

Wie goed doet, goed ontmoet?

Het verhaal van Philemon en Baucis als theoxenie

PIETER VAN DEN BROEK

Summary: The story of Philemon and Baucis (*Metamorphoses* 8.626-724) is remarkable, as humans are rewarded for their behaviour rather than punished, as is usually the case in Ovid's epic world. An important question is therefore how we as readers should interpret this atypical story. In order to answer this question I will first analyze the story as a theoxeny. Next, I explore the narratological embedding of this story. The secondary narrator Lelex tells this story in order to prove the infinite power of the gods. He also implicitly argues that the gods show benevolence towards pious human beings. I argue that these specific goals of the narrator influence the story and how we should read it. Next, I review Ovid's Greek literary models for this theoxeny, focusing on examples from Homer's *Odyssey* and Callimachus' *Hecale*. Finally, I compare the story of Philemon and Baucis with other stories in the *Metamorphoses* and *Fasti* in which gods visit human beings. This comparison shows that the story of Philemon and Baucis is also in that respect unusual.

1 Inleiding¹

In de *Metamorfosen* zijn goden vaak onberekenbaar en kwaadaardig – denk aan de herhaaldelijke verkrachtingen, die beginnen met het verhaal van Apollo en Daphne, of de straf die Actaeon moet ondergaan voor het onbedoeld bespieden van Diana. Een opvallende uitzondering op deze grimmige verhouding tussen god en mens is het verhaal van Philemon en Baucis, in *Metamorfosen* 8.626-724. Het bezoek van Jupiter en Mercurius aan dit oude echtpaar mondt uit in een rijkelijke beloning voor de ontvangen gastvrijheid. Het verhaal zelf straalt een gemoedelijkheid en warmte uit 'which some of Ovid's readers would like to find in more of his myths', zoals Galinsky (1975: 197) stelt. Maar is dit niet een te simplistische benadering van dit verhaal? Om te bepalen in hoeverre Philemon en Baucis een representatieve afspiegeling

1 Dit artikel vloeit voort uit workshops over het verhaal van Philemon en Baucis op de Zomerschool Klassieken aan de Universiteit van Amsterdam en de VCN Nazomerconferentie in Nunspeet. Ik wil de deelnemers bedanken voor hun inbreng. De anonieme beoordelaars van *Lampas* ben ik veel dank verschuldigd voor hun kritische blik en waardevolle suggesties.

vormen voor de relatie tussen goden en mensen in Ovidius' epische wereld leggen we dit verhaal eerst langs de meetlat van het verhaalttype theoxenie. Vervolgens bespreek ik de narratologische inkadering van dit verhaal. Een belangrijk gegeven, waaraan vaak voorbij wordt gegaan, is dat Philemon en Baucis een ingebed verhaal is: de secundaire verteller Lelex vertelt dit verhaal met een specifiek doel aan de interne toehoorders. Welke gevolgen heeft dit voor de interpretatie van het verhaal? Daarna bekijken we de invloed van Griekse literatuur op dit verhaal. Tenslotte leggen we het verhaal van Philemon en Baucis naast andere theoxenieën uit Ovidius' eigen oeuvre.

2 Philemon en Baucis als theoxenie

Het verhaal van Philemon en Baucis kennen we, zoals wel meer verhalen in de *Metamorfosen*, alleen in de versie van Ovidius.² Naar zijn bronnen voor dit verhaal kunnen we slechts gissen.³ Hierdoor is het onmogelijk te bepalen in welke mate Ovidius afwijkt van eerdere versies. Wel is het verhaalmotief van een god of held die onderdak zoekt bij gewone mensen in vele varianten bekend. Dergelijke verhalen, ook wel theoxenieën genoemd,⁴ waren populair in de Griekse literatuur, maar vinden we ook in de Bijbel en mythes uit het Oude Nabije Oosten.⁵ De vaak moralistische boodschap, de eenvoudige vertelstructuur en het contrast tussen goed en kwaad zijn elementen die we vaak vinden in volksverhalen, zoals sprookjes.⁶

Later in dit artikel bespreek ik de invloed van dit soort verhalen uit de Griekse literatuur op Philemon en Baucis. We bekijken nu eerst in hoeverre Ovidius' verhaal voldoet aan de kenmerken van een theoxenie. Ik onderscheid zeven verhaalelementen:⁷

- 1 goden (ook wel helden) dwalen onherkenbaar rond en zijn, meestal tegen de avond, op zoek naar onderdak;
- 2 de goden staan aan de vooravond van een belangrijke opdracht of missie;

2 Andere voorbeelden zijn de verhalen van Pyramus en Thisbe en van Pygmalion.

3 Nicander wordt vaak genoemd als mogelijke bron. Zijn vriend Macer, die Ovidius noemt in *Tristia* 4.10.44, vertaalde de *Heteroioumena* in het Latijn. Zie Griffin (1991: 65-68) voor een overzicht van theorieën over de herkomst van het verhaal.

4 Oorspronkelijk is theoxenie (θεοξένια) de term voor een rituele maaltijd waarbij goden of helden worden uitgenodigd deel te nemen, zie Flückiger-Guggenheim (1984: 24-31).

5 Een beroemd voorbeeld is het bezoek van de engelen aan Abraham (*Genesis* 18) en Lot (*Genesis* 19). Zie Irvin (1978) voor een vergelijking van deze verhalen met parallellen uit het Nabije Oosten. Loudon (2011: 30-56) vergelijkt deze oudtestamentische verhalen met de *Odyssee*. In het Nieuwe Testament is Jezus' maaltijd met de Emmaüsgangers (*Lukas* 24) een voorbeeld van een theoxenie.

6 Zie hiervoor Bömer (1977: 192-193) en Lieberg (1980: 37).

7 Ik heb me hierbij gebaseerd op de *Motif-Index* van Thompson (1957: 185), de basisstructuur van dergelijke godenbezoeken in Flückiger-Guggenheim (1984: 11-12) en de appendix over 'the hospitality theme' in Hollis (2009: 341-354).

- 3 de goden worden ontvangen door arme, vaak oude mensen;
- 4 de maaltijd en andere vormen van gastvrijheid worden beschreven;
- 5 een wonder vindt plaats tijdens of vlak na de maaltijd;
- 6 de goden maken hun ware identiteit bekend;
- 7 de goden belonen de mensen voor hun gastvrijheid (of straffen hen voor hun ongastvrijheid).

Uiteraard bevat niet elke theoxenie al deze zeven elementen en kan de volgorde verschillen.⁸ Laten we deze verhaalelementen nu leggen naast het verhaal van Philemon en Baucis.

- 1 Jupiter en Mercurius dwalen in menselijke gedaante rond in Phrygië (*Metamorfosen* 8.626-627). Een tijdstip wordt niet genoemd, maar aangezien ze ‘onderdak en rust zoeken’ (*locum requiemque petentes*, 8.628) wordt het einde van de dag wel geïmpliceerd.
- 2 Waarom Jupiter en Mercurius overal aankloppen, blijft onduidelijk. In veel theoxenieën is het goddelijk bezoek bedoeld om mensen op de proef te stellen, maar dat wordt in het geval van Philemon en Baucis niet expliciet gemaakt.
- 3 Philemon en Baucis worden nadrukkelijk neergezet als eenvoudige lieden. Ze wonen in een klein hutje (*parva [...] casa* 8.629-630) en hebben zich bij hun armoede neergelegd (8.632-634).
- 4 De voorbereidingen en de maaltijd zelf worden zeer uitvoerig beschreven (8.637-678). De maaltijd is eenvoudig, maar Philemon en Baucis doen er alles aan om het hun gasten naar de zin te maken. Behalve allerlei vegetarische gerechten wordt ook een ham van de vliering gehaald (8.647-648) en een eenvoudige wijn geschonken (8.672).
- 5 Op wonderbaarlijke wijze wordt het mengvat met wijn steeds weer aangevuld (8.679-680).
- 6 Philemon en Baucis snappen na het wonder van de wijn dat ze met bovennatuurlijke gasten te maken hebben: bevangen door schrik heffen ze gebeden aan en proberen vervolgens hun enige gans te slachten (8.681-683). Jupiter en Mercurius bevestigen deze vermoedens: *di [...] sumus* (‘wij zijn goden’, 8.689).
- 7 Philemon en Baucis worden uitgebreid voor hun gastvrijheid beloond. De eerste beloning bestaat uit hun redding van de zondvloed die volgt (8.691-692); de hut van het oude echtpaar blijft als enige woning gespaard (8.696) en verandert op wonderbaarlijke wijze in een tempel met gouden dak (8.699-702). Daarna mogen Philemon en Baucis een wens doen. Als godvruchtige mensen willen ze voor de rest van hun leven priesters van de nieuwe tempel worden en later tegelijk sterven, zodat ze elkaar niet hoeven te begraven (8.707-710). Deze verzoeken worden ingewilligd wanneer ze als priesters vóór hun tempel tegelijk in bomen veranderen. Hun burenen worden juist gestraft voor hun goddeloosheid: *meritasque luet vicinia poenas | impia* (‘Jullie goddeloze burenen zullen hun verdiende loon krijgen’, 8.689-690). Allen komen om in een plaatselijke zondvloed (8.695).

8 Zo valt het wonder soms samen met de beloning of maakt de god zich eerder kenbaar.

Samenvattend kunnen we stellen dat het verhaal van Philemon en Baucis aanzes van de zeven verhaalelementen van een theoxenie voldoet; alleen de reden van de goden om af te dalen naar de aarde wordt niet vermeld.

3 Lelex als secundaire verteller

Opvallend is dat Ovidius de overlevering van het verhaal en de betrouwbaarheid ervan expliciet heeft gethematiseerd. Hierbij is het belangrijk om te beseffen dat niet de primaire verteller ('Ovidius') dit verhaal vertelt, maar dat een van Theseus' metgezellen, Lelex, optreedt als secundaire verteller.⁹ Hij vertelt zijn verhaal kort nadat hun gastheer Acheloüs, een riviergod, hun heeft verteld hoe hij nimfen in eilanden heeft veranderd omdat ze hem niet hadden vereerd. Theseus en zijn mannen zijn onder de indruk, behalve Pirithoüs. Deze 'verachter van goden' moet lachen om hun goedgelovigheid:¹⁰

*Amnis ab his tacuit. factum mirabile cunctos
moverat; inridet credentes, utque deorum
spretor erat mentisque ferox, Ixione natus:
'ficta refers nimiumque putas, Acheloe, potentes
esse deos' dixit, 'si dant adimuntque figuras.'
obstipuere omnes nec talia dicta probarunt,
ante omnesque Lelex animo maturus et aevo
sic ait: 'immensa est finemque potentia caeli
non habet et quidquid superi voluere peractum est.'*

Hierna zweeg de riviergod. De wonderlijke gebeurtenis maakte indruk op allen; de zoon van Ixion, een verachter van de goden en een onbesuisd type, lacht hen uit omdat ze het geloven en zegt: 'Je vertelt verzonnen verhaaltjes, Acheloüs, en dicht de goden te veel macht toe als ze vormen geven en wegnemen.' Allen stonden versted en keurden zulke woorden niet goed. Vóór de anderen sprak Lelex, gerijpt in jaren en karakter, als volgt: 'Onmetelijk en zonder begrenzing is de macht van de hemel: al wat de hemelingen wilden is volbracht.'

(Ovidius, *Metamorfosen* 8.611-619)

Hiermee raakt Pirithoüs niet alleen aan de geloofwaardigheid van het verhaal van Acheloüs, dat een *factum mirabile* wordt genoemd, maar ook aan de kern van de *Metamorfosen* zelf.¹¹ Als Pirithoüs gelijk heeft, dan zijn alle verhalen in het epos verzinsels (*ficta*). In het proëmium heeft de primaire verteller immers beweerd dat goden verantwoordelijk zijn voor zowel gedaanteverwisselingen als het epos zelf:

9 Green (2003) legt hier sterk de nadruk op. De meeste commentatoren gaan aan deze narratologische inkadering voorbij.

10 De teksten komen uit de Oxford Classical Text van Tarrant (2004). Alle vertalingen in dit artikel zijn van mijn eigen hand.

11 Gildenhard en Zissos (2004: 67-68).

*in nova fert animus mutatas dicere formas
corpora; di, coeptis (nam vos mutastis et illa)¹²
aspirate meis*

Spreken wil ik van vormen veranderd in nieuwe gedaantes. Goden, ondersteun mijn onderneming (jullie hebben immers ook *die* veranderd).

(*Metamorfosen* 1.1-3)

De andere leden van het gezelschap schrikken van Pirithoüs' boude uitspraak. De oudere Lelex neemt het woord en maakt meteen zijn doel duidelijk: hij wil met zijn verhaal aan Pirithoüs de oneindige macht van goden bewijzen.

Hij plaatst zijn verhaal in Phrygië (8.621) en benadrukt dat hij daar met eigen ogen de plaats heeft aanschouwd waar Philemon en Baucis in bomen zijn veranderd: *ipse locum vidi* ('Ik heb de plek zelf gezien', 8.622). Aan het eind van zijn verhaal zal hij nogmaals de geloofwaardigheid van zijn woorden onderstrepen:

*haec mihi non vani (neque erat cur fallere vellent)
narravere senes; equidem pendentia vidi
serta super ramos*

Dit hebben oude mensen mij verteld – geen leugenaars, want er was geen reden mij te bedriegen. Ik heb daadwerkelijk guirlandes aan de takken zien hangen.

(*Metamorfosen* 8.721-723)

Opnieuw benadrukt hij het resultaat van de metamorfose, de heilige bomen, gezien te hebben (*vidi*). Het verhaal zelf heeft hij gehoord van oude mensen (*senes*), die geen belang zouden hebben gehad hem een leugen op de mouw te spelden. De ouderdom van zijn informanten is een autoriteitsargument: impliciet beweert hij dat ouderdom en betrouwbaarheid met elkaar samenhangen.¹³ Daarmee probeert de verteller ook zijn eigen geloofwaardigheid te versterken, aangezien hij zelf ook op leeftijd is. Lelex en zijn informanten spiegelen op hun beurt het oude echtpaar Philemon en Baucis. Hun verandering in bomen vond plaats juist toen zij hun eigen verhaal aan het vertellen waren:

*annis aevoque soluti
ante gradus sacros cum starent forte locique
narrant casus, frondere Philemona Baucis,
Baucida conspexit senior frondere Philemon.
iamque super geminos crescente cacumine vultus
mutua, dum licuit, reddebant dicta 'vale' que
'o coniunx' dixere simul, simul abdita texit
ora frutex.*

12 Of *illas*? Barchiesi (2005: 138-139) geeft een bondig overzicht van de discussie.

13 Griffin (1991: 67).

Juist toen zij, verzwakt door hun hoge leeftijd, voor de trappen van hun tempel stonden en over de lotgevallen van de plaats vertelden, zag Baucis dat Philemon blaadjes kreeg en de oude Philemon dat Baucis blaadjes kreeg. Een kruin groeide al over hun beide gezichten en zolang het kon spraken ze tegen elkaar. ‘Vaarwel, echtgenoot!’ zeiden ze tegelijk en tegelijk bedekten bladeren hun mond.

(*Metamorfosen* 8.712-719)

De hoge leeftijd van Philemon en Baucis wordt expliciet benadrukt (*annis aevoque soluti, senior*), net als die van Lelex en de anonieme Phrygische mannen. Door zo’n grote nadruk te leggen op de betrouwbaarheid van zijn verhaal stelt Lelex deze echter onbedoeld ter discussie: is hij als verteller wel te vertrouwen?¹⁴

Elke van deze oude vertellers voegt namelijk een nieuwe gedaantewisseling toe aan het verhaal. Philemon en Baucis vertellen over de veranderingen van de omgeving, dus de metamorfose van akkerland in moeras (8.624-625 en 8.696-697) en die van hun hutje in een tempel met een gouden dak (8.699-702). Lelex’ informanten hebben de verandering van het echtpaar in bomen aan het verhaal toegevoegd, waarover Baucis en Philemon uiteraard zelf niet meer konden vertellen. Dit onvermogen om verder te kunnen spreken wordt expliciet gemaakt. Tijdens hun metamorfose blijven de twee oudjes zo lang mogelijk tegen elkaar praten, maar hun nieuwe gedaante legt hun het zwijgen op: gebladerte bedekt hun mond (8.717-719). Lelex ten slotte voegt in de laatste regel van zijn verhaal nóg een metamorfose toe: hij voltrekt de apotheose van Philemon en Baucis.¹⁵ Het echtpaar was volgens het voorafgaande in bomen veranderd en werd als zodanig vereerd door de bewoners van de streek, maar dat maakte hen nog niet gelijk aan de hemelgoden. Toch is dit precies wat Lelex doet: *cura deum di sunt, et qui coluere coluntur* (‘De lievelingen van de goden zijn goden: zij die hen vereerden, worden nu zelf vereerd’, 8.724).¹⁶ Je zou Lelex als verteller kunnen beschouwen als een spiegeling van Ovidius zelf: ook die brengt door zijn *Metamorfosen* gedaanteverwisselingen tot stand. Tegelijkertijd roept deze overeenkomst de vraag op in hoeverre wij als externe toehoorders Lelex’ verhaal over goddelijke macht moeten geloven, als blijkt dat het, om met Pirithoüs te spreken, een voorbeeld van *ficta* blijkt te zijn.¹⁷ Geeft Lelex wel een juiste weergave van de goden, door in zijn slotzin te stellen dat zij mensen belonen voor hun goedheid?

Achelous lijkt in ieder geval te vinden dat de straffende aard van de go-

14 Gildehard en Zissos (2004: 68 noot 74). Zie ook Feeney (1991: 230-231).

15 Zie voor dit idee Lieberg (1980: 36).

16 Anderson (1981²) in de Teubnereditie kiest hier voor coniunctivi (*sint* en *colantur*). Volgens Bömer (1977: 231) heeft deze andere tekstoverlevering op grond van de handschriften de beste papieren. De coniunctivi maken van Lelex’ uitspraak eerder een wens: alleen de goden kunnen hun vergoddelijking bewerkstelligen. Kenney (2011: 376) verdedigt Tarrants keuze van de indicativi, omdat volgens hem de bomen al als goden vereerd worden: ze zijn immers behangen met kransen.

17 Feeney (1991: 230-232).

den te weinig voor het voetlicht is gebracht. Wanneer Lelex zijn verhaal heeft afgerond en Theseus meer voorbeelden wil horen over de wonderen die goden verrichten (*mira deum*, 8.727), vertelt de riviergod het verhaal van Erysichthon. Dit verhaal draait om *impietas* en is daarmee de tegenhanger van de *pietas* van Philemon en Baucis. Erysichthon velt een heilige eik van Ceres en wordt daarvoor gestraft met een onstilbare honger – uiteindelijk eet hij zichzelf op (8.877-878). Hiermee zijn we na het relatief positieve verhaal van Lelex weer teruggekeerd bij het bekende beeld in de *Metamorfosen* van slechte personen die worden gestraft door goden.

4 Griekse voorgangers

Laten we nu kijken op welke manier het verhaal van Philemon en Baucis terugrijpt op modellen uit de Griekse literatuur.

4.1 *Homerus*

Theoxenie is al sinds Homerus een terugkerend verhaalmotief in de Griekse literatuur. Vooral in de *Odyssee* vinden we verwijzingen naar deze topos. Dat is niet vreemd in een epos waarin gastvrijheid een belangrijk thema is. Vooral de terugkeer van Odysseus op Ithaka doet denken aan een theoxenie:¹⁸ de held is onherkenbaar vermomd en probeert uit te zoeken of zijn eigen mensen hem wel trouw gebleven zijn. De vrijers hebben intussen de gastvrijheid van Penelope misbruikt door niet weg te gaan. Wanneer Odysseus als zwerver zijn paleis bezoekt, gooit Antinoüs geïrriteerd een kruk tegen diens schouder. Andere vrijers vinden dit gedrag riskant:¹⁹

‘Ἀντίνο’, οὐ μὲν κάλ’ ἔβαλες δύστηνον ἀλήτην,
οὐλόμεν’, εἰ δὴ πού τις ἐπουράνιος θεός ἐστι.
καί τε θεοὶ ξείνοισιν εἰκότες ἀλλοδαποῖσι,
παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστροφῶσι πόληας,
ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες.’

‘Antinoüs, het was geen goed idee om deze ongelukkige zwerver te treffen. Verloren ben je als hij misschien een god uit de hemel blijkt te zijn. Goden bezoeken vermomd als buitenlandse gasten in allerlei gedaanten steden, waarbij ze de arrogantie en goedheid van de mensen onderzoeken.’

(Homerus, *Odyssee* 17.483-487)

Eerder was ook Telemachus bang dat de vreemdeling in Eumaius’ hut een god was (16.182-184). Zelfs wanneer Odysseus zijn ware identiteit onthult, blijft

18 Kearns (1982). Zie ook Hollis (2009: 342-343).

19 De tekst komt uit de Oxford Classical Text van Allen (1917).

Telemachus argwanend (16.194-200). Angst voor goden vinden we ook terug in het verhaal van Philemon en Baucis, wanneer ze merken dat de wijn spontaan wordt aangevuld:

*attoniti novitate pavent manibusque supinis
concupiunt Baucisque preces timidusque Philemon
et veniam dapibus nullisque paratibus orant.*

Geschrokken door dit wonder worden ze bevangen door angst. Met opgeheven handen beginnen zowel Baucis als de angstige Philemon te bidden en smeken om vergiffenis voor hun eenvoudige maaltijd.

(*Metamorfozen* 8.681-683)

Waar Philemon en Baucis worden beloofd voor hun gastvrijheid, moeten de vrijers van Penelope hun slechtheid bekopen met de dood. Voorbeelden van ‘positieve theoxenie’²⁰ zijn er ook wanneer Odysseus op Ithaka rondloopt. Eumaius ontvangt zonder aarzelen zijn onherkenbare meester in zijn hut en voorziet hem van een rijkelijke maaltijd. In het paleis wast Euryclea hem de voeten.²¹

4.2 *Callimachus*

In de Hellenistische poëzie was theoxenie een populair thema, steeds in verhalen met een etiologische inslag.²² Een belangrijk model voor Ovidius was de *Hecale* van Callimachus. Hierin ontsnapt Theseus stiekem uit het paleis van zijn vader om de stier van Marathon te doden. Tegen de avond komt hij bij de hut van de oude vrouw Hecale, die hem gastvrij ontvangt. Nadat de held de stier van Marathon heeft verslagen, wil hij zijn gastvrouw belonen, maar zij blijkt in de tussentijd te zijn overleden. Daarop vernoemt hij een *deme* naar haar en richt hij een heiligdom voor Zeus Hekaleios op.²³ Bijna alle kenmerken van een theoxenie komen voor, behalve dat Theseus geen wonder verricht.

Uit de overgeleverde fragmenten van de *Hecale* blijkt de invloed op het verhaal van Philemon en Baucis.²⁴ Behalve dat ook Hecale in een klein hutje woont (ἐλαχὺν δόμον)²⁵ wordt deze schatplichtigheid vooral duidelijk wan-

20 Deze term ontleen ik aan Loudon (2011: 36-41), die in dit kader de ontvangst van Telemachus in Pylos in *Odyssee* 3 bespreekt.

21 Vergelijk Baucis, die een teil met water klaarmaakt zodat de gasten zich kunnen wassen (8.652-655a).

22 Etiologie speelt ook een rol in het verhaal van Philemon en Baucis, waarin de verering van twee bomen in de heuvels van Phrygië wordt verklaard (8.620-621). Zie Flückiger-Guggenheim (1984: 53).

23 De plot kennen we dankzij een papyrus, de zogeheten *Diegesis Hecalae* (Hollis 2009²: 65, 135).

24 Zie bijvoorbeeld Hollis (1970: 107), Hollis (2009²: 33-34) en Otis (1970²: 414). In het vervolg citeer ik fragmenten 30-32 van de *Hecale* uit de editie van Hollis (2009²).

25 De toewijzing van dit korte fragment aan de *Hecale* is waarschijnlijk, maar niet zeker.

neer we de concrete voorbeelden van gastvrijheid bekijken. Hecale laat haar gast op een bank plaatsnemen (τὸν μὲν ἐπ’ ἀσκάντην κάθισεν) en legt daarover een klein laken (ὀλίγον ῥάκος). Philemon en Baucis handelen vergelijkbaar: *membra senexposito iussit relevare sedili, | cui superiniecit textum rude sedula Baucis* (‘De oude man beveelt hun ledematen rust te geven op een neergezette stoel, waarover de ijverige Baucis een ruw laken gooide’, 8.639-640).²⁶ Een andere overeenkomst is het droge brandhout dat Hecale van de vliering haalt: *παλαίθετα κᾶλα καθήρει | δανὰ ξύλα [...] κεάσαι* (‘ze haalde lang geleden opgeslagen houtblokken naar beneden om droge takken in stukken te hakken’). De overeenkomsten met Baucis’ handelingen, ook op woordniveau, zijn treffend:

*multifidasque faces ramaliaque arida tecto
detulit et minuit*

Ze haalde gekloofde brandfakkels en droge takken van de vliering naar beneden en hakte deze in stukken. (*Metamorfosen* 8.644-645)²⁷

Dat we bij Philemon en Baucis moeten denken aan het verhaal van Hecale wordt, behalve door deze parallellen, bevestigd door de reactie van de toehoorders van Lelex’ verhaal.

*cunctosque et res et moverat auctor,
Thesea praecipue*²⁸

Allen waren geraakt door het verhaal en de verteller, Theseus in het bijzonder. (*Metamorfosen* 8.725-726)

Theseus herkent de gastvrijheid van Philemon en Baucis uit eigen ervaring: het doet hem terugdenken aan de vriendelijke ontvangst door Hecale. Daarmee zijn de woorden *Thesea praecipue* ook een metapoëtisch commentaar van Ovidius.²⁹

Ovidius heeft zijn verhaal van Philemon en Baucis duidelijk vormgegeven als een theoxenie zoals hij die kende uit de Hellenistische literatuur.³⁰

26 Verderop in het verhaal nemen de goden plaats op een *torus* (‘ligbed’, 8.655a), waarover ook een eenvoudig kleed wordt gelegd (8.656-659).

27 Verder is er sprake van een pot met kokend water (fr. 33 Hollis; vergelijk *ferventibus undis* in 8.650) en giet Hecale een bekken vol met water (fr. 34 Hollis), vermoedelijk om Theseus’ voeten te wassen (Hollis 2009²: 170-171). Ook Baucis schenkt een bekken (*alvens*, 8.652) vol met lauwwater (*tepidis [...] aquis*, 8.654).

28 Deze zin eechoot de reactie van hetzelfde gezelschap na Acheloiüs’ verhaal over de metamorfose van nimfen in eilanden: *factum mirabile cunctos | moverat* (8.611-612).

29 Kenney (2011: 377).

30 Ook Callimachus’ verhaal van Molorcus die Heracles ontvangt in *Aetia* 3, is een model voor Ovidius. Uit een latere samenvatting kunnen we opmaken dat Heracles heeft voorkomen dat Molorcus zijn enige geitenbok zou slachten (fr. 60c Harder). Net zo verbieden Jupiter en Mercurius het oude echtpaar hun enige gans voor de maaltijd te doden (*superi vetuere necari*, 8.688). Het won-

5 Andere theoxenieën in Ovidius

Ook op andere plekken in Ovidius' oeuvre vinden we theoxenieën. Hieronder bespreek ik enkele opvallende voorbeelden uit de *Metamorfosen* en *Fasti* en vergelijk deze met het verhaal van Philemon en Baucis.

5.1 Jupiters bezoek aan Lycaon en de zondvloed (Metamorfosen 1)

De goden belonen Philemon en Baucis, maar daartegenover staat de straf voor de duizend mensen die geen gastvrijheid betoonden aan Jupiter en Mercurius. Zij komen om in de grote overstroming die de regio verandert van akkerland in moeras. Deze lokale zondvloed spiegelt het eerste boek van de *Metamorfosen*.³¹ Daarin worden de mensen die uit gigantenbloed zijn ontsproten 'verachters van goden' genoemd (*illa propago | contemptrix superum*, 1.160-161; vergelijk Pirithoüs: *deorum | spreter*, 8.612-613). Om de mensheid te testen daalde Jupiter ook toen in mensengedaante af naar de aarde (1.212; vergelijk 8.626) en bezocht het huis van Lycaon, die een slechte reputatie genoot. De god verklapte door middel van wondertekens zijn ware aard, waarop allen behalve Lycaon smeekbeden aanhieven. De gastheer gaat zelfs zover om de godvruchtige reactie van zijn onderdanen belachelijk te maken: *inridet primo pia vota Lycaon* ('Als eerste lacht Lycaon om deze vrome gebeden', 1.221).³² Vervolgens probeert Lycaon de oppergod zelfs te vermoorden in zijn slaap. Als straf verandert Jupiter hem in een wolf. In de godenvergadering besluit Jupiter het niet bij dit ene huis te laten: een zondvloed moet het hele mensdom vernietigen. Daarop veranderen akkers in water (1.313-315; vergelijk 8.624-625) en verdrinken duizenden mensen. Hij besluit de zondvloed te staken wanneer hij een oud en vroom echtpaar op een klein bootje (*parva rate vectus* 1.319) ziet: Deucalion en Phyrra.

*Iuppiter, ut liquidis stagnare paludibus orbem
et superesse virum de tot modo milibus unum
et superesse videt de tot modo milibus unam,
innocuos ambo, cultores numinis ambo,
nubila disiecit nimisque Aquilone remotis
et caelo terras ostendit et aethera terris.*

Toen Jupiter zag dat de aarde was veranderd in een poel van helder moeraswater en dat uit zoveel duizenden slechts één man over was en dat uit zoveel duizenden slechts één vrouw over was, beiden onschuldig, beiden vereerders van goden, joeg

der van de wijn (8.679-680) is mogelijk geïnspireerd op Eratosthenes' *Erigone*. Dionysus geeft zijn gastheer Icarus als geschenk wijn. Rosokoki (1995: 99-101) bespreekt de mogelijke verbanden.

31 Otis (1970: 414).

32 Vergelijk Pirithoüs' reactie op de goedgelovigheid van zijn vrienden in 8.612: *inridet credentes*.

hij de wolken uiteen, verdreef de regenbuien met de Noordenwind en toonde de aarde aan de hemel en de lucht aan de aarde.

(*Metamorfosen* 1.324-329)

De schaal van de zondvloed in boek 1 is natuurlijk veel groter, maar ook door de Phrygische overstroming komen veel mensen om het leven. Jupiter en Mercurius gaan immers langs ‘duizend huizen’ waarvan de deuren gesloten blijven (8.628-629). De anafoor *mille domos* lijkt daarmee een echo van de herhaling van dit getal in 1.325-326 waarin de vele duizenden doden worden beschreven. Het ene hutje van Philemon en Baucis, dat een tegenstelling vormt met de duizend gesloten deuren, lijkt ook een allusie op deze passage in boek 1: *tamen una recepit | parva quidem, stipulis et canna tecta palustri* (‘Toch nam één huis hen op, ook al was het klein en was het dak van stro en moerasriet’, 8.629-630). De nietigheid van hun huis doet denken aan het kleine bootje van Deucalion en Phyrre, terwijl de dakbedekking met moerasriet de zondvloed lijkt op te roepen (*liquidis [...] paludibus*, 1.324).³³ Waar de onschuldige Deucalion en Phyrre bijna bij toeval worden gered als Jupiter naar de aarde kijkt, worden Philemon en Baucis echter vóór de zondvloed al door Jupiter en Mercurius in veiligheid gebracht.

5.2 De Lycische boeren (Metamorfosen 6)

Een ander voorbeeld van mislukte gastvrijheid vormen de Lycische boeren uit boek 6. Hun weigering Latona zelfs maar te laten drinken uit een poel water resulteert in hun metamorfose tot kikkers. Naast de thema’s gastvrijheid en goddelijke wraak roept ook het moeraslandschap overeenkomsten met het verhaal van Philemon en Baucis op. De boeren verzamelen moerasriet (*paludibus ulvam*, 6.345) zoals we ook op het dak van Philemon en Baucis aantreffen (*canna [...] palustri*, 8.630). De straf voor de boeren, die als kikkers in het moeras wonen (*submergere membra palude*, 6.371), lijkt te worden gespiegeld in de straf van de goddeloze burenen: de huizen in Phrygië worden eveneens bedekt door water: *mersa palude | cetera prospiciunt* (‘[Philemon en Baucis] zien dat de overige huizen ondergedompeld zijn in het moeras’, 8.696-697).

Lelex doet denken aan de anonieme verteller van dit verhaal in boek 6. Het lot van de Lycische boeren is wonderbaarlijk (*mira*, 6.320),³⁴ zo geeft deze toe. De geloofwaardigheid onderbouwt hij door zijn rol als ooggetuige te benadrukken. In Lycië heeft hij het moeras gezien, net zoals Lelex in Phry-

33 *Palustri* verwijst daarnaast vooruit naar de op handen zijnde zondvloed in Phrygië zelf. Vergelijk 8.625 waarin Lelex spreekt over de watervogels die het gebied nu bevolken, waaronder meerkooten (*fulicisque palustribus*), en 8.696 waarin Philemon en Baucis omkijken naar het overstroomde gebied (*mersa palude*).

34 Vergelijk *mira deum* (8.727) in het verhaal van Philemon en Baucis.

gië de bomen (*ipse locum vidi*, 8.622) en het moeras (*haud procul hinc stagnum est*, 8.624):³⁵

*vidi praesens stagnumque locumque
prodigio notum.*

Ik was daar en heb de poel gezien, de plaats die bekend is door het wonder.
(*Metamorfosen* 6.320-321)

Een andere overeenkomst is het communicatieve doel. Beide vertellers willen de macht van de goden aantonen, met wie je als mens niet moet spotten: *non impune deam veteres spreverere coloni* ('Niet ongestraft hebben oude boeren deze godin veracht, 6.318). Een groot contrast is dat Lelex vooral de positieve gevolgen van gastvrijheid benadrukt, terwijl het verhaal van de Lycische boeren louter de straffende kant van goden laat zien.

5.3 *Hyrieus (Fasti 5)*

Vermomde goden die arme stervelingen verrassen met een bezoek treffen we ook aan in het andere grote dichtproject van Ovidius, de *Fasti*. Deze poëtische vertolking van de Romeinse kalender is vermoedelijk tegelijkertijd met de *Metamorfosen* gecomponeerd.³⁶

Een opmerkelijk voorbeeld van theoxenie is de ontvangst van Jupiter en Mercurius door Hyrieus (*Fasti* 5.495-544). Ook hier zien we weer gelijkenissen met het verhaal van Philemon en Baucis, zowel in grote lijnen als op detailniveau.³⁷ Dit keer zijn het Jupiter, Neptunus en Mercurius die op pad gaan en onderdak vinden bij de oude Hyrieus, een arme boer: *angusti cultor agelli* ('de bewerker van een klein lapje grond', 5.499). Zijn kleine hutje (*exiguam [...] casam*, 5.500) is zwart uitgeslagen van de rook: *tecta senis subeunt nigro deformia fumo* ('zij gaan het huis van de oude man, smerig door zwarte rook, binnen', 5.505). Ook in de hut van Philemon en Baucis is geen goede ventilatie, wat we kunnen afleiden uit de omschrijving van de ham: *sordida terga suis nigro pendentia tigno* ('een vuil rugstuk van een zwijn dat aan een donkere nokbalk hangt', 8.648). Later zal ook Hyrieus' wijnkruik berookt blijken te zijn: *fumoso [...] cado* (5.518).

35 Ook zijn beiden door anderen naar het desbetreffende gebied gestuurd: de anonieme verteller in boek 6 moest in Lycië voor zijn oude vader runderen kopen (6.321-322), terwijl Lelex naar Phrygië was gestuurd door Pelops' zoon Pittheus (8.622-623). Beide vertellers beginnen de verklaring voor hun aanwezigheid in het gebied met de woorden *nam me*. Een derde overeenkomst is dat beiden het verhaal horen van lokale informanten. Zie Griffin (1991: 66-67).

36 Bömer (1988) en Fantham (1998: 1-4).

37 Een andere theoxenie in de *Fasti* is het bezoek van Ceres aan Celeus (*Fasti* 4.507-560). Deze koning uit de mythische traditie is in Ovidius' versie een arme boer.

De maaltijd die wordt aangericht, vertoont gelijkenissen met die bij Philemon en Baucis. Hyrieus wekt eerst het smeulende haardvuur weer tot leven:³⁸

*ignis in hesternio stipite parvus erat.
ipse genu nixus flammis exsuscitat aura
et promit quassas comminuitque faces.*

Er was een klein vuur in een hardblok van gisteren. Zelf gaat hij op zijn knieën, wakkert met zijn adem de vlammen aan, haalt uitgedoofde fakkels tevoorschijn en hakt die in stukjes.

(*Fasti* 5.506-508)

Deze beschrijving doet sterk denken aan de manier waarop Baucis het vuur van de dag ervoor nieuw leven inblaast:

*ignes
suscitat hesternos foliisque et cortice sicco
nutrit et ad flammis anima producit anili,
multifidasque faces ramaliaque arida tecto
detulit et minuit*

Zij wakkert het vuur van gisteren aan, voedt het met droge schors, wekt vlammen op met haar oude adem, haalt gekloofde fakkels en droge takken van de vliering naar beneden en hakt deze in stukken.

(*Metamorfosen* 8.641-645)

De maaltijd vertoont ook overeenkomsten met die van Philemon en Baucis. Hyrieus kookt een eenvoudig maal van bonen en groente (*Fasti* 5.509 ~ *Metamorfosen* 8.647) en schenkt eenvoudige wijn (*Fasti* 5.511 ~ *Metamorfosen* 8.672).³⁹ De omslag in zijn gastvrijheid is echter groot wanneer hij beseft dat hij met goden te maken heeft: hij roostert zijn enige ploegos, laat zijn slaaf een vintagewijn uit de kelder halen en laat de gasten op matrassen rusten (*flumineam lino celantibus ulvam* | [...] *incubueret toris*, ‘Zij lagen op matrassen bedekt met linnen en gevuld met rivierriet’, 5.519-520). Hyrieus blijkt meer in huis te hebben dan hij tot nu toe had laten blijken: *nunc dape, nuncposito mensae nituere Lyaeo* (‘Nu pas gaven de maaltijd en de op tafel geplaatste wijn de maaltijd glans’, 5.521). De verteller benadrukt het grote verschil met hiervoor door de herhaling van *nunc*.⁴⁰ Weliswaar proberen Philemon en Baucis ook hun enige gans te slachten wanneer ze doorhebben dat hun gasten goden zijn, maar hun gastvrijheid was daarvoor niet minder: ook toen al hebben ze vlees bereid (8.650) en lagen de goden aan op matrassen: *in*

38 De teksten uit de *Fasti* ontleen ik aan Bömer (1957).

39 Ook het mengvat en de beukenhouten bekens (*terra rubens crater, pocula fagus erant*, 5.222) doen denken aan Philemon en Baucis (*sistitur argento crater fabricataque fago* | *pocula*, 8.669-670).

40 Het verschil blijkt ook uit de haast die Hyrieus nu maakt (*nec mora*, 5.519). Dit contrasteert met zijn eerdere trage tempo: *dumque mora est, tremula dat vina rubentia dextra* (‘in de tussentijd schenkt hij met trillende hand rode wijn in’, 5.511).

medio torus est de mollibus ulvis ('in het midden ligt een matras gevuld met zacht riet', 8.655a).⁴¹

De rol van de goden lijkt minder serieus dan in de theoxenie in *Metamorfosen* 8. De epifanie van de goden verloopt bijvoorbeeld ongepland. Wanneer Neptunus zijn eerste bekers wijn heeft leeggedronken, beveelt hij Hyrieus een nieuwe beker te geven aan Jupiter en noemt zijn broer bij zijn echte naam: '*da nunc bibat ordine*' dixit | '*Iuppiter!*' *audito palluit ille Iove* ("Zorg er nu voor dat als volgende Jupiter kan drinken", zei [Neptunus]. Bij het horen van de naam Jupiter werd [Hyrieus] lijkbleek', 5.513-514). De verspreking is het gevolg van de alcohol die de zeegod heeft genuttigd, zo wordt gesuggereerd.

De vervulling van de wens die Hyrieus als beloning mag doen, verloopt eigenaardig. De oude man, die een kinderloze weduwnaar is, wenst vader te worden. Vervolgens staan de goden op, gaan om de huid van de geslachte ploegos staan en bevochtigen deze; na tien maanden wordt zijn zoon Orion geboren. De precieze handeling van de goden laat Ovidius in het midden door middel van een *praeteritio*:

*adnuerant omnes, omnes ad terga iuvenci
constiterant – pudor est ulteriora loqui.
tum superiniecta texere madentia terra,
iamque decem menses, et puer ortus erat.
hunc Hyrieus, quia sic genitus, vocat Uriona:
perdidit antiquum littera prima sonum.*

Allen stemden in, allen gingen om de ossenhuid staan – schaamte weerhoudt mij verder te spreken. Vervolgens bedekten ze de doorweekte huid door aarde erover te werpen en tien maanden later werd een jongen geboren. Hyrieus noemde hem naar zijn verwekking Urion: de eerste letter heeft zijn vroegere klank verloren.

(*Fasti* 5.531-536)

Deze passage lijkt te impliceren dat de goden op de huid hebben geürineerd, maar ook een zaadlozing is niet uit te sluiten.⁴² Concluderend kunnen we zeggen dat deze theoxenie een stuk frivoler is dan Lelex' verhaal. Anders dan Hyrieus nemen Philemon en Baucis vanaf het begin gastgevers uiterst serieus en de bezoekende goden worden zeker niet als komische figuren neergezet.⁴³

41 De wijn die Philemon en Baucis hun gasten voorzetten, is jong: *nec longae rursus referentur vina senectae* ('opnieuw werd de wijn die niet zo oud was, teruggebracht', 8.673). Dit is echter de enige die ze hebben; ze houden geen betere wijn achter de hand.

42 Brooks (1992: 245-247) pleit voor de eerste optie op grond van *madentia* 'doorweekt' en de etymologie van Orions naam. Urion is een verwijzing naar οὐρον 'urine'. Bömer (1958: 322) wijst er echter op dat οὐρέω behalve 'urineren' ook 'semineren' kan betekenen, net zoals *urina* behalve 'urine' ook 'zaad' betekent. Zie hiervoor ook Adams (1982: 92 en 142) en bijvoorbeeld Juvenalis 11.170 met Godwin (2016: 172-173).

43 Dat betekent niet dat het verhaal van Philemon en Baucis gespeend is van humor. Denk bijvoorbeeld aan de scène waarin de oudjes tevergeefs de gans proberen te vangen (8.684-688). Galinsky (1975: 197-204) geeft nog meer voorbeelden. Hij noemt humor 'an intrinsic and indispensable in-

5.4 Ovidius eigen ‘theoxenie’

Een scène die sterk doet denken aan een theoxenie vinden we in *Fasti* 4. Ovidius is daarin op weg naar zijn familieboerderij in de buurt van Paeligni en vindt tegen de avond onderdak in de omgeving van Carseoli:

*hac ego Paelignos, natalia rura petebam,
parva, sed assiduis umida semper aquis.
hospitis antiqui solitas intravimus aedes.*

Hierlangs was ik op weg naar Paeligni, naar mijn familieboerderij, klein maar steeds vochtig door onophoudelijk water. Ik ging het bekende huis van mijn oude gastheer binnen.

(*Fasti* 4.685-687)

Ovidius suggereert dat hij vaker in dit huis te gast is (*solitas*) en dat hij de heer des huizes van oudsher kent (*antiqui*). Tegelijkertijd lijkt Ovidius hier een metapoëtisch spel te spelen: hij gaat, zoals dat nou eenmaal gebruikelijk is in dit soort situaties (*solitas*), het huis van een oude (*antiqui*) gastheer binnen.⁴⁴ Door zich in een soortgelijke situatie te plaatsen speelt Ovidius met het idee dat hij zelf een god of held is. Dat hij dit niet is, maakt hij duidelijk door nadruk te leggen op de geringe omvang van zijn familieboerderij (*parva*, vergelijk 8.630), die net als Philemons moestuin goed bewaterd is (*assiduis [...] aquis*, vergelijk 8.646: *riguo [...] horto*). Ovidius lijkt dus veeleer op zijn eenvoudige gastheer, die naast boer ook een verteller blijkt te zijn en een belangrijke bron voor Ovidius’ dichtwerk:

*is mihi multa quidem, sed et haec narrare solebat,
unde meum praesens instrueretur opus.*

Hij had de gewoonte mij veel verhalen te vertellen, waarop mijn huidige dichtwerk is gebaseerd, waaronder ook het volgende.

(*Fasti* 4.689-690)

Ovidius echoot in deze passage ook Lelex. Net zoals die verteller zijn versie van Philemon en Baucis baseerde op de verhalen van oude mannen (*haec mihi non vani [...] | narravere senes* 8.721-722), zegt de verteller van de *Fasti* deze anonieme boer als bron te gebruiken.

Het droste-effect wordt nog gecompliceerder wanneer Ovidius de boer citeert die een verhaal vertelt over een arm boerenechtpaar: *hoc [...] in campo [...] habebat | rus breve cum duro parca colona viro* (‘Op deze akker had een spaarzame boerin een kleine boerderij samen met haar geharde man’, *Fasti*

gredient’ van het verhaal (197-198). Voor de komische karakterisering van de goden in het verhaal van Hyrieus, zie Brooks (1992: 256-259).

44 Gowers (2005: 333).

4.691-692). Hun noeste arbeid (4.693-700) doet weer denken aan de inspanningen van Philemon en Baucis voor hun goddelijke gasten (8.639-650).

6 Conclusie

Ook al kennen we geen eerdere versies van Philemon en Baucis, duidelijk is dat Ovidius zijn verhaal vormgeeft als een theoxenie in de traditie van Homerus en de Alexandrijnse poëzie. Nagenoeg alle kenmerken van zo'n type verhaal vinden hun plek in de vertelling in *Metamorfosen* 8. Wanneer we vergelijkbare godenbezoeken in de *Metamorfosen* ernaast leggen, valt de positieve afloop op: Philemon en Baucis handelen op de juiste manier en worden door de goden beloond. In de *Fasti* krijgt Hyrieus weliswaar een beloning voor zijn gastvrijheid, maar toch verloopt deze theoxenie niet volgens het boekje: de goden gedragen zich eerder als komische personages en ook Hyrieus laat als gastheer steken vallen. Deze contrasten met het verhaal van Philemon en Baucis doen vermoeden dat Lelex, de secundaire verteller, zijn verhaal als een ideale theoxenie heeft vormgegeven. Dit is te verklaren vanuit zijn specifieke doel met dit verhaal: hij wil de oneindige macht van de goden aantonen en bovendien de boodschap overbrengen dat goedheid door goden wordt beloond. Theseus en zelfs Phirithoüs zijn na dit verhaal overtuigd. Lezers van Ovidius' werk weten dat zijn voorstelling van zaken – in ieder geval op het punt van goedheid van de goden – eerder uitzondering dan regel is.

GLTC, Universiteit van Amsterdam
 Turfdragsterpad 9
 1012 XT Amsterdam
 P.J.vandenBroek@uva.nl

Bibliografie

- Adams, J.N. 1982. *The Latin Sexual Vocabulary*, Londen.
 Allen, T.W. 1917. *Homeri Opera. Tomus IV. Odyssee libros XIII-XXIV continens*, Oxford.
 Anderson, W.S. [1977] 1981². *Ovidius Metamorphoses*, Leipzig.
 Barchiesi, A. 2005. *Metamorfosi. Volume 1, Libri 1-2*, Milaan.
 Bömer, F. 1957. *P. Ovidius Naso, Die Fasten. Band 1: Einleitung, Tekst und Übersetzung*, Heidelberg.
 Bömer, F. 1958. *P. Ovidius Naso, Die Fasten. Band 2: Kommentar*, Heidelberg.
 Bömer, F. 1977. *P. Ovidius Naso, Metamorphosen. Band 4: Kommentar Buch VIII-IX*, Heidelberg.
 Bömer, F. 1988. 'Über das zeitliche Verhältnis zwischen den Fasten und den Metamorphosen Ovids', *Gymnasium* 95, 207-221.
 Brooks, I.N. 1992. *A Literary Commentary on the Fifth Book of Ovid's Fasti*, dissertatie, Newcastle upon Tyne, theses.ncl.ac.uk/dspace/handle/10443/404, geraadpleegd op 7 oktober 2018.
 Fantham, E. 1998. *Ovid. Fasti Book IV*, Cambridge.
 Feeney, D.C. 1991. *The Gods in Epic*, Oxford.

- Flückiger-Guggenheim, D. 1984. *Göttliche Gäste. Die Einkehr von Göttern und Heroen in der griechischen Mythologie*, Bern.
- Galinsky, G.K. 1975. *Ovid's Metamorphoses. An introduction to the basic aspects*, Oxford.
- Gildenhard, I. en A. Zissos. 2004. 'Ovid's "Hecale"'. *Deconstructing Athens in the Metamorphoses*, *Journal of Roman Studies* 94, 47-72.
- Godwin, J. 2016. *Juvenal Satires. Book 4. Edited with an introduction, translation and commentary*, Oxford.
- Gowers, E. 2005. 'Talking Trees. Philemon and Baucis revisited', *Arethusa* 38, 331-365.
- Green, S.J. 2003. 'Collapsing authority and "arachnean" gods in Ovid's Baucis and Philemon (*Met.* 8.611-724)', *Ramus* 32.1, 39-56.
- Griffin, A.H.F. 1991. 'Philemon and Baucis in Ovid's *Metamorphoses*', *Greece and Rome* 38, 62-74.
- Harder, A. 2012. *Aetia. Volume 1 (text and translation) and volume 2 (commentary)*, Oxford.
- Hollis, A.S. 1970. *Ovid Metamorphoses. Book VIII*, Oxford.
- Hollis, A.S. [1990] 2009². *Hecale. Introduction, text, translation and enlarged commentary*, Oxford.
- Irvin, D. 1978. *Mytharion. The comparison of tales from the Old Testament and the ancient Near East*, Kevelaer.
- Kearns, E. 1982. 'The Return of Odysseus. A homeric theoxeny', *The Classical Quarterly* 32, 2-8.
- Kenney, E.J. 2011. *Metamorfosi. Volume 4 (Libri 7-9)*, Milaan.
- Lieberg, G. 1980. 'Zur Kombination literarischer Gattungen. Ovids Erzählung von Philemon und Baucis (*Metamorphosen* 8, 611-728)', *Aevum* 54, 35-45.
- Louden, B. 2011. *Homer's Odyssey and the Near East*, Cambridge.
- Otis, B. [1966] 1970². *Ovid as an Epic Poet*, Londen.
- Rosokoki, A. 1995. *Die Erigone des Eratosthenes. Eine kommentierte Ausgabe der Fragmente*, Heidelberg.
- Tarrant, R.J. 2004. *P. Ovidi Nasonis Metamorphoses*, Oxford.
- Thompson, S. [1935] 1957². *Motif-Index of Folk-Literature. A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Volume 5, L-Z*, Kopenhagen.