proceden de W. Beck, 1991, s.v. δῶμα, p. 372 y pp. 371-372, respectivamente. La palabra aparece en cuatro ocasiones en las *Historias*, de las cuales tres (I 65, 3; I 85, 2; VII 140, 2) se dan en respuestas oraculares. Cf. J. E. Powell, 1960, s.v. δῶμα, p. 95.

¹³ Cf. J. E. Powell, 1960, s.v. πολυεύκτος, p. 314; J. O’Sullivan, 2004, s.v. πολυεύχετος, p. 1389.

¹⁴ Cf. J. E. Powell, 1960, s.v. ἰή, p. 171; M. Schmidt, 1991, s.v. ἰωή, pp. 1266-1267.

¹⁵ Cf. J. E. Powell, 1960, s.v. φθέγγομαι, p. 373; G. Markwald, 2010, s.v. φθέγγομαι, pp. 907-908.

Οὗτος μὲν δὴ τοῦτο πρῶτον ἐφθέγγατο, μετὰ δὲ τοῦτο ἤδη ἐφώνεε τὸν πάντα χρόνον τῆς ζόης. (“Esas fueron las primeras palabras que articuló y después de aquello ya pudo hablar a lo largo de toda su vida”), puede suponerse que el historiador se atiene formalmente a la tradición y, al mismo tiempo, se separa de ella en lo referente al contenido. Ello resulta evidente, puesto que emplea este verbo (corriente en la épica) en un ámbito poco frecuente, vinculado con la plena facultad de habla.

Dicha capacidad para el discurso articulado cuadra con el resto de la vida del hijo como persona parlante y constituye el cumplimiento del deseo de su padre. Precisamente esta ambición se revela perniciosa para el propio Creso, como se desprende de la construcción de infinitivo dependiente de μὴ βούλευ. Estas dos palabras no son habituales en contextos oraculares en las *Historias*¹⁶, de hecho aparecen exclusivamente en otra predicción (I 174, 5), aunque en oraciones diferentes. Pese a su infrecuencia, el uso de este verbo en forma negativa podría justificarse por la índole imperativa de la respuesta oracular, ya que en ella se expone lo que Creso no debe hacer. En este sentido hay que tener igualmente en cuenta la semántica de βούλομαι, que en la épica significa “preferir” y, por tanto, suele tener un sentido comparativo¹⁷. En contraposición con la mudez de su hijo, para Creso es más grato que el muchacho pueda proferir palabras sin dificultad. Por ello puede considerarse adecuado el uso del verbo en este pasaje. Por lo que hace al adverbio de negación μὴ, su presencia se explica porque la Pitia no comparte la aspiración de su consultante.

De hecho, el punto de vista de la sacerdotisa –es decir, del dios Apolo en cuyo nombre profetiza–, que propone una alternativa para la pretensión de Creso, es expuesto a partir de la cesura penthemímeras del tercer verso hasta el primer pie del cuarto hexámetro: Τὸ δέ σοι πολὺ λῶιον ἀμφίς/ ἔμμεναι. La estructura de la frase y el vocabulario de este pasaje reflejan la terminología délfica conocida, como queda patente si se toma en consideración el planteamiento de la consulta típico de los contextos oraculares: λῶιον καὶ ἄμεινον ἔστι ἐμοὶ (ἡμῖν) ποιοῦντι (ποιεῖν)¹⁸.

Desde el punto de vista del léxico existen asimismo múltiples connotaciones épicas. En la épica encontramos el comparativo a menudo, pero sólo en su forma neutra singular como predicado nominal, por ejemplo en Hes. *Op.* 759. En ocasiones

¹⁶ Cf. J. E. Powell, 1960, s.v. βούλομαι, p. 62; s.v. μὴ, p. 223.

¹⁷ Cf. K. Matthiessen, 1991, s.v. βούλομαι, p. 84, que considera que este verbo implica “eine spontane Regung, die dem den Vorzug gibt, was sich als vorzüglicher anbietet...oder als das geringere Übel erscheint”.

¹⁸ Cf. J. Fontenrose, 1978, p. 37.

aparece reforzado por medio de adverbios¹⁹, por ejemplo: πολὺ λώϊον ἔστι (Hom. *Il.* I 229) y ἄφαρ τόδε πολὺ λώϊον ἔστι (Hom. *Od.* II 169). Ἀμφίς, variante de ἀμφί, también tiene mucha presencia en la épica con el significado de “lejos, aparte, en dos partes”, como en Hom. *Od.* I 54 o *h. Merc.* 315, y suele acompañar a infinitivos, por ejemplo en Hom. *Il.* II 13 o *Il.* XIII 706. Precisamente el pasaje que comentamos muestra esta estructura: ἀμφίς ἔμμεναι, con una forma épica de infinitivo²⁰. Literalmente quiere decir “estar lejos” y funciona como aposición a τὸ δέ, que por su parte sirve como sujeto de λώϊον. Así pues “estar lejos” es descrito como “mejor”. Además, el receptor de la predicción es introducido en la construcción por medio del dativo de segunda persona singular σοι, que remite directamente a los vocativos del primer verso. Esta expresión, que resulta algo críptica y se menciona exclusivamente en este pasaje herodoteo²¹, se ajusta bien al contexto oracular y constituye el contrapunto de la oración de μὴ βούλευ. Si en ella se dice que Cresos no debería anhelar el sonido de la voz de su hijo, ἀμφίς ἔμμεναι sugiere que tendría que mantenerse alejado de dicha pretensión, dejando entrever que sería más ventajoso para él que su hijo permaneciera mudo como antes.

La explicación de las ideas expuestas desde μὴ hasta ἔμμεναι se localiza en el resto del cuarto verso: αὐδήσει γὰρ ἐν ἡματι πρῶτον ἀνόλβω. La conjunción causal γὰρ introduce la aclaración. Aparte del significado original “emitir un sonido o una voz”, característico de otros verbos como φθέγγομαι, el *verbum dicendi* αὐδάω quiere decir también “decir palabras, decir” y es habitual en la poesía épica, como muestra la fórmula ἔπος ἤϊδα (Hom. *Il.* VI 54). Por este motivo, puede afirmarse que la forma verbal implica en este pasaje discurso articulado, lo que se corresponde con la narración en I 85, 4²². La elección del tiempo verbal, futuro de indicativo αὐδήσει, indica la certeza de que, efectivamente, el príncipe hablará y, por tanto, que el empeño de su padre se hará realidad.

El momento de la realización se da a entender de un modo impreciso característico de las respuestas oraculares: ἐν ἡματι πρῶτον ἀνόλβω. Entre el sustantivo y el adjetivo hallamos un adverbio que significa “por primera vez” y se refiere únicamente al verbo. Πρῶτον forma en sí mismo un complemento

¹⁹ Cf. R. Führer, 1991, s.v. λώϊ(τερ)ον, pp. 1731-1732.

²⁰ Cf. P. Busch, 1979, s.v. ἀμφίς, pp. 688-689. En cuanto al verbo, cf. H. G. Lidell, R. Scott y H. S. Jones, 1996⁹, s.v. ἔμμεναι, p. 541.

²¹ Cf. J. E. Powell, 1960, s.v. λώϊων, λώϊον, p. 212.

²² Cf. H. W. Nordheider, 1979, s.v. αὐδάω, pp. 1534-1540. Sobre la implicación, cf. pp. 44-45.

circunstancial de tiempo, mientras que el sintagma ἐν ἡματι ἀνόλβῳ constituye otro independiente.

Aunque ambas palabras son términos poéticos, ἀνόλβος no está atestiguado en la épica, sólo en Arquíloco, Teognis y los trágicos²³, y en las *Historias* aparece solamente en dos ocasiones (I 32, 5; I 85, 2). En cuanto a este adjetivo, hay que recalcar igualmente que se relaciona temática y semánticamente con el término ὄλβος, que desempeña un papel muy destacado en el Logos Lidio, concretamente en el encuentro entre Creso y Solón (I 28-33). Por el contrario, la naturaleza épica de ἡμαρ es indudable. En Homero se da a menudo en conexión con adjetivos como ἐλεύθερον (*Il.* VI 455; XVI 831) y αἴσιμον (*Il.* VIII 72). En estos casos el nombre trae consigo un sentido metafórico, por el cual ἐλεύθερον ἡμαρ y αἴσιμον ἡμαρ no significan respectivamente “día libre” y “día desgraciado”, sino más bien “día de libertad” y “día de desgracia”. En la obra herodotea hallamos este sustantivo sólo tres veces, siempre en profecías (I 85, 2; VIII 77, 2; IX 43, 2)²⁴. Dado que los otros pasajes reflejan literalmente las expresiones épicas antes mencionadas, podemos suponer que el sintagma aquí comentado es una construcción que emula este tipo de locuciones y, en consecuencia, traducirla como “en un día de desgracia”. De este modo se hace evidente que el primer acto de habla del joven se producirá en una situación adversa para su padre.

Sin embargo, sigue sin aclararse la cuestión de en qué momento exacto y bajo qué circunstancias tendrá lugar dicha situación. El lector lo averigua justo tras la respuesta oracular, cuando Heródoto narra la actuación del hijo mudo. Tras la caída de la muralla de Sardes un militar persa trata de matar al hijo de Aliates sin reconocerlo. A pesar de que el lidio lo ve, no reacciona al estar demasiado impresionado por lo sucedido (I 85, 3): Ἀλισκομένου δὴ τοῦ τείχεος, ἦε γὰρ τῶν τις Περσέων ἀλλογνώσας Κροῖσον ὡς ἀποκτενέων, Κροῖσος μὲν νυν ὄρέων ἐπιόντα ὑπὸ τῆς παρεούσης συμφορῆς παρημελήκει, οὐδέ τί οἱ διέφερε πληγέντι ἀποθανεῖν· (“Pues, una vez conquistada la fortaleza, cierto persa, sin reconocer a Creso, iba hacia él con la intención de matarlo. Creso, aun viendo que se echaba sobre él, a causa de su

²³ Cf. H. G. Lidell, R. Scott y H. S. Jones, 1996⁹, s.v. ἀνόλβος, ον, p. 146; J. E. Powell, 1960, s.v. ἀνόλβος, ον, p. 29. Aunque el adjetivo no aparezca en la poesía épica, sí lo hace el *hápax* hesiódico ἀνολβίη (*Hes. Op.* 319), que constituye la abstracción correspondiente. Cf. H.-J. Newiger, 1979, s.v. ἀνολβίη, p. 910.

²⁴ Cf. R. Führer, 1991, s.v. ἡμαρ, pp. 912-918; J. E. Powell, 1960, s.v. ἡμαρ, p. 162.

presente desgracia había hecho caso omiso y no le importaba en absoluto morir golpeado”).

Pero su hijo contempla también al persa y habla en I 85, 4 para desvelar la identidad de su padre y salvarle la vida: ὁ δὲ παῖς οὗτος ὁ ἄφωνος, ὡς εἶδε ἐπιόντα τὸν Πέρσην, ὑπὸ δέουσι τε καὶ κακοῦ ἔρρηξε φωνήν, εἶπε δέ: «Ἵνθρῳπε, μὴ κτεῖνε Κροῖσον.» Οὗτος μὲν δὴ τοῦτο πρῶτον ἐφθέγγετο, μετὰ δὲ τοῦτο ἤδη ἐφώνεε τὸν πάντα χρόνον τῆς ζόης. (“...sin embargo, su hijo, el mudo, cuando vio al persa echándose sobre él, por miedo y congoja rompió a hablar y gritó: «¡Hombre, no mates a Cresos!»”), pudiendo expresarse después con toda normalidad. De esa manera se cumple el vaticinio²⁵, ya que la curación del hijo del rey de Lidia coincide en el tiempo con el fin de su soberanía. En este sentido cabe destacar la importancia de las palabras ἐν ἡματι ἀνόλβῳ no sólo respecto a la última parte del hexámetro, sino también en el marco de todo este episodio oracular. Ello se debe a que introduce en él la idea del infortunio, que justifica el carácter perjudicial del deseo de Cresos.

Pero es necesario asimismo hacer hincapié en que la intervención del hijo conlleva un problema de interpretación. Dado que el chico salva la vida de su padre, Sebeok y Brady valoran positivamente su diligencia, defendiendo que su iniciativa es el factor desencadenante de la transformación de Cresos en un sabio, mediador entre hombres y dioses²⁶. En contraposición, Harrison²⁷ la considera negativa, puesto que obliga a su padre a permanecer con vida, precisamente en el momento en que Cresos parece creer que en su situación la muerte es preferible a la vida (I 85, 3), lo cual se corresponde con el pensamiento griego tradicional expresado por Solón en I 31, 3: διέδεξε τε ἐν τούτοισι ὁ θεὸς ὡς ἄμεινον εἶη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζῶειν (“y a través de ellos la divinidad mostró claramente que para el hombre es mucho mejor estar muerto que vivir”). A pesar de que es cierto que el Mermnada sobrevive gracias a las palabras de su hijo y ello le da la oportunidad de ejercer como consejero de Ciro y después de Cambises, no obstante también puede pensarse que este acto de habla tiene consecuencias negativas, porque marca para el lidio el comienzo de su vida como prisionero y, como resultado, de su desventura.

²⁵ En cuanto a la posición de dicho cumplimiento, expuesto inmediatamente a continuación de la respuesta oracular, hay que aclarar que este patrón es usual en los oráculos herodoteos. Está también presente, por ejemplo, en I 67, 4-5; II 151, 2-3 y VII 189, 1-3.

²⁶ Cf. T. A. Sebeok y E. Brady, 1978, p. 15.

²⁷ Cf. T. Harrison, 2000, p. 41 y pp. 129-130.

3) Conclusiones:

Dentro del Logos Lidio la importancia de este pasaje radica en que, después de numerosos párrafos, vuelve a centrar el foco narrativo en Creso: Κατ' αὐτὸν δὲ Κροῖσον τὰδε ἐγίνετο (“Y en cuanto al propio Creso, le sucedió lo siguiente”).

La exposición de la respuesta oracular en hexámetros –muy habitual no sólo en las *Historias*, sino también en la literatura griega en general²⁸– se explica en este caso particular desde el punto de vista formal por el hecho de que así se refleja el tono de advertencia o reproche de la predicción de manera más efectiva que por medio de la prosa y el estilo indirecto. Pues a través de la reproducción literal²⁹ se manifiesta palmariamente que el anhelo de Creso por la capacidad de habla de su hijo no le beneficiaría.

En este aspecto puede entenderse además que esta profecía en estilo directo complementa las relatadas en I 53, 3 y I 55, 2, dado que es una muestra más de los errores de juicio de Creso, de su ceguera. La peculiaridad de este pasaje estriba en que ofrece al historiógrafo la posibilidad de establecer varias interdependencias.

Por un lado, este episodio oracular se adscribe a un espacio temporal anterior al enfrentamiento entre lidios y persas, lo cual refuerza el poder adivinatorio de Delfos de forma mediata, debido a que a Creso se le predice la ruina todavía en los tiempos felices, sin relación con el plan de ataque a Ciro. Como una consulta semejante, de condición meramente privada, no parece apropiada para un contexto bélico, su datación previa a la guerra concuerda con la secuencia lógica de acción³⁰.

Pero por otro lado debe recordarse que la formulación vaga y oscura típica de las respuestas oraculares narradas en estilo directo y hexámetros requiere una explicación, que viene dada por la captura de Creso tras la conquista de la capital lidia, lo que a su vez coloca la predicción en estrecha relación con el desenlace del conflicto.

²⁸ De hecho, dicha frecuencia comportó la creencia popular de que los oráculos, en especial los más antiguos, eran pronunciados en verso. Cf. Plu. *Moralia* 403e, quien defiende la articulación de viejos oráculos delficos en prosa, al tiempo que reconoce la existencia de numerosos oráculos en verso.

²⁹ Téngase en cuenta que por “reproducción literal” entiendo la circunstancia de que, en el texto herodoteo, el oráculo es presentado en verso, como una cita de los *ipsissima uerba* de la profetisa. Cf. p. 41.

³⁰ Cf. pp. 40-41.

De esta manera, se puede justificar la exposición de la respuesta oracular en hexámetros y el correspondiente tratamiento detallado del episodio oracular porque el pasaje I 85 supone un punto de transición dentro del Logos de Cresos, que comparte con los oráculos anteriores características de estilo y de contenido. Pero al mismo tiempo, configura el principio del fin del Logos, puesto que este texto ofrece una descripción dramática del cambio de estatus de Cresos –que pasa de ser rey a prisionero de guerra–.

Desde la perspectiva de la lógica interna del relato, la elección del estilo directo para la respuesta oracular se puede vincular también a la significación del motivo de la fortuna en este episodio oracular, que deja patente el acierto de Solón cuando le dijo a Cresos en I 32, 5: Οὐ γάρ τι ὁ μέγας πλούσιος μᾶλλον τοῦ ἐπ’ ἡμέρην ἔχοντος ὀλβιώτερός ἐστι, εἰ μὴ οἱ τύχη ἐπίσποιτο πάντα καλὰ ἔχοντα εὖ τελευτῆσαι τὸν βίον (“Pues el muy rico no es más dichoso que otro que tiene para vivir cada día, a menos que la fortuna le acompañe hasta que termine bien su vida, con todo bien”).

Para concluir, cabe subrayar la relevancia de este pasaje concreto de las *Historias* en su conjunto, debida por una parte a su lugar y papel en la narración y, por otra, a su interés filológico, ya que se trata de un texto léxico y estilísticamente rico, así como interpretativamente controvertido.

Bibliografía

- L. Andersen, 1987, *Studies in Oracular Verses: Concordance to Delphic Responses in Hexameter*, Copenhagen.
- D. Asheri, A. Lloyd y A. Corcella, 2007, *A Commentary on Herodotus. Books I-IV*, Oxford.
- W. Beck, 1991, “δῶμα”, en *Lexikon des frühgriechischen Epos*, II, B. Snell (Hrsg.), Göttingen, pp. 371-375.
- P. Busch, 1979, “ἀμφίς”, en *Lexikon des frühgriechischen Epos*, I, B. Snell (Hrsg.), Göttingen, pp. 688-689.
- R. Crahay, 1956, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris.
- E. Eidinow, 2007, *Oracles, curses and risk among the Greeks*, New York.

- J.A.S. Evans, 1978, "What happened to Croesus?" CJ 74, 1, pp. 34-40.
- J. A. Fernández Delgado, 1986, *Los oráculos y Hesíodo. Poesía oral mántica y gnómica griegas*, Cáceres.
- J. Fontenrose, 1978, *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley, Los Angeles, London.
- R. Führer, 1991, "ἤμαρ", en *Lexikon des frühgriechischen Epos*, II, B. Snell (Hrsg.), Göttingen, pp. 912-918.
- R. Führer, 1991, "λώϊ(τερ)ον", en *Lexikon des frühgriechischen Epos*, II, B. Snell (Hrsg.), Göttingen, pp. 1731-1732.
- T. Harrison, 2000, *Divinity and History: The Religion of Herodotus*, Oxford.
- H. R. Immerwahr, 1966, *Form and Thought in Herodotus*, New York.
- J. Kindt, 2006, "Delphic Oracle Stories and the Beginning of Historiography: Herodotus' Croesus Logos", CPh 101, 1, pp. 34-51.
- J. Kirchberg, 1965, *Die Funktion der Orakel im Werke Herodots*, Göttingen.
- G. Markwald, 2010, "φθέγγομαι", en *Lexikon des frühgriechischen Epos*, IV, B. Snell (Hrsg.), Göttingen, pp. 907-908.
- K. Matthiessen, 1991, "βούλομαι", en *Lexikon des frühgriechischen Epos*, II, B. Snell (Hrsg.), Göttingen, p. 84.
- J. D. Mikalson, 2002, "Religion in Herodotus" en E. J. Bakker, I. J. De Jong y H. van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, Boston, Köln, pp. 187-198.
- H.-J. Newiger, 1979, "ἀνολβίη", en *Lexikon des frühgriechischen Epos*, I, B. Snell (Hrsg.), Göttingen, p. 910.
- H. W. Nordheider, 1979, "αὐδάω", en *Lexikon des frühgriechischen Epos*, I, B. Snell (Hrsg.), Göttingen, pp. 1534-1540.
- J. O'Sullivan, 2004, "πολυέχτος", en *Lexikon des frühgriechischen Epos*, III, B. Snell (Hrsg.), Göttingen, p. 1389.
- H. W. Parke y D. E. W. Wormell, 1956, *The Delphic Oracle. Vol. 1: The History; vol. 2: The Oracular Responses*, Oxford.
- J. E. Powell, 1960, *A lexicon to Herodotus*, Hildesheim.
- V. Rosenberger, 2001, *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte*, Darmstadt.
- M. Schmidt, 1991, "ἰωή", en *Lexikon des frühgriechischen Epos*, II, B. Snell (Hrsg.), Göttingen, pp. 1266-1267.

T. A. Sebeok y E. Brady, 1978, "The Two Sons of Croesus. A Myth about Communication in Herodotus", *Journal of the Folklore Institute*. 15, 1, pp. 5-22.