

# EL TRATAMIENTO DE LA MITOLOGÍA EN LOS ESCOLIOS DE ARISTÓFANES

## THE TREATMENT OF MYTHOLOGY IN THE SCHOLIA OF ARISTOPHANES

Javier BILBAO-RUIZ\*

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU)

**RESUMEN:** Este artículo estudia el tratamiento de la mitología en los escolios de Aristófanes. En primer lugar, se presta atención al papel que juega la mitología en Aristófanes, dado que los escoliastas siempre van a aludir a esa disciplina para explicar las comedias del cómico ateniense. A continuación, se estudia la terminología que usan los escoliastas para referirse a las cuestiones míticas y, luego, se presta atención a la presencia que tienen los escolios en los manuales de mitología. Para terminar, se describen los contextos en los que se aglutina la exégesis mitológica, prestando atención a la racionalización de los mitos. Los escoliastas se sienten cómodos explicando cuestiones míticas dentro de los parámetros de un sistema en el que la explicación racional del mito está bien integrada.

**PALABRAS CLAVE:** mito, mitología, escolios, *progymnasmata*, Aristófanes.

**ABSTRACT:** This paper studies the treatment of mythology in Aristophanes' *scholia*. First of all, attention is paid to the role played by mythology in Aristophanes, since the scholiast will always allude to this discipline to explain the Athenian comedian's comedies. Next, the terminology used by the scholiast to refer to mythical questions is studied, and then attention is paid to the presence of *scholia* in mythology textbooks. Finally, the contexts in which mythological exegesis takes place are described, paying attention to the rationalisation of myths. Scholiasts are comfortable explaining mythical questions within the parameters of a system in which the rational explanation of myth is well integrated.

**KEYWORDS:** myth, mythology, scholia, *progymnasmata*, Aristophanes.

Nota: este trabajo se enmarca dentro de las actividades que desarrolla el grupo IdeoLit financiado por la Universidad del País Vasco (UPV-EHU).

\* **Correspondencia a / Correspondence to:** Javier Bilbao-Ruiz, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU), c/Francisco Tomás y Valiente, 1 (01006 Vitoria-Gasteiz) – javier.bilbaoor@ehu.eus – <http://orcid.org/0000-0002-1016-3351>.

**Cómo citar / How to cite:** Bilbao-Ruiz, Javier (2024), «El tratamiento de la mitología en los escolios de Aristófanes», *Veleia*, 41, 101-115. (<https://doi.org/10.1387/veleia.24867>).

Recibido: 31 mayo 2023; aceptado: 13 julio 2023.

ISSN 0213-2095 - eISSN 2444-3565 / © 2024 UPV/EHU



Esta obra está bajo una licencia  
Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

## 1. INTRODUCCIÓN

El profesor García Gual (2010, 29) define el mito como «una narración o un relato tradicional, memorable y ejemplar, paradigmático, de la actuación de personajes extraordinarios (en el mundo griego, dioses y héroes) en un tiempo prestigioso y lejano»; la mitología, dice el propio García Gual (2010, 30), además de ser la disciplina que estudia los mitos, es «una especie de red de relatos míticos interconectados», donde lo importante es el entramado de relatos protagonizados casi siempre por los mismos personajes<sup>1</sup>.

En origen todo mito nace local y culturalmente localizado, pero, a medida que ese mito se expande e interactúa con otras regiones y culturas, cambia. Los grandes desarrolladores del mito fueron los poetas (*vid.* Bernabé 1984, 50-51), quienes, aprovechando posiblemente versiones orales hoy desconocidas, iban completando con sus poemas los huecos que dejaba la tradición; por ejemplo, Homero contaba en la *Iliada* que la guerra de Troya se debía a que Paris había raptado a Helena para ultraje de Menelao y, sin embargo, en la *Odisea* Menelao y Helena recibían a Telémaco sin que entre ellos pareciera haber sucedido nada traumático. Aprovechando el lapso evidente entre esos dos momentos, Estesícoro escribe la *Palinodia*, Íbico narra la escena de la espada y Eurípides dramatiza ambos motivos sin perder la ocasión, en las *Troyanas*, de enfrentar *judicialmente* a Helena con Hécuba<sup>2</sup>. De esta manera, los poetas van dejando constancia escrita de los mitos y, así, cada vez resulta más difícil alterar las versiones mejor conocidas<sup>3</sup>.

No obstante, fundamentalmente por acción de la historiografía, aunque esto se percibe también en la tradición literaria, el mito deja de ser fuente fiable de conocimiento y, por ello, necesita ser explicado, racionalizado y alegorizado, labor a la que se entregan individuos como Éforo de Cime (siglo IV a.C.), Paléfato (siglo IV a.C.) o Evémero (siglos III-II a.C.)<sup>4</sup>. Paralelamente, la cultura griega de eminente raigambre oral se va transformando poco a poco en una cultura libresca, de modo que no tardan en aparecer los primeros compiladores del mito: Licofrón (siglo III a.C.), Apolodoro (siglo II a.C.), Higino (siglo I a.C.), etc. Esta actividad culmina en época romana, cuando puede decirse que «there was one (by implication) universally accepted definition of mythology: a *corpus* of stories every educated person was expected to know» (Cameron 2004, xii). Este sucinto repaso, superficial e impreciso por necesidad, tiene por objeto ubicar desde el principio a los escoliastas de Aristófanes dentro de la fase final de todo ese proceso, una afirmación que requiere alguna precisión.

Los escolios son los comentarios anónimos marginales que rodean a los textos clásicos en nuestros manuscritos medievales. Dado que es imposible, salvo que en las notas se cite el nombre de algún gramático o autoridad, discriminar las fuentes y la fecha de redacción de los comentarios, los

<sup>1</sup> Sobre la red de conexiones y referencias cruzadas como elemento nuclear de la mitología, *vid.* Johnston 2015 (esp. pp. 292-306). Sobre la naturaleza del mito y de la mitología pueden consultarse, entre otros, pues la bibliografía es inabarcable, Detienne 1985, Bremmer 1990, Konstan 1991, Delgado Jara 1994, Nieto Hernández 1998, Des Bouvrie 2002, Graf 2011 y Dowden & Livingstone 2011; *vid.* et. Roscher 1884-1937 y *LIMC* 1981-2009.

<sup>2</sup> Sobre el mito de Helena, *vid.* Austin 2008 y Blondell 2013.

<sup>3</sup> La literaturización de los mitos por parte de los poetas del siglo VI a.C. es un fenómeno complejo, ya que poetas como Estesícoro e Íbico no se limitan a llenar los huecos de la tradición, aunque sí parecen componer sus obras mirando a Homero, *vid.* Nossia-Fantuzzi 2015; sobre la deuda de la tragedia con las obras de los líricos del siglo VI a.C. y, en concreto, para el caso de Estesícoro, *vid.* Finglass 2018, quien, redimensionando los ejemplos, hace una propuesta realista para entender hasta dónde llega esa deuda.

<sup>4</sup> Sobre la racionalización del mito, *vid.* Lans Tuero 2002, Brisson 2004, Hawes 2014 y Herren 2017.

escolios deben ser considerados tardoantiguos o, más probablemente, medievales. De esta forma, los escolios son el medio de recepción de la Filología precedente (Dubischar 2015, 548) y, por tanto, no deben confundirse con aquella y especialmente con la Filología Helenística, pues, si bien es cierto que esta fundamenta la escoliografía medieval, lo cierto es que el sustrato helenístico se entremezcla con otros sustratos filológicos que además quedan amalgamados por el propio proceso de compilación escoliográfica<sup>5</sup>. En cualquier caso, los escolios están pensados para comentar las comedias de Aristófanes, de modo que ahora es importante conocer la relación que tienen las comedias con la mitología.

## 2. EL MITO EN LA COMEDIA DE ARISTÓFANES

Aristófanes se sitúa en los pasos intermedios del proceso descrito arriba, esto es, cuando los poetas dramáticos atenienses, a menudo al amparo de la ideología democrática, están reelaborando los mitos de la tradición<sup>6</sup>. La Comedia Antigua germina en la misma cultura popular de la que brotan los mitos, de manera que en las comedias de Aristófanes se percibe bien el influjo de muchos motivos míticos, pero sin que la mitología sea verdadera protagonista. ¿En qué grado participa la mitología en una comedia como *Ranas*? Dioniso es un dios y Heracles, un héroe; allí aparecen Hades y Perséfone y el argumento se construye en torno a una *katábasis*, de modo que todo apunta a que la mitología es un elemento central, pero eso es solo en apariencia, porque, entre otras cosas, el Dioniso de *Ranas* «acts more as god of the Athenian cult than of myth» (Bierl 2013, 317), porque esa comedia, celebrando a su manera el festival dionisiaco, alude como casi todas a la Atenas contemporánea<sup>7</sup>. Por eso, *Ranas* solo muestra el reverso cómico —la caricatura— de los verdaderos Dioniso y Heracles<sup>8</sup>, según apuntan los escoliastas de Dioniso Tracio<sup>9</sup>. Lo mismo sucede con Hermes en *Paz* y *Pluto* o con Posidón y Prometeo en *Aves*<sup>10</sup>.

Aristófanes, como muchos otros cómicos, escribió varias comedias mitológicas: *Danaides*, *Dramas* o *Centauro*, *Las mujeres de Lemnos*, *Políido*, *Fenicias*, *Dédalo*, *Dramas* o *Niobo*, *Héroes*, *Cócalo*,

<sup>5</sup> Sobre el origen y la naturaleza de la escoliografía, *vid.* Montana 2011.

<sup>6</sup> Sobre la influencia del mito en la tragedia, *vid.*, entre otros, Buxton 2007, 2013 y Alaux 2011 (comedia en p. 151); sobre la influencia de la ideología democrática en el teatro griego, *vid.* Saïd 1993 y Aguilar Rocha 2008, 8-11.

<sup>7</sup> *Vid.* Suárez de la Torre 2016, 462: «*Frogs* is a highly elaborate comedy and the most metatheatrical of Aristophanes' known works, but at the same time it is perfect to illustrate the fusion of the elements that make up Greek 'old' comedy. The Greek comic plays are strictly linked to historical circumstances, and *Frogs* is no exception».

<sup>8</sup> Sobre Heracles en comedia, *vid.* Galinsky 1972, 81-100, Casolari 2003, 227-295, García Soler 2015 y Wilkins 2021; sobre el tratamiento que hace Aristófanes del héroe, *vid.* Lauriola 2013. El caso de Dioniso es complejo, porque la imagen que ofrece Aristófanes en *Ranas* coincide con las de Cratino y Éupolis, de modo

que no se puede descartar que sea un modo específico de celebrar el ritual dionisiaco propio de la comedia, *vid.* Bierl 2013.

<sup>9</sup> *Vid. Prol. com.* 18b. 3, 1-10 (Koster): ζητητέον δέ, εἰ καὶ τὰ τραγικά ἐστι βιωτικά· φαίνεται γὰρ καὶ αὐτὰ τῷ βίῳ γινωσκόμενα· καὶ λεκτέον, ὅτι πολλὴ ἡ διαφορὰ τῆς τραγωδίας καὶ τῆς κωμῳδίας, ὅτι ἡ μὲν τραγωδία περὶ ἡρωϊκῶν πραγμάτων καὶ προσώπων λέγει· ἡ δὲ κωμῳδία ἀπήλλακται τούτων. ἀλλ' εἴ μοι λέγεις, ὅτι καὶ ἡ κωμῳδία ἡρωϊκὰ ἔχει πρόσωπα, ὡς οἱ Βάτραχοι Ἀριστοφάνους τὸν τε Διόνυσον καὶ τὸν Ἡρακλέα. λέγω πρὸς ταῦτα, ὅτι πρῶτον μὲν κατὰ τὸ σπάνιον, ἔπειτα <δὲ> καὶ ἐπὶ γέλωτι ταῦτα εἰσάγει τὰ πρόσωπα· εἰσφέρει γὰρ τὸν μὲν Διόνυσον κίναιδον τὸν δὲ Ἡρακλέα γαστρίμαργον. Esta misma idea se percibe perfectamente en los escolios de *Ranas*, *vid.* Perrone 2007, 133, 138, 155-158.

<sup>10</sup> Sobre el tratamiento de Hermes en comedia, *vid.* Beta 2019, 95-98 y Moodie 2019; sobre el de Prometeo en *Aves*, *vid.* Dougherty 2006, 84-86.

*Eolosción*, etc.<sup>11</sup>. Todas estas comedias tienen en común que no se han conservado, lo que demuestra que la paramitología y la paratragedia *per se* en algún momento —difícil de precisar<sup>12</sup>— dejaron de ser interesantes para los lectores aristofánicos. Platonio (*Prol. com.* 1, 27-61 Koster) apunta que esa temática propia de la Comedia Media solo se hizo posible debido a la decadencia del sistema democrático, que ya no permitía la burla de los poderosos, de modo que los poetas cómicos encauzaron las burlas hacia las obras de Homero y de los poetas trágicos. Este planteamiento, que en sí mismo es discutible (*vid.* Sommerstein 2009, 272-288), pudo ser importante en algún momento de la transmisión, lo que explicaría el desinterés y, de ahí, la pérdida de esas comedias de temática mitológica.

En realidad, Aristófanes suele aprovechar la mitología para dar colorido a sus obras y como otra fuente de humor más. Pensemos en la famosa cosmogonía órfica de *Aves*. Para fundamentar el discurso sobre la preeminencia de los pájaros, Aristófanes entrelaza elementos propios de la cosmogonía hesiódica con otros, fundamentalmente el huevo (*vid.* Dunbar 1995, 300 y Christopoulos 2010, 208-209), que parecen propios del orfismo<sup>13</sup>. Por supuesto, mientras es claro que las alas, el viento y el huevo conforman un contexto adecuado para aceptar la primogenitura de las aves, no sucede lo mismo a la hora de decidir cuál es la influencia del orfismo, porque «Aristophanes is parodying something, but what is not clear» (Edmunds III 2011, 80). Por tanto, es tarea del comentarista explicar bien el pasaje y decidir si el orfismo efectivamente es importante, como sugiere, por ejemplo, M. Christopoulos (2010), quien de hecho observa su reflejo en otros pasajes de la comedia, o no, como apuntan N. Dunbar (1995, 300) y R. G. Edmunds III (2011, 79-81). Pues bien, los escoliastas cuando comentan el verso 695 (τίκτει πρότιστον ὑπηνέμιον Νῦξ ἢ μελανόπτερος ῥόν), muestran dos intereses fundamentales: primero, subrayar que Aristófanes no se ha inventado lo del huevo, dado que usa como precedente el mito sobre el nacimiento de los Dioscuros, y, segundo, explicar el significado de ὑπηνέμιον (‘huevo lleno de aire’ o ‘no fertilizado’)<sup>14</sup>. Por tanto, los escoliastas se conforman con explicar el texto de forma funcional dentro de los parámetros propios del comentario que practican.

Es importante saber que los escoliastas de Aristófanes no muestran demasiado interés por los mitos (cf. Nünlist 2009, 257, con n. 1) o, por lo menos, no el que se percibe en los escolios de Homero, en los de Apolonio Rodio, en los de los poetas trágicos o, por razones diferentes, dado que allí lo que prima es la versión particular de los mitos que el lírico menciona, en los escolios de Píndaro<sup>15</sup>. Con todo, Aristófanes vive inmerso en el mundo del mito, lo que debe ser entendido más en relación con los cultos y con los festivales religiosos que con la mitología propiamente dicha<sup>16</sup>, de

<sup>11</sup> Sobre la comedia mitológica, en general, *vid.* Bowie 2000, 2007, 190-194, 2010, 143-159 y Dixon 2018. Sobre las comedias mitológicas de Aristófanes, *vid.* Gil Fernández 1989, 1996, 121-189, 2010, 69-115 y Bowie 2007, 194-198.

<sup>12</sup> Sch. *Pl.* 210a deja entender que hubo un comentario de las *Danaides* que pudo estar disponible todavía en tiempos bizantinos, *vid.* Beriotto 2011/12, 52-53.

<sup>13</sup> Las similitudes y las diferencias de ambas cosmogonías están funcionalmente bien explicadas en Bruit Zaidman y Schmitt Pantel 2002, 85-88.

<sup>14</sup> Sch. *Av.* 695 (Im τίκτει πρότιστον ὑπηνέμιον): ὑπηνέμια καλεῖται τὰ δίχα συνουσίας καὶ μίξεως. καὶ τοῦτο δὲ οὐχ ὡς ἔτυχεν αὐτῷ προσέρριπται,

ἀλλὰ ἀπὸ ἱστορίας τῆς κατὰ τοὺς Διοσκούρους. φασὶ γὰρ ἐξ ᾧ οὗ αὐτοὺς γεγονέναι. (α.) καὶ ὅτι σύνηθες αὐτοῖς μᾶλλον ἀνεμιαῖον λέγειν. (β.) καὶ Πλάτων ἐν Θεαιτήτῳ (151e) «γόνιμον ἀνεμιαῖον τυγχάνει».

<sup>15</sup> Sobre la exégesis mitográfica en la escoliografía griega, *vid.* Nünlist (2009, 257-269), quien apunta que los escoliastas, en general, recuperan los datos fundamentales de los mitos, describen la dependencia literaria subyacente entre ellos, reconocen sus versiones particulares y señalan los que han sido inventados por los poetas.

<sup>16</sup> Sobre el tratamiento de las cuestiones religiosas en los escolios de Aristófanes, *vid.* Stengel 1880 y Perrone 2007.

modo que en sus comedias aparecen muchas referencias a ese mundo que necesitan explicación y, para ello, los escoliastas se sirven de una terminología que conviene conocer.

### 3. Μῦθος EN LOS ESCOLIOS DE ARISTÓFANES

Μῦθος, que en Homero designa lo ‘dicho’ o ‘narrado’ sin consideración del carácter verdadero o falso del mensaje, es un término que a partir de Píndaro (*O.* 1.28-29, 45-47; *N.* 7.32-34; *N.* 8.53-56) comienza a designar un tipo de relato que tiene elementos fantasiosos y que, por tanto, no puede considerarse verdadero<sup>17</sup>. De esta manera, el relato verdadero quedará ligado, al menos en el ámbito de la teoría retórico-literaria, a la noción de *ιστορία*, mientras que el relato verosímil, esto es, la ficción plausible, será considerado *πλάσμα*, quedando *μῦθος* para señalar la ficción no plausible o puramente fantástica<sup>18</sup>. Además, en las fuentes retóricas, *μῦθος* designa sobre todo a la fábula, el género ficticio por antonomasia.

En efecto, todos los *Progymnasmata* llaman *μῦθος* a la fábula, designación que se retrotrae a Aristóteles (*Met.* 356b 11: τῶν Αἰσώπου μύθων). La definición estándar dice que la fábula (*μῦθος*) es un *λόγος ψευδῆς εἰκονίζων ἀλήθειαν* (Theo 59.21, 72.28 Sp.; Aphth. 10.1.4 Rabe), dado que su función como primer ejercicio preparatorio se limita «a su uso como *exemplum*» (Acosta González 1994, 310). El segundo ejercicio preparatorio es la *narración* (*διήγημα*) definida por Teón como *λόγος ἐκθετικὸς πραγμάτων γεγονότων ἢ ὡς γεγονότων* (Theo 78.15-16 Sp.), lo cual es aplicable no solo a la *διήγησις πραγματική* (la Historia), sino también a la *διήγησις μυθική* (Theo 67.4-68.21 Sp.)<sup>19</sup>, de lo que se deduce una diferencia importante entre *μῦθος* y *διήγησις μυθική* que está bien explicada en los *Progymnasmata* de Nicolás de Mura (*vid.* Meijering 1987, 79-82 y Gangloff 2002, 37-38).

Nicolás parte de la misma definición que Teón, pero añade información relevante sobre la *διήγησις μυθική*; en primer lugar, Nicolás advierte sobre la diferencia entre fábula y mito (6.20-7.13 F.), para señalar que el mito se ubica en el terreno de la filosofía, dado que son los filósofos los que deben juzgar las alegorías que hay en ellos, esto es, son ellos los que deben racionalizar el mito<sup>20</sup>. De esta manera, Nicolás distingue los mitos *ἐκ θεῶν συγκείμενοι* de la fábula y de los re-

<sup>17</sup> En los textos épicos *μῦθος* designa el discurso sincero, mientras que *λόγος* designa el discurso ladino, *vid.* Lincoln 1997. Esta tendencia se mantiene hasta que Píndaro parece poner en entredicho el valor de los *μῦθοι* y, así, muy poco a poco (*vid.* Beecroft, 2006, 52-66), el término irá asociándose con los relatos de tipo fantástico inventados por los poetas, *vid.* Rispoli 1988, 29-56 y Bettini 2008.

<sup>18</sup> En un trabajo previo relativo a la noción de *ιστορία* en los escolios de Aristófanes, noción que de hecho afecta también al mito como se verá enseguida, nos ocupamos de esta cuestión, *vid.* Bilbao-Ruiz 2022, 92-94.

<sup>19</sup> *Vid.* Theo 67.4-12: διηγημάτων μὲν μυθικῶν ἐν τῇ δευτέρᾳ Ἡροδότου τούτων περὶ, ὧν Ἕλληνας μυθεύουσιν, ὡς Αἰγύπτιοι μὲν Ἡρακλέα ἐπιδημήσαντα θύειν ἐπεχειροῦν τῷ Διί, ὁ δὲ πολλὰς μυριάδας αὐτῶν κατεφόνευσεν· καὶ παρὰ Ἐφόρῳ ἐν τῇ

πρώτῃ τὸ περὶ τῶν πεντήκοντα Θεσπίου θυγατέρων, αἷς ἀπάσαις παρθένους οὖσαις φασὶν ἅμα μιγῆναι τὸν Ἡρακλέα· καὶ περὶ τοῦ Ἀριστοδήμου, ὡς ἐτελεύτησε κεραννόβλητος γενόμενος: [...].

<sup>20</sup> Paléfato ya advertía que una cosa era la actuación de los dioses y otra bien distinta el recurso a las metamorfosis que inventaban los poetas, *vid.* Palaeph. 6.1-10: φασὶν <Ἀκταίωνα> ὑπὸ τῶν <ιδίων κυνῶν> καταβρωθῆναι. τοῦτο δὲ ψευδές· κύων γὰρ δεσπότην καὶ τροφέα μάλιστα φιλεῖ, ἄλλως τε καὶ αἱ θηρευτικαὶ πάντας ἀνθρώπους σαίνουσιν. ἐνιοὶ δὲ φασὶν ὡς <Ἄρτεμις> μὲν <εἰς ἔλαφον μετέβαλεν> αὐτόν, <ἔλαφον> δὲ ἀνείλον αἱ κύνες. ἐμοὶ δὲ δοκεῖ Ἄρτεμιν μὲν δύνασθαι ὃ τι θέλοι ποιῆσαι· οὐ μὲντοι ἐστὶν ἀληθὲς ἔλαφον ἐξ ἀνδρὸς ἢ ἐξ ἐλάφου ἄνδρα γενέσθαι· τοὺς δὲ μύθους τούτους συνέθεσαν οἱ ποιηταί, ἵνα οἱ ἀκροώμενοι μὴ ὑβρίζοιεν εἰς τὸ θεῖον.

latos fantásticos, corporizados en las metamorfosis y las cosas de ese estilo. Más adelante, tratando ya el segundo ejercicio preparatorio, la misma cuestión vuelve a aparecer, cuando Nicolás describe los diversos tipos de narración, fijándose en el modo de la narración y en su contenido (12.7-13.13 F.). De nuevo ahí aparecen los cíclopes y los centauros como catalizadores de lo falso, mientras se recupera la diferencia entre mito, relato consensuadamente falso e inventado, y narración mítica, relato que se cuenta como un acontecimiento sucedido, el cual pudo efectivamente haber sucedido o no<sup>21</sup>. Esta terminología es importante, porque en los escolios, μῦθος alude al cuento, mientras que ἱστορία alude a la μυθική διήγησις, si bien, como se verá a continuación, las cosas no son tan sencillas, puesto que en ocasiones μῦθος también designa al mito<sup>22</sup>.

Los escolios de Aristófanes suelen llamar μῦθος a la fábula, la cual aparece casi siempre referida a Esopo, quien es descrito como μυθογράφος en Sch. Av. 968d y como μυθοποιός en Sch. Pac. 129α, si bien Sch. Av. 471b lo considera λογοποιός<sup>23</sup>. En general, los escoliastas se refieren a la μυθική διήγησις como ἱστορία, si bien en los escolios un mismo mito puede ser nombrado tanto en términos de ἱστορία como en términos de μῦθος, como sucede con el mito de Posidón y Atenea en Sch. Eq. 562a y 1055b<sup>24</sup>. Esta manera de proceder puede indicar simple falta de agudeza exegética, pero también diferencia cronológica en la redacción de las notas e incluso, y esto es más importante, una visión divergente de lo que es mito y de lo que es Historia, si bien la palabra suele aparecer en contextos que implican invención como se ve en Sch. Eq. 1368a donde se alude a la invención de un mito relativo a Teseo<sup>25</sup>.

De esta forma, los escoliastas suelen aludir a los mitos por medio del verbo μυθέομαι ('decir', 'contar', 'narrar'), que ya en Demócrito 297 (μυθέω) aparece como sinónimo de μυθοπλαστέω ('inventar historias'), y de su derivado μυθεύω ('relatar fabulosamente'): *vid.*, por ejemplo, Sch. Pac. 758d (Lamia, *vid. infra*), Sch. Av. 1555, si bien tampoco faltan comentarios que aluden al mito por medio del verbo μυθολογέω ('contar narraciones míticas'): *vid.* Sch. Ra. 330 (*vid. infra*) y Sch. Pl. 210 (*vid. infra*). Con todo, tampoco falta algún comentario que alude a las metamorfosis en términos de ἱστορία como se ve en Sch. Av. 250b (Im. ὦν τ' ἐπὶ πόντιον οἶδμα):

Ὁ 'τέ' περιττός. ἔστι δὲ παρὰ τὰ Ἀλκμᾶνος· «ὅς τ' ἐπὶ κύματος ἄνθος ἄμ' ἀλκύνεσσι ποτᾶται». διὸ καὶ δωρικῶς εἴρηται. τὸ δ' ἐξῆς, ὧν τε φύλα ἐπὶ πόντιον οἶδμα θαλάσσης ἄμ'

<sup>21</sup> Por supuesto, los criterios de Nicolás no hacen justicia a aspectos del mito como las metamorfosis que en sí mismas implican a menudo un medio de superar la muerte, *vid.* Buxton 2009. De la misma manera, los cíclopes forman parte de la memoria cultural europea, *vid.* Aguirre y Buxton 2020; sobre los centauros, *vid.* Bremmer 2012.

<sup>22</sup> El significado básico de 'palabra', 'relato', 'discurso' se constata en los escolios de Aristófanes en las citas de Homero (Sch. Ach. 1b) y en el Sch. V. 725b (*vid.* Ar. V. 725: [Χο.] ἢ που σοφὸς ἦν ὅστις ἔφασκεν· 'πρὶν ἂν ἄμποϊν μῦθον ἀκούσης, οὐκ ἂν δικάσαις'). Por otra parte, el significado aristotélico de μῦθος como trama de una obra literaria se constata en Sch. Nu. 1367d (Im. ἄσυστατον): α. οἶον ἀδιάθετον, ἀπιθάνους συνίστανται [sc. Esquilo] τοὺς μύθους. Sobre la ἄσυστασία de Esquilo, *vid.* Longin. 15. 5; Quint. 10. 1. 66.

<sup>23</sup> Sobre Esopo, *vid.* et. Sch. V. 1446, Sch. Av. 968; sobre la fábula en Aristófanes, *vid.* Schirru 2009.

<sup>24</sup> Sch. Eq. 562a (Im. Φορμίονί τε φίλτατε): προσφιλέστατε τῷ Φορμίονι. τὸν μῦθον δὲ ἀνίττεται, ὅτι καὶ ὁ Ποσειδῶν τῶν Ἀθηνῶν ἀντεποιήσατο καὶ τῇ Ἀθηνᾷ ἤρισεν. Sch. Eq. 1055b: τὸ δὲ «κακόβουλε» ἀπὸ ἱστορίας τοῦ Ποσειδῶνος καὶ τῆς Ἀθηνᾶς. ἐν ἣ ὁ μὲν Ποσειδῶν πηγὰς ἀνέδωκεν, ἡ δὲ Ἀθηνᾶ τὴν ἐλαίαν. οὗ χάριν ἠρετίσαντο ταύτην βασιλεύειν τῆς χώρας. διὸ καὶ τὴν περὶ τῆ τοῦ Ποσειδῶνος ὀργῆ γενομένην κακοβουλίαν αὐτοῖς ἡ Ἀθηνᾶ μετατρέπει εἰς εὐβουλίαν.

<sup>25</sup> Sch. Eq. 1368a (Im. ὑπολίσποις): οἱ γὰρ Ἀθηναῖοι πάντες λεπτοὶ ἐτύγγανον τὰ ὀπίσθια ἀπὸ Θησέως· ὑπόλισπα δὲ τὰ τετριμμένα. κοινῶς γοῦν τοὺς Ἀθηναίους λισπόπυγας φησι. καὶ πλάττονται τὸν περὶ Θησέως μῦθον, ὅτι ἐλκόμενος ὑπὸ τοῦ Ἡρακλέους κατέλιπεν ἐπὶ τῇ πέτρα τὴν πυγὴν. νῦν δὲ οἰκείως εἶπεν ἐπὶ τῶν ἐρεσσόντων διὰ τὴν καθέδραν λεπτοπύγων ὄντων.

ἀλκυόνεσσι ποτᾶται. ἡ δὲ ἀλκυὼν θαλάσσιον ἔστιν ὄρνεον. καὶ ἱστορίαν δὲ τοιαύτην περὶ αὐτῆς φασιν, ὡς ἀπ' ἀνθρώπων ἀπωρνεώθη. ἔστι δὲ ἡ Κήϊκος τοῦ Τραχινίων βασιλέως γυνή. οἱ ὄλβω μεγίστῳ ἐπαρθέντες εἰς τοσοῦτον ἦλθον φρυγάματος, ὡς ἀπαξιοῦν τοῖς ἰδίοις ὀνόμασι καλεῖσθαι. καὶ ὁ μὲν ἐκάλεσεν αὐτὸν Δία, ἡ δὲ Ἥραν. καὶ ποτε ἐν θαλάσῃ αὐτοῦ πλέοντος ὁ Ζεὺς ὀργισθεὶς αὐτὸν τε διέφθειρε καὶ τὴν ναῦν. ἡ δὲ ἄγαν περιπαθῶς ὠδύρετο τὸν τοῦ ἀνδρὸς θάνατον παρὰ τῷ αἰγιαλῷ· ἦν ἐλεήσας ὁ Ζεὺς ἀπωρνέωσε. καὶ ἐκεῖνον δὲ εἰς ὄρνεον μετέβαλεν, ὃν κηρύλον καλοῦσιν. ἐθρήνει δὲ τῶν ὧν αὐτῆς ἐν τῇ θαλάσῃ κλωμένων. διὸ κατὰ Διὸς οἶκτον (α.) ἰδ' ἡμέρας εὐδιεινὰς ἔχει τοῦ ἔτους, ἐν αἷς τίκτουσα ἐκβάλλει τοὺς νεοττοῦς.

«El 'τέ' es innecesario. [Este verso] se ha derivado de [uno de] Alcman (fr. 26.3 Page): «este vuela al mismo tiempo sobre la superficie del mar con los alciones». Por esto se expresa en dorio. El orden es: «sus bandadas vuelan sobre un salto de agua marina con los alciones». El 'alción' [sc. el martín pescador] es un ave marina. En relación con esta [ave, algunos] cuentan la siguiente narración sobre cómo fue metamorfoseada a partir de unos seres humanos: Ceico era la mujer del rey de los traquinios. Estos, dado que se sentían seguros por su gran dicha, llegaron a tal punto de insolencia que dejaron de usar sus nombres; y él se llamó a sí mismo Zeus, y ella Hera. Y, puesto que Zeus se irritó con él, un buen día que aquel navegaba en el mar, [Zeus] destruyó su nave. Ella, al lado de la playa, lamentaba de una manera muy sentida la muerte de su marido; Zeus, sintiendo compasión, la transformó en ave y a él lo metamorfoseó en el pájaro que llaman κηρύλον<sup>26</sup>. [Ceico] se lamentaba a causa del destino que sufrían sus huevos en el mar. Por esto gracias a la piedad de Zeus (α.) tiene catorce días de calma al año, en los que, tras poner los huevos, incuba a los polluelos recién nacidos<sup>27</sup>.»

Pues bien, ahora que se ha descrito la terminología que usan los escoliastas para referirse al mito, es momento de conocer cuál es la aportación de los escolios de Aristófanes para el conocimiento actual de la mitología.

#### 4. LA MITOLOGÍA GRIEGA Y LOS ESCOLIOS DE ARISTÓFANES

Llegados a este punto, ha habido ocasión de leer algunos escolios aristofánicos que evidencian dos cosas: primero, que la calidad de esos escolios es variable, y, segundo, que la información aparece inserta en notas que tienen por propósito explicar cuestiones ajenas a la mitología, como sucede, por ejemplo, en Sch. *Av.* 250b, ya que esa nota viene motivada por la *imitatio* de un verso de Alcman, lo cual se aprovecha, luego, para insertar una digresión sobre el origen mítico del martín pescador. De esta manera, parece conveniente calibrar el tipo de información que ofrecen los escoliastas para precisar cuál es la aportación que hacen los escolios al conocimiento actual de la mitología.

Toda la información mitológica transmitida en los escolios de Aristófanes fue recuperada en 1894 por C. B. Gulick en un artículo de ochenta y tres páginas<sup>28</sup>. La labor de Gulick es impor-

<sup>26</sup> Más o menos un sinónimo de 'alción', *vid.* LSJ, cf. et. Sch. *Av.* 299a.

<sup>27</sup> Siempre que no se indique lo contrario, las traducciones de los textos griegos son del autor del trabajo.

<sup>28</sup> Gulick clasifica toda esa información en forma de catálogo de dioses y de héroes abarcando desde «De diis antiquissimis» (84-88) hasta «De Hecate cultuque mortuorum» (156-165), pasando por «De diis Olympiis» (88-126), «De diis inferis» (126-135), «De Hercule» (136-141), «De fabulis atticis» (141-144) y «De Heroibus nonnullis» (145-156).

tante porque discute, transitando los derroteros de la *Quellenforschung*, el probable origen de todas las notas, si bien el propio autor señala que buena parte de la información se conoce por otros medios o se relaciona con otras fuentes, que a menudo son los escolios de otros autores antiguos (Gullick 1894, *passim*). Por supuesto, en ocasiones los escoliastas cuentan con textos que hoy se han perdido y, en consecuencia, pueden ofrecer datos novedosos que completan el conocimiento de la mitología, pero en la gran mayoría de los casos los anotadores se limitan a parafrasear el texto de Aristófanes, explicando las cuestiones mitológicas de una manera funcional. De esta manera, los escolios aportan una gran cantidad de datos concretos, pero descontextualizados, de modo que esos datos deben ser calibrados a la luz de otras fuentes para comprobar si el dato es bueno o una mala interpretación de los escoliastas, que es lo que hace Gullick en su trabajo<sup>29</sup>.

Pues bien, partiendo de todo el material recogido por Gulick ¿cómo determinar la relevancia de la información?, esto es, ¿cómo determinar el grado de contribución de los escolios de Aristófanes al conocimiento de la mitología? Aquí es conveniente recordar las palabras de R. Nünlist (2009, 261), porque efectivamente la información de los escolios, cuando es relevante, se suele consignar en los manuales de mitología.

Uno de los manuales de mitología más accesible, cómodo y fácil de manejar es el *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine* de P. Grimal. A pesar de que este diccionario, según dice el propio autor (Grimal 1979, xiii), no pretende ni ser original ni erudito, se trata de un instrumento útil y querido por los lectores, tal y como demuestra el hecho de que se sigue editando. Como Grimal ofrece las fuentes que ha utilizado para la redacción de las entradas, a través de ellas es posible comprobar la aportación de los escolios de Aristófanes para la redacción del manual. Somos conscientes de que esta metodología no es la mejor, porque puede haber datos relevantes en los escolios que, por cualquier razón, hayan sido pasados por alto por Grimal, pero aun así creemos que se trata de un método orientativo<sup>30</sup>.

Desde esta perspectiva, el escolio aristofánico más importante es Sch. *Pac.* 758d, puesto que transmite casi todo lo que se sabe sobre Lamia<sup>31</sup>; el escolio, referido a la descripción que hace Aristófanes de Cleón como un monstruo mitológico<sup>32</sup> y muy semejante a Sch. *Av.* 250b (*vid. supra*), dice así:

Sch. *Pac.* 758d lm. (b) Λαμίας ὄρχεις:

λέγεται ἡ Λάμια Βήλου καὶ Λιβύης θυγάτηρ. ταύτης ἐρασθῆναι τὸν Δία φασίν, μεταγαγεῖν δὲ αὐτὴν ἀπὸ Λιβύης εἰς Ἴταλίαν, ἀφ' ἧς καὶ πόλις ἐν Ἰταλίᾳ Λάμια προσαγορεύεται. ἔνθεν αὐτῇ συνελθὼν ὁ Ζεὺς οὐκ ἔλαθε τὴν Ἥραν· ἥτις ζηλοτυποῦσα τὴν Λάμιαν τὰ γινόμενα αὐτῆς τέκνα ἀνήρει ἀεὶ. ἡ δὲ ἀποθνησκόντων αὐτῆς τῶν παιδίων βαρυθυμοῦσα τὰ τῶν ἄλλων παιδία διὰ φθόνον ὑποκλέπτουσα ἀνήρει. διὰ τοῦτο καὶ τὰς τίθθας ἐκφοβούσας τὰ βρέφη καλεῖν ἐπ' αὐτοῖς τὴν Λάμιαν. μυθεύεται δὲ ὡς ἄπνος αὕτη διατελεῖ βουλήσει Ἥρας, ἵνα

<sup>29</sup> Sobre los datos que ofrecen los escolios, *vid.* Stengel 1880, 3: «Propositum autem mihi est, quaecumque in scholiis Aristophaneis ad res sacras pertinent, percensere. Pauca —quae quidem vera sint— invenimus, quae non iam ex aliis scriptoribus cognoverimus, neque aegre ferendum est, quod scientia fructusque, quem ex eo labore percipimus, haud ita magnus videtur. Multo plura falsa et ficta esse videbimus, sed (...)»; sobre los errores de los escoliastas relativos a la ἱστοριῶν ἀπόδοσις, *vid.* Rutherford 1905, 387-388.

<sup>30</sup> Grimal utiliza la edición de los escolios de Aristófanes de Dübner, pero yo voy a citar esos escolios siguiendo la edición holandesa de Koster y de Holwerda, por lo que hay algunas pequeñas variaciones en la identificación numérica de los escolios.

<sup>31</sup> Cf. et. Ar. *V.* 1031-1035, cum Sch. *V.* 1035d; Ar. *Eccl.* 73-78 (Lamio) y Sch. *Arist. Pan* 102.5; sobre Lamia, *vid.* Imperio 2015, (esp. 1-4), Capparea 2016.

<sup>32</sup> *Vid.* Sommerstein 2009, 155-175.



καὶ ἡμέρας καὶ νύκτας ἐν τῷ πένθει ἤ, ἕως οὗ αὐτὴν ἐλεήσας ὁ Ζεὺς ἀφαιρέτους αὐτῆς τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐποίησεν, ὅπως ἂν ἐν αὐτῇ ἢ ἐξαιρεῖσθαι ἑαυτῆς τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ πάλιν θεῖναι. λέγεται δὲ ἐσχηκέναι παρὰ Διὸς καὶ τὸ μεταμορφοῦσθαι εἰς ὃ τι οὖν βούλεται. οὕτως εὖρον ἐν ὑπομνήματι.

«Se dice que Lamia era hija de Belo y de Libia. Dicen que Zeus se enamoró de ella, y que la llevó de Libia a Italia; una ciudad en Italia se llama Lamia a partir de su nombre. A Hera no se le escapó que Zeus se la había llevado allí con él. Esta, sintiendo celos de Lamia, siempre le arrebatava los hijos que le nacían. Y ella (Lamia), puesto que sus hijos morían, tomaba los hijos de otros robándolos por envidia, puesto que sentía indignación. Por esto, los niños pequeños son atemorizados por sus nodrizas [con la amenaza] de llamar a Lamia sobre ellos. Y se cuenta que ella permanecía insomne por decisión de Hera, para que fuera desgraciada no solo durante los días, sino también durante las noches, hasta que Zeus, apiadándose de ella, hizo que sus ojos fueran de quita y pon, para que ella tuviera la facultad de sacarse los ojos y volvérselos a poner. Se dice que también obtuvo de Zeus la capacidad de metamorfosearse en todo lo que deseara. Así lo encontré en el *hypomnema*<sup>33</sup>.»

Notas importantes de este tipo son también Sch. *Av.* 872a, referido a Ártemis *Kolainís*, una nota que hace gala de buenas fuentes, pero que no resuelve nada en realidad<sup>34</sup>; Sch. *Eq.* 1151 ofrece información sobre el sacrificio de Macaria, hija de Heracles<sup>35</sup>; de la misma manera, Sch. *Ra.* 439ab explica el proverbio «Corinto, hijo de Zeus»; Sch. *Ra.* 963a identifica varios Cicno; Sch. *Th.* 770a alude a Palamedes; y Sch. *Pl.* 701c dice que Lampetia y Asclepio son los padres de Macaón, Podalirio, Yaso, Panacea y Egle.

Grimal usa el resto de los escolios como fuente secundaria para mencionar variantes de los mitos. Este es el caso de Sch. *V.* 714 que, junto con Sch. *Lys.* 155, informa de la versión de Íbico, dramatizada más tarde por Eurípides, sobre cómo Menelao no fue capaz de matar a Helena y dejó caer su espada; de hecho, Sch. *Pl.* 312 informa de cómo Odiseo venció a Circe amenazándola con la espada; por su parte, Sch. *Ra.* 330 apunta que Dioniso no bajó al Hades en busca de su madre Sêmele. Especialmente interesante es Sch. *Lys.* 645 que informa del rito de las niñas osas de Braurón. Grimal usa otros escolios de manera similar<sup>36</sup>. Por tanto, los escolios de Aristófanos son im-

<sup>33</sup> Sch. *V.* 1035d(Ald), una nota similar, cita como fuente el libro segundo de *Las historias locales de Libia* de Duris de Samos (*FGrHist.* 76, 17); sobre el valor de este testimonio, *vid.* Capparea 2016, 104, n. 4.

<sup>34</sup> Sch. *Av.* 872b οὐκέτι κολαινίς: παρὰ τὴν τῶν φωνῶν ὁμοιότητα. Ἀρτέμιδι ἐπόνυμον ἢ κολαινίς. Μεταγένης δὲ ἐν Αὔραις: «τίς ἢ κολαινίς Ἄρτεμις; / ἱερεὺς γὰρ ὦν τετύχηκα τῆς κολαινίδος». φησὶ δὲ Ἑλλάνικος Κόλαινον Ἑρμοῦ ἀπόγονον ἐκ μαντείου ἱερὸν αὐτῆς ἰδρύσασθαι. κολαινίδος Ἀρτέμιδος καὶ Φανόδημος <μνημονεύει> ἐν τῇ δ'. Εὐφρόνιος δὲ φησιν ὅτι ἐν Ἀμαρύνθῳ ἢ κολαινίς διὰ τὸ τὸν Ἀγαμέμνονα θῦσαι αὐτῇ ἐκ τοῦ κλήρου κόλον. ἐπὶ ταύτης δὲ Καλλίμαχος λέγει: «τὴν ἀγαμέμνων, ὡς ὁ μῦθος, εἶσατο, / τῇ καὶ λίπουρα καὶ μόνωπα θύεται». τοῦτο δὲ μήποτε ἐσχεδιάσται. οἱ γὰρ Μυρρινούσιοι κολαινίδα ἐπονομάζουσι τὴν Ἄρτεμιν, ὥσπερ Πειραιεῖς ἐπι<καλοῦσι> τὴν μουνυχίαν, Φιλαῖδαι δὲ τὴν βραυρωνίαν.

<sup>35</sup> Sch. *Eq.* 1151a: vet (III) <ἄλλως:> κατὰ τὴν Εὐρυσθέως ἐπὶ τὰς Ἀθήνας στρατείαν λόγος Ἡρακλέους θυγατέρα, Μακαρίαν τοῦνομα, ἑαυτὴν ὑπὲρ τῆς πόλεως εἰς σφαγὴν μεταδοῦναι. τοὺς οὖν Ἀθηναίους κατὰ τιμὴν τῆς παιδὸς αὐτοῦ ἄνθη καὶ στεφάνους παρακελεύεσθαι τοῖς ἄλλοις, .... ὡς τὴν παροιμίαν ἐλθεῖν καὶ ἐπὶ τῶν προθυμουμένων τι. αὐτῆς δὲ καταχρηστικῶς ὡς ἐπὶ πάσης ἀφοσιώσεως.

<sup>36</sup> *Vid.* Sch. *Ach.* 332 (Télefo y Orestes), 418 (Eneo y Agrio; Diomedes); Sch. *Eq.* 785 (piedra Eiresia o Agelastos); Sch. *Nu.* 247 (Ofión y Eurínome, regentes de los Titanes), 508a (Trofonio, genealogía), 922b (Télefo), 1005b (Halirroccio), 1063a (Peleo; Eurito y Acasto), 1068a (Peleo salva a Aquiles), 1372a (Macareo y Cánace), 1468 (Íón, hijo de Apolo); Sch. *V.* 1223 (Lico<sup>6</sup> y Pandión); Sch. *Pac.* 893 (Melanto y las Apaturias), 1126 (*nymphikón* de Hera en Eubea); Sch. *Lys.* 58 (Egeo y Pandión); Sch. *Ra.* 324 (Yaco), 1356 (Ártemis Dictina; Britomartis); Sch. *Pl.* 287 (Midas y las orejas de asno).

portantes para la redacción de un manual de mitología como el de P. Grimal en la medida que les corresponde.

En cualquier caso, la importancia de los escolios no se debería medir en términos de cantidad, dado que es evidente que manuales más extensos que el de P. Grimal van a hacer un mayor uso de los escolios de Aristófanes, aunque, eso sí, entreverados con una mayor cantidad de paralelos<sup>37</sup>, sino por la relevancia de la información transmitida especialmente cuando el escolio es la única fuente que nos informa sobre algún personaje o suceso mitológico<sup>38</sup>. En este sentido, los índices 2 del *LIMC* de obras perdidas o imaginarias muestran que seis escolios de Aristófanes son relevantes desde esa perspectiva —Sch. *Ach.* 243 a (Dioniso), 991-992 (Eros), Sch. *Th.* 489 (Apolo); Sch. *Ra.* 501 (Heracles); Sch. *Pl.* 385 (Alcmena y Macaria), 395 (Hestia)—, mientras que el resto de las colecciones de escolios solo contienen una o dos menciones de este tipo.

## 5. EL MITO Y SU RACIONALIZACIÓN COMO SIGNO DE ERUDICIÓN

Los escoliastas se relacionan con la mitología desde los parámetros de una cultura que ha hecho de esa disciplina un signo de erudición. Esto se percibe, de hecho, en algunos escolios; por ejemplo, Sch. *Pl.* 268c asume que los coreutas saben que Carión está hablando del dios Plutón, aunque no mencione su nombre, porque conocen los mitos que lo representan<sup>39</sup>. Justo lo contrario le sucede a Estrepsíades que, como zafio que es, no conoce bien los mitos de Friso y Atamante<sup>40</sup>; lo mismo cabe decir de Sch. *Ra.* 230, donde Dídimo asume que Aristófanes llama a Pan ‘κεροβάτας’, porque los mitos cuentan que tiene pies de cabra<sup>41</sup>.

Esto mismo es aplicable a las leyendas que informan sobre los epítetos y sobrenombres de los dioses como, por ejemplo, sucede con el epíteto Ἀχαιῖα de Deméter, que puede derivar etimológicamente tanto de ἄχος —por los lamentos de la diosa cuando buscaba a su hija— como de ἦχος —por el sonido de címbalos y de tambores que guiaron a los tanagreses hasta el lugar en el que fundaron su ciudad—, tal y como explica Sch. *Ach.* 708c<sup>42</sup>; algo similar sucede con la diosa *Tauro-polo* en *Lys.* 447, a quien los escoliastas identifican principalmente con Ártemis, pero también con

<sup>37</sup> Un repaso a las menciones que se hacen a los escolios en el volumen I de Roscher arroja los siguientes resultados: escolios de Homero *ca.* 339 menciones; escolios de Apolonio Rodio *ca.* 300 (pero nótese que en ese volumen se incluye la entrada sobre los Argonautas); escolios de Eurípides *ca.* 208; escolios de Píndaro *ca.* 160; escolios de Aristófanes 51.

<sup>38</sup> Véase, por ejemplo, la entrada «Daphnis» en Roscher I (cols. 955-961), que muestra la importancia de los escolios de Teócrito; lo mismo cabe decir de la entrada «Eurytos<sup>2</sup>» (cols. 1435-1437) que revela como fuente importante los escolios de *Las Traquinias* de Sófocles. El propio Gullick (1894, 122-123) destaca el Sch. *Nu.* 1468, que informa sobre los orígenes arcádicos de Zeus, así como los escolios que aluden a Hefesto (p. 113), entre otros, como especialmente importantes por su rareza.

<sup>39</sup> Sch. *Pl.* 268c: ὡς πολὺπειροι, συνήκαν τὴν τοῦ Πλούτου —ἐν μύθοις οὕτως ἔχουσιν— ὑπογραφήν.

<sup>40</sup> Sch. *Nu.* 257a: ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν τὸν Φρίξον τὸν Ἀθάμαντα εἶπεν ὡς ἄγροικος ἀγνοῶν τὰς ἱστορίας· οὐ γὰρ Ἀθάμας ἔφο<νεύθη>, ἀλλὰ Φρίξος. *Vid.* Dover 1968, 132-133.

<sup>41</sup> Sch. *Ra.* 230a (Im. καὶ κεροβάτας Πάν): α. Δίδυμός φησιν ἢ ὅτι κέρατα ἔχει, ἢ οἶον «κερατοβάτης», τὴν βάσιν ἔχων κερατίνην, εἶπερ ἱστορεῖται τὰ κάτω τράγου ἔχειν, ὥστε ἀπὸ τῶν ποδῶν «κεροβάτης». *Vid.* Dover 1993, 224.

<sup>42</sup> Sch. *Ach.* 708c (= Orion 18. 22) (Im. (a) ὃς μὰ τὴν Δημήτρα) Ἀχαιῖα ἢ Δημήτηρ εἴρηται ἀπὸ τοῦ ἄχους τοῦ ἐπὶ τῇ Περσεφόνη. τινὲς δὲ ἀπὸ ἱστορίας τοιαύτης. τοῖς Ταναγραῖοις μεταστᾶσιν ἐκ τῆς Τανάγρας ἐκέλευε κατ’ ὄναρ ἢ Δημήτηρ φανεῖσα αὐτοῖς ἀκολουθῆσαι τῷ γνομένῳ ἦχω, καὶ ὅπου ἂν παύσῃται, ἐκεῖ πόλιν κτίσαι. καὶ διώδευον ἀκούοντες ψόφου κυμβάλων καὶ τυμπάνων, καὶ παυσμένων περὶ τὴν Ἀττικὴν ἔκτισαν πόλιν καὶ ἰδρύσαντο ἱερὸν Ἀχαιῖας Δημήτρος. *Vid.* Olson 2002, 254-255.

Atenea<sup>43</sup>; lo mismo sirve para la identidad de héroes, digamos, menores como Diocles, a quien se menciona en *Ach.* 774<sup>44</sup>; además hay que tener en cuenta los fenómenos de intertextualidad que afectan a la mitología, como sucede, por ejemplo, en Sch. *Eq.* 1056, que, explicando la expresión ‘καὶ κε γυνὴ φέροι’, alude a un pasaje de la *Pequeña Ilíada* donde las mujeres de Troya discuten los méritos guerreros de Áyax y Odiseo, ya que el primero no hacía sino ejecutar los planes del segundo, igual que una mujer podría llevar un peso, si un hombre se lo pusiera encima<sup>45</sup>.

Una vertiente especialmente interesante de la mitología, la cual deja importantes trazas en los escolios de Aristófanes, es la que alude al pasado más primitivo de los pueblos griegos y a la fundación de sus ciudades, como, por ejemplo, se puede comprobar en Sch. *Nu.* 133, que informa sobre la peregrinación de los beocios para encontrar los cuervos blancos de Apolo, dado que allí donde los encontraran debían fundar una ciudad por mandato del oráculo. Por supuesto, no hay cuervos blancos, pero los beocios los encontraron cuando unos jóvenes borrachos se divirtieron pringando con yeso unos cuervos que había por allí<sup>46</sup>.

Siguiendo esta misma línea racionalizadora, Sch. *Eccl.* 1029a informa sobre la identidad de Diomedes y sus yeguas antropófagas<sup>47</sup>. La nota combina dos leyendas diferentes: por un lado, se refiere al mito de las yeguas del rey tracio Diomedes, embridadas por Heracles en su octavo tra-

<sup>43</sup> Sch. *Lys.* 447a: οὕτω τὴν Ἄρτεμιν ἐκάλουν. τὴν δὲ αἰτίαν Ἀπολλόδωρος ἐν τῷ περὶ θεῶν ἐκτίθεται. ἔστι δ’ ὅτε καὶ τὴν Ἀθηναίων οὕτω καλοῦσιν· ὡς Ξενομήδης ἱστορεῖ. J. Henderson (1987, 125-126) resta importancia al testimonio de Jenomedes, un historiador de Ceos, por no estar atestiguado el epíteto en la tradición ática.

<sup>44</sup> Sch. *Ach.* 774c (Im. (a) ναὶ τὸν Διοκλέα) ἱστορία περὶ Διοκλέους τοῦ φιλόπαιδος. Διοκλῆς ὑπὲρ τοῦ ἐρωμένου αὐτῷ παιδὸς ἑαυτὸν δούς εἰς θάνατον ἐτιμᾶτο παρὰ Μεγαρεῦσι κατ’ ἔτος. Ἀλκάθους γὰρ ὁ Πέλοπος φίλημάτων ἀγῶνα τῷ Διοκλεῖ συνεστήσατο, ὃν καὶ ἐπετέλουν οἱ Μεγαρεῖς. μέμνηται τούτου καὶ Θεόκριτος λέγων· «Νησαῖοι Μεγαρηῆς ἀριστεύοντες ἐρετμοῖς, / ὄλβιοι οἰκοῖντε, τὸν Ἀττικὸν ὡς περὶ ἄλλων / ζεῖνον ἐτιμῆσασθε, Διοκλέα τὸν φιλόπαιδα». Vid. Olson 2002, 268-269.

<sup>45</sup> Sch. *Eq.* 1056a (Im. καὶ κέ γυνὴ φέροι) ἡ ἱστορία τοῦτον τὸν τρόπον ἔχει· ὅτι διεφέροντο περὶ τῶν ἀριστείων ὃ τε Αἴας καὶ ὁ Ὀδυσσεύς, ὡς φησὶν ὁ τὴν μικρὰν Ἰλιάδα πεποικηκώς· τὸν Νέστορα δὲ συμβουλευῶσαι τοῖς Ἑλλησι πέμψαι τινὰς ἐξ αὐτῶν ὑπὸ τὰ τεῖχη τῶν Τρώων, ὠτακουστήσοντας περὶ τῆς ἀνδρείας τῶν προειρημένων ἡρώων. τοὺς δὲ πεμφθέντας ἀκοῦσαι παρθένων διαφερομένων πρὸς ἀλλήλας. ὦν τὴν μὲν λέγειν ὡς ὁ Αἴας πολὺ κρείττων ἔστι τοῦ Ὀδυσσεύς, διερχομένην οὕτως, «Αἴας μὲν γὰρ ἄειρε καὶ ἔκφερε δηϊότητος / ἦρω Πηλεΐδην, οὐδ’ ἦθελε δῖος Ὀδυσσεύς» τὴν δ’ ἑτέραν ἀντειπεῖν Ἀθηναῖς προνοῖα, «πῶς ἐπεφρονήσω; πῶς οὐ κατὰ κόσμον ἔειπες; [[ψευδός]] / <καὶ κε γυνὴ φέροι ἄχθος, ἐπεὶ κεν ἀνὴρ ἀναθείη, / ἀλλ’ οὐκ ἂν μαχέσαιτο>». τοῦτο δὲ ἵνα δείξῃ ὡς Δημοσθένους, οὐ τοῦ Κλέωνος, τὸ κατόρθωμα. En este sentido, Neil (1966, 144-145)

señala que la frase pudo ser proverbial, mientras que Sommerstein (1981, 200) explica «the load that a woman carries is presumably that of a foetus, which however requires a man to bring it into being».

<sup>46</sup> Sch. *Nu.* 133 (Im. βάλλ’ ἐς κόρακας): ἄπιθι ἐς κόρακας. ἔστι δὲ παροιμία ἐπὶ κατάρως λεγομένη. ἀντὶ τοῦ «εἰς ἀπόλειαν καὶ φθοράν». Βοιωτοῖς γὰρ ἀναστάτοις ὑπὸ Θρακῶν γενομένοις καὶ ὑπὲρ ἀποικίας μαντευομένοις εἶπεν ὁ θεὸς ἐκεῖ κατοικῆσαι, ἔνθα ἂν ἴδωσι λευκοὺς κόρακας. οἱ δ’ ἐν Θετταλίᾳ περὶ τὸν παγαστικὸν κόλπον εἶδον περιπταμένους τοὺς τοῦ Ἀπόλλωνος ἱεροὺς κόρακας, οὓς παῖδες ἀφῆκαν γυνώσαντες ὑπὸ μέθης, καὶ τελεῖσθαι τὸν χρησμὸν φήσαντες ἐνταῦθα κατόκησαν. οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ ζῶου φασὶ λέγεσθαι τὴν παροιμίαν· ἐν γὰρ τοῖς ἐρημοτέροις τόποις ἐπιτηρεῖ τὰ πτώματα. La expresión ἐς κόρακας (ἄπεχε) aparece por primera vez en la tradición yámbica en el Epodo de Colonia (= Archil. fr. 196a.31 West2), vid. Nicolosi 2007, 219-220.

<sup>47</sup> Sch. *Eccl.* 1029a (Im. Διομήδεια): ὅτι Διομήδης ὁ Θράξ, πόρνας ἔχων θυγατέρας, τοὺς παριόντας ξένους ἐβιάζετο αὐταῖς συνεῖναι, ἕως οὗ κόρον σχῶσι καὶ ἀναλωθῶσιν οἱ ἄνδρες· ἄς καὶ ὁ μῦθος α. «ἵππους ἀνθρωποφάγους» εἶπεν. β. «ἵππους ἀνδροφόνους» εἶπεν. En realidad, Sch. Pl. R. 493d dice que el proverbio que comenta el escolio aristofánico (vid. Ar. *Eccl.* 1029: [Νεαν.] καὶ ταῦτ’ ἀνάγκη μούστι; [Γρ.] Διομήδειά γε) nace del episodio del robo del Paladio, cuando Diomedes, al intuir la acechanza de Odiseo, lo redujo y lo llevó al campamento de los griegos amnazándolo con la espada. Ahora bien, Clearco (fr. 68 Wehrli), a la hora de racionalizar el mito, se equivocó y asoció el proverbio con la figura del tracio Diomedes, vid. Vetta 1989, 258.

bajo, y, por otro lado, alude a la leyenda de un ladrón tracio llamado Diomedes, que obligaba a sus huéspedes a yacer con sus hijas antes de matarlos. La asunción de que el mito llama yeguas a las hijas del ladrón resuelve todos los problemas de comprensión.

Algo similar sucede en Sch. *Pl.* 210d que, en referencia al héroe mesenio Linceo, el ínclito vigía de la nave Argos, explica que, si bien la vista de este héroe era legendaria, en realidad, no tenía la capacidad de ver a través de objetos materiales (τὰ ὑπὸ γῆς ὄρᾶν). Esta idea nace, πρὸς δὲ τὸ πιθανὸν τοῦ λόγου, del hecho de que Linceo debió de ser el descubridor de la minería metalúrgica<sup>48</sup>. Se podrían seguir recopilando ejemplos, pero todos conducirían a las mismas conclusiones.

## 6. CONCLUSIONES

A partir de todo lo anterior es posible extraer las siguientes conclusiones:

1. Los escoliastas utilizan una terminología variada para referirse al mito y a la mitología. En líneas generales, en las notas se reconocen los planteamientos de los *progymnasmata* y, así, μῦθος, además de la fábula, designa al mito entendido como narración de asuntos fantásticos e imposibles, mientras que, cuando se trata de la μυθικὴ διήγησις, el término que suele aparecer en los escolios es ἱστορία. En cualquier caso, se trata de una práctica que está lejos de la sistematización.
2. Los escolios de Aristófanes son relevantes para el conocimiento actual de la mitología, dado que son utilizados para la confección de manuales de esta disciplina como se puede observar en el diccionario de P. Grimal.
3. El conocimiento de la mitología era signo de cultura y de erudición, de modo que los escoliastas se sienten cómodos comentando este tipo de cuestiones que a menudo conducen a la digresión. La tendencia racionalizadora de los mitos es claramente perceptible en las notas.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA GONZÁLEZ, C. L., 1994, «Los tres primeros ejercicios de los *Progymnasmata* de Elio Teón: Μῦθος, Διήγημα, Χρεία», *Habis* 25, 309-321. <http://dx.doi.org/10.12795/Habis.1994.i25.24>
- AGUILAR ROCHA, S., 2008, «Mito y Filosofía», *A parte rei* 55, 1-15. <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>.
- AGUIRRE, M., & R. BUXTON, 2020, *Cyclops. The Myth and its Cultural History*, Oxford: Oxford University Press.
- ALAUX, J., 2011, «Acting Myth: Athenian Drama», en: K. Dowden, L. Livingstone (eds.), *A Companion to Greek Mythology*, Chichester-Malden: Wiley-Blackwell, 141-156.
- AUSTIN, N., 2008, *Helen of Troy and Her Shameless Phantom*, Ithaca-London: Cornell University Press (1994<sup>1</sup>).
- BEECROFT, A. J., 2006, «This is not a true Story: Stesichorus' *Palinode* and the Revenge of the Epichoric», *TAPhA* 136(1), 47-69.

<sup>48</sup> Sch. *Pl.* 210d lm. (c) ὀξύτερον Λυγκέως: ἐλέγετο εἶναι πάνυ ὀξυδερκέστατος, ὥστε καὶ τὰ ὑπὸ γῆς ὄρᾶν. οὕτω μὲν μυθολογοῦσι· πρὸς δὲ τὸ πιθανὸν τοῦ λόγου, ἐπινενόηται ὅτι πρῶτος οὗτος εὔρε μέταλλα

χρυσοῦ καὶ σιδήρου καὶ τῶν ἄλλων, καὶ διὰ τοῦτο ἐρρήθη «τὰ ὑπὸ γῆς ὄρᾶν». ἐπειδὴ τὰ εἰρημένα τύχητινὶ ἐπενόησε καὶ ἐξεῦρεν.

- BERIOTTO, M. P., 2011/12, *Il mito delle Danaidi, dall'età classica alla paremiografia*, Trento, tesi di dottorato (= *Le Danaidi. Storia di un mito nella letteratura greca*, Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2016).
- BERNABÉ PAJARES, A., 1984, «Temas míticos de la épica griega arcaica perdida», *Erytheia* 4, 48-55.
- BETA, S., 2019, «Hermes as Character and Speaking Statue in Greek Comedy», en: J. F. Miller, J. Strauss Clay, *Tracking Hermes, Pursuing Mercury*, Oxford: Oxford University Press, 95-106. Doi: 10.1093/oso/9780198777342.003.0007
- BETTINI, M., 2008, «Il mito fra autorità e discredito», *L'immagine riflessa* 17, 27-64.
- BIERL, A., 2013, «Dionysos in Old Comedy. Staging of Experiments on Myth and Cult», en: A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal, R. Martín Hernández (eds.), *Redefining Dionysos*, Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 366-385.
- BILBAO-RUIZ, J., 2022, «La incidencia de ἱστορία en los escolios de Aristófanes», en: M. P. de Hoz, A. López Fonseca (eds.), *Literatura e Historia en el mundo clásico*, Madrid: Guillermo Escolar Editor, 89-106.
- BLONDELL, R., 2013, *Helen of Troy: Beauty, Myth, Devastation*, Oxford: Oxford University Press.
- BOWIE, A., 2000, «Myth and Ritual in the Rivals of Aristophanes», en: D. Harvey, J. Wilkins (eds.), *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*, London: Duckworth and The Classical Press of Wales, 317-339.
- BOWIE, A., 2007, «Myth in Aristophanes», en: R. D. Woodard (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge: Cambridge University Press, 190-209.
- BOWIE, A., 2010, «Myth and Ritual in Comedy», en: G. W. Dobrov (ed.), *Brill's Companion to the Study of Greek Comedy*, Leiden-Boston: Brill, 143-176.
- BREMMER, J., 1990, «What is a Myth Greek?», en: J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London: Routledge, 1-9 (1987<sup>1</sup>).
- BREMMER, J., 2012, «Greek Demons of the Wilderness: the Case of Centaurs», en: L. Feldt (ed.), *Wilderness Mythologies*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 25-53.
- BRISSON, L., 2004, *How Philosophers saved Myths. Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, Chicago-London: University of Chicago Press.
- BRUIT ZAIDMAN, L., & P. SCHMITT PANTEL, 2002, *La religión griega en la polis de época clásica*, Madrid: Akal (1991<sup>1</sup>).
- BUXTON, R., 2007, «Tragedy and Greek Myth», en: R. D. Woodard (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge: Cambridge University Press, 166-189.
- BUXTON, R., 2009, *Forms of Astonishment. Greek Myths of Metamorphosis*, Oxford: Oxford University Press.
- BUXTON, R., 2013, *Myths and Tragedies in their Ancient Greek Contexts*, Oxford: Oxford University Press.
- CAMERON, A., 2004, *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford: Oxford University Press.
- CAPPAREA, Ch., 2016, «Lamia e le sue metamorfosi», *Gerion* 34, 106-126.
- CASOLARI, F., 2003, *Die Mythentravestie in der griechischen Komödie*, Munster: Aschendorff.
- CHRISTOPOULOS, M., 2010, «Dark Winged Nyx and Bright Winged Eros in Aristophanes' «Orphic» Cosmogony: *The Birds*», en: M. Christopoulos, E. D. Karakantza, O. Levaniouk (eds.), *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, Lanham: Lexington Books, 207-220.
- DELGADO JARA, I., 1994, «Aproximación a los principales temas en el mito griego», *Helmantica* 45, 43-53.
- DES BOUVRIE, S., 2002, «The Definition of Myth. Symbolical Phenomena in Ancient Culture», en: S. Des Bouvrie (ed.), *Myth and Symbol I: Symbolic Phenomena in Ancient Greek Culture; Papers from the First International Symposium on Symbolism at the University of Tromsø, June 4-7, 1998*, Bergen: Norwegian Institute at Athens, 11-69.
- DETIENNE, M., 1985, *La invención de la mitología*, Barcelona: Península (1981<sup>1</sup>).
- DIXON, D. W., 2018, *Myth-Making in Greek and Roman Comedy*, Boston: Dissertation.
- DOVER, K. J., 1968, *Aristophanes. Clouds*, Oxford: Clarendon Press.
- DOVER, K. J., 1993, *Aristophanes. Frogs*, Oxford: Clarendon Press.
- DOUGHERTY, C., 2006, *Prometheus*, Ithaca-London: Routledge.
- DOWDEN, K., & L. LIVINGSTONE, 2011, «Thinking through Myth, Thinking Myth Through», en: K. Dowden, L. Livingstone (eds.), *A Companion to Greek Mythology*, Chichester-Malden: Wiley-Blackwell, 3-23.

- DUBISCHAR, M., 2015, «Typology of Philological Writings», en: F. Montanari, S. Matthaios, A. Rengakos (eds.), *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship. Volume I. History. Disciplinary Profiles*, Leiden-Boston: Brill, 545-599.
- DUNBAR, N., 1995, *Aristophanes. Birds*, Oxford: Oxford University Press.
- EDMUNDS III, R. G., 2011, «Orphic Mythology», en: K. Dowden, L. Livingstone (eds.), *A Companion to Greek Mythology*, Chichester-Malden: Wiley-Blackwell, 73-106.
- FINGLASS, P. J., 2018, «Stesichorus and Greek tragedy», en: R. Andújar, T. Coward, T. A. Hadjimichael (eds.), *Paths of Song. The Lyric Dimension of Greek Tragedy (Trends in Classics Supplements, vol. 58)*, Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 19-37.
- GALINSKY, G. K., 1972, *The Herakles Theme. The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*, Oxford: Rowman and Littlefield.
- GANGLOFF, A., 2002, «Mythes, fables et rhétorique à l'époque impériale», *Rhetorica* 20, 25-56.
- GARCÍA GUAL, C., 2010, «Mitología y literatura en el mundo griego», *Kleos* 19, 29-36.
- GARCÍA SOLER, M.<sup>a</sup> J., 2015, «La figura de Heracles en la comedia y el drama satírico», en: J. de la Villa Polo et al. (eds.), *Ianua Classicorum. Temas y formas del Mundo Clásico*, vol. II, Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, 139-145.
- GIL FERNÁNDEZ, L., 1989, «El Aristófanes perdido», *CFC* 22, 39-106.
- GIL FERNÁNDEZ, L., 1996, *Aristófanes*, Madrid: Gredos.
- GIL FERNÁNDEZ, L., 2010, *De Aristófanes a Menandro*, Madrid: Ediciones Clásicas.
- GRAF, F. 2011, *Il mito in Grecia*, Roma-Bari: Editori Laterza (1985<sup>1</sup>).
- GRIMAL, P. 1979, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós (1951<sup>1</sup>).
- GULICK, C. B., 1894, «De scholiis Aristophaneis quaestiones mythicae», *HSCP* 5, 83-166. DOI: org/10.2307/310395.
- HAWES, G., 2014, *Rationalizing Myth in Antiquity*, Oxford: Oxford University Press.
- HENDERSON, J., 1987, *Aristophanes. Lysistrata*, Oxford: Oxford University Press.
- HERREN, M., 2017, *The Anatomy of Myth. The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers*, Oxford: Oxford University Press.
- IMPERIO, O., 2015, «La donna diavolo nella Grecia antica: Lamia, Circe, Empusa e le stagioni della vita umana», *Synthesis* 22, 1-15.
- JOHNSTON, S. I., 2015, «The Greek Mythic Story World», *Arethusa* 48, 283-311.
- KONSTAN, D., 1991, «What is Greek about Greek Mythology?», *Kernos* 4, 11-30.
- LANS TUERO, J., 2002, «El mito en la historiografía griega del siglo IV», en: J. A. López Férez (ed.), *Mitos en la literatura griega arcaica y clásica*, Madrid: Ediciones clásicas, 481-493.
- LAURIOLA, R., 2013, «Heracles *Alexikakos* and Heracles *Opsophagos*: Multiple Symbolism of an Aristophanic Image», en: G. Rata (ed.), *Linguistic Studies of Human Language*, Athens: Atiner, 117-128.
- LIMC, 1981-2009, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 9 vols., Zürich-München-Düsseldorf: Artemis & Winkler Verlag.
- LINCOLN, B., 1997, «Competing Discourses: Rethinking the Prehistory of *Mythos* and *Logos*», *Arethusa* 30, 341-368.
- MEIJERING, R., 1987, *Literary and Rhetorical Theories in Greek Scholia*, Groningen: Ergbert Forsten.
- MOODIE, E. K., 2019, «Hermes/Mercury God of Comedy?», en: J. F. Miller, J. Strauss Clay (eds.), *Tracking Hermes, Pursuing Mercury*, Oxford: Oxford University Press, 107-118. DOI: 10.1093/oso/9780198777342.003.0007
- MONTANA, F., 2011, «The Making of Greek Scholiastic Corpora», en: F. Montanari, L. Pagani (eds.), *From Scholars to Scholia*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 105-161.
- NEIL, R. A., 1966, *The Knights of Aristophanes*, Hildesheim: Georg Olms Verlag, (1901<sup>1</sup>).
- NICOLOSI, A., 2007, *Ipponatte, Epodi di Strasburgo. Archiloco, Epodi di Colonia (con un'appendice su P. Oxy. LXIX 4708)*, Bologna: Patròn Editore.
- NIETO HERNÁNDEZ, P., 1998, «Algunas reflexiones sobre mitología griega: Problemas de definición e interpretación», *Eclás.* 114, 7-39.

- NOUSSIA-FANTUZZI, M., 2015, «The Epic Cycle, Stesichorus, and Ibycus», en: M. Fantuzzi, Chr. Tsagalis (eds.), *The Greek Epic Cycle and its Ancient Reception. A Companion*, Cambridge: Cambridge University Press, 430-449.
- NÜNLIST, R., 2009, *The Ancient Critic at Work. Terms and Concepts of Literary Criticism in Greek Scholia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- OLSON, S. D., 2002, *Aristophanes. Acharnians*, Oxford: Oxford University Press.
- PERRONE, S., 2007, «Aristofane e la religione negli *scholia vetera* alle *Rane*», en: F. Montana (ed.), *Interpretazioni antiche di Aristofane*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 111-228.
- RISPOLI, G., 1988, *Lo spazio del verisimile. Il racconto, la storia e il mito*, Napoli: M. D'Auria editore.
- ROSCHER, W. H., 1884-1937, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 10 vols., Leipzig: Teubner.
- RUTHERFORD, W. G., 1905, *A Chapter in the History of Annotation: Being Scholia Aristophanica, vol. III*, London: MacMillan & Company Limited.
- SAÏD, S., 1993, «Tragic Argos», en: A. H. Sommerstein, S. Halliwell, J. Henderson, B. Zimmermann (eds.), *Tragedy, Comedy and the Polis*, Bari: Levante Editori, 167-189.
- SCHIRRU, S., 2009, *La favola in Aristofane*, Berlin: Verlag Antike.
- SOMMERSTEIN, A. H., 1981, *The Comedies of Aristophanes: Knights*, Warminster: Aris & Phillips.
- SOMMERSTEIN, A. H., 2009, *Talking about Laughter and Other Studies in Greek Comedy*, Oxford: Oxford University Press.
- STENGEL, P., 1880, *Ad res sacras cognoscendas cuiusnam sint momenti scholia Aristophanea*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E., 2016, «Religion, theatre, and the salvation of the city: some thoughts on Aristophanes' *Frogs*», *Studia Philologica Valentina* 18, 449-468.
- VETTA, M., 1989, *Aristofane. Le Donne all'Assemblea*, Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- WILKINS, J., 2021, «Comedy», en: D. Ogden (ed.), *The Oxford Handbook of Herakles*, Oxford: Oxford University Press, 316-331.