MHNH

Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas



Volumen
1 (2001)

MHNH
Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas

Fundador: Aurelio Pérez Jiménez (Universidad de Málaga).
Consejo de Redacción:
Directores: Prof. J. L. Calvo Martínez (Magia) y Prof. A. Pérez Jiménez (Astrología).
Secretario: Prof. J. Fco. Martos Montiel.

Comité Científico:
Magia: Prof. M. García Tejeiro, Prof. F. Graf y Prof. Fco. Marco Simón.
Astrología: Prof. E. Calderón, Prof. W. Hübner y Prof. S. Montero.

Entidad Editora:
Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA).

Aval Científico:
Universidad de Granada (Área de Filología Griega).
Universidad de Málaga (Área de Filología Griega. IUIMA).

ISSN: En trámite.

ISSN: 1578-4517

Depósito Legal: MA-1045/2001

© Aurelio Pérez Jiménez & José Luis Calvo Martínez
© CEDMA

Distribuidor:
CHARTA ANTIQUA
Distribución José Luis Jiménez Editorial
Avda. de Barcelona 40-8ºD. 29009 - Málaga
Tfno.(móvil): 617627912
http://www.geocities.com/charta_antiqua
e-mail: charta.antiqua@terra.es

INFORMACIÓN

Periodicidad: Un volumen anual.

Suscripciones: Se realizarán a través del Distribuidor. Precios: **España**: Suscripción, 30 euros / Número suelto, 34 euros **Extranjero**: Suscripción, 35 euros / Número suelto, 39 euros.

Colaboraciones: Artículos, edición de textos o notas breves y reseñas.
Las propuestas de colaboración pueden enviarse a los Directores:
Magia: Prof. José Luis Calvo Martínez. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Granada, Campus Universitario de Cartuja, 18071 Granada (Spain): Fax: +958243694. E-mail: aurelioperez@uma.es
Astrología: Prof. Aurelio Pérez Jiménez. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga. Campus Universitario de Teatinos, 29071 Málaga (Spain): Fax: +952131838. E-mail: jcalvo@ugr.es

Libros para recensión:
Los libros para recensión pueden enviarse al Secretario de la Revista: Prof. Juan Francisco Martos Montiel. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga. Campus Universitario de Teatinos, 29071 Málaga (Spain): Fax: +952131838. La Dirección no garantiza la reseña de todos los libros enviados, pero sí su inclusión en la lista de libros recibidos que figurará en cada número.

ÍNDICE
MHNH, 1 (2001)

SALUTATIO AD ACADEMICOS SODALES 3

I.- *STUDIA*

J. L. CALVO MARTÍNEZ, "Cien años de investigación sobre la magia antigua"..... 7-60
M. GARCÍA TEIJEIRO, "El cuento de miedo en la Antigüedad clásica"..... 61-90
F. GRAF, "Mythos und Magie"..... 91-104
F. MARCO SIMÓN, "La emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma del siglo I d. C."..... 105-132
A. PÉREZ JIMÉNEZ, "Cien años de investigación sobre la astrología antigua"..... 133-204
E. CALDERÓN DORDA, "Los compuestos de συν- en Gémino: su valor astrológico (y astronómico)"..... 205-218
W. HÜBNER, "Zur Verwendung und Umschreibung des Terminus ὡροσκόπος in der astrologischen Lehrdichtung der Antike"..... 219-238
S. MONTERO HERRERO, "Astrología y *Etrusca disciplina*: contactos y rivalidad"..... 239-260
J. Fco. MARTOS MONTIEL & C. MACÍAS VILLALOBOS, "El esoterismo grecorromano en la Red"..... 261-288

II.- *DOCUMENTA ET NOTABILIA*

G. BEZZA, "Una natività a scopo didattico"..... 291-336

III.- *RECENSIONES*

CLAUDIUS PTOLEMAEUS, vol. III 1. *APOTELESMATIKA*. Edidit W. Hübner. Stutgardiae et Lipsiae, B.G. Teubneri, 1998, LXXV + 439 pp. (E. Calderón)..... 339-340
W. HÜBNER, *Grade und Gradbezirke der Tierkreiszeichen*, Stuttgart / Leipzig, B. G. Teubner, 1995, I: *Edition*, 265 pp. II: *Kommentar*, 272 pp. (G. Galán)..... 340-344
TEXTOS HERMÉTICOS, introducción, traducción y notas de Xavier Renau Nebot, Biblioteca Clásica Gredos, 268, Gredos, Madrid, 1999, 574 pp. (C. Macías)..... 344-347
SABINO PEREA YÉBENES, *El sello de Dios* (Sphragís Theou). *Nueve estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*. Graeco-Romanae Religionis Electa Collectio (GREC), 1, Madrid, Signifer Libros, 2000, 195 pp. (S. Montero)..... 347-348
SESTO EMPIRICO, *Contro gli astrologi*, a cura di EMIDIO SPINELLI, Napoli, Bibliopolis, 2001, 222 pp. + 7 tavole (J. Bergua)..... 349-350

Salutatio ad Academicos Sodales

Tertio millenio ineunte, medio MMI anno, per hanc praefationem omnem grammaticorum philosophorumque turbam et eruditissimam gentem de antiqua magia et arte Chaldaeica studiosam convocamus, Mercurialem tutelam implorantes.

Hodie, Idibus Iuniis Sancto Antonio consecratis, in Malacitana et Granatensi Academiis, *CEDMA* Malacitano, munifico Maecenate nostro, adiuvante, nata est haec nova *Series* quae nomem sacratissimum Lunae, *MHNH,* portat.

Fata sua propitia sint. Et superiores Potentiae neonatam frugiferam faciant!

Nos, cursus astrorum et magica documenta observantes, in medium hoc primum volumen cum primo anno conveniens afferimus.

Ut ille clarissimus Romanus dixit,

iacta alea est.

Nunc illis sapientibus, qui de magica arte et apotelesmaticis Graecorum Romanorumque, aut de religione, philosophia et theologia ad illa pertinente, aliquod grave dicendi, aliquod novum edendi habeant, verba tradimus.

Diis natalibus gratias agamus.

Valete!

Malacae, Idibus Iuniis MMI

José Luis Calvo Martínez & Aurelio Pérez Jiménez

STUDIA

CIEN AÑOS DE INVESTIGACIÓN SOBRE LA MAGIA ANTIGUA

JOSÉ LUIS CALVO MARTÍNEZ
Universidad de Granada
jcalvo@ugr.es

Εἰ ἔα καὶ ῥόδα τὰ ὀστέα σου
[Hellespont Kyzikos -*IGChAs*, 9.1]

A la memoria de Conchita Serrano

La magia como objeto de estudio

Cuando comienza el siglo XX ya se había acumulado bastante literatura sobre la magia, incluso sin tener en cuenta todos los escritos producidos desde el siglo XIII al XVIII por escritores eclesiásticos que estaban firmemente convencidos de la realidad y eficacia de la misma y que, naturalmente, se centra muy especialmente en la brujería y sus prácticas. Las obras más conocidas en este terreno, y de las que de una u otra forma depende prácticamente toda esta producción, son el *Malleus Maleficarum* de J. Sprenger & H. Kramer, Nuremburg, 1494-96, y el tratado de Martín A. Del Río, *Disquisitionum magicarum libri sex*, Lovaina, 1599[1].

Sin embargo, por lo que se refiere al estudio de la magia desde una perspectiva "científica", como parte de un sistema de creencias o como una manifestación de la "psicología social", éste no se remonta más allá de H. Spencer y W. Wundt, y ello dentro de una perspectiva evolutiva de la cultura y la civilización que refleja también E. B. Tylor (*Primitive culture*, 1871) y que recogería y fijaría definitivamente

[1] Una bibliografía bastante completa sobre toda esta producción, además de un abundante material sobre juicios de la Inquisición a supuestas brujas, puede encontrarse, ordenada por países e incluso regiones de Europa, en M. SUMMERS, *The History of Witchcraft and Demonology*, New York, 1993[3].

J. G. Frazer (*The Golden Bough*, 1907-1915). Por otra parte, aunque ya desde el último cuarto del siglo XIX hay dos líneas de reflexión y estudio sobre el fenómeno mágico (la filosófico-antropológica y la filológica), éstas se entrecruzan y contaminan con frecuencia desde sus inicios debido al peso de la Antigüedad clásica sobre los primeros estudiosos. Parece indudable que, antes de conocer las manifestaciones mágicas de los pueblos "primitivos", los antropólogos conocían perfectamente bien toda la literatura mágica de la Antigüedad, desde Homero hasta Apuleyo; y no hay que olvidar que el propio Frazer, filólogo también y hombre dedicado a la Antigüedad, es el fundador de esta rama del estudio del pensamiento y las creencias. Es cierto que debe mucho a Tylor, aunque es manifiestamente exagerado afirmar, como hace Tambiah (1990), que su obra es una nota a pie de página a la de este último; también es deudor de la escuela alemana de Usener, pero su figura se impuso debido a la magnitud de su producción y, muy especialmente, al impacto que produjo la publicación de los 12 volúmenes de *The golden Bough*. En todo caso, en ambos se encuentra la concepción de la magia como una forma cultural perteneciente a la fase más primitiva o "infantil" de los pueblos, previa a la religión y a la ciencia. En ambos, y sobre todo en Frazer, a la teoría evolutiva magia-religión-ciencia se superpone una concepción dicotómica que ha pesado como una losa sobre todo estudioso que ha emprendido el estudio de la magia. Esta dicotomía se da en varias direcciones y en más de un plano según, sobre todo, la actitud y el grado de racionalidad del agente: 1) la magia se opone a la religión por la *actitud* del agente (coercitiva/submisiva), por la *finalidad* de la práctica (indivi-dual/social), etc.; 2) la magia se opone o, más bien, precede y/o suplanta a la ciencia («spurious system of natural law» la llama Frazer) sobre la base de la "ley de semejanza" («like produces like») y la "ley de contacto". Así, al lado de la magia de *contacto*, existe una magia *simpática* en que se produce *actio in distans* entre dos objetos que han estado en contacto. Y todo ello en la más amplia dicotomía del "nosotros" frente a "los otros". En todo caso, el impacto de este planteamiento fue definitivo y su solidez se demuestra, por ejemplo, en el hecho de que S. Freud (en *Totem y Tabú*, cap. 3: "Animismo, magia y omnipotencia de las ideas") lo aceptara acríticamente, explicando la magia como una manifestación más de lo que él llama "pensamiento omnipotente", y situando al mago, o al creyente en la magia, en el mismo plano que a los niños y a los neuróticos.

Pero, de un lado, esta teoría no tenía en cuenta suficientemente la dimensión social del fenómeno, lo que provocó la reacción de la escuela sociologista francesa de E. Durkheim y M. Mauss, quienes, desde luego, siguieron manteniendo la dicotomía magia/religión, aunque para ellos la magia pertenece al individuo, mientras que la religión es esencialmente social: sirve para la reafirmación de la comunidad como tal y para afianzar los lazos de unión de la misma. El mago tiene una clientela, el sacerdote una congregación de fieles.

De otro lado, ni los antropólogos de gabinete de Cambridge Tylor o Frazer, ni Freud ni los sociólogos parisinos, habían visto nunca a un nativo ("savage") de los que tanto parecen saber. Esta carencia pretendieron subsanarla los antropólogos de campo B. Malinowski (*Argonauts of the Western Pacific*, 1922), E. Evans-Pritchard (*Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, 1937) o A. R. Radcliffe-Brown (*The Andaman Islanders*, 1922), entre otros, que elaboraron sus teorías acerca de la magia sobre la observación de pueblos actuales de África u Oceanía que se encuentran en un estado de desarrollo tecnológico y cultural atrasado o "primitivo". Especial aceptación ha tenido la teoría funcionalista de Malinowski, para quien magia, ciencia y religión no se oponen, sino que conviven armónicamente con fines diferentes. En fin, aceptando muchas de las ideas de Malinowski, el antropólogo S. J. Tambiah (1973) ha quebrado un tanto el tosco esquema frazeriano al distinguir agudamente entre la analogía "empírica", propia del modo de pensamiento científico, de la cual se sirve la ciencia para *predecir* fenómenos, y la analogía "persuasiva", que se utiliza en el ritual (religioso o mágico) para *estimular* la acción. Y, desde luego, los pueblos indígenas primitivos conviven perfectamente con las dos.

La magia en la Antigüedad

Con anterioridad a los primeros estudios de carácter antropológico ya se habían publicado algunos textos de contenido mágico en griego: así, el *Papiro mágico* V (nº 46 del Museo Británico) fue editado por C. W. Goodwin en 1852; y, al margen por completo de cualquier orientación teórica, se iban publicando los más largos, completos e interesantes papiros mágicos que constituyen el grupo I-XIII de la edición de K. Preisendanz (v. *infra*): I-II por Parthey en 1865, XII-XIII por Leemans en 1885 y III-IV, VII-X por Wessely en 1888.

Estas publicaciones iban despertando el interés por la magia en los filólogos clásicos, aunque generalmente con reticencias y de forma vergonzante (a veces porque el carácter de la materia no parecía suficientemente serio a las autoridades académicas) o bien integrando sus trabajos en estudios sobre la religión griega, dado que el propio contenido de los papiros tenía obvias relaciones con las manifestaciones religiosas tardías (el célebre *Abraxas* de A. Dieterich, publicado en 1891 como homenaje a los 25 años de magisterio de H. Usener, lleva como subtítulo *Studien zur Religiongeschichte des spätern Altertums*). Aunque tampoco despertó el interés en muchos filólogos, para ser sinceros: en realidad, los más activos en este terreno fueron algunos discípulos de H. Usener, como A. Dieterich, R. Wünsch o K. Preisendanz, a quienes debemos los trabajos más sólidos, y de forma más o menos independiente el noruego S. Eitrem y, más en lo hermenéutico que en la edición de textos, los franceses F. Cumont, J. Bidez y A. Delatte.

Los filólogos clásicos siguieron durante el primer tercio del siglo XX publicando trabajos sobre la Magia, asumiendo por lo general, a veces implícitamente, la tesis frazeriana, aunque, lógica y afortunadamente, más preocupados por la edición y hermenéutica de los textos que por la búsqueda de una definición definitiva de magia o de la esencia misma de la magia. En ello, no obstante, como señala bien F. Graf (1997), hay una flagrante contradicción, pues poco tiene que ver la concepción de Frazer y, en general, de la antropología evolutiva con la magia que aflora en los papiros o inscripciones y que pertenece a una fase cuasi terminal de la religión griega antigua. En todo caso, el siglo XX se abre con la publicación de la obra de A. Dieterich (*Eine Mithrasliturgie*, 1903) y también con la publicación de la colección de *Tabellae defixionum* de Audollent (1904), precedida en siete años por la de R. Wünch (1897). Y entre 1928 y 1931 se publican los dos volúmenes de la primera edición de los *Papyri Graecae Magicae* de Preisendanz que sigue siendo la edición "canónica" de los papiros mágicos.

La publicación del último volumen en 1941, junto con la traducción al alemán, de este material de difícil intelección, sumamente complejo y no poco confuso en ocasiones, hizo, ahora sí, que aumentara considerablemente el interés por la magia en la Antigüedad clásica. Hay un claro punto de inflexión en este interés, que viene marcado por el final de la segunda guerra mundial, y no puede ser ajeno al mismo la citada publicación. Desde entonces, la mayor parte de la producción, que es enorme, se distribuye entre la edición y/o interpretación de textos mágicos, ya sea en papiro o en cualquier otro soporte material, y el estudio, nunca abandonado por los filólogos clásicos, de las fuentes literarias griegas y latinas. De hecho, el siglo XX se inaugura, en este terreno, con la publicación del trabajo de A. Abt sobre Apuleyo (*Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, Giessen, 1908), obra seria, rigurosa y rica en datos.

Por lo que se refiere a la concepción general, en la actualidad, en los albores del siglo XXI, hay que señalar que la actitud científica hacia este fenómeno ha cambiado no poco en sus planteamientos y fines. De un lado, todos los estudiosos están de acuerdo en la polisemia e inadecuación del propio término "magia" (*cf.* M. Meyer & R. Smith, 1994, entre otros), aunque muchos argumentan la conveniencia de mantenerlo (*vid.* R. Gordon, 1999); se critica por etnocéntrica y rígida la teoría de Frazer, pero no deja de reconocerse que la dicotomía, como tal, es ineludible y, en muchos sentidos, resulta ventajosa desde el punto de vista analítico y epistemológico (*vid.* J. Braarvig, 1999). Pero, en general, se prefieren el análisis y la hermeneútica a la definición. No es de creer que en el futuro se sigan produciendo trabajos que traten de buscar a toda costa una definición exhaustiva de "magia", entre otras razones, porque, como he dicho, tal cosa no existe como un fenómeno unitario.

Sin embargo, en mi opinión, todavía no se ha insistido lo suficiente en deslindar, dentro del fenómeno mágico, la dimensión puramente literaria de su dimensión real. Obviamente ya nadie utilizaría a Homero o la tragedia para escribir una historia de la magia en Grecia, como un testimonio en pie de igualdad con los documentos papiráceos o con las *tablillas de defixión*, pero todavía hay muchas publicaciones en las que se mezclan indiscriminadamente pasajes de la *Odisea* y de los *Papiros mágicos*. Y, hablando de historia, sigue siendo curiosa la inexistencia de una historia completa acerca de la magia en Grecia y Roma, aprovechando todo lo que ya sabemos gracias a la antropología, de un lado, y a la filología clásica, del otro.

Una bibliografía de la magia en la Antigüedad clásica

Así las cosas, estimo que será más útil para quien se interese por la magia, ya sea en un plano erudito o de simple *dilettante*, ofrecer aquí una bibliografía lo más clara y organizada posible del fenómeno. Ahora bien, a nadie que conozca, aunque sea superficialmente, la magia en la Antigüedad clásica, se le oculta que compilar una bibliografía completa sobre el tema es tarea poco menos que imposible. La amplitud de los contenidos se debe entre otras razones a la ya aludida polisemia, ambigüedad e inestabilidad del término "magia" (*Magic, Magie, Zauberei*), que hace referencia a la brujería, a la curandería, a la adivinación, a la *goetia*, a la teúrgia neoplatónica, por citar sólo unas pocas actividades. Ello la hace prácticamente inabarcable, sobre todo cuando, adicionalmente, la etapa que se propone es todo el siglo XX. Pero, además, la exhaustividad es innecesaria, ya que contamos con dos bibliografías que abarcan, sucesivamente, desde 1900 hasta 1928 (K. Preisendanz, "Bibliographie der Zauberpapyri", *Arch. f. Papyrusforschung*, 8 (1926), 1 ss.) y desde 1928 hasta 1994 (W. M. Brashear, "The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)", *ANRW*, II 18.5 (1995) 3380-3684)[2]. Es evidente que la intención de este último era continuar la primera. También es evidente, por los propios títulos, que ambos autores han limitado el horizonte de su propósito a los *Papiros mágicos*, por lo que, al menos en principio, no era de esperar que en sus bibliografías aparecieran trabajos sobre la magia en general (concepto, extensión

[2] A las dos bibliografías citadas, que tienen pretensión de exhaustividad, habría que añadir la colección de textos coptos y bibliografía de S. Perignotti, "La magia copta: i testi", *ANRW*, II 18.5 (1995), 3686 ss., es decir, a continuación del mencionado trabajo de Brashear, y especialmente alguna de las que cita este último autor en p. 3604, que son parciales pero contienen material valioso: K. Prümm., *Religionsgeschichtliches Handbuch für dem Raum der altchristlichen Umwelt*, Freiburg i. B., 1943, pp. 366-462, F. Pfister, *Religion der Griechen und Römer*, Leipzig, 1930, pp. 302-347, J. Annequin, *Recherches sur l'action magique et ses représentations*, Paris, 1973, p. 201 ss., y, finalmente, las más recientes de C. Faraone, & D. Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 1991, pp. 277-283, y la que se incluye en la segunda edición de H.-D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago, 1996.

y definición), ni tampoco sobre la magia romana, ni sobre la magia "literaria", ni sobre la de otros pueblos de la Antigüedad que, primero, influyeron en la griega y al final se fundieron con ésta en un sincretismo que produjo una amalgama notable de dioses, démones, creencias y prácticas; que no incluyeran, en fin, lo mucho que se ha escrito sobre la magia en relación con el cristianismo.

Es cierto que, con todo, al menos la formidable obra de W. M. Brashear incluye (*cf.* pp. 3604-3684) innumerables libros y artículos referentes a todos los aspectos antes enumerados, pero lo hace siguiendo el procedimiento de la compilación alfabética, sin una clasificación aparente y, sobre todo, sin que se vea el criterio (o criterios) en virtud de los cuales se introduce un item y se excluyen otros. Desde luego que la exhaustividad y rigor de este autor en lo que se refiere a los llamados *Papiros mágicos* (tanto de la edición de Preisendanz como los publicados con posterioridad) me eximen de aportarlos aquí: remito a los trabajos citados para todo aquello que se refiere específicamente a esta esfera. Y lo aparecido con posterioridad a 1995 es muy escaso si tenemos en cuenta la lentitud con que se suelen publicar los volúmenes de las diferentes colecciones papirológicas. Sin embargo, dado que el objetivo de la revista *MHNH* se refiere a la magia en todos sus ámbitos, se impone, primero, incluir aquí todos esos ámbitos y, después, articular esta bibliografía en el marco de una estructura clara, con unas clasificaciones razonablemente completas que permitan la visión sinóptica y faciliten la economía temporal en la búsqueda de lo que, en cada caso, pueda interesar.

En fin, por resumir, he dividido esta bibliografía en tres secciones, de las cuales la primera es introductoria y trata de incluir los más importantes estudios realizados sobre la magia en general, tanto a través de un tratamiento global como histórico. Una segunda sección se refiere a las publicaciones más importantes sobre la magia en pueblos de la Antigüedad que, sin duda, influyeron en la griega y romana: entre ellos destacan las minorasiáticas (hetita, babilonia, siria, etc., aunque he reservado un capítulo especial a la hebrea, dada su importancia tanto cuantitativa como cualitativa) y la egipcia; también se dedica un apartado especial al cristianismo, que recibe el fenómeno y lo transforma.

La tercera sección, objeto prioritario de nuestro interés, se dedica a la magia griega y romana, con un predominio casi exclusivo de la griega (la romana, desde un punto de vista bibliográfico, tiene, en cambio, una notable presencia en la literatura). Distinguimos aquí, para empezar, los estudios dedicados a la que llamo magia "real" y los dedicados al aprovechamiento literario de la misma (la "literaria"). En la primera parte (A. "La magia real"), después de aportar las bibliografías existentes, se incluyen las fuentes documentales de todo tipo (papiros y *óstraca*, *tabellae*, amuletos) y las traducciones de los *Papiros mágicos*. A continuación, en numeración continua árabe hay diez apartados (3-12) que agrupan las publicaciones de

carácter general, en primer término, y a continuación los estudios que consideran la magia en sus relaciones con la religión y con la ciencia, especialmente la medicina; luego los trabajos que estudian el contexto, en sus diferentes aspectos, en el que florece la magia tardía (sincretismo religioso, astrología, neoplatonismo y teúrgia, hermetismo y gnosis); se continúa con los aspectos lingüísticos relacionados con la magia (semántica de términos mágicos, de nombres de dioses, etc.; aspectos fónicos, etc.), y la represión de la magia ("Magia y Derecho"). Después de agrupar los trabajos que analizan pasajes o prácticas concretas de los *Papiros mágicos*, se pasa a organizar los diferentes elementos constitutivos de la práctica mágica: la palabra, los agentes de la práctica (magos, medium, brujas), los objetos utilizados (amuletos, plantas y animales, instrumentos cargados de fuerza); en fin, las divinidades y los démones implicados en el ritual.

La segunda parte de esta última sección, dedicada a la magia en la literatura, separa la griega de la romana, aunque ambas están organizadas simétricamente: primero, estudios de orden general y luego los diferentes autores que se sirven de la magia para potenciar literariamente sus obras: en Grecia, especialmente, Homero, Píndaro, Esquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes, Teócrito y Luciano; en Roma, Horacio, Virgilio, Ovidio, Propercio, Tibulo, Petronio, Lucano y Apuleyo.

Por todo lo dicho, puede quedar claro, adicionalmente, qué es lo que *no* se incluye aquí. A quien se ha adentrado alguna vez en el tema que nos ocupa no se le oculta que la mayor parte de lo que se ha publicado y se sigue publicando incide estadísticamente con más peso en la brujería medieval y moderna que en la magia antigua. Y, claro, dentro de este capítulo hay de todo: desde trabajos serios y bien documentados (como el universalmente reconocido libro de J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, por citar solamente uno, y español) hasta una infraliteratura, que se encuentra incluso en los quioscos (y en la sección "Metaphysic" de las bibliotecas anglosajonas), emanada de los que se autocalifican como magos y que tienen fines proselitistas y/o "prácticos". Pues bien, en esta bibliografía que presento se incluye más bien poco material en el apartado de la brujería: solamente aquello que tiene relación con la magia antigua, en tanto que practicada por mujeres, lo mismo en la vida real que en la ficción literaria. Y ello porque ayuda a explicar de una manera indubitable todo el imaginario, el universo de la hechicería en cuanto a ritos, creencias, e incluso en el aspecto externo de las "oficiantes".

No estará de más, finalmente, advertir que es lógico que se produzcan solapamientos de todo orden dentro de, y entre, todos los apartados, como sucede necesariamente en toda clasificación. Tratamos, desde luego, de situar los trabajos en el apartado al que mejor se adecua su contenido global, pero es corriente que un estudio de carácter general (e incluso referente a la magia de pueblos actuales primitivos) haga referencia y contenga a veces reflexiones interesantes sobre la

Antigüedad. A la inversa, no pocos trabajos orientados primariamente a la Grecia o el Egipto tardíos suelen contener reflexiones de carácter general que a veces no son nada desdeñables. También sucede en los apartados más concretos: a veces es difícil separar la magia judía de la cristiana, por poner sólo un ejemplo.

I. LA MAGIA EN GENERAL

0. BIBLIOGRAFÍA:

KIES, C.,
- *The Occult in the Western World: An Annotated Bibliography*, Hamden, Conn., 1986.

1. ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS Y FILOSÓFICOS:

BRAARVIG, J.,
- "Magic: reconsidering the grand dichotomy", en D. R. Jordan, H. Montgomery & E. Thomassen (eds.), *The world of ancient magic* (Papers from the first internat. Samson Eitrem seminar at the Norwegian Inst. at Athens, 4 - 8 may 1997), Bergen, 1999, pp. 21-54.

BRONOWSKI, J.,
- *Magic, science, and civilization*, New York, 1979.

BUTLER, E.M.,
- *Ritual Magic*, Cambridge, 1949.

CAVENDISH, R., (ed.),
- *Man, Myth, and Magic: An Illustrated Encyclopedia of the Supernatural*, 12 vols., New York-London, 1983².

DANZEL, Th.,
- *Magie und Geheimwissenschaft*, Stuttgart, 1924.

DAXELMÜLLER, Ch.,
- *Zauberpraktiken: eine Ideengeschichte der magie*, Zürich, 1993.

EVANS-PRITCHARD, E. E.,
- *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*, Oxford, 1976.

FRAZER, J. G.,
- *The golden bough. A study in magic and Religion*, London, 1911³.

FREUD, S.,
- *Totem y Tabú*, Madrid, 1967 [trad.esp. de la obra del msmo título, London, 1966], *cf.* Cap. III.

HAARMANN, H.,
- *Die Gegenwart der Magie. Kulturgeschichtliche und zeitkritische Bemerkungen*, Frankfurt-New York, 1992.

LANG, A.,
- *Magic and Religion*, London, 1901.

LEHMANN, A. C. & J. E. MYERS,
- *Magic, witchcraft, and religion: an anthropological study of the supernatural*, Palo Alto, California, 1985.

LEVACK, B. P.,
- *Anthropological studies of witchcraft, magic, and religion*, 12. vols., New York-London, 1992 (el Vol. 2 lleva por título: *Witchcraft in the ancient world and the Middle Ages*). Todos son reproducciones facsímiles de artículos publicados entre 1888 y 1975, y varios se encuentran ya citados aparte en esta bibliografía.

LLOYD, G. R.,
- *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge, 1979.

MARETT, R. ,
- "Magic", en J. Hastings, *.Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VII 1, Edimbourg, 1915, pp. 245-252.

MAUSS, M.,
- *Théorie de la magie*, Paris, 1950 (= *A General Theory of Magic*, London, 1972).

O´KEEFE, D.,
- *Stolen Lightening: the social theory of magic*, Oxford, 1982.

PERRY, W. J.,
- *The origin of Magic and Religion*, London, 1923.

RATSCHOW, C. H. ,
- *Magie und Religion*, Gütersloh, 1946.

ROBBINS, R. H.,
- *Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, New York, 1981.

RONY, J. A.,
- *La magie*, Paris, 1968.

SINGER, CH.,
- *From magic to science: essays on the scientific twilight*, New York, 1928.

SMITH, J.,
- "Trading places", en M. Meyer & P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 1995, pp. 13-27.

TAMBIAH, S. J.,
- *Magic, science, religion, and the scope of rationality*, Cambridge, 1990.
- "Form and Meaning of Magical Acts: A Point of View," en R. Horton & R. Finnegan (eds.), *Modes of Thought*, London, 1973, pp. 199-229.

THOMAS, K. V.,
- *Religion and the Decline of Magic*, London, 1971.

THOMASSEN, E.,
- "Is magic a subclass of ritual?", en D. R. Jordan, H. Montgomery & E. Thomassen (eds.), *The world of ancient magic* (Papers from the first international Samson Eitrem seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4 - 8 may 1997), Bergen, 1999, pp. 55-66.

THOMPSON, C. J. S.,
- *The Mysteries and Secrets of Magic*, London, 1927.

2. ESTUDIOS HISTÓRICOS.

En los siguientes trabajos la consideración del tema es expresamente histórica, ya sea porque se trate la magia diacrónicamente o porque se limite a una época concreta.

AVENI, A.,
- *Behind the Crystal Ball: magic, science and the occult from Antiquity through the New Age*, New York, 1996.

BOUISSON, M.,
- *Magic. Its Rites and History*, London, 1960.

BURLAND, C.A.,
- *The Magical Arts. A Short History*, London, 1966.

BYLOFF, F.,
- *Das Verbreitung der Zauberei*, Graz, 1902.

CAVENDISH, R.,
- *A history of magic*, London, 1977.

CHOCHOD, L.,
- *Histoire de la Magie et de ses dogmes*, Paris, 1971.

CHRISTIAN, P.,
- *Histoire de la Magie*, Paris, s.d.

DONOVAN, F.,
- *Zauberglaube und Hexenkult. Ein historischer Abriß*, München, 1971.

LE GLAY, M.,
- "Magie et sorcellerie à Rome au dernier siècle de la république", en De Boccard, *L'Italie préromaine et la Rome républicaine. Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, Paris, 1976, pp. 525-550.

LEHMANN, A.,
- *Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart*, Stuttgart, 1925[3].

RIBADEAU-DUMAS, F.,
- *Histoire de la magie*, Paris, 1970.

THORNDIKE, L.,
- *A History of Magic and Experimental Science*, Vol. I, New York, 1947.
- *The place of magic in the intellectual history of Europe*, New York, 1905.

II. LA MAGIA EN PUEBLOS Y CULTURAS ANTIGUAS

1. MAGIA ORIENTAL (Y RELIGION).

CONTENAU, G.,
- *La Magie chez les Assyriens el les Babyloniens*, Paris, 1947.

CRAWFORD, T. G.,
- *Blessing and Curse in Syro-palestinian Inscriptions of the Iron Age*, American University Series, ser. VII, vol. 120, 1992.

CUMONT, F. V.,
- *The Oriental Religions in Roman Paganism*, Chicago, 1911.

DEL MONTE, G. F.,
- "Rituali magici e potere nell´Anatolia ittita", en F. M. Fales & E. C. Grottanelli (eds.), *Soprannaturale e potere nel mondo antico e nelle società tradizionali*, Milano, 1986, pp. 83-94.

FINKEL, I. L.,
- "Necromancy in ancient Mesopotamia", *Archiv für Orientforschung*, 29-30 (1983-84) 1-17.

HAAS, V.,
- *Magie und Mythen in Babylonien*, Gifkendorf, 1986.
- "Magie und Mythen im Reich der Hethiter", en *Vegetationskulte und Pflanzenmagie I: Merlins Bibl. der geheimen Wiss. & magischen Künste V*, Hamburg, 1977.

JEFFERS, A.,
- *Magic and divination in ancient Palestine and Syria*, Leiden, 1996.

PLÁCIDO, D.,
- "Materiales para el estudio de la magia y superstición en la *Pars Orientis* del imperio", en *Religión y magia en el mundo romano*, Cádiz, 1985, pp. 129-136.

REINER, E.,
- «La magie babylonienne», en *Le Monde du sorcier*, Paris, 1966, pp. 69-98.

THOMSEN, M.-L.,
- "The Wisdom of the Chaldaeans. Mesopotamian Magic as conceived by Classical Authors", en T. Fisher-Hansen (ed.), *East and West. Cultural Relations in the Ancient World*, Copenhagen, 1988, pp. 93-101.

ÜNAL, A.,
- "The Role of Magic in the Ancient Anatolian Religions According to the Cuneiform Texts from Bogazköy-îattu*a", en H. I. H. Prince Takahito Mikasa (ed.), *Essays on Anatolian Studies in the Second Millennium B.C.* (= Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan, 3), Wiesbaden, 1988, pp. 52-85.

WIGGERMANN, F.,
- "Magie. A. Allgemein. B. Mesopotamien und Kleinasien. C. Ägypten", en H. Cancik & H. Schneider, *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Band VII, Stuttgart & Weimar, 1999, pp. 657-661.

2. MAGIA HEBREA.

BLAU, L.,
- *Altjüdische Zaubernwesen*, Budapest, 1898.

CAQUOT, A.,
- "Anges et démons en Israel", en *Génies, anges et démons* (= Sources Orientales, VIII), Paris, 1971, pp. 115-152.

COLLINS, J. J.,
- *Anthropology and the Old Testament*, Oxford, 1978.

DAVIES, T. W.,
- *Magic, Divination, and Demonology among the Hebrews and Their Neighbors*, London, 1898.

FRAZER, J. G.,
- *Folk-lore in the Old Testament: studies in comparative religion, legend and law*, 3 vols., London, 1918.

GAGER, J. G.,
- "Moses the Magician: hero of an ancient counter-culture?", *Helios*, 18.2 (1994) 179-188.

ISBELL, Ch. D.,
- *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls*, Chico, 1975.

NAVEH, J. & S. SHAKED,
- *Amulets and magic Bowls*, Jerusalem & Leiden, 1985.
- *Magic Spells and Formulae*, Jerusalem, 1993.

ROGERSON, J. W.,
- *Anthropology and the Old Testament*, Oxford, 1978.

SHAEFER, P.,
- "Jewish magic literature in late antiquity and early middle ages", *Journal of Jewish Studies*, 41 (1990) 75-91.

SCHMIDT, B. B.,
- *Israel Beneficent-Dead: ancestor cult and necromancy in ancient Israelite religion and tradition*, Tübingen, 1994.

STERN, M., (ed.),
- *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem, 1976.

TRACHTENBERG, J.,
- *Jewish Magic and Superstition*, London, 1939 (repr. New York, 1974).

VANDERTOORN, K.,
- "Echoes of Judaean Necromancy in Isaiah 28, 7-22", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 100 (1988) 199-217.

WANDREY, I.,
- "Magie. II. Judentum", en H. Cancik & H. Schneider, *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart & Weimar, 1999, pp. 661-662.

YAMAUCHI, E. M.,
- "Magic in the Biblical World", *Tyndale Bulletin*, 34 (1983) 169-200.

3. MAGIA EGIPCIA.

a) Egipto faraónico.

ANDREWS, C.,
- *Amulets of ancient Egypt*, Leiden, 1994.

BORGHOUTS, J.F.,
- "Magical Practices among the Villagers", en Lasko (ed.), *Pharaoh´s Workers: the villagers of Deir el-Medina*, Ithaca, 1994, pp. 119-130.
- *Ancient Egyptian magical texts*, Leiden, 1978.

BRIER, B.,
- *Ancient Egyptian Magic*, New York, 1981.

BROMAGE, B.,
- *Occult Arts of Ancient Egypt*, New York, 1953.

DARESSY , G.,
- *Textes et Dessins magiques*, Cairo, 1903.

DESROCHES, N. C.,
- "Pots anthropomorphes et Recettes magico-médicales dans l'Égypte ancienne", *Revue d'Égyptologie*, 9 (1952) 49-67.

DONADONI, S.,
- "Religione ufficiale e magia nell´antico egitto", en F. M. Fales & C. Grottanelli, *Sopranaturale e potere*, Milano, 1985, pp. 17-30

ÉTIENNE, M.,
-Heka. Magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne, Paris, 2000.

JACQ, C.,
- *Egyptian Magic*, Warminster, 1985.
LEXA, F.,
- *La Magie dans l'Agypte antique*, 3 vol., Paris, 1923-1925.
PINCH, G.,
- *Magic in ancient Egypt*, London, 1994.
RITNER, R. K.,
- *The Mechanics of ancient Egyptian magical Practice*, Chicago, 1993.
ROCCATI, A. & A. SILIOTTI,
- *La Magia in Egitto ai tempi dei faraoni*, Milano, 1987.
ROEHRIG, C. H.,
- *Mummies and magic: an introduction to Egyptian funerary*, Boston, 1988.
STÄHLIN, E.,
- "Bindung und Entbindung", *Zeitschr. f. ägyptische Sprache*, 96 (1970) 125-139.

b) Magia copta y demótica.

GRIFITH, F. L & H. THOMPSON,
- *The demotic magical Papyrus of London and Leiden*, 3 vols., London, 1904-1909.
KROPP, A.,
- *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, 3 vols., Brussels, 1930.
RITNER, R.,
- "Egyptian Magical Practice Under the Roman Empire: The Demotic Spells and their Religious Context", *ANRW*, II 18.5 (1995) 3333-3379.
STEGEMANN, V.,
- *Die koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien* (SB Heidelberger Akad. d. Wissens., phil.-hist. Kl.), Wien, 1933-1934.
VYCICHL, W.,
- "Magic", en *The Coptic Encyclopedia*, New York, 1991, vol. 5, pp. 1499-1509.

4. CRISTIANISMO.

a) En general.

AUNE, D. E.,
- "Magic in Early Christianity", *ANRW*, II 23.2 (1980) 1507-1557.
BAGATTI, B.,
- "I giudeo-cristiani e l'anello di Salomone", en J. Moingt, (ed.), *Iudéo-Christianisme (Festschrift J. Daniélou)*, Paris, 1972.
BARB, A.,
- "The Survival of Magic Arts", en A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, pp. 100-125.
BARDY, G.,
- "Origène et la magie", *Recherches de Science Religieuse*, 18 (1928) 126-142.

BROWN, P.,
- "Sorcery, Demons and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages", en Douglas, M., (ed.), *Witchcraft, Confessions and Accusations*, London 1970, pp. 17-45.
- *Religion and Society in the Age of St. Augustine*, New York, 1972 (*vid.* pp. 119-146).
BROX, N.,
- "Magie und Aberglaube in den Anfängen des Christentums", *Trierer Theologische Zeitschrift*, 83 (1974) 157-180.
CRASTA, P.,
- "Graeco-Christian Magical Papyri", *Studia Papyrologica*, 18 (1979) 31-40.
GARCÍA TEIJEIRO, M.,
- "Sobre los papiros mágicos cristianos", *Helmantica*, 45 (1994) 317-329.
LEIPOLDT, J.,
- "Gebet und Zauber im Urchristentum", en *Von den Mysterien zur Kirche*, Hamburg, 1962, pp. 104-115.
MAGOULIAS, H.,
- "The Lives of Byzantine Saints as Sources of Data for the History of Magic", *Byzantion*, 37 (1967) 228-269.
MEYER, M. & R. SMITH,
- *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco, 1994.
SMITH, M.,
- "How Magic was Changed by the Triumph of Christianity", en V. Christides & M. Papaihopoulos (Edd.), *Graeco-Arabica. Papers of the First International Congress on Greek and Arabic Studies*, Athens, 1982-1983, vol. II, pp. 51-58.
THEE, F. C. R.,
- *Julius Africanus and the Early Christian View of Magic* (= Hermeneutische Untersuchungen z. Theologie, 19), Tübingen, 1984.

b) Demonología y Angelología.

ANDRES, F.,
- "Die Engel- und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien", *Römische Quartalschrift*, 34 (1926) 13-27, 129-140, 307-329.
ANDRES, F.,
- *Die Engel- und Dämonenlehre der griechischen Apologeten des zweiten Jhdts. u. ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie*, Paderborn, 1914.
ARBESMANN, R.,
- "The 'Daemonium Meridianum' and Greek and Latin Patristic Exegesis", *Traditio*, 14 (1958) 17-31.
BARTON, G.,
- "The origin of the Names of Angels and Demons in the Extra-Canonical Apocaliptic Literature to 100 A. D.", *JBL*, 31 (1912) 156-167.
BAUERNFEND, O.,
- *Die Worte der Dämonen im Markusevangelium*, Stuttgart, 1927.
BROWN, P.,
- "Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity," en *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London, pp. 119-146.

CAILLOIS, R.,
- "Les démons de midi", *RHR*, 115 (1937) 142-173; 116 (1937) 54-83, 143-186.
DE FRAINE, J.,
- "Le démon du midi (PS. 91 (90).6)", *Biblica* 40 (1959) 372-383.
DE LABRIOLLE, P.,
- "Le démon de midi", *Bulletin du Cange. Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 9 (1934) 46-54.
DEN BOEFT, J.,
- *Calcidius on Demons*, Leiden, 1977.
DI NOLA, A.,
- *Der Teufel. Wesen, Wirkung, Geschichte*, München, 1993.
FERGUSON, E.,
- *Demonology of the Early Christian World*, New York-Toronto, 1984.
FLINT, V.,
- "The demonisation of Magic and Sorcery", en B. Ankarloo & S. Clark (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe, Ancient Greece and Rome*, Philadelphia, 1999.
KÁKOSY, L.,
- "Daemon Meridianus", *Studia Aegyptiaca*, 2 (1976) 197-198.
KELLY, H. A.,
- "Demonology and Diabolical Temptation", *Thought*, 40 (1965) 165-194.
LANDERSDORFER, S.,
- "Das daemonium meridianum (Ps 91 (90), 6)", *Biblische Zeitschrift*, 18 (1929) 294-300.
MESSADIE, G.,
- *A History of the Devil*, New York, 1996.
PAGELS, E.,
- *The Origin of Satan*, New York, 1995.
ROSENBERG, A.,
- *Engel und Dämonen*, München, 1967.
RUBIN, B.,
- "Der Fürst der Dämonen", *Byzantinische Zeitschrift*, 44 (1951) 469-481.
RUSSELL, J. B.,
- *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Ithaca, N.Y., 1977.
TEYSSÈDRE, B.,
- *Naissance du diable. De Babylone aux grottes de la mer morte*, Paris, 1985.
VAN DAM, W. C.,
- *Dämonen und Besessene*, Aschaffenburg, 1970.
VAN DER VLIET, J.,
- "Sicut fulgur. Satan's Fall in Coptic Magic", en M. Meyer & P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 1995.
WORRELL, W. H.,
- "The Demon of Noonday and Some Related Ideas", *JAOS*, 38 (1918) 160-166.

c) La Magia y las Escrituras.

BIONDI, A.,
- "Le citazioni bibliche nei papiri magici cristiani greci", *Stud. Pap.*, 20 (1981) 93-127.

BÖCHER, O.,
- *Das Neue Testament und die dämonischen Mächte* (= Stuttgarter Bibelstudien, 58), Stuttgart, 1972.
DANIEL, R. W.,
- "It started with Eve", *ZPE*, 74 (1988) 249-251.
EDWARDS, M. J.,
- "Three Exorcisms and the New Testament World", *Eranos*, 87 (1989) 117-26.
HULL, J. M.,
- *Hellenistic magic and the synoptic tradition*, London, 1974.
YAMAUCHI, E. M.,
- "Magic in the Biblical World", *Tyndale Bulletin*, 34 (1983) 169-200.

d) Personas dotadas de poder mágico, especialmente Jesús.

AUNE, D. E.,
- "Jesus. 2, Im Zauber", *RAC*, 17 (1996) 821-837.
BÖCHER, O.,
- *Christus Exorcista* (= Beitr. z. Wissens. v. Alten und Neuen Testament, 96), Stuttgart, 1972.
GALLAGHER, E.,
- *Divine Man or Magician? Celsus and Origen on Jesus*, Chico, 1982.
GELLER, M.,
- "Jesus' Theurgic Powers. Parallels in the Talmud and Incantation Bowls", *JJS*, 28 (977) 141-155.
SMITH, M.,
- *Jesus the Magician*, New York-San Francisco, 1978.
TWELFTREE, G.,
- *Jesus the Exorcist* (= WUNT 2. Reihe, 54), Tübingen, 1993.
YATES, R.,
- "Jesus and the Demonic in the Synoptic Gospels", *Irish Theological Quarterly*, 44 (1977) 39-57.

III. LA MAGIA EN GRECIA Y ROMA

A. LA MAGIA "REAL"

Al margen del tratamiento que los autores literarios realizaron sobre la magia en Grecia y Roma, y que no hay que descartar para el estudio de la misma, pero sí hay que tratar con suma precaución debido precisamente a su carácter "literario" y, por ende, distorsionador, el material sobre el que se basa el estudio de la magia en la Antigüedad es de tres clases y, en realidad, ligado a tres tipos de soporte diferente: de un lado el que aparece escrito en los papiros mágicos; en segundo lugar, el que contiene todo tipo de *defixiones*, ligaduras, maldiciones, etc. y que suele encontrarse en láminas de plomo y otros materiales; finalmente, los objetos fabricados con vistas a la autoprotección, que reciben el nombre general de "amuletos". Este último material, con ser interesante en sí, resulta de valor inferior, como es lógico, para el historiador o el estudioso de la magia, sobre todo por su uniformidad y monotonía.

0. BIBLIOGRAFÍAS.

PREISENDANZ, K.,
- "Bibliographie der Zauberpapyri", *Arch. f. Papyrusforschung*, 8 (1926), 1 ss.

BRASHEAR, W. M.,
- "The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)", *ANRW*, II 18.5 (1995) 3380-3684.

1. FUENTES DOCUMENTALES.

a) Papiros mágicos. La mayoría del material está recogido en

PREISENDANZ, K.,
- *Papyri Graecae Magicae, Die griechische Zauberpapyri*, 2 vols., Stuttgart, 1974².

DANIEL, R. & F. MALTOMINI,
- *Supplementum Magicum* I-II, Opladen, 1990-91.

Lo publicado con posterioridad al 1990 se encuentra en Brashear (*art. cit.*, y "New magical and divinatory texts in Berlin", en M. Meyer & P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 1995, pp. 209-242), y lo aparecido después de 1995 es insignificante.

Es también de interés la selección de

MERKELBACH, R. & M. TOTTI,
- *Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts,* 3 vols., Opladen, 1990-92.

b) *Tabellae Defixionum*.

Después de la inicial exposición de encantamientos, maldiciones, etc., parcial y basada en textos conservados de autores griegos y romanos, poco antes de iniciarse el siglo, por R. HEIM (*Incantamenta magica graeca latina* [Jahrbücher f. class. Philol., 19. Supplementbd.], Leipzig, 1893), aparecieron, con pocos años de diferencia, dos colecciones de tablillas recuperadas en excavaciones arqueológicas:

AUDOLLENT, A.,
- *Defixionum Tabellae quotquot innotuerunt*, Paris, 1904, y

WÜNSCH, R.,
- *Antike Fluchtafeln*, Bonn, 1907.

Recientemente, D. JORDAN ("A Survey of Greek Defixiones not included in the Special Corpora", *GRBS*, 26 (1985) 151-97) ha recogido una lista de *defixiones* no incluidas en éstos. Pero se trata de un material que aparece con frecuencia en las excavaciones, y además en abundancia, por lo que hay publicaciones continuas de tablillas, ya sea en grupo o sueltas.

c) Amuletos

Hay muchos pequeños trabajos sueltos sobre tal o cual amuleto, colgante o chisme protector, todos ellos recogidos por Brashear. La obra, de reciente aparición, que recoge y estudia gran parte de este material, es

KOTANSKY, R.,
- *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae* I (= Papyrologica Coloniensia, 22.1), Opladen, 1994.

2. TRADUCCIONES

Del *corpus* completo de los papiros de Preisendanz aparecieron el mismo año dos traducciones, una al inglés y otra al español:

BETZ, H. D. (ed.),
- *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago-London, 1986, y

CALVO MARTÍNEZ, J. L. & M. D. SÁNCHEZ MERINO,
- *Textos de Magia en Papiros griegos*, Madrid, 1986,

si bien la primera, realizada en colaboración por 16 estudiosos, añade la de algunos papiros no incluidos en la edición de Preisendanz y que ya habían sido publicados en colecciones papirológicas o revistas (numerados LXXXII- CXXX), que ocupan exactamente 30 páginas (300-330), y cuatro papiros demóticos.

Con anterioridad había salido:

LUCK, G.,
- *Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, Baltimore-London, 1985 [trad. esp. *Arcana Mundi. Magia y Ciencias Ocultas en el Mundo Griego y Romano*, Madrid (Gredos), 1995], que es una colección de textos relacionados con la magia, ya sea de índole literaria o no, ordenados por capítulos: aunque tanto la ordenación por capítulos, como la secuencia de los textos es científicamente insostenible, resulta un conjunto útil para los no especialistas. Poco más tarde apareció otra antología más breve:

PHILLIPS, C. R., III,
- "In Search of the Occult: An Annotated Anthology", *Helios*, 15 (1988) 151-70.

Por último, acaba de aparecer una traducción española de *tabellae defixionum* griegas:

LÓPEZ JIMENO, A.,
- *Textos griegos de maleficio*, Madrid, 2001.

3. LÉXICOS.

Además del vol. III de K. Preisendanz, *Register* (nunca "publicado" y que corre en fotocopia), se ha realizado en Granada un léxico, aún inédito también, que comprende los *Papiros mágicos* y colecciones de *Tabellae:*

MUÑOZ DELGADO, L.,
- *Léxico de Magia y Religión en los papiros Mágicos* (Tesis Doctoral, inédita), Granada, 1998.

4. ESTUDIOS DE CARÁCTER GENERAL.

a) Publicaciones colectivas.

Se trata de libros que reúnen aportaciones de varios especialistas en los más diferentes temas de la magia. A veces, pero no siempre, son comunicaciones de Jornadas, Homenajes, etc., y los une el hecho de que son bastante recientes y que muestran, por tanto, la nueva visión que existe sobre el viejo problema de encajar la magia entre las manifestaciones religiosas y del pensamiento del mundo antiguo. Sus capítulos aparecen luego dispersos en los diversos apartados que vienen a continuación (algunos ya han aparecido en las secciones anteriores).

ANKARLOO, B. & S. CLARK (eds.),
- *Witchcraft and Magic in Europe, Ancient Greece and Rome*, Philadelphia, 1999.

DOUGLAS, M., (ed.),
- *Witchcraft, Confessions and Accusations*, London 1970.
FARAONE, C., & D. OBBINK (eds.),
- *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 1991.
JORDAN, D. R., H. MONTGOMERY & E. THOMASSEN (eds.),
- *The world of ancient magic* (Papers from the first international Samson Eitrem seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4 - 8 may 1997), Bergen, 1999.
MEYER, M., & P. MIRECKI (eds.),
- *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 1995.
NEUSNER, J., E. S. FRERICHS & F. P. V. McCRACKEN,
- *Religion, science, and magic: in concert and in conflict*, New York, 1989.
SCHÄFER, P. & H. G. KIPPENBERG (eds.),
- *Envisioning magic: a Princeton seminar and symposium*, Leiden, 1997.
SULLIVAN, L. F., (ed.),
- *Hidden Truths: Magic, Alchemy, and the Occult*, London-New York, 1989.
VERSNEL, H. S., (ed.),
- *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (Studies in Greek and Roman Religion, 2), Leiden, 1981.
XELLA, P., (ed.),
- *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaela Garosi*, Roma, 1976.

b) Monografías y artículos de enciclopedia.

ABT, A.,
- *Die Apologie des Apuleius und die antike Zauberei*, Leipzig, 1908 (= *RGVV*, IV 2).
ANNEQUIN, J.,
- *Recherches sur l'action magique et ses représentations*, Paris, 1973.
ARAM, K.,
- *Magie und Zauberei in der alten Welt*, Berlin, 1927.
BARB, A.,
- "The Survival of Magic Arts", en A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, pp. 100-125.
BERNAND, A.,
- *Sorciers grecs*, Paris, 1991.
BOLGIANI, F.,
- *La magia in Grecia e in Roma arcaica*, Torino, 1971.
CLERC, J. B.,
- *Homines Magici. Étude sur la Sorcellerie et la Magie dans la Société impériale*, Bern-New York, 1995.
DE JONG, A. E.,
- *De magie bij de Grieken en Romeinen*, Bonn, 1921.
FLINT, V., & R. GORDON,
- *Witchcraft and magic in Europe. Ancient Greece and Rome*, London, 1999.
GRAF, F. & S. I. JOHNSTON,
- "Magie. III. Griechenland und Rom. A. Terminologie. 1. Griechisch. 2. Lateinisch. B. Grundlagen. 1. Quellen. 2. Schadenzauber und Liebeszauber. 3. Magische Heilung. 4. Magische Divination. 5. Antike Theorien. C. Entwicklung. 1. Archaisches Griechenland. 2. Klassisches und hellenistisches Griechenland. 4. Republikanisches Rom. 5. Kaiserzeit bis Constantinus I. IV. Christentum", en H. Cancik & H. Schneider, *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Band VII, Stuttgart & Weimar, 1999, pp. 662-669.

GRAF, F.,
- *Magic in the Ancient World*, Cambridge, Mass., 1997 [=*Idéologie et Pratique de la Magie dans l'Antiquité Gréco-Romaine*, Paris, 1994].
HOPFNER, Th.,
- "Mageia", *RE*, 14 (1928) 301-393.
- *Griechisch-ägyptischen Offenbarungszauber*, Vols. I-II, Leipzig, 1921-23.
- *Introduzione alla Magia*, 3 Vols., Edizioni Mediterranee, Roma, 1971.
JEVONS, F. B.,
- "Graeco-Italian Magic", en R. R. Marett (ed.), *Anthropology and the Classics*, Oxford, 1908 (repr. N.Y., 1966).
KERN, O.,
- *Die Religion der Griechen*, Vol. III, Berlin 1938 (Cap. X: "Magien").
KING, E.,
- *Magic – The Western Tradition*, London, 1975.
VERSNEL, H. S.,
- "Magic", en S. Hornblower & A. Spawforth, *The Oxford Classical Dictionary*. Third Edition, Oxford-New York, 1996, pp. 908-910.
ZINTZEN, C.,
- "Zauberei, Zauber", en *Der Kleine Pauly*, V (1975) 1460-1472.

c) Sobre el "concepto" de magia.

BRELICH, A.,
- "Tre note", en P. Xella, *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di R. Garosi*, Roma, 1976, pp. 103-110.
GAROSI, R.,
- "Indagini sulla formazione del concetto di magia nella cultura romana", en P. Xella (ed.), *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di R. Garosi*, Roma, 1976, pp. 13-93.
GRAF, F.,
- "Excluding the Charming: the Development of Greek and Roman Concepts of Magic", en M. Meyer & P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 1995, pp. 29-42.
SCARPI, P.,
- "Magia: semantica di un conceto", *BIFG*, 4 (1977-1978) 197-208.
VERSLUIS, A.,
- *The Philosophy of Magic*, Boston, 1986.

d) Sobre la magia como "fuerza".

HÉBERT, M.,
- "La force magique", *Rev. de l'Univ. de Bruxelles*, 1914.
SAINTYVES, P.,
- *La force magique. Du mana des primitifs au dynamisme scientifique*, Paris, 1924.

FASCHER, E.,
- "Dynamis, d. Zauber u. Magie", *RAC*, IV (1959) 415-458.

RÖHR, J.,
- "Der okkulte Kraftbegriff in Altertum", *Philologus* (Supplbd.), 17.1 (1923) 1-33.

SELIGMANN, S.,
- *Die Zauberkraft der Auge und das Beruf. Ein Kapitel aus der geschichte des Aberglaubens*, Hamburg, 1922.

5. MAGIA Y RELIGIÓN.

ALBERGAMO, F.,
- *Mito e magia*, Napoli, 1970.

ALLIER, R.,
- *Magie et Religion*, Paris, 1935.

BETH, K.,
- *Religion und Magie*, Leipzig-Berlin, 1927.

DEUBNER, L.,
- *Magie und Religion*, Freiburg, 1922.

FARNELL, R.,
- "Magic and Religion in early hellenistic society", *ARW* , (1914) 17-34.

FOWLER, R. L.,
- "Greek magic, Greek religion", *ICS*, 20 (1995) 1-22.

KNUCHEL E. F.,
- "Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch", *Schr. d. Schw. Ges. f. Volksk.*, (1919) 1-116.

MUGLER, C.,
- "Sur quelques points de contact entre la magie et les sciences appliquées des anciens", *Rev. Phil.*, 47 (1973) 31 –37.

NILSSON, M. P.,
- "Die Religion in den griechischen Zauberpapyri", *Bull. Soc. Lettres* (1947-1948), 60 ss.
- *Geschichte der griechischen Religion*, Vol. II, München, 1974³, pp. 520-543.
- *Historia de la Religiosidad Griega*, Madrid, 1953, (= *Griechischer Glaube*, München, 1950)

PERRY, W. J.,
- *The origin of magic and religion*, London, 1923.

PETZOLDT, L.,
- *Dämonenfurcht und Gottvertrauen*, Darmstadt, 1989.

PHILLIPS, C.,
- "The Sociology of Religious Knowledge in the Roman Empire", *ANRW*, II 16.3 (1986) 2677-2773.

PRESEDO VELO, F. J.,
- "Religion y magia en el Egipto grecorromano", en *Religion, Superstición y Magia en el Mundo Romano*, Cadiz, 1985, pp. 75-100.

THOMASSEN, E.
- "Is magic a subclass of ritual?", en D. R. Jordan, H. Montgomery & E. Thomassen (eds.), *The world of ancient magic* (Papers from the first international Samson Eitrem seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4 - 8 may 1997), Bergen, 1999, pp. 55-66.

VERSNEL, H.S.,
- "Some reflections on the relationship magic-religion", *Numen*, 38 (1991) 177-97.

6. MAGIA Y CIENCIA, ESPECIALMENTE LA MEDICINA.

ANDERSON, R. Th.,
- *Magic, science, and health : the aims and achievements of medical anthropology*, Fort Worth, 1996.

ATKINSON, D. T.,
- *Magic, myth and medicine*, Cleveland, 1956.

BADER, R. E.,
- "Sator arepo. Magie in der Volksmedizin", *MHJ*, 22 (1987) 115-134.

BIDERMANN, H.,
- *Medicina Magica. Metaphysische Heilmethoden in spätantiken und mittelalterlichen Codices*, Graz, 1972.

CLARK, R. B.,
- *The healer's word : medicine, magic and rhetoric in Plato's Laws*, 1998 [Thesis (Ph. D.) - University of Chicago, Chicago (Ill.), 1998. Summary in : DA 1998-1999 59 (1) : 302A].

DIETZ, D.,
- *Medical magic*, New York, 1942.

EDELSTEIN, L.,
- "Greek Medicine in its Relation to Religion and Magic", *Bulletin of the Institute of the History of Medicine*, 5 (1937) 201-246.

FILLIOZAT, J.,
- *Magie et Médecine*, Paris, 1943.

GHALIOUNGUI, P.,
- *Magic and medical science in ancient Egypt*, London, 1963.

HAND, W.,
- *Magical Medicine*, Berkeley, 1986.

KEE, H. C.,
- *Medicine, miracle and magic in New Testament times*, Cambridge, 1986.

KEYSER, P. T.,
- "Alchemy in the Ancient World: From Science to Magic", *ICS*, 15 (1990) 353-378.

LANATA, G.,
- *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Roma, 1967.

MAJNO, G.,
- *The Healing Hand: Man and Wound in the Ancient World*, Cambridge, Mass., 1975.

McDANIEL, W.,
- "The Medical and Magical Significance in ancient Medicine of Things Connected with Reproduction and its Organs", *JHM*, 3 (1948) 525-546.

MIDDLETON, J. (ed.),
- *Magic, Witchcraft, and Curing*, Austin, Texas, 1976.

PETZOLDT, J.,
- *Medicine, Magic and Mythology*, London, 1954.

RIVERS, W. H. R.,
- *Medicine, Magic and Religion*, London, 1924 (repr. New York, 1979).

ROTHSCHUH, K. E. R.,
- *Iatromagie. Begriff, Merkmale, Motive, Systematik,* Opladen, 1978.

SELIGMANN, S.,
- *Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur. Eine Geschichte des Amulettwesens*, Stuttgart, 1927.

7. LA MAGIA EN SU CONTEXTO

Aquí se incluyen los estudios referentes al marco general del sincretismo religioso y cultural de la época helenística y el influjo de otras culturas en la magia griega. Dentro de este apartado, como es de esperar, la bibliografía es inabarcable, por lo que solo presento una selección. También las prácticas ligadas a la magia, como la astrología, y las manifestaciones muy cercanas, como la teúrgia y el medio cultural en el que surge, que es el neoplatonismo.

a) El sincretismo religioso y/o influjos de otras culturas.

ALEXANDER, Ph. S.,
- "Jewish elements in gnosticism and magic c. CE 70 - c. CE 270" en : W. Horbury, W. D. Davies & J. Sturdy (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, Vol. III, *The Early Roman Period*, Cambridge, 1999, pp. 1052-1078.

ANAGNINE, F.,
- "Sincretismo religioso-filosofico nei primi secoli dell'era cristiana", *Bilychnis. Rivista mensile di studi religiosi*, 31.1 (1928) 1-16.

BELL, H. I.,
- *Cults and Creed in Graeco-Roman Egypt*, Liverpool, 1953.

CALVO MARTÍNEZ, J. L.,
- "La Astrología como elemento del sincretismo religioso del helenismo tardío", en *Astronomía y Astrología. De los orígenes al Renacimiento*, Madrid, 1994, pp. 59-86.

DUNAND, F.,
- "Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine", en F. Dusano & P. Lévêque (eds.), *Les syncrétismes dans les religions et l'antiquité* (= EPRO, 46), Leiden, 1975, pp. 152-85.

FAUTH, W.,
- *Helios Mégistos: Zur synkretischen Theologie der Spätantike*, Leiden, 1995.

FOWDEN, G.,
- *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind*, Cambridge, 1986.

GIOVANNI, C.,
- "Sincretismo magico ellenistico o nuova religione?, *Orpheus*, 11 (1990) 118-125.

GOODENOUGH, E. R., & J. NEUSNER,
- *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* (abridged edit.), Princeton, 1988.

HENGEL, M.,
- "The Interpenetration of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean Period", in *The Cambridge History of Judaism, Vol. 2, The Hellenistic Age*, Cambridge, 1989, pp. 167-228.
- *Judaism and Hellenism: studies in their encounter in Palestine during the early Hellenistic period*, London, 1974.

HOPFNER, Th.,
- "Orientalisch-religionsgeschichtliches aus den griechischen Zauberpapyri Aegyptens", *AO*, 3 (1931), 119 ss.

LESSES, R.,
- "Speaking with angels: Jewish and Greco-Egyptian revelatory adjurations", *HThR*, 89.1 (1996) 41-60.

McMINN, J.,
- "Fusion of the Gods. A Religio-astrological Study of the Interpenetration of the East and the West in Asia Minor", *JNES*, 15 (1956) 201-213.

METZGER, B.M.,
- "A Classified Bibliography of the Graeco-Roman Mystery Religions 1924-1973, with a Supplement 1974-1977",

PETERSON, E.,
- *Heis Theós*, Göttingen, 1926.

PREISENDANZ, K.,
- "Zur synkretistischen Magie im römischen Ägypten", en *Akten d. VIII Internationalen Kongresses f. Papyrologie Wien 1955*, Vienna, 1956, pp. 111-125

REITZENSTEIN, R.,
- *Hellenistic Mystery-Religions. Their Basic Ideas and Significance* (Trans. by J. Steely), Pittsburgh, 1978.

REITZENSTEIN, R., & H. H. SCHRAEDER,
- *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig, 1926.

SEGAL, A. F.,
- "Hellenistic Magic: Some Questions of Definition", en P. Van den Broek & M. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and hellenistic Religions presented to G. Quispel*, Leiden 1981, pp. 349-375.

SPERBER, D.,
- "Rabbinic Themes in Magical Papyri", *JSJ*, 16 (1985) 93-103.

VERMASEREN, M.J,
- *Studies in Hellenistic Religions,* Leiden, 1979.

WALBANK,
- "The causes of Greek Decline", *JHS*, 64 (1944), 10 ss.

b) Neoplatonismo y teúrgia

BOYANCÉ, P.,
- "Théurgie et télestique néoplatoniciennes", *RHR*, 147 (1955) 189-209.

DODDS, E. R.,
- "Theurgy and its Relationship to Neo-Platonism", *JRS*, 37 (1947) 55-69.
- *The Greeks and the Irrational,* Berkeley, 1951 ("Apéndice II: Teúrgia").

EITREM, S.,
- "La théurgie chez les Néo-Platoniciens et dans les papyrus magiques", *SO*, 22 (1942) 49-79.

HEFFERINGE, C. van,
- *La Théurgie. Des Oracles chaldaïques a Proclus* (= Suppl. Kernos, 9), Liège, 1999.

HOPFNER, Th.,
- "Theurgie", *RE*, 6A, 1 (1936) 258-270.

LEWY, H.,
- *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Paris, 1978.

MAJERCIK, R.,
- *The Chaldaean Oracles*, Leiden, 1989.
MERLAN, P.,
- "Plotinus and Magic", *Isis*, 44 (1953) 341-348.
RIVERSO, E.,
- "Neoplatonismo, neopitagorismo e magia", *Rassegna di Scienze Filosofiche*, 18 (1965) 5-26.
SHAW, G.,
- *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus (Hermeneutics: Studies in the History of Religions)*, Pensylvania Univ. Pr., 1995.
TROUILLARD, J.,
- "Sacraments: la théurgie païenne", en *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1968-73, pp. 582 ss.
TROUILLARD, J.,
- "La théurgie", en *L'un et l'âme selon Proclos*, Paris, 1972, pp. 171-189.
ZINTZEN, C.,
- "Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie", *RhM*, 108 (1976) 71-100.

c) Hermetismo y gnosis.

COPENHAVER, B.P.,
- *Hermetica*, Cambridge, 1992.
FESTUGIÈRE, A.-J.,
- *La Révélation d'Hermes Trismégiste*, 3 Vols., Paris, 1950².
GRESE, W.,
- "Magic in Hellenistic Hermeticism", en I. Merkel & A. Debus (eds.), *Hermeticism and the Renaissance*, Cranbury-London, 1988, pp. 45-58.
LIETZMANN, H.,
- "Gnosis und Magie", *Forschungen und Fortschritte*, 9 (1933) 154-155.
REITZENSTEIN, R,
- *Poimandres*, Leipzig, 1904.

d) Astrología y magia.

CORNO, D. del,
- "Mantica, magia, astrologia", en G. Cambiano, D. del Corno & P. Donini, *Il sapere degli antichi*, Torino, 1985, pp. 279-294.
GORDON, R.,
- "Quaedam veritatis umbrae: Hellenistic magic and astrology", en P. Bilde, T. Engberg-Pedersen, L. Hannestad & J. Zahle, *Conventional values of the Hellenistic Greeks*, Aarhus, 1997, pp. 128-158.
GUNDEL, H. G.,
- *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri* (= Münchener Beitr. z. Papyrusforschung, 53), München, 1968.
STEWART, Z.,
- "Astrologia e magia", en R. Bianchi Bandinelli (ed.), *Storia e civiltà dei greci, vol. VIII: La società ellenistica*, Milano, 1977, pp. 598-616.

8. MAGIA Y LENGUA.

Uno de los aspectos que suele tratarse con frecuencia, debido a que se refiere a una vertiente cardinal de la magia, es su dimensión lingüística. Aquí se incluye tanto el peso y la importancia de lo "verbal" en el ritual mágico, como análisis diversos de la lengua utilizada o estudios semánticos sobre ciertos términos, como el de la propia "magia".

BREMMER, J. N.,
- "The Birth of the Term 'Magic'", *ZPE*, 126 (1999) 1-12.
CASANOVA, G.,
- "Le parole dell'amore nei papiri", *Anagennesis*, 2 (1982) 213-226.
CLODD, E.,
- *Magic in names and in other things*, London, 1920.
FOURNET, J.-L.,
- "Les emprunts du grec à l'égyptien", *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, 84 (1989) 55-80.
FRANKFURTER, D.,
- "Narrating Power; The Theory and Practice of Magical Historiolae in Ritual Spells", en M. Meyer & P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 1995, pp. 457-476.
GARCÍA TEIJEIRO, M.,
- "Recursos fonéticos y recursos gráficos en los textos mágicos griegos", *REL*, 19 (1989) 233-249.
- "Sobre el vocabulario de la Magia en los papiros griegos", en *Homenaje a J. Alsina*, Tarragona, 1992.
IZUTSU, T.,
- *Language and magic : studies in the magical function of speech*, Tokyo, 1956.
LEVI, P.,
- "The Prose Style of the Magical Papyri", en *Proceedings of the XIV International Congress of Papyrologists*, London 1975, pp. 211-216.
MARSH, T.,
- *Magic, Poetics, Seduction: An Analysis of thelgein in Greek Literature*, Diss. SUNY, Buffalo, 1979.
MOSCADI, L.B.,
- "'Murmur' nella terminologia magica", *SIFC*, 48.1 (1976) 254-262.
MUGLER, C.,
- "Sur l'origine et le sens de l'expression καθαιρεῖν τὴν σελήνην", *REA*, 61 (1959) 8-56.
MUSSIES, G.,
- "Some Notes on the Name of Sarapis", en *Hommages à M. J. Vermaseren II*, Leiden, 1978, pp. 821-832.
SCHWYZER, E.,
- "Sprache und Religion", *Wissen und Leben*, 3 (1910) 461-477.
SPICQ, C.,
- "Le lexique de l'amour dans les papyrus", *Mnemosyne*, Ser. 4, 8 (1955) 25-32.
THISSEN, H.J.,
- "Ägyptologische Beiträge zu den griechischen magischen Papyri", en U. Verheoven & E. Graefe (eds.), *Religion und Philosophie im alten Ägypten*, Lovaina, 1991, pp. 293-302.
VERSNEL, H. S.,
- "Die Poetik der Zaubersprüche", en T. Schabert & R. Brague, *Die Macht des Wortes* (=Eranos, N.F. 4), 1996, pp. 233-297.

WAGNER, R.-L.,
- *«Sorcier» et «magicien». Contribution à l'histoire du vocabulaire de la magie*, Paris 1939.
WASWO, R.,
- "Magic Words and Reference Theories", *Jnl. of Literary Semantics*, 6 (1977) 76-90.
WEISS, M.,
- "Erotica: on the prehistory of Greek desire", *HSPh*, 98 (1998) 31-61.

9. LA REPRESIÓN DE LA MAGIA. MAGIA Y DERECHO.

Desde las "Imprecaciones de Teos", pasando por la legislación platónica de *Las Leyes*, tenemos constancia de que la magia era tenida por una actividad marginal peligrosa para la sociedad y para los gobernantes. No hay mucha legislación explícita, porque muchas de sus prácticas se englobaban en los delitos contra la integridad personal o contra la propiedad, pero no faltan alusiones a ello.

FARAONE, Ch.,
- "An Accusation of Magic in Classical Athens (Ar. *Wasps*, 946-948)", *TAPhA*, 119 (1989) 149-161.
FRANCIOSI, G.,
- "Partes secanto tra magia e diritto", *Labeo*, 24 (1978) 263-275.
FUNKE, H.,
- "Majestäts- und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus", *JbAC*, 10 (1965) 145-75.
LIEBS, D.,
- "Strafprozesse wegen Zauberei: Magie und politisches Kalkül in der römischen Geschichte", en U. Manthe & J. von Ungern-Sternberg, *Grosse Prozesse der römischen Antike*, München, 1997, pp. 146-158.
MASSONNEAU, E.,
- *Le crime de magie dans le droit romain*, Paris, 1933.
PETERS, E.,
- *The Magician, the Witch, and the Law*, Philadelphia, 1978.
PHARR, C.,
- "The Interdiction of Magic in Roman Law", *TAPhA*, 63 (1932) 269-295.
PHILLIPS, C. R.,
- "Nullum Crimen sine Lege: Socioreligious Sanctions on Magic", en C. Faraone & D. Obbink (eds.), *Magika Hiera*, Oxford, 1991, pp. 262-276.
POUPON G.,
- "L'accusation de magie dans les Actes apocryphes", en F. Bovon *et alii* (eds.), *Les Actes apocryphes des apôtres*, Genève, 1981, pp. 71-93.
SAMAIN, J.,
- "L'accusation de magie contre le Christ des Evangiles", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 15 (1938) 449-490.
STOICESCO, C.,
- "La magie dans l'ancien droit romain", *Mélanges Cornil*, t. 2, 1926.
THÜR, G.,
- "Magie. Magie im griechischen Recht", en H. Cancik & H. Schneider, *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Band VII, Stuttgart & Weimar, 1999, p. 669.
VERSNEL, H. S.,
- "Les imprécations et le droit", *Revue Historique de Droit Français et Etranger*, 65 (1987) 5-22.

WYPUSTEK, A.,
- "Un aspect ignoré des persécutions des chrétiens dans l'antiquité: les accusations de magie érotique imputées aux chrétiens aux IIe IIIe siècles", *JAC*, 42 (1999) 50-71.

10. CLASES DE MAGIA O DE PRÁCTICAS MÁGICAS

a) Magia maléfica.

DICKIE, M.,
- "Heliodorus and Plutarch on the evil eye", *CPh*, 86 (1991) 17-29.
GORDON, R.,
- "What's in a list?" Listing in Greek and Graeco-Roman malign magical texts", en D. R. Jordan, H. Montgomery & E. Thomassen (eds.) *The world of ancient magic* (Papers from the first international Samson Eitrem seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4 - 8 may 1997), Bergen, 1999, pp. 239-277.
JOHNSTON, S. I.,
- "Songs for the ghosts: magical solutions to deadly problems", en D. R. Jordan, H. Montgomery & E. Thomassen (eds.) *The world of ancient magic* (Papers from the first international Samson Eitrem seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4 - 8 may 1997), Bergen, 1999, pp. 83-102.
- *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London, 1999.
KÖTTING, B.,
- "Böser Blick", *RAC*, II (1954) 473-482.
LEVI, D.,
- "The Evil Eye and the Lucky Hunchback", en R. Stilwell (ed.), *Antioch-on-the-Orontes III*, Princeton, 1941, pp. 220-232.
MALONEY, C. (ed.),
- *The Evil Eye*, New York, 1975.
MEISEN, K.,
- "Der böse Blick und seine Abwehr", *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde*, (1950) 144-178.
MOREAU, A.,
- "L'oeil maléfique dans l'oeuvre d'Eschyle", *REA*, 78-79 (1976) 50-64.
RUSSELL, J.,
- "The Evil Eye in Early Byzantine Society", *JÖB*, 32.3 (1982) 540-548.
SCHLESIER, R.,
- "Zauber und Neid: Zum Problem des bösen Blicks in der antiken griechischen Tradition", en C. Elsas & *alii* (eds.), *Tradition und Translation. Festschrift C. Colpe*, Berlin-N.Y., pp. 96-112.
SELIGMANN, S.,
- *Der Böse Blick*, 2 vols., Berlin, 1902-1910.
- *Die Zauberkraft der Auge und das Beruf. Ein Kapitel aus der geschichte des Aberglaubens*, Hamburg, 1922.
TAUBENSCHLAG, R.,
- "Maleficium", *RE*, 14 (1928) 870-875.

b) Magia "meteorológica".

FIEDLER, W.,
- *Antiker Wetterzauber*, Stuttgart, 1931.

McCARTNEY, E.,
- "Magic and Weather in Classical Antiquity", *CW*, 18 (1925) 154-166.

RUNEBERG, A.,
- *Witches, Demons and Fertility Magic* (= Societas Scientiarum Fennica. Comment. Humanarum Litterarum, 14.14), Helsingfors, 1947.

c) Magia erótica.

BRUNS, E.,
- "Der Liebeszauber bei den augusteischen Dichtern", *Forträge und Aufsätze*, München, 1905, pp. 321 ss.

DEDO, R.,
- *De Antiquorum superstitione amatoria*, Greifswald, 1904 (Diss. Gryphiae).

FARAONE Ch. A.,
- "Taking the "Nestor's Cup Inscription" seriously: erotic magic and conditional curses in the earliest inscribed hexameters", *ClAnt*, 15 (1996) 77.
- "Aphrodite´s Kestos and Apples for Atalanta: Aphrodisiacs in Early Greek Myth and Ritual", *Phoenix*, 44 (1990) 219-243.
- "The Wheel, the Whip and Other Implements of Torture: Erotic Magic in Pindar Pythian 4.213-19" *JHS*, 113 (1993) 60-80.
- "The construction of gender in ancient Greek love magic", en D. R. Jordan, H. Montgomery & E. Thomassen (eds.), *The world of ancient magic* (Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens *4-8* May 1997), Bergen, 1999, pp. 279-282.
- *Ancient Greek love magic,* Cambridge, Mass.-London, 1999.

FAUTH, W.,
- "Venena Amoris. Die Motive des Liebeszaubers und der erotischen Verzauberung in der augusteischen Dichtung", *Maia* 32 (1980) 265-282.

GIFFORD, E. S.,
- *The Charms of Love*, New York , 1962.

MARTÍNEZ, D. G.,
- *Michigan Papyri XVI: A Greek Love Charm from Egypt (P.Mich.757)*, Atlanta, 1991.
- "May she neither eat nor drink: love, magic and vows of abstinence", en M. Meyer & P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 1995, 335-359.

MEYER, M. W.,
- "The love spell of PGM IV, 94-153. Introduction and structure", en *Acts of the 2nd internat. Congr. of Coptic Stud., Roma 22-26 sept. 1980*, Roma, 1985, pp. 193-201.

MOKE, D. F.,
- *Eroticism in the Greek Magical Papyri*, Diss. Univ. of Minnesota, 1975.

PETROPOULOS, J.,
- "The Erotic Magical Papyri", en *Proc. Of the XVIII International Congress of Papyrology (Athens 25-31 May 1986)*, Athens 1988, pp. 215-222.

SCHWENDNER, G.,
- "Marriage, Magic and the Lover's Discourse. Constraining Female Desire in Hellenistic Egypt", en M. Meyer & P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 1995.

WINKLER, J.,
- *The Constraints of Desire*, New York, 1990.
- "The Constraints of Eros", en C. Faraone & D. Obbink (eds.), *Magika Hiera*, Oxford, 1992, pp. 214-245.

d) *Defixiones* o ligaduras y maldiciones.

FARAONE, Ch.,
- "Binding and Burying the Forces of Evil: the Defensive Use of Voodoo Dolls in Ancient Greece", *Classical Antiquity*, 10 (1991) 165-205.
- "The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells", en C. Faraone & D. Obbink (eds.), *Magika Hiera*, Oxford 1991, pp. 3-32.

GAGER, J.,
- *Curse Tablets and Binding Spells*, Oxford, 1992.

LÓPEZ JIMENO, A.,
- "La finalidad de las tablillas mágicas de maldición («defixiones»)", *EClás*, 39 Nº 112 (1997) 23-34.

OGDEN, D.,
- "Curse tablets and voodoo dolls", en B. Ankarloo & S. Clark (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe, Ancient Greece and Rome*, Philadelphia, 1999.

SPEYER, W.,
- "Fluch", *RAC*, 7 (1969) 1160-1288.

STRUBBE Johan H.M,
- *Arai Epitumbioi: Imprecations against desecrators of the grave in the Greek epitaphs of Asia Minor. A catalogue* (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, Bd. 52), Bonn, 1997.
- 'Cursed be He that moves my Bones', en C. Faraone & D. Obbink (eds.), *Magika Hiera*, Oxford, 1992, pp. 33-59.

TRUMPF, J.,
- "Fluchtafel und Rachepuppe", *MDAI(A)*, 73 (1958) 94-102.

VALOIS R.,
- 'Arai', *BCH*, 38 (1914) 250-271.

VERSNEL, H. S.,
- 'An Essay on anatomical Curses', en F. Graf, *Ansichten griechischer Rituale, Geburstags-Symposium für Walter Burkert, Castelen bei Basel 15. bis 18. März 1996*, Stuttgart-Leipzig, 1998, pp. 217-267.
- 'Beyond Cursing: The appeal to justice in judicial prayers', en C. Faraone & D. Obbink (eds.), *Magika Hiera*, Oxford, 1992, pp. 60-106.

e) Adivinación.

DELATTE, A.,
- *La catoptromancie grecque et ses dérivés*, Liège-Paris, 1932.

EITREM, S.,
- "Die σύστασις und der Lichtzauber in der Magie", *SO*, 8 (1929) 49.

GANSZYNIEC, R.,
- "Lychnomanteia", *RE*, 13.2 (1927) 2115-2119.
GRAF, F.,
- "Magic and divination", en D. R. Jordan, H. Montgomery & E. Thomassen (eds.) *The world of ancient magic* (Papers from the first international Samson Eitrem seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4 - 8 may 1997), Bergen, 1999, pp. 283-298.
LENDAKIS, A.,
- "Magic and prophecy", *Archaiologia*, 20 (1986) 16-26.
LESSES, R.,
- "Speaking with angels : Jewish and Greco-Egyptian revelatory adjurations", *HThR*, 89.1 (1996) 41-60.
SANTOS YANGUAS, N.,
- "Presagios, adivinación y magia en Ammiano Marcelino", *Helmantica*, 30 (1979) 5-49.
TOTTI, M.,
- "Karpokrates Astrómantis und die lichnomanteia", *ZPE*, 73 (1987) 297-301.

f) Exorcismo.

AUNE, D.E.,
- "Exorcism", en *The Internatinal Standard Bible Encyclopedia II*, 1982, pp. 242-45.
BONNER, C.,
- "The Technique of Exorcism", *HThR*, 36 (1943) 39-49.
DÖLGER, F. J.,
- *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, Paderborn, 1909 (repr. New York, 1967).
GRAF, F.,
- "Exorzismus", en H. Cancik & H. Schneider, *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Band IV, Stuttgart & Weimar, 1998, pp. 348-350.
KOTANSKY, R.,
- "Greek exorcistic amulets", en M. Meyer & P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 1995, 243-277.
THRAEDE, K.,
- "Exorzismus", *RAC*, 7 (1969) 44- 117.
WÜNSCH, R.,
- "Zur Geisterbannung im Altertum", *Festschr. Z. Jahrhundertfeier der Un. Breslau*, (1911) 9-32.

11. PASAJES O PRÁCTICAS CONCRETAS DE LOS *PAPIROS MÁGICOS*

BERGMAN, J.,
- "Ancient Egyptian Theogony in a Greek Magical Papyrus (PGM VII 516-521)", en *Studies in Egyptian Religion dedicated to Prof. Jan Zandee* (= Numen, Suppl. 43), Leiden, 1982, pp. 28-37.
DIETERICH, A.,
- *Eine Mithrasliturgie*, Darmstadt, 1966³ (= *ibid.*, 1903).

GASTER, M.,
- "The Logos Ebraikos in the Magical Papyrus of Paris and the Book of Enoch", *JRAS*, 1901 (= ID., "Studies and Texts", en T. Gaster (ed.) *Folklore, Magic ...* , New York, 1971, vol. I, pp. 356-364).
JACOBY, A.,
- "Zur Entstehungsgeschichte der Kosmopoiie des Leidener Zauberpapyrus", *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*, 10 (1932-1934) 65-92.
MEAD, G. R. S.,
- *Mithraic Ritual*, London and Benares 1907.
MERKELBACH, R.,
- "Kosmogonie und Unsterblichkeitsritus. Zwei griechisch-ägyptische Weihrituale", en E. Hornung & T. Schabert (eds.), *Auferstehung und Unsterblichkeit* (= Eranos, N.F., 1), München, 1993, pp. 19-51.
MEYER, M. W.,
- *The "Mithras Liturgy"*, Missoula, 1976.
MOUTERDE, R.,
- "Le glaive de Dardanos", *Mélanges de l'Université St. Joseph* (Beyrouth) 15.3 (1930) 53- 137.
RIESENFELD, H.,
- "Remarques sur les hymnes magiques", *Eranos*, 44 (1946) 153-160.
SMITH, M.,
- "The Eighth Book of Moses and How It Grew", en *Atti del XVII Congresso di Papirologia II*, Napoli, 1984, pp. 683-693.

12. LOS ELEMENTOS DE LA PRÁCTICA MÁGICA

a) Los agentes sobrenaturales: divinidades y démones.

i) Abraxas.

BARB, A.,
- "Abraxas-Studien", en *Hommage à W. Deonna (= Coll. Latomus, 28)*, Bruxelles, 1957, pp. 67-86.
DIETERICH, A.,
- *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums*, Leipzig, 1891.
HAEBLER, C.,
- "Abrasax", en H. Cancik & H. Schneider, *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Band I, Stuttgart & Weimar, 1996, p. 31.
HARRAUER, H.,
- "ΣΟΥΒΡΟΜ, Abrasax, Iahwe u. a. aus Syrien", *Tyche*, 7 (1992) 39-44.

ii) Akephalos.

ABEL, K.,
- s.v. "Akephalos", *RE*, Suppl. 12 (1970) 9- 14.
PREISENDANZ, K.,
- "Akephalos", *RAC*, I (1950) 211-216.

HARRAUER, CH.,
- "Akephalos", en H. Cancik & H. Schneider, *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Band I, Stuttgart & Weimar, 1996, pp. 398-399.

iii) *Aion* y *Theós Hypsistos*.

JACKSON, H.,
- *The Lion becomes Man. The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, Atlanta, 1985.

KÁKOSY, L.,
- "Osiris-Aion", *OA*, 3 (1964), 15 ss.

KANTOROWICZ, E.,
- "Oriens Augusti-Lever du Roi", *Dumbarton Oaks Papers*, 17 (1963) 117-77.

LEVI, D.,
- "Aion", *Hesperia*, 13 (1944) 269-314.

PEREA YÉBENES, S.,
- *El Sello de Dios*, Madrid, 2000.

ZEPF, M.,
- "Der Gott Aión in der hellenistischen Theologie", *ARW*, 25 (1927) 225-244.

iv) *Iao*.

DAVIES, S.,
- "The Lion-Headed Yaldabaoth", *Journal of Religious Hist.*, 11 (1980-1981) 495- 500

EISSFELDT, O.,
- "Ba'alSamem und Jahwe", *ZAW*, 57 (1939) 1-31 (= *Kl. Schriften II*, Tübingen, 1963, pp. 71-98).
- "Jahwe-Name und Zauberwesen", *ZMR*, 42 (1927) 161-186 (= *Kleine Schriften I*, Tubingen, 1962, pp. 150-171).

FAUTH W.,
- "Arbath Jao. Zur mystischen Vierheit in griechischen und koptischen Zaubertexten und in gnostischen und apokryphen Schriften des christlichen Orients", *OC*, 67 (1983) 65-103.

LANCELLONTTI, M. G.,
- "Semes(e)ilam: Una messa a punto", *ZPE*, 132 (2000) 248-254.

NAUTIN, P.,
- "Iao et Iaoé", en G. Nahon & C. Touati (eds.), *Hommages à Georges Vajda*, Paris, 1980, pp. 73-78.

v) Dioses egipcios: Isis, Osiris, Horus, Seth, Thot, Harpócrates, etc.

BERGMAN, J.,
- "Nephthys découverte dans un papyrus magique", en *Mélanges Gutbub...*, pp. 1-11.
- *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*, Uppsala, 1968.

BROWNE, G. M.,
- "Arepotenet = Harpocrates", *ZPE*, 52 (1983) 60.

FARAONE, C.,
- "Seth-Typhon, Onoel u. der eselsköpfige Sabaoth", *Or. Chr.*, 57 (1973) 79-120.

FOSSUM, J., & B. GLAZER,
- "Seth in the Magical Texts", *ZPE*, 100 (1994) 86-92.

HOMBERT, P.,
- "Sarapis ΚΟΣΜΟΚΡΑΤΩΡ et Isis ΚΟΣΜΟΚΡΑΤΕΙΡΑ", *AC*, 14 (1945) 319-329.

JACKSON, H.,
- "Kóre Kósmou: Isis, Pupil of the Eye of the World", *CdE*, 61 (1986) 116-135.

KÁKOSY, L.,
- "Problems of the Thoth Cult in Roman Egypt", *Acta Arch. Acad. Scient. Hung.*, 15 (1963) 23 s.

LEISEGANG, H.,
- "Das Mysterium der Schlange", *Eranos*, (1939-1940) 151-250.

MERKELBACH, R.,
- "Φθησικηρε", *ZPE*, 47 (1982) 172.
- "Eine Acclamation als Hesies-Osiris", *ZPE*, 72 (1988) 655-66.

MORET, A.,
- "Horus Saveur", *RHR*, 72 (1915) 213-287.

QUAEGEBEUR, J.,
- "Thot-Hermès, le dieu plus grand!", en *Hommages à F. Daumas*, Montpellier, 1986, pp. 525-44.

SBORDONE, F.,
- "Iside maga", *Aegyptus*, 26 (1946) 130-148.

VIDMAN, L.,
- *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern* (= *RGVV*, XXIX), Berlin, 1970.

WITT, R. E.,
- *Isis in the Greco-Roman World*, London, 1971.

vi) Hécate, Selene y diosas con ellas sincretizadas.

BEVILACQUA, G.,
- "Maria ed Ecate : una nuova associazione magica", *RAL*, 9a ser., 7.3 (1996) 505-512.

BILLAULT A.,
- "Hécate romanesque", en F. Jouan (ed.), *Mort et Fécondité dans les Mythologies*, Paris, 1986, pp. 109-116.

BOEDEKER, D.,
- "Hecate: A Transfunctional Goddess in the Theogony?", *TAPhA*, 113 (1983) 79-93.

CALVO MARTÍNEZ, J. L.,
- "La diosa Hécate: un paradigma del sincretismo religioso del Helenismo tardío", *Florent. Ilib.*, 3 (1991) 71-82.

CLAY, J. S.,
- "The Hecate of the Theogony", *GRBS*, 25 (1984) 27-38.

DANIEL, R. W.,
- "Hekate's Peplos", *ZPE*, 72 (1988) 278.

DEROSSI, G.,
- "L'inno ad Ecate di Bacchilide (fr 1 B Sn) e la figura arcaica della dea", *QTLCG*, 2 (1971-1974) 5-113.

DIETRICH, B. C.,
- *Death Fate and the Gods: the development of a religious idea in Greek popular belief and in Homer*, London, 1965 (pp. 341-343: Appendix III Hecate).

EDWARDS, C. M.,
- "The Running Maiden from Eleusis and the early classical image of Hekate", *AJA*, 90 (1986) 307-318.

FARAONE, Ch. A.,
- "Hymn to Selene-Hecate-Artemis from a Greek magical handbook (PGM IV2714-83)" en M. Kiley *et al.* (eds.), *Prayer from Alexander to Constantine*, London-New York, pp. 195-199.

FULLERTON, M. D.,
- "The location and archaism of the Hekate Epipyrgidia", *Archäologischer Anzeiger* (1986), 669-675.

HOPFNER, Th.,
- "Hekate-Selene-Artemis und Verwandte in den griechisch-ägyptischen Zauberpapyri und auf den Fluchtafeln", *AO*, 13 (1942) 167-200.

JOHNSTON S. I.,
- *Hekate Soteira: a study of Hekate's roles in the Chaldean Oracles and related literature*, Atlanta, 1990.
- "Hekate", en *Der Neue Pauly. Enzyklopaedie der Antike*. Bd. V, Stuttgart &Weimar, 1998, pp. 267-270.
- "Crossroads", *ZPE*, 88 (1991) 217-224.

JORDAN, D. R.,
- "Ekatika", *Glotta*, 58 (1980) 52-65.

KEHL, A.,
- "Hekate", *RAC*, Band XIV, pp. 310-338.

KRAUS, Th.,
- *Hekate: Studien zu Wesen und Bild der Gottin in Kleinasien und Griechenland*, Heidelberg, 1960.

LUNAIS, S.,
- *Recherches sur la lune I: Les auteurs latins* (= EPRO, 72.1), Leiden, 1979.

LUPPE, W.,
- "Hekate als "Amme" der Persephone", *ZPE*, 58 (1985) 34.

MAAS, E.,
- "Hekate und ihre Hexen", *ZVS*, (1922) 219-231.

MARQUARDT, P. A.,
- "A portrait of Hecate", *AJPh*, 102 (1981) 243-260.

NOUVEAU-PIOBB, M. F.,
- *Hécate, la déesse magique des ámes*, Paris, 1961.

OLDFATHER, W. A.,
- "Pandora (2)", *RE*, 36 Halbband, p. 531.

PESTALOZZA, U.,
- "Selene Hecate", *Acme*, 5 (1952) 531-559.

PFISTER F.,
- "Die Hecate-Episode in Hesiods Theogonie", *Philologus*, 84 (19) 1-9.

PRÉAUX, C.,
- *La lune dans la pensée grecque*, Bruxelles, 1973.

PREISENDANZ, K.,
- "Oletis: Vernichterin, heißt Hekate in einem Hymnos des Großen Pariser Zauberpapyrus", *RE* , Vol. 34 (1937), cols. 2453-2454.

RABINOWITZ, J.,
- "Underneath the Moon: Hekate and Luna", *Latomus*, 56.3 (1997) 534-543.

RADKE, G., (1957),
- "Propylaia: II. Epiklesis der Hekate", *RE* , Vol. 45 (1957), col. 835.

RONAN, S. (ed.),
- *The Goddess Hekate, Studies in Ancient Pagan and Christian Religion and Philosophy*, Vol. 1, Hastings, 1992.

RUDHARDT, J.,
- "A propos de l'Hecate hesiodique", *MH*, 50 (1993) 204-213.

SCHMIDT, J.,
- "Oxythymia", *RE* , Vol.36.1 (1942), col. 2047.

SIMON, E.,
- "Hekate in Athen", *MDAI*, 100 (1985) 271-284.
- 'Der Laginafries und der Hekatehymnos in Hesiods Theogonie', *AA*, (1993) 277-284.

TURNER, J. D.,
- "The Figure of Hecate and Dynamic Emanationism in The Chaldean Oracles, Sethian Gnosticism, and Neoplatonism", *The Second Century. A Journal of Early Christian Studies*, 7 (1989-90) 221-232.

WAEGEMAN, M.,
- "Aroriphrasis. Aphrodite's Magical Name", *AC*, 61 (1992) 237-242.

WEST, D. R.,
- "Hekate, Lamashtu and klbt 'ilm", *UF*, 24 (1992) 369-384.

ZINTZEN, C.,
- "Nebutosualeth", en H. Cancik & H. Schneider, *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Band VIII, Stuttgart & Weimar, 2000, pp.780-781.

vii) Otros dioses y figuras divinas griegos.

EITREM, S.,
- "Kronos in der Magie", *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales*, 2 (1934 = *Mélanges Bidez*) 351-360.

FOWDEN, G.,
- *The Egyptian Hermes*, Cambridge 1986.

GÖBEL, P. E.,
- "Meliuchos", *RE*, XV, 1 (1931) 554-555.

HARRAUER, Chr.,
- *Meliouchos. Studien zur Entwicklung religiöser Vorstellungen inriechischen synkretistischen Zaubertexten* (= Wiener Studien. Beiheft 11. Arbeiten zurtiken Religionsgeschichte, 1), Vienna, 1987.

MEAD, G. R. S.,
- *Thrice Greatest Hermes*, London, 1906 (repr. Detroit, 1973).

TOTTI, M.,
- "Der griechisch-ägyptische Traumgott Apollon-Helios-Harpokrates-Tithoes in zwei Gebeten der griechischen magischen Papyri", *ZPE*, 73 (1988) 287-296.

VOUTIRAS, E.,
- "Euphemistic names for the power of the nether world", en D. R. Jordan, H. Montgomery & E. Thomassen (eds.), *The world of ancient magic* (Papers from the first international Samson Eitrem seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4 - 8 may 1997), Bergen, 1999, pp. 73-82.

viii) Mitra y otros dioses orientales.

MERKELBACH, R.,
- *Mithras*, Königstein, 1984.

VERMASEREN, M. J.,
- "A Magical Time God", en J. R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies II*, Manchester, 1975, pp. 446-451.

XELLA, P.,
- "Il dio siriano Kothar" en P. Xella, *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaela Garosi*, Roma, 1976, pp. 111-125.

ix) Dioses o figuras divinas que aparecen en los textos mágicos, de identidad a veces dudosa.

FIACCADORI, G.,
- "Νουαεμιθ", *PP*, 42 (1987) 290-292.

GORDON, R.,
- "Maskelli Maskello", en H. Cancik & H. Schneider (eds.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Band VII, Stuttgart & Weimar, 1999, p. 980.

JORDAN, D. R.,
- "A ghost-name Ενεμερεσεπτα", *ZPE*, 24 (1977) 147-149.

POST, P.G.J.,
- "La génie anguipède alectrocephale: une divinité magique solaire", *Bijdragen*, 41 (1979) 173-210.

TARDIEU, M.,
- "Aberamentho", en R. van den Broeck & M. Vermasseren (eds.) *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel*, Leiden 1981, pp. 412-18.

TOTTI, M.,
- "ΒΡΕΙΘ ΚΑΙ ΜΑΝΔΟΥΛΙΣ (in den Pap. Graec. Mag. und einer Inschrift aus Talmis)", *ZPE*, 67 (1987) 263-265.

ZINTZEN, C.,
- "Nebutosualeth", en *Der Kleine Pauly*, IV (1975) 36-37.

x) Démones y "ángeles".

ANDRES, F.,
- "Daimon", *RE*, Suppl. 3 (1918), cols. 267-322.

BÖCHER, O.,
- *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr*, Stuttgart, 1970.

BRENK, F. E.,
- "In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period", *ANRW*, II 16.3 (1986) 2068-2145.

CIRAOLO, L.,
- "Supernatural assistants in the Greek magical papyri", en M. Meyer & P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 1995, pp. 279-295.

CUMONT, F.,
- "Les anges du paganisme", *RHR*, 62 (1915) 159-182.

CUNEN, F.,
- "Les anges et les jours", *Cahiers archéologiques*, 9 (1957) 271-300.

FARKAS, A. E., P. O. HARPER & E. B. HARRISON,
- *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds: Papers Presented in Honor of Edith Porada*, Mainz on Rhine, 1987.

FAUTH, W.,
- "Agathos Daimon", *KP*, 1 (1979) 121-122.

HERTER, H.,
- "Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben", *Rhein. Jahrb. f. Volkskunde*, (1950) 112-143.

HOPFNER, Th.,
- *Griechisch-ägyptischen Offenbarungzauber*, vols. I-II (Studien zur Palaeographie und Papyruskunde), Leipzig, 1921-23.

JOBBÉ -DUVAL, E.,
- *Les morts malfaisants*, Paris, 1924.

JOHNSTON, S. I.,
- "Ahoros", en H. Cancik & H. Schneider, *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. I, Stuttgart & Weimar, 1996, pp. 303-304.
- "Nekydaimon", en H. Cancik & H. Schneider, *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Band VIII, Stuttgart & Weimar, 2000, p. 808.

LEGGE, F.,
- "The Names of Demons in the Magic Papyri", *Proc. Soc. Bibl. Arch.*, 23 (1901) 41-49.

PETERSDORF, E. VON,
- *Daemonologie*, München, 1956-1957.

PETERSON, E.,
- "Engel- und Dämonenamen. Nomina Barbara", *RhM*, 75 (1926) 393-421.

ROSE, H.J.,
- "The gradation of Daimones", *AJA*, (1914) 78.

SMITH, J. Z.,
- "Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity", *ANRW*, II 16.1 (1978) 425-439.

SMITH, M.,
- "Pagan Dealings with Jewish Angels: P. Berlin 5025 b, P. Louvre 2391", *Studii Clasice*, 24 (1986) 175-179.

SOKOLOWSKI, F.,
- "Sur le cult d'angelos dans le paganisme grec et romain", *HThR*, 53 (1960) 225-229.

SVOBODA, K.,
- *La démonologie de Michel Psellos*, Brno, 1927.
VÉRILHAC, A.-M.,
- *Παῖδες ἄωροι. Poésie funéraire*, Athens, 1978 (vol. 1) y 1982 (vol. 2).
ZINTZEN, C.,
- "Nekydaimon", en *Der Kleine Pauly*, IV (1975) 41-42.

xi) Palíndromos y números.

BRASHEAR, W.,
- "Βαινχωωωχ = 3663. No palindrome", *ZPE*, 78 (1989) 123-124.
BUCHHOLZ, W.,
- "Abracadabra", *Zeitschr. f. Rel. Und Geistergeschichte*, 3 (1948) 525-546.
MERKELBACH, R.,
- "Die Zahl 9999 in der Magie und der Computus Digitorum", *ZPE*, 63 (1986) 305-308.
NELSON, A.,
- "Abracadabra", *Eranos*, 44 (1946) 326-336.
SIZOO, A.,
- "Abracadabra", *Hermeneus*, 28 (1957) 171-173.

b) Agentes humanos de la práctica:

i) Magos, *mediums*, etc.

BIDEZ, J., & F. CUMONT,
- *Les mages hellénisés*, Paris, 1938.
BOWIE, E.,
- "Apollonius of Tyana: Tradition and Reality", *ANRW*, II 16.2 (1978) 1652-99.
BROWN, P.,
- "The Rise and Function of the Holy Man", *JRS*, 61 (1971) 80-101.
BURKERT, W.,
- "Goes", *RhM*, 105 (1962) 36-55.
- "Itinerant Diviners and Magicians", en R. Hägg (ed.), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.*, Stockholm, 1983, pp. 15-119.
BUTLER, E.,
- *The Myth of the Magus*, Cambridge, 1948.
CARNOY, A.,
- "Les noms grecs des devins et magiciens", *LEC*, 24 (1956) 97-106.
CUNEN, F.,
- "Les pratiques divinatoires attribuées à Joseph d'Egypte", *Revue des Sciences Religieuses*, 33 (1959) 396-404.
DE SALVIA, F.,
- "La figura del mago egizio nella tradizione letteraria greco-romana", en A. Roccati & A. Siliotti (eds.), *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni*, Verona, 1987, pp. 343-65.
DELATTE, A.,
- "The Identity of Philinna in the Philinna Papyrus", *ZPE*, 100 (1994) 119-122.

DELCOURT. M., & A. GREEN,
- *Hephaistos ou la légende du magicien*, Paris, 1982.
DICKIE, M. W.,
- "The learned magician and the collection and transmission of magical lore", en D. R. Jordan, H. Montgomery & E. Thomassen (eds.) *The world of ancient magic* (Papers from the first international Samson Eitrem seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4 - 8 may 1997), Bergen, 1999, pp. 163-193.
GAGER, J.G.,
- *Moses in Greco-Roman Paganism* (SBL Monograph Series, 16), Nashville, 1972.
GEE, J.,
- "Fragments of Abraham Traditions in the PGM", en M. Meyer & P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 1995.
GRAF, F.,
- "The Magician's Initiation", *Helios*, 21 (1994) 161-78.
HARRAUER, CH.,
- "Astrampsychos" en H. Cancik & H. Schneider, *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. II, Stuttgart & Weimar, 1997, pp. 121-122.
HERMANN, A.,
- "Dardanus", *RAC*, 3 (1957) 593-594.
HOPFNER, Th.,
- "Die Kindermedien in den griechisch-ägyptischen Zauberpapyri", en *Recueil d' études dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov* (Seminarium Kondakovianum), Prague, 1926, pp. 65-74.
JANNE, H.,
- "Magiciens et religions nouvelles dans l'ordre romain", *Latomus*, (1937) 37-56.
KINGSLEY, P.,
- *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and the Pythagorean Tradition*, Oxford, 1995.
PEROTTI E.,
- "Ricerche sui κάτοχοι", *CRDAC*, 8 (1976-1977) 181-202.
REALACCI, P.,
- "I Telchines, «maghi» nel segno della transformazione", en P. Xella, *Magia...*, pp. 197-206.
RICKS, S.,
- "The magician as outsider in the Hebrew Bible and the New Testament", en M. Meyer & P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 1995, pp. 131-143.
SIKER, J. S.,
- "Abraham in Graeco-Roman paganism", *JSJ*, 18 (1987) 188-208.

ii) Las brujas.

BARSTOW, A.L.,
- *Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts*, San Francisco, 1994.
BECKMAN, G. M.,
- "From Cradle to Grave: women´s role in Hittite medicine and magic", *Journal of Ancient Civilizations*, 8 (1993) 25-39.

CARO BAROJA, J.,
- *Las brujas y su mundo*, Madrid, 1961.
EHRENREICH, B., & D. ENGLISH.,
- *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers*, Old Westbury, N.Y., 1973.
MARWICK, M., (ed.),
- *Witchcraft and Sorcery*, Harmondsworth, 1970.
NÚÑEZ PAZ, I.,
- "La mujer romana: aspectos mágico-religiosos y repercusión penal", *Labeo*, 44.2 (1998) 268-284.
PEDREGAL, A.,
- "Magas: la valoración negativa de la sabiduría femenina en el período altoimperial romano", *HAnt*, 22 (1998) 115-138.
ROBERTSON, N.,
- "The Magic Properties of Female Age-groups in Greek Ritual", *AncW*, 26.2 (1995) 193-203.
SANDE, S.,
- "Famous persons as bringers of good luck" en D. R. Jordan, H. Montgomery & E. Thomassen (eds.), *The world of ancient magic* (Papers from the first international Samson Eitrem seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4 - 8 may 1997), Bergen, 1999, pp. 227-238.
SANDERS, A.,
- *A Deed without a Name: The Witch in Society and History*, Oxford, 1995.
SCHOLZ, W. G.,
- *Defining Dominion: The Discourses of Magic and Witchcraft in Early Modern France and Germany*, Ann Arbor, 1995.
SUMMERS, M.,
- *History of Witchcraft and Demonology*, New York, 1956.
THRAEDE, K.,
- "Hexe", *RAC*, 14 (1988) 1269-1276.

c) La palabra.

BAEUMER, A.,
- "Die Macht des Wortes in Religion und Magie (Plinius, Naturalis historia 28, 4-29)", *Hermes*, 112 (1984) 84-99.
BERGMANN, J.,
- "Gebet und Zauberspruch", *Monatschrf. f. Gesch. u. Wissens. d. Judentums*, 74 (1930) 457-63.
CRIPPA, S.,
- "Entre vocalité et écriture: Les voix de la Sibylle et les rites vocaux des magiciens", *Krise und Alltag*, (1999) 95-110.
DORNSEIFF, F.,
- *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig, 1922.
FURLEY, W. D.,
- "Zur Form und Funktion von EPOIDAI in der griechischen Zaubermedizin", en G. Most, H. Petersmann & A. Ritter (eds.), *Philanthropia kai Eusebeia. Festschrift für Albrecht Dihle zum 70. Geburtstag*, Göttingen, 1993, pp. 80-104.

GODWIN, J.,
- *The Mystery of the Seven Vowels*, Grand Rapids, 1991.
GORDON, R.,
- "Logos (2). Magisch", en H. Cancik & H. Schneider, *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Band VII, Stuttgart & Weimar, 1999, pp. 406-408.
GRAF, F.,
- "Ephesia Grammata", en H. Cancik & H. Schneider, *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. III, Stuttgart & Weimar, 1997, pp. 1076-1077.
- "Prayer in Magic and Religious Ritual", en C. Faraone & D. Obbink, *Magika Hiera*, Oxford, 1991, pp. 188-215.
McCOWN, C.,
- "The Ephesia Grammata in Popular Belief", *TAPhA*, 54 (1923) 128-140.
PFISTER, F.,
- "Epode", *RE*, Supplementband IV, 1924, pp. 323-344.
PREISENDANZ, K.,
- "Ephesia Grammata", *RAC*, V (1962) 515-520.
SZEPES, E.,
- "Magic Elements in the Prayers of the Hellenistic Magic Papyri", *AAHung*, 24 (1976) 205-225.
TAMBIAH, S. J.,
- "The Magical Power of Words", *Man*, 3 (1968) 175-208.

d) Objetos de la práctica mágica.

i) amuletos.

ANDREWS, C.,
- *Amulets of ancient Egypt*, Austin, 1994.
AUNE, D. E.,
- "Amulets", en Eric M. Meyers (ed.) *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, New York-Oxford , 1997, pp. 113-115.
BONNER, C.,
- *Studies in magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian*, University of Michigan Press, 1950.
BUDGE, E. A. W.,
- *Amulets and Superstitions*, Oxford-London, 1930 (= *Amulets and Talismans*, New York, 1961).
CRAWFORD, T. G.,
- *Blessing and Curse in Syro-palestinian Inscriptions of the Iron Age* (American University Series, ser. VII, vol. 120), 1992.
ECKSTEIN, F., & J. H. WASZINK,
- "Amulett", *RAC*, I (1950) 397-411.
GAGER, J. G. (ed.),
- *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford University Press, 1992.
JORDAN, D. R.,
- "A Survey of Greek Defixiones not Included in the Special Corpora", *GRBS*, 26 (1985) 151-197.

KOTANSKY, R.,
- *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae. Part I: Published Texts of Known Provenance* (= Papyrologica Coloniensia, 22.1), Opladen, 1994.

NAVEH, J. [&] Sh. SHAKED,
- *Amulets and magic bowls: Aramaic incantations of Late Antiquity*, Jerusalem, 1985.

RENGER, J.,
- "Amulett, alter Orient", en H. Cancik & H. Schneider, *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. I, Stuttgart & Weimar, 1996, p. 631.

SCHIENERL, P. W.,
- "Eisen als Kampfmittel gegen Dämonen", *Anthropos*, 75 (1980) 486-522.

VERSNEL, H. S.,
- "Amulets", en S. Hornblower & A. Spawforth, *The Oxford Classical Dictionary*, 3rd Edition, Oxford-New York, 1996, p. 78.

WAEGEMAN, M.,
- *Amulet and alphabet. Magical amulets in the first book of Cyranides*, Amsterdam, 1987.

ZINTZEN, C.,
- "Phylakterion", en *Der Kleine Pauly*, IV (1975), col. 834.

ii) plantas.

BUDGE, E.A.W.,
- *The Divine Origin of the Craft of the Herbalist*, Ann Arbor, 1971.

DELATTE, A.,
- *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Bruxelles 1961[3].

DETIENNE, M.,
- *Les Jardins d'Adonis*, Paris, 1972.

GESSMANN, G. W.,
- *Die Pflanzen im Zauberglauben: ein Katechismus der Zauberbotanik*, Den Haag, 1979.

MARTINI, M. C.,
- *Piante medicamentose e rituali magico-religiosi in Plinio*, Roma, 1977.

SCARBOROUGH, J.,
- "Early Byzantine Pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Roots", en C. Faraone & D. Obbink (eds.), *Magika Hiera*, Oxford, 1991, pp. 138-174.
- "The Pharmacology of sacred Plants, Herbs and Roots", en C. Faraone & D. Obbink (eds.), *Magika Hiera*, Oxford, 1991, pp. 138-174.

STANNARD, J.,
- "Herbal medicine and herbal magic in Pliny's time", *Helmantica*, 37 (1986) 95-106.

STEIER, E.,
- 'Moly', *RE*, 14 (1933), cols. 29-33.

TEIRLINCK, I.,
- *Flora diabolica: de plant in de demonologie*, Antwerp, 1924.

WATT, M.,
- 'Magic and Witchcraft in Relation to Plants and Folk Medicine', in Swain (ed.), *Plants and the Development of modern Medicine*, Cambridge, Mass., 1972.

WESSELY, C.,
- "Synopsis Florae Magicae", *BIFAO*, 30 (1931) 17-26.

iii) animales.

CAPPONI, F.,
- "Avifauna e magia", *Latomus*, 40 (1981) 292-304.

DAWSON, W. R.,
- "The Mouse in Egyptian and Later Medicine", *JEA*, 10 (1924) 83-86.

DÖLGER, F. J.,
- "Der Fisch im Zauber und in der Dämonenbeschwörung", *Ichthys*, 5 (1943) 181 ss.

DUNCAN, T. S.,
- "The Weasel in Religion, Myth and Superstition", *Washington Univ. Studies*, 12 (1924) 33-66.

HOWEY, M. O.,
- *The Horse in Myth and Magic*, London, 1923.
- *The Cat in the Mysteries of Religion and Magic*, London, 1930.

MEISSNER, B.,
- "Magische Hunde", *Z. d. Morgenl. Ges.*, (1919) 176.

OLEPHANT, S.G.,
- "The story of the strix" , *TAPhA*, (1914) 49-64.

SCHOLZ, H.,
- *Der Hund in der griechisch-römischen Magie und Religion*, Diss. Berlin, 1937.

SICHERL, M.,
- *Die Tiere in der griechisch-ägyptischen Zauberei hauptsächlich nach den griechischen Zauberpapyri*, Diss. Prague, 1937.

TOD, M.,
- "The Scorpion in Graeco-Roman Egypt", *JEA*, 25 (1939) 55-61.

WAEGEMAN, M.,
- "The Gecko, the Hoopoe ... and Lice", *AC*, 53 (1964) 218-23.

iv) instrumentos y objetos cargados de fuerza mágica.

BRASHEAR, W. M.,
- "Magical Papyri: Magic in Bookform", en P. Ganz (ed.), *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt* (= Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, 5), Wiesbaden, 1992, pp. 35-57.

CUNEN, F.,
- "Lampe et coupe magiques (PGM V, 1-52)", *SO*, 36 (1960) 65-71.

DE SALVIA, F.,
- "L'ostrakon thalassion nei papiri magici greco-egiziani", en M. Capasso (ed.), *Papiri letterari greci e latini*, Galatina, 1992, pp. 292-307.

DE WAELE, F. J. M.,
- *The magic staff or rod in Graeco-Italian antiquity*, Gent, 1927.

DORNSEIFF, F.,
- "Buchstaben", *RAC*, II (1954) 775-778.

DUEWEL, K.,
- "Buchstabenmagie und Alphabetzauber. Zu den Inschriften der Goldbrakteaten und ihrer Funktion als Amulette", *FMS*, 22 (1988) 70-110.

FARAONE, Ch.,
- "Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of 'Voodoo Dolls' in Ancient Greece", *ClAnt*, 10 (1991) 165-220.

- "Molten Wax, Split Wine and Mutilated Animals: Sympathetic Magic in Near Eastern and Early Greek Oath Ceremonies", *JHS*, 113 (1993) 60-80.

FRANKFURTER, D.,
- "The Magic of Writing and the Writing of Magic: The Power of the Word in Egyptian and Greek Traditions", *Helios*, 21 (1994)189-97.

GOW, A.,
- "῎Ιυγξ, ῥόμβος, rhombus, turbo", *JHS*, 54 (1934) 1-13.

HOPFNER, TH.,
- "Charakteres", *RE*, Supplementband IV, 1924, cols. 1183-1188.

MOUTERDE, R.,
- "Objets magiques", *Recueil S. Ayvaz, Mélanges de l'Université St.Joseph*, 25 (1942-1943) 105-128.

PIRENNE-DELFORGE, V.,
- "L'iynge dans le discours mythique et les procédures magiques", *Kernos*, 6 (1993) 277-289.

PLEY, J.,
- *De lanae in antiquorum ritibus usu*, R.V.V., XI, 1-2, Giessen, 1911-1912.

RAVEN, M. J.,
- "Wax in Egyptian Magic and Symbolism", *OMRO*, 64 (1983) 7-47.

SCHATKIN, M.,
- "Idiophones of the Ancient World", *JAC*, 21 (1978) 156-157.

SIEBERT, A. V.,
- "Licium" en H. Cancik & H. Schneider, *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Band VII, Stuttgart & Weimar, 1999, p.180.

SPEYER, W.,
- "Das Buch als magisch-religiöser Kraftträger im griechischen u. Römischen Altertum", en P. Ganz (ed.), *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt* (= Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, 5), Wiesbaden, 1992, pp. 59-86.
- "Gürtel", *RAC*, XII (1983) 1232-1266.

TAVENNER, E.,
- "Iynx and Rhombus", *TAPhA*, 64 (1933) 111.
- "The Use of Fire in Greek and Roman Love Magic", en *Studies in honor of Frederick William Shipley*, St. Louis, 1942, pp. 17-37.

VAZQUEZ, A.,
- "Aspectos mágicos de la Antigüedad, 2: 105 espejos magicos", *BAEAA*, 20 (1984) 18-24.

WILD, R. A.,
- *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis* (= EPRO 87), Leiden, 1981.

WORTMANN, D.,
- "Das Blut des Seth", *ZPE*, 2 (1968) 227-230.
- "Die Sandale der Hekate-Persephone-Selene", *ZPE*, 2 (1968) 155-160.

B. LA MAGIA LITERARIA

B.1. GRECIA: Homero, Hesíodo, Himnos, Píndaro, Tragedia (Esquilo, Sófocles, Eurípides), Teócrito, Apolonio de Rodas, Luciano. Con frecuencia los trabajos versan sobre personajes muy conocidos del universo literario mágico (Circe, Medea, etc.) o escenas, también conocidas, de los diversos géneros (*Nekuia*, Evocación de Darío en los *Persas*, etc.).

1. GENERAL PARA GRECIA Y ROMA.

CALVO MARTÍNEZ, J. L.,
- "Magia Literaria y Magia Real", en J. L. Calvo Martínez (Ed.), *Religión, Magia y Mitología en la Antigüedad clásica*, Granada, 1998, pp. 39-59.

DANESI MARIONI, G.,
- "La potenza magica della poesia d"amore", *A&R*, 26 (1981) 26-35.

EITREM, S.,
- "La magie comme motif littéraire chez les grecs et les romains", *SO*, 21 (1941) 39-85.

GORDON, R.,
- "Lelian"s Peony: The Location of Magic in Graeco-Roman Tradition", en E. S. Shaffer (ed.), *Comparative Criticism 9*, Cambridge, 1987, pp. 59-95.

LOWE, J. E.,
- *Magic in Greek and Latin Literature*, Oxford, 1929.

McGUIRE, L. H.,
- *Witches in the Roman world: a literary and sociological study*, Edinburgh, Ph. D, 1994.

PHILLIPS, C. R.,
- "Seek and Go Hide: literary source problems and Greco-Roman magic", *Helios*, 21.2 (1994) 107-114.

SCHONS, M. J.,
- "Horror and the characterization of the witch from Horace to Lucan", Los Angeles, 1998, Tesis Doctoral (cf. resumen en DA 1999-2000, 60.1: 116; en microficha, cf. UMI, nº AAT 9917292).

2. Autores y Géneros.

a) Homero: episodios de Circe, Helena, cura de Odiseo, Éolo, Feacios, Sirenas, *Nekyia*, etc.

AUSTIN, N.,
- *Name Magic in the Odyssey* (= California Studies in Classical Antiquity, 5), Berkeley, 1972.

BECK, G.,
- "Beobachtungen zur Kirke-Episode in der Odysee", *Philologus*, 109 (1965) 1-29.

BERGREN, A. L. T.,
- "Helen's 'Good Drug' in *Odyssey* iv 1-305", en S. Kreslic (ed.), *Contemporary Literary Hermeneutics and the Interpretation of Ancient Texts*, Ottawa, 1981.

BRILLIANT, R.,
- "Kirke's Men: swine and sweethearts", en Cohen (ed.), *The Distaff Side*, Oxford, 1995, pp. 165-174.

CARPENTER, R.,
- *Folk-tale, fiction and Saga in ate Homeric epics*, Berlekey-Los Angeles, 1958.

DYCK, A.,
- "The Witch's Bed but not her Breakfast: an Odyssean paradox", *RhM*, 124 (1981) 196-198.

GERMANI, G.M.,
- "Ulisee, Circe, e l'erba moly nella tradizione omerica e nella realità poetica", *Rassegna di clinica, terapia e scienze affini*, 14 (1934) 168-72.

GRESSETH, G. K.,
- "The Homeric Sirens", *TAPhA*, 101 (1970) 202-218.
HATZANTONIS, E.,
- "La resa omerica della femminilità di Circe", *AC*, 43 (1974) 38-56.
HOGAN, J. C.,
- "The Temptation of Odysseus", *TAPhA*, 106 (1976) 187-210.
LAMBERTERIE, Ch. de,
- "Grec homérique ΜΩΛΥ. Etymologie et poétique", *LALIES*, 6 (1987) 129-138.
MUGLER Ch.,
- "Circé et la nécessité", *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice*, 35 (1979) 59-65.
NAGLER, M. N.,
- "Dread Goddess Endowed with Speech", *ArchN*, 6 (1977) 77-85.
RENEHAN, R.,
- "The Staunching of Odysseus' Blood: The Healing Power of Magic", *AJPh*, 113 (1992), 1 ss.
RIDDEHOUGH, G. B.,
- "Circe's Wand: a note in Eustathius", *Phoenix*, 17 (1963) 197.
ROESSEL, D.,
- "The Stag on Circe's Island: an exegesis of a Homeric digression", *TAPhA*, 119 (1989) 31-36.
SEGAL, Ch.,
- "Circean Temptations: Homer Virgil Ovid", *TAPhA*, 99 (1968) 419-442.
- "The Phaeacians and the Symbolism of Odysseus' Return", *Arion*, 1.4 (1962) 17-64.
STANNARD, J.,
- "The plant called «moly»", *Osiris*, 14 (1962) 264.
STEIER, E.,
- "Moly", *RE*, 14 (1933), cols. 29-33.
STRÖMBERG, R.,
- "The Aeolus Episode and Greek Wind Magic", *Acta Univ. Gotoburgensis*, 56 (1950) 71-84.
TAYLOR, Ch. H. (jr.),
- "The Obstacles to Odysseus' Return: identity and consciousness in *The Odyssey*", *Yale Review*, 50 (1961) 569-580.
WULFF ALONSO, F.,
- "Circe y Odiseo, Diosas y Hombres", *Baetica*, 8 (1986) 269-279.
YARNALL, J.,
- *Transformations of Circe: the history of an enchantress*, Urbana, 1994.

b) Píndaro.

FARAONE, Ch. A.,
- "The Wheel, the Whip and other Implements of Torture: erotic magic in Pindar Pythian 4.213-19", *CJ*, 89 (1993) 1-19.
JOHNSTON, S. I.,
- "The Song of the Iynx: magic and rhetoric in Pythian 4", *TAPhA*, 125 (1995) 177-206.
MACHEMER, G. A.,
- "Medicine, Music, and Magic: the healing grace of Pindar's fourth Nemean", *HSPh*, 95 (1993), pp. 113 ss.

c) Tragedia.

BURKERT, W.,
- "Greek Tragedy and Religious Ritual", *GRBS*, 7 (1966) 87-121.
JOUAN, F.,
- "L'évocation des Morts dans la tragédie grecque", *RHR*, 198 (1981) 403-421.

i) Esquilo.

(Pasamos por alto las ediciones y/o traducciones de Esquilo, especialmente de *Persas, Coéforas y Euménides*, que en su Introducción tratan, especialmente, sobre la necromancia).

ALEXANDERSON, B.,
- "Darius in the Persians", *Eranos*, 65 (1967) 1-11.
AVERY, H. C.,
- "Dramatic devices in Aeschylus' *Persians*", *AJPh*, 85 (1964) 173-184.
BROADHEAD, H. D. (ed.),
- *The Persae of Aeschylus*, Cambridge, 1960 (esp. Appendix iii, pp. 302-9).
EITREM, S.,
- "The Necromancy in the Persai of Aischylos", *SO*, 6 (1928) 1-16 (& addendum p. 54).
FARAONE, C.,
- "Aeschylus' *hymnos desmios* (*Eum.* 306) and Attic judicial curse tablets", *JHS*, 105 (1985) 150-54.
HALDANE, J. A.,
- "'Barbaric Cries' (Aesch. *Pers.* 633-39)", *CQ*, 22 (1972) 42-50.
HALL, E. (ed.),
- *Aeschylus Persians*, Warminster, 1995.
HEADLAM, W.,
- "Ghost-Raising, Magic, and the Underworld", *CR*, 16 (1902) 52-60.
JOUAN, F.,
- "L'évocation des morts dans la tragédie grecque", *RHR*, 198 (1981) 408-421.
LAWSON, J. C.,
- "The Evocation of Darius (Aesch. *Persae* 607-93)", *CQ*, 28 (1934) 79-89.
LLOYD-JONES, H.,
- "Notes on P.Colon. 125 (Aeschylus, *Psychagogoi*?)", *ZPE*, 42 (1981) 21.
McCLURE, L. K.,
- "Clytemnestra's binding spell (Ag. 958-974)", *CJ*, 92.2 (1996-97) 123-140.
MOREAU, A.,
- "L'oeil maléfique dans l'oeuvre d'Eschyle", *REA*, 78-79 (1976) 50-64.
PELLING, C. B. R.,
- "Aeschylus' *Persae* and History", in C. B. R. Pelling (ed.), *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford, 1997, pp. 1-19.
ROSE, H. J.,
- "Ghost Ritual in Aeschylus", *HThR*, 43 (1950) 257-280.
RUSTEN, J.,
- "The Aeschylean Avernus, notes on P.Koeln 3.125", *ZPE*, 45 (1982) 33.
SNELL, B.,
- "Zu Pap.Colon. III 125 (col.II) Aisch. *Psychagogoi*?", *ZPE*, 40 (1980) 32.

SOLE, G. F.,
- "Il daimon ne *I Persiani* di Eschilo", *Annali della facoltà di lettere filosofia e magistero della università di Cagliari*, 13 (1946) 23-49.

ii) Sófocles.

FARAONE Ch. A.,
- "Deianira's Mistake and the Demise of Heracles: erotic magic in Sophocles *Trachiniae*", *Helios*, 21.2 (1994) 115-135.
KRAPPE A. H.,
- "La Robe de Déjanire", *REG*, 52 (1939) 565-572.
MASSENZIO, M.,
- "Anomalie della persona, segregazione e attitudini magiche. Appunti per una lettura del Filottete di Sofocle", en P. Xella (ed.), *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaela Garosi*, Roma, 1976, pp. 177-195.

iii) Eurípides.

Incluyo preferentemente los trabajos sobre Medea en su dimensión de maga. No obstante, hay numerosos tratamientos del personaje en general que tocan este aspecto de pasada: incorporo los que considero más relevantes.

BARLOW, S.A.,
- "Stereotype and Reversal in Euripides' *Medea*", *G&R*, 36 (1989), 162 ss.
BELLONI, L.,
- "Medea πολυφάρμακος", *CCC*, 2 (1981) 117-133.
CUNNINGHAM, M. P.,
- "Medea ἀπὸ μηχανῆς", *CPh*, 49 (1954) 151-160.
KNOX , B. M.W.,
- "The Medea of Euripides", *YCS*, 25 (1977) 193-225.
MESTURINI, A. M.,
- "Magia e medicina in un frammento del *Bellerofonte* di Euripide", *Ann. della Fac. di Lett. e Filos. Univ. di Genova*, (1981) 35-56.
MILLS, S. P.,
- "The Sorrows of Medea", *CPh*, 75 (1980) 289-296.
SEGURADO E CAMPOS, J. A.,
- "A magia de Medeia", *Euphrosyne*, 13 (1985) 205-217.
SOURVINOU-INWOOD, Ch.,
- "Medea at a shifting Distance", en J. Clauss & S. I. Johnston (eds.), *Medea: essays on Medea in myth, literature, philosophy and art*, Princeton, 1997, pp. 254-297.
WORTHINGTON, I.,
- "The Ending of Euripides' Medea", *Hermes*, 118 (1990) 502-505.

iv) Aristófanes.

DUNBAR, N. (ed.),
- *Aristophanes Birds*, Oxford, 1995 (*ad vv.* 1553-64).

RUCK, C. A. P.,
- "Mushrooms and Mysteries: on Aristophanes and the necromancy of Socrates", *Helios*, 8 (1981) 1-28.
TARKOW, T. A.,
- "Achilles and the Ghost of Aeschylus in Aristophanes' *Frogs*", *Traditio*, 38 (1982) 1-16.

d) Teócrito y Sofrón.

ARNOTT, G.,
- "Coscinomancy in Theocritus and Kazantzakis", *Mnemosyne*, 31 (1978) 27-32.
EITREM, S.,
- "Sophron und Theokrit", *SO*, 12 (1933) 10-38.
FANTUZZI, M., & F. MALTOMINI,
- "Ancora magia in Teocrito: (VII 103-114)", *ZPE*, 114 (1996) 27-29.
GOW, A.,
- *Theocritus*, II, Cambridge 1965, pp. 35ss.
HENKEL, P.,
- "Zu Theokrit, *Id.* II 38-42 (28-32)", *Serta Philol. Aenipontana. Innsbrucker Beitr. z. Kulturwissenschaft*, 7-8 (1962), 191 ss.
HERZOG, R.,
- "Die Zauberinnen des Sophron", *Hessische Blätter für Volkskunde*, 25 (1926) 217-229.
ROUSSEL, L.,
- "Art et Folklore dans les *Pharmakeutriai* de Théocrite", *REG*, 45 (1932) 361-365.
SCHWEIZER, O.,
- *Aberglaube und Zauberei bei Theokrit*, Bále, 1935.
SUTPHEN, M. C.,
- "Magic in Theokritos and Vergil", en *Studies in honor of B. Gildersleeve*, Baltimore, 1902, pp. 318 ss.

e) Luciano.

HELM, R.,
- *Lucian und Menippus*, Berlin/Leipzig, 1906.
HERZIG, O.,
- *Lukian als Quelle für die antike Zauberei*, Diss. Tübingen 1940.

B.2. ROMA: la bibliografía se vuelca casi exclusivamente en cuatro autores: Virgilio, Lucano, Horacio y, sobre todo, Apuleyo. Pero hay otros.

1. GENERAL PARA ROMA.

BURRISS, E.,
- *Taboo, Magic, Spirits, A study of Primitive Elements in Roman Religion*, New York, 1931.
CAGNAT, R.,
- *La Sorcellerie et les Sorciers chez les Romains*, Bibliothéque de vulgarisation du Musée Guimet, t. 15, Paris, 1903-1904, pp. 134-175.

FAHZ, L.,
- *De poetarum Romanorum doctrina magica quaestiones selectae,* R.V.V., 11, 3, Giessen, 1904.
LUCK, G.,
- *Hexen und Zauberei in der Römischen Dichtung,* Zürich, 1962.
TAVENNER, E.,
- *Studies in Magic from Latin Literature*, New York, 1916.
TUPET, A.-M.,
- "Rites magiques dans l'antiquité romaine", *ANRW*, II 16.3 (1986) 2591-2675.
- *La magie dans la poésie latine*, Paris, 1976.

2. AUTORES.

a) Plinio el Viejo.

ERNOUT, A.,
- "La magie chez Pline l'Ancien", en *Hommage á J. Bayet,* Paris, 1964, pp. 190-195.

b) Horacio.

INGALLINA, S. S.,
- *Orazio e la magia*, Palermo, 1974.
MANNING, C. E.,
- "Canidia in the Epodes of Horace", *Mnemosyne,* 23 (1970) 393-40.
MOSCADI, L. B.,
- "Verba et voces. Orazio e la mentalità magica del suo tempo (Epist. 1,1,33-37)", *A&R*, 30 (1985) 179-185.
ZIELINSKI, TH.,
- "L'envoûtement de la sorcière chez Horace", en *Melanges 0. Navarre*, Toulouse, 1935, pp. 439-451.

c) Virgilio.

ENK, P. J.,
- "La tragédie de Didon", *Latomus*, 16 (1957) 628-642.
FARAONE, Ch.,
- "Clay Hardens and Wax Melts: Magical Role-Reversal in Vergil´s Eighth Eclogue", *CPh*, 84 (1989) 294-300.
GESSLER, J.,
- "Magica bij Theokritos en Vergilius", *AC,* 17 (1948) 193 ss.
KRAGGERUD, E.,
- "Samson Eitrem and the death of Dido: a literary reappraisal of a magical scene", en D. R. Jordan, H. Montgomery & E. Thomassen (eds.), *The world of ancient magic (Papers from the first international Samson Eitrem seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4 – 8 May 1997*), Bergen, 1999, pp. 103-113.
PICHON, R.,
- "La magie dans le IVe chant de l'Énéide", *Rev. de Philol., de Littér. et d'Hist. anc*, 33 (1909) 247-257.

RICHTER, A.,
- *Virgile, La huitième Bucolique,* Paris, 1967.
SEGAL, Ch.,
- "Alphesiboeus' song and Simaetha's magic; Virgil's eighth eclogue and Theocritus' second idyll", *GB*, 14 (1987) 167-185.
SETAIOLI, A.,
- "Ancora a proposito della scena di magia nel IV libro dell'Eneide", *A&R* ,19 (1974) 159-164.
SPARGO, J. W.,
- *Virgil the Necromancer,* Cambridge Mass., 1934
TUPET, A.-M.,
- "Didon magicienne", *REL*, 48 (1970) 229-258.

d) Ovidio.

ROSNER-SIEGEL, J. A.
- "*Amor*, Metamorphosis and Magic: Ovid's Medea (*Met.* 7.1-424)", *CJ*, 77 (1981-82) 231-43.
TUPET, A.-M.,
- "Ovide et la magie", *Ovidianum*, pp. 575-584.

e) Propercio.

TUPET, A.-M.,
- "Rites magiques chez Properce (III,6,25-30)", *REL*, 52 (1974) 250-262.

f) Tibulo.

FORTUNY PREVI, F.,
- "Presencia de la magia en Tibulo", en *Simposio Tibul.*, pp. 243-253.

g) Petronio.

PINNA, T.,
- "Magia e religione nella Cena Trimalchionis", *Studi di filos. & di storia della cultura pubbl. dall'Ist. di Filos. della Fac. di lett. dell'Univ. di Cagliari*, 1978, pp. 449-500.
PALLAS, J. M.,
- "Màgia i bruixeria en el Satiricó" , *Ed. Quaderns Crema. Deu anys,* (1989) pp. 147-158.

h) Lucano.

ARREDONDO, F.,
- "Un episodio de magia negra en Lucano", *Helmantica*, 3 (1952) 347-362.
BOURGERY, A.,
- "Lucain et la magie", *REL*, 6 (1928) 299-313.
BROCCIA, S.,
- "L'apparato magico del VI libro della *Farsaglia*", *Annali della Facoltà di Lettere, Filosofia ... dell'Univ. di Cagliari*, 15 (1948) 203-235.

GORDON, R.,
- "Lucan's Erictho", en M. Whitby *et al.* (eds.), *Homo Viator: Classical Essays for John Bramble*, Bristol, 1987, pp. 231 –241.

LONGO, V.,
- "Oniromanzia e negromanzia nel *Bellum civile* di Lucano", *AALig*, 45 (1988) 331-342.

LUGLI, U.,
- "La formazione del concetto di stregoneria in Lucano", *Sandalion*, 10-11 (1987-1988) 91-99.

MOSCADI, L. B.,
- "Osservazioni sull´episodio magico dell VI libro della *Farsaglia* di Lucano", *SIFC*, 48 (1976) 140-199.

PAOLETTI, L.,
- "Lucano magico e Virgilio", *A&R*, 8 (1963) 11–26.

PHILLIPS, O.,
- "Singing away snakebite: Lucan's magical cures" en M. Meyer & P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 1995, pp. 391-400.

TUPET, A.-M.
- "La scène de magie dans la *Pharsale*. Essai de problématique" en *Mélanges Le Bonniec*, pp. 419-427.

VOLPILHAC, J.,
- "Lucain et l'Egypte dans la scène de nécromancie de la *Pharsale* VI 413-430 à la lumière des papyri grecs magiques", *REL*, 56 (1978) 272-288.

i) Apuleyo.

ABT, A.,
- *Die Apologie des Apuleius und die antike Zauberei*, Leipzig, 1908 (=*RGVV* IV, 2).

BRADLEY, K.,
- "Law, magic, and culture in the Apologia of Apuleius", *Phoenix*, 51.2 (1997) 203-223.

FICK, N.,
- "La magie dans les Métamorphoses d'Apulée", *REL*, 63 (1985) 132-147.

HIDALGO, M. J.,
- "La magia y la religión en las obras de Apuleyo", *Zephyrus*, 30-31 (1980) 223-230.

HOEVELS, F. E.,
- *Märchen und Magie in den Metamorphosen des Apuleius von Madaura*, Amsterdam, 1979.

MOINE, N.,
- "Augustin et Apulée sur la magie des femmes d'auberge", *Latomus*, 34 (1975) 350-361.

MOSCA, B.,
- "Apuleio e la magia", *C&S*, 35 (1970) 39-45.

REGEN, F.,
- *Apuleius philosophus Platonicus. Untersuchungen zur Apologie (De magia) und zu De mundo* (Untersuch. zur antiken Lit. & Geschichte, 10), Berlin, 1971.

El cuento de miedo en la Antigüedad clásica[1]

Manuel García Teijeiro
Universidad de Valladolid

There are many accounts surviving from Greece and Rome of ghosts, haunted houses, necromancy, trips to the other world and witchcraft, but did horror stories exist as fully developed literary fiction? The answer to this question is a rather negative one. The reports of antiquarians and paradoxographers are offered as factual accounts; many other stories mostly record folk legends. Only the gruesome tales woven into Petronius' *Satyricon* and Apuleius' *The Golden Ass*, in which magic is really prominent, can approach the modern concept of horror stories.

Los griegos y los romanos nos han dejado algunos interesantes cuentos de miedo. No son cuentos populares, en sentido estricto, puesto que nunca tuvieron la ocurrencia de recopilar sus narraciones folklóricas. Se trata de productos literarios, aunque estén claramente inspirados en aquéllas y puedan conservar parte de las características del estilo oral. Las antologías modernas[2] que recopilan estas antiguas narraciones tienen el inconveniente de entremezclar noticias, sucesos y relatos muy diferentes, que sólo tienen en común la intervención en ellos de fantasmas y otros agentes sobrenaturales o monstruosos. Esa confusión influye, sin duda, en la decepción que algunos críticos encuentran en ellas cuando las comparan con los buenos relatos de horror escritos por autores modernos[3]. Sólo debe compararse lo que es homogéneo, y si por "historias modernas de horror" entendemos una clase específica de literatura destinada a producir en el lector inquietud y miedo, para establecer una comparación válida hemos, ante todo, de buscar algo semejante en la Antigüedad.

1 Trabajo realizado dentro del Proyecto de Investigación PB 97 / 0403.

2 P. Wendland, 1911; L. Collison-Morley, 1912. Estudia algunas en conexión con el folklore W. M. S. Russell, 1981. Recientemente se han publicado dos interesantes libros. La Tesis Doctoral de D. Felton, 1999, que trata, sobre todo, el tema de la casa encantada, y la monografía de A. Stramaglia, 1999, que incluye texto, traducción y comentario de muchos pasajes pertinentes.

En esa clase de narraciones la primera tarea del escritor es hacerlas creíbles, y, por definición, esto es tanto más difícil cuanto menos dispuesto esté el público a ello. Se desarrollan como una clase de literatura de evasión, paradójicamente cuando la crítica racionalista parece haber desterrado las creencias tradicionales. Es, efectivamente, en la segunda mitad del siglo XVIII, en plena época de la Ilustración, cuando surge la llamada "novela gótica"[4], primero con *The Castle of Otranto* de Horace Walpole (1764) y luego con las obras que le siguieron de Ann Radcliffe, M. G. Lewis, C. R. Maturin y algunos otros autores, casi todas con gran éxito popular. Lo más característico de estos escritores es la preocupación por crear un ambiente nuevo, donde se desarrolla una acción fantástica, también novedosa: paisajes siniestros, castillo medieval, obscuros subterráneos, puertas secretas, luces misteriosas, viejos manuscritos, espectros, apariciones, magia... La trama suele desarrollarse en el pasado, sobre todo en la Edad Media, con marcada preferencia por escenarios y personajes meridionales, italianos y españoles, como si el autor quisiera sugerir que si los fantasmas no son aceptables en su época y en su mundo ilustrado, bien pudieron actuar en aquellos siglos y en aquellos lugares[5].

Estos intereses no fueron extraños al romanticismo, hay buenos relatos románticos en esta línea, a veces situados en la propia época del autor, pero con una ambientación y unos sucesos que siguen siendo parecidos a los de la novela gótica, como ocurre con el famoso *Frankenstein or the Modern Prometheus* de Mary W. Shelley o con varias de las narraciones fantásticas de E. T. A. Hoffmann. Más tarde, las reformas económicas, la revolución industrial, el prestigio del progreso científico trajeron nuevas tendencias literarias. Si los relatos terroríficos, con todo, conti-

3 D. Felton, 1999, pp. XIV s., recoge un par de tales opiniones, que ella rechaza. G. Moretti, 1993, defiende la existencia de un subgénero literario en la Antigüedad constituido por relatos de brujas y fantasmas.

4 "A Gothic Story" figuraba ya como subtítulo de la obra de Walpole en su segunda edición (1765). Cf. sobre estas novelas W. P. Day, 1985, y E. J. Clery, 1995.

5 Es interesante observar que algunos de los primeros autores de novelas góticas parecen haber sentido cierta inquietud por escribir semejantes relatos en una sociedad culta. H. Walpole publicó su primera novela fingiendo que era la traducción que un fingido William Marshal Gent había hecho de un original italiano escrito por un no menos real Onuphrio Muralto. A. Radcliffe se esforzaba por ofrecer al final de sus novelas una explicación racionalista de los portentos que en ellas habían ocurrido.

nuaron y aun alcanzaron gran desarrollo, fue porque su técnica narrativa supo adaptarse muy bien a los cambios. La "ghost story" de la época victoriana es casi siempre un relato corto, sus autores comprendieron que era difícil mantener el interés y la tensión emotiva basada en el miedo durante mucho tiempo (excepción notable es la conocida *Drácula* de Bram Stoker, publicada en 1897). Se presenta, además, como realista. El narrador es un contemporáneo, que vive en nuestro mundo. No cree en fantasmas, tiene mentalidad moderna; pero, de una u otra forma, entra en contacto con lo misterioso, con lo terrorífico, que va insinuándose poco a poco y acaba por imponerse. Esta estructura binaria, que presenta primero la normalidad habitual y sugiere después la amenaza de una realidad diferente, que, por increíble que parezca, puede invadir nuestra vida y producir sucesos horribles, es característica de las buenas narraciones terroríficas de época victoriana, como lo es también, por lo menos a veces, la presencia de una fina ironía que el autor diestro es capaz de armonizar con la credibilidad de su historia, como tan bien supo hacer M. R. James. Son los cuentos de miedo que pueden considerarse de mejor acabado literario y que han conformado la noción más extendida de este género[6].

No es preciso seguir bosquejando sus avatares en tiempos más recientes, en los cuales la necesidad siempre apremiante de dar verosimilitud a lo que se cuenta acaba por substituir la amenaza de lo sobrenatural por otra que parezca científicamente admisible, haciéndola proceder del espacio exterior o de una nueva dimensión o de algún descubrimiento maravilloso, que al cabo resulta fatal, como ocurre en *The Island of Dr. Moreau* de H. G. Wells y en *The Fly* de G. Langelaan. Volvamos a los cuentos de miedo de griegos y romanos, para ver si también en ellos se encuentra ese interés por conseguir un ambiente apropiado que realce la narración y esa preocupación por darles verosimilitud. No se trata de establecer sin más una comparación con las modernas historias terroríficas, sino de examinar cómo se trataron entonces esos requisitos que tan importantes son en esta modalidad narrativa.

Ante todo hay que precisar. Nos referimos aquí a los cuentos de miedo literarios, es decir a los que tienen identidad propia, son obra de un autor y están contados a su modo, aunque se basen en temas populares. No son pertinentes los múltiples episodios de la épica y del teatro en que interviene lo sobrenatural, ni siquiera cuando podrían ser considerados terroríficos, porque ni tienen independencia de la acción principal ni en ellos se pone énfasis en producir miedo. En el Polifemo de la Odisea reconocemos al gigante antropófago común al folklore de tantos pueblos. Come a

6 La bibliografía es extensísima. D. FELTON, 1999, recoge una buena selección de monografías recientes. Nosotros nos limitaremos a señalar el estudio que sobre el tema escribió un famoso autor de relatos terroríficos, H. P. LOVECRAFT, 1927, y dos inteligentes síntesis en español: R. LLOPIS, 1974, y L. M. PANERO, 1977.

algunos compañeros de Ulises y amenaza con devorarlos a todos allá en su caverna, pero el poeta no acentúa los rasgos potencialmente pavorosos. Para él el cíclope, como los lestrígones o las sirenas, forma parte de esos personajes no humanos de naturaleza despiadada, que se oponen al conjunto de todos los hombres. Con su habilidad y su astucia (eso es lo que se hace resaltar) el héroe triunfa de esos monstruos y escapa al peligro mortal que representan, como hace Simbad el Marino en *Las mil y una noches*[7]. El famoso episodio de necromancia del canto XI de la Odisea tampoco puede considerarse como un cuento de miedo, y lo mismo hay que decir de otras consultas a los muertos, como la de *Los Persas* de Esquilo (623-680), que es más una ceremonia religiosa que una evocación mágica. Heródoto (V 92 η) cuenta como un simple hecho la consulta que Periandro de Corinto hizo al alma de su difunta esposa Melisa, en el oráculo de Tesprotia, junto al Aqueronte[8]. En episodios de necromancia en la literatura posterior no faltan, en cambio, detalles siniestros[9], especialmente en la consulta de Sexto Pompeyo por medio de una hechicera tesalia en el libro VI de *La Farsalia* de Lucano (420-830), donde los hábitos de aquella horrible bruja y la descripción de la ceremonia nigromántica están descritas con especial complacencia en lo terrorífico y en lo macabro[10]. Son, sin embargo, incidentes insertos en los argumentos de obras que pertenecen a distintos géneros.

Además de a la necromancia, la tragedia recurrió muchas veces a fantasmas y otros agentes sobrenaturales. La *vita* anónima de Esquilo recoge una anécdota interesante sobre el pavoroso efecto que causó la entrada en escena del coro de Erinis: "Dicen algunos que, en la representación de *Las Euménides*, cuando sacó a escena uno por uno a los miembros del coro, aterrorizó de tal manera al público que los niños

7 Hay en la *Odisea* algunos pasajes donde lo siniestro, más latente, podría dar pie a un relato inquietante en sentido moderno. Piénsese en los hombres encantados por Circe, convertidos en animales, pero sin perder sus sentimientos y recuerdos humanos (*Od.*, 10.212-219 y 240) y compárese con *The Island of Dr. Moreau* de Wells y con las películas inspiradas en su novela, especialmente "Island of Lost Souls" de Erle C. Kenton (1933). También la extraña descripción del paisaje que rodea la gruta de Calipso (*Od.*, 5.63-77), donde hay árboles, prados floridos y manantiales, pero ningún ser humano, está impregnada de connotaciones misteriosas, tanto más cuanto que no existe en Homero ninguna atención semejante al paisaje. Las aves que moran en aquel locus amoenus no son canoras, sino búhos, gavilanes, cuervos de mar. Además el nombre de la ninfa o diosa que allí habita, Calipso, evoca la idea de ocultar o enterrar. Cf. M. GARCÍA TEIJEIRO, "La figura de la maga en las literaturas griega y latina", en *Homenaje al Prof. Gainzaráin*, Univ. del País Vasco, en prensa.

8 El pasaje tiene, de todos modos, notable valor como testimonio de la creencia en que los muertos pueden utilizar en la otra vida los objetos que se queman en honor suyo.

9 Testimonios, p. ej., en Th. HOPFNER, 1935.

10 Sobre la influencia de este pasaje en nuestra literatura, cf. M. GARCÍA TEIJEIRO, 1999, pp. 148 ss.

se desmayaron y las mujeres que estaban encinta abortaron"[11]. No sabemos si hay algo de cierto en esta noticia tardía, pero, en cualquier caso, recoge una tradición que refleja lo impresionables que podían ser los griegos, y, con otros testimonios en igual sentido[12], deben ser tenidos en cuenta para valorar sus cuentos de miedo.

No es en el teatro, sin embargo, donde han de buscarse éstos, puesto que ningún drama antiguo tiene argumento propiamente terrorífico. Salvo un par de excepciones, los temas de la tragedia son tradiciones heroicas y mitológicas, en las cuales, lo mismo que en la épica, la intervención de lo sobrenatural no está calculada para producir miedo. Podemos preguntarnos qué efecto produciría en los espectadores escenas como la ya mencionada evocación del difunto rey persa, el coro de las Erinis vengadoras o la aparición, por encima del decorado del palacio, de Medea subida en su carro de dragones alados al final de la tragedia de Eurípides. Hay también metamorfosis de hombres en animales, manifestaciones de fantasmas, operaciones mágicas..., pero no historias de miedo.

En la comedia tenemos teatro desligado del mundo del mito, y la comedia nueva griega y sus imitaciones latinas aprovechan a veces las supersticiones sobre apariciones y fantasmas. En el *Phasma* de Menandro un joven se enamoraba de la muchacha cuyo rostro veía surgir en lo que él creía una capilla, pero que en realidad era un boquete en la pared disimulado[13]. Otros dos comediógrafos griegos escribieron obras de igual título, Filemón y Teogneto, el primero de los cuales es muy probablemente la fuente de la *Mostellaria* de Plauto, donde el miedo a las apariciones de un terrible fantasma sirve de pretexto a un ingenioso esclavo para evitar que su amo, llegado demasiado pronto de cierto viaje, entre en la casa y sorprenda

11 *Vita Aeschyli*, p. 332, 10-13 Page. Como consecuencia, el Estado habría intervenido reduciendo el número de coreutas (Pólux, IV 110) y Esquilo se habría exiliado a Sicilia (la *Vita* aduce esto como la tercera causa posible de su viaje). Hay que imaginarse a las Erinis como Furias vestidas de negro, con antorchas en las manos y culebras en los cabellos (cf. Pausanias, I 28.6). La intervención de lo sobrenatural en la tragedia ha sido estudiada en algunas monografías: en general, C. E. WHITMORE, 1915; para Eurípides, E. H. KLOTSCHE, 1918; en Séneca, M. V. BRAGINTON, 1933. Sobre lo maravilloso en el teatro griego, cf. M. GARCÍA TEIJEIRO, 1993, y sobre la aparición de fantasmas, R. M. HICKMAN, 1938.

12 Cf., p. ej., Platón, *Resp.* III, 386 A. ss., sobre la conveniencia de evitar en la educación de los guardianes de la ciudad los pasajes de los poetas que hicieran referencia a la muerte, entre los cuales señala varios versos homéricos, y añade que han de evitarse también todos los nombres horribles, como los de los ríos infernales, "los de abajo" (ἔνεροι), los espectros (ἀλίβαντες) y todos los de esa clase, que, al ser nombrados, hacen estremecerse (φρίττειν) a cuantos los oyen.

13 Reconstrucción plausible del argumento a partir de los testimonios existentes en A. W. GOMME-F. H. SANDBACH, 1973, pp. 673-676.

a su hijo con una amante[14]. Ahora bien, ni en Menandro ni en Plauto ni, que sepamos, en ninguna comedia griega o romana salía a escena espectro alguno. Tampoco desarrollaron argumentos terroríficos. Son piezas de enredo que utilizan para su trama creencias de la época.

Si en busca de cuentos de miedo pasamos a la prosa, hemos de considerar ante todo los numerosos relatos breves de acontecimientos inquietantes recogidos en una gran variedad de fuentes. Dentro de ellos, conviene distinguir un grupo en el que intervienen personajes míticos, a pesar de que el suceso se sitúa en un marco histórico, a veces reciente. Veamos algún ejemplo.

En su curioso diálogo *Heroikos*[15] presenta Filóstrato a un fenicio hablando con un viñador. La conversación se desarrolla en un lugar apartado, pero preciso, la campiña de Eleunte, en el Quersoneso Tracio, donde el segundo cuida sus vides junto a la tumba del héroe Protesilao, uno de los combatientes griegos en Troya (6.3; 9.1 de Lannoy). La época es la contemporánea del autor (finales del siglo II o comienzos del III, cf. en 8.1 la referencia del abuelo del viñador al viaje del emperador Hadriano a Troya). El lugareño habla al comerciante fenicio de los héroes antiguos. Él es protegido del amable Protesilao, con quien tiene trato íntimo, pero sabe muchas cosas de otros, bien por su protector, bien por los navegantes que llegan hasta allí, especialmente de los que combatieron en Troya. Muertos hace muchos siglos, se aparecen en la región troyana, no como fantasmas inmateriales, sino con la misma fuerza, la misma belleza y los mismos sentimientos que tuvieron en vida. Aquiles lleva una existencia bienaventurada en la Isla Blanca, frente a la desembocadura del Danubio, en el Ponto, en compañía de Elena; pero su carácter sigue siendo inexorable. Para demostrarlo, el viñador cuenta un terrible relato que corre por allí (56, 6-11). Una vez el héroe se le apareció a un comerciante que solía hacer escala en la isla y lo acogió muy bien, mas, al despedirlo, le pidió que fuera a Troya y le trajera de allí a cierta joven esclava, cuyas señas dio puntualmente. Extrañó al mercader aquella petición y se atrevió a preguntarle a Aquiles para qué la quería. Él le explicó que ella era la última descendiente de Príamo y de Héctor. Suponiendo que se trataba de algún asunto amoroso, el comerciante aceptó el encargo. Fue, pues, la compró y volvió con ella a la isla. Aquiles se lo agradeció vivamente, pero le dijo que la guardara aquella noche en la nave. El comerciante, en cambio, podía ir a cenar con él y con Elena en su santuario. Así lo hizo. Fue muy bien acogido y recibió una gran cantidad de dinero. Además Aquiles le aseguró que lo consideraba huésped suyo y que tendría un buen viaje, con muchas ganancias.

14 Discusión detallada en D. FELTON, 1999, pp. 50-61.

15 Sobre él recientemente, H. D. BETZ, 1996, V. ROSSI, 1997, y A. BESCHORNER, 1999.

Cuando se hizo de día, lo despidió amistosamente con todos los regalos, no sin ordenarle que dejase a la muchacha en la playa. Se hallaba todavía la nave a poca distancia, cuando oyeron los gritos desgarradores de la joven, a la que Aquiles estaba descuartizando, arrancándole sus miembros uno a uno.

La narración está completa en sí misma y tiene elementos terroríficos. Se aprecia también en ella cierta preocupación por mantener el interés, a pesar de su brevedad: el final contiene una sorpresa muy emotiva, que no podía preverse, tanto más cuanto que en esta clase de historias suelen intervenir motivos eróticos, que supone también presentes aquí, aunque equivocadamente, el comerciante (56.8). Lo que sucede, en cambio, es todo lo contrario. El héroe, por su antiguo odio a la casa real troyana (Héctor había matado muchos siglos antes a su querido Patroclo), se comporta como un monstruo odioso[16]. El Aquiles de la tradición tenía carácter vengativo y rencoroso. Es comprensible que Filóstrato introdujera en su diálogo formas de comportamiento que recordasen la famosa cólera del héroe. Así lo hace cuando cuenta el castigo de los tesalios que descuidaron el culto que le debían (53) y el terrible final de las amazonas invasoras de la Isla Blanca (57). ¿Por qué elegir, sin embargo, una esclava indefensa para mostrar su venganza sobre el último descendiente del odiado Héctor? Cabe pensar que Filóstrato adapta en su diálogo alguna obscura leyenda local. El viñador no insiste en la veracidad de lo que cuenta. Lo presenta como un rumor, como una historia que corre[17] y no da ni el nombre del mercader, ni el de la esclava, ni el de su amo. Es posible también que Filóstrato haya inventado el episodio para acabar su obra subrayando el poder terrible de Aquiles contra sus enemigos[18].

Sea como sea, en esta narración se combinan dos motivos tradicionales: el del sacrificio de una doncella al héroe muerto y el de la entrega a un monstruo de una víctima humana propiciatoria de sexo contrario, la cual, normalmente, es rescatada por un salvador (tema de Perseo y Andrómeda)[19]. Entre los ejemplos que se encuentran en los autores clásicos, el del llamado "Héroe de Temesa" merece especial aten-

16 El lector podía imaginarse a Aquiles como un gigante que descuartiza a la muchacha con fuerza colosal, puesto que la tradición atribuía a los héroes enorme altura. El mismo *Heroikos* alude a ella (7.9 y 12; 10.4; 13.3) y la fija en torno a los cuatro metros y medio (10 codos), si bien Ayante medía cinco (8.1) y Orestes poco más de tres. Cf. S. Eitrem, 1929, pp. 53-56.

17 Introducida por λέγεται en construcción personal, sin concretar el informante. El contexto apunta a los navegantes anónimos que arribaban a la comarca de vuelta del Ponto y solían contar al viñador lo que ocurría en Leuke, la Isla Blanca, como éste dice un poco antes (56.4).

18 Antes había referido también castigos infligidos por otros héroes redivivos para vengar ofensas. A. Beschorner, 1999, pp. 235 ss., supone que con la exposición de las crueles venganzas de Aquiles en los capítulos 53, 56 y 57 Filóstrato intentaba una crítica velada a la conducta del emperador Caracalla.

19 Cf. M. García Teijeiro-Mª. T. Molinos Tejada, 2000, pp. 114 ss.

ción, porque el monstruo era en ese caso el espectro vengativo de uno de los compañeros de Ulises, el cual había sido lapidado por los habitantes de Temesa por haber violado a una muchacha. Su fantasma tomó cruel venganza hasta que los lugareños, advertidos por un oráculo, lo propiciaron con la construcción de un templo y con la entrega cada año de la virgen más hermosa. El tributo fue mantenido durante mucho tiempo, pero una vez, cuando se iba a entregar esta ofrenda anual, pasó por allí un famoso campeón olímpico, Eutimo de Locros. Vio a la doncella destinada al sacrificio, luchó con el fantasma y lo venció. Éste desapareció entonces hundiéndose en el mar y el atleta se casó con la joven[20].

La historia del "Héroe de Temesa" es un buen ejemplo de cómo una tradición local de una ciudad del Sur de Italia[21] fue relacionada por un lado con la Odisea a través de uno de los marinos de Ulises[22]; por otro, con un atleta histórico. Contiene, como el relato de Aquiles y la esclava troyana, los ingredientes necesarios para formar un cuento de miedo, pero no lo es. Tuvo, eso sí, la fuerza necesaria para inspirar una antigua pintura, cuya copia dice haber visto Pausanias (VI 6.11): junto con otros personajes, figuraba en ella el espectro "con la piel horriblemente negra y toda su apariencia en sumo grado espantosa".

Existe un relato comparable en el cual, en lugar de héroes de la épica, interviene uno de esos monstruos femeninos pertenecientes a los niveles populares de la mitología, las llamadas empusas o lamias. La víctima es un joven , no una muchacha, y el material folklórico subyacente está actualizado mediante ubicación en lugares concretos y nominación de los personajes. La historia es la número 8 en la colección de transformaciones de Antonino Liberal, quien la tomó del libro IV de las *Metamorfosis* de Nicandro. Un monstruo llamado Lamia o Síbaris vivía en el monte Cirfis, cerca de Delfos. Desde allí asolaba toda la región devorando hombres y ganado. El oráculo hizo saber que la manera de contener aquella plaga era llevar en ofrenda a la cueva de tan terrible criatura a un muchacho de la ciudad. La suerte designó a uno de gran belleza, Alcioneo, el cual fue conducido allí en procesión por

20 La noticia más completa está en Pausanias, VI 6.7-11 (cf. Estrabón, VI 1.5). El primer testimonio es Calímaco, *fr.* 98 Pf. Breves referencias en Eliano, *VH*, 8.18, y Eustacio, *ad Hom. Od.* 1.185, 1409.14-16. Sobre Eutimo, cf. también Calímaco, *fr.* 99 (= Plinio, *HN*, 7.152), con el comentario de Pfeiffer. Hay una interesante monografía reciente sobre el personaje: M. Visintin, 1992. Véase también A. J. Domínguez Monedero, 1992, y G. Cordiano, 1998.

21 La localización exacta no es segura. La más probable es la que la sitúa en la costa occidental del territorio de los Bruttii, donde está hoy Nocera Tirinese. Véase R. J. A. Talbert, 2000, mapa 46/D 3, con bibliografía topográfica y arqueológica en el "Map-by-Map Directory" que acompaña al atlas, I, p. 701. La tradición local pudo haber arrancado de alguna práctica de sacrificios humanos o de prostitución sagrada, cf. P. Bonnechere, 1994, p. 113.

22 Estrabón, VI 1.5, da el nombre, Polites. Un personaje así llamado aparece en *Od.*, 10.224 s.

los sacerdotes. En el camino se encontraron con un extranjero joven y valiente, Euríbato, quien inmediatamente se prendó de la víctima. Preguntó a dónde la conducían y, enterado de lo que pasaba, tomó el lugar del muchacho, penetró en la caverna, sacó a Lamia de su cubil y la arrojó contra las rocas. Tras el terrible golpe, ella desapareció y surgió un manantial, que recibió el nombre de Síbaris.

El relato sigue evidentemente los motivos del sacrificio humano al monstruo y del héroe liberador (tipo 300 Aarne-Thompson). Como en el del espectro de Temesa, el ingrediente erótico está presente, a pesar de la brevedad. Algo más desarrollado se encuentra en otra narración, en la cual el rescate no se consigue por medio de una lucha, sino con la intervención de un personaje dotado de poderes especiales, pero el esquema sigue siendo substancialmente el mismo.

El milagro más conocido de Apolonio de Tiana, según el testimonio de Filóstrato[23] consistió en desenmascarar a una lamia de Corinto. Vivía entonces allí un joven licio, Menipo, inteligente y con un hermoso cuerpo de atleta. Se interesaba por el estudio y por la filosofía, pero tenía una extraña relación amorosa con una rica extranjera. Todo comenzó cuando ella le salió al encuentro una vez que Menipo caminaba solo. Lo tomó de la mano, le dijo que llevaba mucho tiempo enamorada de él, que ella era fenicia, que lo invitaba a ir a su casa al atardecer, en las afueras de la ciudad, donde cantaría en honor suyo, le serviría excelente vino y podrían gozar de su amor sin que nadie los molestara. El joven fue, y continuaba acudiendo allí a menudo, sin sospechar la verdadera naturaleza de su aparente enamorada. Hasta que se encontró con Apolonio, quien lo observó detenidamente y le dijo: "Tú, que eres hermoso y codiciado por las mujeres hermosas, has enamorado a una culebra y una culebra se ha enamorado de ti". Ante la sorpresa del mozo, el filósofo le preguntó si pensaba casarse y, de ser así, cuándo sería la boda. "Pronto", le contestó, "quizás mañana". Apolonio dejó así las cosas por entonces, pero el día del casamiento se presentó en el banquete y avisó a los comensales de que todo cuanto veían, manjares, rica vajilla, lujosos adornos de la sala, era pura apariencia; la novia misma no era tampoco tal, sino un monstruo, una empusa de esas que la gente llama lamias o espantos (μορμολυκίας) y gustan de los placeres sexuales, pero sobre todo de la carne humana. La pretendida desposada procuraba hacerle callar y echarlo fuera insultando y ridiculizando a los filósofos, pero los presentes vieron asombrados cómo el oro y la plata, los cocineros y los escanciadores empezaron a desvanecerse ante sus mismos ojos. Entonces el monstruo rompió a llorar y suplicaba que no siguiera torturándola y no la obligase a declarar su verdadero ser. Insistió Apolonio, y ella hubo de reconocer que era una empusa, que había estado cebando a Menipo para comérselo después, ya que gustaba de devorar cuerpos jóvenes y

23 *Vida de Apolonio*, 4.25. Cf. el comentario de A. Stramaglia, 1999, pp. 266-279.

hermosos, porque su sangre es pura[24].

En los dos relatos que acabamos de considerar hay un elemento erótico claro, que es uno de los ingredientes frecuentes en las historias de terror, si bien no está desarrollado ni literariamente aprovechado en ninguno de los dos casos. Aunque estos monstruos femeninos[25] hayan acabado por desarrollar rasgos que los aproximan a los vampiros[26], son otra cosa. Se trata de seres sobrenaturales malignos, capaces de cambiar de forma a su capricho, de desprenderse de los ojos y de asustar terriblemente a las personas con que se encuentran. El mismo Filóstrato cuenta en su *Vida de Apolonio de Tiana*, 2.4, que una noche de luna iba éste de viaje hacia la India, cuando halló una empusa, que se transformaba y que desaparecía a intervalos. El sabio comprendió lo que era y comenzó a insultarla, mientras pedía a sus acompañantes que hicieran lo mismo, pues ése es el mejor medio contra tales ataques. "Y el fantasma huyó con tenues chillidos, como hacen las apariciones", dice el texto. Dos creencias muy arraigadas asoman al pasaje. La empusa grita con la vocecilla característica de los espectros[27]; los insultos, el lenguaje grosero y los gestos obscenos son eficaces para alejar presencias sobrenaturales malignas[28].

En el mundo antiguo greco-romano no se encuentra atestiguada esa creencia supersticiosa en el cadáver que abandona de noche su sepulcro para alimentarse con la sangre de los vivos. Desde la Edad Media, en cambio, se halla en el folklore griego, pero el nombre con que se designa, βρικόλαξ, βρικόλακας, es de origen eslavo, como nuestra palabra "vampiro". La superstición se ha extendido, pues, a partir de eslavos y húngaros, que comparten los mismos vocablos. En cambio, sí se encuentran por separado en los escritores antiguos los dos motivos que se combinan en ese personaje tan habitual en los modernos relatos de terror. Por una parte,

24 Esta narración de Filóstrato inspiró, a través de la versión que le dio R. Burton en *The Anatomy of Melancholy*, el famoso poema "Lamia" de J. Keats. El tema ha tenido considerable difusión en las literaturas europeas y orientales desde la Antigüedad, como puede verse en N.-T. Ting, 1966. Cf. también A. Scobie, 1979, pp. 248-250, para otros relatos sobre lamias en autores griegos y latinos.

25 Suele aceptarse que Aristófanes conocía una tradición de lamia hermafrodita, debido a *Pax*, 758 y *V.*, 1035 (ambos pasajes repiten el mismo verso, cf. los comentarios de M. Platnauer y D. M. MacDowell), pero quizás hay allí alguna alusión puntual que se nos escapa.

26 Cf. A. Stramaglia, 1999, p. 225, con rica bibliografía, y, para la pervivencia en el folklore y en la literatura, C. Lecouteux, 1996.

27 M. García Teijeiro-Mª. T. Molinos Tejada, 1994, pp. 282-285, y A. Stramaglia, 1999, pp. 44-47. Filóstrato emplea el verbo τρίζω, que desde Homero se encuentra para indicar esa voz de los espectros, tenue y confusa.

28 La idea ha tenido consecuencias en los papiros mágicos y en las formas populares de religión. Cf. Th. Hopfner, I, 1974 [1921], p. 178, con la referencia a L. Radermacher; S. Eitrem, 1924, pp. 47-49; P. Sartori, 1935-1936.; K. Briggs, 1992, "Lamia" y "Waffs".

seres que chupan la sangre a los vivos, sobrenaturales, como las lamias o empusas que acabamos de ver, o brujas que se convierten en lechuzas para el mismo fin[29]. Por otra, el cadáver que deja su tumba y vuelve a este mundo, pero no para hacer daño, sino para gozar del amor.

El testimonio más notable de este último motivo se encuentra en un paradoxógrafo del siglo II d. C., Flegón de Trales, liberto del emperador Hadriano. Su recopilación Περι θαυμασίων recoge treinta y cinco noticias sobre acontecimientos misteriosos, siempre en relación con el hombre, no son maravillas del mundo natural, como las recopiladas por los primeros paradoxógrafos. Las tres primeras refieren apariciones de espectros, y de ellas la inicial tiene cierto valor literario. Falta el comienzo en el único manuscrito que se ha conservado[30], pero puede deducirse del resumen que da Proclo en sus comentarios a la *República* de Platón (II, p. 116, 2 ss. Kroll). Cuenta cómo una muchacha, Filinion, hija de Demóstrato y de Cárito, murió recién casada. Cuando iban a cumplirse seis meses después de su entierro, volvió a este mundo para introducirse por la noche en la habitación de un joven, Mácates, que se alojaba como huésped en casa de los padres de ella, en la ciudad de Anfípolis. Nada delataba la verdadera condición de la mujer, de modo que él aceptó complacido pasar la noche en su compañía. La parte conservada del relato comienza en la noche siguiente. La vieja nodriza de Filinion advierte que algo pasa en el cuarto del huésped, se acerca a la puerta y ve por una rendija, a la luz de la lámpara, que la muchacha muerta está sentada en el lecho hablando con Mácates. Espantada, corre a anunciar el hecho a la señora de la casa. Primero no consigue que dé crédito a lo que cuenta, pero al fin acaba por convencerla para que vaya a ver. Cuando ésta se asoma a la puerta, sin embargo, ha transcurrido ya algún tiempo y los dos amantes duermen con la luz apagada. Cree reconocer, de todos modos, el vestido y los rasgos de su hija; pero, como no puede cerciorarse, decide esperar a la mañana siguiente. Regresa, pues, al otro día muy temprano a la habitación, pero el fantasma ha desaparecido ya y ve a Mácates solo. Acosado a preguntas, el joven, muy turbado, admite que la muchacha que ha dormido con él se llama, sí, Filinion, y muestra las prendas que ella ha dejado, un anillo de oro y un ceñidor. La madre reconoce horrorizada aquellos objetos de su hija. Acuerdan entonces que si vuelve, él les avisará. Esa misma noche, a la hora acostumbrada, se presenta la muerta, que come y bebe con Mácates, como una mujer normal. El joven consigue alertar a los padres, los cuales acuden al cuarto. Sigue la escena de reconocimiento. Demóstrato

29 Cf., p. ej., Ovidio, *Fastos*, 6.131-168; Th. Hopfner, I, , 1974 [1921], pp. 345 s., 399 ss.; A. Scobie, 1978; S. I. Johnston, 1995.

30 *Codex Palatinus Gr.* 398, del s. X. Sobre él, O. Keller, pp. VIII s. de su edición teubneriana (1877) y A. Giannini, pp. 7 s. de la suya (Milano, 1967).

y Cárito lloran de alegría y pretenden abrazar a su hija, pero ésta les reprocha fríamente su intromisión, dice que ha de volver al lugar de donde ha venido y se desploma sobre la cama.

La noticia de tan extraordinario suceso se extendió en seguida por toda la ciudad. Al amanecer se celebró una asamblea donde se decidió abrir la tumba para ver si el cadáver de Filinion seguía allí. Hecho esto, se halló que en el lugar en que debería estar había sólo un anillo de hierro y una copa que Mácates le había regalado en su primera noche de amor. En cambio, pudieron comprobar después que la muchacha yacía definitivamente muerta en casa de sus padres. Reunidos en nueva asamblea, los ciudadanos acordaron, por consejo de un adivino, enterrar el cuerpo fuera de los límites de su territorio y hacer purificaciones y sacrificios propiciatorios. El hombre joven que había tenido relación amorosa con el fantasma, descorazonado, se quitó la vida.

Esta historia es notable en todos los aspectos[31]. No depende de tradiciones legendarias ni de personajes fantásticos, como las lamias. Filinion es una muchacha que tiene unos padres, vive en una ciudad y en una época determinadas; es, en fin, una persona que se nos presenta como bien conocida en su ambiente, de cuya vuelta a este mundo y segunda muerte hubo muchos testigos. Llama la atención que el fantasma no muestre síntomas de su naturaleza, sino que coma, beba, hable y pueda amar igual que cualquier mujer. Mácates no sospecha que mantiene trato amoroso con una difunta de seis meses, ni siquiera quiere creerlo cuando los padres de ella reconocen las prendas de su hija. Tampoco pretende ella hacer daño alguno a su amante. Quiere sólo disfrutar de un placer que le ha vedado una muerte demasiado temprana, cuando acababa de casarse. Son éstas peculiaridades del relato griego que no fueron mantenidas por Goethe, cuya balada "Die Braut von Korinth" (1797) ha hecho famosa esta historia, aunque alterándola significativamente[32]. En esta versión la muchacha estaba enamorada desde hacía tiempo, pero cuando sus padres se hicieron cristianos, decidieron consagrarla a Dios, sin contar con los sentimientos de ella. Fue esa pena la causante de su muerte y fue el atractivo del amor al que había estado destinada lo que la hizo volver desde la tumba. Regresó por eso a casa de sus padres cuando se hospedaba allí quien había sido su prometido, aunque no habían llegado a conocerse nunca. Puede despertar en él el deseo, pero el fantasma da indi-

31 Ha sido estudiada y discutida muchas veces. Puede encontrarse información en M. García Teijeiro, 1997; A. Stramaglia, 1995, y 1999, pp. 230-257.

32 El poeta alemán no conocía directamente el relato de Flegón, sino a través de la adaptación de J. Prätorius. Fijó la acción en Corinto porque en su época no se conocía el comienzo de la narración, que se reconstruye parcialmente gracias al resumen de Proclo, como ya hemos dicho. Por ese resumen sabemos que el hecho se situaba en Anfípolis.

cios alarmantes de lo que realmente es, no come nada y su cuerpo está frío como el hielo. Sólo la pasión amorosa la hace volver a ser mujer por un momento. Cuando la descubren, declara que ha venido a beber la sangre del corazón de su antiguo novio y que seguirá buscando la de otros corazones juveniles. "Goethe, tan noble en la forma, no lo es tanto en la intención, y echa a perder la maravillosa historia manchando el griego con una horrible idea eslava", dice, sin poder contener su indignación, un famoso historiador francés[33].

El interés intrínseco del relato, que inspiró también un drama en verso de A. France, "Les noces corinthiennes" (1876), no debe hacernos olvidar que el autor griego no pretendía hacer una obra literaria. Flegón era un paradoxógrafo, un coleccionista de sucesos y fenómenos maravillosos considerados reales. La finalidad de esta historia y de las dos siguientes de su colección (extrañas noticias sobre oráculos y cabezas parlantes) era presentar testimonios de que los muertos podían volver, de que los fantasmas existían[34]. De ahí la característica insistencia en acumular indicios que hagan verosímil lo que se cuenta: nombres de los personajes, lugar y época en que sucedió el prodigio, testigos muy numerosos y dignos de confianza, forma epistolar de la narración. Es cierto que estos tres primeros ejemplos de Flegón son menos esquemáticos que los otros, los cuales tratan también asuntos diferentes. Aquéllos tienen un estilo más cuidado, pero en el sentido de la retórica, no en el de aprovechar las posibilidades dramáticas que podían ofrecer, muy especialmente el de la amante muerta, para una elaboración literaria. Hay que advertir que falta cualquier complacencia en el erotismo. Más aun, el hecho de que Filinion asegure a sus padres, cuando les reprocha su fatal intromisión, que había venido con permiso de los dioses, sugiere que Flegón tomó esta historia y las dos siguientes, en las cuales interviene también la voluntad divina, de alguna recopilación helenística que recogía testimonios de ἀναβιώσεις orientadas en la dirección del famoso mito de Er en Platón[35].

33 J. MICHELET, *La bruja*, Barcelona, 1984, p. 44, n. 4 (el original francés es de 1862).

34 El tercero de sus ejemplos no habla de un verdadero fantasma, pero si de la cabeza de un general romano, único resto del cuerpo devorado por un misterioso lobo rojo, la cual vaticinó delante de todos sus soldados. El segundo combina este motivo de la cabeza adivina con la aparición de un espectro.

35 *Resp.*, X, 614 B ss. De hecho Proclo resumió en su comentario los mismos sucesos que se encuentran en los dos primeros relatos de Flegón. Como, sin embargo, no depende de éste, hay que suponer una fuente común. Por otra parte, el estilo peculiar que éstos y el tercer ejemplo tienen en Flegón, muy diferente, como hemos dicho, del esquemático propio del resto, sugiere que fueron tomados de alguna recopilación tardo-helenística, que a su vez remodelaba el material de otra anterior, tal vez del siglo II o I a. C. Cf. M. GARCÍA TEIJEIRO- Mª. T. MOLINOS TEJADA, 1994; W. F. HANSEN, 1996, pp. 1-26; G. SCHEPENS-K. DELCROIX, 1996, pp. 430-433 y 449-451; A. STRAMAGLIA, 1999, pp. 55-58, 230-257, 360-387, 400-415.

Si dejamos la paraxografía, podemos encontrar temas y noticias propias de los relatos terroríficos en otros muchos autores griegos y latinos. La conocida carta de Plinio el Joven a su amigo Licinio Sura sobre los fantasmas (VII 27) contiene tres casos de apariciones, que le inclinan a creer en ellas. En uno de sus diálogos, el *Philopseudes*[36], Luciano se burla de los portentos mágicos y de las intervenciones de espectros y seres sobrenaturales por boca de un narrador escéptico, el cual refiere lo que ha oído contar a otros con ocasión de la visita a un amigo. La ambientación es característica: un enfermo en el lecho, rodeado por sus amigos; una conversación sobre la veracidad de distintas historias portentosas; apelación a la experiencia personal de los narradores, etc. No es intención de Luciano hacer resaltar con su habilidad narrativa los ingredientes terroríficos de estos relatos, sino exactamente lo contrario, burlarse de ellos y de quienes los escuchan. Aun así, el valor del opúsculo es excepcional, pues no se basa en invenciones extravagantes, sino en temas folklóricos y en supersticiones que se atestiguan efectivamente en el mundo antiguo y también después. Entre ellos, la evocación del alma de un padre para solicitarle un permiso de boda (13 s.); la estatua animada vengativa (18-20); la aparición pavorosa de la diosa infernal, que luego se introduce por una grieta a través de la cual se ve el Hades (22-24); el enfermo cuya alma es llevada al otro mundo, pero no la aceptan allí, porque aún no había llegado su hora (25); la esposa muerta que vuelve para reclamar algo suyo (27); la casa encantada (30 s.); el disfraz terrorífico para asustar (32); el cuento del aprendiz de brujo (33-36), que inspiró una conocida balada de Goethe y la composición musical de Paul Dukas, la cual, a su vez, fue animada con dibujos en las dos versiones de la película "Fantasía" de la factoría Disney.

La carta de Plinio, el diálogo de Luciano y los tres primeros ejemplos de la colección paradoxográfica de Flegón recogen, pues, narraciones cortas que son potencialmente terroríficas, pero sus autores no estaban interesados en desarrollar esas posibilidades. Diseminados en la literatura greco-latina se encuentran testimonios parecidos, varios de los cuales hemos mencionado ya, como los relativos a los héroes malvados. Tienen interés considerable, como fuentes del folklore antiguo, para el estudio de los temas y motivos que forman los cuentos populares y de la influencia de la literatura clásica en el mundo posterior. La anécdota, por ejemplo, contada por Cicerón y otros autores antiguos[37], sobre el piadoso comportamiento del poeta Simónides, que en cierta ocasión dio sepultura a un cadáver abandonado

36 Es probable que el singular del título haya de ser corregido en el plural *Philopseudeis*, según conjetura de Rothstein, plausible dada su facilidad paleográfica y la igual pronunciación de ambas formas en la koiné.

37 Cic., *De div.*, 1.56; Val. Max., I 7, ext. 3; schol. Aristid. III, 533 D; Ps. Liban., VIII, p. 42 F. Un epigrama de la *Antología Palatina*, 7.77, atribuido a Simónides, alude al hecho (cf. también 7.516).

de mala manera y más tarde fue salvado de un naufragio en el que perecieron todos los demás pasajeros gracias al aviso del muerto agradecido para que desistiera de viajar, recoge un tema folklórico muy conocido[38], presente no sólo en cuentos populares de todo el mundo[39] (entre nosotros, en el conocido como "Juan de Calais")[40], sino también en elaboraciones literarias como "Don Juan de Castro" de Lope de Vega o "El mejor amigo, el muerto" de Calderón.

En nuestra búsqueda de cuentos de miedo en la literatura clásica hemos considerado distintos géneros y distintos autores sin encontrar hasta ahora nada que se adaptase plenamente a lo que buscamos. Queda por examinar el género donde más debemos presumir que se halle, la novela. Antes de hacerlo, hemos de subrayar dos cosas: que no hay ninguna, desde luego, de terror, y que prescindiremos de lances y episodios en los que, formando parte de la acción, intervienen fantasmas u otros seres sobrenaturales. Cuando Jenofonte de Éfeso hace que la heroína se libre de la prostitución fingiendo que sufre epilepsia desde que, de niña, fue asaltada por un espectro surgido de una tumba reciente, una noche de fiesta en que ella se había apartado de los suyos (*Efesíacas,* 5.7), es evidente que no tiene intención de contar un relato terrorífico, sino que aprovecha una extendida superstición para desarrollar el argumento de su novela. En la escena de necromancia de *Las Etiópicas* de Heliodoro (6.14 s.) tampoco puede verse un cuento de miedo, es uno más de los accidentes notables que ocurren en la narración y que contribuyen a mantener el interés, en este caso con una complacencia en los detalles que recuerda otra necromancia para consultar a un muerto reciente, la de Lucano en *Farsalia*, 6.420-830, ya mencionada. Es seguro que en las muchas novelas que se nos han perdido había otros pasajes en los cuales la magia, el misterio e incluso las situaciones que podríamos llamar terroríficas estaban presentes. A. Stramaglia ha estudiado cuidadosamente los papiros que, con certeza o verosimilitud, nos han restituido nuevos fragmentos de novelas griegas. Cinco de ellos[41], señala, se refieren a apariciones de espectros, lo cual amplía considerablemente los testimonios sobre la popularidad de esta clase de temas en las novelas griegas conservadas. La crítica filológica ha aclarado importantes aspectos de estos textos estropeados y fragmentarios, pero sigue siendo imposible integrarlos en una narrativa cuyo discurrir no conocemos. Uno de ellos, PColon inv. 3328, fr. B 1 *verso*, no se refiere a verdaderos fantasmas, sino, en

38 Tipo 506 (I) Aarne-Thompson; motivo E341.1 Thompson.

39 G. H. Georuld, 1908; Bolte-Polívka, III, 1918, pp. 490-517.

40 Camarena Lauricica-Chevalier, 1995, pp. 385-390.

41 A. Stramaglia, 1998; 1999, p. 80. Son PMich inv. 5 + PLitPalauRib 26, POxy 416, PMich inv. 3378, POxy 1368 y PColon inv. 3328, fr. B 1 *verso*. Los dos últimos pertenecen a los *Phoenicica* de Loliano. Los cinco están recogidos en Stephens-Winkler, 1995, y Mª. P. López martínez, 1998.

todo caso, a bandidos así disfrazados[42], como ocurre en cierto pasaje de *El asno de oro* de Apuleyo (IV, 22, 5). Otro, POxy 416, puede referirse no a un espectro, sino al dios Asclepio, que menciona. Tampoco sabemos si los episodios a los que se refieren son relatos intercalados o formaban parte de la acción principal[43].

No podemos poner en duda que si conservásemos más de las antiguas novelas, tendríamos también más testimonios del recurso a lo sobrenatural y misterioso, porque gustaba y el autor veía en ello una posibilidad de aumentar el interés y amenizar la narración. Lo que no encontramos son pruebas de que haya existido lo que pudiéramos llamar novela de terror. El ejemplo de *Las maravillas de allende Tule* de Antonio Diogenes muestra bien la diferencia entre el tratamiento antiguo y el moderno en esta clase de temas, porque en este caso tenemos no sólo fragmentos de una obra perdida[44], sino también el valioso resumen de su argumento gracias a Focio (*Biblioteca* 166). El autor supo encontrar un medio admirable para atraer la atención. En la introducción, que adoptaba la forma literaria de una carta, se contaba que cuando Alejandro Magno tomó la ciudad fenicia de Tiro, se le presentó un soldado diciendo que había hecho un extraño hallazgo. El monarca macedonio quiso ver de qué se trataba y, acompañado de dos famosos generales, fue guiado a una cripta en las afueras, donde había varios ataúdes de piedra, cuyas inscripciones eran intrigantes, pues indicaban que los cuerpos que yacían en dos de ellos habían estado vivos cinco años menos del cómputo total de sus vidas, y que otros dos habían vivido determinados años y cierto número de noches. Mientras se preguntaban asombrados qué podía significar aquello, hallaron en un rincón de la misma cripta un cofre de madera de ciprés con unas tablillas cuyo contenido constituye la novela y la explicación del enigma. Había en la trama un malvado brujo egipcio que perseguía a dos jóvenes hermanos, a cuyos padres había dejado en situación de muerte aparente con uno de sus hechizos. Después consiguió encantar a los muchachos, los cuales permanecían como muertos durante el día y volvían a la vida por la

42 C. P. Jones, 1980; J. J. Winkler, 1980; A. Stramaglia, 1998, pp. 51-54.

43 Uno de los fragmentos de Loliano, POxy 1368, mezcla las palabras en primera persona de quien parece ser el fantasma de un muchacho recién asesinado con la narración en tercera persona. En su comentario, A. Stramaglia, 1999, p. 335, nota agudamente que esto supone una importante novedad, porque los autores introducen esta clase de relatos mediante procedimientos indirectos, bien por boca de algún personaje, que es entonces quien se hace responsable de su veracidad, bien recurriendo a los sueños. Esta es, desde luego, la norma general, pero la aventura del viejo-serpiente y la muerte del molinero por obra de un espectro en *El asno de oro* (8.19-21, y 9.30) son también excepciones. Cabe pensar, por otra parte, que el fragmento de Loliano formara parte de una relación hecha por algún personaje de lo que le había ocurrido a otro, el Glaúcetes mencionado en el papiro.

44 M. Fusillo, 1990; Stephens-Winkler, 1995, pp. 101-172.

noche. El hilo de este argumento, que hubiera podido dar ocasión a un relato de magia y misterio comparable a una novela gótica, se diluía, sin embargo, en los veinticuatro libros de Antonio Diógenes a través de mil peripecias, de tal manera que el resultado fue, sin duda, una obra fantástica de viajes y aventuras. Es más, a juzgar por el resumen de Focio, el autor arruinaba el interesante efecto conseguido por la carta introductoria sobre los hallazgos en la cripta, con otra carta en la que afirmaba haberse esforzado mucho en componer su historia a base de noticias maravillosas y curiosidades extraídas de escritores anteriores. Preocupado por esa necesidad de aducir testimonios, hacía constar a comienzo de cada libro los autores que habían tratado antes los temas que en él se desarrollaban[45].

Verdaderos cuentos de miedo en la novela nos han llegado sólo en las de Petronio y Apuleyo. En *El Satiricón* la historia del hombre-lobo (61 s.) y el cuento de brujas que le sigue (63); en *El asno de oro*, los dos relatos de brujas (1.5-19; 2.21-30).

La licantropía estaba en el mundo clásico relacionada con una región de Grecia, Arcadia, especialmente con el santuario del monte Liceo, lugar de fama siniestra, puesto que también se hablaba de que allí se hacían sacrificios humanos y se perdía la sombra[46]. Las fuentes atribuyen la transformación en lobo al hecho de haber probado la carne humana que se mezclaba con la de las víctimas en el sacrificio regularmente celebrado en el santuario durante las fiestas de Zeus Liceo[47], o a una fatalidad que obligaba cada generación a un miembro de cierta familia, designado por la suerte, a convertirse en ese animal[48]. Añaden detalles interesantes sobre la recuperación de la verdadera forma, si se abstenían de carne humana durante nueve años, o sobre cómo los miembros de la familia maldita habían de desnudarse, colgar la ropa de una encina y atravesar a nado una pequeña laguna antes de convertirse en lobo, proceso que era preciso repetir al revés para volver a ser hombre. No es, sin embargo, en Arcadia donde Petronio sitúa el relato de licantropía que uno de los invitados cuenta para amenizar la cena de Trimalción (61 s.), pero el ambiente es griego. El narrador, Nicerote, tiene nombre helénico, igual que su enamorada, una tarentina llamada Melisa (61.6). No se precisa dónde ocurrió la aventura, pero es claro que se trata de los alrededores de la *Graeca urbs* en que se celebra la cena de Trimalción (81.3, cf. antes la referencia a Capua en 62.1).

---

45 *Bibl.*, 111 a, 35 ss. Henry. *Cf.* el ἀμάρτυρον οὐδὲν ἀείδω de Calímaco (*fr.* 612 Pf.) y su probable eco en Dionisio Periegeta (Pfeiffer *ad loc.*)

46 M. García Teijeiro, "El ábaton de Zeus Liceo, la Cueva de Salamanca y las supersticiones sobre la sombra", *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, en prensa.

47 Plat., *Resp.*, VIII 565 D-E; Paus., VIII 2.6, *cf.* también VI 8.2 y Plin., *HN*, 8.34 (citando a Escopas).

48 Plin., *HN*, 8.34 (citando a Evantes); S. Agustín, *De civ. Dei*, 18.17 (citando a Varrón).

Nicerote, que es ahora liberto, cuenta que, cuando todavía era esclavo, salió cierta noche a ver a su amiga, acompañado de un huésped que entonces tenían, un soldado muy fuerte. Había luna llena, llegaron a una parte del camino flanqueada por sepulcros. Allí el militar se apartó, como si fuera a hacer sus necesidades entre las lápidas, mientras Nicerote aguardaba canturreando. Cuando mira hacia su compañero, ve que se ha desnudado, ha puesto su ropa en un montón al borde del camino, mea alrededor de ella y se convierte en lobo. Lleno de miedo, advierte además que los vestidos se han transformado en piedras. Más muerto que vivo, con la espada en la mano y repartiendo tajos a diestro y siniestro, consiguió llegar hasta la casa de campo de su amiga, donde se enteró de que un lobo carnicero había estado allí hacía muy poco y había degollado a todas las reses; menos mal que uno de los criados alcanzó a herirle en el cuello de una lanzada. Nicerote pasó allí la noche con profunda aprensión y en cuanto amaneció, se puso en camino para volver a su casa. Cuando pasó por el sitio donde los vestidos habían quedado convertidos en piedra, vio sólo manchas de sangre, pero al llegar a casa, encontró al soldado tumbado en el lecho, mientras un médico le curaba la profunda herida que tenía en el cuello.

El aprovechamiento literario del tema de la licantropía conlleva recursos característicos del cuento de miedo: narración en primera persona y protestas de veracidad; ambientación (noche, luna llena, cementerio), sorpresa final y reconocimiento confirmatorio por un signo o marca (la herida en el cuello)[49]. Nicerote había amenizado ya otras veces las conversaciones de banquete con su historia. Cuando a ruegos de Trimalción accede a volver a contarla, a pesar de que dice temer que se rían de él los hombres cultos allí presentes (61 ss.), está seguro de que va a gustar y la narra con estilo vivo y pintoresco, porque Petronio sabía muy bien dotar a sus personajes del lenguaje apropiado[50]. El cuento causa, desde luego, el efecto apetecido en los oyentes. Toma entonces la palabra Trimalción y anuncia que también él va a contar algo espantoso (63.2: *et ipse vobis rem horribilem narrabo*). Es un cuento de brujas, ciertamente interesante[51], pero peor contado, pues Trimalción desconoce que en esta clase de historias el narrador ha de hacerse muy presente, hablando de sus sentimientos, de sus sustos, de su miedo. Él se limita a exponer un suceso terrorífico. Siendo joven, estuvo una vez en el velatorio del cadáver de un muchacho, el favorito del amo. La madre lloraba y todos los de la casa la acompañaban en su

---

49 Entre los muchos estudios dedicados a este famoso relato, *cf.* recientemente Fedeli-Dimundo, 1988, pp. 98-105; M. Bettini, 1989; J. Blänsdorf, 1990; A. Borghini, 1991; J. Rodríguez Morales, 1992; M. Salanitro, 1998.

50 Véase ahora F. Gaide, 1995.

51 Es probable que se haya acordado de él Diego Torres de Villarroel al narrar su aventura con los duendes en casa de la Condesa de Arcos (*Vida*, pp. 175-178, ed. D. Chicharro, Cátedra, Madrid, 1990).

duelo. De repente empezaron a oir el ruido de las brujas[52], que venía de fuera. Un fornido capadocio que estaba con ellos salió con la espada en la mano y atravesó a una de aquellas malvadas mujeres de parte a parte. Los de dentro oyeron un ay, pero no vieron a las brujas. El mocetón entró después, todo lleno de cardenales, como si lo hubiesen azotado. "Es que, claro", dice Trimalción, "lo había tocado una mano maléfica" (63.7). Cerraron bien la puerta y volvieron al velatorio, pero cuando la madre fue a abrazar el cuerpo de su hijo, encontró sólo un monigote de paja: las brujas se habían llevado ya al muerto. El cuento acaba con una protesta de veracidad y con la noticia de que aquel hombretón capadocio nunca más recuperó el buen color y murió loco a los pocos días.

Petronio, siempre consecuente con la caracterización de sus personajes, quiso, sin duda, adaptar la calidad narrativa del cuento a las posibilidades de Trimalción. El motivo del velatorio[53] está mucho mejor aprovechado en *El asno de oro* de Apuleyo (2.21-30). También allí el cuento de miedo se narra en la sobremesa de un banquete y el narrador lo hace accediendo a una petición directa de la anfitriona. La situación es la siguiente: Lucio, el protagonista y narrador de la novela, cuenta que en cierta ocasión fue invitado a cenar en casa de Birrena, dama rica de Hípata, en Tesalia. En la conversación se habló de magia negra, tan practicada en aquella región, y del temor a las brujas, que ni siquiera dejaban allí en paz a los muertos, poque los mutilaban para obtener los despojos necesarios para sus maleficios. "Más aun, a los vivos tampoco", dijo un comensal (2.20, 4) y añadió que había alguien marcado por una mutilación semejante. Todos rieron y volvieron la mirada a un invitado que estaba reclinado en un rincón de la sala. Irritado por aquellas risas, hizo él ademán de marcharse, y fue entonces cuando la dueña de la casa le rogó que se quedase y le hiciera el favor de volver a contar aquella famosa historia suya, para que también Lucio, su nuevo invitado, a quien ella había criado en la primera niñez, pudiera disfrutar de tan ameno relato (20, 4: *ut et filius meus iste Lucius lepidi sermonis tui perfruatur comitate*).

El "ameno relato" es el cuento de miedo que sigue, el cual, como la historia del hombre-lobo en Petronio, queda caracterizado desde el comienzo por una nota burlesca. Telifrón, que así se llama el narrador, cuenta lo que le pasó años atrás, cuan-

52 *Subito strigae coeperunt* (63.4), que se completa añadiendo <*stridere*> antes o después de *strigae*: "de pronto las brujas empezaron a ulular". A. BORGHINI, 1998, pp. 555-557, propone *stringere*, inspirándose en Ov., *Met.*, 1.533 ss., con el sentido de "seguir el rastro", lo cual justificaría mejor la continuación en el pasaje de Petronio, *putares canem leporem persequi*; pero entonces ¿cómo advierten los que están en la habitación la presencia de las brujas fuera de ella?

53 En el relato de Trimalción se añade el de la substitución por un muñeco diabólico, bien conocida por los teóricos de la brujería. Cf., p. ej., M. DEL RÍO, 1991, pp. 579 s.

do todavía estaba sometido a un tutor (lo cual implica que no había llegado a la mayoría de edad). Con motivo de un viaje de Mileto a Olimpia para asistir a los Juegos, quiso visitar Tesalia, en una de cuyas ciudades, Larisa, se halló en apuros, porque se le había acabado el dinero. Vagaba por la plaza sin saber qué hacer, cuando oyó pregonar que se recompensaría a quien aceptase velar por la noche a cierto difunto. Aunque alguien le advirtió que allí las brujas les arrancaban a los muertos trozos de la cara para utilizarlos como materia mágica en sus hechicerías, que el velatorio tenía por objeto evitar esa mutililación y que quien lo aceptaba se comprometía a permitir que en caso de fracaso se le cortara de su propio rostro lo que faltase al cadáver, él se declaró dispuesto a encargarse de la vela a cambio de una crecida suma. El muerto era un hombre joven, hijo de cierto ciudadano principal. Llevaron a Telifrón a la casa mortuoria y lo presentaron a la hermosa viuda. Habló con ella, concluyeron el acuerdo y pasaron a la sala en que se encontraba el muerto cubierto con un rico sudario. Siete testigos dieron fe de que el cadáver estaba intacto. Puesto todo por escrito, salieron los demás, cerraron la puerta y dejaron solo al velador con una lámpara de aceite, tras haber rechazado su petición de comida y vino. Procuraba él mantenerse despierto y animarse cantando, pero, a medida que avanzaba la noche, su miedo iba en aumento. De repente, ve en la habitación una comadreja, que lo mira fijamente, sin ninguna muestra de temor. Lleno de aprensión, echó fuera aquel animalejo, y en cuanto lo hizo, sintió un sueño tan invencible que, sin poderlo remediar, quedó profundamente dormido. Despertó sobresaltado al canto del gallo y corrió a examinar el rostro del difunto a la luz de la lámpara. Con inmenso alivio vio que estaba intacto. Poco después se presentó la llorosa esposa con los testigos del día anterior. Examinaron al muerto, comprobaron que todo estaba bien y pagaron la cantidad estipulada.

Apuleyo vuelve a introducir en este punto una nota humorística, pues cuando la viuda despide a Telifrón dándole las gracias y asegurándole que a partir de entonces lo considera como uno de sus amigos, al joven no se le ocurre otra cosa que ofrecerse a repetir el velatorio en cuanto vuelva a ser necesario. Aquel ofrecimiento de tan mal agüero le valió ser echado a cajas destempladas tras muchos golpes y mojicones.

Dolíase él, ya en la calle, de su imprudencia y salía el cortejo fúnebre para llevar el muerto a su sepultura, cuando se presentó un anciano, tío materno del difunto, acusando a voces a la viuda de haber envenenado a su marido para conseguir la herencia y porque se entendía con un amante. Ella rechazó la acusación, horrorizada, con los más sagrados juramentos. La gente se congregaba y soliviantaba ante aquel triste espectáculo, pero el viejo anunció entonces que traía con él a un profeta egipcio, quien, mediante recompensa, se había comprometido a resucitar temporalmente al cadáver para que pudiera dar testimonio de cómo había muerto. Telifrón, el narrador, describe ahora una ceremonia de necromancia. El egipcio con-

sigue con un ritual mágico que el difunto vuelva a la vida. Después de quejarse de que no se le permita descansar en paz, ya que se le fuerza a volver a este mundo, declara que, en efecto, la causa de su muerte fue el veneno que le administró su mujer. La escena se hace casi surrealista: la viuda, apelando a todo su valor, desmiente el testimonio del resucitado; la multitud vacila, unos piden que se castigue inmediatamente a aquella malvada, pero otros sostienen que no se puede hacer caso a las mentiras de un cadáver. El muerto ha de tomar de nuevo la palabra para dar una prueba de su veracidad. Va a revelar algo que nadie sabe, lo que pasó realmente en la noche durante el velatorio. Como las brujas no podían mutilarlo por la atenta guardia del vigilante, le infundieron a éste un sueño irresistible. Enseguida se durmió y entonces comenzaron a llamar al muerto. Ocurrió, sin embargo, un hecho sorprendente. Por una extraordinaria casualidad, tanto el difunto como el vigilante tenían el mismo nombre, Telifrón, y como acude antes a una llamada mágica el dormido que el muerto, fue el pobre velador quien se acercó. Las brujas le cortaron a él la nariz y las orejas por una rendija de la puerta cerrada; luego, para disimular lo que habían hecho, se las substituyeron por imitaciones de cera.

El relato vuelve ahora a centrarse en el narrador en un doble proceso muy logrado. Telifrón cuenta cómo estaba oyendo la declaración del muerto cada vez más aterrado y cómo al palparse las orejas y nariz, se le quedaron en las manos. Toda la gente que se había congregado lo estaba mirando y todos estallaron en risas al comprender. Él, horriblemente mutilado, huyó de allí, no se atrevió a volver a la casa paterna y vivía así, en el extranjero, intentando disimular sus heridas con el pelo largo y con un parche. El cuento de miedo termina con una doble carcajada, pues Lucio, el protagonista de la novela que está contando lo que oyó narrar a Telifrón en la cena ofrecida por Birrena, no deja de señalar que también todos los comensales saludaron con su risa el final de la historia. Es más, el motivo de la risa queda acentuado por unas palabras de la anfitriona, la cual explica a Lucio que al día sigueinte se conmemora el aniversario de la fundación de la ciudad, por cuyo motivo tienen la singular costumbre de propiciar al sacratísimo dios Risa con el rito del chiste y de la alegría (31, 2: *quo die soli mortalium sanctissimum deum Risum hilaro atque gaudiali ritu propitiamus*).

El cuento de Telifrón, admirablemente narrado, agrada e interesa a cualquiera que lo lea o, mejor todavía, que lo oiga. El velatorio nocturno de un muerto, hecho por un hombre solo, que no debe dormirse, porque sabe que poderes malignos quieren apoderarse del cadáver, pertenece al folklore y ha sido utilizado otras veces en la literatura[54]. Es muy cierto que también en Apuleyo hay una elaboración muy

[54] Baste con recordar "Viy", de N. V. Gógol, primer relato de la segunda parte de *Mírgorod* (continuación de las *Veladas en un caserío de Dikanka*). Está basado en el folklore ucraniano.

consciente de un relato popular de brujas. Un hombre accede a velar a un muerto para preservarlo del ataque de hechiceras[55] bajo unas condiciones pactadas de antemano: gran recompensa, si lo consigue; si no, habrán de cortarle a él cualquier parte que falte al día siguiente en el cadáver. El infeliz vigilante se duerme y acaba desorejado y desnarizado. Esto es también lo que sucede en el cuento de Apuleyo, pero a través de una ingeniosa complicación posibilitada, como hemos visto, por la consulta nigromántica[56], la cual facilita que el mismo muerto tome parte activa en los hechos. El cuento resulta de innegable originalidad, a pesar de que esté hecho de temas folklóricos.

Algo parecido ocurre con la otra historia de brujas[57] que cierto personaje ocasional narra al comienzo mismo de la novela (1.5-19). Lucio, cuando entra en tierras tesalias, alcanza a dos viajeros que le precedían, deseoso de compartir con ellos el camino. Al acercarse, lo primero que oye de su conversación es la carcajada de uno de ellos y la protesta contra las mentiras que le está contando el otro. También este cuento de miedo entra, pues, en la novela precedido de la risa. Porque, tras breve conversación entre los tres hombres, en la cual Lucio se declara muy dispuesto a escuchar, puesto que no es ningún escéptico, el narrador accede a ralatar la historia desde el principio. Se llama Aristómenes. Hacía algún tiempo había encontrado en una cercana ciudad de Tesalia, en Hípata, a un viejo amigo y paisano suyo, Sócrates, el cual se hallaba en la mayor miseria, pero había conseguido huir de los amores, tan insaciables como egoístas, de Méroe, vieja hechicera que lo había tenido en sus manos. Apiadado de él, Aristómenes hizo cuanto pudo por ayudarlo. Lo llevó a los baños públicos para que se aseara, le dio de comer y lo tomó consigo, pues el infeliz estaba aterrado ante la posiblidad de volver a caer en poder de aquella malvada amante, cuyos poderes mágicos eran irresistibles. No consiguieron escapar, desde luego, porque la primera noche, mientras descansaban en una posada, la puerta de su habitación, que con tanto cuidado habían cerrado y atrancado apoyando contra ella el camastro de Lucio, se abrió violentamente y entraron dos brujas, una, Méroe, traía en sus manos una espada desnuda y una esponja; la otra llevaba una lámpara.

[55] Es temor supersticioso muy extendido que las brujas y otros seres malignos pueden dañar un cadáver antes de que sea enterrado. Frecuentemente se pone especial cuidado por eso en que no se acerque a él ni entre en la habitación ningún animal, ya que podría ser uno de esos seres maléficos metamorfoseado. Referencias en P. Geiger, 1933.

[56] Cf., p. ej., el análisis de B. E. Perry, 1967, pp. 264-273. El autor, sin embargo, no tiene a veces tan en cuenta como debiera que Apuleyo está imitando un relato oral, donde siempre se deslizan pequeñas incongruencias. Sobre la necromancia aquí, A. Stramaglia, 1990a.

[57] H. van Thiel, 1977, cols. 681-683, ofrece un análisis de los motivos folklóricos en ambos cuentos y en los restantes relatos de *El asno de oro*. Cf. también A. Scobie, 1983.

En este momento la tensión vuelve al motivo de la risa, pues Aristómenes, que había quedado debajo del camastro, cuando salió despedido al saltar la puerta, no puede contener una risa nerviosa, al verse de aquella facha, como una tortuga. Su amigo, en cambio, seguía profundamente dormido. Las dos brujas se acercaron a éste. Mientras la otra alumbraba, Méroe le hundió la espada por el lado izquierdo del cuello hasta la empuñadura, recogió con cuidado en un odrecillo la sangre que salía a borbotones y finalmente metió la mano por aquella tremenda herida y le arrancó el corazón[58] al pobre Sócrates. Entonces la otra bruja taponó con la esponja el cuello y pronunció un encantamiento: "Esponja, tú, que has nacido en el mar, no cruces un río". Después las dos salieron del cuarto, no sin haber orinado antes sobre la cara de Aristómenes, que había estado viéndolo todo sin poder hacer nada, impedido por el camastro y por el horror.

El relato vuelve ahora a orientarse hacia lo cómico. La puerta, en cuanto estuvieron fuera las hechiceras, volvió a cerrarse otra vez. Aristómenes pensó que si al día siguiente lo descubrían allí con el muerto, sin duda lo tomarían por el asesino. No tenía más remedio que huir mientras todavía era de noche, pero, cuando consiguió con dificultad salir del cuarto, se encontró con que el posadero se negaba tozudamente a abrirle el portón de la calle. Desesperado, volvió a la habitación y, al comenzar a amanecer, decidió ahorcarse colgándose de una viga con la cuerda que obtuvo deshaciendo el fondo del catre. Ocurrió, sin embargo, que el viejo cordel se rompió y él cayó sobre el cuerpo de su amigo. En ese momento entró el posadero para anunciar que ya se podía salir. Sorprendentemente Sócrates se levantó vivo y sin ninguna herida, protestando de que le hubieran despertado tan desconsideradamente. Los dos amigos abandonaron contentos la posada. Aristómenes estaba convencido de que todo había sido un mal sueño, a pesar de que su amigo se quejaba del mal olor que despedía. Cuando más tarde comentan la mala noche que han pasado, Sócrates dice haber soñado también que lo degollaban. La realidad se manifiesta poco después de forma trágica. Tras una frugal comida, el amigo de Aristómenes se inclina para beber un sorbo en un riachuelo, entonces la esponja puesta por la bruja se desprende, la herida se abre y el infeliz muere inmediatamente.

---

58 P. GRIMAL, 1971, pp. 352-355, ha llamado la atención sobre esta peculiar manera de asesinar a la víctima. El mismo texto subraya su carácter ritual, en efecto (1.13, 6: *ne quid demutaret, credo, a victimae religione...*), y Grimal subraya con razón que sangre y corazón encierran la esencia de la vida. Las brujas se quedan con la substancia vital del pobre Sócrates para ligarlo definitivamente a ellas con sus poderes mágicos. El notable filólogo francés, con todo, va quizás demasiado lejos cuando busca el origen de esa clase de sacrificio en el chamanismo de los pueblos escitas. En nuestro romance de la Jura de Santa Gadea, el Cid dice, entre las maldiciones con las que abruma al rey, si jura en falso: "sáquente el corazón por el siniestro costado" (así en los cancioneros, que guardan probablemente la lectura correcta; "por el derecho costado" en el ms. de la British Library).

Hay en *El asno de oro* muchos más episodios en los que interviene la magia y en algunos la situación llega a ser terrorífica. Dejando aparte la historia de Eros y Psique (4.28-6.24), de tanto significado para la interpretación de la novela, merecen especial atención:

a) La aventura de los odres (2.32-3.11), que es, sí, de carácter cómico, pero que encuentra una sorprendente justificación en un ritual de magia erótica, para el cual la hechicera utiliza, sin saberlo, pelos de cabra en lugar de los del joven a quien pretendía encantar[59].

b) Las metamorfosis de Pánfila en búho, tras untar su cuerpo desnudo con cierto ungüento mágico (3.21), y de Lucio en asno, por equivocarse y no usar la pomada apropiada; sólo recuperará su forma humana cuando coma rosas (3.24 s.).

c) El incidente con el hombre-serpiente, que engaña y devora a los viajeros (8.19-21), cuyo efecto, dentro de su brevedad, es notable: ¿qué era aquello? ¿un viejo que se convertía en una gran serpiente o, más bien, al revés?[60].

d) La muerte del molinero, obligado a ahorcarse por el espantoso fantasma de una mujer muerta, enviado contra él por cierta bruja a instancias de una esposa despechada (9.29-31)[61].

La principal diferencia entre estos pasajes y los cuatro cuentos de miedo examinados antes, es que aquéllos son incidentes que acontecen al protagonista de la novela o bien se insertan en una digresión de carácter más amplio (la muerte del molinero forma parte de un relato complejo), mientras que éstos se presentan como narraciones completas en sí mismas que en un momento determinado de la trama cuenta algún personaje; por ejemplo, para amenizar la conversación en un banquete, tras petición expresa del anfitrión, como ocurre con la historia del hombre-lobo en Petronio y con la que cuenta Telifrón en Apuleyo. El relato de las brujas en Petronio no está precedido de ningún ruego: Trimalción quiere narrarlo por iniciativa propia en vista del éxito que ha tenido el cuento de su invitado y es, tal vez por eso, el de peor calidad. Cuando termina Aristómenes el otro relato de brujas de *El asno de oro*, el mismo Lucio, protagonista de la novela, da las gracias al narrador, porque con su cuento lo ha entretenido y aliviado la fatiga de un camino escabroso (1.20, 5). Son, pues, ejemplos de relatos dentro de otros relatos, insertos con una técnica narrativa que J. J. Winkler ha estudiado cuidadosamente en Apuleyo[62]. Todos tienen fondo folklórico, pero no son verdaderos cuentos populares, pues la base folklórica está actualizada mediante la atribución de lugar, tiempo y un actor

---

59 *Cf.* M. G. BAJONI, 1998.

60 J. C. FERNÁNDEZ CORTE, 1988; F. BRANCALEONE, 1995.

61 A. STRAMAGLIA, 1990b, y 1998, pp. 36-39, ha comparado este pasaje con PMich inv. 3378.

62 J. J. WINKLER, 1985.

que es a la vez testigo que garantiza la veracidad: el propio narrador. Se trata de los mismos procedimientos que se hallan en el *Philopseudes* de Luciano o en los paradoxógrafos. Varía, como hemos dicho, la intención y la elaboración literaria, que está más desarrollada en estos relatos insertados en novelas con la intención de mantener el interés mediante el miedo. La ambientación es la adecuada a esa finalidad: noche, luz de luna y monumentos funerarios en el relato del licántropo; tensión nocturna en la espera del ataque de las brujas mientras se está velando a un cadáver o atrincherado en una habitación para intentar escapar a su venganza. Más aun, Apuleyo sitúa sus historias en Tesalia, tierra de las peores hechiceras, donde la magia negra impera por doquier (recordemos el episodio nigromántico de la horrible bruja Erisicto en la *Farsalia* de Lucano). El mismo Lucio lo subraya muy bien hablando de sus impresiones a la mañana siguiente de haber oído el relato de brujas que le han contado por el camino. Pensaba que ya se encontraba allí, en Tesalia, patria de los encantamientos y de los hechizos; le parecía que nada era como debía ser; que las piedras y los pájaros eran hombres embrujados; los árboles y las fuentes estaban hechizados; las estatuas iban a echarse a andar; las paredes, los animales y el mismo cielo comenzarían a pronunciar oráculos (2.1).

Por muy importante que sea la cuestión de hasta qué punto Apuleyo es original en estos relatos, que faltan, como todos los demás, en *El asno* de Luciano, y en qué medida depende de una probable fuente griega común a los dos autores[63], lo que aquí nos importa son los cuentos de miedo y los recursos que el autor utiliza para contarlos. Hemos procurado subrayar algunos, como el de la risa, que aparece muy intencionadadamente, sin anular el efecto del relato. Es una nota de ironía, un guiño del autor, que no quiere implicarse en lo que se cuenta[64]. Puede observarse también

63 El llamado Lucio de Patras, cf. Focio, *Bibl.*, 129.

64 En el cuento del hombre-lobo de Petronio hay una notable alusión irónica en 62.12, si se acepta, como propuso C. Rogge, 1927, que la frase *domum fugi tamquam copo compilatus* alude a una fábula de la colección de Esopo (196 Halm, 301 Hausrath) referente a un ladrón que se alojó en cierta posada para robar. Estuvo algún tiempo sin hallar ocasión, hasta que un día de fiesta vio al patrón sentado delante de la casa luciendo una túnica nueva. Se sentó a su lado y trabó conversación con él. Llevaba así un rato, cuando el ladrón abrió desmesuradamente la boca y se puso a aullar como un lobo. Sobresaltado, el mesonero le preguntó qué hacía. "Yo te lo diré, pero hazme el favor de guardarme la ropa", dijo el otro, y, mientras se iba desvistiendo, le explicó que, bien como castigo por alguna falta, bien por alguna otra razón, tenía la desgracia de que le salían aquellos aullidos. Después de proferirlos tres veces, se convertía en lobo y devoraba a la gente. En ese momento volvió a abrir la bocaza y a aullar por segunda vez. Muy asustado, el posadero se levantó para echar a correr. "Espera y tenme la ropa", gritó el ladrón, sujetándolo mientras comenzaba el tercer aullido; pero el amedrentado patrón corrió a esconderse en su casa, dejando en manos del pícaro su hermosa túnica. La fábula ha entrado tarde en la colección esópica, pero puede ser antigua. El motivo del bostezo previo a una transformación, en todo caso, está atestiguado en las creencias populares, cf. C. Lecouteux, 1999, p. 48. Los motivos que se aducen en contra de la relación entre el pasaje de Petronio y la fábula están recogidos en M. Citroni, 1984.

que tanto Petronio como Apuleyo saben servirse con habilidad de un procedimiento muy empleado en los relatos modernos de terror, la sorpresa final que quita el consuelo de pensar que, en realidad, todo fue sólo un sueño. El soldado tendido en el lecho, mientras le curan una herida en la garganta, precisamente donde había recibido la lanzada el lobo carnicero; la esponja que se desprende del cuello de Sócrates cuando se inclina a beber agua de un río; la nariz y las orejas postizas que le quedan en las manos a Telifrón, son buenos ejemplos de ese recurso narrativo, empleado también por Trimalción en su cuento de brujas con el fantoche de paja que aparece en lugar del cadáver del muchacho, aunque en su relato no hay necesidad de confirmación objetiva, pues el suceso tuvo muchos testigos.

En ninguno de ellos hay, en cambio, explotación del erotismo, aunque en los cuatro está presente el tema amoroso. El protagonista del relato del hombre-lobo había salido de noche para visitar a su amante; el muchacho del cuento de Trimalción era el favorito del amo de la casa[65]; la bruja del primer relato de Apuleyo se venga terriblemente del pobre hombre que intentaba huir de sus insaciables exigencias sexuales; en el segundo cuento, el muerto del velatorio había sido víctima de su mujer, que quería a otro.

Son narraciones cortas, semejantes a otras que se encuentran también en *El asno de oro* y que suelen denominarse con la palabra italiana *novelle*, por más que con ella se evoque en literatura clásica un concepto poco preciso. En Apuleyo podemos hablar de "fábulas milesias", apoyándonos en el comienzo mismo de la novela: *At ego tibi sermone isto Milesio varias fabulas conseram* (1.1). No sabemos, sin embargo, si había cuentos de miedo en los Μιλησιακά de Arístides ni en el supuesto modelo griego del autor latino, como los que encontramos en el *Satiricón* junto a historias de erotismo desenfadado, representadas allí por el muchachito de Pérgamo (85-87) y la viuda de Éfeso (111 s.). En el mismo *Asno de oro* hay relatos de adúlteros, como el de la molinera (9.22 s., 26-28) y el de la mujer del batanero (9.24 s.). Tampoco estamos seguros de si las novelas griegas perdidas incluían cuentos de miedo; pero, como hemos visto, los fragmentos de papiro atestiguan que los incidentes terroríficos no eran raros en ellas.

Lo cierto es que las dos novelas latinas contienen relatos que podemos considerar de miedo, porque están contados para producir esa sensación. Son historias con personalidad propia dentro de la narrativa general (aunque cumplan, sin duda, una función dentro de ella) y no pueden considerarse cuentos ya existentes que el autor se limite a introducir allí. Debemos considerarlos como el resultado más acabado de la evolución que en la antigüedad greco-latina experimentaron las tradicio-

65 El sentido erótico de la expresión latina es claro: *ipsimi nostri delicatus*, dice Trimalción (63.3).

nes populares sobre fantasmas, brujas, hombres-lobo y otros personajes semejantes en el proceso de literalización. Las anécdotas que cuentan autores como Plinio, Filóstrato o Luciano están a un nivel inferior (si bien, en su conjunto, el *Philopseudes* es obra de indudable calidad literaria). Los testimonios recogidos por anticuarios y paradoxógrafos tienen, al menos en parte, la finalidad de probar la existencia *post mortem*, por lo cual procuran rehuir todo lo que pueda dar impresión de ficción. Si queremos compararlos con los de la literatura posterior, hemos de tener en cuenta todo esto, para no cometer errores de perspectiva. Probablemente los cuentos de miedo de Petronio y de Apuleyo tienen su mejor correlato en los que se insertan en novelas renacentistas y barrocas, pero éstas datan de épocas anteriores a las modernas historias de horror, según hemos visto al principio.

BIBLIOGRAFÍA

BAJONI, M. G.,
- "Lucius utricida", *RhM*, 141 (1998) 197-203.

BESCHORNER, A.,
- *Helden und Heroen, Homer und Caracalla. Übersetzung, Kommentar und Interpretationen zum Heroikos des Flavios Philostratos*, Bari, 1999.

BETTINI, M.,
- "Testo letterario e testo folclorico", en G. Cavallo y otros (edd.), *Lo spazio letterario di Roma antica*, I, Roma, 1989, pp. 63-77.

BETZ, H. D.,
- "Heroenverehrung und Christusglaube: religiongeschichtliche Beobachtungen zu Philostratos Heroicus", *Festschrift M. Hengel*, II, Tübingen, 1996, pp. 119-139.

BLÄNSDORF, J.,
- "Die Werwolf-Geschichte des Niceros bei Petron als Beispiel literarischer Fiktion mündlichen Erzählens", en G. Vogt-Spira (ed.), *Strukturen der Mündlichkeit in der römischen Literatur*, Tübingen, 1990, pp. 193-217.

BOLTE, J. – POLÍVKA, G.,
- *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, I-V, Leipzig, 1913-1932.

BONNECHERE, P.,
- *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athènes-Liège, 1994.

BORGHINI, A.,
- "Lupo mannaro: il tempo della metamorfosi (Petr. *Satyr.* LXIII 3), *Aufidus*, 14 (1991) 29-32.

BORGHINI, A.,
- "Note petroniane", *Athenaeum*, 86 (1998) 555-559.

BRAGINTON, M. V.,
- *The Supernatural in Seneca's Tragedies*, Menasha, Wis., 1933.

BRANCALEONE, F.,
- "Il *senex/draco* in Apuleio, *Met.* VIII 19-21: referenti folklorico-letterari e tecnica narrativa apuleiana", *Aufidus*, 27 (1995) 45-72.

BRIGGS, K.,
- *Diccionario de las hadas*, Barcelona, 1992 (original inglés, 1976).

CAMARENA LAUCIRICA, J. – CHEVALIER, M.,
- *Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Cuentos maravillosos*, Madrid, 1995.

CITRONI, M.,
- "*Copo compilatus*: nota a Petronio 62, 12", *Prometheus*, 10 (1984) 33-36.

CLERY, E. J.,
- *The Rise of Supernatural Fiction, 1762-1800*, Cambridge, 1995.

COLLISON-MORLEY, L.,
- *Greek and Roman Ghost Stories*, Chicago, 1912.

CORDIANO, G.,
- "La saga dell' eroe di Temesa", *QUCC*, 60 (1998) 177-183.

DAY, W. P., *In the Circles of Fear and Desire. A Study of Gothic Fantasy*, ChicagoLondon, 1985.

DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J.,
- "El héroe de Temesa", en A. Alvar y otros (edd.), *Héroes, semidioses y daímones*, Madrid, 1992, pp. 33-50.

EITREM, S.,
- "Die rituelle διαβολή", *SO*, 2 (1924) 43-61.
- "Zu Philostrats Heroikos", *SO*, 8 (1929) 1-56.
- "La magie comme motif littéraire chez les grecs et les romains", *SO*, 21 (1941) 39-83.

FEDELI, P. – DIMUNDO, R.,
- *I racconti del "Satyricon"*, Roma, 1988.

FELTON, D.,
- *Haunted Greece and Rome. Ghost Stories from Classical Antiquity*, Austin, 1999.

FERNÁNDEZ CORTE, J. C.,
- "En torno a un enigma apuleyano: Met. VIII 19-21", en *Stephanion. Homenaje a María C. Giner*, Salamanca, 1988, pp. 195-203.

FUSILLO, M.,
- *Antonio Diogene. Le incredibili avventure al di là di Tule*, Palermo, 1990 (edición y traducción con comentario).

GAIDE, F.,
- "Les histoires du loup-garou et des striges dans la Cena Trimalchionis ou la narration du 'vécu': deux joyaux du latin vulgaire", en *Actes du 4e colloque international sur le latin vulgaire et tardif*, Hildesheim-Zürich, 1995, pp. 715-723.

GARCÍA TEIJEIRO, M.,
- "El recurso a lo maravilloso en el teatro griego", en A. Ruiz Sola y otros (edd.), *Teatro clásico y teatro europeo*, Burgos, 1993, pp. 7-12.
- "El tema de la amante fantasma desde Flegón", en *Homenatge a M. Dolç*, Palma de Mallorca, 1997, pp. 195-198.
- "Magia antigua y literatura española", en *Pervivencia de la tradición clásica. Homenaje al Prof. M. Bravo*, Valladolid, 1999, pp. 137-157.

GARCÍA TEIJEIRO, M. – MOLINOS TEJADA, Mª. T.,
- "Paradoxographie et religion", *Kernos*, 7 (1994) 273-285.
- "Les héros méchants", *Kernos Suppl.*, 10 (2000) 111-123.

GEIGER, P.,
- "Leichenwache", en *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, V, Berlin-Leipzig, 1933, cols. 1105-1113.

GEROULD, G. H.,
- *The Grateful Dead. The History of a Folk Story*, London, 1908.

GOMME, A. W. – SANDBACH, F. H.,
- *Menander. A Commentary*, Oxford, 1973.

GRIMAL, P.,
- "Le calame égyptien d' Apulée", *REA*, 73 (1971) 343-355.

HANSEN, W. F.,
- *Phlegon of Tralles' Book of Marvels*, Exeter, 1996 (traducción y comentario).
HICKMAN, R. M.,
- *Ghostly Etiquette on the Classical Stage*, Cedar Rapids, Iowa, 1938.
HOPFNER, Th.,
- *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, I-II, Leipzig, 1921-1924 (nueva ed. en tres vols., Amsterdam, 1974-1990).
- "Nekromantie", en *PW* XVI 2, 1935, cols. 2218-2233.
JOHNSTON, S. I.,
- "Defining the Dreadful: Remarks on the Greek Child-Killing Demon", en M. Meyer – P. Mirecki (edd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 1995, pp. 361-387.
JONES, C. P.,
- "Apuleius' *Metamorphoses* and Lollianus' *Phoinikika*", *Phoenix*, 34 (1980) 243-254.
KLOTSCHE, E. H.,
- "The Supernatural in the Tragedies of Euripides as Illustrated in Prayers, Curses, Oaths, Oracles, Prophecies, Dreams and Visions", *The University Studies of University of Nebraska*, 18 (1918) 55-106.
LECOUTEUX, C.,
- *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media*, Palma de Mallorca, 1999 (original francés, 1988).
LECOUTEUX, C.,
- "Lamia", en *Enzyklopädie des Marchens*, VIII, 1996, cols. 738-740.
LLOPIS, R.,
- *Esbozo de historia natural de los cuentos de miedo*, Madrid, 1974.
LÓPEZ MARTÍNEZ, Mª. P.,
- *Fragmentos papiráceos de novela griega*, Alicante, 1998.
LOVECRAFT, H. P.,
- *El horror en la literatura*, Madrid, 1984 (original en inglés, 1927).
MORETTI, G.,
- "Racconti antichi di streghe e di fantasmi: alle soglie di un sottogenere", *Aufidus*, 21 (1993) 39-47.
PANERO, L. M.,
- *Visión de la literatura de terror anglo-norteamericana. Antología*, Madrid, 1977.
PERRY, B. E.,
- *The Ancient Romances*, Berkeley-Los Angeles, 1967.
RÍO, M. del,
- *La magia demoníaca*, Madrid, 1991 (traducción del libro II de *Disquisitionum magicarum libri sex*, según la ed. de Lyon, 1612).
RODRÍGUEZ MORALES, J.,
- "Petronio, Satiricón 61, 5-62 y la licantropía en las fuentes clásicas", *Homenatge a Josep Alsina*, II, Tarragona, 1992, pp. 221-228.
ROGGE, C.,
- "Mitteilungen zu Petron", *Philologische Wochenschrift*, 33 (1927) 1021 s.
ROSSI, V.,
- *Filostrato, Eroico* (bilingüe, con introducción de M. Massenzio), Venezia, 1997.
RUSSELL, W. M. S.,
- "Greek and Roman Ghosts", en H. R. Ellis Davidson – W. M. S. Russell (edd.), *The Folklore of Ghosts*, Cambridge, 1981, pp. 193-213.
SALANITRO, M.,
- "Il racconto del lupo mannaro in Petronio: tra folclore e letteratura", *A&R*, 43 (1998) 151-167.

SARTORI, P.,
- "Schelten, Schimpfen", en *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, VII, Berlin-Leipzig, cols. 1935-1936.
SCHEPENS, G. – DELCROIX, K.,
- "Ancient Paradoxography: Origin, Evolution, Production and Reception", en O. Pecere-A. Stramaglia (edd.), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*, Cassino, 1996, pp. 373-460.
SCOBIE, A.,
- "Strigiform Witches in Roman and Other Cultures", *Fabula*, 19 (1978) 74-101.
- "Storytellers, Storytelling, and the Novel in Graeco-Roman Antiquity", *RhM*, 122 (1979) 229-259.
- *Apuleius and Folklore*, London, 1983.
STEPHENS, S. A. – WINKLER, J. J.,
- *Ancient Greek Novels. The Fragments*, Princeton, 1995.
STRAMAGLIA, A.,
- "Aspetti di letteratura fantastica in Apuleio. *Zatchlas Aegyptius propheta primarius* e la scena di necromanzia nella novella di Telifrone (*Met.* II, 27-30)", *AFLB*, 33 (1990a) 159-220.
STRAMAGLIA, A.,
- "Due storie di fantasmi raccontate da fantasmi? PMich inv. 3378 (Pack^2 2629) e Apuleio, *Met.* IX, 29-31", *ZPE*, 84 (1990b)19-26.
STRAMAGLIA, A.,
- "Sul Περὶ θαυμασίων di Flegonte di Tralle: problemi di tradizione, lingua ed esegesi", *SCO*, 45 (1995) 191-234.
- "Il soprannaturale nella narrativa greco-latina: testimonianze papirologiche", *GCN*, 9 (1998) 29-60.
- *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, Bari, 1999.
TALBERT, R. J. A. (ed.),
- *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, Princeton-Oxford, 2000.
THIEL, H. van,
- "Apuleius", en *Enzyklopädie des Märchens*, I, Berlin-New York, 1977, cols. 680-685.
TING, N.-T.,
- "The Holy Man and the SnakeWoman. A Study of a Lamia Story in Asian and European Literature", *Fabula*, 8 (1966) 145-191.
VISINTIN, M.,
- *La vergine e l' eroe. Temesa e la leggenda di Euthimos di Locri*, Bari, 1992.
WENDLAND, P.,
- "Antike Geister- und Gespenstergeschichten", en *Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität zu Breslau*, Breslau, 1911, pp. 33-55.
WHITMORE, C. E.,
- *The Supernatural in Tragedy*, Cambrige, Mass., 1915.
WINKLER, J. J.,
- "Lollianos and the Desperadoes", *JHS*, 100 (1980) 155-181.
WINKLER, J. J.,
- *Auctor & Actor. A Narratological Reading of Apuleius' "The* Golden *Ass"*, Berkeley, 1985.

Mythos und Magie

Fritz Graf
Princeton University

The paper starts from the opposite evaluation myth and magic undergo in contemporary language where 'myth' is seen as positive in scholarly discourse, negative in daily language, while 'magic' still retains its negative connotations in scholarly discourse and is positive in ordinary language. A close analysis of ancient terminology shows how the two terms behaved very differently there, both being terms with rather negative connotations. It was the Preromantic and Romantic understanding of myth as stories that contained deep and very ancient truths that changed the connotation of the term for scholarship, while both the Protestant and the evolutionary prejudice against 'mere rituals' kept magic as a negative term.

1. Sieht man sich die beiden zu einem Titel zusammengespannten Begriffe auf dem Horizont zeitgenössischer Erwartung an, wird gleich eine Asymmetrie, ja eine eigentliche Spannung zwischen den beiden offensichtlich. 'Mythos' ist, wenigstens im gegenwärtigen geistes- und kulturwissenschaftlichen Diskurs, ausnahmslos positiv besetzt. Zwar sind in der Alltagssprache negative Konnotationen zu fassen, mit denen Mythos als eine in manchen Köpfen festsitzende, aber eigentlich abzulehnende Meinung abgewertet wird -der Mythos von der Männlichkeit etwa (doch das ist wohl längst passé) oder der Mythos von der ethnischen Reinheit (der seine blutigen Wirkungen noch immer tut): die Beispiele zeigen, dass in diesem Wortgebrauch ein starker aufklärerischer Apell steckt: Mythos ist Denken als Anleitung zu einem Handeln, das im Interesse einer besseren, humaneren, rationaleren Welt zu verschwinden hat. Umso bemerkenswerter ist, wie sich diese Semantik völlig aus dem wissenschaftlichen Diskurs verabschiedet hat: auch wenn hier keineswegs Klarheit darüber herrschaft, was Mythos denn nun sei (insbesondere ist nicht klar, ob er nun eine bestimmte Denkform oder eine spezifische Art Text oder vielleicht beides zugleich sei), herrscht –von Ernst Casssirer über Hans

MHNH, 1 (2001) 91-104.

Blumenberg zu Manfred Frank– Einigkeit darüber, dass Mythos eine wichtige und ernstzunehmende Kategorie sei; dass Mythos sich in ethnologischen Kulturen ebenso wie in den Kulturen des Alten Orients findet, dass aber in für uns exemplarischer und geradezu normativer Weise er sich bei den Griechen zuerst manifestiert habe (was sich in die besonders in der deutschen Klassischen Philologie nachklingende, wesentlich von Humboldt und von Werner Jäger geprägte hellenozentrische Sicht einschreibt, die zwar anzuerkennen bereit ist, dass es ausserhalb und vor den Griechen auch Kultur gab und dass die griechische Kultur ein osmotisches Kontinuum mit den Kulturen des Alten Ostmittelmeerraums bildet, dass aber dennoch mit der Herausbildung des Griechentums ein entscheidender Quantensprung in Richtung auf uns stattgefunden habe). Demgegenüber ist die Sache mit der 'Magie' weniger klar und auch etwas diffiziler. Denn auf den ersten Blick scheinen die Dinge genau spiegelverkehrt zu sein. Die Alltagssprache hat Magie positiv aufgeladen, wie etwa die Sprache der Werbung demonstriert: von der Magie weiblicher Augen (gemeint ein Eye make-up) ist ebenso die Rede wie von derjenigen eines Parfums oder eines Restaurants (was sich spürbar auf den Preis auswirkt); magische Praktiker sind demgegenüber wenigstens in unseren Breiten praktisch inexistent, anders als etwa in Italien, wo sich ein 'mago' als Lebenshelfer und Zukunftsratgeber in halbseitigen Inseraten des 'Corriere della Sera' anpreisen kann. Die Magie des Mythos (um auch das noch zu versuchen) besteht mithin in seiner gewaltigen, irrationalen Anziehungskraft. Die Wissenschaft allerdings tut sich weit schwerer mit der Magie und ist sich noch immer nicht sicher, ob diese Kategorie überhaupt existieren dürfe. Diese negative Aufladung kommt zum einen wohl daher, dass sich eine emanzipierte Geschichtswissenschaft mit dem Thema praktisch ausschliesslich in der Perspektive der Hexenprozesse an das Thema annäherte, während die sozialwissenschaftliche und ethnologische Forschung seit ihren Anfängen die Kategorie vor allem zur Klassifizierung nicht verstandenen (d. h.: nicht in ein eurozentrisches Kategoriensystem passenden) religiösen und kulturellen Verhaltens aussereuropäischer Zivilisationen benutzte. Hier scheint sich also auch eher ein aufklärerische Appell zugunsten der Abschaffung des Magiebegriffs zu erheben: es wäre mithin geradezu vom Mythos der Magie zu reden. Jedenfalls hatten Hans G. Kippenberg und Brigitte Lucchesi ihre Aufsatzsammlung "Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse um das Verstehen fremden Denkens" von 1978 wohl auch als Appell zum (richtigen) Verständnis aussereuropäischer Kulturen verstanden. Im übrigen wirkte sich diese Abwertung sich bis in Wertung des Römischen gegenüber dem Griechischen hinein aus: waren die Griechen die Inhaber des Mythos, so die Römer (und, gelegentlich, ihre Nachfolger, die römisch-katholischen Christen) die Praktikanten von Magie als einer mythenlosen, auf das rein Kultische beschränkten Religion, in einem seit der "Querelle des Anciens et des Modernes" geläufigen Gefälle von Hellas and Rom.

2. Die Sache scheint also etwas verwirrlich zu sein, und weswegen die beiden Begriffe zu verbinden seien, ist unklarer als je. Ein Rückgriff auf die Antike, und zwar die griechische, der beide Begriffe entstammen, *mûthos* wie *mageía*, drängt sich dem Altertumswissenschaftler auf. Dabei möchte ich mich nicht auf eine Begrifssgeschichte beschränken, sondern auch anhand von einigen Beispielen sehen, wie die Dinge ineinandergreifen.

Doch erst die begriffsgeschichtlichen Festlegungen. *Mûthos* ist im Griechischen, wie man weiss, erst einmal einfach das (gesprochene) Wort, die Erzählung; wenn homerische Autoritätspersonen tadelnd fragen "Was für ein *muthos* entflog dem Geheg' deiner Zähne?", und einfach meinen: "Was redest du jetzt wieder daher?", so steckt die Abwertung nicht im Wort, sondern in der Gesamtsituation. Das ändert sich radikal erst in Athen im späten 5. Jahrhundert, für uns fassbar bei Thukydides und bei Platon. Der Historiker Thukydides distanziert sich in seinem Programm von *to muthodes*, dem "Dichtungshaften", als von etwas, was zwar vielleicht angenehm zu hören sei, aber in seinem Wahrheitsgehalt zweifelhaft und das deswegen vom wirklichen Historiker gemieden werden müsse: da ist der Dichtung die auf Rationalität und Objektivität aufruhende Wahrheitssuche des seine Quellen sorgfältig sichtenden historischen Forschers gegenübergestellt.

Expliziter macht dann der Philosoph Platon die Opposition von *múthos* und Rationalität, *lógos*. Dem *lógos*, dem auf dialektische Rationalität gegründeten philosophischen Diskurs stellt er die *múthoi* gegenüber, Erzählungen über die Dinge, auf die Rationalität keinen wirklichen Zugriff hat –insbesondere das Leben der Seele nach dem Tod, das zum Hauptinhalt der von Platon geschaffenen philosophischen Mythologie gehört, daneben Berichte über die Welt des Werdens, die ihrer ontologischen Struktur wegen einem sicheren Wissen entzogen ist. Mythos ist damit, anders als bei Thukydides, nicht einfach polemisch entwertet, sondern tritt als komplementäre Sageweise neben die rationale, auf zwingendes Beweisverfahren abgestützte Sageweise des Logos, ergänzt sozusagen das Wissbare aus der Grauzone des Vermutbaren.

Freilich decken die Mythen, die der Philosoph dann selber erzählt, um auch jenen Bereich des Unscharfen in sein Denken zu fassen, nicht den ganzen Bereich dessen ab, was das Wort bei Platon umreisst: *múthoi* sind auch –und vor allem– die Erzählungen der Dichter seit Homer und die aus ihnen gespeisten, formloseren der Ammen und Grossmütter an ihre Schutzbefohlenen. Ihnen ist nicht zu trauen, denn sie enthalten Falschheiten und verformen die Seelen ihrer Zuhörer: "So muss man denn, scheint es (meint Sokrates) auf die Mythenmacher aufpassen, und nur den einen Mythos, den sie schön machen, akzeptieren, jeden anderen aber verwerfen",

wobei "schön" bei Platon eine ethische, nicht nur ästhetische Kategorie ist[1]. Hier sind wir dann doch wieder in der Nähe des thukydideischen Begriffs, und der Unterschied zwischen beiden liegt letztlich darin, dass sich der Historiker, welcher die Wahrheit über vergangenes Geschehen darstellen will, radikal vom Bereich des bloss Vermutbaren distanziert, während der Philosoph, der die Wahrheit in der Transzendez der Ideen angesetzt hat, zum Verstehen der Welt das Vermutbare heranziehen muss, wenn auch nach sorgfältiger Prüfung. Die positive Konnotation, die der Begriff bei Platon hat, scheint Ergebnis seiner Ontologie und damit seine Errungenschaft zu sein, die Polemik gegen *múthos* als irrational und unwahr hingegen Eigenheit des fünften Jahrhunderts, präziser der sophistischen Aufklärung, welcher der Historiker wie der Philosoph jeder auf seine Weise verpflichtet sind. Wobei man auch weiss, dass die Mythenkritik Platons aufruht auf derjenigen der späten Vorsokratiker, insbesondere des Xenophanes von Kolophon, der in seinen kraftvollerzürnten Versen die unmoralischen Göttererzählungen Homers als eines pilosophisch-moralischen Gottesbildes unwürdig vom Tisch fegt ("alles schoben den Göttern in die Schuhe Homer und Hesiod, was bei uns nicht zulässig ist, lügen, stehlen und ehebrechen"); wenn sein Zeitgenosse Heraklit von Ephesos seinerseits auf Homer und Hesiod losgeht, hat er wohl ähnliche Gründe, auch wenn unsere Quelle, der spätantike Philosophiehistoriker Diogenes Laërtios, sich im genüsslichen Zitieren der skandalösen Anwürfe genügt, ohne auch die Begründungen nachzuliefern[2].

Auf diesem Hintergrund erstaunt nicht, dass nach Platon die Abwertung des Mythischen wenigstens in der Theorie dominant wird. Die hellenistische Rhetorik klassifiziert Texte je nach dem Gehalt an Wahrheit als "Historie", "Fiktion" oder "Mythos":

> Ein *Mythos* ist etwas, was weder wahre noch wahrscheinliche Inhalte hat (wie dies für die Tragödie zutrifft); eine *Historie* ist etwas, was geschehen ist, aber in Distanz zur Gegenwart; eine "Fiktion" ist erfunden, hätte aber geschehen können (wie in der Komödie)[3].

Zwar ist diese Kategorisierung an sich wertfrei, wird aber rasch von einer am pädagogischen Nutzen orientierten und deswegen moralisch wertenden Literaturtheorie übernommen, in der Fiktion mit Lüge gleichgesetzt und radikal abgewertet wird, und es ist diese Literaturtheorie, welche mit wenigen Ausnahmen eine deskriptive ausblendet (was auch damit zu tun hat, dass auch Ästhetik in der Antike meistens ethisch-normativ ist). In dieser Abwertung, welche die Christianisierung

1 Plato, *Resp.*, 377 bc.

2 D. L., IX1.

3 *historía*, *plásma*, *múthos*: Sext. Emp., *Adv. Gr.* 263; in der lateinischen Rezeption *historía*, *argumentum*, *fabula*, *Rhet. Her.* 1, 13 = Cic., *De inv.* 1, 27.

der Antike noch verstärkt, fliesst der Begriff der lügenhaften *fabula* in die nachantike europäische Tradition ein, und entfaltet da ein oftmals aufklärerisches, je geradezu zerstörerisches Sprengpotential:

> Wenn wir unseren Blick von unseren anerzogenen Sehgewohnheiten befreien, muss es uns erschrecken, dass die ganze frühe Geschichte der Griechen bloss ein Haufen von Chimären, Träumerein und Absurditäten ist

-so beginnt Bernard Fontenelle, einer der Begründer der Wissenschaft vom Mythos, seinen Traktat *De l'origine des fables* von 1724; und einer der jüngeren französischen Ikonoklasten, Marcel Detienne, macht sich im Vorwort zu "L'invention de la mythologie" (1981), wo er die Wissenschaft vom Mythos als Schöpfung des 19. Jh.s abzuwerten sucht, diese Pose zu eigen.

Wenn mithin Mythos als Terminus der Wissenschaft in der griechischen Kultur seine Karriere in der Aufklärung des 5. Jh.s als polemische Kategorie beginnt, so trifft dies genauso auch für μαγεία zu –wenn nicht in noch stärkerem Mass einfach deswegen, weil das Wort erst damals erfunden wird. μαγεία ist "die Kunst der Magoi", und Magoi sind für Griechen und Römer eine persische Priesterkaste oder persische Priester schlechthin, und diese Bedeutung ist während der gesamten Antike zugänglich; so gab es denn eine hellenistische Diskussion, ob die persischen Priester wirklich Hexer seien oder nicht. Die Mehrzahl der Griechen war davon überzeugt, und das schon deswegen, weil die Perser und ihre Nachfolger, die Parther, seit den Perserkriegen als die Bedrohung, die bösen Nachbarn schlechthin verstanden wurden. Diese negative Bedeutung erwächst dem Wort im Lauf einer Polemik, die im 5. und 4. Jh. fassbar wird, aber ihre Ansätze wiederum in der philosophischen Religionskritik seit Heraklit hat: Heraklit ist der erste, welcher bestimmmte religiöse Praktiker –Wanderpriester insbesondere im ekstatischen Dionysoskult, ohne Rückhalt in den einzelnen Poleis– μάγοι nannte. Das nimmt ein uns unbekannter Arzt aus der Schule des Hippokrates auf, der gegen Ende des 5. Jh.s sich gegen die religiöse Heilung der Epilepsie wendet. Die Epilepsie mit ihren unheimlichen, kaum voraussagbaren und sich scheinbar jeder physiologischen Aitiologie entziehenden Anfällen war traditionell als eine Art Besssenheit durch einen Dämon oder eine Gottheit verstanden und entsprechend nicht medikamentös oder diätetisch, sondern religiös behandelt worden, mit bestimmten, exorzistischen Reinigungsritualen (das findet sich im übrigen bereits in der ägyptischen Medizin). Für den Hippokratiker ist dies blanker Unsinn, denn Epilepsie hat für ihn (wie dann für Platon auch) eine klare physiologische Aitiologie und kann entsprechend rational behandelt werden –die religiöse Behandlung ist nicht bloss unernste Quacksalberei, sondern wird vehement abgelehnt, ihre Praktiker abgewertet:

> Die Leute, sie als erste diese Krankheit den Göttern zuschrieben, müssen solche gewesen sein wie die heutigen magoi, Reinigung-spriester, Kollektensammler und Scharlatane.

In Wirklichkeit ist es Gotteslästerei (ἀσεβεία), den Göttern die Verursachung einer Krankheit zuzuschreiben. - Auch in dieser religiösen Entwertung deckt sich der Hippokratiker mit Platon, der jene Riten, die wir als magisch bezeichnen - insbesondere den Schadenzauber mit Hilfe von Fluchpuppen und auf Bleitäfelchen geschriebenen Zaubersprüchen - als gottlos ablehnt, weil ja die Götter gut sind und sich nicht dazu hergeben, schaden zu wollen: auch hier ist Magie ein polemischer Begriff, und es ist auch hier ein philosophisch geläutertes Gottesbild, das hinter dieser Polemik steht: Riten, die Platon oder der Hippokratiker nicht als Teil der eigenen Tradition akzeptieren wollen, werden mit einem Begriff bezeichnet, der sie den Erzfeinden der eigenen Welt zuspielt - nicht anders als bereits für Mesopotamien Hexerei mit Frauen aus dem Westen zusammanhängt, für die Schweden die Finnen, für die Finnen die Lappen Hexer sind.

Unnötig zu sagen, dass auch hier, wie im Falle von *múthos/fabula*, die negative Konnotation die gesamte Antike hindurch andauert: *magus* und *magia* sind keine deskriptiven Termini, sondern solche der Ablehnung, sie bezeichnen ein bestimmtes rituelles Verhalten, das die Gesellschaft offiziell von sich weist: Magie ist die Religion der anderen. Das Christentum nimmt dies auf, wie schon die Apostelgeschichte zeigt: Paulus trifft in Zypern in der Umgebung des Proconsuls Sergius Paulus einen gewissen Barjesu, "einen falschen Propheten und Zauberer", den Vertreter einer konkurrenzierenden messianischen Gruppe, der ebenfalls auf Missionsreise ist und in der Allianz mit dem Proconcul eine bessere Ausgangsposition als Paulus hat; da kann nur ein Coup helfen: Paulus schlägt ihn mit Blindheit[4]. Und die weit heftigere Konfrontation zwischen Simon Petrus und Simon Magus, wie sie die Petrusakten darstellen, zeigt das Spiel der Konkurrenten sozusagen emblematisch: die beiden treffen in aller Öffentlichkeit auf dem Forum Romanum aufeinander, und Petrus erhält vom Stadtpräfekten den ausdrücklichen Auftrag, zu zeigen, wer der Gott sei, dessen Macht er so sehr vertraue. Und das tut er auch: wie Simon einen Burschen durch eine ins Ohr geflüstere Formel tötet, erweckt ihn Petrus wieder zum Leben; wie Simon den vor drei Tagen gestorbenen Sohn eines Senators bloss dazu bringen kann, zu nicken, ruft Petrus ihn ins volle Leben zurück; und wie Simon den Römern Eindruck machen will dadurch, dass er fliegen kann, bringt Petrus ihn mit einem Gebet zum Absturz, wobei er sein Bein an drei Stellen bricht und an der folgenden Operation stirbt: Simons Formeln sind Magie, Petrus' Gebet mit seinen mindestens so verheerenden Folgen ist Religion. - Dass die pagane Seite die Sache genauso sieht, bloss eben spiegelverkehrt, hören wir durchaus auch: so fürchte der römische Offizier, der die Christin Perpetua und ihre Freunde in Karthago bewachen muss, nichts so sehr, als dass seine Gefangenen

---

4 *Apg.* 13, 7.

durch Anwendung von magischen Beschwörungen –*incantationes magicae*– diskret verschwinden würden[5].

3. Nun gibt es freilich dann doch auch die Ausnahme, in der *mageía* deskriptiv verwendet wird - so, wie die hellenistische Textsortentheorie *múthos* bzw. *fabula* deskriptiv verwenden kann. Das ist in einigen singulären Dokumenten der Fall, den Griechischen Zauberpapyri. Eines der eindrücklichsten dieser Zauberbücher liegt jetzt in der Pariser Bibliothèque Nationale; es ist ein schönes und sorgfältig geschriebenes Papyrusbuch aus dem frühen 4. Jh. - der Mann, der es besass, war ein gebildeter Dilettant in Magie, Hermetik und Alchemie[6]. Die Kunst, die in diesem Buch gelehrt wird, ist nicht gering: eines der Rituale geht auf einen thebanischen Propheten zurück, der selbst den Kaiser Hadrian mit der Wahrheit seiner "göttlichen Magie" beeindruckte, sodass ihm der Kaiser ein doppeltes Honorar auszahlen liess[7]. Doch auch andere Praktiker werden in diesem Text ganz selbstverständlich als mágoi angesprochen, und einmal wappnet sich einer für die Begegnung mit einem Dämon gar mit seiner magischen Seele. In einem zeitgenössischen Buch aus derselben Bibliothek, jetzt in Berlin, wird die Kunst als "magische Praxis" bezeichnet[8], der Magier gar als "seliger Myste der heiligen Magie" angeredet[9]. Das ist nicht einfach wertfreie Selbstbeschreibung (etwa deswegen, weil die Ägypter im Wort *heka* einen deskriptiven Terminus für die Magie kannten), es ist Reklame (das zeigt der Hinweis auf das doppelte Honorar): was die Gesellschaft mehrheitlich ablehnt, muss gerade deswegen auch seine - wenn auch gefährliche - Attraktion haben. Schon Platon versucht in seinen "Gesetzen" den Schadenzauber und seine Praktiker drastisch zu ächten, und die Kaiser seit Augustus mussten gelegentlich einen *magus et astrologus* aus Rom ausweisen, während christliche Kaiser wie Constantius II. gar –wie Platon– den *Chaldaei ac magi et ceteri quos maleficos ab facinorum multitudinem vulgus appellat* mit dem Tod drohten[10]. Die eindrückliche Konstanz der Massnahmen über mehr als 700 Jahre hinweg zeigt vor allem das eine: das Gewerbe mit dem Schadenzauber und, was in der Kaiersezit dazukommt, der magischen Wahrsagung blühte, und die gesellschaftliche Ablehnung war wie so oft die beste Propaganda.

4. Nun ist freilich diese Ablehnung jener Riten, die unter Magie subsumiert werden können, erst das Ergebnis der griechischen Aufklärung und ihrer theologischen

5 *Passio Perpetuae* 16, 2.

6 Anastasi umfasst *PGM* I, II, IV, XII, XIII, XIV, zwei alchemistische Papyri.

7 *Pap. Gr. Mag.* IV 2442.

8 *magikè empeiría* Pap. Gr. mag. I 331.

9 *Ibid.* 128.

10 Coc. Theod. 9, 18, 5 (a. 357).

Folgen, die sich die antiken Gesellschaften seit Augustus' restaurativer Reform der Gesellschaft zu eigen gemacht hatten; zuvor waren das, was wir magische Riten nennen, unbestrittener Bestandteil der religiösen Tradition. Diese Feststellung kann dem Thema eine neue Wendung geben: denn wenn Mythos, wie die gängigste und unumstrittenste Definition es will, eine traditionelle Erzählung ist, in der gesellschaftlich akzeptierte Vorstellungen und Werte tradiert werden, müsste sich eigentlich im vorklassischen Mythos eben dieser Zustand aufzeigen lassen, in dem das, was später als Magie geächtet wird, fraglos akzeptiert, gar religiös begründet wird. Ein Umsehen unter den griechischen Mythen aus vorklassischer Bezeugung lohnt sich also.

Nahe liegen uns allen natürlich die Geschichten von Medea und Kirke, den schönen und faszinierenden Hexen. Freilich muss man doch etwas genauer hinschauen - was die beiden eindrücklichen Frauen - Göttinnen nebenbei und nicht etwa Heroinen - treiben, hat mit späterer Magie zum grösseren Teil nicht viel zu tun. Die Magie, die seit dem 5. Jahrhundert in Athen fassbar ist und die unsere Autoren auch so benennen, ist im wesentlichen Schadenzauber: Riten, um einen Konkurrenten auszuschalten, der vor Gericht gegen einem aussagen, in seiner Werkstatt den eigenen Geschäftserfolg schmälern oder als Athlet, Schauspieler oder Musiker den eigenen agonalen Sieg gefährden kann, oder aber Riten, um einen sexuellen Konkurrenten aus dem Feld zu schlagen und eine geliebte Person endgültig an einen zu binden. Als Helfer in diesen Riten treten die unterirdischen Gottheiten auf, später auch die Totenseelen und die Dämonen: mit ihnen tritt der Zauberer und Bittsteller in rituellen Kontakt, sie bittet er, für ihn gegen den Konkurrenten vorzugehen.

Ganz anders die homerische Kirke. Sie gibt Odysseus' Gefährten (und Odysseus selber) zum Empfang in goldenem Becher einen Kykeon zu trinken, Käse und geschrotetes Getreide in Wein, gesüsst mit Honig; nur hat sie noch *phármaka* eingemischt, damit sie ihre Heimat vergessen, und schlägt sie dann mit ihrem Stab, um sie in den Kofen zu senden, worauf sie sich prompt in Schweine verwandeln (wie sie dasselbe an Odysseus versucht, sagt sie noch einen Spruch auf, nur nützt er diesmal nicht). Da verbinden sich zwei Dinge - der mit einer machtvollen Substanz behandelte Trunk, der momentanes Vergessen stiftet, und die Tierverwandlung mit Zauberstab und Formel. Den mit einem *phármakon* gewürzten Trunk verwendet auch Helena, um Menelaos und Telemach über ihre Melancholie hinwegzutrösten (die *phármaka* kommen hier aus Ägypten, offenbar schon für Homer Heimat wirkmächtiger Dinge): magisch im späteren Sinn ist das nicht, *phármaka* bei Homer sind notorich ambivalent, können Medikamente sein wie die, welche Odysseus Beinwunde stillen oder die blutende Wunde des Ares, aber auch Gift, wie es Odysseus für seine Pfeile sucht - jedenfalls wird Helena nicht zur Zauberin bloss, weil sie einen präparierten Drink kredenzt. Anders die Verwandlung in Schweine: Tierverwandlung durch eine Zauberin ist gutes literarisches Motiv bis hin zu

Apuleius und den späteren Hexen[11], findet freilich auch in der praktizierten Magie der Fluchtäfelchen und Zauberpapyri keine Parallele - man hat den Eindruck, die literarische und die praktizierte Magie laufen nebeneinander her, ohne sich wirklich zu berühren. Wobei selbst der Stab (*rhabdós*) der Kirke, der so schön an den nachantiken Zauberstab erinnert, nicht einfach magisch ist: Autoritätspersonen (und die Göttin Kirke ist eine) können einen Stab tragen und den auch sozusagen als Leiter ihrer persönlichen Kraft benuzten: Odysseus wird in einen Bettler verwandelt - und wieder zurück in seine wahre Gestalt -, indem ihn Athena mit ihrem goldenen Stab berührt[12]; dem Umstand, dass Kirke schlägt, Athena berührt, wird man nicht zuviel Gewicht beilegen wollen.

Nicht viel anders Medea: ihre Kraft liegt wie diejenige ihrer Tante Kirke in der Benutzung von einschlägigen *phármaka*. Iason hilft sie mit einer Zaubersalbe gegen die feuerschnaubenden Stiere ("zusammen mit Öl ein Gegenmittel zaubernd", sagt Pindar)[13] und einem Schlafzauber für die Schlange (wenigstens im Argonautenepos des Apollonios von Rhodos; im Bericht Pindars tötet Iason sie selber)[14], die Töchter von Iasons Erzfeind, des bösen Onkels und Usurpators Pelias, betrügt sie, indem sie zwar den Widder mit der richtigen Kräutermischung verjüngt, den unschuldigen Mädchen dann aber die falschen *phármaka* gibt, und Kreusas Gewand in Euripides' *Medea* ist ein Musterbei-spiel von angewandter Chemie. Und wenn sie bei Euripides dem athenischen König Aigeus verspricht, ihn von seiner Kinderlosigkeit zu heilen, verweist sie auch da auf ihre Kräuterkunde[15]: 'Beenden werde ich deine Kinderlosigkeit und machen, dass du viele Kinder sähst: solche Mittel (*phármaka*) kenne ich'.

Kurz: Medea ist wie Kirke eine Frau, die über besonderes Kräuterwissen verfügt und es zu guten wie zu destruktiven Zwecken einsetzt. Das heisst nicht, dass sie nicht gelegentlich in ihrem Handeln die Formen magischer Rituale benutzt: in den *Argonautika* des Apollonios ist dargestellt, wie sie, um den riesigen Drachen, der das Goldene Vlies bewacht, in Schlaf zu versetzen, 'mit sanfter Stimme' Hypnos, den Schlafgott, und die unterirdische Hekate um Hilfe anruft und wie ihn dies bezaubert; erst dann kann sie, wieder unter Gesängen, ihm schlafbringende Pharmaka in die Augen träufeln - auch wenn sich solche Riten niemals in der Realität der magischen Praktik finden, ist diese hellenistische Medea doch mehr als

[11] Ein hübscher Fall bei Augustinus, *CD* 18, 18.

[12] *Od.* 13, 429; 15, 172.

[13] Pind., *P.* 4, 221 (*pharmakósaisa*). 233; vgl. Apoll. Rhod., III 1042. 1246 f..

[14] Apoll. Rhod., IV 143-161; vgl. Pind., *P.* 4, 249.

[15] Eur., *Medea* 712.

bloss eine kräuterkundige Frau, sie benutzt Ritualformen, welche bestimmte Götter zu ihrer Hilfe herbeiholen, unterirdische, wie dies die Magier auch tun.

Doch bestätigt dies bloss unsere Ausgangshypothese, dass nämlich das, was Magie ist, im Mythos vor dem 5. Jahrhundert noch nicht als Magie erscheinen sollte: Medea wird Magierin eben erst in hellenistischer Zeit, bei Apollonios, in dessen alexandrinischer Gesellschaft die Magie blüht - einige der Texte in den spätantiken Zauberbüchern können bis in das hellenistische Alexandria zurückgeführt werden.

Eigentliche, mit den aktuellen magischen Praktiken verbindbare Riten werden nur in wenigen Mythen erzählt - in einem, dem spannendsten, ist wieder von Medea die Rede. Pindar erzählt ihn im 4. Pythischen Siegsgedicht, das im Jahr 462 für Arkesilas von Kyrene geschrieben und aufgeführt wurde; für den nordafrikanischen Adligen erzählt der Dichter den Mythos von Medea, welche die Gründung Kyrene vorausgesagt hatte, und er erzählt ihn mit Einzelheiten, die nur bei ihm zu hören sind. Da kommt Iason ins Land der Kolcher - und um ihn zu schützen, lehrt ihn Aphrodite den Liebezauber, mit dem er Medea, die Tochter des barbarischen Königs Aietes, für sich als Helferin gewinnen kann[16]:

> Die Herrin der scharfen Geschosse| brachte vom Olymp die bunte, vierspeichige Iynx,| in einen unlösbaren Kreis einspannend| den wahnwitzigen Vogel, die Zyperngeborene| ihm als erstem der Menschen, und sie lehrte die bittenden Sprüche| dem weisen Sohn des Aison, damit er der Medeia den Respekt vor ihren Eltern wegnehme.

Die Rede ist vom geläufigsten Instrument des Liebeszaubers im klassischen Griechenland, der Iynx, einem radförmigen Kreisel, den man dreht und dabei ertönen lässt, wobei Iynx zugleich auch der Name des Vogels ist, der seinen Hals um 180 Grad drehen kann, der Wendehals: deswegen nennt Pindar den Kreisel auch "den wahnwitzigen Vogel"; man kann im übrigen diesen Kreisel den Händen des Eros sowohl auf rotfigurigen attischen Vasen wie besonders als üppige, goldene Ohrgehänge klassischer Zeit sehen.

Was uns in dieser Geschichte vorliegt, ist nichts anderes als der Stiftungsmythos des Liebeszaubers: Aphrodite hat ihn dem Iason gelehrt. Pindar bedient sich eines Vokabulars, wie es die Kulturbringermythen des 5. Jh.s benutzen: immer wieder bringt oder lehrt eine Gottheit einem oder allen Menschen etwas, was fester Teil der Gesamtkultur ist - Dionysos dem Ikarios den Wein und seine Bereitung oder Demeter dem Triptolemos den Getreidebau, und er fliegt aus, um ihn allen Menschen zu zeigen: so wird Iason den Liebeszauber als Gabe der Aphrodite aus Kolchis nach Griechenland mitbringen. Dabei darf man die Ironie nicht überse-

[16] Pind., *P.* 4, 215-218.

hen: nicht die kräuterkundige barbarische Göttin Medea bringt den liebeszauber, sie ist vielmehr sein erstes Opfer unter der Hand des Heroen Iason; es passt zu den Ambivalenzen in Iason, dass er sich der erotischen Magie (einer sonst in der Litertur als typisch weiblich verstandenen Technik) bedienen muss, um sicher zum Ziel zu kommen.

Bezeichnend für unsere Frage ist nun aber die Art, wie Pindar darüber spricht: das erotische Zauberritual, das Iason durchführt, wird nicht abgewertet, sondern als selbstverständlich hingenommen - Zauberei ist fragloser Teil der Gesamtkultur, den die Göttin Aphrodite vermittelt. Im Grunde darf man eben noch gar nicht von Zauberei, gar von Magie reden: für Pindar ist der Mythos und das durch ihn begründete Ritual fragloser Bestandteil der griechischen rituellen Tradition, Religion, nicht Magie; Magie als Sonderbereich, der durch Ablehnung ausdifferenziert wird, existiert für ihn noch nicht. Eine leise Distanzierung könnte man höchstens darin sehen, dass das Ritual vom Rande der Welt kommt, aus Kolchis: das ist aber keine Abwertung, sondern eine Einordnung.

Den Liebeszauber fassen wir im übrigen schon früher. Man kennt Sophokles' Tragödie *Die Frauen von Trachis*, wo Deianeira, die von Herakles zugunsten der jungen Iole zurückgestellte Ehefrau des Helden, seine Liebe dadurch wieder gewinnen will, indem sie einen Chiton mit einem Pharmakon beschmiert, das ihr der sterbende Kentaur Nessos als Liebeszauber aufgeschwatzt hatte: es ist sein Blut, vermischt mit dem Gift der lernäischen Hydra, in das Herakles den Pfeil getränkt hatte, der Nessos tötete. Die Geschichte wird schon im 6. Jh. in den Hesiod zugeschriebenen Frauenkatalogen erzählt: hier wird berichtet, wie sie, "gewaltig geblendet im Geist, den Chiton mit dem *phármakon* bestrich und ihn dem Linos gab, dem Herold, ihn ihm zu bringen"[17]: Liebeszauber also schon hier, abgewertet ("geblendet im Geist") nicht, weil es sich um Magie handeln würde, sondern weil Deianeira nicht merkt, wie sie sich hat betrügen lassen vom heimtückischen Kentaurn.

Der Blick in den Mythos bestätigt unsere Vermutung: bis ins mittlere 5. Jh. wird magische Praktik nicht nur einfach im griechischen Mythos als Teil dessen erzählt, wovon Mythos selbstverständlich handelt, sie wird -deutlich bei Pindar- in aller Selbstverständlichkeit aitiologisch begründet in derselben Begründungsfunktion, die Mythos überhaupt hat in archaischen Kulturen.

5. Und nicht nur in archaischen Kulturen: Mythos begründet magische Handlung selbst in der Praxis der graeco-ägyptischen Magier. Denn die genannten Zauberbücher enthalten nicht einfach Rezepte in der Art, wie man sie aus der späteren Hexenküche kennt -

> Eye of newt and toe of frog,
> wool of bat and tongue of dog,
> adder's fork and blind-worm's sting,
> lizard's leg, and howlet's wing

in den Worten von Shakespeares Hexen (das tun sie auch und ähneln darin durchaus unseren Kochbüchern), sie erzählen auch Mythen oder, wie die Fachliteratur sie nennt, *historiolae*, "Geschichtchen".

Diese Mythen entstammen der ägyptischen wie der griechischen Tradition; zwei Beispiele mögen genügen.

Gelegentlich kann der Mythos einfach das Verfahren begründen und seine Wirksamkeit dadurch belegen, dass es eben bereits von Göttern angewandt wurde - insbesondere von Isis, der Herrin der Magie in der ägyptischen Tradition; so ein Papyrus aus Oxyrrhynchos, der sich darstellt als "Abschrift des heiligen Buches, das im Schatzhaus des Hermes-Thoth gefunden wurde; der Ritus ist derjenige der neundundzwanzig Texte, mit welchen Hermes und Isis ihren Bruder und Mann Osiris fand, als sie ihn suchte"[18]. Es ist eine orakuläre Praxis: man schreibt je eine denkbare Antwort auf eine Frage auf 29 Palmblätter, mischt sie und entfernt dann unter Beten je zwei zusammen, bis ein letztes übrig bleibt, das die Antwort enthält: mit dieser Methode hat schon Isis herausgefunden, wo sie den von Seth-Typhon getöteten und zerstückelten Osiris wiederfinden würde.

Das ist mithin eine Aitiologie für einen magischen bzw. divinatorischen Ritus, nicht anders als die Erzählung bei Pindar. Anderswo erzählt der Magier einen Mythos als Teil seiner Beschwörung. Um seine Migräne loszuwerden, muss man einfach sagen: "Zeus hat einen Traubenkern gesät: er spaltet die Erde. Er sät ihn nicht: dann geht er auch nicht auf"[19]. Da bildet der kleine Mythos metaphorisch das Krankheitsgeschehen nach: das rasende Kopfweh, das einem den Schädel spaltet, ist vorgebildet in Zeus' Aussaat - nur kann er die auch bleiben lassen, dann bleibt auch die Krankheit aus. Da wird mithin ein rudimentärer Mythos erfunden, um eine mythische Begründung, einen Präzedenzfall illo tempore zu haben für das jetzt ablaufende Ritual. - Dasselbe, freilich ausführlicher, gilt anderswo. Um einen Totengeist herbeizurufen, der dann im Auftrag des Magiers eine begehrte Frau herbeibringt, ruft der Magier nicht nur eine lange Liste unterirdischer Wesenheiten an ("Unterirdischer Hermes und unterirdischer Rohfleischfresser und unterirdische Heroen und unterirdischer Amphiaraos..."), er erzählt ihnen auch eine Geschichte:

[17] Hesiod., *frg.* 25, 17-23 Merkelbach-West.

[18] *Pap. Gr. Mag.* XXIVa.

[19] *Pap. Gr. Mag.* VII 200.

"Isis kam und hielt ihren Bruder und Bettgenossen an seinen Schultern, Zeus kaum herab vom Olymp und stellte sich hin und erwartete die Totengeister, die zu NN gingen und NN machten [hier kann man ins Rezept Namen und Anliegen einfüllen]; es kamen alle unsterblichen Götter und Göttinnen, die Totengeister zu sehen: zögert also nicht und trödelt nicht, sondern sendet, Götter, diese Totengeister..."[20]. Auch hier wird ein rudimentärer Mythos erzählt, diesmal in Anlehung sowohl an das ägyptische wie das griechische Pantheon: daraus, dass irgendwann früher einmal die gesamten Götter aus Neugier herbeiströmten, um die Dämonen in Aktion zu sehen (prominent die beiden zentralen Gottheiten, Isis und Zeus), wird abgeleitet, dass die Götter ein grundsätzliches Interesse an der Aktion des Magiers haben, sie auch jetzt die Dämonen senden sollen.

6. Mythos und Magie gehen mithin in der Antike pari passu, als Erscheinungen ebenso wie in der Terminologie. Bleibt für den Neugierigen die Schlussfrage: wenn das so war, warum brachen die Dinge auseinander zu der eingangs festgestellten spiegelbildlichen Verkehrung?

Die Antwort ist einfach und rasch gegeben. Der Magiebegriff blieb in der entstehenden Religionswissenschaft negativ konnotiert deswegen, weil die Begründer dieser Wissenschaft, Tylor und Frazer, ihn als erste, bei uns längst überwundene Stufe in ihr evolutionistisches Schema aufnahm: Magie ist als Denkform nur noch fassbar bei den einfachen aussereuropäischen Kulturen, während Europa über die Stufe der Religion (die auch in den aussereuopäischen Hochkulturen zu fassen ist) bis zur Wissenschaft vorgestossen ist. Der Klassische Philologe Frazer übernahm dabei Wertungen, welche ihm bereits die antike Reflektion vorgegeben hatte; den Gegensatz zurückgebliebene Magie - progressive rationale Wissenschaft fassten wir bereits beim anonymen Hippokratiker, derjenige zwischen Magie und Religion ist platonisch und wird im Christentum der Spätantike wichtig: im Grunde schliesst Frazer einfach diese beiden antiken Dichotomien kurz. Demgegenüber ist der Mythos im späteren 18. Jahrhundert markant aufgewertet worden: die romantische Suche nach den tiefen kollektiven Wahrheiten, welche der Beliebigkeit des Subjekts entzogen sind, führte Heyne, Herder und Vico ungefähr zur selben Zeit dazu, an die Stelle der lügenhaften und fiktionalen fabula den ernsthaften Mythos zu setzen; Erfinder der Terminologie ist der Göttinger Gräzist Christian Gottlob Heyne (dessen Bedeutung nicht hoch genug eingeschätzt werden kann), Herder ebenso wie Heynes prominente Schüler (die Humboldts, die Schlegel, Friedrich August Wolff) machten den Terminus zum Gemeingut der Wissenschaft.

[20] *Pap. Gr. Mag.* IV 1471-1485.

Möglicherweise stehen wir gegenwärtig an einer Wende, wo mit dem Magiebegriff Ähnliches geschieht: das Interesse, das dem Phänomen von der Kultur- und der Religionswissenschaft plötzlich entgegengebracht wird, könnte darauf weisen. Ein künftiger Historiker müsste dann über die Gründe dieser Umwertung nachdenken: hängt sie etwa mit dem Rückzug der offiziellen Religion aus weiten Kreisen unserer Gesellschaft zusammen?[21]

[21] Für die Veröffentlichung überarbeiteter Vortrag am Studium Generale der Universität Mainz; auf Dokumentation der wissenschaftlichen Diskussion habe ich weitgehend verzichtet. Für Anregung und Diskusiion danke ich besonders Andreas Cesana.

Sobre la emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma augústea y julio-claudia

Francisco Marco Simón
Universidad de Zaragoza

This paper focuses on the rise of magic as an alien anti-system embracing a series of practices and beliefs contrary to the *mos maiorum* during the latest Roman Republic and the Early Principate. Three differente aspects in this gradual process are analyzed: firstly, the emergence of the term "magic" in the writers of the 1st. century B.C. Secondly, the re-categorization of diverse elements (and their contra-cultural expression) in the realms of the imaginary –as exemplified by the witch Ericto– as well as the political arena –with the processes of Magic during the Principate of Tiberius and Claudius. And lastly, the full construction of Magic as a negative stereotype by Pliny, with two different expressions of alterity: an inner one embodied in Nero, and especially an outer one incarnate in the Parthian world, where the origin of Magic (and consequently of the dangers that menace the good health of the Roman Empire) is placed.

Las aproximaciones tradicionales basadas en una dicotomía más o menos radical entre magia y religión y en una definición negativa de aquélla respecto de ésta o de la ciencia no responden a una cuestión esencial: la de por qué los antiguos creían en poderes y prácticas que, evaluados desde una perspectiva occidental contemporánea definida por el discurso científico o las grandes religiones universalistas, parecían irracionales e irreligiosos. Quizá la clave estribe en que la cosmología de diversos sistemas religiosos aceptaba, en contraste con la del judaísmo antiguo, la existencia de un dominio primordial anterior, paralelo o incluso independiente de los dioses, que de este modo no trascienden el universo sino que, como los hombres, están sometidos a sus leyes (la *moira* griega): en este contexto, la magia aparece como una acción ritual distintiva, que se cree automáticamente efectiva y que trata con fuerzas y objetos que están fuera del alcance de

MHNH, 1 (2001) 105-132.

los dioses o que se cree independientes de ellos[1]. Los antiguos creían en la magia porque en ciertas circunstancias (sobre todo de desgracia o de enfermedad) era razonable e incluso útil creer, lo que también nos enseña la antropología[2]. El caso de Plinio es ilustrativo a este respecto, como luego veremos.

Un número creciente de estudiosos ha cuestionado la distinción entre magia y religión por considerarla resultado de una proyección etnocéntrica y de una distorsión histórica[3]. Como indica un conocido especialista, "magic does not exist, nor does religion; what exist are our definitions of these concepts"[4]. El debate entre magia y religión se ha centrado en la definición de aquélla, como si el significado de ésta concitara unanimidad, lo que está lejos de suceder. Pues si no es estático el concepto de religión, tampoco lo es el de magia.

El concepto moderno del término "magia", contra lo sostenido por un sector de la historiografía tradicional[5], no existía en la Antigüedad grecorromana, y los antiguos no oponían magia y religión, sino magia y práctica religiosa normativa[6]. Por lo demás, es evidente que muchos fenómenos que calificamos sin dudar como "religiosos" difieren entre ellos tanto (si no más) como la "magia" difiere de la "religión" en muchas teorías[7]. Ello explica que, frente a las definiciones esencialistas, diversos estudiosos hayan atendido sobre todo a los aspectos pragmáticos para dar definiciones sociales o funcionales. La magia sería, ante todo, un instrumento de descalificación social de aquellas creencias y prácticas consideradas ilegítimas[8]. Un mismo hecho puede ser calificado de mágico o de milagroso de acuerdo con el sistema de valores del grupo dominante[9].

1 S.J. Tambiah, 1990, p. 7.

2 J.B. Clerc, 1995, p. 7; E.E. Evans Pritchard, *Sorcellerie, oracles et magique chez les Azandé*, Paris, 1972 (1937). Sobre la relación entre la magia y las situaciones de desgracia en la Antigüedad tardía, P. Brown, 1972, pp. 131 ss.

3 Un estado de la cuestión en H.G. Kippenberg y B. Luchesi, 1978.

4 H.S. Versnel, 1991, p. 177.

5 "In the foregoing pages I have attempted to show that among the Romans the conception of magic was essentially what it is among us" (E. Tavenner, *Studies in Magic from Latin Literature*, New York, 1916, p. 8; *cfr.* R. Garosi, 1976, p. 14).

6 J.N. Bremmer, 1999, p. 10.

7 J.Z. Smith, 1995, p. 14.

8 J.Z. Smith, *Map is not Territory*, Leiden, 1978, pp. 190-207. Se es mago por reputación, el mago es un producto de la opinión pública (C.R. Phillips, 1986, p. 153).

9 H. Remus, "Magic or Miracle? Some Second Century Instances", *The Second Century. A Journal of Early Christian Studies*, 2 (1982) 127-156. "Your magic is my miracle, and vice-versa" (R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York, 1966, p. 93). La magia podría definirse así como "esa forma de desviación religiosa mediante la cual se buscan objetivos individuales o sociales por medios alternativos a aquellos sancionados normalmente por la institución religiosa dominante" (D.E. Aune, "Magic in Early Christianity", *ANRW*, II 23.2 (1980) 1507-1557).

Así las cosas, dos opciones se ofrecen al investigador: evitar el término "magia", utilizando otros más restrictivos (prácticas malevolentes, amuletos, *defixiones*, etc.), o bien dar una definición operativa (en la línea de las "generalizaciones interpretativas" de Sperber o de los "significados pragmáticos" de Kippenberg)[10] de contornos no netos; una definición susceptible, además, de continuo reajuste en relación con el tópico concreto de estudio[11], pues, aunque las diversas culturas no coinciden en detalle en lo que constituye la magia, no hay duda de que se trata de una categoría intercultural de primer orden: toda sociedad parece tener un término o términos que designan algunas formas de actividades rituales y creencias consideradas peligrosas, ilegales o desviadas[12].

1

De la misma manera que la triple distinción teológica de Varrón estaría, en realidad, reflejando cómo tres diversas instituciones culturales, el teatro (*genus mythicon*), la escuela (*genus physicon*) y el foro (*genus ciuile*), tenían su propio discurso del hecho religioso[13], los antiguos romanos no habían expresado nunca (al menos no hasta los momentos finales de la República) una radical distinción entre religión y magia como la que desde una moderna perspectiva se ha tendido a presentar.

Diversos rituales de la religión ancestral de los romanos se corresponden mejor con lo que desde una perspectiva moderna se entiende como magia (especialmente la magia simpática) que con la religión propiamente dicha. Las dos grandes fiestas

10 D. SPERBER, *Le savoir des anthropologues*, Paris, 1982; G. KIPPENBERG , "Pragmatic Meanings as a Particular Source for the History of Religions", en S. BIDERMAN y B. SCHARFSTEIN (eds.), *Interpretation in Religion*, Leiden, 1992, pp. 52-67. En esta línea me parece útil la consideración de la magia como "actividad religiosa no sancionada" (C.R. PHILLIPS III, 1991, p. 260).

11 H.S. VERSNEL, 1991, pp. 188-189.

12 J.Z. SMITH, 1995, p. 17. No parece casual que en las oposiciones más frecuentes entre lo que es magia y lo que es religión (así, secreto/público, noche/día, individual/colectivo, anti-social/social, *uoces magicae*/lenguaje comprensible, manipulación coercitiva/negociación suplicante, dioses negativos/dioses positivos, etc.), los caracteres positivos son aprobados por la mayoría de las religiones, y no aprobados los negativos: las estructuras de la mayoría de los sistemas religiosos comparten la clasificación dual inherente a las cosmologías antiguas y modernas (S. CLARK, *Thinking with Demons: the ideas of witchcraft in early modern Europe*, Oxford, 1997, pp. 215-216, 232 y 247; cfr. J.N. BREMMER, 1999, 11).

13 Mientras que la religión aparece como un fenómeno mental interno en nuestra apreciación moderna, parece ser entendida por parte de Varrón como un fenómeno cultural externo definido por diversas formas de representación (H.G. KIPPENBERG, 1997, p. 140). Sobre los *tria genera theologiae*, B. LINKE, 2000, p. 275, n. 27.

funerarias tradicionales, los *Lemuria* y los *Feralia*, parecen revelar dos orientaciones diferentes que corresponden a dos actitudes casi contradictorias de cara a la muerte, la una dominada por una mentalidad mágica y la otra decididamente orientada hacia la veneración religiosa[14]. El carácter indistintamente "mágico" y "religioso" de diversos términos característicos en el *mos maiorum* (*carmen*, *deuotio*, *euocatio*...) se manifiesta incluso en el vocablo *uenerari*, que en su origen tendría un valor más mágico que reverencial[15]. Precisamente para evitar que los enemigos llevaran a cabo el ritual de la *evocatio* los sacerdotes romanos mantuvieron siempre celosamente secreto el nombre de la deidad tutelar de Roma, pues no había nadie que no temiera ser afectado por encantamientos o conjuros[16]. Pero quizás en ninguna parte mejor que en los "tabúes" que afectan al sacerdote de Júpiter, *cotidie feriatus* y verdadero "rehén" de la *res Publica* para garantizar la unidad holística con el mundo de los dioses, se manifiesta mejor el carácter "mágico" de los rituales[17]. De lo anterior se deduce que no pueden suscribirse visiones que, como la de Ernout, confinaba la magia hasta la República tardía "en las creencias populares y el folklore"[18], ni tampoco aquéllas características del s. XIX para las que la magia, como "mala" religión o "mala" ciencia, representa una cosmología "primitiva" y no evolucionada[19].

Como sucede en los sistemas religiosos y científicos de la Antigüedad en general, falta una definición de la magia en la Roma antigua. Ello hace necesario repensar el problema. Pues no es científicamente válido medir los antiguos fenómenos religiosos de la magia y de la religión a partir de las nociones modernas de ciencia

14 R. SCHILLING, 1979, P. 193; J. ANNEQUIN, 1973, 138: religión romana "impregnada de magia" a propósito de los *Lemuria*. Como indicara Dumézil, el instinto religioso del hombre romano crea a la vez una gran diversidad de planos: los más elevados son técnicamente utilitarios y se encuentran cargados de magia (G. DUMÉZIL, *L'heritage indoeuropéen à Rome. Introduction aux séries "Jupiter Mars Quirinus" et "Les mythes romains"*, Paris, 1949, p. 58 ss.).

15 R. SCHILLING, *La religion romain de Venus depuis les origines jusqu'au le temps d'Auguste*, Paris, 1954, pp. 30-64, especialmente p. 46. Véase también R. SCHILLING, 1979, pp. 194-200.

16 Plin., *nat.* 30.19: *Verrius Flaccus auctores ponit quibus credatur in obpugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus euocari deum cuius in tutela id oppidum esset promittique illi eundem aut ampliorem aud Romanos cultum. Et durat in pontificum disciplina id sacrum, constatque ideo occultatum in cuius dei tutela Roma esset, ne qui hostium simili modo agerent. Defigi quidem diris deprecationibus nemo non metuit.*

17 F. MARCO SIMÓN, *Flamen Dialis. El sacerdote de Júpiter en la religión romana*, Madrid, 1995, especialmente pp. 77-139.

18 A. ERNOUT, 1964, p. 192.

19 J. FRAZER, en sus comentarios a los *Fasti* de Ovidio (London, 1929, p. 46), a propósito de los *Lemuria*; H.H. SCULLARD, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, London, 1981, p. 15: "Some primitive ideas survived until later times, but on the whole the Romans freed themselves from the cruder manifestations of the magic and taboo".

y religión[20], y las definiciones tradicionales dicen más del estatuto científico en que trabajan los investigadores en los siglos XIX y XX que de los problemas históricos reales[21]. Si, en consecuencia, la distinción polarizadora entre magia y religión no caracteriza al sistema religioso original de los romanos, que no dudaban en realizar con su habitual escrupulosidad acciones que desde una perspectiva occidental moderna se explicarían mejor en el horizonte de la primera que de la segunda, la cuestión es llevar a cabo una aproximación al proceso de la emergencia de la magia como antisistema en la arena político-religiosa de la antigua Roma.

Estas líneas pretenden una aproximación a los ritmos y las claves del proceso a través del cual la magia se configura como elemento definidor en el terreno de lo religioso y lo político de la alteridad en Roma, en un intento de contribuir a historizar su concepto en el mundo romano, pues no en todas las épocas significó lo mismo, como tampoco fue usada como idéntico significante por los diversos actores sociales. El proceso que aquí nos interesa puede entenderse culminado (en lo que a su primera fase se refiere) al final del período julio-claudio. Efectivamente, fue Plinio el Viejo quien por vez primera llevó a cabo un tratamiento teórico de las *magicae uanitates* en Roma, y, lo que más interesa aquí, el primero que contempló a la magia como un sistema amenazador del *mos maiorum*[22] y, en cuanto tal, definidor de una alteridad que él relacionaba en última instancia con Persia, es decir, con el Imperio parto, adversario universal de las pretensiones igualmente universales de Roma. En este sentido, se acusa un desfase de aproximadamente un siglo entre la primera reflexión que Varrón y Cicerón llevan a cabo sobre la religión como hecho "autónomo" en la vida de la *Vrbs*[23] y el que el naturalista lleva a cabo sobre la magia.

Garosi subrayó en un excelente trabajo la ambigüedad inherente a la formación del concepto de magia en la cultura latina, indicando, por ejemplo, cómo en las antiguas leyes de las XII Tablas (a propósito del crimen de *qui fruges incantassit*)[24] lo que se reprimía no era el carácter mágico de la acción, sino sus efectos: se castigaba un delito contra la propiedad y no un delito de magia[25]. El término característico que aparece en textos diversos, *uenenum*, tiene según Schelling un sentido fundamentalmente mágico, en el sentido de "encantamiento"[26], distinguiéndose entre *bonum* y *malum* (*carmen*) en virtud de los efectos positivos o negativos. Con *uenenum* se relaciona otro vocablo característico, *ueneficium*, así como *medicamentum*. El término *uenenum* expresa conceptos diversos en función del contexto. Puede aludir a un acto mágico[27], pero se trata de una magia no bien conceptualizada aún: no existe todavía una polémica contra una mentalidad mágica, y una acusación de usar *uenenum* no es indicio en época republicana de acusación de magia[28].

Es probable que ya Varrón considerara la hidromancia como una actividad de carácter mágico, y es seguro que el primer empleo del término *magus* se debe a Catulo[29], pero en este caso, como en Cicerón[30], el vocablo se refiere a los magos persas, practicantes de una religión impía y aberrante. Las acusaciones del Arpinate contra Vatinio[31], si bien no aluden explícitamente a la magia, se centran en elementos (adivinación por medio del furor, acción de *inferorum animas elicere*, realización de sacrificios humanos) que caracterizarán más tarde a las acusaciones de magia.

Serán, sin embargo, los poetas augústeos quienes desarrollen un concepto negativo de magia, ya plenamente formulado, que implica no sólo la adaptación del concepto griego de μάγος, sino la introducción de elementos nuevos, típicamente romanos[32]. Es el caso de Tibulo[33], de Propercio[34], de Catulo[35], así como también de

20 De hecho la simpatía universal, que constituye sin duda uno de los principios esenciales en las operaciones de los magos, es al mismo tiempo uno de los supuestos claves de las disciplinas científicas durante siglos, como ilustra Plinio, para quien todo el estudio de la naturaleza reposa sobre el conocimiento de las simpatías y antipatías fundamentales (*nat.* 20.1). Cfr. *Corpus Hermeticum*, XX 7: la naturaleza asimila la armonía del cuerpo a la combinación de los astros.

21 C.R. PHILLIPS, 1991, pp. 260 y 267.

22 Véase B. LINKE, 2000, pp. 269-298.

23 A. MOMIGLIANO, "The theological efforts of the Roman upper classes in the first century B.C.", *CPh*, 79 (1984) 199-211 (= *Ottavo Contributo*, pp. 261-277).

24 *Tav.* VIII 1 a Warmington.

25 R. GAROSI, 1976, p. 33. Véase F. BECKMANN, *Zauberei und Recht in Roms Frühzeit*, Onsnabrück, 1923.

26 R. SCHILLING, 1954, p. 43: "Il peut donc traduire aussi bien l'action mystérieuse du poison que l'ensorcellement du philtre. Quel que soit son emploi, le sens magique prédomine".

27 Así en Plaut., *Pseud.* 868-873.

28 R. GAROSI, 1976, p. 47. Habrá que esperar a Diodoro de Sicilia para encontrar en la literatura una acusación específica de magia (en concreto, a Euno, con ocasión de las revueltas serviles de 133 a.E.: XXXIV 2.5-7), si bien el pasaje refleja la mentalidad griega del autor.

29 Cat., XC, como insulto a Gelio.

30 Cic., *diu.* 1.41, 90-91.

31 Cic., *Vatin.* 6.14.

32 S. EITREM, 1941; A.M. TUPET, 1976; R. GAROSI, 1976, pp. 60 ss.

33 Tib., I 2.41-54, con una pintura de la maga (*saga*) que entremezcla los elementos de la maga tesalia, de Circe y de Medea, y con un concepto de la magia como algo capaz de subvertir el orden del mundo.

34 Prop., II 1.51-58.

35 De acuerdo con Plinio (*nat.* 28.19), Catulo escribió específicamente, como Teócrito y Virgilio, un poema de amor mágico, y el propio poeta (XC) manifiesta su hostilidad hacia los *magi* y su *impia religio*.

Virgilio[36], de Ovidio[37] y, especialmente, de Horacio, quien en el quinto de sus *Epodos* desarrolla la famosa escena en la que Canidia y el resto de las magas hacen perecer de hambre a un niño con el objeto de preparar con sus vísceras un *poculum amoris*[38]. El motivo, aunque se documenta en algún pasaje de los papiros mágicos[39], no presenta correspondencia alguna en la literatura griega, por lo que probablemente sería una creación horaciana para incrementar el horror en el receptor[40]. Como ha concluido Tupet, los poetas augústeos tenían un conocimiento de la magia

36 Vid. S. INGALLINA, *s.v.* "Magia", *Enciclopedia Virgiliana*, III, Firenze, 1987, pp. 311-316. La culminación del tratamiento virgiliano de la magia se halla en la ceremonia mágica de Dido descrita en el libro IV de la *Eneida*: A.M. TUPET, "Didon magicienne", *REL*, 48 (1970) 229-258; A. SETAIOLI, "Ancora a proposito della scena di magia del IV libro dell'Eneide", *A&R*, 19 (1974) 159 ss. Es importante el pasaje de *Ecl.* 8.66 porque el poeta emplea el concepto para designar las prácticas rituales privadas, con lo que se supera la acepción de magia como término etnográfico referido a los especialistas de los rituales persas. Interés especial tiene asímismo un pasaje de la segunda *Geórgica* (vv. 110-176), donde se desarrolla una contraposición entre la incontaminada Italia, que no produce magos, y la Media como paradigma de los países bárbaros, donde la magia es característica. La misma contraposición se ve en Horacio (*epist.* 16.58), y tiene una importancia capital, en mi opinión, en la conformación progresiva de un antisistema basado en la magia que aparece perfectamente conformado ya en Plinio, como veremos (claro es que tal visión no puede hacer olvidar que los marsos, como se documenta ya en Ennio y en Lucilio, aparecen como los magos por excelencia, en el mismo nivel que las magas tesalias pero en Italia: quizás por ello el propio Virgilio, *Aen.* 7.756-758, contrapone a romanos y a marsos a través del poder guerrero, humano y práctico del jefe de los latinos y la potencia mágica y "sobrenatural" del de los marsos). Igualmente, las magas pelignias son mencionadas por Horacio (*epod.* 17.60), que indica cómo la propia Canidia tiene la intención de llevar a cabo una operación para vencer las "fórmulas marsas" (*epod.* 5.76), que habían sido más fuertes que su propio empleo de los *uenena*.

37 Particular interés tiene la lista de divinidades invocadas por Medea (*met.* 7.192-298): la Noche, la Luna, los astros, Hécate, *Telus*, los Aires, los Vientos, las Montañas, los Ríos, los Lagos y las divinidades de los bosques y de la noche. Ovidio da en este pasaje el catálogo más exhaustivo de divinidades invocadas por un mago, al menos abiertamente, procediendo como un verdadero teúrgo conocedor de todos los poderes que animan el universo, en un expediente que pudo tener la fórmula de la *deuotio* (Liv. VIII 9.6 ss.) como su fuente (A.M. TUPET, 1976, pp. 17-18).

38 Sobre la magia erótica en los poetas del Príncipado, W. FAUTH, "*Venena amoris*: Die Motive des Liebeszaubers und der erotischen Verzauberung in der augusteischen Dichtung", *Maia* 32 (1980) 265-282.

39 *PGM*, IV 2577 (manipulación del corazón de un niño muerto prematuramente), 2579 (embrión), 2646 (corazón de un muchacho). Sobre los papiros mágicos, por último, J.L. CALVO MARTÍNEZ & M.D. SÁNCHEZ ROMERO (eds.), *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid, 1987; H.D. BETZ (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells. Volume One: Texts*, Chicago, 1992; W.M. BRASHEAR, "The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey. Annotated Bibliography (1928-1994)", *ANRW*, II 18.5 (1995) 3380-3684. Recuérdese que ya Cicerón había acusado a Vatinio el año 56 a.e. no solamente de necromancia, sino de sacrificios de niños (*Vat.* 14).

40 Canidia era una persona real originaria de Nápoles y habría llevado el nombre de Gratidia. Véase S. EITREM, 1941, p. 47.

muy superior al que tradicionalmente se les atribuía y no dependían tanto de sus fuentes griegas como se pensaba. En el caso de Horacio su independencia y contribución a la "romanización" de la magia parece evidente, pero en el mismo Virgilio no parece haber concesión alguna a la fantasía literaria[41]. De toda esta información se concluye que fue en la República más tardía y durante el Principado de Augusto cuando se detecta una consciencia de la magia por parte de las élites romanas.

2

No parece casual que, paralelamente a estas informaciones, comience a desarrollarse el concepto de magia en el discurso civil, a través de las medidas y de los procesos legales. Nuestras primeras referencias a los cargos de magia y a la expulsión de los magos aparecen en relación con los años 30 del siglo I a.E.[42]. Casio Dión pone en boca de Mecenas, el consejero político de Augusto, las palabras siguientes: "No toleres bajo ningún concepto reuniones de ateos o de magos"[43].

Esta actitud refleja muy bien algo que diversos estudiosos, como se ha visto más arriba, han subrayado respecto de la magia: su consideración (y definición) desde la perspectiva del poder establecido[44]. Desde el punto de vista del derecho romano, la magia era un crimen[45], y esta concepción surgió gradualmente del discurso civil, siendo gracias a los abogados como se llevó a cabo una adecuación entre los términos de *ueneficium* y de *magia*[46].

En Roma, como en otras sociedades antiguas, las acusaciones de magia expresaban el descontento de quienes las suscitaban con respecto a acciones que parecían

41 Contra los supuestos de la crítica hiperracionalista del siglo XIX, para la que ni los poetas augústeos ni sus lectores creían en la *magia*. Es posible que en el interés de Virgilio por los misterios de ultratumba tuviera algo que ver su origen etrusco: la relación de su *cognomen*, *Maro*, con los *marones*, nombre de los magistrados de Etruria, la señala J. PERRET, *Virgile*, Paris, 1965, p. 8. Sobre la extraordinaria popularidad de Virgilio en el Medievo como fundador del saber mágico, véase A.M. TUPET, 1976, pp. 280 ss.

42 A.M. TUPET, 1976, p. 324.

43 Cass. Dio, LII 36. Sobre la expulsión de astrólogos, magos y adivinos, *Id.*, XLIX 43.5 y LVI 25.5.

44 "What is crucial in Magic is a claim to power" (R. GORDON, "'What´s in a List?' Listing in Greek and Graeco-Roman malign magical texts", en D. JORDAN, H. MONTGOMERY y E. THOMASSON (eds.), *Magic in the Ancient World*, Bergen, 1999, pp. 239-277, en p. 247).

45 E. MASSONNEAU, 1933.

46 F. GRAF, 1994, pp. 46-73.

contradecir las normas establecidas[47]. La base de las acusaciones y de los procesos que aquí interesan pudo estar en la *Lex Cornelia de sicariis et beneficiis* (82/81 a.e.), que perseguía el uso de *uenena* con el objeto de abortar las alteraciones y restaurar el orden público, si bien Massonneau era de la opinión de que no fue sino poco a poco, primero en la tardía República y luego con los senadoconsultos de los primeros años de Tiberio, cuando el delito de magia fue separado del *ueneficium*[48]. La clave estaba en el secreto que caracterizaba a las actividades mágicas, pues en el discurso legal romano el secreto era lo que servía para distinguir lo lícito de lo ilícito, y en la práctica religiosa, una acción religiosa de otra mágica[49]. De ahí la prohibición de la adivinación que no se llevara a cabo en público, y que se traduce en medidas de expulsión por parte de Augusto y de Tiberio[50]. De ahí también que la oración pronunciada en silencio o muy baja voz fuera considerada como un acto mágico[51].

En las culturas helénica y helenística prevalecía la idea de que la verdad religiosa debía preservarse oculta del público, lo que parece contrastar con la cultura legal romana: mientras que de la ley en Roma se esperaba que castigara la realización de los rituales secretos, de la ley griega se esperaba que castigara la divulgación de los rituales secretos[52]. El estatuto público de las prácticas y las asociaciones religiosas había sido una constante en la historia de Roma, y tras la represión de los *Bacchanalia* en 189 el control público de los grupos religiosos se convirtió en una preocupación esencial del Senado. En consecuencia, y dado que el lugar genuino para la práctica de la religión era el culto oficial de la comunidad política, las actividades religiosas privadas era lógico que fueran miradas al menos con desconfianza[53].

47 P. Brown, 1970, pp. 119-146.

48 E. Massonneau, 1934, p. 167.

49 H.G. Kippenberg, 1997, pp. 152-153.

50 En los años 11 y 19 d.E. respectivamente (Cass. Dio, LVI 25.5; Suet., *Tib.* 63). Ya en el 33 habían sido expulsados de Roma astrólogos y magos por el decreto de Agripa (Cass. Dio, XLIX 43.3).

51 F. Graf, "Prayer in Magic and Religious Ritual", en C. Faraone y D. Obbink, 1991, pp. 188-213. Los libros mágicos y los encantamientos debían mantenerse en secreto: H.D. Betz, "Secrecy in the Greek Magical Papyri", en H.G. Kippenberg y G.G. Stroumsa (eds.), *Secrecy and Concealment, Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden, 1995, pp. 153-175.

52 H.G. Kippenberg, 1997, p. 158. Piénsese, por ejemplo, en el caso tan conocido de Alcibíades, acusado de *asebeia* por haber divulgado los secretos de los misterios eleusinos (Thuc., VI 27-29).

53 H.G. Kippenberg, 1997, pp. 162-163. Entre los estudiosos modernos H. Hubert y M. Mauss fueron realmente conscientes de que la magia podía estudiarse en términos de religión privada: "Nous appellons ainsi [*i.e.*, magique] tout rite qui ne fait pas partie d'un culte organisé, rite privé, secret, mystérieux et tendant comme limite vers le rite prohibé" (1902-1903, p. 19).

De acuerdo con las informaciones de Suetonio, el emperador Tiberio prohibió la consulta de los harúspices *secreto ac sine testibus*[54]. En virtud del espacio privado (es decir, ilícito desde la perspectiva legal romana) en que se desarrollaban, la magia y la adivinación constituían para el poder imperial una amenaza y peligro potenciales. Eso explica los edictos altoimperiales prohibiendo las actividades en Roma e Italia de los astrólogos y otros adivinos[55], pero también los procesos sobre crímenes de magia, que experimentaron un auge realmente extraordinario en dos momentos históricos: los correspondientes a la época julio-claudia (especialmente durante el principado de Tiberio) y, ya en el siglo IV, los reinados de Constantino II, Valentiniano I y Valente.

Es el primero de dichos momentos el que nos interesa analizar aquí. Las informaciones sobre los procesos en época de Tiberio[56] se deben principalmente a Tácito y reflejan una lucha violenta por el poder dentro de la élite romana, algo ya visible en la República tardía, con acusaciones de *nefaria sacra* como las de Cicerón contra Vatinio[57]. No es casual a este respecto que los cargos sobre actividades religiosas ilícitas coincidan con los de alta traición (*maiestas*), del mismo modo que las informaciones de Amiano Marcelino sobre el siglo IV contienen la misma unión de las acusaciones de *superstitio* y de *maiestas*[58]. Este hecho es particularmente claro en las consultas ilícitas sobre el destino del Príncipe[59]: fue Augusto quien estableció las premisas jurídicas que permitirán entablar los procesos de acusación de astrología y magia, y la extensión de la *lex maiestatis* testimonia la continuidad de la ideología estatal romana, aunque ahora el estado ya no será el pueblo romano sino el emperador mismo. Conviene recordar aquí que la magia ocupa una posición de particular relieve como crimen de lesa majestad desde el momento en que es considerada como una práctica bárbara, y en consecuencia antiromana y anti-orden por excelencia[60], una visión ya conformada en Plinio, como veremos.

54 Suet., *Tib.* 63.1.

55 F.H. Cramer, 1954, pp. 233-248.

56 R.S. Rogers, *Criminal Trials and Crininal Legislation under Tiberius*, Middletown, 1935; M.L. Paladini, "L'imperatore Tiberio e i primi processi politici del suo regno", *RBPhH*, 46 (1968) 25-41.

57 A. Mellor, *Les conceptions du crime politique sous la république romaine*, Paris, 1934, especialmente pp. 81-85.

58 Véase H. Funke, "Majestäts- und Magieprozesse bei Ammianus Marcelinus", *JAC*, 10 (1967) 145-175.

59 Según F.H. Cramer (1954, pp. 252 ss.) el uso de la magia *in salute principis* constituía un crimen de lesa majestad ya en 49 a.e.

60 R. Garosi, 1976, p. 78. No parece ajeno a las tensiones sociales en que se inscriben y explican los procesos de magia el decreto senatorial del año 19, a propuesta del Príncipe, que prohibía las ceremonias de cultos extranjeros egipcios y judaicos, obligando a los adeptos isíacos a quemar sus vestidos y objetos sagrados (Suet., *Tib.* 36; Tac., *ann.* 2.85: 4.000 jóvenes imbuidos por este tipo de superstición y en edad de portar armas fueron llevados a Cerdeña para reprimir el bandidaje; *ibid.* 2.27, 1).

Podemos resumir las noticias de los procesos aludidas por Tácito[61], teniendo en cuenta que ni éste ni ninguna otra fuente incluyen dato alguno de procesos llevados a cabo contra personas de modesta condición. El primer proceso –cuya novedad subraya nuestro autor– se desarrolló en 15 d.E. contra Libón Druso, bisnieto de Pompeyo, acusado de frecuentar a los magos, de evocar a las sombras y, especialmente, de haber trazado con su mano signos afrentosos y misteriosos en una lista de nombres que incluía los de los Césares[62]. La gravedad de las acusaciones era tal, que Libón se suicidó. A continuación (16 o 17 d.E.) se aprobó un senadoconsulto para expulsar a astrólogos y magos, y dos de éstos fueron condenados a muerte[63]. En el año 20, como es sabido, Germánico murió en Antioquía en circunstancias misteriosas[64]. Pisón es acusado a su vuelta a Roma y se da muerte, consciente de su inmediata condena ante la gravedad de los cargos, no sin haber escrito una nota a Tiberio afirmando su inocencia y pidiendo que se respetara la vida de sus hijos, cosa que se cumplió[65].

61 F.H. Cramer, 1954, pp. 254-266; P. Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford, 1970, pp. 21 y 109-111; A.M. Tupet, 1984, pp. 206-222.

62 Tac., *ann.* 2.27-32: *libello manu Libonis nominibus Caesarum aut senatorum additas atrocis vel occultas notas accusator arguebat.* Igualmente, *Fasti Amiterni*, *CIL* I2, 244. La acusación remite al horizonte de las tablillas de execración.

63 Tac., *ann.* 2.32, 2; Suet., *Tib.* 36.3; Cass. Dio, LVII 15.8-9; F.H. Cramer, 1954, pp. 237-240; A.M. Tupet, 1984, pp. 213-216, indicando cómo la mayor parte de los testimonios apuntan a una distinción clara entre los culpables romanos (exiliados) y extranjeros (a quienes se aplicó la pena de muerte). Víctimas de ese senadoconsulto serían los 45 hombres y 85 mujeres ejecutados bajo Tiberio de acuerdo con las informaciones contenidas en el calendario del 354 (*Chron. ann. 354* [*MGH* 9, Chronica minora pt. 16, p. 145.26-8, ed. Mommsen]): cfr. R. Gordon, 1999, p. 166.

64 Según cuenta Tácito, Germánico pensó que su enfermedad se debía a algún veneno que le había suministrado Pisón, y el examen del suelo y las paredes de la casa en la que se alojaba descubrió restos de cuerpos humanos, *defixiones* con el nombre de Germánico, cenizas con restos de sangre y otros objetos relacionados con la magia: *Saeuam uim morbi augebat persuasio ueneni a Pisone accepti; et reperiebatur solo ac parietibus erutae humanorum corporum reliquiae, carmina et deuotiones et nomen Germanici plumbeis tabulis insculptum, semusti cineres ac tabo obliti aliaque malefica quis creditur animas numinibus infernis sacrari* (Tac., *ann.* 2.69, 3 ss.). Tras la muerte de Germánico y la elección de un nuevo gobernador para Siria en la persona de Gneo Sentio, Vibio Marso envió a Roma (a petición de diversos senadores, que comenzaban a instruir el proceso de acusación contra Pisón) a una mujer de triste fama en la provincia por sus envenenamientos, llamada Martina, muy cara a Plancina, la esposa de Pisón (Tac., *ann.* 2.74). Sobre este episodio véase A.M. Tupet, "Les pratiques magiques à la mort de Germanicus", en *Mélanges Pierre Wuilleumier*, Paris, 1980, pp. 345-352, cuestionando la versión del envenenamiento frente a interpretaciones previas como la de F. D'Erce, "La mort de Germanicus et les poisons de Caligula", *Janus*, 56 (1969) 123-148.

65 Tac., *ann.* 3.9-18. Véase igualmente A. Caballos, W. Eck y F. Fernández, *El senadoconsulto de Gneo Pisón padre*, Sevilla, 1996.

Emilia Lépida (descendiente por línea materna de Sila y de Pompeyo) es acusada en el mismo año de adulterio, envenenamiento y, lo que es más grave, de consultar con astrólogos cuestiones relativas a la familia imperial, siendo exiliada[66]; a Calpurnio Pisón se le imputaron *secreti sermoni adversum maiestatem habiti*, tener en casa *uenenum* y entrar armado en la Curia[67]; Numantina, primera mujer del pretor Plautio Silvano, fue acusada el año 23 de haber enloquecido a su marido con encantamientos y filtros[68]; Claudia Pulcra, en el 26, de impudicia, adulterio y de sortilegios y maleficios contra la persona del emperador, por lo que fue condenada[69]; M. Emilio Escauro (32-34 d.E.), de haber escrito una tragedia con versos maléficos en relación con Tiberio, de adulterio y de participación en prácticas mágicas (*magorum sacra*); se dio muerte junto a su mujer[70].

En el reinado de Claudio tenemos de nuevo documentación sobre procesos de magia. Es el caso del de Lolia Paulina (49 d.E.), a la que se imputó por iniciativa de la segunda Agripina haber consultado a los astrólogos y magos, así como al oráculo de Apolo en Claros, sobre el matrimonio del emperador; decidido su exilio y confiscación de bienes, se le envió un tribuno para que se diera muerte[71]. En el 52 un cargo de crimen de consulta de astrólogos para conocer la fecha y circunstancias de la muerte de Claudio se planteó contra Furio Escriboniano, que murió en el exilio, y a continuación se decretó un senadoconsulto contra los astrólogos[72]. Estatilio Tauro (53 d.E.), acusado por iniciativa de Agripina de *repetundarum crimina* y de *magicas superstitiones*, se suicidó antes de la sentencia[73]. A Domicia Lépida se le atribuyó (54 d.E.) haber realizado *deuotiones* contra la esposa del emperador y turbar la paz de Italia organizando bandas de esclavos indisciplinados[74]. Los procesos continuaron en el principado de Nerón. Dejando aparte las acusaciones en 57 a Pomponia Grecina de "supersticiones extranjeras"[75], Julio Silano y Lépida, esposa de su tío C. Casio –sospechosos como él de una conspiración contra el emperador–, fueron acusados de relaciones incestuosas y, sobre todo, de prácticas mágicas[76].

66 Tac., *ann.* 3.22.

67 Tac., *ann.* 3.4, 21.

68 Pero fue declarada inocente: Tac., *ann.* 3.4, 22.

69 Tac., *ann.* 4.52.

70 Tac., *ann.* 6.29.

71 Tac., *ann.* 12.22.

72 Tac., *ann.* 12.52, 1-3.

73 Tac., *ann.* 12.59.

74 Tac., *ann.* 12.65.

75 Tac., *ann.* 13.32, 2.

76 Tac., *ann.* 16.8, 2. Fueron exiliados y Silano muerto por unos soldados.

Anteyo Rufo y Ostorio Escápula (66 d.E.) fueron acusados por Antistio Sosiano, compañero del primero en el exilio de Cerdeña, de pretender el poder, interrogando al futuro sobre su destino y el de Nerón, y debieron darse muerte[77]. Por último, Servilia, hija de Barea Sorano, acusado de mal gobierno y de haber promovido sediciones durante su proconsulado en Asia, fue inculpada (66 d.E.) de los cargos de haber realizado consultas astrológicas y de haber vendido joyas para pagar *magica sacra* (que habría que entender sobre todo como *deuotiones* contra el emperador): Servilia afirma haber únicamente mencionado al emperador entre los dioses, pero fue condenada junto con su padre y su marido[78].

Sorprende el alto porcentaje de mujeres acusadas de crímenes de magia, no inferior al de varones, cuando su protagonismo político era mucho menor. Ese significativo número parece ilustrar claramente la relación específica que se establece entre la magia y el género femenino también en el terreno del derecho, relación no sorprendente a tenor de la consideración general de la magia como una inversión del sistema religioso, en el que los actores son casi exclusivamente hombres.

Pero también se atribuyó a diversos emperadores la realización de prácticas mágicas. El caso que aquí nos interesa es el de Nerón, de quien Suetonio dice que evocaba a los manes a través de los magos[79]. Mucho más negativo es el juicio de Plinio, para quien Nerón se hizo iniciar por los magos partos para *imperare diis* y obtener con ello un poder superior al normal y justo de los emperadores[80]. Este pasaje es de un gran interés en la conformación de un daguerrotipo negativo de la magia basado en su carácter esencialmente bárbaro: la barbarie externa adoctrina al prototipo de bárbaro interior[81], Nerón, *malus Princeps* por antonomasia, paradigma de antirromanidad.

Hay que suponer que, como reflejarán más tarde las argumentaciones de Apolonio de Tiana –a través de Filostrato– y de Apuleyo de Madaura[82], en ese horizonte de acusaciones el concepto de magia no tiene el mismo significado para todas las partes implicadas. Es decir, que existe una ambigüedad en el término en la medida en que no existe un término antitético unitario que limite la esfera de lo mágico,

77 Tac., *ann.* 16.14.

78 Tac., *ann.* 16.30 ss.

79 Suet., *Nero* 34.7-8: *...Saepe confessus exagitari se materna specie verberibus Furiarum ac taedis ardentibus. Quin et facto per magos sacro evocare manes et exorare temptavit.*

80 Plin., *nat.* 30.14.

81 Véase al respecto A. DAUGE, *Le barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, 1981.

82 Los cargos contra Apuleyo son ilustrativos de cuál debió de ser la tónica general: la fabricación de venenos mágicos (*Apol.* 25), el encantamiento mágico de muchachos y de una mujer (*ibid.* 42-48) y la posesión de objetos mágicos, junto con la realización de ceremonias (*sacra impia nocturna*: *ibid.* 53-61).

o por lo menos no para todas las partes implicadas en la cuestión. Frente a la denigración que desde el poder o la acusación se hace de determinados individuos a través de su calificación como magos, personajes como Apolonio o Apuleyo se presentan como *philosophi*, y en cuanto tales definen el campo de lo mágico según unos criterios conceptuales que no coinciden con los del *uulgus*. Apuleyo no negará los hechos que se le imputan, pero los explica desde la perspectiva de la actividad científica o filosófica, en la línea que más tarde caracterizará a la teúrgia[83]. Se trata, en definitiva, de lenguajes diversos, pero siempre es la perspectiva del poder la que nos interesa, incluso en aquellos contextos que pudieran considerarse más bizarros[84].

De acuerdo con Max Marwick, las acusaciones de magia constituyen uno de los tres medios existentes para resolver tensiones y conflictos, operando en aquellos momentos en que no se puede apelar a los otros dos[85]. Lo sustancial es que, como los procesos de magia reflejan, la magia se relaciona con las tensiones sociales y con las asimetrías de poder[86].

3

Paralelamente a la utilización por parte del poder del crimen de magia como cargo de máxima gravedad que reflejan los procesos de época julio-claudia, culmina la construcción del daguerrotipo negativo del mago como expresión de máxima impiedad y alteridad en Lucano, quien, quizás no por casualidad, conforma el terri-

83 R. GAROSI, 1976, pp. 88 y 93.

84 De acuerdo con las informaciones de Plinio (*nat.* 29.54), los druidas galos valoraban en mucho los poderes maravillosos del huevo de serpiente (*ouum anguinum*), que hacía ganar los procesos y facilitaba el acceso a los soberanos (vid. F. LE ROUX y C. GUYONVARC'H, "L'*ovum anguinumn* et l'oursin fossile", en *Hommages à Marcel Renard*, II, Bruxelles, 1968, pp. 415 ss.). Igualmente, el naturalista indica que la parte terminal del intestino de la hiena protegía contra las injusticias de los poderosos, aseguraba el éxito de las búsquedas y el final feliz de juicios y procesos (*nat.* 28.106; 28.114).

85 Que serían los procedimientos judiciales y las familiaridades o libertades ("joking relationships") admitidas entre personas suficientemente próximas: M. MARWICK, "Witchcraft as a social strain-gauge", en M. MARWICK (ed.), *Witchcraft and Sorcery. Selected Readings*, Harmondsworth, 1975, pp. 280-295; cfr. J.B. CLERQ, 1995, p. 76.

86 P. BROWN, 1972, p. 126: "For those accusations were rarely made by the parvenuus of the court against themselves: they are usually made by such groups against the holders of ill-defined, traditional status –«to shake the pillars of the patrician class»". Y los acusados tendrán que "probar" que sus poderes derivan de las fuerzas cósmicas "buenas" (C.R. PHILLIPS, 1980, p. 2711, y p. 2712, n. 103, sobre las legitimaciones en general).

ble retrato durante el reinado de Nerón. Si Horacio había llevado a cabo una romanización del tema a través de la figura de Canidia, y Séneca hizo conscientes a los romanos de los efectos dramáticos de la magia a través de sus tragedias, singularmente mediante las figuras de Medea y de Tiresias[87], será Lucano el creador del prototipo de lo que algún estudioso ha llamado "magos de pesadilla"[88] a través de la figura de Ericto, la maga tesalia consultada por Sexto Pompeyo en vísperas de la batalla de Farsalia. La narración, desarrollada con una fuerza extraordinaria, ocupa una buena parte del libro VI del poema[89].

Fue Bourgery quien llamó la atención sobre la importancia del pasaje[90], tradicionalmente desatendido por una historiografía que ha visto en él una invención de Lucano o un mero recurso literario de ficción absurda[91]. Ericto supondría la amplificación retórica de una categoría enteramente negativa en sí misma, la de la "bruja nocturna" y, conforme con la afición del poeta a la "antítesis negativa" (*ekphrasis*)[92], constituye una figura fantástica que representa la pura negación de la vida social[93].

La primera parte del episodio de Ericto (que en su conjunto constituye un siniestro presagio anunciador de la batalla decisiva que Sexto Pompeyo va a perder) constituye una enumeración de los prodigios a través de los cuales se manifiesta el poder de las magas tesalias (vv. 434-506). A continuación se narran las acciones llevadas a cabo por la maga (vv. 507-588), mientras que la tercera parte (vv. 589-830) inclu-

87 S. EITREM, 1941, pp. 69-71.

88 L. MAIR, *La sorcellerie*, Paris, 1969, p. 32: "Je vois dans les croyances magiques comme les cauchemars standardisés d'une communauté"; cfr. J.B. CLERQ, 1995, p. 192.

89 Luc., *Phars.* 6.430-830.

90 A. BOURGERY, 1928, p. 312: "Ce qui est certain, c'est qu'aucun texte, dans toute l'antiquité, n'affirme les doctrines fondamentales de la magie avec plus de clarté et de précision", postulando al neopitagórico Nigidio Fígulo como posible fuente y señalando al mismo tiempo las coincidencias con Ovidio (pp. 303-306).

91 Al igual que otros autores que introducen el tema de la magia en sus obras y que fueron sospechosos de haberla practicado, como es el caso de Apuleyo o de Ovidio, se puede pensar que Lucano quisiera penetrar más profundamente en los misterios del más allá (A. BOURGERY, 1928, pp. 304-305). Sobre la posibilidad de que el propio Lucano practicara artes mágicas, véase igualmente S. EITREM, 1941, p. 70. L. BALDINI MOSCADI, 1976, pp. 189-190, ha sugerido que el poeta derivaría su conocimiento de los propios papiros mágicos (sobre el "conocimiento" de la magia en el Imperio temprano en función del contexto social, R. GORDON, 1987, pp. 235-237).

92 C.A. MARTINDALE, 1980, p. 374. W. FAUTH, 1975, p. 327, ve la figura de Ericto como una *Kontrafaktur* o adaptación negativa de la figura de la Sibila que aparece en el libro VI de la *Eneida* de Virgilio. Sobre la importancia que en la obra de Lucano tiene el modelo, objeto de adaptación, de inversión o de negación, J. BRAMBLE, 1982, p. 543.

93 R. GORDON, 1987, p. 232.

ye el núcleo central de la necromancia[94]. El poeta subraya los poderes del *carmen* mágico, la debilidad de las influencias celestes y el hecho de que sólo la Fortuna pudiera vencer a las fuerzas mágicas (v. 615), y Ericto se presenta como renovadora de los poderes de la "ciencia negra", gracias a una potencia multiplicada por la utilización de nuevos recursos sonoros[95], que, en todo caso, se oponen al lenguaje humano con sus murmullos disonantes[96] y a la plegaria religiosa en alta voz (v. 701: *tacitae... linguae*). En la primera invocación mágica Ericto evoca del Hades la sombra de un adolescente que acaba de morir[97], emitiendo los gritos de las aves de presa y de fieras de la naturaleza, antes de pronunciar el *cantus* propiamente dicho (vv. 685 ss.). La segunda invocación es de carácter coercitivo, y con ella Ericto, como dueña misma del cosmos, amenaza no sólo a los dioses celestes, sino también a la infernal Hécate con la convocatoria de un poder terrible que acaba por ser identificado con el Señor del fondo de los infiernos (vv. 748 ss.)[98].

Ericto aparece como encarnación de un mundo, el de la magia, que ha llevado a cabo una reclasificación de los valores religiosos en un horizonte invertido[99], en un

94 Se ha buscado (así F. AHL, 1976, pp. 134-135; C.A. MARTINDALE, 1980, pp. 367-368) un posible modelo para la escena de necromancia en la figura del cesariano Gabieno capturado por las tropas de Sexto Pompeyo en Sicilia, quien, habiendo sido muerto por los hombres de éste, les comunicó que había sido enviado del Hades para decirles que la causa pompeyana era la justa (Plin., *nat.* 7.178): sobre esa base se desarrollaría la imaginación de Lucano (R. GORDON, 1987, p. 233). Contra esta opinión existe otra que explica la escena de necromancia como la consecuencia natural de la época y del contexto en el que escribe el poeta: L. BALDINI MOSCADI, 1976, pp. 141-142, en la línea de Bourgery. La necromancia gozaba de tan gran popularidad en este período que incluso suministró tópicos a los ejercicios escolares de los retóricos: Ps. Quint., *decl.* 10 (cfr. S. EITREM, 1941, p. 73).

95 *Illa magis magicisque deis incognita uerba / temptabat carmenque nouos fingebat in usus* (vv. 576-577). El gusto por la renovación que caracteriza a Ericto es otro de los recursos utilizados ingeniosamente por Lucano en la construcción de un modelo que reclasifica los valores religiosos: así, la conservación de los viejos ritos mágicos constituiría un caso *nimiae pietatis* por parte de sus hermanas tesalias (S. EITREM, 1941, p. 72).

96 *Tum uox Lethaeos cunctis pollentior herbis / excantare deos confundit murmura primum / dissona et humanae multum discordia linguae* (vv. 685-687).

97 Los muertos violentamente o de forma prematura (F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, 1949, pp. 305 ss.) son los preferidos en la búsqueda de los magos. Valerio Flaco, por ejemplo, indica que los muertos asesinados obtienen en el otro mundo el permiso de volver a éste para vengarse (Val. Fl., III 389 ss.).

98 Sobre su identificación hipotética con Iaô, T. HOFFNER, *RE*, 16.2 (1935), *s.u.* "Nekromanteie", col. 2224.

99 Ericto, para devolver a la vida a un soldado muerto, recuerda a las divinidades infernales los sacrificios excepcionales –es decir, humanos– que les ha ofrecido. Para ser agradable a las fuerzas del mal hay que perpetrar el mayor mal posible, en clara inversión respecto de la religión, en la que el hombre piadoso se esfuerza con sus buenas acciones para merecer las de las divinidades celestes (A.M. TUPET, 1986, p. 2668).

mundo en el que la *uirtus* y la *pietas* han sido substituidas por el crimen y la impiedad a través de una serie de oposiciones[100]. Así, las establecidas entre la consulta de Sexto a la maga y la adivinación oracular tradicional de Delos, Delfos o Dodona, entre las prácticas misteriosas de los crueles magos y otras adivinatorias secretas, pero lícitas (vv. 425-430), entre la invocación a los dioses infernales y la plegaria a los dioses superiores, el culto público y civil, la función sacerdotal y el desarrollo propio de los ritos funerarios[101], entre los centros "normativos" tradicionales y la marginal Tesalia en la que transcurren los rituales mágicos[102]. Un contraste que afecta igualmente al género (al ser acciones que llevan a cabo mujeres, frente al protagonismo masculino en los ritos religiosos) y a la propia credibilidad de las acciones de las magas (vv. 435-437).

Como el episodio de Ericto muestra claramente, las acciones mágicas interfieren e invierten el orden natural de las cosas, el tiempo, la sucesión natural del día y la noche, y es así como la infracción de las normas sociales resulta necesariamente en la infracción de las naturales[103]. Ericto parece constituir así la imagen invertida del emperador que sacrifica a los dioses en nombre de sus súbditos, la encarnación del enemigo interior, del mago[104]. Como la Lamia griega, mora en lugares apartados de la habitación humana[105], asesina a niños y es caníbal devoradora de cadáveres[106]. En virtud de ese poder mágico extra-ordinario, la nocturna Ericto, como dueña misma del cosmos,

[100] S. Eitrem, 1941, p. 72, n. 2; L. Baldini Moscadi, 1976, pp. 191-192; R. Gordon, 1987, pp. 237-238.

[101] Vv. 431-432. Igualmente, vv. 522 ss. (sobre Ericto): "Ni dirige ruegos a los celestes, ni llama en su auxilio a la divinidad entonando súplicas, ni conoce las fibras propiciatorias" (trad. de Holgado).

[102] Marginalidad desde una perspectiva que no responde a la realidad del Imperio romano sino a las percepciones griegas más antiguas: G. W. Bowersock, "Zur Geschichte römischen Thessaliens", *RhM*, 108 (1965) 277-289, subrayando (p. 278) el contraste entre la Tesalia real y la literaria en el mundo romano.

[103] W. Fauth, 1975, pp. 327-329; J. Bramble, 1982, pp. 537-539.

[104] R. Gordon, 1987, pp. 240- 241. En este sentido, sería un ejemplo de lo que P. Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, 12 (1971) 295-324, llama "profanación intencional" –con el uso deliberado de ritos religiosos invertidos para obtener el poder de forma ilícita–, cuya condena constituyó un instrumento en la construcción de una comunidad imaginaria, la de los piadosos habitantes del Imperio (R. Gordon, 1999, p. 266).

[105] "Para ella, en efecto, es un sacrilegio poner su fúnebre cabeza bajo techado de una ciudad o en un ambiente hogareño, habita en las tumbas abandonadas y, gracias a los dioses del Érebo, ocupa los túmulos tras la expulsión de sus sombras" (vv. 508-512: trad. de Holgado).

[106] Hasta extremos particularmente repulsivos nunca alcanzados, arrancando sus miembros, sus ojos, su médula, sus nervios, sus vísceras (vv. 529-549). En otras obras se indica asímismo que las magas de Tesalia se apoderan de los despojos humanos: Apul., *met.* 2.21. Sobre interesantes paralelos modernos (Berry, Norte de África), véase A.M. Tupet, 1986, pp. 2661 y 2666. El carácter muy extendido de estas creencias parece basarse en la idea de que el alma, separada del cuerpo, deviene, como dirá Jámblico, un *nekudaimon* o demon de los muertos, y al mutilar los cadáveres o servirse de ellos los magos convierten al *nekudaimon* en su servidor (K. Preisendanz, *RE*, 16.2 (1935), *s.u.* "nekudaimon", cols. 2240-2266).

puede desarrollar unos poderes que van contra el *fatum*, llegando a coaccionar a los dioses para que actúen en su favor. En este intento de subordinar la majestad divina a la voluntad humana, de negar la omnipotencia y aun la existencia de los seres celestes se resume la impiedad intrínseca de la magia[107].

4

La reflexión teórica que Varrón y Cicerón llevaron a cabo sobre la religión en la tardía República la desarrolla por vez primera Plinio el Viejo al final del período julio-claudio que constituye el núcleo de nuestro análisis[108]. Varios son los elementos que quiero subrayar aquí. En primer lugar, el triple componente de las *magicae uanitates*, que, nacidas de la medicina, acabaron por englobar a la religión y a las artes matemáticas[109]. En segundo lugar, la reciente implantación que la magia ha tenido en Roma, y, en tercero, su origen en Persia, desde donde se ha extendido (a través de su introducción en Grecia por parte de Ostanes) hasta alcanzar los pueblos más distantes y marginales, como los britanos[110], y su carácter de magia de estado, practicada por los *regum reges* partos[111]. Esta afirmación pliniana sobre el carácter esencial que la magia tiene en el reino parto se entiende mejor si se recuerda la constante reprobación que la magia está teniendo por parte del estado romano (como prueban los procesos a los que me acabo de referir) y porque no se trata de una afirmación aislada[112].

A propósito de la visita que el rey Tirídates de Armenia lleva a cabo a Nerón en el 65/66 para ser investido con la corona real, Plinio califica al armenio de *magus*, indica que iba acompañado de magos y que inició al emperador en ceremonias mágicas[113].

[107] J.B. Clerq, 1995, p. 190.

[108] L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, I, New York, 1929, pp. 58-99; A. Ernout, 1964, pp. 190-195; R. Garosi, 1976, pp. 17-22.

[109] Plin., *nat.* 30.2.

[110] *Ibid.* 30.3: *Sine dubio illic orta in Perside a Zoroastre, ut inter auctores conuenit*; *ibid.* 30.13: *Britannia hodieque eam adtonita celebrat tantis caerimoniis ut dedisse Persi uideri possit.*

[111] (...) *In tantum fastigii adoleuit, ut hodieque etiam in magnam parte gentium praeualeat et in Oriente regum regibus imperet* (*ibid.* 30.2).

[112] *Ibid.* 21.62; 24.165; 26.18-19 (véase R. Garosi, 1976, pp. 20-21). Sobre las tradiciones griegas (positiva y negativa) en relación con los magos, J. Bidez y F. Cumont, 1938.

[113] Plin., *nat.* 30.16-17: *Magus ad eum (Neronem) Tiridates uenerat Armeniacum de se triumphum adferens et ideo prouinciis grauis (...) Magos secum adduxerat, magicis etiam cenis eum initiauerat; non tamen, cum regnum ei daret, hanc ab eo artem accipere ualuuit. Vid.* también Suet., *Ner.* 6.13, Tac., *ann.* 15.24, y Casio Dio, LII 1-7. Sobre este episodio, F. Cumont, "L'iniziazione di Nerone da parte du Tiridate di Armenia", *RFIC*, 11 (1933) 145-154; J. Gagé, *"Basileia", les César, les rois d'Orient et les "Mages"*, Paris, 1968, pp. 110 ss.

Ahora bien, las otras versiones que poseemos sobre la visita se separan claramente de la interpretación pliniana y en ningún caso permiten interpretar al armenio como mago. En concreto, Tácito habla de *sacerdotium*[114], por lo que parece probable que Plinio haya interpretado en claves denigratorias de magia unas ceremonias religiosas de carácter mitraico con el fin de desacreditar al emperador. No en vano presenta a éste, los profundos vicios de cuyo espíritu señala (*in profundis animi uitiis*), como un mago que no duda en coaccionar a los propios dioses (*primumque imperare dis concupiuit nec quicquam generosius uoluit*) a través de una serie de prácticas reputadas *uana falsaque* por la tradición[115].

Esta reinterpretación de prácticas religiosas o culturales extranjeras en sentido mágico que muestra el episodio de Tirídates no es la única que realiza Plinio. En un pasaje bien conocido asimila la religión de los druidas, que ya calificara de *extrema superstitio*, a la magia, con los sacrificios humanos como ritual básico[116]. Puesto que todo lo reprobable ha de ser proyectado lejos de una cultura propia que rechaza la autoctonía de la magia[117], Plinio utiliza a fondo el mito del origen persa de la magia desde el punto de vista histórico[118], haciendo de Ostanes nada menos que el *euersor iuris humani monstrorumque artifex*[119]. Con ello se inscribe en la tradición grecorromana, para la que un pueblo mágico es social, geográfica, cultural y políticamente marginalizado[120].

---

114 Tac., *ann.* 15.24.

115 Plin., *nat.* 30.14-15.

116 Plin., *nat.* 30.13: *Gallias utique [magia] possedit, et quidem ad nostram memoriam. Namque Tiberii Caesaris principatus sustulit Druidas eorum et hoc genus uatum medicorumque. Sed quid ego haec commemorem in arte oceanum quoque transgressa et ad naturae inane peruecta? Britannia hodieque eam adtonita celebrat tantis caerimoniis ut dedisse Persis uideri possit. Adeo ista toto mundo consensere quamquam discordi et sibi ignoto. Nec satis aestimari potest quantum Romanis debeatur, qui sustulere monstra, in quibus hominem occidere religiosissimum erat, mandi uero etiam saluberrimum.* En otro conocido pasaje asimila claramente los druidas a los magos: *Druidae, ita suos appelant magos* (*nat.* 16.249). Más tarde Polemón (*ca.* 88-144) dará en su *Tratado de fisiognomía* (pp. 160-164 Förster) el retrato de un eunuco celta como ejemplo de "hombre de la peor especie": no casualmente se trata de un mago y viene presentado como la antítesis del ideal social y moral (cfr. J.B. Clerq, 1995, pp. 196-197).

117 Plin., *nat.* 28.6: *Esto, barbari externique ritus inuenerant.*

118 R. Garosi, 1976, p. 30. Recuérdese que el naturalista interpreta la relación de los marsos con las serpientes como un hecho de naturaleza, y, en consecuencia, sin vinculación con la magia (*nat.* 21.45; 25.5, 10-11).

119 Plin., *nat.* 28.6.

120 R. Gordon, "Aelian's Peony: the location of magic in Graeco-Roman tradition", en E.S. Shaffer (ed.), *Comparativ Criticism*, 9, Cambridge, 1987, pp. 66, 71-72; cfr. O. Phillips, "Singing away a Snakebite: Lucan's Magical Cures", en M. Meyer y P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden-New York-Köln, 1995, pp. 391-400.

Ahora bien, si al respecto de la "magia" médica se rechazan una serie de *auxilia* considerados como algo abominable y bestial[121], la magia aparece como un elemento omnipresente en la recogida de las plantas y en su aplicación[122], y en lo tocante al uso de la palabra y de los *incantamenta carminum* la actitud de nuestro autor parece ciertamente utilitarista. Plinio se pregunta por una cuestión de máxima importancia (*maxima quaestio*) siempre pendiente (*semper incerta*), a saber, si las palabras y encantamientos formulados tienen algún efecto (*polleantne aliquid uerba et incantamenta carminum*). Aunque, como individuos, los hombres más sabios los rechazan, la colectividad ha creído inconscientemente en ellos en todo tiempo, concluyendo con la explícita admisión por su parte del poder contenido en los encantamientos rituales (*carmina*)[123]. En este sentido, el concepto que de la magia tiene Plinio no coincide en absoluto, como apuntábamos al comienzo de este trabajo, con el nuestro. Baste pensar que para este autor la historia natural es la de las simpatías y antipatías de las fuerzas de la naturaleza[124], con lo que está asumiendo la unidad del cosmos inherente al pensamiento mágico. ¿Habría que admitir, en consecuencia, una cierta contradicción en Plinio? Pues si por un lado condena absolutamente la magia y la valora como paradigma esencial de la alteridad peligrosa para el propio sistema, por otro deja abierta la posibilidad de que quien quiera pueda apelar a encantamientos contra cierto tipo de enfermedades, o contra las quemaduras[125], manifestando un "escepticismo prudente"[126], y sus dudas sobre la eficacia de la magia[127] no le impiden incluir numerosas recetas mágicas, pues es consciente de que, pese a que los sabios rechazan la eficacia de las fórmulas mágicas, la magia domina todos los momentos de la vida[128]. La constatación de la incapacidad de los médicos para curar eficazmente las fiebres cuartanas hace que nues-

---

121 Plin., *nat.* 28.4-5.

122 A. Delatte, *Herbarius*, Liège, 1938; O. Schneider, *In C. Plini Secundi Naturalis Historiae Libros Indices*, II, Hildesheim, 1967, pp. 5-7.

123 Plin., *nat.* 28.10-12. Vid. J. Thérasse, 1980, pp. 283-319.

124 Plin., *nat.* 20.1, traduciendo los términos griegos por *concordia* y *discordia*, o *repugnantia*.

125 *Carmina quidam exstant contra grandines contraque morborum genera contraque ambusta, quaedam etiam experta, sed prodendo obstat ingens uerecundia in tanta animorum uarietate. Quapropter de iis ut cuique libitum fuerit opinetur* (*nat.* 28.29). Plinio se inscribe así en la línea tradicional representada por Catón, quien ofrece (*agr.* 169) una receta para curar una luxación a través de una *cantio* (sobre la autenticidad del paso y la controversia existente, S. Mazzarino, *Introduzione al De Agri Cultura di Catone*, Roma, 1952, pp. 65-68).

126 A. Ernout, 1964, p. 192.

127 *Magicae uanitates, fraudulentissima artium* (*nat.* 30.1-2).

128 Plin., *nat.* 28.10.

tro autor incluya remedios como el uso de amuletos mágicos[129]. ¿Refleja esta disparidad una distinción entre una magia "blanca" y otra "negra"? Más bien un concepto de la magia distinto del creado por la historiografía moderna, en el que elementos que a nosotros nos parecen mágicos gozarían de un estatuto plenamente científico[130]. Pero una cosa sí es clara: todo el mundo cree en la eficacia de la magia, "no hay nadie que dude de ser execrado por encantamientos maléficos"[131].

5

No parece casual la identificación de Persia con el origen de la magia entendida como sistema de alteridad en la Roma del s. I de la Era, habida cuenta de que los partos representaban para los romanos lo que los persas para los griegos, es decir, los bárbaros por antonomasia. En este sentido, los romanos continuaron perfectamente a los griegos, que desde Aristóteles habían caracterizado la alteridad oriental a través de la manifestación macroscópica de la tiranía/esclavitud, contrapuesta a la democracia/libertad inherente a la Hélade[132]. Sobre estas bases, se explica la contraposición entre la propia *religio* (que, recordémoslo, tiene para el romano un esencial aspecto contractual con la divinidad) y una magia consustancial con el otro, el parto, que se ve como expresión de la tiranía y de la constricción a los propios dioses. Cuando en el 176 a.e. los sacrificios realizados por los dos cónsules fracasaron, el senado les animó a proseguirlos hasta conseguir el acuerdo de los dioses[133]. Esta iniciativa ilustra la perseverancia romana, pero también la confianza en los propios dioses: se trata de una actitud escasamente compatible con el recurso a la magia[134].

[129] Plin., *nat.* 30.98. En otros pasajes se alude asímismo a medidas de carácter mágico: así la consagración en jardines de figuras de sátiros con la *inuidia efascinatores* (19.50), o el acto de escupir para apaciguar la envidia de los dioses (28.32).

[130] *Vid. supra* n. 21. En cuanto a la causalidad mágica, el naturalista la distingue claramente de la mecánica o técnica: si la percepción de los efectos resultantes directamente de causas dadas y evidentes permite creer en la eficacia de los *uenena*, cuya absorción puede ser seguida de efectos perceptibles visualmente o deducibles lógicamente, nada en la causalidad mágica permite pensar en la eficacia de este arte: Plin., *nat.* 30.18. Véase J.B. Clerq, 1995, pp. 10-11, y, sobre la diferencia entre causalidad mágica y mecánica, H. Hubert y M. Mauss, 1902-03, pp. 91-92.

[131] Plin., *nat.* 28.19: *defigi quidem diris deprecationibus nemo non metuit.*

[132] Arist., *Pol.* 3.9, 3.

[133] Liv., XLI 15.4: *Senatus maioribus hostiis usque ad litationem sacrificari iussit.*

[134] R. Schilling, 1979, p. 215.

A partir de la conquista romana de Siria en el año 63 a.e. y de su constitución en provincia, el estado imperial romano confina directamente[135] con el otro imperio universal, que ejercía además una muy fuerte atracción, también en el terreno cultural y religioso, sobre las provincias romanas de Oriente. El desastre de Craso y sus legiones en Carras en el año 53 a.e. constituyó un auténtico "turning point" que sacudió la psicología colectivade la *Urbs*, y la venganza, centrada en la *imitatio Alexandri* y maquillada con el mensaje de la victoria sobre los partos con que se presentó la devolución de las enseñas en el año 20 a.e., se convirtió en verdadera obsesión[136]. Más todavía que la derrota de Carras, era el desafío al poder de Roma, que suscitaba consensos y reunía esperanzas en Oriente, el elemento que animaba el odio antipártico, bien claro en poetas de la corte como Virgilio, Horacio y Propercio[137]. Paratore ha estudiado el desarrollo de la consciencia política y moral que los romanos tuvieron a través de fases sucesivas de estos enemigos encarnizados. Herederos de la noción helénica de la Persia como estado tenebrosamente des-

[135] Ya Edward Tylor observó que muchas culturas llaman a sus vecinos "magos", como hicieron los habitantes de la Escandinavia meridional con sus vecinos lapones y fineses, pero, al igual que Mauss, se dio cuenta también de que tales vecinos tenían normalmente un menor desarrollo (J.N. Bremmer, 1999, p. 6).

[136] Véase A. Oltremare, 1938; P. Treves, *Il mito di Alessandro e la Roma di Augusto*, Milano-Napoli, 1953; D. Timpe, "Die Bedeutung der Schlacht von Carrhae", *MH*, 19 (1962) 104-129 (sin embargo, no parece que el desastre de Carras suscitara inicialmente una inmensa alarma en Roma: E. Paratore, 1966, pp. 553 ss.); A. La Penna, *Orazio e l'ideologia del Principato*, Torino, 1963; D. Sidari, "Problema partico e imitatio Alexandri nella dinastia giulio-claudia", *Memorie Classe Scienze Morali, Lettere e Arti, Istituto Veneto*, 38 (1982) 3, p. 30, con la bibliografía correspondiente; E. Gabba, "I Parti", en A. Schiavone (dir.), *Storia di Roma. II. L'impero mediterraneo*, Torino, 1991, pp. 433-442. Sobre el papel fundamental de los partos en la obra de Trogo, J.M. Alonso-Núñez, "An Augustan World History: The *Historiae Pilippicae* of Pompeius Trogus", *G&R*, 34 (1987) 56-72.

[137] *Vid. supra* n. 36. Como consecuencia de la reanudación de las hostilidades entre romanos (probablemente se refiere al enfrentamiento de Sexto Pompeyo con los triunviros en el año 38), Horacio alude al peligro de que las guerras civiles hagan perecer a Roma por propia mano, siguiendo el voto de los partos (*Ut secundum uota Parthorum, sua / Vrbs haec periret dextera: epod.* 7.9). El poeta presenta a Octaviano como el terror de aquéllos (*serm.* 2.5, 62: *Iuuenis Parthos horrendus*), y el joven romano deberá acostumbrarse a perseguir fieramente a caballo a los partos (*Parthos feroces uexet eques metuendus hasta*), pues sólo así podrá Roma imponer su ley a los medos vencidos (*carm.* 3.2, 13). Virgilio, por su parte, se lamentará del abandono de la tierra por la guerra amenazadora del lado del Eúfrates y de Germania (*Georg.* 1.507). Cuando Horacio escribe en el 27 la quinta de sus *Odas* romanas, parece poner como condición a los honores sobrehumanos de Augusto la conquista de Britania y de Persia (3.5, 3: *Praesens diuus habibitur / Augustus adieictis Britannis / imperio grauibusque Persis*). Esa alusión horaciana a la doble conquista de Persia y de Britania hace pensar en los dos ámbitos aludidos por Plinio al tratar de la expansión universal de la magia (*vid. supra*, n. 110). Sobre la evaluación de los poetas como directores de opinión, véase A. Oltremare, 1938, pp. 122 y 133 ss.

pótico, una serie de claves definen en términos radicalmente negativos, y en consecuencia rechazados, al parto[138]. Así el fasto y la molicie, las costumbres desenfrenadas. Catulo se hace eco con horror de las noticias de que los magos persas practicaban el incesto con las madres, las hermanas y las hijas[139].

Es particularmente en la propaganda de los poetas del círculo de Mecenas donde se alimentó la idea de que la monarquía parta había heredado los vicios de la corte persa, animando decididamente a la intervención oriental[140]. En este sentido, no sorprende que tras la batalla de Farsalia le aconsejaran a Sexto Pompeyo buscar refugio entre los partos[141], o que hubiera meditado personalmente una *fugam in Parthos*[142]. Tampoco sorprende, a tenor de lo dicho, otra información de Justino, resumiendo las *Historias Filípicas* de Pompeyo Trogo, historiador de época augústea, que atribuye a Zoroastro, del que se dice que es *rex Bactrianorum*, la invención de las artes mágicas, así como la práctica asidua de la astrología grecorromana[143]. Lamentablemente hemos perdido la obra de Trogo, pero no hay que descartar que incluyera reflexiones sobre la magia como las que más tarde y en forma más sistematizada llevaría a cabo Plinio el Viejo. En cualquier caso, parece significativa la vinculación del origen de la magia, tradicionalmente señalada para Persia, con el reino de los partos por parte de un escritor del Principado augústeo, coincidiendo con lo reflejado por Virgilio y por Horacio en los pasajes antes mencionados[144].

La actividad de los *magoi* persas habría posibilitado una evaluación negativa por parte de los griegos (y despues de los romanos) por dos razones principales[145]. Por un lado, la incomprensibilidad del *Avesta* habría sido relacionada con las *uoces magicae*[146]. Por otro, los magos pronunciaban sus textos rituales en muy baja voz.

138 E. PARATORE, 1966, pp. 511 ss.

139 *Persarum impia religio* (Catull., XC 1-2).

140 R. SEAGER, "*Neu sinas Medos equitare inultos*: Horace, the Parthians and Augustan Foreign Policy", *Athenaeum*, 68 (1980) 103-118. Esa representación canónica de la corrompida barbarie persa alcanza su cénit con la narración de las empresas alejandrinas por obra de Curcio Rufo, en lo que implican de proceso degenerativo de la civilización aqueménida (E. PARATORE, 1966, p. 515). Pero ya antes los autores latinos habían manifestado la absoluta incomprensibilidad de las prácticas religiosas persas para los romanos, o viceversa.

141 Vell. Pat., II 53.

142 Flor., II 13. Esta segunda versión tendrá su formulación definitiva en Lucano (E. PARATORE, 1966, p. 524).

143 Iust., IX 75.

144 Verg., *georg*. 2.110-176: Hor., *epod*. 16.58. Véase *supra*, n. 36.

145 J.N. BREMMER, 1999, p. 8.

146 H.S. VERSNEL, "Die Poetik der Zaubersprache", en T. SCHABERT y R. BRAGUE (eds.), *Die Macht des Wortes*, München, 1997, pp. 233-297.

Prudencio habla de los "susurros Zoroastreos"[147], y esa característica habría contribuido claramente a que las actividades de los magos fueran consideradas "mágicas" a ojos de los antiguos, pues el murmullo fue asociado siempre a la magia por parte de los griegos y romanos, mientras que la oración del sacerdote se expresaba siempre en público y en alta voz[148].

La representación social estandarizada hace del mago una encarnación del mal y de la perversidad, concentrando todos los trazos negativos de la naturaleza humana, todas las formas de desviación sociales y morales[149]. El mago es un extranjero, un iniciado en artes que tienen su esencia en el secreto y, en consecuencia, también en el secreto la clave de su ilegalidad. Pero esa alteridad del mago lo es doblemente, con relación a los hombres y a los dioses, para los que, en el caso límite de Ericto, supone incluso una amenaza constrictora. El mago va contra la naturaleza y constriñe lo divino[150]. El sistema de la magia es, en este sentido, un antisistema que rompe la estructura de la *ciuitas*, pues su doble alteridad amenaza los polos humano y divino que sustentan a ésta. A través de los diversos planos contemplados en estas líneas se va configurando (ya en época augústea, pero especialmente en la julio-claudia) un horizonte de alternancia total y contraria al de la cosmología emanada del poder. Frente a la figura del magistrado/sacerdote garante de la esencia holística de la *ciuitas*, que resumirá luego el *Princeps* como paradigma de *pietas* en nombre de la colectividad (en unos rituales religiosos desarrollados de día, en lugares abiertos y de forma ostentosamente pública, *sub diuo*), se construye la figura invertida del mago cuya impiedad se resume en dos rasgos esenciales: la constricción a los dioses y la actuación en el ámbito privado (y, por tanto, ilícito) y nocturno. Se trata del espacio reservado tradicionalmente a la *coniuratio*, lo que proporcionará la base para acusar de magia contra quienes atenten contra la *maiestas Principis*. Sobre todo porque esa figura del mago impío amenazador del *mos maiorum* se ha conformado con unos mimbres extranjeros, bárbaros, que se presentan así mismo en el *malus Princeps* que osa *imperare dis*, Nerón. Claro está que ese sistema de alteridad ya emergido como tal en tiempos de Plinio se irá redefiniendo y resignificando con el tiempo en los diversos espacios de comunicación existentes en el Imperio.

147 Prud., *Apoth*. 494.

148 L. BALDINI MOSCADI, "*Murmur* nella terminologia magica", *SIFC*, 48 (1976) 254-262; H.S. VERSNEL, 1999, p. 8. *Vid. supra*, a propósito de los "murmullos disonantes" de Ericto (Lucan., *Phars*. 788).

149 J.B. CLERQ, 1995, p. 197.

150 J. THÉRESSE, 1980, p. 292.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AHL, A.,
- *Lucan: An Introduction*, Ithaca, 1976.

ANNEQUIN, J.,
- *Recherches sur l'action magique et ses répresentations*, Paris, 1973.

BALDINI MOSCADI, L.,
- "Osservazioni sull'episodio magico del VI libro della Farsaglia di Lucano", *SIFC*, 48 (1976) 140-199.

BARB, A.A.,
- "The Survival of Magical Arts", en A. MOMIGLIANO (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, pp. 100-125.

BIDEZ, J. y CUMONT, F.,
- *Les mages hellenisés*, 2 vols., Paris, 1938.

BOURGERY, A.,
- "Lucain et la magie", *REL*, 6 (1928) 299-313.

BRAMBLE, J.,
- "Lucan", en E.J. KENNEY (ed.), *Cambridge History of Classical Literature, II: Latin Literature*, Cambridge, 1982, pp. 533-547.

BREMMER, J.N.,
- "The Birth of the Term *Magic*", *ZPE*, 126 (1999) 1-12.

BROWN, P.,
- "Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: From Late Antiquity to the Middle Ages", en *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London, 1972, pp. 119-146.

CARCOPINO, J.,
- *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, 1926.

CLERQ, J.B.,
- *Homines magici. Étude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale*, Bern, 1995.

CRAMER, F.H.,
- *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia, 1954, pp. 233-248.

CUMONT, F.,
- *Lux Perpetua*, Paris, 1949.

EITREM, S.,
- "La magie comme motif littéraire chez les Grecs et les Romains", *SO*, 21 (1941) 39 ss.

ERNOUT, A.,
- "La magie chez Pline l'Ancien", en *Hommages à Jean Bayet*, 1964, pp. 190-195.

FAUTH, W.,
- "Die Bedeutung der Nekromantieszene in Lucans *Phaŕsalia*", *RhM*, 118 (1975) 325-344.

GAROSI, R.,
- "Indagini sulla formazione del concetto di magia nella cultura romana", en P. XELLA (ed.), *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaela Garosi*, Roma, 1976, pp. 13-93.

GORDON, R.,
- "Lucan's Erychto", en M. WHITBY y Ph. HARDIE (eds.), *Homo viator . Classical Essays for John Bramble*, Bristol, 1987, pp. 231-241.
- "Imagining Greek and Roman Magic", en V. FLINT, R. GORDON, G. LUCK & D. OGDEN (eds.), *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe. Volume 2. Ancient Greece and Rome*, London, 1999, pp. 159-275.

GRAF, F.,
- *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 1994.

HUBERT, H.,
- "Magia", en Ch. DARENBERG y E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, vol. 3, 2, Paris, 1904, pp. 1494-1521.

HUBERT, H. & MAUSS, M.,
- "Esquisse d'une théorie générale de la magie", *Année socioloqique*, 1902-1903, 6-146.

KIPPENBERG, H.G. y LUCHESI, B. (eds.),
- *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt, 1978.

KIPPENBERG, H.,
- "Magic in Roman Civil Discourse: Why Rituals could be Illegal", en P. SCHAFFER y H. KIPPENBERG (eds.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden-New York-Köln, 1997, pp. 137-163.

LINKE, B.,
- "Religio und Res Publica. Religiöser Glaube und Gesellschaftliches Handeln im republikanischen Rom", en B. LINKE y M. STEMMLER (eds.), *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*, Stuttgart, 2000, pp. 269-298.

MARTINDALE, C.A.,
- "Lucan´s Nekuia", en C. DEROUX (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History* (Coll. Latomus 168), Bruxelles, 1980, pp. 367-377.

NORTH, J.,
- "Novelty and Choice in Roman Religion", *JRS*, 70 (1980) 186-191.

OLTREMARE, A.,
- "Auguste et les parthes", *REL*, 16 (1938) 121-138.

PARATORE, E.,
- "La Persia nella letteratura latina", en *Atti del Convegno sul tema: La Persia e il mondo greco-romano (Roma 11-14 aprile 1965)*, Accademia Nazionale dei Lincei, quad. No. 76, Roma, 1966, pp. 505-558.

PHILLIPS, C.R. III,
- "*Nullum Crimen sine Lege*: Socio-religious Sanctions on Magic", en C. A. FARAONE y D. OBBINK (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 1991, pp. 260-276.

PHILLIPS, O.,
- "The Sociology of Religious Knowledge", *ANRW*, II 16.2 (1980) 2711-2732.

PREISENDANZ, K.,
- *s.u.* "nekudaimon", *RE*, 16.2 (1935), cols. 2240-2266.

SCHILLING, R.,
- "Religion et magie à Rome", en *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris, 1979, pp. 191-215.

SMITH, J.Z.,
- "Trading Places", en M. MEYER y P. MIRECKI (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden-New York-Köln, 1995, pp. 13-27.

TAMBIAH, S.J.,
- *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, Cambridge, 1990.

THÉRASSE, J.,
- "Croyances et credulité des romains, d'après Pline l'Ancien et les écrivains latins", en *Mélanges d'Études Anciennes offerts à M. Lebel*, Quebec, 1980, pp. 283-319.

TUPET, A.M.,
- *La Magie dans la poésie latine*, Paris, 1976.
- "Les pratiques magiques à la mort de Germanicus", en *Mélanges Pierre Wuilleumier*, Paris, 1980, pp. 345-352.
- "La mentalité superstitieuse à l'époque des Julio-Claudiens", *REL*, 62 (1984) 206-235.

TUPET, A.M.,
- "Rites magiques dans l'Antiquité romaine", *ANRW*, II 16.3 (1986) 2591-2675.

VERSNEL, H.S., 1991,
- "Some reflections on the relationship Magic-Religion", *Numen*, 28.2 (1991) 177-197.

CIEN AÑOS DE INVESTIGACIÓN SOBRE LA ASTROLOGÍA ANTIGUA*

AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ
Universidad de Málaga
aurelioperez@uma.es

ψυχὴ δ' ἀθανάτων βουλαῖς ἐπιδήμιός ἐστιν
ἄστροις καὶ ἱερὸν χῶρον ἔχει μακάρων.
[Thasos.- IG XII 8.609]

A la memoria de Conchita Serrano

I.- CONSIDERACIONES PREVIAS

Importancia de la investigación sobre astrología antigua

Las escasas expectativas creadas en el siglo XIX por la historia de la Astrología Antigua, ligadas casi siempre a la edición de textos, a la aparición de los primeros papiros astrológicos o al interés suscitado por el descubrimiento de Oriente, en especial de Mesopotamia, como cuna de los distintos saberes de la cultura helena, se vieron compensadas con creces en los años finales de ese siglo con la aparición de la obra magistral de A. Bouché Leclercq, *L'astrologie grecque*, París, 1899, que sistematizó los componentes esenciales de la Astrología griega. La importancia de esta obra, todavía de consulta imprescindible, explica las reediciones modernas de la misma (Bruxelles, 1963; Aalen, 1979) y que sea el libro de referencia básico para casi todos los trabajos relacionados con las creencias astrales de los griegos. No olvidemos además que en este estudio Bouché Leclercq es consciente de la indivisibilidad entre astrología griega y romana, cuando incluye en ek los aspectos más significativos de

* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación PB 97-1070, financiado por la *DGESIC* del Ministerio de Ciencia y Tecnología.

la obra astrológica de Nigidio Fígulo, Manilio y Fírmico Materno; pero, quizá como preludio, el investigador francés publicaba dos años antes un extenso artículo dedicado a la astrología romana, "L'astrologie dans le monde romain", *RH*, 65 (1897) 241-299, en el que establecía las implicaciones culturales y políticas del arte caldea en la vida de la República y el Imperio.

La importancia y desarrollo que, a partir de entonces, y gracias al interés despertado por el tema en eminentes estudiosos alemanes, como A. Rehm, E. Riess, W. Kroll, F. Boll, y W. Gundel, así como en el belga F. Cumont, interesado por la astrología a partir de sus estudios sobre las religiones orientales, ha tenido la historia de la Astrología antigua en el siglo XX se evidencia por la abundancia de trabajos serios aparecidos en ese siglo. En ellos se pretende clarificar problemas, puntualizar aspectos técnicos e históricos, ofrecer nuevos textos, y exponer la incidencia de las creencias astrológicas en los diferentes estratos de la sociedad helenístico-romana, lo que supera los límites de la banalidad y vulgaridad con que a menudo se refieren a la astrología muchos historiadores y filólogos modernos.

Y es que la relación que se establece entre la astrología, como ciencia adivinatoria fundamentada en principios filosóficos de gran difusión en determinados círculos intelectuales de época greco-romana, y otras ramas del saber (religión, ciencia, música, astronomía, matemática, filosofía, ética, metafísica, etc.) esenciales para la concepción vital del hombre antiguo, nos exige a los filólogos, filósofos e historiadores del mundo antiguo al menos un conocimiento básico de sus principios y de su implicación en los acontecimientos históricos.

La astrología, como la alquimia, nos ofrece una aplicación práctica de doctrinas teóricas como la pitagórica de la armonía universal, las escatologías órfico-pitagóricas, la concepción platónica del Gran Año, la teoría aristotélica de las cuatro cualidades y los cuatro elementos, o las concepciones estoicas de simpatía universal, palingénesis, microcosmos/macrocosmos, etc. tan importantes todas ellas en la conformación del pensamiento occidental.

La aplicabilidad inmediata de estos principios y el convencimiento de que los astros condicionan prácticamente todos los parámetros en que se mueve la vida del hombre y la naturaleza que lo rodea, hizo que su enraizamiento en la vida popular fuera mayor de lo que quieren mostrarnos sus detractores, que capitaneados por Eudoxo, surgen desde el momento mismo en que los griegos tuvieron conocimiento de estas prácticas entre los caldeos.

Pero ni los errores de aquellas predicciones, ni los ataques furibundos de las religiones y filosofías providencialistas, lograron silenciar jamás el sonido sutil y profundo que dejaron en la mente del hombre antiguo los movimientos ineluctables de las esferas celestes. La literatura se impregnó, unas veces convencida y otras con ironía,

de la actividad de los astrólogos y el arte reproduce hasta la saciedad los esquemas astrales que conformaron el escenario de esta ciencia. Los doce signos del Zodíaco, los decanos alejandrinos, las casas, el horóscopo, la dodecátropos, las *sortes,* y sobre todo la mitología transferida de los dioses tradicionales de Grecia a los planetas, crearon un entramado en el que se enredan constantemente los textos y que sólo el estudioso con conocimientos precisos de este arte puede a veces desenmarañar.

Ni el mismo Cicerón, tan platónico, ni el propio san Agustín, modelo de pensadores cristianos, y mucho menos los neoplatónicos y neopitagóricos, como Jámblico, Porfirio, Proclo y hasta Plotino, consiguen quedar al margen de los hilos tejidos por el fatalismo de los astros, que trasciende el espacio físico y se proyecta como parte esencial de los misticismos escatológicos. Así nuestra cultura, que tanto ha renegado de estas llamadas pseudociencias, acabó siendo en muchos aspectos un producto de ellas. La salvación celeste, las propiedades de los meses, los días de la semana, incluidas algunas supersticiones ligadas a ellos, la universalidad de determinados tipos humanos, las propiedades médicas de muchas plantas, la fisiología humana, la historia de la medicina, y tantas otras cuestiones inseparables del progreso humano, deben muchos de sus componentes a esta denostada rama del saber que es la astrología.

Pues bien, dada su relación con la filosofía, la religión, la astronomía, la matemática, la literatura, la medicina, la botánica, la geografía, la historia, etc. etc., superaría los límites materiales que impone un artículo de revista especializada como el presente la exposición de toda la bibliografía —que es mucha— generada a lo largo del siglo XX. Además, el descubrimiento y desciframiento en este siglo de la mayor parte de los textos astrológicos de Mesopotamia ha abierto una línea de investigación sobre los orígenes de la astrología antigua que es tarea propia de los asiriólogos y que cuenta ya con numerosas monografías y artículos, sin contar las ediciones y comentarios de esos textos. Por último, por lo que a la astrología griega y romana en concreto se refiere, también el siglo XX ha sido especialmente prolífico en descubrir nuevos textos (en papiros, óstraca, inscripciones, etc.), y en él se ha afrontado por primera vez la catalogación de los manuscritos griegos de contenido astrológico; en particular el *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, con sus apéndices en los que se editan muchos documentos antiguos y bizantinos, ha ofrecido y sigue ofreciendo datos importantes que exigen la revisión continua de estudios anteriores.

Pese a una actividad tan amplia, las puestas a punto bibliográficas son escasas o muy limitadas. Si exceptuamos el artículo bibliográfico de W. Gundel en 1934 y algunas aproximaciones bibliográficas puntuales, los precedentes en este sentido se reducen a repertorios bibliográficos recogidos en algunas obras generales, a introducciones de libros o de ediciones con cierto regusto crítico y a las bibliografías que en los últimos años, condicionados por el fatalismo electrónico, empiezan a incluir los portales de la red y que el lector de este volumen primero de *MHNH* encontrará suficientemente reseñados en el artículo de Martos Montiel y Macías Villalobos.

Por todas estas razones, pese al título de este trabajo, no pretendemos ser exhaustivos ni agotar aquí una materia que siempre va a estar abierta. En principio, eso sí, restringimos nuestra bibliografía a la astrología griega y romana (aunque incluimos un apartado de obras generales sobre historia de la astrología que, muchas veces, supera este marco histórico) y no vamos a reseñar las ediciones de astrólogos ni de textos astrológicos griegos y latinos. Sobre esto último adelantamos nuestra intención de publicar en breve una puesta a punto en la revista de actualización bibliográfica *Tempus*. Y para mayor abundancia de detalles, así como para otras implicaciones bibliográficas de la astrología antigua (como la astronomía, la cosmología, la astrometeorología, los precedentes orientales, etc.) anticipamos también que se incluirán en una *Bibliographica Astrologica Antiqua* que estamos preparando, y esperemos que vea la luz a comienzos del año próximo, en colaboración con el Dr. Cristóbal Macías Villalobos.

Por otra parte, como el título mismo indica, la estrella de nuestro repertorio bibliográfico es el siglo XX y en él entrarán los estudios publicados entre 1901 y 2000, aunque no renunciamos a la inclusión de algunas reflexiones sobre la productividad científica del siglo XIX en este campo y sobre el futuro de la materia en el siglo XXI.

Los precedentes decimonónicos

Y es que, en efecto, el siglo XX aquí, como en tantas otras cuestiones, es hijo del XIX y se proyecta (esta *Revista* que ahora nace es un claro ejemplo) hacia el siglo XXI recién estrenado. El siglo XIX se inicia preocupado por el origen del Zodíaco y de los nombres de las estrellas (J. L. Ideler, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen. Ein Beitrag zur Geschichte des gestirnten Himmels*, Berlin, 1809, "Über den Ursprung des Tierkreises", *Abh. Akad. Berlin 1838*, Berlin, 1840, pp. 1-24; cf. Ph.K. Buttmann, "Über die Entstehung der Sternbilder auf der griechischen Sfäre", *Abh. d. Berliner Akad. d. Wiss.*, 1826, phil.-hist. Kl., pp. 19-63 y A. J. Letronne, *Sur l'origine du zodiaque grec et sur plusieurs points de l'astronomie et de la chronologie des Chaldéens, à l'occasion d'un Mémoire de M. Ludwig Ideler*, París, 1840) y se cerrará con las mismas inquietudes (A. v. Domasezewski, "Die Tierbilder der Signa", *Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Oesterreich-Ungarn*, 15 (1892) 182-193 y R. H. Allen, *Star Names and Their Meanings*, London, 1899).

Pero son obras como la de L. F. A. Maury, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, publicada en París, 1864 y reimpresa en 1877 (repr. Hildesheim-Nueva York, 1980), las que abren el camino del interés por la historia de la astrología antigua. Ésta da pronto sus frutos en otros trabajos de conjunto, como el de A. Häbler, *Astrologie im Altertum*, Zwickau, 1887 y el artículo para el

Pauly-Wisowa de E. Riess, "Astrologie", *RE* II2 (1896), cols. 1801-1828, dos buenos maestros de ceremonias, sobre todo el segundo, para la que será durante mucho tiempo obra imprescindible en la investigación sobre esta materia. Me refiero all libro ya citado de A. Bouché-Leclercq en el que se incorporan los resultados de sus trabajos más breves anteriores *Les précurseurs de l'astrologie grecque*, París, 1897, "Chorographie astrologique", (publicado en *Mélanges Graux*, París, 1884, pp 341-351) y "L'astrologie dans le monde romain", *RH,* 65 (1897), 241-299. Por esos años se publican otros estudios generales sobre la astrología antigua ligados a comentarios sobre astrólogos griegos importantes. En esta línea podemos mencionar el libro de A. Engelbrecht, *Hephaestion von Theben und sein astrologisches Compendium. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Astrologie*, Viena, 1887 y el importantísimo estudio del *Tetrabiblos* escrito por F. Boll, *Studien über Claudius Ptolemaeus. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astrologie*, *Jahrbuch für klassischen Philologie*, XXI, Supplementband 21, Leipzig, 1894, págs. pp. 51-244 que con esta obra y los *Beiträge zur Überlieferungsgeschichte der griechischen Astrologie und Astronomie*, Sitzungsberichte d. Philos. Philol. u. hist. Cl. Akad. Wiss. München, 1899, pp. 77-140 se perfilaba ya como uno de los filólogos que iban a marcar la historia de la investigación sobre esta materia en el siglo siguiente. La importancia de la astrología en la literatura antigua se marca en trabajos como el que este mismo filólogo publicó en colaboración con F. Harder, *Astrognostische Bemerkungen zu römischen Dichtern*, Progr. Berlín, 1893; y la fundamentación astrológica de las religiones de época imperial tiene también ahora sus precedentes, en estudios como el de Hochart, "La religion solaire dans l'Empire romain", *Ann. Fac. Lett. Bordeaux* 1887, 36-56 o el de F. Cumont, "L'Éternité des empereurs romains", *Rev. Hist. et Litt. Rel.*, 1 (1896), 435-452, cuya obra clásica, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, 2 vols., Bruxelles, 1896-1899 incluye no pocas referencias a la astrología.

Los orígenes orientales de la astrología

Pero quizá lo que más preocupa a los estudiosos de la época (preocupación que va a transmitirse a la orientación histórica del tema en el siglo XX) es el origen oriental de la astrología griega. Trabajos pioneros en esta dirección son los de M. Jastrow, *The Religion of Babylonia and Assyria*, Boston, 1898 y *Aspects of religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria*, New York, 1910 (repr. New York, 1971), que es la fuente de información para F. Cumont sobre la religión mesopotámica. Aunque no son un objetivo inmediato de esta bibliografía los estudios sobre astrología babilonia, egipcia o india, la importancia que estos pueblos tuvieron para el origen de la astrología griega nos obliga a mencionar al menos algunos trabajos fundamentales en los que puede encontrarse una bibliografía específica más amplia. En cuanto a Babilonia, el libro reciente de Giovanni Pettinato, *La Scrittura celeste*, Milano, 1998 ratifica lo que parece un hecho: Que los pueblos de Mesopotamia fueron los primeros que se interesaron (con fines religiosos, económicos y políticos sobre todo) por la observación de los astros. Este hecho, percibido (sin duda por tradición) por los Profetas del Antiguo Testamento (Is., 47.13 ss., Nahum, 13.17ss., Dan., 5.10 ss.) y por los escritores griegos y romanos, ya desde Platón y Eudoxo (A. Bouché-Leclercq sólo podía basar en estos testimonios sus hipótesis sobre el origen oriental de la astrología), ha encontrado un fundamento real en los textos sumerios, acadios, asirios y babilonios, desenterrados a partir de 1846, fecha en que Sir H. Layard sacó a la luz los primeros documentos de la llamada Biblioteca de Asurbanipal, en Nínive y, sobre todo, a partir de la edición de textos cuneiformes por H.C. Rawlinson y G. Smith; estos autores incluyeron documentos astronómicos y astrológicos en el vol. III de sus *Cuneiform Inscriptions of Western Asia* (WASI), 1870, muchos traducidos al inglés por A. H. Sayce en 1874 (*Astronomy and Astrology of the Babylonians*), "an extraordinary work of scholarship and ingenuity when one considers the difficulty of attempting to make sense of these obscure texts for the first time", como ha dicho N. M. Swerdlow (en la introducción al libro editado por él mismo *Ancient Astronomy and Celestial Divination*, Cambridge, Mass. & London, 1999, p. 3). Esos primeros documentos astrológicos de Mesopotamia y otros nuevos fueron sistematizados en los años siguientes; recordemos, por ejemplo, las partes del *Enuma Anu Enlil* publicadas por J. A. Craig en 1899 (*Astrological-Astronomical Texts copied from the original tablets in the British Museum*) y los informes y cartas de los escribas a los reyes publicados por R. C. Thompson en 1900 (*The Reports of the Magician and Astrologers of Nineveh and Babylon,* repr. New York, 1974) y por R. F. Harper entre 1892 y 1914 (*Assyrian and Babylonian Letters*), hasta llegar a la edición del principal manual astrológico babilonio, a cargo de Ch. Wirolleaud entre 1905 y 1912 (*L'astrologie chaldéene, le livre intitulé 'enuma (Anu) ^{ilu}Bêl'*). El entusiasmo suscitado por el conocimiento de estos textos (véanse los trabajos de E.F. Weidmer, "Die astrologische Serie Enûma Anu Enlil", en *AfO*, 14 (1941/4) 172-195, 17 (1954/6) 71-89, y 22 (1968/9) 65-75) y la profundización en el conocimiento de la religión astral babilonia, tomó cuerpo en el enfoque panbabilonista de la cultura antigua y, en concreto, de la religión y la mitología, propiciado por la *Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung*, fundada en Berlín en 1906. Por lo que a la astrología griega se refiere, este enfoque está presente en las obras de C. Bezold & F. Boll (1911), en el artículo de F. Boll, "Hellenismus und Orient", *Deutsche Revue* (1922) = *Kleine Schriften*, págs. 283-302 y sobre todo en el trabajo de F. Cumont "Babylon und die griechische Astrologie", *NJb*, 14 (1911) 1-10 y en sus conferencias pronunciadas en 1912 por invitación del *American Committee for Lectures on the History of Religions* (*Astrology and religion among the Greeks and Romans*, Nueva York y Londres, 1912) que tanto interés despiertan todavía (repr. Nueva York, 1960, trad. it. 1972 y

trad. esp. 1989). Sin embargo, el auge de la asiriología en el siglo XX ha dado magníficos resultados, brindándonos nuevos documentos astrológicos (entre las colecciones de presagios citemos las de T. Bauer, "Eine Sammlung von Himmelsvorzeichen", *Zeitschrift für Assyriologie*, n.s. 9, 43 (1938) 308-314 y A. J. Sachs & H. Hunger, *Astronomical Diaries and related texts from Babylonia*, Wienn, 1988) y poniendo a nuestro alcance con más precisión los conocimientos astronómicos y astrológicos de los pueblos de Mesopotamia. Excelentes frutos de esta actividad investigadora sobre la astrología oriental son monografías (como la ya mencionada de G. Pettinato) y numerosos artículos (como los recogidos en la edición también citada de N. M. Swerdlow). Nosotros citaremos aquí sólo algunas de estas publicaciones, las más importantes sobre astrología mesopotámica, aparecidas a lo largo de ese siglo: F. X. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, 3 vols. I. *Assyriologische, astronomische und astral-mythologische Untersuchungen*; II. *Natur, Mythus und Geschichte als Grundlagen Babylonischer Zeitordnung*, y III. *Ergänzungshefte*, Münster, 1907-1935; B. Meisnnner, "Über Genethlialogie bei den Babyloniern", *Klio*, 19 (1925) 432-434; P. H. Wynghene, *Les présages astrologiques* (Übersicht über die Keilschrift-Literatur, Heft 3), Roma, 1932; A. J. Sachs, "Babylonian Horoscopes", *JCS*, 6 (1952) 49-75; E. F. Weidner, "Astrologische Geographie im Alten Orient", *AfO*, 20 (1963) 117-121; A. J. Sachs, "Naissance de l' astrologie horoscopique en Babylonie", *Archaeologia*, 15 (1967) 13-19; A.L. Oppenheim, "Divination and celestial observation in the last Assyrian Empire", *Centaurus*, 14, 1 (1969) 97-135; D. Pingree, "Mesopotamian astronomy and astral omens in other civilizations", en Hans-Joerd Nissen y Johannes Renger (eds.), *Mesopotamien und seine Nachbarn, politische und kulturelle Wechselbeziehungen im altem Vorderasien vom 4-1 Jahrtausend v. Chr.*, Berlín, 1982, pp. 613-631; R. Chadwick, "The Origins of Astronomy and Astrology in Mesopotamia", *RTCA, 1* (1983) 37-55; F. Rochberg-Halton, "New evidence for the history of astrology", *JNES*, 43 (1984) 115-140; R. D. Biggs, "The Babylonian *'Prophecies'* and the Astrological Traditions of Mesopotamia", *JCS*, 37 (1985) 86-90; F. Rochberg-Halton, "Mixed traditions in Late Babylonian astrology", *Zeitschrift f. Assyriologie und vorderasiatische Archaeologie*, 77 (1987) 207-228, *Aspects of Babylonian Celestial Divination: The Lunar Eclipse tablets of Enuma Anu Enlil*, Horn, 1988 y "Elements of the Babylonian contribution to Hellenistic astrology", JAOS, 108.1 (1988) 51-62; H. S. Kvanving, *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man*, Neukirchen-Vluyn, 1988; F. Rochberg-Halton, "Babylonian horoscopes and their sources", Orientalia, 58 (1989), 102-123; H. Hunger, *Astrological Reports to Assyrian Kings*, Helsinki, 1992; P.- R. Berger, "Imaginäre Astrologie in spätbabylonischer Propaganda", en H. D. Galter (ed.), *Die Rolle der Astronomie in den Julturen Mesopotamiens*, Graz, 1993, pp. 275-289; M. Baigent, *From the Omens of Babylon. Astrology and Ancient Mesopotamia*, London - New York, 1994; U. Koch-Westenholz, *Mesopotamian Astrology: An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination*, Kopenhagen, 1995; E. Rainer, *Astral Magic in Babylonia*, Philadelphia, 1995; J. Bottèro, "L'astrologie mésopotamienne: l'astrologie dans son plus vieil état", en B. Bakhouche, A. Moreau & J. C. Turpin (eds.), I, Montpellier, 1996, pp. 159-182; D. Pingree, *From astral omens to astrology, from Babylon to Bîkâner*, Roma, 1997; E. Reiner, "Babylonian Celestial Divination", en N. M. Swerdlow (ed.),*Ancient Astronomy and Celestial Divination*, Cambridge, Mass.-London, 1999, pp. 21-37. La revista *Beroso* (Barcelona) está poniendo en los últimos años a disposición de los lectores españoles algunos de estos trabajos, mediante traducción de los artículos más representativos y artículos de crítica y valoración de sus resultados.

Textos y documentos astrológicos greco-romanos en el siglo XX

No sólo la ya considerable actividad investigadora de fines del XIX y el desarrollo de la asiriología aplicada a los textos astrológicos mesopotámicos, sino sobre todo las ediciones de textos astrológicos de época alejandrina e imperial, podemos considerar que son los factores que han catapultado los estudios sobre la astrología greco-romana en el siglo XX. En efecto, entre los años cincuenta del XIX y del XX han salido a la luz numerosos textos de autores y obras astrológicas, la mayoría en primeras ediciones, otras en nuevas ediciones críticas que mejoran las existentes desde el siglo XVI, en torno a las cuales se ha desarrollado una amplia literatura de análisis, crítica y comentarios. No es nuestro objetivo dar cuenta aquí de todas estas ediciones, como ya hemos indicado, pero baste citar los nombres y fechas de las que se han publicado en ese período: Los fragmentos de Máximo y Ammón en 1877 (Ludwich), los *Aratea* de E. Maass, en 1898, Astrámpsico de R. Herscher, en 1863, los fragmentos de Beroso en 1923 (P. Schnabel), el *De ostentis* de Lido en 1897 (Wachsmuth), el *De die natali* de Censorino en 1867 (Hultsch), el calendario de Clodio en 1914 (Bianchi), Doroteo Sidonio en 1939-1943 (F. Bilabel & A. Grohmann), la *Mathesis* de Fírmico Materno en 1894 (C. Sittl), la medicina astrológica atribuida a Galeno en 1830 (vol. XIX de C.G. Kühn), Hefestión en 1887 (A. Engelbrecht), los *Hermetica* de W. Scott en 1936 y el *Corpus Hermeticum* de A. D. Nock & A.-J. Festugière entre 1946 y 1954, el Ps.-Manetón, con Máximo, Doroteo y Anubión en 1858 (A. Koechly), Manilio en 1846 (F. Jacob) y 1907 (Th. Breiter), los fragmentos de Necepso y Petosiris en 1892 (E. Riess), el Nigidio Fígulo de A. Swoboda en 1899, Pablo de Alejandría en 1958 (O. Neugebauer), el *Tetrabiblos* de J.L Heiberg en 1907 y el de F. Boll & AE Boer en 1940 y el Vetio Valente de G. Kroll en 1908. Todo ello por no citar los 12 volúmenes publicados en 20 fascículos del *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* cuya apàrición se extiende a lo largo de toda la primera mitad del XX y en la que han colaborado los más prestigiosos espe-

cialistas en historia de la religión y de la astrología de este siglo. Hay que mencionar además la obra ya clásica de F. Boll, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig, 1903 (repr. Hildesheim, 1967) y las nuevas ediciones que actualizan todas esas de fines del XIX y comienzos del XX en las que se incorporan y mejoran los textos editados en el *CCAG*. Así contamos ahora con excelentes nuevas ediciones de Hefestión (1973-1974, D. Pingree), Doroteo Sidonio (1976, D. Pingree), Manilio (1985, 1998, G. P. Gool, 1990-1994, D. Liuzzi y 1996-, S. Feraboli, E. Flores y R. Scarcia), Tolomeo (1985, S. Feraboli y 1998, W. Hübner), Valente (1986, D. Pingree), Fírmico Materno (1992-, P. Monat) y Teucro y Critodemo (en *Grade und Gradebezirke der Tierkreiszeichen,* 1995, W. Hübner) con los que se ha mejorado ampliamente nuestro conocimiento de los tratados técnicos de la astrología antigua.

Tan halagüeñas perspectivas textuales se completan con la publicación incrementada en los últimos años de pequeños documentos (horóscopos con frecuencia) contenidos en papiros , inscripciones y óstraca, que nos acercan otra dimensión (la de su arraigo popular) de la astrología en los comienzos de nuestra Era. Algunos de estos trabajos, publicados a comienzos de siglo, son un testimonio claro de lo que reservaba a la historia de la astrología antigua este tipo de materiales. Estoy pensando en artículos como el de F. Boll, "Astrologisches aus den Münchener Papyri", *Arch f. Papyrusforschung*, 1 (1901) 492-50, el de T. Nicklin, "A horoscope from Egypt", *CR*, 16 (1902) 119-120 y el de W. Kroll, "Ein astrologischer Dichterling. Zu den Oxyrhynchos-Papyri III", *Philol.* 63 = NF 17 (1904) 135-138, o, ya avanzada la primera mitad del siglo, los de F. E. Robbins, "A new astrological treatise: Michigan Papyrus no. I", *CPh*, 22 (1927) 1-45, A. E. Housman, "Die Anaphorai der alten Astrologen. Ein Versuch, die Anaphorai und Klimata des Michigan-Papyros 149 zu erklären", *Michigan papyri*, 3 (1936) 301-321, P. Heegard, "Three Horoscopes in the Oslo Collection of Papyri", *SO*, 15-16 (1936) 98-100, E. Honigmann, "Die Anaphorai der alten Astrologen. Ein Versuch, die Anaphorai und Klimata des Michigan-Papyros 149 zu erklären", *Michigan papyri*, 3 (1936) 301-321 y E. Delporte, "Papyrus Michigan III 150", *Chronique d'Égypte* 22 (1947) 73-83; y aunque la segunda mitad comienza también con buenas perspectivas en este campo (recordemos el gran trabajo recopilatorio de O. Neugebauer & H. B. van Hoesen, *Greek Horoscopes*, Philadelphia, 1959 (repr. 1987), o sus "Astrological Papyri and Ostraca", en *Proceeding of the Amer. Philos. Soc.*, 108 (1964) 57-72, así como los numerosos artículos publicados por entonces que recogemos en la sección de nuestra bibliografía *Horoscopia* o el artículo de C. Curtis & W. James, "Coinage of Roman Egypt: A survey; Ch. IV: Mythology and the Zodiac", *The Numismatist* 69 (1956) 402-8), la mayor actividad se produce (paralela con una intensificación del interés entre los investigadores por la astrología y la magia) a partir de los años setenta.

La cantidad de textos es tal y los problemas que plantean y las soluciones que aportan tan importantes (véanse, por ejemplo, los artículos de A. Ambühl, D. Markowska & K. Milnor, "P. Mich. Inv. 29: Two Astrological Treatises", *ZPE*, 105 (1995), 229-236, o los de S. Calderone, "Per l'interpretatio astrologica di divinità pagane nella tarda antichità: il caso dei Dioscuri su monete e nell'ippodromo di Costantinopoli", en G. Sfameni Gasparro (ed.), *Ἀγαθὴ ἐλπίς. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Roma, 1994, pp. 237-241 y G. Geraci, "Publio Petronio, il genethliaco di Augusto e il «faraone Cesare»", *ZPE*, 65 (1986) 195-196), que han dado lugar a estudios monográficos y compilaciones que facilitan bastante la labor de los investigadores. De estas obras recordamos aquí el libro de D. Baccani, *Oroscopi greci: Documentazione papirologica*, Messina, 1992, los cuatro volúmenes de papiros mágicos (algunos con referencias astrales interesantes) editados por R. Merkelbach y M. Totti, *Abraxas. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, Wiesbaden, 1990-1996 y, sobre todo, broche de oro para todo un siglo, la edición, análisis y comentario de los papiros astronómicos y astrológicos de Oxirrinco, que publicó hace dos años A. Jones (*Astronomical Papyri from Oxyrhynchus (P. Oxy. 4133-4300 a)* vols. 1 y 2, Philadelphia, 1999), obra ya de consulta imprescindible para el historiador de la astrología griega.

Los estudios sobre astrología griega y romana en el siglo XX

Pues bien, por lo que a la historia de ésta se refiere, después de los trabajos de Bouché-Leclercq, sobre todo, pero también del interés mostrado por el tema en los estudios iniciales de W. Kroll, F. Boll y F. Cumont en el cambio de siglo, la actividad científica posterior ha estado condicionada por la catalogación de los códices astrológicos griegos presentes en las bibliotecas europeas y la publicación de los textos que fueron apareciendo como apéndices en los distintos fascículos del *Catalogus*. Esta obra, todavía susceptible de revisión y de nuevas incorporaciones, ha aglutinado durante medio siglo en torno a ella a los principales nombres de la investigación astrológica antigua.

Son muchos los trabajos generales o particulares, y algunos de ellos muy valiosos porque abren nuevas líneas u ofrecen enfoques más o menos novedosos, que, en su mayor parte, recogemos en la bibliografía sistemática que constituye la segunda parte de este artículo; sin embargo, es de justicia que demos aquí especial relevancia a unas cuantas obras que, o han trazado nuevas vías de investigación o han puesto orden en una materia que, por sus muchas implicaciones, requería la actualización en algunos aspectos de la obra de Bouché-Leclercq.

La primera obra general verdaderamente importante sobre la astrología antigua en el siglo XX es la publicada por F. Boll & C. Bezold, *Sternglaube und*

Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie, en Heidelberg en 1917 y reeditada al año siguiente (1918) en Leipzig-Berlin. La obra volvió a imprimirse, con anotaciones y apéndices, en 1926 (Bezold murió en noviembre de 1922 y Boll en julio de 1924) a cargo de W. Gundel, convirtiéndose así en el *Boll-Bezold-Gundel*, una obra "di prima consultazione per gli studiosi di storia della cultura dall'antichità alle origini dell'età moderna", como dice Eugenio Garin en el prólogo a la traducción italiana (Roma-Bari, 1977 y 1985). La cuarta edición apareció en 1931 y la 5ª se publicó (muerto ya también W. Gundel en mayo de 1945) en 1966, con un útil apéndice bibliográfico de H.G. Gundel. Esta 5ª edición es la obra traducida al italiano por B. Maffi en 1985 con el título *Storia dell'astrologia*, traducción en la que, lamentablemente, no se incluyen ni los apéndices de W. Gundel ni la bibliografía de Hans Georg. De sus 6 capítulos, el primero, que trata sobre los precedentes babilonios de la astrología, es de C . Bezold y el resto (una historia de la astrología en Grecia y Roma y de su pervivencia en Occidente y Oriente) se debe a F. Boll. Del libro de W. Gundel, *Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertum und der Neuzeit,* Bonn & Leipzig, 1922, contamos con una reimpresión relativamente reciente (Hildesheim & New York, 1981) que incluye correcciones, ampliaciones, algunas noticias biográficas sobre el autor y una bibliografía con los títulos más importantes hasta la fecha (1980) a cargo de Hans-Georg Gundel.

A nuestro juicio uno de los mejores libros de conjunto sobre la historia de la astrología, preciso y claro en sus consideraciones teóricas sobre la misma, es el de R. Eisler, *The Royal Art of Astrology*, London, 1946. Fundamental, especialmente porque pone en claro los elementos astrales del hermetismo, es la sección dedicada a la astrología en el volumen primero y segundo de *La révélation d' Hermès Trismégiste,* 4 vols., I. *L'astrologie et les sciences occultes.* II. *Le Dieu cosmique,* Paris, 1944, de A. M.-J. Festugière.Y, por supuesto, constituyen verdaderas monografías de carácter general, pese a la especialización de su objetivo, los artículos de la *Real Enciclopedia* "Planeten", publicado por W. & H.-G. Gundel (VII2, cols. 2017-2185) en 1950, cinco años después de la muerte de Wilhelm, y "Zodiakos" (XX1 (1972), cols. 462-709), a cargo de H. Gundel & R. Böker (pertenecen a R. Böker los apartados VII y VIII (cols. 500-543) y el resto a H.-G. Gundel) que, por la importancia del tema (los dos pilares básicos de la astrología antigua) y por la minuciosidad de su tratamiento, se han convertido en obra de referencia imprescindible. También se deben a W. Gundel los dos artículos en el *Reallexikon für Antike und Christentum* "Astralreligion" (cols. 810-817) y "Astrologie" (817-836), ambos publicados en 1950, en los que se hace especial referencia a la actitud del Cristianismo antiguo frente a la astrología. Un nuevo hito en la historia de la astrología greco-romana lo marca el libro, igualmente de W. & H. G. Gundel, *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden, 1966, en el que Hans Georg organiza y amplía los materiales recogidos (y en gran

parte ya elaborados) por su padre para cumplir con el compromiso contraído con Walter Otto en 1928 para el volumen que se debía dedicar a la Magia y Astrología en el *Handbuch der Altertumswissenschaft*. La muerte de Wilhelm Gundel, en 1945, impidió que dicha obra viera la luz y con este libro (prologado en Gießen, Pfingsten en 1965) se nos brinda una historia de la tradición documental de la Astrología en el helenismo. No se trata de una exposición sistemática de la Astrología, como la que ya hiciera Bouché-Leclercq; aquí el lector no encuentra un tratamiento de las principales doctrinas y fundamentos científicos de la astrología, sino que los autores nos ofrecen "den Versuch einer ordnenden Gesamtdarstellung zu wagen und dabei zugleich eine Art Ariadnefaden vorzulegen durch die Geschichte der antiken astrologischen Literatur und ihre Probleme." (p.7). Este enfoque, esencialmente filológico, lo convierte en una obra también de primer orden.

En el año siguiente publica W. Knappich, su *Geschichte der Astrologie*, (Frankfurt am Main, 1967), de la que tenemos ahora una 2ª edición, actualizada y precedida por una Introducción y un apéndice bibliográfico a cargo de Bernard Thiel, publicada en 1988. La obra de este director de la Biblioteca de Viena (1880-1970) estudia la historia de la astrología y su desarrollo hasta la actualidad, sin olvidar la astrología china y la de las culturas precolombinas. Respecto a los fundamentos doctrinales de la astrología, Knappich está muy influido por la lectura de C.G. Jung, cuya doctrina de los arquetipos tiene siempre presente. De las demás historias de conjunto, citemos especialmente el libro de F.H. Cramer, *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia, 1954, que, pese al título (de hecho es el mejor estudio sobre la astrología en época romana), empieza ofreciendo una historia general de la astrología antigua, para centrarse luego en todos los documentos greco-romanos hasta el final del Alto Imperio. El autor promete continuar la obra hasta Constantino, pero no ha llegado a publicarse. También es una buena historia de la astrología el libro de S. J. Tester, *A History of Western Astrology*, Woodbridge, 1987, que encontró inmediatamente gran eco (se reimprimió al año siguiente, Ballantine, 1988 y hay traducción española de Lorenzo Aldrete, publicada en México, 1990).

Señal de la vitalidad de estas investigaciones son las visiones de conjunto que han proliferado en la última década del siglo XX: H. G. Gundel, con el libro *Zodiakos: Tierkreisbilder im Altertum: kosmische Bezug und Jenseitsvorstellungen in antiken Alltagsleben*, Mainz am Rhein, 1992, ofrece una actualización (especialmente de los documentos artísticos) del artículo de la *RE* (1972); y el artículo del mismo autor (H.G. Gundel) y de A. Kehl, "Horoskop", para el *Reallexikon für Antike und Christentum*, (vol. XVI, 1994, cols. 597-662) define y resume todo lo relativo al horóscopo, fundamento de la doctrina astrológica. De este artículo corresponde a Alois Kehl la parte B (cols. 620-628), que trata de la astrología en el ámbito hebreo, mientras que H.-G. Gundel ha elaborado la historia del horóscopo en la tradición greco-romana.

Mencionemos por último las monografías de T.S. Barton, *Ancient Astrology*, London, 1994 (repr. 1995), clara y muy bien documentada, el libro de O. Pompeo Faracovi, *Scritto negli astri,* Venezia, 1996, y los nombres de W. Hübner, heredero prestigioso de la tradición alemana, y de A. Le Boeufle, para cerrar esta breve panorámica sobre el siglo XX citando al menos el título de ese profundo estudio que dedica al pensamiento astrológico judeo-cristiano K. v. Stuckrad en *Das Ringen um die Astrologie,* Berlin-New York, 2000.

II.- BIBLIOGRAFÍA TEMÁTICA

En esta segunda parte reunimos los títulos específicos sobre el tema, organizados por secciones. En el caso de autores cuyo primer apellido incluye habitualmente la preposición, se ordenan alfabéticamente por ella (así Von Fritz, K. y no Fritz, K. von).

1.- GENERAL

1.1 Repertorios bibliográficos

BOLL, F.,
- "Die Erforschung der antiken Astrologie", *Neue Jahrb. f. d. klass. Altert.*, 21 (1908) 103-126 = *Kleine Schriften*, págs. 1-28

CAILLET, A. L.,
- *Manuel bibliographique des sciences psychiques ou occultes. Sciences des mages, Hermetique, Astrologie, Kabbale, Franc-Maçonnerie, Medicine ancienne, Mesmerisme, Sorcellerie, Singularités, Aberration de tout ordre, Curiosités*, 3 vols., Paris, 1912 (repr., Nieuwkoop, 1988).

CRAMER, F. H.,
- "Some Recent European Publications on Ancient Pseudo-science and its Adversaires", *Isis*, 38 (1947-48) 194-197.

GUNDEL, W.,
- "Astronomie, Astralreligion, Astralmythologie und Astrologie. Darstellung und Literaturbericht 1907-1933", en *Bursian's Jahresberichte über die Fortschritte der klassischen Altertumwissenschaft*, 243 (1934) 1-149.

CRAMER, F.,
- "Some Recent European Publications on Ancient Pseudo-science and its Adversaires", *Isis*, 38 (1947-48) 194-197.

KEYDELL, R.,
- "Litteraturbericht über astrologische Lehrgedichte der Kaiserzeit", *Jahresbericht über die Fortschritte der Klassischen Altertumswissenschaft*, 230 (1931) 54-59.

MONTERO, S. & PEREA, S.,
- *Romana Religio / Religio Romanorum. Diccionario Bibliográfico de Religión Romana*, Madrid, 1999.

NEUGEBAUER, O. & VAN HOESEN, H.B.,
- "Astrological Papyri and Ostraca, Bibliographical Notes", *Proceedings of the American Philosophical Society,* 108 (1964), 57-72

1.2. Diccionarios y Enciclopedias especializadas:

BECKER, U.,
- *Lexikon der Astrologie, Astronomie, Kosmologie*, Freiburg-Basel-Wien, 1981.

LE BOEUFLE, A.,
- *Astronomie, astrologie: Lexique latin*, Paris, 1987.

ANZALDI, A.,
- *Dizionario di astrologia: segni, pianeti, archetipi, mappe celesti, tavole effemeridi, i grandi astrologi, gli astronomi, i filosofi, le tecniche previsionali*, Milano, 1988.

MONTERO, S.,
- *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*, Madrid, 1997.

VÁZQUEZ HOYS, A. Mª & MUÑOZ MARTÍN, O.,
- *Diccionario de Magia en el Mundo Antiguo*, Madrid, 1997.

1.3. Estudios generales sobre astrología

AVENI, A. F.,
- *Conversing with the Planets. How Science and Myth invented the Cosmos*, Nueva York – Toronto, 1992.

BALDINI MOSCADI, L.,
- "Conoscere il futuro", en S. Salvatore Settis (ed.), *I Greci*, Milano, 1998, pp. 1245-1259.

BARCLAY, O.,
- *Horary Astrology Rediscovered. A Study in Classical Astrology*, West Chester, 1990.

BARTON, T.S.,
- *Ancient Astrology*, London & New York, 1995 (repr. 1ª ed. 1994).

BARZ, E.,
- *Götter und Planeten. Grundlagen archetypischer Astrologie*, Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1988.

BEAUJEU, J.,
- "L'astrologie dans l'antiquité. Science ou charlatanisme?", *CEA*, 4 (1974) 5-36.

BECK, R. L.,
- "Astrology", *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford & New York, 1996 (3ª ed.), col. 195.

BESKOW, P., BÖCHER, O., PINGREE, D., MATTHÄUS, K., GREIVE, H., RIEDINGER, R., BAUER, P.,
- "Astrologie", *TRE*, 4 (1979), 281-315.

BEZZA, G.,
- *L' Astrologia: storia e metodi*, Milano, 1981.

BOLL, F.,
- "Über Astrologie", *Die Sterne*, 1 (1921) 33-50 = *Kleine Schriften*, pp. 62-80.
- "Die Entwicklung des astronomischen Weltbildes im Zusammenhang mit Religion und Philosophie", *Die Kultur der Gengenwart*, III 3,3, Berlin-Leipzig, 1921, pp. 1-56 (= *Kleine Schriften*, pp. 225-282).
- "Der Sternglaube in seiner historischen Entwicklung" (1922-1923) = *Kleine Schriften*, pp. 369-396.
- *Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums* (ed. V. Stegemann & E. Boer), Leipzig, 1950.

BOLL, F., BEZOLD, C.. & GUNDEL, W.,
- *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Leipzig, 1918, 1919[2], 1926[3]; Leipzig & Berlin, 1931[4]; repr. Stuttgart, 1966[5]; Darmstadt, 1974[6], 1977[7] [= *Storia dell'astrologia*, trad. it. Bruno Maffi), Roma-Bari, 1985].

BOLL, F. & GUNDEL, W.,
- "Sternbilder, Sternglaube und Sternsymbolik bei Griechen und Römern", in W.H. Röscher (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie,* vol. VI, Leipzig, 1937 (repr. 1965 y Heidelberg, 1977), cols. 867-1072.

BORGHINI, F.,
- *Libero arbitrio e astrologia*, Firenze, 1986.
BOWDEN, M. E.,
- *The Scientific Revolution in Astrology*, Diss. Yale University, 1974.
CAMPION, N.,
- *An Introduction to the History of Astrology*, London, 1982.
CARTER, C. E. O.,
- *Essays on the Foundation of Astrology*, London, 19782.
CHOKSY, J. K.,
- "Astrology", *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, G. W. Bowersock, Peter Brown, Oleg Grabar (Eds.), Cambridge (Massachusetts) & London, 1999, pp. 318-319.
COUDERC, P.,
- *L'Astrologie*, Paris, 1951.
CUMONT, F.,
- *Astrology and religion among the Greeks and Romans*, New York y London, 1912; repr. New York, 1960 (trad. esp., *Astrología y religión en el mundo grecorromano*, Barcelona, 1989; trad. it. 19972).
- "Astrologica", *RA*, 3 (1916) 1-22.
- *L'Égypte des astrologues*, Bruselas, 1937 (repr. 1982).
DEL CORNO, D.,
- "Mantica, magia, astrologia", en M. Vegetti, *Il sapere degli antichi*, Torino, 1985, pp. 279-294.
DIELS, H.,
- "Zur Geschichte und Bedeutung der Astrologie", *Deutsche Literaturzeitung*, 39 (1918) cols. 275-282.
DRECKER, J.,
- *Zeitmessung und Sterndeutung in geschichtlicher Darstellung*, Berlin, 1925.
DREWS, A.,
- *Der Sternhimmel in der Dichtung und Religion der alten Völker und des Christentums. Eine Einführung in die Astralmythologie*, Jena, 1923.
EISLERS, R.,
- *Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgesch. Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes*, München, 1910 (repr. Ann Arbor, 1980).
- *The Royal Art of Astrology*, London, 1946.
FRISONI, F. & PARRA, C.,
- *Lineamenti storici dell'astrologia: con note critico-esegetiche*, Torino, 1987.
GARDNER, F. L.,
- *Bibliotheca Astrologica, A catalogue of astrological publications of the 15th through the 19th centuries. With a history of astrology which serves as an introduction by William Wynn Westcott*, North Hollywood, 1977.
GRILLI, A.,
- "Elementi astronomici e astrologici nell'Antichità", en *L'Astrologia e la sua influenza nella filosofia, nella letteratura e nell'arte dall'età classica al Rinascimento*, Milán, 1992, pp. 51-64.
GUNDEL, W.,
- *Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit*, Bonn-Leipzig, 1922 (repr. Hildesheim-New York, 1981 mit einem Nachtrag von Hans Georg Gundel).
- "Individualschicksal, Menschentypen und Berufe in der antiken Astrologie", *Jahrbuch der Charakterologie*, ed. E. Utitz, 4 (1927) 135-193.
- "Sternbilder und Sternglaube", *RE* IIIA2, (1929), cols. 2412-2439.
- "Astrologie", *Reallexikon der Antike und Christentums*, I (1950), cols. 817-836.

GUNDEL, W. & H.-G.,
- *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden, 1966.
GURY, F.,
- "Le métier d'astrologue", *L'Africa Romana. Atti del XI convegno di studio (Cartagine, 15-18 dicembre 1994)*, vol. 1, Ozieri, 1996, pp. 231-259.
HALBRONN, J. & HUTIN, S.,
- *Histoire de l' astrologie*, Paris, 1986.
HALL, M. P.,
- *Story of Astrology*, London, 1951.
HAMEL, J.,
- *Astrologie-Tochter der Astronomie?*, Leipzig, Jena & Berlin, 1988^2 (=1987).
HAUBER, A.,
- *Planetenkinderbilder und Sternbilder. Zur Geschichte des menschlichen Glaubens und Irrens*, Estrasburgo, 1916.
HÜBNER, W.,
- "L'astrologie dans l'antiquité", *Pallas*, 30 (1983), 1-24.
- "Die Astrologie der Antike", *BWG*, 8 (1985) 7-24 (repr. en *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 28 (1986), 1-22).
- "Religion und Wissenschaft in der antiken Astrologie", en J.-F. Bergier (ed.), *Zwischen Wahn, Glaube und Wissenschaft: Magie, Astrologie, Alchemie und Wissenschaftsgeschichte*, Zürich, 1988, pp. 9-50.
- "Antike in der Astrologie der Gegenwart", en W. Ludwig (ed.), *Die Antike in der europäischen Gegenwart*, Göttingen, 1993, pp. 103-124.
- "Astrologie", *Der Neue Pauly*, vol. I, Stuttgart, 1996, col. 774.
HUTIN, S.,
- *Histoire de l'astrologie. Science ou superstition?*, Verviers, 1970.F
JOFFE, M.,
- *La conquista delle stelle. Astrolatria, astrologia, astronomia, astrofisica. A cura di G. De Florentiis*, Milano, 1959.
JÜRSS, F.,
- "Über die Grundlagen der Astrologie", *Helikon*, 7 (1967) 63-80.
KENTON, W.,
- *Astrology. The Celestial Mirror*, London, 1974.
KITSON, A.,
- *History and Astrology*, London, 1989.
KNAPPICH, W.,
- *Geschichte der Astrologie*, Frankfurt, 1988^2 (1967).
KRAUSE, A.,
- *Die Astrologie. Entwicklung, Aufbau und Kritik*, Leipzig, 1927.
KROLL, W.,
- "Aus der Geschichte der Astrologie", *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur*, 7 (1901) 559-577.
- "Kulturhistorisches aus astrologischen Texten", *Klio*, 18 (1923) 213-225.
- "Astrologisches", *Philol.*, 57 (1898) 133.
LA MATTINA, M.,
- *Astrologia: 2000 anni di scienza degli oroscopi*, Milano, 1995.
LANKES, O.,
- *Das Weltbild der Astrologie, nach den Quellen des Altertum dargestellt*, München, 1956.
LANDSCHEIDT, Th.,
- *Astrologie- Hoffnung auf eine Wissenschaft?*, Innsbruck, 1994.

LENORMANT, F.,
- "Chaldaei", Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines,* I 2 (1919), pp. 1094-1098.
LINDSAY, J. L.,
- Origins of Astrology, London, 1971.
LUCK, G.,
- *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, Stuttgart, 1990.
McCAFFERY, E.,
- *Astrology, its History and Influence in the Western World*, New York, 1942.
NAYLOR, P. I. H.,
- *Astrology: An Historical Examination*, London, 1967.
NILSSON, M. P.,
- *Astrologie i antiken*, Lychnos, 1943.
NORTH, J. D.,
- *Stars, Mind and Fate: Essays in Ancient and Medieval Cosmology*, London, 1989.
- *Astronomy and Cosmology*, London, 1994.
PACHINGER, A. M.,
- *Glaube und Aberglaube im Sternreich*, München, 1912.
PARKER, D. & J.,
- *A History of Astrology*, London, 1983.
PARTINI, A. M. & NESTLER, V.,
- *Magia astrologica*, Roma, 1983.
PAZZINI, A.,
- "Astrologia", *Enciclopedia Cattolica*, III, Città del Vaticano, 1949, cols. 232-242.
PÉREZ JIMÉNEZ, A.,
- "La Doctrina de las Estrellas: Tradición Histórica de una Ciencia", en A. Pérez Jiménez (ed.), *Astronomía y Astrología. De los Orígenes al Renacimiento* , Madrid, 1994, pp. 1-42.
PEUCKERT, W.-E.,
- *Astrologie. Geschichte der Geheimwissenschaften*, Band I, Stuttgart, 1960 [= *L'astrologie, son histoire, ses doctrines*, Paris, 1980, trad. fr. por R. Jouan y L. Jospin].
PFEIFFER, E.,
- *Studien zum antiken Sternglauben*, Leipzig-Berlin, 1916 (Amsterdam, 1967).
PINGREE, D.,
- "Astrologie II/I, Antike und Mittelalter", en *Theol. Real-Enz*, IV, 1979, 281-288.
- "Astrology", in Philip P. Weiner (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, New York, 1968, pp. 118-126.
- "Occultism", *Encyclopedia Brittanica*, Chicago, 1993[15], vol. 25, pp. 75-98.
POMPEO FARACOVI, O.,
- *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell' Occidente*, Venezia, 1996.
PROFITA, A.,
- *L'astrologia perduta*, Carmagnola, 1991.
PUERTA, M.,
- *La maravillosa historia de la astrología*, Bogotá, 1993.
RIBICHINI, S.,
- "Astri, Segni, Sogni e Profezie. La divinazione nel mondo antico", *Archeo*, XIV/8 (162) agosto 1998, pp. 59-91
ROSENBERG, A.,
- *Zeichen am Himmel*, Zürich, 1949.
SCHMIDT, Ph.,
- *Sternlauf und Menschenschicksal,* Saarbrücken, 1938.
SHULMAN, S.,
- *Geschichte der Astrologie. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Eltville, 1978.

STIERLIN, H.,
- *Astrologie und Herrschaft. Von Platon bis Newton*, Frankfurt, 1988.
- *L'Astrologie et le pouvoir. De Platon à Newton*, Paris, 1986.
TESTER, S. J.,
- *A History of Western Astrology*, Woodbridge, Suffolk, 1987; Ballantine, 1988; Woodbridge, 1990[3] (trad esp. = *Historia de la Astrología Occidental*, México, 199; trad. ital. = *Storia dell' astrologia occidentale = dalle origini alla rivoluzione scientifica*, Génova, 1990).
TESTORE, C.,
- "Astrologia", *Enciclopedia Cattolica*, II (1949), pp. 232-242.
THORNDIKE, L.,
- "The True Place of Astrology in the History of Science", *Isis,* 46 (1955) 273-278.
VAN DER WAERDEN, B. L.,
- "Astrologie", *Der kleine Pauly*, I, München, 1979[2] (1975), cols. 660-664.
VANKI, *Histoire de l'astrologie*, Paris, 1906.
VOLGUINE, A.,
- *Astrologia lunare: una ricostruzione dell'antico sistema astrologico* (trad. Francesca di Girolamo), Roma, 1981.
VON SEBOTTENDORF, R.,
- *Geschichte der Astrologie*, I: *Urzeit und Altertum*, Leipzig, 1923.
WILL-ERICH, P.,
- *Astrologie. Geschichte der Geheimwissenschaften,* Band I, Stuttgart, 1960.
ZINNER, E.,
- *Die Geschichte der Sternkunden von den ersten Anfängen bis zur Gegenwart*, Berlin, 1931.
- *Sternglaube und Sternforschung*, Freiburg/Br.-München, 1953 (= trad. ingl. *The Stars above Us, or, the Conquest of Superstition*, London, 1957).

1.4 Monografías conjuntas

A.A.V.V.,
- *L'astrologia e la sua influenza nella filosofia, nella letteratura e nell'arte dall'età classica al rinascimento,* Napoli, 1992.
ABRY, J.-H. (ed.),
- *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule romaine*, Lyon/Paris, 1993.
ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. Mª (ed.),
- *El mosaico cosmológico de Mérida*, Eugenio García Sandoval *in Memoriam*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 1996,
ARZT, TH., HIPPIUS-GRÄFIN DÜRCKHEIM, M., DOLLINGER, R. (eds.),
- *Unus Mundus. Kosmos und Sympathie. Beiträge zum Gedanken der Einheit von Mensch und Kosmos*, Frankfurt, 1992.
BAKHOUCHE, B., MOREAU, A. & TURPIN, J. C., (eds.),
- *Les astres et les mythes*, I; *Les astres. Les correspondances entre le ciel, la terre et l'homme. Les "survivances" de l'astrologie antique*, II; *Actes de Colloque International de Montpellier (23-25 mars, 1995)*, Montpellier, 1996.
BERCHMAN, A. M. (ed.),
- *Mediators of the Divine: Horizons of Prophecy, Divination, Dreams and Theurgy in Mediterranean Antiquity*, Atlanta, 1998.
BERGIER, J.-F. (ed.),
- *Zwischen Wahn, Glaube und Wissenschaft: Magie, Astrologie, Alchemie und Wissenschaftsgeschichte*, Zürich, 1988.
BIANCHI, U. (ed.),
- *Mysteria Mithrae, Proceedings of the International Seminar on the 'Religio-Historical*

Character of the Mithraeum with particular reference to Roman and Ostian Sources' at Rome and Ostia, 28-31 March 1978, Leiden, 1979.
BIANCHI, U. & VERMASEREN, M. J. (eds.),
- *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio internazionale, Roma 24-28 settembre 1979*, Leiden, 1982.
CERVELLERA, M. A & LIUZZI, D. (eds.),
- *L'Astronomia a Roma nell'età di Augusto*, Atti del Seminario tenutosi a Lecce nei giorni 20 e 21 gennaio 1989, Galatina, 1989.
CIRILLO, L. & VAN TONGERLOO, A. (eds.),
- *Atti del III Congresso Internazionale di Studi: 'Manicheismo e Oriente Cristiano Antico'*, Lovaina-Napoli, 1997.
CUMONT, F.,
- *Mélanges Franz Cumont*, Bruselas, 1936.
FARAONE, Chr. A. & OBBINK, D. (eds.),
- *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 1991.
FLORES, E. (ed.),
- *Contributi di Filologia Maniliana*, Napoli, 1966.
FOLKERTS, M. & LORCH, R. (eds.),
- *SIC ITUR AD ASTRA. Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften. Festschrift für den Arabisten Paul Kunitzsch zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden, 2000.
GYSELEN, R. (ed.),
- *La science des cieux. Sages, mages, astrologues*, Bures-sur-Yvette, 1999.
HENGEL, M., SCHWEMER, A. M. (eds.),
- *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult mi Judentun, Urchristentem und in der hellenistischen Welt*, Tübingen, 1991.
KITSON, A. (ed.),
- *History and Astrology. Clio and Urania Confer*, London, 1989.
LIUZZI, D. (ed.),
- *Manilio fra poesia e scienza: Atti del convegno, Lecce 14-16 Maggio 1992*, Lecce/Catania, 1993.
PÉREZ JIMÉNEZ, A. (ed.),
- *Astronomía y Astrología. De los orígenes al Renacimiento,* Madrid, 1994.
RIES, J. (ed.),
- *Gnosticisme et monde hellénistique: actes du colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*, Louvain-la-Neuve, 1982.
STROLZ, W. (ed.),
- *Kosmischer Dimensionen religiöser Erfahrung*, Freiburg, 1978
VERMASEREN, J. (ed.),
- *Die orientalischen Religionen in Römerreich*, Leiden, 1981.
SWERDLOW, N. M. (ed.),
- *Ancient Astronomy and Celestial Divination*, Cambridge (USA), 1999.

1.5. Antologías

BEZZA, G.,
- *Arcana Mundi: Antologia del pensiero astrologico antico*, 2 vols., Milano, 1995.
LUCK, G.,
- *Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, Baltimore & London, 1992 (1985), pp. 307-358.
- "Arcana Mundi. Magia e occulto nel mondo greco romano", en vol. II: *Divinazione, astrologia, alchimia*, Milano, 1999.

1.6 Obras generales con tratamientos específicos sobre astrología

BERGIER, J. F.,
- *Zwischen Whan, Glaube und Wissenschaft: Magie, Astrologie, Alchemie und Wissenschaftgeschichte*, Zürich, 1988.
BREHIER, E.,
- *Études de philosophie antique*, Paris, 1955.
BUFFIÈRE, F.,
- *Les mythes d'Homère*, Paris, 1973[2] (= 1956).
COLPE, C.,
- "Gnosis II (Gnosticismus)", *RAC* XI (1981), pp. 537-659.
FESTUGIÈRE, A. M.-J.,
- La révélation d' Hermès Trismégiste, 4 vols., I. L'astrologie et les sciences occultes. II. Le Dieu cosmique, Paris, 1944 (1950[2]) (repr. 1990) (1950-1954; 2ª ed. 1983).
- Hermétisme et mystique païenne, Paris, 1967.
FOUCAULT, M.,
- *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt, 1974.
FREYBURGER-GALLAND, M. L., FREYBURGER, G. & TAUTIL, J. C.,
- *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne*, Paris, 1986.
GAGÉ, J.,
- *Basileia. Les Césars, les rois d'Orient et les Mages*, Paris, 1968.
GROCHOL, W.,
- *Magie, Alchemie und die Heilkunde. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens*, Frankfurt, 1988.
LLOYD, G. E. R.,
- *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origins and Development of Greek Science*, Cambridge, 1979.
- *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in early Greek Thought*, Cambridge, 1966.
MINOIS, G.,
- *Geschichte der Zukunft. Orakel, Prophezeiungen, Utopien, Prognosen*, Düsseldorf-Zürich, 1998.
NEUGEBAUER, O.,
- *The Exact Sciences in Antiquity*, Copenhague (Providence, Rhode Island?), 1957[2] (repr. New York, 1969).
NILSSON, M. P.,
- *Geschichte der griechischen Religion. I. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, München, 1967[3] (1ª 1950).
- *Geschichte der griechischen Religion, II. Die hellenistische und römische Zeit*, München, 1974[3] (1ª 1961).
SASSI, M.,
- *La scienza dell' uomo nella Grecia antica*, Torino, 1988.
THORNDIKE, L.,
- *A History of Magic and Experimental Science, During the First Thirteen Centuries of Our Era*, 8 vols., London, 1923-1941 (repr. New York, 1964-1968) (New York, 1923-1958).

1.7 Estudios sobre lengua, léxico, terminología astrológica:

ABRY, J.-H.,
- "Fatalisme astral et «bonne étoile» dans les inscriptions latines de la Gaule (narbonnaise et lyonnaise)", en *La langue des inscriptions latines de la Gaule. Actes de la table ronde tenue au C.E.R.G.R. les 6 et 7 octobre 1987 (Université de Lyon III)*, Paris, 1989, pp. 87-97.

ALLEN, R. H.,
- *Star Names and Their Meanings*, London, 1899 (repr., *Star Names. Their Lore and Meaning*, New York, 1963).
BARA, J.-F.,
- "Les termes *topos/locus* et *kleros/sors* dans le corpus des astrologues et notamment chez Vettius Valens d'Antioche", *Docum. Hist. Vocab. Sci.*, 9 (1989) 15-19.
BOLL, F.,
- "Der Ursprung des Wortes Syphillis", *Neue Jahrb.*, 25 (1910) 72-79 y 168 = *Kleine Schriften*, pp. 126-133 y 134.
BOBROVA, L. & MILITAREV, A.,
- "From Mesopotamia to Greece: the Origin of Semitic and Greek Star Names", *Grazer Morgenlaendische Studien*, 3 (1993) 307-329.
CALDINI MONTANARI, R.,
- "La terminologia latina dei corpi celesti", *A&R* 24 (1979), pp. 156-171.
- "La terminologia astronomica: problemi di traduzione", en R. degl'Innocenti Pierini, S. Orlando, M.-P. Pieri, *La traduzione fra antico e moderno: teoria e prassi*, Atti del Convegno, Firenze, 6-7 dicembre 1991, Firenze, 1994, pp. 23-39.
- "Sidus", en *Enciclopedia Virgiliana*, vol. IV, Roma, 1988, pp. 840-842.
CUMONT, F.,
- "Les noms des planètes et l'astrolâtrie chez les Grecs", *AC*, 4 (1935) 5-43.
DE MEO, C.,
- "La lingua dell'astronomia e astrologia", en C. De Meo, *Lingue tecniche del latino: testi e manuali per l'insegnamento universitario del Latino*, Bologna, 1983.
DRESSEL, H.,
- *Lexikalische Bemerkungen zu Firmicus Maternus*, Prog. Zwickau, 1882.
- *De stellarum appellatione et religione Romana,* Giessen, 1907.
DUCHESNE-GUILLEMIN, J.,
- "Origines iraniennes et babyloniennes de la nomenclature astrale", *CRAI*, Paris, 1986.
EILERS, W.,
- *Sinn und Herkunft der Planetennamen.*, München, 1976.
GASPAROTTO, G.,
- *Presagi, previsioni e predizioni nel lessico di Virgilio*, Verona, 1987.
GIGNOUX, P.,
- "Les noms des signes du zodiaque en syriaque et leurs correspondants en moyen-perse et en manden" in *Melanges Antoine GuillHaumont. Contributions à l'"tude des christianismes orientaux*, Génève, 1988, pp. 299-304.
GUNDEL, H.-G.,
- "Monatsnamen. Bruchstück einer vergleichenden Liste", *Archiv für Papyrusforschung* 16 (1956) 13-19.
GUNDEL, W.,
- *De stellarum appellatione et religione Romana*, Giessen, 1907.
HÜBNER, W.,
- "Die Begriffe 'Astrologie' in der Antike", *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Mainz*, 7 (1989) 5-82.
- *Die Begriffe "Astrologie" und "Astronomie" in der Antike. Wortgeschichte und Wissenschaftssystematik mit einer Hypothese zum Terminus "Quadrivium", Abh. Akad. D. Wiss. U. Lit., Geistes-u. Sozialwiss. Kl.* 1989, n. 7, Stuttgart, 1990.
IDELER, J. L.,
- *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen. Ein Beitrag zur Geschichte des gestirnten Himmels*, Berlin, 1809.
KLEIN, F. N.,
- *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften:*

Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik, Leiden, 1962.
LE BOEUFFLE, A.,
- *Le vocabulaire latin de l'astronomie*, Lille, 1973.
- *Les noms latins d'astres et des constellations*, ParIs, 1977.
LIUZZI, D.,
- "*Stella, astrum, signum, sidus* negli *Astronomica* di Manilio", *CCC*, 7 (1986) 43-51.
LOUIS, P.,
- "Astronomia et astrologia à l'époque de Platon et d'Aristote", *Documents pour l'histoire du vocabulaire scientifique*, 4 (1983) 1-5.
MUGLER, Ch,
- "Sur l'origine et le sens de l'expression καθαιρεῖν τὴν σελήνην", *REA*, 61 (1959) 48-56.
NIELSEN, K.,
- "Remarques sur les noms grecs et latins des vents et des régions du ciel", *C & M*, 7 (1945) 1-114.
ORLANDO, C. & TORRE, R.,
- "Lessico astronomico-astrologico greco", en P. Radici Colace, M. Caccamo Caltabiano (eds.), *Atti del I seminario di studi sui lessici tecnici greci e latini (Messina, 8-10 marzo 1990)*, Messina, 1991, pp. 291-309.
PINES, S.,
- "The semantic distinction between the terms *astronomy* and *astrology* according to al-Biruni", *Isis*, 55 (1964) 667-696.
WEBB, E. J.,
- *The Names of the Stars*, London, 1952.

2. LA ASTROLOGÍA GRIEGA

2.1. Estudios generales

AMBELAIN, R.,
- *Retour à Alexandrie: l'astrologie mondiale des Anciens*, Paris, 1994.
BAUMGARTNER, A.,
- *Zur Geschichte und Literatur der Griechischen Sternbilder*, Basel, 1904.
BOLL, F.,
- *Beiträge zur Überlieferungsgeschichte der griechischen Astrologie und Astronomie*, Sitzungsberichte d. Philos. Philol. u. hist. Cl. Akad. Wiss. München, 1899, 77-140.
- "Vom Weltbild der griechischen Astrologen", *Südd. Monatshefte*, 7 (1910) 524-536 = *Kleine Schriften*, pp. 29-41.
CALVO MARTÍNEZ, J. L.,
- "La Astrología como elemento del sincretismo religioso del helenismo tardío", en A. Pérez Jiménez (ed.), *Astronomía y Astrología. De los Orígenes al Renacimiento*, Madrid, 1992, pp. 59-86.
CAPELLE, W.,
- "Älteste Spuren der Astrologie der Griechen", *Hermes*, 60 (1925) 373-395.
CUMONT, F.,
- "Babylon und die griechische Astrologie", *NJb*, 14 (1911) 1-10.
GORDON, R. L.,
- "*Quaedam veritatis umbrae*: Hellenistic Magic and Astrology", en *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, Per Bilde, Troels Engberg-Pedersen, Lise Hannestad and Jan Zahle (eds.), Aarhus, 1997, pp. 128-158.
GREßMANN, H.,
- *Die hellenistische Gestirnreligion*, Leipzig, 1925.

GUNDEL, H.-G.,
- *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, München, 1968.
HUNGER, H.,
- *Seleukos -ein König und ein Stern*, Bochum, 1987.
KYRIELEIS, H.,
- "Θεοὶ ὁρατοί. Zur Sternsymbolik hellenistischer Herrscherbildnisse" en *Studien zur klassischen Archäologie. Feschr. F. Hiller*, Saarbrücken, 1986, pp. 55-72.
LOUIS, P.,
- "Astronomia e astrologia à l'époque de Platon et d'Aristote", *D.H.V.S.*, 4 (1983) 1-5.
MONTANO, A.,
- "Magia, astrologia, filosofia nel V secolo a.C.: aspetti di una polemica", *Atti della Accademia Pontaniana*, 42 (1993) 111-128.
NEBE, A.,
- "Textkritisches zu dem Buch des Sextus Empiricus 'pros astrologous'", *Neue Folge*, 71 (1916) 102-116.
NILSSON, M.P.,
- "The Origin of the Belief in the Divinity of the Heavenly Bodies among the Greeks", *Harvard Theological Review*, 33 (1940) 1-8.
- *The rise of astrology in the Hellenistic age*, Lund, 1943.
- "Die babylonische Grundlage der griechischen Astrologie", *Eranos*, 56 (1958) 1-11.
PÉREZ JIMÉNEZ, A.,
- "Mito y Astrología en Grecia: Un Viaje con Retorno", en J. L. Calvo Martínez, *Religión, Magia y Mitología en la Antigüedad Clásica*, Universidad de Granada, Granada, 1998, 137-165.
POMERANCE, L.,
- "The Phaistos Disc. An Astrological Magic Chart?", *AJA*, 75 (1971) 211.
- "Astronomical Observations Tending to Confirm the Astrological Function of the Phaistos Disc", *AJA*, 76 81972) 216.
ROCHBERG-HALTON, F.,
- "Elements of the Babylonian Contribution to Hellenistic Astrology", *JAOS*, 108 (1988) 51-62.
VALLE, I. M.,
- "Los fundamentos teóricos de la magia y la astrología en la antigua Grecia", *Arbor*, 94 (1976) 53-59.
WATERFIELD, R.,
- "The Evidence of Astrology in Classical Greece·", *C.C.*, 3 (1999) 3-15.

2.2. Estudios sobre astrólogos y autores

ALT, K.,
- "Homers Nymphengrotte in der Deutung des Porphyrios", *Hermes*, 126 (1998) 466-487
ALY, W.,
- "Protagoras, Nr.3", *RE*, XXIII1 (1957), col. 921.
AUJAC, G.,
- *Claude Ptolémée, astronome, astrologue, géographe; connaissance et représentation du monde habité*, Paris, 1975.
BARA, J.-F.,
- "Apotélesmatique et initiatives", *D.H.V.S.*, 1 (1980) 45-49.
- "Les termes 'Topos/Locus' et 'Kléros/Sors' dans le corpus des astrologues et notamment chez Vettius Valens d'Antioche", *D.H.V.S.*, 9 (1989) 15-19.
- *Vettius Valens d'Antioche. Anthologies. Livre I*, ed. tr. et comm. par J.-F. Bara, Leiden, 1989.
- "Les morts violentes chez Vettius Valens et Ptolémée", *MEFRA*, 102 (1990) 829-844.

BECK, R. L.,
- "Thus spake not Zarathustra: Zoroastrian pseudoepigrapha of the Greco-Roman world", *Boyce y Grenet*, 1991, 491-565..
BEZZA, G.,
- *Commento al primo libro della 'Tetrabiblos' di Claudio Tolemeo, con una nuova traduzione e le interpretazioni dei maggiori commentatori*, Milano, 1992 (1ª ed. 1990).
BIDEZ, J.,
- "Les couleurs des planètes dans le mythe d'Er au livre X de la *République* de Platon", *Bull. de la classe des lettres de l' Académie royale de Belgique*, 21 (1935) 257-277.
- "Les écoles chaldéenes sous Alexandre et les Séleucides", *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves de l'Université Libre de Bruxelles*, 3 (1935) 41-89.
- "Platon, Eudoxe de Cnide et l'Orient", *Bull. de la classe des lettres de l' Académie royale de Belgique*, 19 (1933) 273-319.
- *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruselas, 1945.
BIDEZ, J. & CUMONT, F.,
- *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanes et Hystaspe d' après la tradition grecque.* 2 vols. *I. Introduction. II. Les textes*, Paris, 1973 (1ª ed. 1938).
BOER, E.,
- "Vettius Valens 67), astrologue", *RE*, VIIIA2 (1958), cols. 1871-1873.
BOLL, F.,
- *Studien über Claudius Ptolemaeus. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astrologie*, Leipzig, 1894.
- "Astrampsychos", *RE* Supp. 1 (1903), col. 155.
- "Zum griechischen Roman. 1. Lychnopolis", *Philol.*, 66 (1907) 1-11.
- "Firmicus", *RE* VI2 (1909), cols. 2365-2379.
- "Vom Weltbild der griechischen Astrologen", *Südd. Monatshefte*, 7 (1910) 524-536 = *Kleine Schriften*, pp. 29-41.
- Zum griechischen Roman. 1. Lychnopolis, *Philol.*, 66 (1907), 1-11.
- "Das Kalendarium des Antiochos", *Sitzungsb. Akad. Heidelberg*, 1910.
- "Heliodoros, 13)", *RE* VIII1 (1912), cols. 18-19.
- "Heliodoros, 19)", *RE* VIII, 1 (1912), col. 42.
- "Hephaistion 8), von Theben", *RE* VIII, 1 (1912), cols. 309-310.
- "Julianos von Laodikea", *RE* X1 (1918), cols. 13-15.
- "Das Epigramm des Claudius Ptolemaeus", *Sokrates*, 9 (1921) 2-12 = *Kleine Schriften*, pp. 143-155.
- "Kritodamos, 4)", *RE* XI2 (1922), cols. 1928-1930.
BONARDEL, F.,
- "L'hermétisme", Paris, 1985.
BOULOGNE, J.,
- "L'enfer ouranien de Plutarque", en J. Thomas (ed.), *L'imaginaire religieux gréco-romain*, Perpignan, 1994, pp. 217-234.
- "Les couleurs du ciel, ou la réécriture par Plutarque des mythes eschatologiques de Platon", *Euphrosyne*, 27 (1999) 19-29.
BOUSSET, W.,
- "Kore Kosmu", *RE* XI2 (1922), cols. 1386-1391.
BOWERSOCK, G. W.,
- "Antipater Chaldaeus", *CQ* n.s. 33 (1983) 491.
BRÄUNINGER, F.,
- *Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos*, Berlin, 1926.
BRÉHIER, E.,
- *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1950³ (= 1908).

BULLA, V.,
- *Le Dionisiache e l'ermetismo*, Catania, 1964.
BURSTEIN, S. M.,
- The Babiloniaka of Berossus, Malibu, 1978.
CAPELLE, W.,
- "Älteste Spuren der Astrologie der Griechen", *Hermes*, 60 (1925) 373-395.
CHIODI, S. Mª,
- "Il dualismo caldeo secondo Plutarco", en G. Sfameni Gasparro (ed.), *Ἀγαθὴ ἐλπίς. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Roma, 1994, pp. 269-283.
CORNFORD, F. M.,
- *Plato's Cosmology: The* Timaeus *of Plato with a Running Commentary*, Indianapolis, London, 1937; 1952[3].
CUMONT, F.,
- "L'astrologue Palchos", *Revue d. l'Instr. publique en Belg.*, 40 (1897) 1-12.
- "Annubion", *RE* Suppl. I (1903), col. 87.
- "Antigonos, 24)", *RE* Suppl. I (1903), col. 90.
- "Antiochos, 68)", *RE* Suppl. I (1903), col. 92.
- "Apollonios von Myndos, 114)", *RE* Suppl. I (1903), col. 111.
- "Astrologues romains et byzantins. Balbillus, Antiochus et Rhetorius", *MEFRA*, 37 (1917-1918) 33-54.
- "Zoroastre chez les Grecs et la doctrine zervaniste", *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, (1922),
- "La fin du monde selon les mages occidentaux", *RHR*, 103 (1931) 33 ss.
- "Antiochus d'Athènes et Porphyre", *Mélanges Bidez, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientale de l'Université Libre de Bruxelles*, 2 (1934) 135-156.
- "Les *Prognostica de decubitu* attribués à Galien", *Bull. de l'Inst. belge de Rome*, 15 (1935) 119-131..
- "L'opuscule de Jean Pédiasimos, περὶ ἑπταμήνων καὶ ἐννεαμήνων, *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 1923, 5-21.
- "Vettius Valens VII, Prooem", *RPh*, 32 (1908) 226.
CUMONT, F. & STROOBANT, P.
- "La date où vivait l'astrologue Iuliane de Laodicée", *Bull. de la classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Acad. Royale de Belgie*, 8 (1903) 554-574.
DANIÉLOU, J.,
- *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1948.
DARMSTADT, K.,
- *De Nechepsonis-Petosiridis isagoge quaestiones selectae*, Diss. Bresslau, 1916.
DAUMAS, F.,
- "Le fonds égyptien de l'hermétisme", en J. Ries, Y. Janssens y J. M. Sevrin (eds.), *Gnosticisme et monde hellénistique: Actes du colloque de Louvain-La-Neuve (11-14 mars 1980)*, Lovaina, 1982, 3-25.
DE ANDRADE MARTINS, R.,
- "A influença de Aristoteles na obra astrologica de Ptolomeu (o *Tetrabiblos*)", *Transformaçao*, 18 (1995) 51-79.
DE JONG, A.,
- *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden – New York – Köln, 1997.
DES PLACES, Ed.,
- "Platon et l'astronomie chaldéenne", *Mélanges Franz Cumont (Ann. de l'Institut de Philol. et d'Hist. Orient. et Slaves IV)*, Bruselles, 1936, pp. 129-142.
- "Les oracles chaldaïques", *ANRW* II.17.4, 1984, 2299-2335.
DELATTE, L.,
- "Les harmonies dans l'embryologie hippocratique", *Mélanges P. Thomas*, Bruges, 1930,

160-171.
DERCHAIN, Ph.,
- "Sur l'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le Corpus Hermeticum", *RHR*, 161 (1962) 75-198.
DILLER, H.,
- "Thessalos aus Tralleis", *RE* VIA1 (1936), cols. 168-182.
DILLON, J.,
- "Plotinus on whether the stars are causes", en R. Gyselen (ed.), *La science des cieux. Sages, mages, astrologues*, 1999, pp. 87-92.
EDWARDS, M.,
- "Porphyry's cave of the nymphs and the Gnostic controversy", *Hermes*, 124 (1996) 88-100.
ENBLIN, W.,
- "Palchos", *RE* XVIII3 (1983), col. 82.
FARANDOS, G. D.,
- *Kosmos und Logos nach Philo von Alexandrien*, Amsterdam, 1976.
FAZZO, S.,
- "Alessandro d'Afrodisia e Tolomeo: Aristotelismo e astrologia fra il II e il III secolo d.C.", *Rivista di Storia della Filosofia*, 43, 4 (1988) 627-649.
- Un arte inconfutabile. La difesa dell'astrologia nella *Tetrabiblos* di Tolomeo", *Rivista di Storia della Filosofia*, 46, 2 (1991) 213-244.
FERABOLI, S.,
- "*Astrologica* in Nonno", *Corolla Londinensis*, 4 (1984) 43-55.
- "Una postilla astrologica all'Edipo", *QUCC*, 16 (1984) 155-158.
- "Nota al *de astrologia* di Luciano", *QUCC*, 20 (1985) 155-158.
- Claudio Tolomeo, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, Milano, 1985, 1989 (2ª ed.).
FESTUGIÈRE, A. M.-J.,
- *La révélation d' Hermès Trismégiste*, 4 vols., *I. L'astrologie et les sciences occultes. II. Le Dieu cosmique*, Paris, 1944 (1950[2]) (repr. 1990) (1950-1954; 2ª ed. 1983).
- "Platon et l'Orient", *RPh.*, 73 (1947) 5-45.
- "L'introduction astrologique de Paul d'Alexandrie", *REG*, 72 (1959) 391-393.
- "L'esperienza religiosa del medico Thessalos", en *Ermetismo e mistica pagana*, Génova, 1991, pp. 143-169 (= *Hermétisme et mystique païenne*, 1967).
- «Les "Mémoires Pythagoriques" cités par Alexandre Polyhistor», *Revue des Études grecques*, 58 (1945), 1-65.
- "L'hermétisme", *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, pp. 28-87.
- "Hermétisme et gnose païenne", *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, pp. 88-99.
- "Hermetica", *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, 100-120.
- "La création des âmes dans la *Korè Kosmou*", en *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, pp. 230-248.
- *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967.
FLAMMINI, G.,
- "La *Praefatio* agli *Astronomica* di Manilio", en C. Santini y N. Scivoletto (eds.), *Prefazioni, prologhi, proemi di opere tecnico-scientifiche latine*, Roma, 1990, pp. 65-115.
FRANK, E.,
- *Plato und die sogenannten Pythagoreer. Ein Kapitel aus der Geschichte des griechichen Geistes*, Halle-Saale, 1923.
FREYBURGER, M.-L.,
- "Thalès, astrologue ou astronome?", *Coll.*, 1 (1995) 263-279.
FRÜCHTEL, U.,
- *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese*, Leiden, 1968.

GALÁN VIOQUE, G.,
- "¿Calcante astrólogo?", *Exemplaria*, 3 (1999) 165-169.
GANSZYNIEC, R. & KROLL, W.,
- "*Kyraniden*", *RE* XIII1 (1924), cols. 127-134.
GIANNANTONI, G.,
- "Criticò Carneade l'astrologia stoica?", *Elenchos*, 15 (1994) 201-218.
GOSSEN,
- "Seleukos aus Babylon, 38)", *RE* IIA1 (1921), cols. 1249-1250.
GRAFTON, A.T. & SWERDLOW, N. M.,
- "Technical Chronology and Astrological History in Varro, Censorinus and Others", *CQ*, 35 (1985) 454-465.
GUNDEL, W.,
- "Teukros von Babylon", *RE* VA1 (1934), cols. 1132-1134.
- "Paulus von Alexandreia 21)", *RE* XVIII4 (1949), cols. 2376-2386.
- "Teukros 5)", *RE* VA1 (1934), cols. 1132-1134.
- *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos. Funde und Forschungen auf dem Gebiet der antiken Astronomie und Astrologie*, München, 1936 (repr. Hildesheim, 1978).
HANI, J.,
- "Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase", *REG*, 88 (1975) 105-120.
HEEG, J.,
- "Dorotheus von Sidon und Firmicus Maternus *math.* VI", *Hermes*, 45 (1910) 315-319.
- *Die angeblichen orphischen* Ἔργα καὶ ἡμέραι, Diss. München, 1907.
HEEGER,
- *De Theophrasti περὶ σημείων libro*, Lipsiae, 1889.
HEUTEN, G.,
- "Le soleil de Porphyre", *Mélanges F. Cumont*, I, Paris, 1936, 253-259.
HOPFNER, TH.,
- "Abammon", *RE* Suppl.IV (1924), cols. 3-7.
HOPKINSON, N.,
- "Coniectanea in Maximi Περὶ καταρχῶν et Manethonis Ἀποτελεσματικῶν libros", *Eos*, 73 (1985) 65-68.
HOUSMAN, A. E.,
- "Dorotheus of Sidon", *CQ*, 2 (1908) 47-63 (= *The Classical Papers*, Cambridge, 1972, II, pp. 740-757).
HÜBNER, W.,
- "Die geometrische Theologie des Philolaos", *Philologus*, 124 (1980) 18-32.
- "Antiochos, 23", *Der neue Pauly*, I (1996), col. 774.
- "Astrologie et mythologie dans la *Tétrabible* de Ptolémée d'Alexandrie", en G. Argoud & J.-Y. Guillaumin, *Sciences exactes et sciences appliquées à Alexandrie*, Saint Étienne, 1998, pp. 325-345.
- "Über einige verschieden gelesene Varianten der *Apotelesmatica* des Ptolemaeus im *Codex Vaticanus gr.* 1038", *Editio*, (1993) 258-262.
- "Manilio e Teucro di Babilonia in Manilio", en D. Liuzzi (ed.), *Manilio fra poesia e scienza: Atti del convegno, Lecce 14-16 Maggio 1992*, Lecce/Catania, 1993, pp. 21-40.
- "Maximos, 2", *DNP*, VII (1999), col. 1075.
- "Epigenes", *Der Neue Pauly*, III, Stuttgart, 1997, col. 1106.
- "Iulianos von Laodikeia", *Der Neue Pauly*, vol. VI, Stuttgart, 1999, col. 16.
- "Menander und Augustus unter dem Steinbock", *Skenika (Beiträge zum antiken Theater und seiner Rezeption), Festschrift zum 65 Geburstag von Horst-Dieter Blume*, eds. Susanne Gödde y Theodor Heinze, Darmstadt, 2000, pp. 253-265.
- "Zum Planetenfragment des Sudines, P.Genv. inv. 203", *ZPE*, 73 (1988) 33-42.

- "Nachtrag zum Planetenfragment des Sudines. P. Gen. inv. 203", *ZPE*, 74 (1988) 109-110.
- "Zwei griechische Texte über die Tages- und Stunden-Herrscher", *ZPE* 49 (1982), pp. 53-66.
HUFFMAN, C.A.,
- *Philolaus of Croton, Pythagorean and Presocratic. A commentary on the fragments and testimonia with interpretative essays*, Cambridge, 1993.
IOPPOLO, A.M.,
- "Carneade e il terzo libro delle *Tusculanae*", *Elenchos*, 1 (1980), 76-91.
IVERSEN, E.,
- *Egyptian and Hermetic Doctrine*", København, 1984.
JACKSON, H.,
- "Κόρη κόσμου. Isis, pupil of the eye of the world", *CE*, 61 (1986) 116-135.
JAMES, A.W.,
- The Zeus Hymns of Cleanthes and Aratus", *Antichthon*, 6 (1972) 28-38.
JANACEK, K.,
- "Eine anonyme skeptische Schrift gegen die Astrologen (Bemerkungen über das Verhältnis des Sextus Empiricus zu Hippolyt)", *Helikon*, 4 (1964) 290-296.
JOLY, R.,
- *Recherches sur le traité pseudo-Hippocratique De Régime*, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
JONES, A.,
- *Ptolemy's First Commentator*, Philadelphia, 1990.
JONES, R.M.,
- "Posidonius and the Flight of the Mind through the Universe", *CPh*, 21 (1926) 97-113
- "Posidonius and Solar eschatology", *CPh*, 27 (1932) 113-135.
KAIMAKIS, D. (ed.),
- *Die Kyraniden*, Meisenheim am Glam, 1976.
KERENYI, K.,
- "Astrologia Platonica. Zum Weltbild des *Phaidros*", *ARW*, 22 (1923-1924) 245-256.
KERSCHENSTEINER, J.,
- *Platon und der Orient*, Stuttgart, Kohlhammer, 1945.
KEYDELL, R.
- "Orphische Dichtung", *RE* XVIII2 (1942), cols. 1321-1417.
- "Pamprepios", *RE* XVIII 3 (1949), cols. 409-415.
KEYSER, P. L.,
- "On Cometary Theory and Typology from Nechepso-Petosiris through Apuleius to Servius", *Mn.*, 47 (1994) 625-651.
KIBRE, P.,
- "Astronomia" or "Astrologia Ypocratis", en *Science and History, Studies in honor of Edward Rosen*, Wroclaw-Varsovie-Cracovie-Gdansk, 1978 (*Studia Copernicana*, 16), pp. 134-156.
KIND,
- "Krinas", *RE* XI2 (1922), col. 1865.
- "Manethon", *RE* XIV1 (1928), cols. 1060-1102.
KLOTZ & KROLL,W.,
- "Serapion, 4)", *RE* IIA2 (1923), cols. 1666-167.
KNAACK,
- "Eratosthenes von Kyrene, 4)", *RE* VI1 (1907), eols. 358-389.
KOMOROWSKA, J.,
- "Philosophical foundation of Vettius Valens' astrological cread", *Eos*, 83 (1995) 331-335.
KOSTER, W.J.,
- *Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens*, Leiden, *Mnemosyne suppl.* 3, 1951.

KROLL, J.,
- *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster, 1914; repr. 1928.
KROLL, W.,
- "*Hermippos* (= Katrarios) 9)", *RE* VIII1 (1912), cols. 854-857.
- "Hermes Trismegistos", *RE* VIII1 (1912), cols. 792-823.
- "Dorotheos, 21)", *RE* Suppl.III (1918), cols. 412-414.
- "Antiochos, 68)", *RE* Suppl.IV (1924), cols. 32-33.
- "Manethon, 2)", *RE*, XIV1 (1928), cols. 1102-1106.
- "Maximus, 44)", *RE* XIV2 (1930), cols. 2573-2576.
- "Seleukos, 38)", *RE* Suppl.V (1931), cols. 962-963.
- "*Salmeschiniaka*", *RE* Suppl.V (1931), cols. 843-846.
- "Sudines", *RE* IV 2Reihe (1931), col. 563.
- "Antigonos, 24)", *RE* Suppl.V (1931), col. 2.
- "Antiochos, 68)", *RE* Suppl. V (1931), cols. 2-3.
- "Rhetorios", *RE* Suppl. V (1931), col. 731.
- "Apollonios von Myndos, 114)", *RE* Suppl. V (1931), col. 45.
- "Bolos und Demokritos", *Hermes*, 69 (1934) 228-232.
- "Nechepso", *RE* XVI2 (1935), cols. 2160-2167.
- "Nigidius Figulus", *RE* XVIII (1936), cols. 200-212.
- "Timaios 9)", *RE* VIA1 (1936), col. 1228.
- "Petosiris", *RE* XIX1 (1937), col. 1165.
- "Kritodamus 4)", *RE* XI 2 (1922), cols. 1928-1930.
KROLL, W. & PIEPER, M.,
- "Nechepso", *RE* XVI2 (1935), cols. 2160-2167.
KRÜGER, A.,
- "Zur orphischen Dodekaeteris", *Hermes*, 73 (1938) 127-129.
KUNNERT,
- "Dorotheos aus Sidon, 21)", *RE* V2 (1905), col. 1572.
LAMBERTZ,
- "Valens, 9)", *RE*, VIIA2 (1948), col. 2139.
LAMMERT, F.,
- "Klaudios Ptolemaios", *RE* XXIII2 (1959) cols. 1788-1858.
LEFEBVRE, G. (ed. y trad.),
- *Le tombeau de Pétosiris*, 3 vol., Paris, 1924 (El Cairo, 1923-1924, 2 vols.).
LISI, F. L.,
- "Astrología, astronomía y filosofía de los principios en Platón", *Habis*, 22 (1991) 97-111 y en A. Pérez Jiménez (ed.), *Astronomía y Astrología. De los Orígenes al Renacimiento*, Madrid, 1992, pp. 87-110.
LIVIABELLA FURIANI, P.,
- "L'astrologia nelle *Etiopische* di Eliodoro", *Giornale Italiano di Filologia*, 10 (1979) 311-324.
LUDWICH, A.,
- "Das elegische Lehrgedicht des Astrologen Anubion und die Manethoniana", *Philol.*, 63 = NF 17 (1904) 116-134.
- "Zu Dorotheos von Sidon", *Neue Folge*, 59 (1904) 42-54.
MAHÉ, J.-P.,
- "Le rôle de l'élément astrologique dans les écrits philosophiques d'Hermès Trismégiste", en J.-H. Abry (ed.), *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule romaine*, Lyon/Paris, 1993, pp. 161-167.
MAKRIS, N.,
- "Hermès Trismégiste et l'Égypte", *Eph* 1987, 169-178.
MARTIN, L. H.,
- "Josephus' Use of *Heimarmene* in the *Jewish Antiquities* XIII, 171-3", *Numen*, 28 (1981) 127-137.
METTE, H. J.,
- *Sphairopoiia. Untersuchungen zur Kosmologie des Krates von Pergamon*, München, 1936.
NEUGEBAUER, O.,
- "The Chronology of Vettius Valens' *Anthologiae*", *Harv.Theol.Rev.*, 47 (1954), 65-67.
PAPATHANASSIOU, M.,
- "Astronomie, Astrologie und Physik in der Rede Kaiser Julians auf König Helios", *Klio*, 72 (1990) 498-507.
- "Historia Alexandri Magni: astronomy, astrology and tradition", *DHA*, 25 (1999) 113-126.
PAZZINI, A.,
- "Il *de medicorum astrologia Hippocratis* e alcune osservazione sulla iatromatematica", *Boll. Ist. Stor. Ital. Arte Sanit.* (*Bollettino dell'Istituto Storico Italiano dell'Arte Sanitaria*), 1 (1932) 1-42.
PENATI, A.,
- "L'influenza del sistema caldaico sul pensiero teologico dell'Imperatore Giuliano", *Riv. Filos. Neosc.* 75 (1983) 543-562.
PÉREZ JIMÉNEZ, A.,
- "Alle frontiere della scienza: Plutarco e l'astrologia", I. Gallo (ed.), *Plutarco e le Scienze*, Genova, 1992, pp. 271-286.
- "Elementi astrali nei miti di Plutarco", I. Gallo (ed.), *Plutarco e la Religione*, Nápoles, 1996, pp. 297-309.
- "Plutarco *versus* Platón: Espacios místicos en el mito de Tespesio", en A. Pérez Jiménez & Francesc Casadesús Bordoy (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco*, Madrid-Málaga, 2001, pp. 201-210.
PHILLIPS, J.H.,
- "The Hippocratic Physician and 'Αστρονομίη", en F. Lasserre & P. Mudry (eds.), *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique. Actes du Colloque Hippocratique de Lausanne 1981*, Génève, 1983, pp. 427-434.
- "Plutarque interprete de Zoroastre", *Actes du VIII Cong. de L'AGB*, Paris, 1969, 506-511.
PIEPER, M.,
- "Nektanebos", *RE* XVI2 (1935), cols. 2234-2240.
PINGREE, D.,
- "Antiochus and Rhetorius", *CPh*, 72 (1977) 203-223.
- The Byzantine Tradition of Vettius Valens' *Anthologies*", *Harv.Ukr.Stud.*, 7 (1983), 532-541.
- "Paul of Alexandria", *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 10, 1974, 419.
- "Pseudo-Petosiris", *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 10, 1974, 547-9.
- "Classical and Byzantine astrology in Sassanian Persia", *Dumbarton Oaks Papers*, 43 (1989), pp. 227-239.
PRAECHTER, K.,
- "Maximos, 40)", *RE* XIV2 (1930), col. 2568.
PREISENDANZ, K.,
- "Ostanes", *RE* XVIII2 (1942), cols. 1610-1642.
QUISPEL, G.,
- "Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism", *Vig. Christ.*, 46 (1992) 1-19.
RADICI COLACE, P.,
- "P.Oxy. 2546: Per una nuova edizione degli Apotelesmatiká di Manetone", *Analecta Papyrologica*, 2 (1990) 45-51.
- "La riscrittura come pratica intertestuale nella manualistica tecnica e scientifica: gli *Apotelesmatika*, di Efestione Tebano", en *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica: Atti del terzo convegno dell' Associazione di Studi Tardoantichi*, a cura di Claudio Moreschini, Nápoles, 1995, pp. 331-343.

REED, J.D.,
- "Pseudo-Manetho and the Influence of Bion of Smyrna", *RhMus.*, 104 (1997), 91-93.
REHM, A.,
- "Epigenes aus Byzanz, 17)", *RE* VI1 (1907), cols. 65-66.
- "Hipparchos", *RE* VIII2 (1918), cols. 1666-1681.
- "Konon", *RE* XI2 (1922), cols. 1338-1340.
- "Sosigenes, 6)", *RE* IIIA1 (1927), cols. 1153-1157.
- "Sosigenes, 7)", *RE* IIIA1 (1927), cols. 1157-1159.
RIESS, E.,
- "Astrampsychos", *RE,* II2 (1896), cols. 1796-1797.
- "Ammon", *RE* I2 (1894), col. 1858.
- "Antigonos, 24)", *RE*, I2 (1894), col. 2422.
- "Antikrates", *RE*, I2 (1894), col. 2427.
- "Antiochos aus Athen, 68)" *RE* I2 (1894), col. 2494.
- "Annubion", *RE* I2 (1894), cols. 2321-2322.
- "Apollinaris, 12)", *RE* I2 (1894), col. 2845.
- "Apollonios von Myndos, 114)", *RE* II1 (1895), col. 161.
RILEY, M.,
- "Theoretical and practical astrology: Ptolemy and his colleages", *TAPhA*, 117 (1987) 235-256.
- "Science and tradition in the *Tetrabiblos*", *PAPhS*, 132 (1988) 67-84.
RUELLE, C.-E.,
- "Hermès Trismegiste, le livre sacré sur les decans", *RPh*, 32 (1908) 250-277.
SIJPESTEIJN, P. J.,
- "The astrologer Askletarion", *Mn.*, 43 (1990) 164-165.
STEIN,
- "Serapion 1)", *RE* IIA2 (1923), col. 1666.
SUSEMIHL, F.,
- "Über Thrasyllos: Zu Laert. Diog. III 56-68", *Philologus,* 54 (1985) 567-574.
TIEDERMANN, D.,
- *Hermes Trismegistos, Poemander oder von der göttlichen Macht und Weisheit*, Hamburgo, 1990.
TOOMER, G.J.,
- "Galen on the Astronomers and Astrologers", *Archives for History of Exact Sciences,* 32 (1985) 193-206.
TOULMIN, S.,
- "The Astrophysics of Berossos the Chaldean", *Isis,* 58 (1967) 65-76.
TUCKER, W. J.,
- *Ptolemaic Astrology. A complete Commentaryy on the Tetrabiblos of Claudius Ptolemy*, Sidcup, 1961.
- *L'Astrologie de Ptolémée*, Paris, 1981.
VAN DER WAERDEN, B. L.,
- "Ptolemaios (66) Klaudios", *RE* XXIII2 (1959) 1788-1859 y 2484.
VAN LIEFFERINGE, C.,
- "La théurgie, outil de restructuration dans le *De Mysteriis* de Jamblique", *Kernos,* 7 (1994) 207-217.
VATTIONI, F.,
- "I matematici Caldei di Strabone", *A.I.O.N.*, 7-8 (1985-1986), 123-134.
VEGETTI, M.,
- "L'utilità della divinazione. Un argomento stoico in Tolomeo, *Tetrabiblos* I 3,5", *Elenchos*, 15 (1994) 219-228.

VERNIÈRE, Y.,
- *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia,* Paris, 1977.
VON FRITZ, K.,
- "Pythagoras", *RE*, XXIV (1963), cols. 171-209.
- "Philolaos", *RE* Suppl. XIII (1973), cols. 453-484.
WÄCHTER, L.,
- "Die unterschiedliche Haltung der Pharisäer, Sadduzäer und Essener zur Heimarmene nach dem Bericht des Josephus", *ZRG*, 21 (1969) 97-114.
WARNING, W.,
- *De Vettii Valentis Sermone*, Münster, 1909.
WEINREICH, O.,
- *Der Trug des Nektanebos: Wandlungen eines Novellenstoffs*, Leipzig, 1911.
WEINSTOCK, St.,
- "The Autor of Ps.-Galen's *Prognostica de decubitu*", *CQ*, 42 (1948) 41-43.
- "A New Anubio Fragment", *Chronique d'Égypte*, 27 (1952), 210-217.
WELLMANN, M.,
- "Diogenes aus Seleukeia, 45)", *RE*, V1 (1903), cols. 773-776.
- *Marcellus von Side als Arzt und die Koiraniden des Hermes Trismegistos*, Philol. Suppl. 27 Heft 2, Berlin, 1934.
WENDLAND, P.,
- *Philos Schrift über die Vorsehung*, Berlin, 1892.
WEST, M.L.,
- "The Cosmology of Hippocrates *De Hebdomadibus*", *CQ*, 21 (1971), 365-388.
WESTERINK, L. G.,
- "Ein astrologisches Kolleg aus dem Jahre 564", *BZ*, 64 (1971) 6-21.
WILSON, R.McL.,
- "Philo and Gnosticism", *The Studia Philonica Annual*, 6 (1994) 5 (1993) 84-92.
W OJACZEK, G.,
- "Die Helioweihe des Kaisers Julian. Ein iniatorischer Text des Neuplatonismus", *WJA*, 18 (1992), 207-236.
WONG, C. K.,
- "Philo's Use of *Chaldaioi*", *The Studia Philonica Annual*, 4 (1992) 1-14.
ZIEGLER, K.,
- "Ptolemaios 63)", *RE* XXIII2 (1959), cols. 1787-1788.

3. ASTROLOGÍA EN ROMA

3.1. Estudios generales

ARNAUD, P.,
- "L'image du globe dans le monde romain: science, iconographie, symbolique", *MEFRA*, 96 (1984) 53-116.
BARTON, T. S.,
- *Power and Knowledge: Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor, Michigan, 1995.
BOYANCÉ, P.,
- "L'astrologie dans le monde romain", *BAGB,* 61 (1975) 266-285.
CRAMER, F. H.,
- *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia, 1954.
CUMONT, F.,
- "L'astrologie et la magie dans le paganisme romain", *RHLR*, 11 (1906) 24-55.

DE LA VILLE DE MIRMONT, H.
- "L'astrologie en Gaule au V^{e} siècle" *REA*, (1902) 115 ss. y (1903) 255ss.
- *L'Astrologie chez les Gallo-Romains*, Bordeaux-Paris, 1904.
DEMAN, A.,
- "L'astrologie dans la loi et la politique romaines", *Latomus*, 15 (1956) 559-566.
DESANTI, L.,
- *Sileat Omnibus perpetuo divinandi curiositas. Indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano, 1990.
ERIKSSON, S.
- *Wochentagsgötter, Mond und Tierkreis. Laienastrologie in der römischen Kaiserzeit*, Stockholm, 1956.
HÜBNER, W.,
- "L'importance et l'extension de la cosmologie à l'époque impériale romaine", en *El mosaico cosmológico de Mérida*, Eugenio García Sandoval *in Memoriam*, José María Álvarez Martínez (ed.), Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 1996, pp. 13-38.
LE BOEUFFLE, A.,
- *Le Ciel des romains*, Paris, 1989.
LYLE, B.,
- "The Circus as Cosmos", *Latomus*, 43 (1984) 827-841.
MACMULLEN, R.,
- *Enemies of the Roman Order; Treason, Unrest and Alienation in the Empire*, Cambridge, Massachussets, 1966.
- "Social history in astrology", *Ancient Society*, 2 (1971) 105-116.
MARTIN, J.-P.,
- *Providentia deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial Romain*, Roma, 1982.
MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J.,
- "Astronomía y Astrología en Roma", en A. Pérez Jiménez (ed.), *Astronomía y Astrología. De los Orígenes al Renacimiento*, Madrid, 1994, pp. 143-160.
MOUTERDE, R.,
- "L'astrologie à Héliopolis-Ba'albek. Jupiter heliopolitanus rex et regulus", *BMB*, 13 (1956) 7-21.
NOIVILLE, J.,
- "Les origines del *Natalis Invicti*", *REA*, 38 (1936) 145-176.
ORTH, W.,
- "Astrologie und öffentlichkeit in des frühen römischen Kaiserzeit", en G. Binder y K Ehlich (eds.), *Kommunikation in politischen und kultischen Gemeinschaften*, Trier, 1996, pp. 99-132.
POTTER, D.S.,
- *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire*, Oxford, 1990.
QUET, M.-H.,
- *La mosaïque cosmologique de Mérida. Propositions de lecture*, Paris, 1981.
RIESS, E.,
- "The influence of astrologia on life and literature at Rome", *The Classical Weekly*, 27 (1933) 73-78.
SCOTT, A.,
- "Astrologers and the Roman Emperors", *TAPA*, 78 (1947) 434.
VAN KEUREN, F.,
- *Cosmic Symbolism of the Pantheon on the Cuirass of the Prima Porta Augustus*, Louvain-la Neuve, 1985.
VAN ROSSUM, J. A.,
- "Astrologie en politiek in de Romeinse Keizertijd", *Lampas* 27, 4 (1994), 343-358.

VILLETTE, G.,
- L'astronomie et l'astrologie dans la littérature latine, Paris, 1941.
WUILLEUMIER, P.,
- "Cirque et astrologie", *MEFRA*, 44 (1927) 184-209.
ZUSI, L.,
- "L'astrologia in Roma nei primi secoli dell'impero", *Cultura e Scuola*, 30, 117 (1991) 24-31.

3.2. Estudios sobre astrólogos y autores romanos

ABRY, J.-H.,
- "L'astrologie à Rome: les *Astronomiques* de Manilius", *Pallas*, (1983) 49-61.
AJELLO, I.,
- *Manilio e la sua opera*, Napoli, 1938.
ALFOLDI, A.,
- "Der neue Weltherrscher der vierten Ekloge Vergils", *Hermes*, 65 (1930)h 369-384.
ARNAUD, P.,
- "L'apothéose de Néron-*Kosmokrator* et la cosmographie de Lucain au premier livre de la *Pharsale* (I, 45-66), *REL*, 65 (1987) 167-193.
BALDINI MOSCADI, V. L.,
- "Magia e progresso in Manilio", *A&R*, 25 (1980) 8-14.
- "Il poeta fra storia e ideologia: Manilio e le guerre civili", en AAVV., *Cultura e ideologia da Cicerone a Seneca*, Firenze, 1981, pp. 37-69.
- "Manilio e i poeti augustei. Considerazioni sul proemio del II e del III libro degli Astronomica", AAVV, *Munus amicitiae. Scritti in memoria di A. Ronconi*, Firenze, 1986, pp. 3-22.
- "A proposito di Manilio I 96-104 e Orazio *carm.* I, 3, 37-40", en *A & R*, 25 (1980) 163-166.
- "Osservazioni sull'episodio magico del VI libro della "Farsaglia" di Lucano", *SIFC*, 48 (1976) 140-199.
- "Magia", *Orazio. Enciclopedia Oraziana*, II, Firenze, 1997, pp. 189-192.
- "Luna", *Orazio. Enciclopedia Oraziana*, II, Firenze, 1997, pp. 418-419.
- "Sole", *Orazio. Enciclopedia Oraziana*, II, Firenze, 1997, pp. 489-490.
- "Il cielo e la terra della maga (Ov. *met.* 7.268", *Sileno*, 23 (1997) 65-72.
BALDWIN, B.,
- "A Note on Trimalchio's Zodiac Dish", *CQ* n.s., 20 (1970) 364.
BARTALUCCI, A.,
- "Una fonte egizia di età tolemaica nella geografia zodiacale di Manilio", *SIFC*, 33 (1961) 91-100.
- "Gli *arietilli* in Petronio, *Sat.* 39.5", *Studi Classici e Orientali*, 16 (1967) 281-285.
BASTOMSKY, S.J.,
- "Petronius, *Satyricon* 35.4. Some Possible Emendations", *Emerita*, 37 (1969) 367-370.
BAYET, J.,
- "L'immortalité astrale d' Auguste ou Manilius commentateur de Virgile", *REL*, 17 (1939) 141-171.
BECHERT, M.,
- "Prolegomena in M. Manilii *Astronomica*", *The Classical Review* 6 (1900).
BIANCHI, L.,
- *Der Kalender, des sogenannten Clodius Tuscus, Heidelberg*, 1914.
BLASKÓ, G.,
- *Grundlinien der astrologischen Weltanschauung nach der Mathesis des Firmicus Maternus*, Diss. Innsbruck, 1956 (dactilogr.).

BLUM, R.,
- *Manilius' Quelle im ersten Buche der «Astronomica»*, Berlin, 1934.
BOLL, F.,
- "Firmicus Maternus", *RE* VI2 (1909), cols. 2365-2379.
- "Zu Horaz *od.* II 17", *Zeitschrift für das Gymnasialwesen*, 65 (1911) 765-767.
- Sternenfreundschaft. Ein Horatianum", *Sokrates*, 5 (1917) 1ss.- = *Kleine Schriften*, 1950, pp. 115-124.
- "Die vierte Ekloge des Virgil (1922)", *Kleine Schriften*, 1950, pp. 332-356 (repr. de la conferencia trad. al ital. por L. Bianchi, "Sulla quarta ecloga di Virgilio", *Memorie delle scienze dell Istituto di Bologna*, Cl. di scienze morali, s. 2, 5-7 (1920-1923), 1ss.).
BOLL, F., BEZOLD, C. & LE BOEUFFLE, A.,
- "Recherches sur Higin", *REL*, 13 (1965) 275-294.
BOLLÓK, J.,
- "Horace and the Astrology", *ACD*, 29 (1993) 11-19.
- "Wann wurde Troia neu gegründet?: die Bedeutung der astrologischen Formelsprache des Properz IV, I", *AantHung*, 38, 1-3 (1998), 11-25.
BOYANCÉ, P.,
- *Études sur le songe de Scipion.Essais d'histoire et de psychologie religieuses*, Burdeos-Paris, 1936.
- "Les preuves stoïciennes de l'existence des dieux d'après Ciceron (*De Nat. Deor.*, II)", *Hermes*, 90 (1962) 45-71 (= *Études*, pp. 301-334).
- "Le sens cosmique de Virgile", *REL*, 32 (1954) 220-249
BRASWELL, B. K.,
- "Zu Petron 34.4", *Philologus*, 125 (1981) 152-155.
BREITER, TH.,
- "Die Planeten bei Manilius", *Philologus*, 64 (1905) 154-158.
BRIND'AMOUR, P.,
- "Manilius and the Computation of the Ascendant", *CPh*, 78 (1983) 144-148.
- "Problèmes astrologiques et astronomiques soulevés par le récit de la mort de Domitien chez Suétone", *Phoenix* 35 (1981) 338-344.
- "D'où l'on peut apercevoir Canope. Critique sur le vers 217 des *Astronomiques* de Manilius", en *Echos du monde classique*, 33 (1989).
BÜCHNER, K.,
- *Somnium Scipionis. Quellen, Gestalt, Sinn*, Wiesbaden, 1976.
BÜHLER, W.,
- "Maniliana", en *Hermes* 87 (1959), 475-494.
CALDINI MONTANARI, R.
- "Orazio, Manilio e l'ora della morte", *A & R*, 32 (1987) 19-34.
- "Manilio tra scienza e filosofia: la dottrina delle comete", *Prometheus*, 15 (1989) 1-30.
- "Le costellazioni in Manilio ovvero l'imperfezione perfetta", *A & R*, 38 (1993) 18-41 (= D. Liuzzi (ed.), *Manilio: fra poesia e scienza...*, Galatina-Congedo, 1993, pp. 65-78.
- "L'astrologia nei *Prognostica* di Germanico", *SIFC*, 45 (1973) 137-204.
- "L'Astrologia nella traduzione Aratea di Germanico", *SIFC*, 48 (1976) 29-117.
- "Virgilio, Manilio e Germanico: memoria poetica e ideologia imperiale", *Quad. fil. lat.*, (1981) 71-114.
- "Aspetti dell'astrologia in Germanico", en G. Bonamente / Mª Paola Segoloni (eds.), *Germanico. La persona, la personalità, il personaggio. Atti del Convegno (Macerata-Perugia, 9-11 Maggio 1986)*, Roma, 1987, pp. 153-171.
- "Le costellazioni in Manilio, ovvero l'imperfezione perfetta", en *Manilio fra poesia e scienza*, Atti del Convegno, Lecce, 14-16 Maggio 1992, a cura di D. Liuzzi, Galatina, 1993, pp. 55-94 (= *A & R*, n. s. 38, 1993, pp. 18-41).

CARRUCCIO, V. E.,
- "Note sul poema astronomico ed astrologico di Manilio", *Archeion*, 18 (1936) 330-349.
CICHORIUS, C.,
- "Der Astrologe Ti. Claudius Balbillus, Sohn des Thrasyllus", *RhM*, 76 (1927) 102-105.
CLERC, J.B.,
- "À propos d'Ammien 23,6,25: une prétendue profession de foi on l'astrologie", en *HISTORIA TESTIS. Mélanges d'epigraphie, d'histoire ancienne et de philologie offerts á Tadeusz Zawadzki*, Fribourg, 1989, pp. 167-174.
COLEMAN, K. M.,
- "Manilius' Monster", *Hermes*, 111 (1983) 226-232.
COLIN, J.,
- "Encolpio e il piatto d'argento con lo zodiaco (Petronio 55)", *RFIC*, n.s. 29 (1951) 97-144.
CORBETT, P.B.,
- "More Petroniana", *CPh*, 64 (1969) 111-113.
COSTANZA, S.,
- "Ci fu un sesto libro degli *Astronomica* di Manilio?", en S. Boldrini (ed.), *Filologia e forme letterarie, Studi offerti a F. Della Corte*, III, Urbino, 1987, pp. 223-263.
- "Appunti sulla fortuna di M. Manilio: *Astr.* I, 13 in Germanico, in Calpurnio Siculo e in Tertulliano", *Vichiana*, 13 (1984) 26-48.
CUMONT, F.,
- "Astrologues romains et byzantins. I: Balbillus", *MEFRA*, 37, (1918-1919) 33-54.
- "Les présages lunaires de Virgile et les «sélenodromia»", *AC*, 2 (1933) 259-270.
DAWSON, A.,
- "Emendationes in Manilius II Proem", *CR.*, 22 (1972) 159-164.
DAUGE, Y. A.,
- "Le treizième livre de l'*Énéide*. Astrologie et Énergetique de la Métamorphose", *Pallas*, 30 (1983) 25-48.
- "Aspects du symbolisme zodiacal chez Virgile. L'héliomorphose du héros", *L'Astrologue*, 45-46 (1979) 12-38; 47 (1979) 133-140.
DE CALLATAY, G.,
- "Le zodiaque de l'Enéide", *Latomus*, 52 (1993) 318-349.
- "Du chaos au cosmos: l'allégorie des éléments dans l'Énéide", *BIBR*, 67 (1997) 153-197.
- "The Knot of the Heavens", *JWCI*, 59 (1996) 1-13.
DENYER, N.,
- "The case against divination: an examination of Cicero's *De divinatione*", *PCPhS*, 211 (1985) 1-10.
DE VREESE, J. G. W. M.,
- *Petron 39 und die Astrologie*, Diss. Amsterdam, 1927.
DICKS, D.R.,
- "Astrology and Astronomy in Horace", *Hermes*, 91 (1963) 60-73.
DOMENICUCCI, P.,
- "I capretti di Virgilio. Note sul catasterismo di Giulio Cesare", *L'astronomia a Roma nell'età augustea*, Lecce, 1989, pp. 91-106
DUMONT, J. CH.,
- "Le décor de Trimalcion", *MEFRA*, 102 (1990) 959-981.
ECTOR, J.,
- "L'influence des astres sur les êtres humains selon Pline l'Ancien", *Les Études Class.*, 53 (1985) 407-414.
ERNOUT, A.,
- "La magie chez Pline l'Ancien", *Homm. J. Bayet*, Paris, 1964, pp. 190-195.
FELS, W.,
- *Marcus Manilius. Astronomica, Astrologie*, Stuttgart, 1990.

FERABOLI, S.,
- "Ricerche sulle monomoiriai di Firmico", *SIFC*, 81 (1989) 213-240.
- "A proposito del calendario di Marziano Capella", *Maia*, 43 (1991) 149-151.
- "Nota Sideris Capricorni", *Heptachordos Lyra, Humberto Albini oblata*, Génova, 1988, pp. 19-24.

FERRI, C.,
- *Messagero del sole. Introduzione a Giuliano imperatore*, Roma, 1985.

FESTUGIÈRE, A. M.-J.,
- Les thémes du Songe de Scipion", *Eranos*, 44 (1946) 370-388.

FLETCHER, G. B. A.,
- "Manilius", *Durham University Journal*, 65, n.s. 34 (1973) 129-150.

FLORES, E.,
- "Augusto nella visione astrologica di Manilio ed il problema della cronologia degli Astronomicon libri", *Ann. Fac. Lett. Napoli*, 9 (1960-61) 5-66.
- "Dal fato alla storia: Manilio e la sacralità del potere augusteo fra poetica e ideologia", *Vichiana*, 11 (1982) 109-130.
- "L'urbs e la cosmopoli in *Man.* 5, 734 ss. e un confronto con un' antica concezione astrologica cinese", *Index*, 19 (1991) 234-243.
- "Per la ricostruzione di Man. *Astr.* II, 105-106," en E. Flores, A. V. Nazzaro, L. Nicastri, G. Polara (eds.), *Miscellanea di studi in onore di Armando Salvatore*, Napoli, 1992.
- "*Quaedam de Andromedae excursu in Manilii Astronomicon libro quinto quaestiones selectae*", en E. Flores (ed.), *Contributi di filologia maniliana*, pp. 17-34.
- "Su Man. *Astr.* 5,130-39 in un foglio di guardia del *Vind.* lat. 32 della Bibl. Naz. di Napoli, e sui codd. *Marc.* 12,69 e *Caesen.* 25,5 di Manilio", en *Vichiana*, 16 (1987) 27-47.

FONTANELLA, F.,
- "A proposito di Manilio e Firmico", *Prometheus* 17, 1 (1991), pp. 75-92.

FONTEROSE, J.,
- "Apollo and the Sun-god in Ovid", *AJPh*, 61 (1940) 429-444.

FREYBURGER, G.,
- "Un païen du IIIe siècle: Censorinus, auteur du *De die natali*", *REL*, 70 (1992) 215-227..

GETTY, R. J.,
- "The astrology of P. Nigidius Figulus (Lucan I, 649-65)", *CQ*, 35 (1941) 17-22.

GRAF, F.,
- "Fonteius, I9", *Der neue Pauly*, IV, Stuttgart, 1998, col. 588.

GRAFTON, A.T. & SWERDLOW, N. M.,
- "Technical Chronology and Astrological History in Varro, Censorinus and Others", *CQ*, 35 (1985) 454-465.
- "Le *De clementia* et la royauté solaire de Néron", *REL*, 49 (1971) 205-217.

GRONDONA, M.,
- *La religione e la superstizione nella 'Cena Trimalchionis'*, Bruxelles, 1980.

GUNDEL, W.,
- "Thrasyllos", *RE* VIA1 (1936), cols. 581-584.

HANNAH, R.,
- "Manilius, the Mother of the God and the Megalensia: an Astrological Anomaly resolved?", *Latomus*, 45 (1986) 864-872.

HEEG, J.,
- "Dorotheus von Sidon und Firmicus Maternus *math.* VI", *Hermes*, 45 (1910) 315-319.

HIEROZ, J.,
- *Manilius et la tradition astrologique*, Nice, 1941.

HÜBNER, W.,
- "Manilius als Astrologe und Dichter", *ANRW*, II 32.1 (1984), pp. 126-320.
- "Manilius, III1", *DNP*, VII (1999), cols. 819-821.

- "*Capella* = Μαζός?", *Hermes*, 119 (1991) 356-366.
- "Firmicus Maternus (Iulius Firmicus Maternus iunior)", en R. Herzog (ed.), *Handbuch der Altertumwissenschfat, VIII: Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.*, Múnich, 1989, pp. 84-93.
- "Balbillus", *Der Neue Pauly*, vol. II, Stuttgart, 1997, col. 418.

HOUSMAN, A. E.,
- "Astrology in Dracontius", *CQ*, 4 (1910) 191-195, repr. en *The Classical Papers of A.E. Housman*, Cambridge, 1972, vol. II, pp. 809-813.
- *M. Manilii Astronomicon liber tertius*, London, 1916 (repr. Hildesheim, 1972^2, Cambridge, 1937).
- "Manilius, Augustus, Tiberius, Capricornus and Libra", *CQ*, 7 (1913) 109-114.

INGALLINA, S.,
- *Orazio e la magia*, Palermo, 1974.

JANNACCONE, S.,
- "Divinazione e culto ufficiale nel pensiero di Cicerone", *Latomus*, (1955) 116-119.

KIDD, D. A.,
- "Propertius Consults his Astrologer", *G&R*, 26 (1979) 169-180.
- "Astrology for Maecenas", *Antichthon*, 16 (1982) 88-96.

KLEINGUENTHER, M.,
- *Quaestiones ad Astronomicon libros qui sub Manilii nomine feruntur pertinentes*, Leipzig, 1905.

KORTEKAAS, G. A. A.,
- "The 'Historia Apollonis regis Tyri' and Ancien Astrology: A Possible Link between Apollonius and 'Katoche'", *ZPE*, 85 (1991) 71-85.

KRAPPE, A.H.,
- "Tiberius and Thrasyllus", *AJP*, 48 (1927) 359-366.

KROLL, W.,
- "Plinius und die Chaldaer", *Hermes*, 65 (1930) 1-13.
- "Ti. Claudius Balbilius, 82)", *RE* Suppl.V (1931), cols. 59-60.
- "Tarrutius", *RE*, IV2 (1932), cols. 2407-2409.
- *Die Kosmologie des Plinius*, Breslau, 1930.
- "Exkurse zu Plinius", *Philol.*, 93 (1938) 184-195.

LANDOLFI, L.,
- "Manilio e gli eroi della via lattea: tra doctrina e ideologia", *Giornale Italiano di Filologia*, 42 (1990) 87-98.
- "*Numquam futtilibus excanduit ignibus aether* (Man. *Astr.* I, 876). Comete, pesti e guerre civili", *SIFC*, 83, s. iii, 8 (1990) 229-249.
- "Manilio e la gerarchia delle stelle (*Astr.* 5, 734-745)", *Prometheus*,17 (1991) 247-258.
- "Manilio e le ansie dell'insegnamento: l'*excursus* metodologico (*Astr.* II, 750-878)", *Pan*, 10 (1990) 27-37.

LE BOEUFFLE, A.,
- "Quelques observations sur Virgile, *Georgiques* IV, 234 sq.", *REL*, 39 (1961) 100-105
- "Le Destin astral d'après Germanicus", en *Visages du Destin. Mélanges J. Duchemin*, Paris, 1983, pp. 87-93.
- "Pline et l'astrologie", *Actes du Colloque de Nantes 1985 sur Pline l'Ancien*, Salamanca, 1987, pp. 173-184.
- "Le séjour céleste promis à Néron par Lucain", BAGB, 48 (1989) 165-171.

LIUZZI, D.,
- "*Stella, Astrum, Signum, Sidus* negli *Astronomica* di Manilio", *CCC*, 7, 1 (1986) 43-51.
- "Maniliana. Esegesi di alcuni passi controversi del l. III degli *Astronomica*", *CCC*, 8 (1987) 60-83.
- "Maniliana: esegesi di alcuni passi controversi del l. I degli *Astronomica*", *Rudiae.*

Ricerche sul mondo classico, 2 (1990) 66-76.
- "Maniliana II: esegesi di alcuni passi controversi del l. II degli *Astronomica*", *Rudiae. Ricerche sul mondo classico*, 3 (1992) 107-122.
- "Maniliana IV: esegesi di alcuni passi controversi del l. IV degli *Astronomica*", *Rudiae, Ricerche sul mondo classico,* 5 (1993) 109-114.
- *Nel cielo tra gli astri in compagnia di Orazio*, Galatina, 1993.
- *Rilettura del Proemio del l. II degli* Astronomica *di Manilio*, Galatina, 1990.
- "Maniliana: esegesi di alcuni passi controversi del l. III degli *Astronomica*", *CCC*, 8, 1 (1987) 59-89.
- "Note sul testo e l'interpretazione di alcuni passi del l. I degli *Astronomica* di Manilio", *CCC*, 9 (1988) 123-142.
- "Un problema di geografia astronomica: per il recupero nel testo dei vv. 44, 375 del l. I degli *Astronomica* di Manilio", *L'astronomia a Roma nell'età augustea*, Lecce, 1989, pp. 139-146.
- "Il toro e l'equinozio di primavera (Verg. *georg.* 1, 215-218)", *RCCM*, 1 (1991) 37-43.
- "Echi degli *Aratea* di Cicerone negli *Astronomica* di Manilio", en *Rudiae. Ricerche sul mondo classico*, 1 (1988), pp. 117-157.
- "Ennio ed il Pitagorismo", en *Annali della Facoltà di Magisterio-Lecce*, III (1973-74), pp. 283-299.
- Manilio, *Astronomica* l. I: destinatario ed epoca di composizione", *Miscellanea classico-medievale*, 2 (1979) 129-139.
- Note Maniliane", *CCC* 3 (1991), 297-303.
- "Rassegna di studi maniliani (1970-1993)", en *Bollettino di Studi Latini*, II (1994), 547-583.
- "L'Europe dans les *Astronomica* de Manilius (*Astr.* IV, 681-695; 715-721; 760-769), en *Les Astres*, Actes du Colloque International de Montpellier, 23-25 marzo 1995, tome II, 1996.
- "A proposito degli *Astronomica* di Manilio", *Rudiae. Ricerche sul mondo classico,* 8 (1997) 55-89.
- "Note al l. II dell'edizione maniliana della "Lorenzo Valla", *Rudiae. Ricerche sul mondo classico*, 9 (1998) 163-190.

LUCK, G.,
- "A Stoic Cosmogony in Manilius (I, 149-172)", en *Mémorial André-Jean Festugière*, Genève, 1984, pp. 27-32.

LUDWICH, W.,
- "Anfang und Schluß der Aratea des Germanicus", *Philol.*, 112 (1968) 217-221.

LÜHR, F.F.,
- *Ratio und Fatum. Dichtung und Lehre bei Manilius*, Diss. Berlin, 1969.
- "Kometen und Pest. Exegetisches zu Manilius, 1,874-895", *WSt*, 86 (1973) 113-125.

MAMOOJEE, A.H.,
- "Quintus Cicéron et les douze signes du Zodiaque", *Mélanges offerts M. Lebel*, Quebec, 1980, pp. 247-256.

MARANINI, A.,
- *Filologia fantastica. Manilio e i suoi* Astronomica, Bologna, 1994.
- "Nel laboratorio filologico degli umanisti e nell'officina moderna: storia e problemi della tradizione di Manil, 5, 126", en *Schede umanistiche. Archivio umanistico rinascimentale bolognese*, 1 (1988), 9-71.

MARCHI, A.,
- "Struttura dei proemi degli *Astronomica* di Manilio", *Anazetesis*, 6-7 (1983) 8-17.

MARQUIS, E.C.,
- "Propertius 4,1,150 and the Gate of Cancer", *WS* 86, N.F,. 7 (1973) 126-133.

MOELLER, J.,
- *Studia Maniliana*, Marburg, 1901.

MOLNAR, M. R.,
- "Firmicus Maternus and the Star of Bethlehem", *C.C.*, 3 (1999) 3-9.

MOMIGLIANO, A.,
- "Cosmologia Pliniana", *La Cultura* n. s., 2 (X), fasc. 5 (1931) 431-432.

MOUCHOVÁ, B.,
- "Omina mortis in der Historia Augusta", A. Alföldi (ed.), *Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung*, 7 (1970) 111-149.

NORBERG, D.,
- "La divinité d'Auguste dans la poésie d'Horace", *Eranos*, 44 (1946) 389-403..

PAUER, M.,
- *Zur Frage der Datierung des astrologischen Lehrgedichtes des Manilius*, Diss. München, 1951.

PICHECA, C.,
- "Petronio, *Sat.* 35.4", *A&R*, 22 (1977) 45-53.

PIETRUSINSKI, D.,
- "Éléments astraux dans l'apothéose d'Octavien Auguste chez Virgile et Horace", *Eos*, 68 (1980) 267-283.

PIGANIOL, A.,
- "Balbillus", *Mélanges Glotz,* II, pp. 723-730.
- "Sur le calendrier brontoscopique de Nigidius Figulus", en P.R. Coleman-Norton (ed.), *Studies in Roman Economic and Social History in honor of A. Ch. Johnson*, Princeton, 1951, pp. 79-87.

POSSANZA, M.,
- "Two notes on Q. Cicero's *De duodecim signis* (FPL p. 79 Morel, p. 101 Büchner)", *CPh*, 87 (1992) 44-46.

PRÉAUX, J.G.,
- "*Oclopeta.* Pétrone *Sat.* 34.4", *Latomus*, 26 (1967) 1009-1014.

REEH, A.,
- *Interpretationen zu den Astronomica des Manilius mit besonderer Berücksichtigung der philosophischen Partien*, Diss. Marburg-Lahn, 1973.

RICHARDSON, T.W.,
- "A Further Note on Trimalchio's Zodiac Dish", *QC*, n.s., 22 (1972) 149.

ROMANO, E.,
- *La struttura degli* Astronomica *di Manilio*, Palermo, 1979 (Diss. Pisa, 1977).
- "Recenti studi su Manilio", *Cultura e Scuola*, 18 (1979)
- "Teoria del progresso ed età dell'oro in Manilio (1, 66-112)", *RFIC*, 107, 4 (1979) 394-408.
- "Gli appelli al lettore negli *Astronomica* di Manilio", *Pan,* 6 (1978), 115-125..

ROSE, K. F. C. & SULLIVAN, J. P.,
- "Trimalchio's Zodiacal Dish. (Petronius, *Sat.* 35.1-5)", *CQ*, 18 (1968) 180-184.

RUCH, M.,
- "Météorologie, astronomie et astrologie chez Ciceron", *REL*, 32 (1954) 200-219.

SALEMME, C.,
- *Introduzione agli* Astronomica *di Manilio*, Napoli, 1983.

SVENBERG, E.,
- "Horace et l'astrologie populaire", en *Classica et Medievalia Francisco Blatt septuagenario dedicata*, Kobenhavn, 1973, pp. 297-300.

SCHWARZ, W.,
- "Praecordia mundi. Zur Grundlegung der Bedeutung des Zodiak bei Manilius", *Hermes*, 100 (1972) 601-614.

STOK, F.,
- "Physiognomonica Maniliana", en D. Liuzzi (ed.), *Manilio fra poesia e scienzia*, Atti del Convegno nazionale di studi, Lecce, 14-16 Maggio 1992, Galatina, 1993, pp. 169-184.

SYME, R.,
- "Astrology in the *Historia Augusta*", *BHAC,* 1972-1974 (1976) 291-309.
THIELSCHER, P.,
- "Ist *M. Manilii Astronomicon Libri V* richtig?", *Hermes*, 84 (1956) 353-372.
THOMAS, P.,
- *Notes et conjectures sur Manilius*, Bruselas, 1892.
THORNDIKE, L.,
- "A Roman astrologer as a historical source: Julius Firmicus Maternus", *CPh*, 8 (1913) 415-435.
THULIN, C.,
- *Die Götter des Martianus Capella und die Bronceleber von Piacenza*, Gießen, 1906.
VALLAURI, G.,
- "Gli *Astronomica* di Manilio e le fonti ermetiche", *RFIC*, 32 (1954) 133-167.
VALVO, M.,
- "Considerazioni su Manilio e l'ermetismo", *Siculorum Gymnasium*, 9 (1956) 108-117.
- *"Tu princeps auctorque sacri, Cyllenie, tanti...* La rivincita dell'uomo maniliano nel segno di Hermes", *Sileno*, 4 (1978) 111-128.
VAN WAGENINGEN, J.,
- *Commentarius in M. Manilii Astronomica*, Amsterdam, 1921.
- "Manilius 6", *RE,* XIV1 (1928), cols. 1114-1143.
- "Maniliana", *Mnemosyne,* 41 (1913) 194-206 y *Mnemosyne,* 42 (1914) 110-118.
VELOSO, R.B.,
- "Petronius 35.4", *CQ*, 26 (1976) 319.
VOSS, B. R.,
- "Die Andromeda-Episode des Manilius", *Hermes,* 100 (1972),413-434.
WAGENVOORT, H.,
- "Vergils fourth Eclogue and the Sidus Iulium", en Ders., *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, Leiden, 1956, pp. 1-29.
WAGNER, M.L.,
- "*Arietillus* bei Petronius", *Humanitas*, 3 (1950-1951) 375-378.
WALDE, Chr.
- "Clodius Tuscus", *Der neue Pauly*, III, Stuttgart, 1997, col. 42.
WATT, W.S.,
- "Maniliana", *ClQ*, 44 (1994) 451-457.
WASZINK, J. H.,
- "In Manilii librum primum observationes", in *Ut pictura poesis* (FS P. J. Enk, ed. P. de Jonge al.), Leiden, 1955, pp. 204-214.
WEINSTOCK, St.,
- "C. Fonteius Capito and the Libri Tagetici", *PBSR*, 5 (1950) 44-49.
- "Martianus Capella and the Cosmic System of the Etruscans", *JRS*, 36 (1946) 101-129.
WEMPE, H.,
- "Die literarischen Beziehungen und das chronologische Verhaeltnis zwischen Germanicus und Manilius", *Rhein. Mus.*, 84 (1935) 89-96.
WESSNER, P.,
- "Macrobius", *RE*, XIV1 (1928), cols. 170-198.
WILSON, A. M.,
- "The Prologue to Manilius I", *Papers of the Liverpool Latin Seminar*, 5 (1985) 283-298.
WISSOWA, G
- "Censorinus 7)", *RE* III2 (1897), 1908-1910.
- "Clodius, Nr. 61", *RE* IV1 (1900), col. 104.
ZIEGLER, K.,
- "Zur Iphigenia des Ennius", *Hermes*, 85 (1957) 495-501.

ZUCCHELLI, B.,
- "Il destino e la provvidenza in Quintiliano (a proposito del proemio del VI libro dell'*Institutio*)", *Paideia*, 29 (1974) 3-17.

3.3. La astrología y los emperadores

ABRY, J.-H.,
- "Auguste: la Balance et le Capricorne", *REL*, 66 (1988) 103-121.
BARTON, T. S.,
- "Augustus and Capricorn: Astrological Polyvalency and Imperial Rhetoric", *JRS*, 85 (1995) 33-51.
BICKNELL, P.J.,
- "Neronian Comets and Novae", *Latomus*, 28 (1969) 1074.
- "The Celestial Torch of 17 BC", *The Ancient History Bulletin*, 5-6 (1991) 123-128.
BOETHIUS, A.,
- "Nero's Golden House", *Eranos*, 44 (1946) 442-459.
BRIND'AMOUR, P.,
- "L'horoscope de l'avènement de Néron", *CEA*, 25 (1991) 145-151.
BRUGNOLI, G.,
- "Augusto e il Capricorno", *L'astronomia a Roma nell'età di Augusto*, Galatina, 1989, pp. 17-31.
CRAMER, F. H.,
- "Expulsion of astrologers from Ancient Rome", *C&M*, 12 (1951) 9-50.
- "The Caesars and the Stars", *Seminar*, 9 (1951) 9-50 y 10 (1952) 1-59.
CUMONT, F.,
- "L'Éternité des empereurs romains", *Rev. Hist. et Litt. Rel.*, 1 (1896), 435-452.
- "Trajan «Kosmokrator»?", *REA*, 42 (1940), 408-411.
DEN BOER, W.,
- "Religion and literature in Hadrian's policy", *Mn,* s. iv, 8 (1955), 123-144.
DOMENICUCCI, P.,
- *Astra Caesarum: Note sul catasterismo a Roma*, Chieti, 1989.
- *Astra Caesarum: astronomia, astrologia e catasterismo da Cesare a Domiziano. Testi e cultura classica*, Pisa, 1996.
DWYER, E.-J.,
- "Augustus and the Capricorn", *MDAI (R) Mitt. Deuts. Arch. Inst. Röm., Abt.* 80.1 (1973) 59-67.
FEARS, J. R.,
- "The solar monarchy of Nero and the imperial panegyric of Q. Curtius Rufus", *Historia*, 25 (1976) 494-496.
- *Princeps a diis electus*, Roma, 1977.
GAGÉ, J.,
- "Le signum astrologique de Constantin et le millénarisme de Roma aeterna", *RHPhR*, 31 (1951) 181-223.
- "L'horoscope de Doura et le culte d'Alexandre sous les Sévères", *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 33 (1954) 151-168.
- "Tibère à Capri: histoire, légende et thèmes astrologiques", *Revue des Études Italiennes*, 8 (1961) 25-35.
- "L'era del principato e speculazione astronomiche", en *La Rivoluzione romana, inchiesta tra gli antichisti*, Napoli, 1982.

GERACI, G.,
- "Publio Petronio, il genethliaco di Augusto e il «faraone Cesare»", *ZPE*, 65 (1986) 195-196.
GUARDUCCI, M.,
- "Sol Invictus Augustus", *Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.*, 30-31 (1957-59) 161-169.
- "Nuovi documenti del culto di Caelestis a Roma", *BCAR*,72 (1946-1948) 11-25.
GUEY, J.,
- "La date de naissance de l'empereur Septime Sévère d'après son horoscope", *BSNAF*, (1956) 33-35.
HAYES, W.M.,
- "Tiberius and the Future", *ClJ.*, 55 (1959) 2-8.
KÄHLER, H.,
- "Zum Sonnentempel Aurelians", *Röm. Mitt.*, 52 (1937) 94-105.
KRAFT, K.,
- "Zum Capricorn auf den Münzen des Augustus", *JNG*, 17 (1967) 17-27.
KRAPPE, A.H.,
- "Tiberius and Thrasyllus", *AJP*, 48 (1927) 359-366.
LATTIMORE, R.,
- "Portents and prophecies in connection with the emperor Vespasien", *ClJ*, 29 (1933-34) 441-449.
MARTIN, J.-P.,
- "Néron et le pouvoir des astres", *Pallas*, 30 (1983) 63-73.
MONTERO, S.,
- *Trajano y la adivinación. Prodigios, oráculos y apocalíptica en el Imperio Romano (98-117 d. C.)*, *Gerión*, Anejos, IV, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, Madrid, 2000.
MUNDLE, I.,
- "Dea Caelestis in der Religionspolitik des Septimius Severus und der Julia Domna", *Historia*, 10 (1961) 228-237.
PEROWNE, S.,
- *Hadrian*, London, 1960.
PICARD, G. Ch.,
- "Pertinax et les prophètes de Caelestis", *JHR*, 155 (1959) 41-62.
POTTER, D.S.,
- *Prophets and Emperors. Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge (Mass.), 1994.
RAMSEY, J. T. & LICH, A. L.,
- *The comet of 44 B. C. and Caesar's Funeral Games*, Atlanta, 1997.
RICHARD, J.C.,
- "Le culte de Sol et les Aurelii: à propos de Paul ex Fest. 22L", *Mélanges Heurgon*, Roma, 1976, II, pp. 915-925.
ROGERS, R.S.,
- "The Date of the Banishment of the Astrologers", *JCPh.*, 26 (1931) 203-204.
- "The Neronian Comets", *TAPhA*, 84 (1953) 237-249.
STRAUB, J.
- "Severus Alexander und die Mathematiker", A. Alföldi, *Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung*, 7 (1970) 247-272 = *Regeneratio Imperii*, Darmstadt, 1972, pp. 383-409.
TUPET, A.-M.,
- "La mentalité superstitieuse à l'époque des Julio-Claudiens", *REL*, 62 (1984) 206-235.
WISTRAND, E.,
- "A note on the Geminus natalis of the Emperor Maximian", *Eranos*, 62 (1964) 131-145.

4. ASTROLOGÍA Y FILOSOFÍA

4.1. Estudios generales

DE CALLATAY, G.,
- *Annus Platonicus: A study of world cycles in Greek, Latin and Arabic sources*, Lovaina, 1996.
BIDEZ, J.,
- "La cité du monde et la cité du soleil chez les Stoïciens", *Bull. de l'Acad. royale de Belgique*, 18 (1932) 244-294.
BRÉHIER, E.,
- "La cosmologie stoïcienne à la fin du paganisme", *RHR*, 64 (1911) 1-20 (= 1955, pp. 144-160).
- "Stoïcisme et science", *Rev. de Synthèse*, 8 (1934) 65-72 (= 1955, pp. 97-104).
- *Études de philosophie antique*, Paris, 1955.
BURKERT, W.,
- *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nüremberg, 1962.
- *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass., 1972.
- "Hellenistische pseudopythagorica. 2. Ein System der Sphärenharmonie", *Philologus*, 105 (1961) 28-43.
DELATTE, A.,
- *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915.
DILLON, J.,
- The Middle Platonists: 80 BC to AD 220, Ithaca, New York, 1977.
DÖRRIE, H.,
- "Zur Ursprung der Neuplatonischen Hypostasenlehre", *Hermes*, 82 (1954) 331-342.
FERRERO, L.,
- *Storia del Pitagorismo nel mondo romano dallel origini alla fine della Republica*, Torino, 1955.
FRANK, E.,
- *Plato und die sogenannten Pythagoreer. Ein Kapitel aus der Geschichte des griechichen Geistes*, Halle-Saale, 1923.
HAHM, D.,
- *The Origins of Stoic Cosmology*, Athens, Ohio, 1977.
HANKINSON, R.J.,
- "Stoicism, Science and Divination", *Apeiron*, 21 (1988) 123-160.
- *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford, 1998.
IOPPOLO,
- "L'astrologia nello stoicismo antico", en G. Giannantoni & M. Vegetti (eds.), *La scienza ellenistica. Atti delle tre giornate di studio tenutasi a Pavia dal 14 al 16 aprile 1982*, Napoli, 1984, pp. 73-91.
KERENYI, K.,
- "Astrologia Platonica. Zum Weltbild des *Phaidros*", *ARW*, 22 (1923-1924) 245-256.
LAGRANGE, M.J.,
- "La religion des Stoïciens avant Jésus-Christ", *Rev. Thomiste*, 33 (1928) 46-68.
LAPIDGE, M.,
- "A Stoic Metaphor in Late Latin Poetry: the Binding of the Cosmos", *Latomus*, 29 (1980) 826-831.
REINHARDT, K.,
- *Poseidonios*, München, 1921 (repr., Hildesheim, 1976).
- "Poseidonios", *RE*, XXII1 (1954), cols. 558-826.

REPICI, L.,
- "Il sapiente stoico, la divinazione, la città", *QS*, 22 (1996), 41-69.
ROUGIER, L.,
- *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes*, El Cairo, 1933.
- *La religion astrale des Pythagoriciens*, Paris, 1959.
VAN DER WAERDEN, B. L.,
- *Die Astronomie der Pythagoreer*, Amsterdam, 1951.
- "Pythagoreer, Pythagoreismus", *RE* XXIV (1963), cols. 209-300.
- *Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft*, Zurich-München, 1979.
VON JAN, K.,
- "Die Harmonie der Sphären", *Philologus*, 52, N.F. 6 (1893-1894) 13-37.

4.2 Fatalismo astral, doctrina del Gran Año y palingénesis

ANWANDER, A.,
- ""Schicksal" Wörter in Antike und Christentum", *Zeitschr. f. Religions und Geistesgeschichte*, 1 (1948) 315-327; 2 (1949-1950) 48-54 y 128-135.
BARNES, J.,
- "La doctrine du retour éternel", en J. Brunschwig (ed.), *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, pp. 3-20.
BELS, J.,
- "Le thème de la Grande Année d'Héraclite aux Stoïciens", *Rev. de Philos. Ancienne*, 7 (1989) 169-183.
BOBZIEN, S.,
- *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, 1998.
BOLL, F.,
- "Psellus und das große Jahr", *Byz. Zeitsch.*, 7 (1898) 599-602.
BRANCACCI, A.,
- "Libertà e fato in Enomao di Gadara", en A. Brancacci (ed.), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche. Atti del Colloquio, Roma, 17-18 giugno 1999*, Napoli, 2000, pp. 37-67.
CAMPION, N.,
- *The Great Year: Astrology, Millenarism and History in Western Tradition*, London - New York, 1994.
CULIANU, I. P.,
- "La Grand Année et la métempsychose", en U. Bianchi & M.J. Vermaseren (eds.), *La soteriologia*, Leiden, 1982, pp. 303-307
CUMONT, F.,
- "Fatalisme astral et religions antiques", *RHLR*, n.s. 3 (1912) 513-543.
DE CALLATAY, G.,
- *Annus Platonicus. A Study of World Cycles in Greek, Latin and Arabic Sources*, Louvain la Neuve, 1996.
GUNDEL, W.,
- "Heimarmene", *RE*, VII2 (1912), cols. 2622-2645.
- *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, Giessen, 1914.
- "Individualschicksal, Menschentypen und Berufe in der antiken Astrologie", *Jahrbuch der Charakterologie*, ed. E. Utitz, 4 (1927) 135-193.
LEISEGANG, H.,
- "Palingenesia", *RE* XVIII3 (1948), cols. 139-148.
LÜHR, F.F.,
- *Ratio und Fatum. Dichtung und Lehre bei Manilius*, Diss. Berlin, 1969.

SCHRÖDER, H. O.,
- "Fatum (Heimarmene)", *RAC*, VII (1969), pp. 524-636.
STEGEMANN, V.,
- "Fatum und Freiheit im Hellenismus und in der Spätantike", *Das Gymnasium*, 50 (1939) 165-191.
STROBEL, A.,
- "Weltenjahr, grosse Konjunktion und Messiasstern. Ein themageschichtlicher Überblick", *ANRW*, II 20.2 (1987), pp. 988-1190.
VALGIGLIO, E.,
- "Il fato nel pensiero classico antico", *Riv. di Studi Class.*, 15 (1967) 305-330; 18 (1968) 56-84.
VAN DER WAERDEN, B. L.,
- "Das große Jahr und der ewige Wiederkehr", *Hermes*, 80 (1952) 129-155.
- "Das große Jahr des Orpheus", *Hermes*, 81 (1953) 481-483.

4.3 Simpatía universal, microcosmos y macrocosmos

ALLERS, R.,
- "Microcosmus. From Anaximandros to Paracelsus", *Traditio*, 2 (1944), 319-407.
CONGER, G. P.,
- *Theories of Macrocosmos and Microcosmos in the History of Philosophy*, New York, 1922.
GÖTZE,
- "Persische Weisheit in griechischen Gewand. Ein Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmosidee", *Zlnd.*, 2 (1923) 58-59 y 167-177.
HOMMEL, M.,
- "Mikrokosmos", *RhM*, 92 (1943) 56-89.
KRANZ, W.,
- "Kosmos und Mensh in der Vorstellung frühen Griechentums", *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, neue Folge II, 7 (1938) 121-161.
LAPIDGE, M.,
- "A Stoic Metaphor in Late Latin Poetry: the Binding of the Cosmos", *Latomus*, 39 (1980) 817-837.
MEYER, A.,
- *Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos*, Diss. Bern, 1900.
MICHELI, G.,
- "Macrocosmo/microcosmo", *Enciclopedia Einaudi*, vol. VIII, Torino, 1979, pp. 637-659.
MOREAU, J.,
- *L' âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris, 1939 (repr. Hildesheim-New York, 1981).
OLERUD, A.,
- *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon. Etude de mythologie comparée*, Uppsala, 1951.
REINHARDT, K.,
- *Kosmos und Sympathie*, München, 1926 (repr. Hildesheim, 1976).
SCHMIDT, C.G.,
- *Das Weltall und die Weltseele in dem Gedanken der Alten*, Leipzig, 1835.
STROBEL, A.,
- "Überlegungen zur antiken Theorie der Einheit der Welt und ihrer geschichtlichen Abläufe", *ZRGG*, 49, 3 (1997) 265-269.
WEIDLICH, Th.,
- *Die Sympathie in der antiken Literatur*, Stuttgart, 1894.

ZIEGLER, K.,
- "Menschen- und Weltenwerden. Ein Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmosidee", *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 31 = 16 (1913) 529-573.

5. ASTROLOGÍA, RELIGIÓN, MITO Y MISTICISMO ASTRAL

5.1 Astrología, mito y religión

ARGETSINGER, K.,
- *Dies natales: Self, patron and city in Roman religion*, Diss. Princeton, 1990.
BAILEY, A.,
The Labours of Hercule, New York - London, 1977 (trad. fr. Genf, 1981).
BARZ, E.,
- *Götter und Planeten: Grundlagen archetypisches Astrologie*, Stuttgart, 1988.
BECK, R. L.,
- "Cosmic models: some uses of hellenistic science in Roman religion", *Apeiron*, 27 (1994) 99-117.
BLOCH, R.,
- "La liberté et le determinisme dans la divination romaine", *Homm. à J. Bayet*, Bruxelles, 1964, pp. 89-100.
BOLL, F.,
"Die Entwicklung des astronomischen Weltbildes im Zusammenhang mit Religion und Philosophie", *Die Kultur der Gengenwart*, III 3,3, Berlin-Leipzig, 1921, pp. 1-56 (= *Kleine Schriften*, pp. 225-282).
BOYANCÉ, P.,
- *La religion astrale de Platon aux Stoïciens*,
- "Théurgie et téléstique neoplâtonicienne", *RHR*, 147 (1955) 189-209.
- "L'Apollon solaire", en *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino*, Paris, 1966, pp. 149-170.
CAPELLE, P.,
- *De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus*, Diss., Halis Saxonum, 1917.
CHIODI, S. Mª,
- "Il dualismo caldeo secondo Plutarco", en G. Sfameni Gasparro (ed.), *Ἀγαθὴ ἐλπίς Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Roma, 1994, pp. 269-283.
CUMONT, F.,
- "Fatalisme astral et religions antiques", *RHLR*, n.s. 3 (1912) 513-543.
DIETERICH, A.,
- *Abraxas: Studien zur Religiongeschichte des späteren Altertums*, Leipzig, 1891.
- "Die Weisen aus dem Morgenland", *ZNW*, 3 (1902), 1-14.
DÖRRIE, H.,
- *Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriftenfunde*, Göttingen, 1964.
DROESSLER, R.,
- *Planeten, Tierkreiszeichen, Horoskope. Ein Ausflug in die Mythologie, Spekulation und Wirklichkeit*, Leipzig, 1984.
GUNDEL, W.,
- "Religionsgeschichtliche Lesefrüchte aus lateinischen Astrologenhandschriften", *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales*, 4 (1936) 225-252.
HÜBNER, W.,
- "Religion und Wissenschaft in der antiken Astrologie", en F. Bergier (ed.), *Zwischen Wahn, Glaube und Wissenschaft*, Zürich, 1988, pp. 9-50.

McMINN, J. B.Ñ,
- "Fusion of the Gods: A Religio-Astrological Study of the Interpretation of the East and West in Asia Minor", *JNES*, 15 (1956) 201-213.
MAGINI, L.,
- *Le Feste di Venere. Felicità femminile e configurazioni astrali nel calendario di Roma antica*, Roma, 1996.
METMANN, Oh.,
- *Mythos und Schicksal: die Lebenslehre der Antike Sternsymbolik*, Leipzig, 1936.
MOMIGLIANO, A.,
- "Sul dies natalis del santuario federale di Diana sull'Aventino", *Rend. Lincei* ser. 8, 1962, 387- (=*Terzo Contributo*, Roma, 1966, 641-648).
NILSSON, M. P.
- *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders*, Lund, 1962.
- "Sonnenkalender und Sonnenreligion", *Arch. f.Religionswiss.*, 30 (1946), 141-173.
- "Symbolisme astronomique et mystique dans certains cultes publics grecs", *Hommages Bidez-Cumont*, Bruxelles, 1949, pp. 217-225.
- "The Origin of the Belief in the Divinity of the Heavenly Bodies among the Greeks", *Harvard Theological Review*, 33 (1940) 1-8.
- "The new conception of the universe in the late Greek paganism", *Eranos*, 44 (1946) 20-27.
NOIVILLE, J.,
- "Les origines del Natalis Invicti", *REA*, 38 (1936) 145-176.
PARRISH, D.,
- "Imagery of the Gods of the Week in Roman Mosaics", *An. Tard.*, 2 (1994) 193-204.
PETZL, G.,
- "Ein Zeugnis für Sternenglauben in Lydien", *Chiron*, 28 (1998) 65-75.
PROSDOCIMI, A.L.,
- "La stella del templum augurale e la stella dei gromatici. Una stella augurale da Alba Fucens", *PP*, 256 (1991) 37-43.
REITZENSTEIN, R.,
- *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Stuttgart, 1927[3] (repr. Darmstadt).
- *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur*, Heidelberg, 1917.
ROUGIER, L.,
- *La religion astrale des Pythagoriciens*, Paris, 1959.
RÜPKE, J.,
- *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin/New York, 1995.
VASOLI, C.,
- *I miti e gli astri*, Napoli, 1977.

5.2 Misticismo astral

ALBRILE, E.,
- "L' *Anima viva* e la Seduzione degli Arconti tra Gnosticismo e Manicheismo", *Asprenas*, 44 (1997) 163-194.
BOUSSET, W.,
- "Die Himmelsreise der Seele", *ARW* 4 (1901) 136-169 y 229-273 (repr. Darmstadt, 1960).
CAPELLE, P.,
- *De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus*, Diss. Halle, 1917.
CASADIO, G.,
- *Vie gnostiche all' inmortalità*, Brescia, 1997.
CULIANU, I. P.,
- "L'Ascension de l'âme dans les mystères et hors des mystères", en U. Bianchi & M.J.

Vermaseren (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio internazionale, Roma 24-28 settembre 1979*, Leiden, 1982, pp. 276-302.
- "La Grand Année et la métempsychose", *ibid.*, pp. 303-307.
- *Psychanodia I. A survey of the evidence concerning the ascension of the soul and its relevance*, Leiden, 1983.
- "Le vol magique dans l'antiquité tardive", *RHR*, 98 (1981) 57-66.

CUMONT, F.,
- "Le mysticisme astral dans l'Antiquité", *Bulletin de la classse de lettrres, des sciences morales et politiques et de la classe des beaux arts de l'Academie Royale de Belgique*, 5 (1909) 256-286.
- *After Life in Roman Paganism*, New Haven, 1922; New York, 1959 (repr.).
- *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942 (repr. Darmstadt, 1966).
- *Lux Perpetua*, Paris, 1949.

DEAN-OTTING, M.,
- *Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature*, Frankfurt - Bern - New York, 1984.

ETTISCH, E.,
- "Escatologisch-astrologische Vorstellungen in der Gemeinderegel" (X, 1-8), *RdQ*, 2 (1959) 3-19.

FESTUGIÈRE, A. M.-J.,
- "Hermétisme et gnose païenne", *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, pp. 88-99.
- *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967.

FLAMANT, J.,
- "Sotériologie et systèmes planétaires", en U. Bianchi & M. J. Vermaseren (eds.), La Soteriologia, Leiden, 1982, págs. 223-242.

GIGNOUX, Ph.,
- "La signification du voyage extra-terrestre dans l' eschatologie mazdéenne", en AAVV, *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à H.-Ch. Puech*, Paris, 1974, pp. 63-69.

GOODENOUGH E. R. & JONES, A.,
- "Poseidonios and the flight of the soul through the Universe", *CPh*, 21 (1926) 97-114.

JOHNSTON, S. I.,
- "Riders in the Sky: Cavalier Gods and Theurgie Salvation in the Second Century A. D.", *CPh*, 87 (1992) 303-321.

JONES, R. M.,
- "Posidonius and the Flight of the Mind through the Universe", *CPh*, 21 (1926) 97-113
- "Posidonius and Solar eschatology", *CPh*, 27 (1932) 113-135.

KOLLER, H.,
- "Die Jenseitsreise, ein pythagoreischer Ritus", *Symbolon*, 7 (1971) 33-52.

KROLL, J.
- *Die Himmelfahrt der Seele in der Antike*, Köln, 1931.

MAHÉ, J.-P.,
- "La voie d'immortalité à la lumière des Hermetica de Nag Hammadi et les découvertes plus récentes", *VChr*, 40 (1991) 347-375.

MAIER, J.,
- "Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise und Gnosis", *Kairos*, 6 (1963) 18-40.

MERKELBACH, R.,
- "Die Sphaerenharmonie auf einem ravennatischen Mystensarkophag", *ZPE*, 6 (1970) 277-278.

NILSSON, M. P.,
- "Die astrale Unterblichkeit und die kosmische Mystik", *Numen*, 1 (1954) 106-119.

PÉREZ JIMÉNEZ, A.,
- "El Viaje Sidéreo de las Almas: Origen y Fortuna de un Tema Clásico en Occidente",

Fortunatae, 5 (1993) 101-123.
- "Elementi astrali nei miti di Plutarco", I. Gallo (ed.), *Plutarco e la Religione*, Napoli, 1996, pp. 297-309.
- "Plutarco *versus* Platón: Espacios místicos en el mito de Tespesio", en A. Pérez Jiménez & Francesc Casadesús Bordoy (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco*, Madrid-Málaga, 2001, pp. 201-210.

ROUGIER, L.,
- *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes*, Le Caire, 1933.

SEGAL, A. F.,
- "Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment", *ANRW*, II 23.2 (1980), pp. 1333-1394.

STETTNER, W.,
- *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, Stuttgart-Berlin, 1934.

VERMASEREN, M. J.,
- "La sotériologie dans les papyri Graecae magicae", en U. Bianchi & M. J. Vermaseren, *La soteriologia*, Leiden, 1982, pp. 17-30.

5.3. Astrología, religión solar y cultos orientales

ALBRILE, E.,
- "I Magi e la 'Madre Celeste', *Antonianum*, 75 (2000) 311-332.

ALTHEIM, F.,
- "Sol invictus", *Die Welt als Geschichte*, 5 (1939) 290-303.

AUNÉ, D. E.,
- "Magic in Early Christianity", *ANRW*, II.23.2 (1980) 1507-1557.

BALDUS, H. R.,
- "Zur Aufnahme des Sol Elagabalus-Kultes in Rom, 219 n. Chr.", *Chiron*, 21 (1991) 175-178.

BAUSANI, A.,
- "Note sulla preistoria astronomica del mito di Mithra", en U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden, 1979, pp. 508-514.

BECK, R. L.,
- "Interpreting the Ponza zodiac", *JMS*, 1 (1976) 1-19.
- "Interpreting de Ponza zodiac II", *JMS*, 2 (1978), 87-147.
- "The Seat of Mithras at the Equinoxes: Porphyry, *De antro nympharum* 24", *Journal of Mithraic Studies*, 1 (1976) 95-98.
- "Cautes and cautopates: some astronomical considerations", *Journal of Mithraic Studies*, 2 (1977) 1-17.
- "The Mithraic torchbearers and absence of opposition", *Echos du monde classique/ Classical Views*, n.s. 1 (1977) 126-140.
- "Sette Sfere, Sette Porte, and the Spring Equinoxes of A.D. 172 and 173, Mysteria Mithrae", en U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*,Leiden, 1979, pp. 515-529.
- "Mithraism since Franz Cumont", *ANRW*, II17.4 (1984), pp. 2002-2115.
- *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mythras*, Leiden, 1988.

BERNAND, T.,
- "À propos de l'autel dédié à Zeus Soleil, grand Sarapis, par l'architecte alexandrin Apollônios, fils d'Ammônios, au Mons Claudianus", *ZPE* 91, 1992, 221-225.

BILDE, P.,
- "The meaning of Roman mithraism", en *Rethinking Religion*, Copenhagen, 1989, pp. 31-47.

BOLL, F.,
- *Die Sonne im Glauben und in der Weltanschauung der alten Völker*, Stuttgart, 1922 (=*Kleine Schriften*, pp. 81-98).

BRASHEAR, W. M.,
- *A Mithraic Catechism from Egypt*, Wien, 1992.
CAMPBELL, L. A.,
- *Mithraic iconography and ideology*, Leiden, 1968.
CHIRASSI COLOMBO, I.,
- "Sol invictus o Mithra. (Per una rilettura in chiave ideologica della teologia solare del mitraismo nell'ambito del politeismo romano)", en U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden, 1979, pp. 649-672.
CLAUSS, M.,
- " Die sieben Grade des Mithras-Kultes", *ZPE*, 82 (1990) 183-194.
- "Sol Invictus Mithras", *Athenaeum*, 78 (1990) 423-450.
- *The Roman Cult of Mithras: the God and His Mysteries*, Edinburgh, 2000.
CUMONT, F.,
- *Oriental Religions in Roman Paganism*, New York, 1956^2 (= Chicago, 1911).
- "La théologie solaire dans le paganisme romain", *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 12/2 (1913) 447-479.
- *Les mystères de Mithra*, Bruselas, 1913.
- *Die Mysterien des Mithra*, Stuttgart, 1923 (repr. Darmstadt, 1975).
- *The Mysteries of Mithra*, New York, 1956.
- *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929^4(=1963, 4ª ed. rev.).
DIETERICH, A.,
- *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, 1923^3 (repr. Darmstadt, 1966).
DUCHESNE-GUILLEMIN, J.,
- "Note d'information. Sur l'origine des mystères de Mithra", *CRAI*, 1990, 281-285.
FAUTH, W.,
- *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leiden, New York & Köln, 1995.
GARCÍA Y BELLIDO, A.,
- "El culto de la Dea Caelestis en la Península Ibérica", *BRAH* 140 (1957) 451-486.
GORDON, R. L.,
- "The sacred geography of a mithraeum: the example of Sette Sfere", *J. Mithraic Stud.*, 1 (1976) 119-165.
- *Image and Value in the Graeco-Roman World. Studies in Mithraism and Religious Art*, London, 1996.
GREEN, M. J.,
- "Jupiter, Taranis and the solar wheel", en M. Henig y A. King (eds.), *Pagan gods and shrines of the Roman empire*, Oxford, 1986, 65-75.
GREEN, T. M.,
- *The Sun-Gods of Ancient Europe*, London, 1989.
GRIFFITH, A. B.,
- "The Emperor, Sol Invictus, and Mithras: Using Imperial Delusions of Solar Grandeur as a Survival Tactic", *AJA*, 97 (1993) 316.
GUARDUCCI, M.,
- "Nuovi documenti del culto di Caelestis a Roma", *BCAR*, 72 (1946-1948) 11-25.
HACKETHAL, M.,
- "Studien zum Mithraskult in Rom", *ZPE*, 3 (1968) 221-254.
HALSEBERGHE, G.H.,
- *The Cult of Sol Invictus*, Leiden, 1972.
- "Le culte de Deus Sol Invictus à Rome au troisième siècle après J.-C.", *ANRW*, II 16.4 (1984), pp. 2181-2201.
- "Le culte de Dea Caelestis", *ANRW* II.17.4 (1984), 2203-2223.

HANI, J.,
- "Serapis dieu solaire", *REG*, 83 (1970) 52-55.
HEITSCH, E.,
- "Drei Helioshymnen", *Hermes*, 88 (1960) 139-158.
HINNELLS, J.R.,
- "The iconography of Cautes and Cautopates I: the data", *Journal of Mithraic Studies*, 1 (1976) 36-67.
- (ed.), *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, 2 vols., Manchester, 1975.
HOCHART,
- "La religion solaire dans l'Empire romain", *Ann. Fac. Lett. Bordeaux*, 1887, pp. 36-56.
LEFÈVRE, L.-E.,
- "Le calendrier-zodiaque du portail royal de Chartres et les influences mithriaques", *Revue Archéologique*, 26 (1927) 207-232.
L'ORANGE, H. P.,
- "Sol Invictus Imperator. Ein Beitrag zur Apotheose", *SO*, 14 (1935) 86-114.
- *Domus aurea- der Sonnenpalast*, Oslo (*SO suppl.* 11), 1942.
- *Keiseren pa himmeltronen*, Oslo, 1949.
- *Studies in the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, Oslo, 1953.
MACDOWALL, D. W.,
- "Sol Invictus and Mitra: Some evidence from the Mint of Rome", en U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden, 1979, pp. 557-569.
MERKELBACH, R.,
- *Mithras. Ein persisch-römischer Mysterienkult*, Weinheim, 1994^2 (=1984).
- "Die sieben Grade des Mithras-Kultes", *ZPE*, 82 (1990) 183-194.
- "Priestergrade in den Mithras-Mysterien?", *ZPE*, 82 (1990) 195-197.
- *Mithras*, Königstein, 1984.
- *Isis regina- Zeus Sarapis.l Die griechisch-äguyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart, 1995.
MILETIC, Z.,
- "Éléments astronomiques dans la représentation de la tauroctenie mithriaque", *Radovi (Zadar)*, 33 (20) (1993-94) 93-108.
MOUTERDE, R.,
- "L'astrologie à Héliopolis-Ba'albek. Jupiter Heliopolitanus rex et regulus", *Bulletin du Musée de Beyrouth*, 13 (1956) 7-21.
NILSSON, M. P.
- "Sonnenkalender und Sonnenreligion", *ARW*, 30 (1946) 141-173.
PEREA, S.,
- "Simbolismo astrológico del cuervo en la tauroctonia mithraica. A propósito de una gema del Museo Arqueológico Nacional", *Boletín Mus.Arq.Nac.*, 17 (1999) 49-58 (= *Entre Oriente y Occidente. Temas de historia romana: Aspectos religiosos*, Madrid, 2001, pp. 95-115).
PEREA, S. & MONTERO, S.,
- "La misteriosa inscripción hispana a Zeus, Serapis y Iao: su relación con la magia y con la teología oracular del Apolo de Klaros", en G. Paci (ed.), *Ἐπιγραφαί. Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini*, Tivoli, 2000, pp. 711-736.
PISO, I.,
- "Zum Kultus der Dea Caelestis", *ZPE*, 99 (1993) 223-226.
QUINN-SCHOFIELD, W. K.,
- "Sol in the Circus Maximus", *Hommages à M. Renard* II, Bruxelles, 1969, pp. 639-649.
RAPP,
- "Helios", en W. H. Roscher, *Ausfürliches Lexikon der Griechischen und Römischen*

Mythologie, I, 2, Leipzig, 1886-90, cols. 1993-2026.
RIES, J.,
- "Théologie solaire manichéenne et culte de Mithra", en U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden, 1979, pp. 761-775.
SMALL, D. R.,
- The raven, an iconographic adaptation of the planet Mercury", en U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden, 1979, pp. 531-549.
SOLIN, H.,
- "Zu den Signa in den Mithrasinschriften", *ZPE*, 10 (1973) 279-281.
SWERDLOW, N. M.,
- "On the cosmical Mysteries of Mithras", *CPh.,* 86 (1991) 48-63.
THELAMON, F.,
- "Sérapis et le baiser du soleil", *Aquileia e l'Africa. Antichità Altoadriatiche*, 5 (1974) 227-250.
THOMAS, J.,
- "Astrologie, alchimie et structures ontologiques dans les mystères de Mithra", *Pallas*, 30 (1983) 75-94.
THRAMS, P.,
- "Die Signa in den Mithrasinschriften", *ZPE*, 9 (1972) 139-178.
TUBACH, J.,
- *Im Schatten der Sonnen Gottes; Der Sonnenkult in Edessa, Harran und Hatra am Vorabend der christlichen Mission*, Wiesbaden, 1986.
TURCAN, R.,
- *Mithras Platonicus. Recherches sur l'Hellénisation philosophique de Mithra*, Leiden, 1975.
- *Mithra et le mithriacisme*, Paris, 1981.
- "La royauté de Mithra", en G. Sfameni Gasparro (ed.), *Ἀγαθὴ ἐλπίς. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Roma, 1994, pp. 361-372.
- "Le sacrifice mithriaque: innovations de sens et de modalités", en *Le sacrifice dans l'antiquité*, Génève, 1981, pp. 341-80.
- "Salut mithriaque et sotérologie néoplatonicienne", en U. Bianchi e M. J. Vermaseren (eds.), *La soteriologia*, Leiden, 1982, pp. 173-191.
- "Hiérarchie sacerdotale et astrologie dans les mystères de Mithra", en R. Gyselen (ed.), La science des cieux. Sages, mages, astrologues, 1999, pp. 249-261.
TURCHI, N.,
- *Le religioni misteriosofiche del mondo antico*, Roma, 123.
ULANSEY, D.,
- "Mithras and Perseus", *Helios*, 13 (1986) 33-62.
- *The origins of the Mithraic Mysteries; Cosmology and Salvation in the Ancient World*, New York/Oxford, 1989.
VERMASEREN, M. J.,
- *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, I y II, Haag, 1956 y 1960.
- *Mithras, Geschichte eines Kultes*, Stuttgart, 1965.
- *Mithras, the Secret God*, London, 1963.
- *Mithra, ce dieu mystérieux* (trad. M. Léman & L. Gilbert), Paris, 1960.
- "Sole o Medusa? Un intarsio romano", *Homm. W. Deonna*, Bruselas, 1957, pp. 514-516.
- "La sotériologie dans les Papyri Graecae Magicae", *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leiden, 1982, pp. 17-30.
VERSNEL, H. S.,
- *Inconsistencies in Greek and Roman Religion,* I: *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes, Three Studies in Henotheism*, Leiden, 1990.

- *Inconsistencies in Greek and Roman Religion,* II: *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden, New York & Köln, 1994.
VIDMAN, L.,
- "Nochmals zu Iulia Domna = Dea Caelestis", *Liste Filologické*, 107 (1984) 183-184.
VISY, Z.,
- "The Name of Cautes und Cautopates", *Acta Class. Debrecen.,* 15 (1979) 51-54.
VOLLKOMMER, R.,
- "Mithras", *LIMC,* VI (1992) 538-626.
VON PRONAY, A.,
- *Mithras und die geheimen Kulte der Römer. Lebeselemente der Astrologie*, Freiburg, 1989.
WALTERS, M. J.,
- *The cult of Mithras in the Roman provinces of Gaule*, Leiden, 1974.
WILL, E.,
- "Une figure du culte solaire d'Aurelien. Jupiter consul vel consulens", *Syria*, 36 (1959) 193-201.
- "Mithra et les astres", *Syria*, 67 (1990) 427-433.
WÜST, E.,
- "Mithras", *RE,* XV2 (1980), cols. 2131-2155.
YELO, A.,
- "Supervivencia del culto solar en la Roma de León Magno", en *Paganismo y Cristianismo en el Occidente del Imperio Romano*, (*Memorias de Historia Antigua*, 5, 198, pp. 243-246.
ZIEGLER, CH.,
- "Les Osiris-lunes du Serapeum de Memphis", *Akten des Vierten Int. Ägyptologen-Kongresses*, München, 1989, III, pp. 441-449.

6. ASTROLOGÍA, JUDAÍSMO, GNOSTICISMO Y PENSAMIENTO CRISTIANO

6.1. Estudios generales

ALBRILE, E.,
- "Enoch e l' Iran: un' ipotesi sulle origini dell' apocalittica", *Nicolaus* N.S., 22 (1995) 91-136.
BECK, E.,
- "Bardaisan und seine Schule bei Ephraem", *Muséon*, 91 (1978) 271-333.
BECK, R. L.,
- "The *Anabibazontes* in the Manichaean *Kephalaia*", *ZPE*, 69 (1987) 193-196.
BERGER, K.,
- "Hellenistisch-heidnische Prodigien und die Vorzeichen in der jüd. und christl. Apokalyptik", *ANRW* , II 23.2 (1980), pp. 1428-1469.
BERGMEIER, R.,
- *Glaube als Gabe nach Johannes. Religions- und theologiegeschichtliche Studien zum prädestinatianischen Dualismus im vierten Evangelium*, Stuttgart, 1980.
- "Altes und Neues zur Sonnenfrau am Himmel (Apk 12), Religionsgeschichtliche und quellenkritische Beobachtungen zu Apk 12, 1-17", *ZNW* 73 (1982), 97-109.
BIETENHARD, H.,
- *Die himmlische Welt in Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen, 1951.
BISCHOFF, E.,
- *Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Thalmud und Midrasch*, Leipzig, 1907.
BÖCHER, O.,
- "Jüdischer Sternglaube mi Neuen Testament", en *Wort und Wirklichkeit FS Eugen Ludwig Rapp I*, Müsenheim, 1976, pp. 51-66.
BÖHLIG, A.,
- *Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*,

Tübingen, 1989.
BÖTTRICH, Ch.,
- "Astrologie in der Henochtradition", en *ZATW*, 109 (1997) 222-245.
BOLL, F.,
- *Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse*, Leipzig & Berlin, 1914 (repr. Amsterdam, 1968).
BOUSSET, W.,
- *Die Offenbarung Johannis (kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament)*, 1906[6].
BROX, N.,
- "Magie und Aberglaube in den Amfängen des Christentums", *Trierer Theologische Zeitschrift*, 83 (1974) 157-180.
CERRUTTI, M. V.,
- *Dualismo e Ambiguità. Creatori e creazione nella dottrina manichea sul cosmo*, Roma, 1980.
CHARLESWORTH, J. H.,
- "Jewish Astrology in the Talmud, Pseudepigrapha of the Dead Sea Scrolls, and Early Palestinian Synagoges", *Harv. Theol. Rev.*, 70 (1977) 183-200.
- "Jewish interest in astrology during the Hellenistic and Roman period", *ANRW*, II 20.2 (1987), pp. 926-950.
DANIÉLOU, J.,
- "Les douze apôtres et le zodiaque", *Vig.Christ.*, 13 (1959) 14-21.
DEMARIA, S.,
- *I capitoli LXIX e LXX dei Kephalaia copti manichei. Traduzione e commento*, Imola, 1998.
DIHLE, A.,
- *Die Schicksalslehtren der Philosophie in der alten Kirche*, en J. Wiesner, *Aristoteles. Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet*, II, Berlin/New York, 1987, pp. 52-71.
DOBIN, J. C.,
- *The Astrological Secrets of the Hebrew Sages. To Rule Both Day and Night. Astrology in the Bible, Midrash and Talmud*, New York, 1977; Rochester, 1983.
DÖLGER, F. J.,
- "Die Planetenwoche der griechisch-römischen Antike und der christliche Sonntag", en F. J. Dölger, *Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien*, 6, Münster, 1941, pp. 202-238.
- *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, Münster, 1971[2].
- *Sol Salutis. Gebet und Gestang in Christlichen Altertum*, Münster, 1972[3].
- *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, Münster, 1922.
DOWNING, F.G.,
- "Cosmic Eschatology in the First Century: Pagan, Jewish and Christians", *AC*, 64 (1995) 99-109.
EDWARDS, M.,
- "Porphyry's cave of the nymphs and the Gnostic controversy", *Hermes*, 124 (1996) 88-100.
EGO, B.,
- *In Himmel wie auf Erden. Studien zum Verhältnis von himmlischer und irdischer Welt im rabbinischen Judentum*, Tübingen, 1989.
ETTISCH, E.,
- "Eschatologisch-astrologische Vorstellungen in der Gemeinderegel (X, 1-8)", *RdQ*, 2 (1959) 3-19.
FEUCHTWANG, D.,
- "Der Tierkreis in der Tradition und in Synagogenritus", *MGWJ*, 59 (1915) 241-267.
FISCHER, G.,
- *Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Johannes 14, 2f*, Bern, 1975.

FRACASSINI, U.,
- *Il misticismo greco e il cristianesimo*, Città di Castello, 1922.
FREUNDORFER, J.,
- *Die Apolkalypse des Apostels Johannes und die hellenistische Kosmologie und Astrologie. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptergebnissen der Untersuchung Franz Bolls: Aus der Offenbarung Johannis*, Freiburg/Br., 1929.
FRÖBE-KAPTEYN, O.,
- *Alte Sonnenkulte und die Lichtsymbolik in der Gnosis und im frühen Christentum*, Zürich, 1944.
FURLANI, G.,
- "I Pianetti e lo Zodiaco nella Religione dei Mandei", en *Memorie dell' Accademia Nazionale dei Lincei*. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Ser. VIII, vol. II, 1948, pp. 133-147.
- "Di una raccolta di trattati astrologici in lingua siriaca", *RSO*, 7 (1916) 885-889.
- "Astrologisches aus syrischen Handschriften", *ZDMG*, 75 (1921) 122-128.
- "Tre trattati astrologici siriaci sulle eclissi solare e lunare", *Atti della Reale Accademia dei Lincei, Rendiconti, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, Ser. VIII, vol. II (1947), pp. 569-606.
GAECHTER, P.,
- "Die Magierperikope (Mt 2, 1-12)", *ZKTh*, 90 (1968) 257-296.
GANDZ, S.,
- "The Origin of the planetary week or the planetary week in hebrew literature", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 18 (1949) 213-254.
GERHARDT, O.,
- *Der Stern des Messias*, Leipzig, 1922.
GOODENOUGH, E. R.,
- *Jewish symbols in the Greco-Roman Period*, 8 vols., New York-Princeton, 1953-1968.
- *Jewish symbols in the Greco-Roman Period*, abridged edition, ed., with a foreword, by Jacob Neusner, Princeton University Press, 1988.
- *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven, 1935.
GREEN, T. M.,
- *The City of the Moon God; Religious traditions of Harran*, Religions in the Graeco-Roman World, vol. 114, New York, Leiden, Colonia, 1992.
GREGORY, T.,
- "Temps astrologique et temps chrétien", in Jean-Marie Leroux (ed.), *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au Moyen Age. IIIe-XIIIe siècles (Colloques inter. du CNRS)*, Paris, 1984, 557-579.
GRELOT, P.,
- "L'eschatologie des Esseniens et le livre d' Hénoch", *RdQ.*, 1 (1958) 113-131.
GRESE, W. C.,
- *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature*, Leiden, 1979.
GRUENWALD, I.,
- *From Apocalypticism to Gnosticism. Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*, Frankfurt, 1988.
HALBRONN, J.,
- *Le monde juif et l'astrologie: Histoire d'un vieux couple*, Milano, 1986.
HAMERTON-KELLY, R., SCROGGS, R., (eds.),
- *Jews, Greeks and Christians. Religions Cultures in Late Antiquity. Essays in Honor of William David Davies*, Leiden, 1976.
HELLHOLM, D. (ed.),
- *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, 1983 (1989[2]).
- *Zodiacus Christianus. Jüdisch-christliche Adaptationen des Tierkreises von der Antike*

bis zur Gegenwart, Königstein, 1983.
HERIARD-DUBREUIL, E.,
- *Astrologie ou révélation chrétienne?*, Poitiers, 1985.
HODGES, H.J.,
- "Gnostic liberation from astrological determinism: Hipparchan "trepidation" and the breaking of fate", *Vigiliae Christianae*, 51 (1997) 359-373.
HOLZHAUSEN, J.,
- *Eine Studie zum Poimandres, zu Valentin und dem gnostischen Mythos (Teoph. 33)*, Bodenheim, 1994.
JANACEK, K.,
- "Eine anonyme skeptische Schrift gegen die Astrologen (Bemerkungen über das Verhältnis des Sextus Empiricus zu Hippolyt)", *Helikon*, 4 (1964) 290-296.
KOLLMANN, B.,
- *Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum*, Göttingen, 1996.
LECLERCQ, H.,
- "Astres", *Dict. d'archéol. chrétienne*, I (1924), cols. 3000-3003.
- "Lune", *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* IX, 2 (1930), cols. 2707-2715.
MAIER, J.,
- "Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise und Gnosis", *Kairos*, 6 (1963) 18-40.
- "Die Sonne im religiösen Denken des antiken Judentums", *ANRW*, II.19.1 (1979), pp. 346-412.
MERKUR, D.,
- *Gnosis: An Esoteric Tradition of Mystical Visions and Unions*, Albany, 1993.
MIGOTTI, B.,
- "Sol Iustitiae Christus est (Origenes). Éléments de christologie solaire sur des objets paléochrétien du Nord de la Croatie", *Diadora*, 16-17 (1994-95) 263-292.
MOLNAR, M.R.,
- "The Magi's Star from the Perspective of Ancient Astrological Practices", *Quaterly Journ. of the Royal Astronom. Society*, 36 (1955).
- *The Star of Bethleem: The Legacy of the Magi*, Brunswick-London, 1999.
MONTERO, S.,
- "Cristianismo y astrología en los siglos IV-V d.C.: Oriente y Occidente", *Cuadernos Ilu*, 2 (1999) 23-32.
NESS, L. J.,
- *Astrology and Judaism in Late Antiquity*, Oxford, Ohio, Miami University, 1990.
- "The zodiac in the synagogue", *JAC*, 12 (1997) 81-92.
PANAINO, A.,
- "Visione della Volta Celeste e Astrologia nel Manichiesmo", en L. Cirillo & A. Van Tongerloo (eds.), *Atti del III Congresso Internazionale di Studi: 'Manicheismo e Oriente Cristiano Antico'*, Lovaina-Napoli, 1997, pp. 249-295.
PÉPIN, J.,
- *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I 1, 1-4)*, Paris, 1964.
PETERSON, E.,
- *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg, 1959.
PIZZANI, U.,
- "Astrologia ed astronomia nel pensiero dei Padri", en *L'Astrologia e la sua influenza nella filosofia, nella letteratura e nell'arte dall'età classica al Rinascimento*, Milano, 1992, pp. 65-85.
QUACK, J.F.,
- "Decane und Gliedervergottung. Altägyptische Traditionen im Apokryphon Johannis",

JAC, 38 (1995) 97-122.
RAHNER, H.,
- "Das christliche Mysterium von Sonne und Mond", *Eranos*, 10 (1943) 305-
- *Greek Myths and Christian Mystery*, London, 1963; New York, 1971.
RAU, E.,
- *Kosmologie, Eschatologie und die Lehrautorität Henochs. Traditions- und formgeschichtliche Untersuchungen zum äthiopischen Henochbuch und zu verwandten Schriften*, Diss. masch. Hamburgo, 1974.
REITZENSTEIN, R.,
- *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904.
RIEDINGER, O.,
- *Die heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie. Von Origenes bis Johannes von Damaskus. Studien zur Dogmengeschichte und zur Geschichte der Astrologie*, Innsbruck, 1956.
ROHDORF, W.,
- "Le christianisme et la semaine planétaire", *Augustinianum*, 19 (1979) 189-196.
STROUMSA, G. A. G.,
- *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Leiden/New York/Köln, 1996.
TEYSSÈDRE, B.,
- *Anges, astres et cieux: Figure de la destinée et du salut*, Paris, 1986.
TRÖGER, K.-W.,
- *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*, Berlin, 1971.
VAN DEN BROEK, R. & HANEGRAAFF, W. J. (eds.),
- *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, Ithaca (NY), 1997.
VOIGT, H. O.,
- *Die Geschichte Jesu und die Astrologie*, Leipzig, 1911.
VON STUCKRAD, K.,
- *Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis*, Berlin-New York, 2000.
VOSS, G.,
- *Astrología y cristianismo*, Barcelona, 1985.
WÄCHTER, L.,
- "Astrologie und Schicksalsglaube im rabbinischen Judentum", *Kairos*, 11 (1969) 181-200.
- "Sternglaube und Gottesglaube im Judentum", en *Jüdischer und christlicher Glaube. Vier Vortäge*, Stuttgart, 1975, pp. 26-43.
WEISS, C.,
- *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*, Berlin, 1966.
WERBLOWSKY, R. J. ZWI,
- *Magie, Mystik, Messianismus. Vergleichende Studien zur Religionsgeschichte des Judentums und des Christentums*, Hildesheim, 1997.
ZATELLI, I.,
- "Astrology and the workship of the Stars in the Bible", *ZAW*, 103 (1991) 86-99.

6.3. Autores: Padres de la Iglesia, gnósticos y herejes

AMAND DE MENDIETA, E.,
- *Les pronostics météorologiques, l'astrologie et sa réputation dans la 6e homélie de S. Basile*, Thèse, Louvain, 1940.

BIDEZ, J.,
- "Le traité d'astrologie cité par Saint Basile dans son *Hexaemeron*", *AC*, 7 (1938) 19-21.
BÖHLIG, A. & MARSCHIES, Chr.,
- *Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi*, Berlin-New York, 1994.
BRUNING, B.,
- "De l'Astrologie à la Grâce", en B. Bruning, M. Lamberigts & J. Van Houten (eds.), *Collectanea Augustiniana. Mélanges T.J. Van Bavel*, Louvain, 1990, pp. 574-643.
CHADWICK, H.,
- *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, 1997 (= 1976).
DAVIDS, J. A.,
- *De Orosio et sancto Augustino Priscillianistarum adversariis commentatio historica et philologica*, La Haye, 1930.
DE VREESE, P.,
- *Augustinus en de Astrologie*, Maastricht, 1933.
DOLL, P.,
- "De Diodori Tarsensis libro *κατὰ εἱμαρμένης*", *Jahrbuch d. Philos. Fak. d. Rhein. Friedrich-Wilhelms-Univ. zu Bonn*, 1,2 (1924) 9-10.
DIHLE, A.,
- "Zur Schicksalslehre des Bardesanes", en *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für C. Andresen zum 70. Geburstag*, Göttingen, 1979, pp. 123-135.
FERNÁNDEZ ARDANAZ, S.,
- "Religiosidad cósmica y simbología pagana en Prisciliano", *Antigüedad y Cristianismo*, VII, 1990, 207-235.
FERRARI, L. Ch.,
- "The Peculiar Appendage of Augustine's *Enarratio in Psalmum* LXI", *Augustiniana*, 28 (1978) 18-33.
- "Halley's Comet of 374 AD —New Light upon Augustine's Conversion to Manicheism", *Augustiniana*, 27 (1977) 139-150.
- "Astronomy and Augustine's Break with the Manichees", *Revue des Etudes Augustiniennes*, 19 (1973) 263-276.
FREUNDORFER, J.,
- *Die Apolcalypse des Apostel Johannes und die hellenistische Kosmologie und Astrologie*, Freiburg, 1929.
GAITH, J.,
- *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953.
GÜNTHER, R.,
- "Bardesanes und die Griechische Philosophie", *AA*, 26 (1978) 15-20.
HENDRIKX, E.,
- "Astrologie, waarzeggerij en parapsychologie bin Augustinus", *Augustiniana*, 4 (1954) 325-352.
HEINISCH, P.,
- *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria): Ein Beitrag zur Geschichte der allegorisch-mystischen Schriftauslegung im christlichen Altertum*, Münster, 1908
HÜBNER, W.,
- "Das Horoskop der Christen: (Zeno 1, 38L)", *Vigiliae Christianae*, 29 (1975) 120-137.
KOEP, L.,
- *Der Stern der Weisen als astrologisches Problem der Väterexegese*, Bonn, 1956.
- "Astrologia usque ad Evangelium concessa (Zu Tertullian, *De eidololatria* 9)", *Festschrift Theodor Klauser*, Münster, 1964, pp. 199-208.

LIETZMANN,
- "Simon Magus", *RE*,z.R., III1 (1927), cols. 180-184.
MAROTTA, E.,
- "L'ironia altri schemi nel *Contra Fatum* di San Gregorio di Nissa", *Vetera Christianorum*, 4 (1967) 85-105.
MOWINCKEL, S.,
- "Eine Studie zur Astrologie des Alten Testaments", *Acta Orientalia*, 8 (1930) 1-44.
NAU, F.,
- *Bardesanes l'astrologue. Le Livre dees lois des pays*, Paris, 1899
QUISPEL, G.,
- "L'homme gnostique. La doctrine de Basilides", *ErJb*, 16 (1948) 89-139.
RAMOS Y LOSCERTALES, J. Mª,
- *Prisciliano, Geste Rerum*, Salamanca, 1952.
REHM, B.,
- "Bardesanes in den Pseudoclementinen", *Philologus*, 93 (1938) 218-247.
SCHOEPS, H.-J.,
- "Astrologisches im pseudoklementinischen Roman", *Vig.Chirst.*, 5 (1951) 88-100.
SCOTT, A.,
- *Origen and the Life of the Stars. A History of an Idea*, Oxford, 1991.
WIDENGREN, G.,
- *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart, 1962.

7. LA POLÉMICA ASTROLÓGICA

AMAND DE MENDIETA, E.,
- *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale anti-fataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Lovaina, 1945 (repr. Amsterdam, 1973).
DIHLE, A.,
- "Die griechische Astrologie und ihre Gegner", *A&A*, 43 (1997), 90-108.
JANACEK, K.,
- "Eine anonyme skeptische Schrift gegen die Astrologen (Bemerkungen über das Verhältnis des Sextus Empiricus zu Hippolyt)", *Helikon*, 4 (1964) 290-296.
LONG, A.A.,
- "Astrology: Arguments pro and contra", in J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat & M. Schofield (eds.), *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge, 1982, pp. 165-192.
SCHÄUBLIN, C.,
- "Zu Diodors von Tarsos Schrift gegen die Astrologie (Phot., Bibl. Cod. 223)", *RhMus.*, 123 (1980) 51-67.

8. ELEMENTOS TÉCNICOS DE LA ASTROLOGÍA ANTIGUA

8.1 Constelaciones

BOLL, F.,
- "Das Kerykion als Sternbild", *Hermes* 34 (1899), 643-645.
- "Der Adler als Mystengrad", *ARW* 19 (1916-1919), 553ss.
- "Endymion als Sternbild", *ARW* 20 (1921), 479-481.
- "Finsternisse", *RE*, VI, 2 (1909), cols. 2329-2364.
- "Fixsterne", *RE* VI, 2 (1909), cols. 2427-2430.

BUTTMANN, Ph. K.,
- Über die Entstehung der Sternbilder auf der griechischen Sfäre", *Abh. d. Berliner Akad. d. Wiss.*, 1826, phil.-hist. Kl., pp. 19-63.
CALDINI MONTANARI, R.,
- "Étoile, constellation et corps céleste dans les mentalités grecque et romaine", en B. Bakhouche, A. Moreau y J. C. Turpin, I, 245-262.
FLORISOONE, A.,
- "Astres et constellations des Babyloniens", *Ciel et Terre*, 67 (1951) 153-169.
GUNDEL, H.-G.,
- "Pleiaden", *RE* XXI, 2 (1952), cols. 2485-2523.
- "Ursa", *RE* IXA (1961), cols. 1033-105
- "Himmelsbilder auf antiken Planisphären", *Sterne und Weltraum*, 2 (1963) 203-206.
- "Zodiaco e costellazioni", *Encicl. Art. Ant.* VII, Roma, 1966, pp. 1274-1283.
GUNDEL, W.,
- "Hyaden", *RE* VIII, 2 (1913), cols. 2615-2624.
- "Kyknos", *RE* XI, 2 (1922), cols. 2442-2451.
- "Kynosura 6)", *RE* XII, 1 (1925), cols. 37-41.
- "Lyra 2)", *RE* XIII, 2 (1927), cols. 2489-2498.
- "Sirius", *RE* IIIA, 1 (1927), cols. 314-351.
- "Stephanos 2)", *RE* IIIA, 2 (1929), cols. 2352-2361.
- "Sternbilder und Sternglaube", *RE* IIIA2, (1929), cols. 2412-2439.
- "Paranatellonta", *RE*, XVIII 3 (1949), cols. 1214-1275.
- "Zwei griechische Texte über die Tages- und Stundenherrscher", *ZPE*, 49 (1982) 53-66.
GURY, F.,
- "Stellae", *LICMC*, VIII1 (1997), pp.1175-1183.
HÜBNER, W.,
- "Die Paranatellonten im Liber Hermetis", *Zeitschrift für Wissenschaftgeschichte*, 59 (1975) 387-414: *Sudhoffs Archiv*, 59 (1975) 387-414.
- "Das Sternbild Lychnos", *Lychnos*, (1987) 1-13.
- "*Uranoscopus*. Der verstirnte Sterngucker", *RhM*, 133 (1990) 264-274.
- "Ein verschollenes System vierfach abgestufter Helligkeit ekliptikaler Grade. Aus der Arbeit an der Edition des Anonymus *De stellis fixis*", en *Antike Naturwissenchaft und ihre Rezeption* I/II, eds. K. Döring & G. Wöhrle, Bamberg, 1993, pp. 77-89.
- "Nereide oder Nereus in der Sphaera barbarica?", *Wiener Studien*, 109 (1996) 119-131.
- Die *Lyra Cosmica* des Eratosthenes: das neunte Sternbild der Musen mit neun Sternen und neun Saiten", *MH*, 55 (1998) 84-111.
KARUSU, S.,
- "Astra", *LIMC*, II1 (1984), pp.904-927.
NEUGEBAUER, O. & PARKER, R. A.,
- *Egyptian astronomical texts*, 3 vols. Providence, 1960-1969, en especial III: *Decans, Planets, Constellations, and Zodiacs* (1969).
PEREA, S.,
- "Asclepio – La Serpiente Celeste", en *Mitos griegos e historiografía antigua*, Sevilla, 2000, pp. 275-285.
ROBSON, V.E.,
- *The Fixed Stars and Constellations in Astrology*, London, 1923 (Wellingborough, 1979). Trad. alem. *Fixterne. Bedeutung und Konstellationen im Horoskop* (trad. J. Leopold), München, 1990.
WAINWRIGHT, G. A.,
- "A pair of constellations", en *Studies presented to F. LL. Griffith*, Oxford, 1932, 373-382.

8.2 Zodíaco

ABRY, J.-H.,
- "Les *anaphorai* des signes du zodiaque dans les écrits astrologiques", en G. Argoud & J.-Y. Guillaumin (eds.), *Sciences exactes et sciences appliquées à Alexandrie*, Saint-Étienne, 1998, pp. 305-324.
ALCOCK, A.,
- "Aquarius and Virgo", *Muséon*, 99 (1986) 249-250.
ARNALDI, F.,
- "Verse über den Tierkreis in einem Zodiologion aus Gerona", en *MlatJB*, 34 (1999) 77-99.
AURIGEMMA, L.,
- *Le signe zodiacal du Scorpion dans les traditions occidentales de l'Antiquité gréco-latine à la Renaissance*, París, 1976; trad. ital. *Il segno zodicale dello Scorpione nelle tradizioni occidentali*, Torino, 1976.
BOLL, F.,
- "Die ostasiatische Tierzyklus im Hellenismus", *T'oung-Pao*, 13 (1912) 699 ss. = *Kleine Schriften*, 1950, pp. 99-114.
BEZZA, G.,
- *Le dimore celesti. Segni e simboli dello zodiaco*, Milano, 1998.
CALDINI MONTANARI, R.,
- "L'oscurità dell' Ariete da Arato ad Avieno", *Prometheus*, 11 (1985) 151-167.
CUMONT, F.,
- "Zodiacus", en Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines* V (1919, repr. Graz, 1969), pp. 1046-1062.
DORSAN, J.,
- *Retour au Zodiaque des étoiles*, Paris, 1980.
DANIÉLOU, J.,
- "Les douze apôtres et le zodiaque", *Vig.Christ.*, 13 (1959) 14-21.
FERABOLI, S.,
- "Nota Sideris Capricorni", *Heptachordos Lyra, Humberto Albini oblata*, Genova, 1988, pp. 19-24.
FEUCHTWANG, D.,
- "Der Tierkreis in der Tradition und im Synagogenritus", *MGWJ*, 59 (1915) 241-267.
FLORISOONE, A.,
- "Les origines chaldéennes du zodiaque", *Ciel et Terre*, 66 (1950) 256-268.
GLEADOW, R.,
- *Les origines du zodiaque*, Paris, 1971 (Trad. ingl. *The Origin of the Zodiac*, London, 1968).
GUNDEL, H. G.,
- "Himmelsbilder auf antiken Planisphären", *Sterne und Weltraum*, 2 (1963) 203-206.
- "Zodiaco e costellazioni", *Encicl. Art. Ant.* VII, Roma, 1966, pp. 1274-1283.
- "Zodiakos", *Der klein. Pauly*, V, Stuttgart, 1975, cols. 1541-1548.
- "Zodiakos. Der Tierkreis in der Antike", *RE*, XA (1972), cols. 597-705.
- **Zodiakos. Tierkreisbilder im Altertum. Kosmische Bezüge und Jenseitsvorstellungen im antiken Alltagsleben*, Mainz am Rhein, 1992.
- "Tierkreiszeichen, Tierkreisbilder", *Seemans Lexikon der Kunst*, VII, Leipzig, 1994, pp. 328-329.
- "*Imagines Zodiaci*: zu neueren Funden und Forschungen", in *Hommages à Martin J. Vermaseren*, B. M. de Boer y T. A. Ettridge (eds.), Leiden, 1978, pp. 438-455.
GUNDEL, H. G. & BÖKER, R.,
- "Zodiakos. Der Tierkreis in der Antike.", *RE* V1, z.R. (1972), cols. 462-709.
GUNDEL, W.,
- "Krios", *RE*, XI, 2 (1922), cols. 1869-1886.

- "Leo", *RE* XII2 (1925), cols. 1973-1992.
- "Libra", *RE*, XIII, 1 (1926), cols. 116-137.
- "Skorpios", *RE*, IIIA,1 (1929), cols. 588-609.
- "Tauros", *RE*, VA1, (1934), cols. 53-58.
- "Parthenos 1)", *RE*, XVIII 3 (1949), cols. 1936-1957.
- "Pisces", *RE*, XX, 2 (1950), cols. 1775-1783.
- "Die Symbole der Planeten und Tierkreiszeichen", *Die Sterne,* 13 (1933) 92-99.

GUNDEL, W. & H. G.,
- *Zodiakos. Der Tierkreis in der antiken Literatur und Kunst*, München, 1972.

GURY, F.,
- "Principes de composition de l'image zodiacale", *Latomus*, 53 (1994) 528-542.
- "Zodiacus", *LIMC*, VIII1 (1997), pp. 490-497.

HOLL, O.,
- "Zodiakus", *Lex. d. christl. Ikonographie*, IV, Freiburg, 1972, cols. 574-579.

HÜBNER, W.,
"Das Sternbild der Waage bei den römischen Dichtern", *A&A*, 23 (1977) 50-63.
- Ζῴδια φωνήεντα. Die 'stimmhaften' Tierkreiszeichen", *Maia*, 28 (1976) 121-124.
- "Corpore semifero. Ekphrasis oder Metamorphose des Steinbocks?", *Hermes*, 108 (1980), 73-83.
- *Die Eigenschaften der Tierkreiszeichen in der Antike. Ihre Darstellung und Verwendung unter besonderer Berücksichtigung des Manilius*, Wiesbaden, 1982
- *Zodiacus Christianus. Jüdisch-christliche Adaptationen des Tierkreises von der Antike bis zur Gegenwart*, Königstein, 1983.
- *Grade und Gradebezirke der Tierkreiszeichen*, 2 vols., Stuttgart-Leipzig, 1995.
- "Ekliptik", *Der Neue Pauly*, vol. III, Stuttgart, 1997, cols. 938-940.
- "'Ιχθῦς" - PISCIS. Der singularische Gebrauch des Namens der zodiakalen Fische im Griechischen und Lateinischen", en *Sic Itur ad Astra. Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften. Festschrift für den Arabisten Paul Kunitzsch zum 70. Geburstag*, Menso Folkerts y Richard Lorch (eds.), Wiesbaden, 2000, pp. 266-284.
- "Zur neuplatonischen Deutung und astrologischen Verwendung der Dodekaoros" en AA. VV., *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums,* I. Reihe, 4. Bd. *FILO-FRONHMA, Festschr. f. M. Sicherl*, Paderborn, 1990, pp. 73-103.

LE BOEUFFLE, A.,
- "Une Vierge au caducée dans les illustrations de certains manuscrits latins astronomiques et astrologiques", *RPh.*, 43 (1969) 254-257.

LEHR, L.,
- *Beschreibung und Bedeutung der zwölf Tierkreiszeichen auf den Großbronzen von Alexandria unter der Regierung des Antoninus Pius*, Sonderdruck aus, Helvetische Münzenzeitung, 1971.

LEPSIUS, J.,
- "Der Segel Jakobs und der Tierkreis", *Reich Christi*, 6 (1903) 375-378.

LONG, A.A.,
- *The Twelve Gods of Greece and Rome*, Leiden, 1987.
- "The gods of the months in ancient art", *AJA,* 93 (1989) 589-595.

LUZZI, D.,
- "Il Toro e l'equinozio di primavera", *Riv. di Cult. Class. e Medioev.*, 33 (1991) 37-43.

NEUGEBAUER, O.,
- "Symbols of the Zodiacal Signs", *Trans. Amer. Philos. Soc.*, 35 (1942) 245-
- "The Zodiacal and Planetary Symbols", *Journ. Americ. Orient. Soc.*, 63 (1943) 123-

OVADIAH, A. & MUCZNIK, S.,
- "A fragmentary Roman zodiac and horoscope from Caesarea Maritima", *Stud. Bibl.*, 46 (1996) 375-380.

REHM, A.,
- "Sagittarius", *RE*, I2 (1920), cols. 1746-1751.

STEMBERGER, G.,
- "Der Tierkreis in der jüdisch-christlichen Traditionen", en W. Strolz, *Kosmischer Dimensionen religiöser Erfahrung*, Freiburg, 1978, pp. 101-127.

SVENBERG, E.,
- *Lunaria et zodiologia Latina*, Göteborg, 1963.

VAN DER WAERDEN, B. L.,
- "History of the Zodiac", *Archiv für Orientforschung*, 16 (1952-1953) 216-230.

WALLENFELS, R.,
- "Zodiacal Signs among the Seal Impressions from Hellenistic Uruk", en *The Tablet and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of W.W. Hallo*, Bethesda, 1993, pp. 281 ss.

WEIDNER, E. F.,
- "Der Tierkreis und die Wege am Himmel", *Archiv für Orientforschung*, 7 (1931-32) 170-178.

WEISS, C.,
- "Virgo, Capricorn und Taurus. Zur Deutung augusteischer Symbolgemmen", *JDAI*, 109 (1994) 353-369.

ZIMMERN, H.,
- "Der Jakobssegen und der Tierkreis", *Zeitschrift für Assyriologie*, 7 (1892) 161-172.

8.3 Decanos

BÖKER, R.,
- Über Namen und Identifizierung der ägyptischen Dekianen", *Centaurus*, 27 (1984) 189-217.

GOODWIN, C.W.,
- "Sur un horoscope grec contenat les noms de plusieur Decans", *Mélanges Égyptologiques*, 2° s., 13 (1864) 294-306.

GOYON, J.-C.
- "L'origine égyptienne des tablettes décanales de Grand", en J.-H. Abry (ed.), *Les tablettes astrologiques de Grand,*1993 pp. 63-75.
- "Les décans-serpents et l'eau du miracle", en J.-H. Abry (ed.), *Idem,* p. 76.

GUNDEL, W.,
- *Dekane und Dekansternbilder. Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker. Mit einer Untersuchung über die altägyptischen Sternbilder und Gottheiten der Dekane von S. Schott*, Hamburgo, 1936 (repr. Darmstadt, 1969).
- "Dekane", *RE* Suppl. VII (1940) 116-124.

KÁKOSY, L.,
- "Decans in Late-Egyptian Religion", *Oikumene,* 2 (1982) 163-191.
- "A naos with a Decan-Atum in Cairo", *AantHung*, 38 (1998) 185-190.

NEUGEBAUER, O.,
- "The Egyptian *Decans*", en A. BEER, *Vistas in Astronomy*, I, London-New York, 1955, pp. 47-51.

QUACK, J.F.,
- "Decane und Gliedervergottung. Altägyptische Traditionen im Apokryphon Johannis", *JAC*, 38 (1995) 97-122.

RUELLE, C.-E.,
- "Hermès Trismegiste, le livre sacré sur les decans", *RPh*, 32 (1908) 250-277.

8.4 Planetas

BARBAULT, A., BUSCETI, R. & CASTIGLIONI, E.,
- *La luna nei miti e nello zodiaco*, Milano, 1989.

BIDEZ, J.,
- "Les couleurs des planètes dans le mythe d'Er au livre X de la *République* de Platon", *Bull. de la classe des lettres de l' Académie royale de Belgique*, 21 (1935) 257-277.
BOLL, F.,
- *Antike Beobachtungen farbiger Sterne*, München, 1916 (Abhandl. Bayer. Akad. der Wiss., 30, fasc. 1, München, 1920).
- "Kronos-Helios", *ARW*, 19 (1916-1919) 342-346.
- "Zur babylonischen Planetenordnung", *Zeitsch. f. Assyr.*, 25 (1911) 372
- "Neues zur babylonischen Planetenordnung", *Zeitsch. f. Assyr.*, 28 (1913/4) 340-351.
CULIANU, I.,
- "Ordine e disordine delle sfere. Macrob. *In S. Scip.* I 12, 13-14, p. 50, 11-24 Willis", *Aevum*, 55 (1981) 96-110.
CUMONT, F.,
- "Jupiter Heliopolitaire et les divinités des planètes", *Syria*, 2 (1921) 40-46.
- "Les noms des planètes et l'astrolâtrie chez les Grecs", *AC*, 4 (1935) 5-43.
DOMBART, Th.,
- *Das palatinische Septizonium zu Rom*, München, 1921.
- "Septizonium", *RE* IIA2 (1923), cols. 1578-1586.
GOUREVITCH, D.,
- "La lune et les régles des femmes", *Coll.*, II, 1995, pp. 85-99.
GUETTLER, A. & PETRI, W.,
- *Der Mond. Kulturgeschichte und Astronomie des Erdtrabanten*, Heidelberg, 1962.
GUNDEL, W.,
- "Die Symbole der Planeten und Tierkreiszeichen", *Die Sterne*, 13 (1933) 92-99.
FLAMANT, J.,
- "Sotériologie et systèmes planétaires", en U. BianchiI & M.J. Vermaseren (eds.), *La Soteriologia*, Leiden, 1982, pp. 223-242.
GUNDEL, W. & H. G.,
- "Planeten bei Griechen und Römern", *RE* XX, 2 (1950), cols. 2017-2185.
KLIBANSKY, R., PANOFSKY, E. & SAXL, F.,
- *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, London, 1964 (trad. ital., *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Torino, 1983; trad. esp. *Saturno y la melancolía*, Madrid, 1983; *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt, 1990).
LE BOEUFFLE, A.,
- "Vénus, étoile du soir et les écrivains latins", *REL*, 40 (1962) 120-125
LUNAIS, S.,
- *Recherches sur la lune, I. Les auteurs latins de la fin des Guerres Puniques à la fin du règne des Antonins*, Leiden, 1979.
MAASS, E.,
- *Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen*, Berlin, 1902.
NEUGEBAUER, O. & PARKER, R. A.,
- *Egyptian astronomical texts*, 3 vols. Providence, 1960-1969, en especial III: *Decans, Planets, Constellations, and Zodiacs* (1969).
PALMER, R.E.A.,
- "Severan ruler-cult and the moon in the city of Rome", *ANRW* II 16.2 (1978), pp. 1085-1120.
PARRISH, D.,
- "Imagery of the Gods of the Week in Roman Mosaics", *An. Tard.*, 2 (1994) 193-204.
PÉREZ JIMÉNEZ, A.,
- "El Mensajero Hermes y las Propiedades Astrológicas de su Planeta Mercurio.", en A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti, eds.), *Aladas Palabras. Correos y Comunicaciones*

en el Mediterráneo, Madrid, Ediciones Clásicas, 1999, pp. 95-122.
- "Implicaciones astrológicas del mito de Crono-Saturno", *Minerva*, 13 (1999) 17-44.
PRÉAUX, C.,
- *La lune dans la pensée grecque*, Bruxelles, 1973.
QUIRING, H.,
- "Die heilige Siebenzahl und die Entdeckung des Merkur", *Altertum*, 4 (1958) 208-214.
RICHTER, W.,
- "Lunae Labores", *WS*, NF, 11 (1977) 96-105.
ROSCHER, W .H.,
- "Planeten", en W H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, III2, Leipzig, 1902-1909, cols. 2518-2539.
- "Mondgottin", *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 1894-1897, cols. 3119-3200.
RUEHLE, O.,
- *Sonne und Mond in primitiven Mythus*, Tübingen, 1925.
SAINTYVES, P.,
- *L'astrologie populaire étudiée spécialement dans les doctrines et les traditions relatives à l'influence de la Lune*, Paris, 1937.
SIMON, E.,
- Planetae", *LICMC*, VIII1 (1997), pp. 1003-1009.
SIMONI, A.,
- "La Sfera dei Pianeti", *La Clessidra*, 27 (1971).
THULIN, C.,
- "Saturnus", *RE* IIA1 (1921), cols. 218-223.
VAN DER WAERDEN, B. L.,
- "Aegyptische Planetenrechnung", *Centaurus*, 16 (1972) 65-91.
VERSNEL, H. S.,
- "Greek Myth and Ritual: The Case of Kronos", en J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987, pp. 121-152.

8.5. Horoscopia y dodecátropos

ABREY, J.-H.,
- "L'horoscope de Rome (Cicéron, *Div.*, II, 98-99)", *Coll.*, 2 (1995) 121-140.
BACCANI, D.,
- "Oroscopo (2/3s.)", en M. Manfredi (ed.), *Trenta testi greci da papiri letterari e documentari*, Firenze, 1983, pp. 48-51.
- "Appunti per oroscopi negli ostraca di Medinet Madi", *AnPap*, 1 (1989) 67-77.
- "Appunti per oroscopi negli ostraca di Medinet Madi (II)", *AnPap*, 7 (1995) 63-72.
- *Oroscopi greci: Documentazione papirologica*, Messina, 1992.
BACCANI, D. & PINTAUDI, R.
- "Oroscopo in un papiro di Vienna (P. Vindob. G 46005)", *AnPap.*, 4 (1992) 71-73.
BARNES, T. D.,
- "The Horoscope of Licinius Sura", *Phoenix*, 30 (1976) 76-79.
BASTIANINI, G. & GALLAZZI, Cl.,
- "Dati per un oroscopo. O. Tebt. NS inv. 89/1", en *TYCHE. Beiträge zur alten Geschichte Papyrologie und Epigraphik*, V, Wien, 1990, pp.5-7.
BÖKER, R.,
- "Die Schicksalshoroskopie und ihre ältesten Hilfsmittel", *Hermes*, 86 (1958), 220-230.
BRASHEAR, W. & NEUGEBAUER, O.,
- "Zwei Berliner Papyri: Ein Horoskop und eine Jupiter-Tafel", *Anzeiger* 110 (1973) 306-312.

BRIND'AMOUR, P.,
- "L'horoscope de l'avènement de Néron", *CEA*, 25 (1991) 145-151.
CUMONT, F.,
- "Écrits hermétiques I: *Sur les douze lieux de la sphère*", *RPh*, 42 (1918) 63-79.
DAGRON, G. & ROUGE, J.,
- Trois horoscopes de voyages en mer (5^{e} siècle après J.C.)", *REB*, 40 (1982) 117-133.
DELATTE, A. & STROOBANT, P.,
- "L'horoscope de Pamprépios, professeur et homme politique de Byzance", *Académie Royale de Belgique, Bulletins de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, 5e s., 9 (1923) 58-76.
GRAFTON, A.T. & SWERDLOW, N. M.,
- "The Horoscope of the Foundation of Rome", *CPh*, 81 (1986) 148-153.
GRENFELL, B.P.,
- "A Horoscope of the year 316 A.D.", *CR*, 8 (1894) 70-71
GUNDEL, H. G. & KEHL, A.,
- "Horoskop", *RAC*, XVI (1994), pp. 597-662.
GUZZI, A.,
- *Trutina Hermetis: L'oroscopo del concepimento*, Milano, 1994.
HEEGARD, P.,
- "The Date of the Horoscope of Philoe", *Pap. Osloens.*, (1931) 146-151.
- "Three Horoscopes in the Oslo Collection of Papyri", *SO*, 15-16 (1936) 98-100-
HÜBNER, W.,
- "Das Horoskop der Christen: (Zeno 1, 38L)", *Vigiliae Christianae*, 29 (1975) 120-137.
- "Zur neuplatonischen Deutung und astrologischen Verwendung der Dodekatropos", en *Philophronèma: Festschrift für Martin Sicherln*, Padeborn, 1990, pp. 73-103.
- "Les divinités planétaires de la Dodécatropos", en B. Bakhouche, A. Moreau y J. C. Turpin, I, 1996, pp. 307-317.
- *Die Dodekatropos des Manilius (Manil., II, 856-967)*, en *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse*, Mainz, 1995.
JONG, T. DE & WORP, K.A.,
- "A Greek Horoscope from 373 A.D.", *ZPE*, 106 (1995) 235-240.
KEYSER, P.L.,
- "Propertius' horoscope: a suggested birthdate", *CPh*, 87 (1992) 328-334.
KOCH, W. & KNAPPICH, W.,
- *Horoskop und Himmelshäuser*. 1. Teil: *Grundlagen und Altertum*, Göppingen, 1959.
KRAFT, K.,
- "Zum Capricorn auf den Münzen des Augustus", *JNG*, 17 (1967) 17-27.
NEUGEBAUER, O.,
- "Demotic horoscopes", *Journal of the American Oriental Society*, 63 (1943) 115-127.
- "Greek horoscopes and astronomical texts", *Isis*, 40 (1950) 48.
- "The horoscope of Ceionius Rufius Albinus", *AJPh*, 74 (1953) 418-420.
- "Two Demotic Horoscopes", *JEA*, 54 (1968) 231-235.
- "A Horoscope-Gem", *AJA*, 73 (1969) 361-362.
- "The Horoscope P. Colon. Inv. 930", *ZPE*, 4 (1969), 22.
NEUGEBAUER, O. & PARKER, R. A.,
- "Two Demotic Horoscopes", *Journal of Egyptian Archaeology* 54 (1968) 231-235.
NEUGEBAUER, O. & VAN HOESEN, H. B.,
- "Horoscope P.Ryl. 524", *Aegyptus*, 32 (1952) 333-335.
- *Greek Horoscopes*, Philadelphia, 1959 (repr. 1987).
NICKLIN, T.,
- "A horoscope from Egypt", *CR*, 16 (1902) 119-120.

NORTH, J. D.,
- *Horoscopes and History*, (The Warburg Institute), London, 1986.
OVADIAH, A. & MUCZNIK, S.,
- "A fragmentary Roman zodiac and horoscope from Caesarea Maritima", *Stud. Bibl.*, 46 (1996) 375-380.
PACKMAN, Z.M.,
- "Instructions for the Use of Planet Markers on a Horoscope Board", *ZPE*, 74 (1988) 85-95.
PINGREE, D.,
- "The Horoscope of Constantine VII Porphyrogenitus", *Dumbarton Oaks Papers*, 27 (1973) 219-231.
- "The Horoscope of Constantinople", en *Πρίσματα, Naturwissenschaftsgeschischtliche Studien, Festschrift W. Hartner*, Wiesbaden, 1977, pp. 305-315.
- "Political Horoscopes from the Reign of Zeno", *Dumbarton Oaks Papers*, 30 (1976) 133-150.
- "Historical Horoscopes", *JAOS*, 82 (1962) 487-502.
PINTAUDI, R. & NEUGEBAUER, O.,
- "Oroscopo (PL III/ 509)", *ZPE*, 46 (1982), 258-260.
- "PSI XII 1276 Verso: Oroscopo", *ZPE*, 50 (1983), 108.
PREGER, Th.,
- "Das Gründungsdatum von Konstantinopel", *Hermes*, 36 (1901) 336-342.
REA, J.R.,
- "A Gold ring with a horoscope of A.D. 327", *ZPE*, 39 (1980) 155.
- "A Gold ring with a horoscope of A.D. 327 Ter!", *ZPE*, 55 (1984) 18.
ROCHBERG, F.,
- "Babylonian Horoscopy: The Texts and Their Relation", en N. H. Swerdlow, *Ancient Astronomy and Celestial Divination*, Cambridge, Mass.-London, 1999, pp. 39-59.
RUTHERFORD, I.,
- "The Reader's Voice in a Horoscope form Abydos", *ZPE* 130 (2000) 149-150.
SIMON, E.,
- "Die drei Horoskope der Gemma Augusta", *NumAntCl.*, 15 (1986) 179-196.
WALKER, C.B.F.,
- "A sketch of the development of Mesopotamian astrology and horoscopes", en A. Kitson (ed.), *History and Astrology: Clio and Urania Confer*, London, 1989.

8.6. Melotesia

HÜBNER, W.,
- "Eine unbeachtete zodiakale Melothesie bei Vettius Valens", *RhM*, 120 (1977) 247-254.
LIÉNARD, E.,
- "La mélothésie zodiacale dans l'Antiquité", *Révue de l'Université de Bruxelles*, 39 (1933-34) 471-485.
NEUGEBAUER, O.,
- "Melothesia and Dodecatemoria", *Analecta Biblica*, 3 (1959) 270-275.
OLIVIERI, A(lessandro).,
- *Melotesia planetaria greca*, Napoli, 1934.
PÉREZ JIMÉNEZ, A.,
- "La Tiranía de los Astros sobre el Hombre: Melotesia Zodiacal", en J.M^{a} García González & A. Pociña Pérez (eds.), *Pervivencia y Actualidad de la Cultura Clásica*, Granada, 1996, pp. 263-286.
- "Melotesia Zodiacal y Planetaria: La Pervivencia de las Creencias Astrológicas Antiguas sobre el Cuerpo Humano", en A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti (eds.), *Unidad y Pluralidad del Cuerpo Humano: La Anatomía en las Culturas Mediterráneas*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1999, pp. 249-292.

RANKE, H.,
- "Die Vergottung der Glieder bei den Ägyptern", *Oriental Literaturzeitung*, 27 (1924) 558-564.
SCHISSEL V. FLESCHENBERG, O. & EISNER, W.,
- "Eine kosmische Ausdeutung des menschlichen Körpers", *WS*, 63 (1948) 88-97.

8.7. Geografía

BARTALUCCI, A.,
- "Una fonte egizia di età tolemaica nella geografia zodiacale di Manilio", *SIFC*, 33 (1961) 91-100.
CUMONT, F.,
- "La plus ancienne géographie astrologique", *Klio*, 9 (1909) 263-273.
HONIGMANN, E.,
- *Die sieben Klimata und die πόλεις ἐπίσημοι. Eine Untersuchung zur Geschichte der Geographie und Astrologie im Altertum und Mittelalter*, Heidelberg, 1929.
- "Die Anaphorai der alten Astrologen. Ein Versuch, die Anaphorai und Klimata des Michigan-Papyros 149 zu erklären", *Michigan papyri*, 3 (1936) 301-321.
PÉREZ JIMÉNEZ, A.,
- "La Imagen celeste de la Ecúmene. Geografía Zodiacal y Planetaria", en A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti (eds.), *Los Límites de la Tierra: El Espacio Geográfico en las Culturas Mediterráneas* Madrid, Ediciones Clásicas, 1998, pp. 177-219.
RICHER, J.,
- *Géographie sacrée du monde grec: croyances astrales des anciens Grecs*, Paris, 1967.
- *Géographie sacrée du monde romain*, Paris, 1985.

8.8 Botánica

BIDEZ, J.,
- "Plantes et pierres magiques d'après le ps. Plutarque *De Fluviis*", *Mélanges O. Navarre*, Toulouse, 1935, pp. 25-38.
CARNOY, A.,
- "Sur quelques noms de plantes à caractère sacré", *Nouvelle Clio*, 10-12 (1958-1962).
CUMONT, F.,
- "Écrits hermétiques II: Le médicin Thessalus et les plantes astrales d'Hermès Trismégiste", *RPh*, 42 (1918) 85-108.
DELATTE, L.,
- *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques* (Académie royale de Belgique, Mémoire LIV,4), Bruxelles, 1961 (= Lieja, 1936).
MARTINI, M. C.,
- *Piante medicamentose e ritual magico-religiosi in Plinio*, Roma, 1977.
PATERA, M.,
- "Les rites d'extraction des plantes dans l'Antiquité. Magie, botanique et religion. L'exemple de la mandragore", *RAHA*, 27 (1994) 21-34.
PFISTER,
- "Pflanzenaberglaube", *RE* XIX2 (1938), cols. 1446-1456.

8.9 Metales, piedras y gemas

CLOSS, A.,
- *Die Steinbücher in kultürhistorischer Überschau*, Joanneum, Mineralogisches Mitteilungensblatt 1, Graz, 1958.
DE MELY, F. & RUELLE, C. E.,
- *Les lapidaires de l'Antiquité et du Moyen Âge*, París, 1898, 1902.
HALLEUX, R. & SCHAMMP, J. (ed. y trad.),
- *Les lapidaires grecs*, Paris, 1985.
HOLSTEIN & KOCH, W.,
- *Die Seele der Edelsteine*, 1934.
HOPFNER, Th.,
- "Λιθικά", *RE* XIII1 (1926), cols. 747-769.
KOCH, W.,
- "Edelsteine der Tierkreiszeichen im Altertum", *Zenit* (1938) 1-9.
LORENZ, M.,
- *Okkulte Bedeutung der Edelsteine*, Leipzig, 1915.
PACHINGER, A. M.,
- Glaube und Aberglaube im Sternreich, München, 1912.
PARTINGTON, J. R.,
- "The Origins of the Planetary Symbols for the Metals", *Ambix*, 1 (1937) 61-64.
PEUCKERT-WILL, E.,
- *Zauber der Steine*, Leipzig, 1936.
SCHMIDT, Ph.,
- *Edelsteine. Ihr Wesen und ihr Wert bei den Kulturvölkern*, Bonn, 1948.

8.10. Iatromatemática

EBERTIN, R.,
- *Sterne helfen heilen*, Freiburg, 1982 (trad. ingl., *Astrological Healing: The History and Practice of Astro-Medicine*, Chatham, 1989).
EFFE, B.,
- "Arat-ein medizinischer Lehrdichter?", *Hermes*, 100 (1972) 500-503.
GIL FERNÁNDEZ, L.,
- *Therapeia. La Medicina Popular en el Mundo Clásico*, Madrid, 1969.
IDELER, J. L.,
- "Iatromathematica de Hermes a Amón el Egipcio", en *Physici et medici graeci minores*, Berlin, 1841, vol. I, pp.. 387-396 y 430-440.
MAGNUS, H.,
- *Medicin und Religion in ihren gegenseitigen Beziehungen*, Breslau, 1902.
- *Der Aberglauben in der Medicin*, Breslau, 1903.
MERCIER, Ch.A.,
- *Astrology in medicine. With addendum on saints and signs*, London, 1914.
MEYERHOF, M.,
- "Die Operation des Stars in der griechischen Medizin", *Die Antike*, 9 (1932) 72-80.
PAZZINI, A.,
- "Il *de medicorum astrologia Hippocratis* e alcune osservazione sulla iatromatematica", *Boll. Ist. Stor. Ital. Arte Sanit.*, 1 (1932) 1-42.
- *Medicina primitiva*, Roma, 1941.
PERRIER, T.,
- *La médeicne astrologique*, Lyon, 1905.
THORNDIKE, L.,
- "The three Latin translations of the pseudo-hippocratic tract on Astrological medicine", *Janus* 49 (1961), 104-129.
WÖHRLE, G.,
- *Studien zur Theorie der Antiken Gesundheitslehre*, Stuttgart, 1990.

8.11. Varia

BELS, J.,
- "Astrological Considerations on the Lenght of Life in Hellenistic, Persian and Arabic Astrology", *C.C.*, 2 (1998) 3-15.

BEZZA, G.,
- "Sulla tradizione del *thema mundi*", en *Atti del Convegno G. Schiaparelli storico dell'astronomia (Milano, 1997)*, a cura di A. Panaino y G. Pellegrini, Milano, 1999, 169-185.

BOLL, F.,
- "Paralipomena I", *Philol.*, 69 (1910) 161-177.
- "Hebdomas", *RE* VII, 2 (1912), cols. 2547-2578.
- "Die Lebensalter. Ein Beitrag zur antiken Ethologie und zur Geschichte der Zahlen. Mit einen Anhang zur Schrift Περὶ ἑβδομάδων, *NJA*, 16 (1913) 89-145 (= *Kleine Schriften*, pp. 156-224).
- *Antike Beobachtungen farbiger Sterne*, Munich, 1916 (Abhandl. Bayer. Akad. der Wiss., 30, fasc. 1, Munich, 1920)..

DE MIRIMONDE, A. P.,
- *Astrologie et musique*, Génève, 1977.

JONES, P.,
- "Celestial and Terrestrial Orientation. The Origins of House Division in Ancient Cosmology", en A. Kitson, *History and Astrology. Clio and Urania Confer*, London-Boston-Sydney-Wellington, 1989.

KOCH, W.,
- "Zur astrologische Farbenlehre", *Die Astrologie*, 17 (1936) 344-

LÉVI-STRAUSS, C.,
- "Le sexe des astres", en *To Honor Roman Jakobson. Essays on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Gravenhage-París, 1967, pp. 1163-1170 (= *Anthropologie structurale deux*, París, 1973 (trad. ital., *Antropologia strutturale due*, Milano, 1978, pp. 249-259).

LUQUE MORENO, J.,
- "Música celestial: Astronomía y psicología en la teoría musical de los romanos", en A. Pérez Jiménez (ed.), *Astronomía y Astrología. De los Orígenes al Renacimiento*, Madrid, 1994, pp. 111-142.

PEREA YÉBENES, S.,
- "La música de los planetas en las teorías pitagóricas y el orden de los días de la semana en el calendario romano", en J. Mangas & S. Montero (eds.), *El milenarismo. La percepción del tiempo en las culturas antiguas*, Madrid, 2001, pp. 125-143.

PÉREZ JIMÉNEZ, A.,
- "*Perì Deípnou*. Referencias astrológicas antiguas a la dieta y la gastronomía", en A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti (eds.), *Dieta mediterránea: Comidas y hábitos alimenticios en las culturas mediterráneas*, *Mediterranea* nº 6, ed. Clásicas, Madrid, 2000, pp. 125-157.

POLARA, G.,
- "Biothanatus", *Koinonia*, 4 (1980) 93-99.

REINACH, TH.,
- "La musique des sphères", *REG*, 13 (1900) 432-449.

ROSCHER, W. H.,
- *Die Hebdomadenlehren der griechischen Philosophen und Ärzte. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie und Medizin*, Leipzig, 1906.

WEINSTOCK, St.,
- "Lunar mansions and early calendars", in *JHS*, 49 (1949) 48-69.

LOS COMPUESTOS DE συν- EN GÉMINO: SU VALOR ASTROLÓGICO (Y ASTRONÓMICO)

ESTEBAN CALDERÓN DORDA
Universidad de Murcia

Compounds with συν- reach their greatest development as technical languages reach their highest degree of maturity. The language of astrology is no exception. Geminus's treatise is a good example of the growth of these compounds in the language of astrology.

0. En la *Introducción a los fenómenos* de Gémino hallamos un total de 49 términos que incluyen el preverbio συν-: 29 verbos[1], 11 sustantivos, 6 adjetivos y 3 adverbios, sin contar aquellos que aparecen en los fragmentos, por no ser citas textuales de Gémino. La preposición σύν indica la noción de compañía, una noción que podemos analizar como la idea de proximidad o coincidencia, unida a otra noción,

* Este trabajo se ha realizado con la financiación del Proyecto de investigación titulado "Estudio sobre el vocabulario religioso griego" (BFF2000-0105).

1 Contrasta esta cifra con los 35 verbos que aparecen en la *Ilíada*, cifra escasa esta última si tenemos en cuenta las dimensiones del poema homérico. Este dato lo hemos tomado de Mª.A. HERNÁNDEZ VÁZQUEZ, "Formación de palabras y lenguas de *corpus*. El preverbio συν- en griego", en *Las lenguas de* corpus *y sus problemas lingüísticos* (eds. A. AGUD-J.A. FERNÁNDEZ DELGADO-A. RAMOS), Madrid-Salamanca, 1996, pp. 129-149 (en p. 136). En este trabajo vamos a omitir todos aquellos términos que no ofrecen un significado astrológico (o astronómico) real o, cuando menos, contextual. Son los siguientes: συμβαίνειν, σύμπας, συμπληροῦν, συμπνεῖν, συνάγεσθαι, συναιρεῖν, συναλοιφή, συναμφότερος, συντάσσειν, σύνταξις, συντελεῖσθαι y συντιθέναι. Sobre el valor general del preverbio συν- es útil el artículo de K. MOEWES, "*com-* als perfektivierendes Präfix bei Plautus, *sam-* im Rigveda, συν- bei Homer", *IF*, 25 (1909) 86-109.

según la cual esa coincidencia es favorable o coadyuvante. No deja de ser relevante el hecho de que los compuestos de συν- alcanzan su mayor desarrollo en la medida en que las lenguas técnicas alcanzan su grado de madurez. La lengua de la astrología y de la astronomía no será una excepción[2]: el amplio uso del preverbio συν- modifica y redetermina el significado de numerosas formas simples confiriéndoles un valor astrológico o astronómico bien preciso. En estas páginas vamos a examinar el material que nos brinda el tratado de Gémino y sus características.

1. Un buen ejemplo de términos, cuyo origen se halla lejos de la astrología y de la astronomía, es el compuesto por la familia συμφωνεῖν, σύμφωνος, συμφώνως y ἀσύμφωνος. En todos estos compuestos es posible encontrar en nuestro autor ejemplos de un uso no especializado frente a otros en los que es evidente un empleo claramente astrológico o astronómico. Usos astrológicos de συμφωνεῖν los hallamos, por ejemplo, en II 20; 43; XVII 19; 21[3]. En los pasajes correspondientes al capítulo XVII se trata de contextos referentes a la utilización de parapegmas, por tanto, concernientes a la astrometeorología. Igualmente en contexto astrológico encontramos este verbo en II 20 como antónimo de διαφωνεῖν: τὸ δὲ τοιοῦτον παράγγελμα ἐπὶ μὲν τοῦ ἑνὸς τετραγώνου τοῦ τὰς τροπὰς καὶ τὰς ἰσημερίας περιέχοντος κατὰ τὸ ὁλοσχερὲς λεγόμενον συμφωνήσει πρὸς τὸ φαινόμενον, πρὸς δὲ τὴν ἐν τῷ λόγῳ ἀκρίβειαν διαφωνεῖ.

El adjetivo σύμφωνος también presenta casos de empleo general y casos de empleo específico (p.e., VIII 57; XI 8). Hay que observar el hecho de que no contamos en esta familia con la presencia del sustantivo συμφωνία, pero, en cambio, sí hay pasajes en los que aparece τὸ σύμφωνον en sustitución suya; concretamente son dos los pasajes (XVII 6; 8) y ambos de claro contenido astrológico, pues se refieren al uso de los parapegmas. En estos instrumentos empíricos de predicción meteorológica es fundamental la concordancia (τὸ σύμφωνον) entre los fenómenos astrales y los fenómenos meteorológicos; pues bien, esa "coincidencia" es designada por Gémino como τὸ σύμφωνον. Así concluye en XVII 8: ἐκ τῆς πείρας τὸ

2 Algunos aspectos de la lengua de la astrología son abordados de manera sumaria por C. ORLANDO y R. TORRE, "Lessico astronomico-astrologico greco", *Atti del I Seminario Intern. di Studi sui Lessici Tecnici Greci e Latini*, (edd. P. RADICI-M. COCCAMO) Messina, 1991, pp. 291-309 (para las cuestiones que aquí abordamos interesan particularmente las pp. 303-307). La ausencia de estudios sistemáticos sobre el tema ha sido puesta de relevancia, entre otros, por D. LARA, "La lexicografía y el vocabulario técnico griegos", *Tempus*, 6 (1994) 5-18 (especialmente en p. 16).

3 *Cf.* Ptol., *Tetr.* 1. 21, 18; 3. 11, 2 y 32. Para el *Tetrabiblos* de Ptolomeo citamos por la reciente y excelente edición de W. HÜBNER, *Claudii Ptolemaei. Vol. III 1. ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΙΚΑ*, Stuttgart-Leipzig, 1998. El verbo συμφωνειην aparece por vez primera en Platón, *cf.* A. DÍAZ TEJERA, "Ensayo de un método lingüístico para la cronología de Platón", *Emerita*, 29 (1961) 241-286 (en p. 251) y J. GENTZLER, "συμφωνεῖν in Plato's *Phaedo*", *Phronesis*, 36 (1991) 265-276.

σύμφωνον ὡς ἔγγιστα λαβόντες. Es, en consecuencia, esa experiencia (πεῖρα) acumulada la que permite la obtención de deducciones en el orden adivinatorio.

Algo parecido cabe decir del adverbio συμφώνως, del que hallamos empleos no específicos (VII 7; 8) junto a empleos claramente marcados por el valor astrológico (VIII 7; 57). En estos últimos casos se trata del adverbio que se utiliza para explicar la armonización entre los meses lunares y el año solar; dicho de otra manera, el intento por parte de los griegos de hacer "concordes" los años con el sol, y los días y los meses con la luna[4]. En este mismo contexto de armonización de los períodos temporales aparece también el verbo συμφωνεῖν (p.e., VIII 49): ἐν δὲ τῷ αὐτῷ χρόνῳ κατὰ τὴν ἐννεακαιδεκαετηρίδα τὴν συμφωνοῦσαν τοῖς φαινομένοις ἐμβόλιμοι μῆνες ἄγονται νς'. Es cosa sabida que los astrónomos antiguos trataron de encontrar períodos de números enteros con el objeto de establecer un tipo de calendario perpetuo. Es precisamente en este contexto en el que hay que enmarcar el ciclo de 19 años (ἐννεακαιδεκαετηρίς), o ciclo de Metón, como uno de los antiguos sistemas ideados para armonizar el año solar y el año lunar[5].

Un caso similar lo hallamos en συμμετρία (XVI 5) y συμμέτρως (XV 2), que pasan a formar parte del léxico de la geometría[6], de suerte que en Gémino indican la relación geométrica, bien en las distancias o bien en la posición, aplicados a la definición de las zonas geográficas. Y algo análogo ocurre con el verbo συμπίπτειν, que indica cualquier tipo de coincidencia o concurrencia y que adquiere, asimismo, un valor geométrico[7], mientras que en nuestro tratadista designa, dentro del ciclo astral, la coincidencia de las fiestas en honor de Isis con el solsticio de invierno (VIII 21). Por su parte, la idea de 'convergencia' de los cuerpos hacia el centro de la tierra —principio fundamental de la física— es expresado por Gémino con el verbo συννεύειν (XVI 2)[8].

2. Hay términos cuyo significado evoluciona y se especializa, con el tiempo, en un contexto astronómico-astrológico. En este sentido es interesante señalar que el frecuentísimo σύνοδος, que originariamente indica la compañía de alguien en un camino (σύν-ὁδός), pasa a designar cualquier tipo de unión estrecha y, a partir de

4 Sobre esta costumbre, *cf.* Ar., *Nu.* 626 y *schol.* Arat., p. 373 Martin.

5 *Cf.* D.S., XII 36; Plu., *Mor.* 892C; Ptol., *Tetr.* 4. 10, 9.

6 *Cf.* Ch. MUGLER, *Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des grecs*, Paris, 2 vols., 1958-59, *s.u.*, y R. FALUS, "La terminologie grecque du rapport et de la proportion", *AAntHung*, 27 (1979) 353-380. *Cf.* Ptol., *Tetr.* 1. 3, 11; 7, 2; 3. 12, 12; 4. 10, 16.

7 *Cf.* Ch. MUGLER, *op. cit.*, 1958-59, *s.u.*

8 *Cf.* Str., II 5, 2, y G. AUJAC, *Strabon et la science de son temps*, Paris, 1966, p. 97 (para el concepto de σύννευσις, Str., IV 5, 1).

Aristóteles, la conjunción de astros[9]. Así, el verbo συνοδεύειν será 'hacer el camino con'[10], de donde el significado 'estar en conjunción'[11]. En otro sentido, el término σύνοδος también tiene una especialización como *uox technica* eclesiástica[12] que perdura hasta hoy.

La definición de σύνοδος la ofrece el propio Gémino (IX 16): σύνοδος δέ ἐστι χρόνος, ἐν ᾧ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη ἐν τῇ αὐτῇ μοίρᾳ γίνονται. En consecuencia, Gémino está definiendo lo que es σύνοδος por antonomasia: la conjunción del sol y de la luna, situación que se produce cuando uno y otro astro están alineados con la tierra y del mismo lado que la tierra. En ese preciso instante sólo será visible el hemisferio iluminado de la luna, es decir, la neomenia[13]. Por otra parte, el intervalo entre un σύνοδος y el siguiente equivale a 29 días 12 h. 44', y es lo que conocemos como revolución sinódica o mes sinódico; dicho de otra manera, mes lunar (VIII 1): μήν ἐστι χρόνος ἀπὸ συνόδου ἐπὶ σύνοδον ἢ ἀπὸ πανσελήνου ἐπὶ πανσέληνον.

Aunque este tipo de conjunciones se puede dar entre los demás planetas entre sí y entre un planeta con una estrella fija, Gémino sólo aborda el tipo de σύνοδος más importante, no sólo por su importancia en el computo mensual, sino también por la posibilidad de que se produzcan eclipses de sol. Cada año tienen lugar, al menos, dos eclipses de sol y otros dos de luna, si bien no todos son visibles desde un mismo punto de la tierra[14] y su magnitud depende del lugar geográfico de observación. Y dichos eclipses de sol no acontecen sino en el día 30, ὅτε συνοδεύει ἡ σελήνη τῷ ἡλίῳ (X 6). Hay que señalar, asimismo, que el verbo συνοδεύειν aparece dos veces en Gémino (VIII 14; X 6) y es el primer autor en el que lo tenemos atestiguado[15].

9 Arist., *Mete.* 343b 30. *Cf.* Plu., *Mor.* 269C; *Rom.* 12.

10 *Cf.* Plu., *Mor.* 609D; *Pomp.* 40. Sobre σύνοδος y συνοδεύειν, *cf.* C. ORLANDO-R. TORRE, art. cit., p. 303, n.30.

11 *Cf.* Plu., *Mor.* 891F.

12 *Cf.* Eus., *PE* I 5, 7; *HE* V 23, 2; Epiph. Const., *Haer.* III p. 332. *Vid.* J.L. OREJA, "Terminología patrística de la Encarnación", *Helmantica*, 2 (1951) 129-160 (en p. 153 s.) y R. MERKELBACH, "Der griechische Wortschatz und die Christen", *ZPE*, 18 (1975) 101-148 (en p. 106 s.). Este sentido de 'reunión' o 'asamblea' también lo hallamos en la literatura profana (*cf.* A. GIOVANNINI, "Polybe et les asemblées achéennes", *MH*, 26 (1969) 1-17) desde Solón (*fr.* 3, 22).

13 Así en VIII 11; IX 7; 15 (νουμηνία). Synes., *Ep.* 4 llama νὺξ συνοδική a la noche en que se produce dicho σύνοδος. *Cf.* Cleom., 202, 24.

14 Hay que distinguir tres tipos de eclipses de sol, según su intensidad: eclipse parcial, eclipse total y eclipse anular (aquél en el que permanece visible un anillo del disco solar). *Cf.* Ptol., *Alm.* 4. 1.

15 *Cf.* E. CALDERÓN, "La lengua científica de Gémino. I. La aportación léxica", *Myrtia*, 13 (1998) 103-136 (en p. 132). *Cf.* Ptol., *Tetr.* 1. 20, 3; 3. 13, 8; 15, 3.

La reunión de dos astros cualesquiera en conjunción o en oposición se designaba desde Platón[16] con el nombre genérico de σύναψις. Gémino no conoce este sustantivo, pero sí emplea en una ocasión el verbo συνάπτειν, de amplísimo uso, para mostrar esa idea general de proximidad o contacto (XVI 28), cuando indica que, según la concepción del cosmos que hallamos en Homero y en los poetas arcaicos, la tierra es una superficie plana que se extiende hasta el cielo. Se trata de un verbo especializado de las matemáticas en época tardía[17], pero que es usado de manera precisa por los autores de materia astrológica de este período para designar la conjunción (συναφή) de un cuerpo celeste con otro[18].

3. No obstante lo dicho, hay términos que son creados con vocación específica y algunos de estos grupos de palabras están presentes en Gémino en toda su riqueza familiar. Es el caso de συνανατέλλειν, συνανατολή y συνεπιτέλλειν. Los dos primeros términos expresan el orto simultáneo de una estrella con el sol, llamado orto helíaco: καὶ ἔστιν ἑῴα μὲν ἐπιτολή, ὅταν ἅμα τῷ ἡλίῳ ἀνατέλλοντι συνανατέλλῃ τις ἀστὴρ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον γενόμενος ἐπὶ τοῦ ὁρίζοντος (XIII 5). De aquí que estos términos designen también los ortos simultáneos de estrellas ya en Hiparco, autor en el que tanto el verbo como el sustantivo están atestiguados[19]. Ahora bien, así como Gémino distingue claramente (XIII 3) entre orto cotidiano (ἀνατολή) y orto helíaco (ἐπιτολή), Ptolomeo generalmente opta por designar a este último mediante el sustantivo συνανατολή, aunque a veces también emplea ἐπιτολή.

En definitiva, el verbo συνανατέλλειν expresa un movimiento opuesto al del verbo συγκαταδύνειν (XVII 12), que indica los ocasos simultáneos de las estrellas[20] y que ya hallamos en Hiparco, al igual que el sustantivo συγκατάδυσις, ausente en Gémino[21]. Ambos verbos están construidos sobre ἀνατέλλειν y καταδύνειν, que indican respectivamente un movimiento de ascensión y de inmersión[22]. El preverbio συν- refleja a un mismo tiempo la contemporaneidad de otro movimiento astral que ofrece cierta preeminencia sobre el anterior en la valoración interna que hace el hablante. Así mismo, tenemos el verbo συγκαταφέρεσθαι, que se dice de una estrella que se oculta de manera simultánea al ocaso vespertino (ἑσπερία δύσις) del sol (XIII 14). Aunque se utiliza en otros contextos, en cierto modo es casi sinónimo de συγκαταδύνειν, pero este último se refiere a ocasos simultáneos de estrellas; en consecuencia, puede decirse que συγκαταφέρεσθαι se tiñe de valor astronómico.

Completa esta familia un verbo muy poco usado -en Gémino una sola vez (XVII 26)- y que ya encontramos antes en Autólico de Pítane (II 11): συνεπιτέλλειν. Nuestro autor lo utiliza para designar el orto helíaco de Sirio. Se trata, por tanto, de una voz sinónima del verbo συνανατέλλειν. Y es que el propio Gémino, a lo largo de su exposición, no siempre respeta la nítida distinción que realiza en el capítulo XIII 3 entre ἀνατολή y ἐπιτολή.

No debe pasar desapercibido el hecho de que todos estos términos acompañan el preverbio συν- de un segundo preverbio, en este caso para indicar determinado desplazamiento de los astros. Es esta una característica digna de resaltar, toda vez que, en el curso de la historia de la lengua griega, los astrónomos y astrólogos se vieron en la obligación de crear nuevos términos que precisaran de la manera más exacta posible cada una de sus apreciaciones basadas en la constante experiencia práctica (πεῖρα). De esta forma, dichas combinaciones permiten mantener en continuo movimiento la productividad de la lengua griega.

4. Este proceso creador alcanza su punto culminante con la gestación de nuevas *uoces technicae* especializadas a partir de otras ya conocidas y utilizadas por nuestro autor. Un buen ejemplo de esto lo tenemos en una familia representada al completo en Gémino: σύνεγγυς, συνεγγίζειν y συνεγγισμός. Parece fuera de toda duda que la forma más antigua es la del adverbio σύνεγγυς (de συν- y ἐγγύς), atestiguada con valor local, entre otros, en

16 *Ti.* 40C; *cf.* Arist., *Mete.* 343b 8; *Ph.* 226b 21-23 (donde discute el concepto de *contacto*, τὸ ἅπτεσθαι). Posteriormente, *cf.* Alex. Aphr., *in Mete.* p. 31 (ed. Hayduck).

17 *Cf.* Nicom., *Ar.* 2, 21. *Vid.* Ch. Mugler, *op. cit.*, 1958-59, *s.u.*

18 *Cf.* Vett. Val., 280, 2; Ptol., *Tetr.* 1. 24, 1; Man., II 452; Paul. Al., *H.* 1. Para el concepto de συναφή, puede verse, Ch. Mugler, *op. cit.*, 1958-59, *s.u.*, y R. Renehan, *Greek Lexicographical Notes. A Critical Supplement to the Greek-English Lexikon of Liddell-Scott-Jones*, Göttingen, 1982, p. 129. Aristóxeno (*Harm.* 20, 16) utiliza como sinónimo de συναφή, τὸ συνεχές; ahora bien, Gémino emplea τὸ συνεχές (sinónimo, a su vez, de συνέχεια) para expresar el sentido de 'continuidad', pero aplicado al movimiento continuo de algunos astros (VI 31; XVII 28, 36): *cf.* Ch. Mugler, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des grecs*, Paris, 1964, *s.u.*, P. De Lacy, "Galen's Concept of Continuity", *GRBS*, 20 (1979) 355-369, y Th. Kouremenos, "Aristotle's mathematical matter and Eudoxus' proportion theory", *WS*, 109 (1996) 55-85. Ya encontramos συνεχές en Arato (*Phaen.* 20) con el mismo significado.

19 II 4, 1; 4, 4; 5 ss., etc.

20 *Cf.* Hipparch., I 5, 17; Plu., *Mor.* 599B; Ptol., *Tetr.* 2.8, 4; 3.12, 2. Su valor astronómico-astrológico lo encontramos también en la poesía de Nono de Panópolis (*D.* 1.175; 3.431). Sobre συνανατέλλειν y συγκαταδύνειν, *cf.* C. Orlando-R. Torre, art. cit., p. 306.

21 *Cf.* Hipparch., I 1, 10; Str., I 1, 21; Ptol., *Tetr.* 3.11, 29; *Alm.* 8.4.

22 *Vid.* K. Amantos, "Ἀνατολὴ καὶ Δύσις", *Hellenica*, 9 (1936) 32-36.

Hipócrates[23] y Aristóteles[24].

Con posterioridad hallamos atestiguado el verbo συνεγγίζειν desde Hiparco[25]. En Gémino ambos términos se encuentran en un contexto muy específico. El adverbio se encuentra en contexto astrológico (II 14): καίτοι εὔλογον ἦν ἐκ τῶν μάλιστα σύνεγγυς συγκειμένων ζῳδίων συμπάθειαν γίνεσθαι· ἡ γὰρ ἀποφορὰ καὶ ἀπόρροια ἡ φερομένη ἀπὸ τῆς ἰδίας δυνάμεως ἑκάστου τῶν ἀστέρων ὤφειλε μάλιστα συναναχρωτίζεσθαι καὶ συνανακίρνασθαι τοῖς πλησιάζουσι ζῳδίοις. El adverbio es utilizado para subrayar el origen de la συμπάθεια, concepto básico en astrología, que halla su difusión en συγκεῖσθαι. Este verbo, que es usado dos veces por Gémino (II 14; VI 6), tiene un valor general, pero aquí se tiñe de un ligero valor astrológico[26]. Es digno de observar que en este pasaje hay otros dos verbos, συναναχρωτίζεσθαι y συνανακίρνασθαι, que, aunque aparentemente no parecen ser muy precisos, sólo aparecen en unos pocos textos de corte científico, en general, o astrológico, en particular. En la obra de Gémino se convierten en vehículos de transmisión de otros dos conceptos fundamentales en la astrología griega: la ἀποφορά y la ἀπόρροια[27], que son los portadores de la δύναμις propia de cada planeta, consistente en el supuesto poder de los astros[28] sobre la vida terrestre (XVI 14-17). A través de los dos verbos reseñados, la δύναμις se impregna y se mezcla —de ahí el preverbio συν- (obsérvese que ambos verbos tienen doble preverbio)— con los signos de mayor proximidad. El caso de συναναχρωτίζεσθαι es singular habida cuenta de que únicamente aparece en este lugar en toda la historia de la lengua griega; estamos, pues, ante un *hapax*. No tenemos atestiguado el verbo *ἀναχρωτίζω, pero sí ἀναχρώννυμι, en pasiva, desde Teofrasto[29], con significado análogo al que hubiera tenido aquél. Lo mismo sucede con la forma simple: χρώννυμι, en autores tardíos. En cuanto a συνανακίρνασθαι, aparece desde el matemático Herón (s. II/I a.C.); la forma compuesta de un preverbio ἀνακίρναμαι, frecuente, está atestigua-

23 *Art.* 807. Sobre el adverbio σύνεγγυς, *uid.* J. SCHLAGETER, *Der Wortschatz der ausserhalb Attikas gefundenen attischen Inschriften. Ein Beitrag zur Entstehung der Koine*, Konstanz, 1910, p. 40.

24 *HA* 541a 8; *Pol.* 1257b 35...

25 I 10, 8. *Cf.* Ptol., *Tetr.* 1.18, 2; 2.2, 8.

26 *Cf.* Ch. MUGLER, *op. cit.*, 1958-59, *s.u.*

27 Con este sentido aparece por primera vez en Gémino (*cf.* Ch. MUGLER, 1964, *s.u.*, y H. DÖRRIE, "Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken", *Parusia. Festgabe für J. Hirschberger*, Frankfurt am Main, 1965, pp. 119-41).

28 Para expresar la δύναμις que las estrellas ponen en común para influir sobre la tierra, Gémino utiliza el verbo συνεργεῖν (VII 35); esta influencia es la συνέργεια 'sinergia'. *Cf.* Ptol., *Tetr.* 1.2, 5; 3.12, 7.

29 *Sud.* 12. En activa lo encontramos en Plutarco, precisamente en el *De facie in orbe lunae* (= *Mor.* 930F; *cf.* 89D).

da desde Sófocles[30] y Platón[31], y κίρνημι desde Homero[32].

Sobre el adverbio σύνεγγυς se construye presumiblemente el verbo συνεγγίζειν, usado preferentemente para designar los movimientos de los cuerpos celestes. En este caso, Gémino lo utiliza una sola vez (XVII 28) para plasmar la aproximación del sol a la tierra, cuya consecuencia directa es la sensación de calor. Es decir, hallamos una mayor especialización en el verbo respecto al adverbio. Ahora bien, esta especialización llega a su punto culminante con la creación de nuevos términos. Así, en Gémino aparece por vez primera συνεγγισμός, un sustantivo en -ισμός (variante del sufijo -μός), sufijo que aparece tarde en jónico-ático para generar nombres a partir de los verbos el -ίζω[33], en este caso συνεγγίζειν. Se trata de un término técnico que aparece una sola vez en nuestro autor (XVII 27)[34] y que designa la aproximación del sol a la tierra. Según el modelo esférico, el sol, en su desplazamiento desde el trópico invernal hasta el trópico estival, pasa de su punto más alejado de la zona templada boreal (punto de referencia de Gémino) a su punto más cercano (*cf.* I 12). Obsérvese que el verbo συνεγγίζειν, sobre el que se crea συνεγγισμός, en el único pasaje de Gémino en que aparece (XVII 28), describe precisamente el movimiento de aproximación del sol a la tierra; de este significado se apropiará en exclusiva el sustantivo.

5. En otras ocasiones el verbo sobre el que se construye el sustantivo no está atestiguado en nuestro autor, como es el caso de συστρέφειν, sobre cuyo tema de perfecto en grado *o* se crea συστροφή, que presenta un sufijo muy productivo en griego para generar abstractos[35]. Su significado general designa cualquier tipo de aglomeración o condensación[36] en la que es difícil distinguir individualidades. Sin embargo, con sentido astronómico, para designar una conglomeración de estrellas, aparece por vez primera en Gémino, el cual se refiere al Pesebre, cúmulo de unas

30 *Fr.* 255, 8.

31 *Ax.* 371D.

32 *Od.* XIV 78; XVI 14, etc.

33 *Cf.* J. HOLT, "Die homerischen Nomina actionis auf –μός", *Glotta*, 27 (1939) 182-198, y P. CHANTRAINE, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1979 (= 1933), pp. 139-144.

34 *Cf.* Str., III 5, 9; Ptol., *Geog.* 1.13, 1; *Tetr.* 4.10, 19. Sobre este término, *cf.* E. CALDERÓN, art. cit., *Myrtia*, 13 (1998), p. 125 s.

35 Un estudio sobre este tipo de nombres, desde Homero a Tucídides, puede verse en E. AREND, *Die Verbalabstrakta auf -ος und -η*, Diss. Berlin, 1936.

36 *Cf.* Arist., *Pr.* 964a 18 (único lugar de Aristóteles en que aparece dicho término).

500 estrellas de la constelación del Cangrejo, como νεφελοειδὴς συστροφή (III 4)[37]; de hecho, Hiparco se refiere al Pesebre como τὸ Νεφέλειον[38]. Este cúmulo de estrellas es citado por Arato[39] como un signo relevante en astrometeorología de cara a pronosticar tormentas y vientos del norte o del sur. Sí tenemos, en cambio, el verbo con doble preverbio συμπεριστρέφειν, muy poco utilizado (en Gémino una vez: V 62) y que ya aparece en Aristóteles[40]. En Gémino es utilizado en un contexto estrictamente astronómico al denotar el movimiento circular de revolución (-περι-) que realizan los círculos al mismo tiempo (συν-) que el universo (V 62): οἱ μὲν λοιποὶ κύκλοι πάντες φερομένου τοῦ κόσμου ἀπ' ἀνατολῆ ἐπὶ τὴν δύσιν συμπεριστρέφονται καὶ αὐτοὶ ἅμα τῇ τοῦ κόσμου κινήσει.

6. Así mismo, hay casos en los que puede haber una diferencia sustancial de significado entre los componentes de un mismo grupo. En Gémino tenemos atestiguado σύνοικος (XVI 1) con un contenido que se aleja, por ejemplo, de συνοικεῖν —no atestiguado en Gémino—, que en autores de tema astrológico habitualmente designa el hecho de compartir más de un asterismo el mismo domicilio astral[41], o bien συνοικειοῦν[42] o συνοικείωσις[43] —tampoco en Gémino—, ambos con un contenido astrológico neto. En realidad, σύνοικος responde a la divisón del globo terráqueo en cuatro zonas, que se remonta a Crates de Pérgamo[44], y cuyos habitantes son llamados respectivamente σύνοικοι, περίοικοι, ἄντοικοι y ἀντίποδες. Los σύνοικοι eran aquellos que habitaban el mismo cuarto de globo terráqueo que los astrónomos griegos antiguos; es decir, los que habitaban sus mismas latitudes y, por tanto, su existencia era conocida (esta acepción no es recogida por el *Lexicon* de Liddel-Scott-Jones, *s.u.*).

7. Si dejamos a un lado el adjetivo ἀσύμφωνος, sólo hay un caso en que el compuesto de συν- vaya precedido de otro preverbio: es el caso de ἀντισυζυγία, sustantivo que también aparece en Gémino por vez primera (II 1)[45]. Nuestro autor, al tratar sobre los aspectos geométricos del zodíaco, concluye que son cuatro los tipos según la posición de los doce signos[46]. En consecuencia, habla de signos diametralmente opuestos (κατὰ διάμετρον), en trígono (κατὰ τρίγωνον), en tetrágono (κατὰ τετράγωνον), en sicigía (κατὰ συζυγίαν) y, según el parecer de algunos, en sicigía inversa (ἀντισυζυγίαν). Es evidente que se forma a partir del sustantivo συζυγία, pero Gémino renuncia a su explicación. Por su parte, este otro término, συζυγία, está ampliamente atestiguado en la lengua griega con un significado no específico. Con valor astronómico lo hallamos con anterioridad a Gémino en Autólico de Pítane (I 4) para referirse a los ortos y ocasos. Gémino lo utiliza desde un punto de vista estrictamente geométrico aplicado a la astrología y se refiere a la posición en conjunción de los signos del zodíaco, es decir, aquellos signos que se levantan por el mismo lugar y se ponen por el mismo lugar del horizonte (II 27): κατὰ συζυγίαν δὲ λέγεται ζῴδια τὰ ἐκ τοῦ αὐτοῦ τόπου ἀνατέλλοντα καὶ εἰς τὸν αὐτὸν τόπον δύνοντα· ταῦτα δέ ἐστι τὰ ὑπὸ τῶν αὐτῶν παραλλήλων παραλαμβανόμενα κύκλων.[47] Nos encontramos, pues, ante un término reutilizado con un valor específico a partir del uso que los autores científicos griegos hicieron de la lengua en su momento de mayor madurez léxica. Como el propio Gémino señala (VII 18), los astrónomos antiguos ignoraban los signos en sicigía, probable referencia a Eudoxo y a los astrónomos que situaban los puntos solsticiales en el 15° de cada signo (*cf.* VI 44), y no en el 1° como posteriormente sería habitual.

8. La frecuencia con que se genera este tipo de compuestos probablemente venga dictada por influencia del término que es síntesis de todo el fundamento astrológico: la συμπάθεια, la simpatía o solidaridad universal, es decir, una suerte de κρᾶσι que permite una comunicación entre todos los componentes del cosmos. En astrología se refiere al destino particular de cada individuo, que está determinado por el momento del nacimiento. Los astrólogos inscribían en el círculo zodiacal una serie de figuras geométricas o líneas paralelas. Estas combinaciones geométricas establecían las relaciones entre los signos o los planetas que parecían ocuparlos. Estas relaciones de afinidad —simpatía— son las que el griego denomina συμπάθεια —en

37 *Cf.* Ptol., *Alm.* 7.5; *Tetr.* 3.13, 8; Heph. Astr., I 3.

38 Hipparch., I 10, 12; II 5, 2; 6, 8.

39 *Phaen.* 892-898.

40 *Mu.* 392a 10; *cf.* Plu., *Mor.* 927D. Sobre este término, *cf.* C. Orlando-R. Torre, art.cit., p. 307.

41 Así, por ejemplo, Manetón, V 165.

42 *Cf.* Vett. Val., 101, 5.

43 *Cf.* Ptol., *Tetr.* 1.22, 2.

44 *Cf.* H.J. Mette, *Sphairopoiía. Untersuchungen zur Kosmologie des Krates von Pergamon*, München, 1936, pp. 58-96. Una alusión puede verse en Estrabón (I 2, 24). *Vid.* M. Casevitz, *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien. Étude lexicologique: les familles de κτίζω et de οἰκέω – οἰκίζω*, Paris, 1985, pp. 199-201.

45 *Cf.* E. Calderón, art. cit., *Myrtia*, 13 (1998), p. 17 s. Fuera de la obra de Gémino sólo aparece el término ἀντισυζυγία una vez en *Hom. Clem.* III 33, 2.

46 Sobre las apariencias que puede presentar el zodíaco, *cf.* A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris, 1898, p. 165 ss. El propio Gémino (II 15) observa que entre estas figuras no se incluyen el hexágono, el octógono y el dodecágono, al no comportar simpatía alguna.

47 Gémino emplea el término συζυγία 19 veces. *Cf.* Ptol., *Alm.* 5.1; 10; *Tetr.* 2. 1, 6; 5, 1; 6, 1; 7, 4; 11, 5, etc.; en *Tetr.* 2. 11, 5 habla de las συζυγίαι συνοδικαί. También adquiere un valor específico como 'sicigía' en métrica griega; así en el *Enchiridium* de Hefestión (7, 1, etc.). *Cf.* V. Bécares, *Diccionario de terminología gramatical griega*, Salamanca, 1985, *s.u.*

latín *consensus*[48] o *coniunctio*[49]—, de ahí que la contigüidad entre signos zodiacales, capaz de provocar συμπάθεια, se indique mediante el verbo συγκεῖσθαι (II 14), que aquí se tiñe de un ligero valor astrológico. Esta συμπάθεια permite, según Gémino, que los nacidos bajo la estrella Régulo (Βασιλίσκος, 'Reyecito') sean de estirpe real (III 5). Es evidente que dicha συμπάθεια hace referencia a la relación entre el hombre y el universo, pero también a la simpatía cósmica universal cuando se trata de la congruencia entre todas las partes del universo. Dos son los significados que se observan en la obra de Gémino: por una parte, συμπάθεια designa las afinidades y relaciones entre individuos nacidos bajo determinados aspectos zodiacales (II 5; 12; 13; 14 *bis*; 15 *bis*; 18), y, por otra, la influencia de los astros sobre los fenómenos atmosféricos (XVII 15; 17)[50]. Por su parte, el verbo συμπάσχειν siempre es utilizado por nuestro autor en el primer contexto (II 5; 12), es decir, para establecer las simpatías en las cuestiones de genitura: δοκοῦσι γὰρ οἱ κατὰ τρίγωνον γεννώμενοι συμπάσχειν ἀλλήλοις καὶ αἱ τῶν ἀστέρων στάσεις αἱ ἐν τοῖς αὐτοῖς τριγώνοις καὶ συνωφελεῖν καὶ συμβλάπτειν ἅμα τὰς γενέσεις (II 12).

Obsérvese la presencia de los verbos συμβλάπτειν y συνωφελεῖν que indican respectivamente la acción de perjudicar o favorecer en el momento del natalicio, según sea el tipo de virtudes transmitidas por los planetas que se hallan en el mismo trígono[51]. El verbo συμβλάπτειν es bastante raro y en voz activa sólo es utilizado por Gémino y en un único lugar (II 6) como oposición a συνωφελεῖν (II 6; 12). En pasiva (II 12), en cambio, ya lo encontramos en Aristóteles[52]. Es evidente que en la obra de Gémino ambos verbos están empleados en un contexto astrológico, como lo prueba la referencia a las cuestiones de genitura (γένεσις), si bien συνωφελεῖν ya existía con un valor no especializado desde Sófocles[53].

48 *Cf.* Manil., II 271, 345, 359, 386, etc.

49 *Cf.* Cic., *Diu.* 2.34. Los latinos sólo eventualmente adoptan la transcripción de συμπάθεια; p.e., Vitr., I 1, 16: *sympathia stellarum... in quadratis et trigonis.*

50 Sobre el concepto de συμπάθεια en Gémino, *cf.* K. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie*, München, 1926, p. 51 ss., G. AUJAC, *Géminos. Introduction aux phénomènes*, Paris, 1975, p. 128, n. 3, y E. CALDERÓN, "Gémino y la astrología", en *Magia y Astrología en el mundo clásico y helenístico* (ed. J. PELÁEZ), Córdoba, 1999 [en prensa]. En general, *uid.* F.E. PETERS, *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*, New York, 1967, pp. 186-188.

51 Sobre el carácter de los planetas y su influencia, *cf.* F. BOLL-C. BEZOLD-W. GUNDEL, *Sternglaube und Sterndeutung*, Leipzig, 1966 (5ª ed.), pp. 48-50 y 127-139. Sobre las virtudes de los planetas, ya Plin., *HN* 2.32 ss. Para designar la coincidencia entre la canícula y determinados fenómenos atmosféricos Gémino también utiliza el genérico συμβάλλεσθαι (XVII 34, 37, 38); *cf.* Arist., *Mete.* 345b 5, y Ch. MUGLER, *op. cit.*, 1964, *s.u.*

52 *PA* 690b 6. *Cf.* E. CALDERÓN, art. cit., *Myrtia,* 13 (1998), p. 131 s.

53 *Ph.* 871.

Otro caso similar al de συνωφελεῖν es el de σύστασις, que es ampliamente utilizado por autores anteriores y posteriores a Gémino en contextos no especializados. Ahora bien, en este autor se emplea únicamente para designar la estabilidad del tiempo (II 9; 10; XVII 7), como sinónimo de στάσις, o para indicar la confluencia de datos de cara a obtener información astrometeorológica a través de los parapegmas (XVII 3; 4). Es evidente que estos significados de corte astronómico o astrometeorológico ya estaban perfilados en Aristóteles[54].

9. A diferencia de las lenguas modernas, las lenguas técnicas del griego se constituyeron sobre una base monolingüe; es decir, al crear su lenguaje científico y técnico sobre la propia lengua griega, ésta se vio obligada a recurrir a dos expedientes: la especialización o la ampliación[55]. En este sentido, la lengua de la astrología y de la astronomía será un excelente campo de experimentación. El proceso de especialización de los términos compuestos de συν- pasa por la reconversión y adaptación de términos ya conocidos y concluye con la creación de nuevos compuestos, cuyo significado ya no depende de determinadas contextualizaciones, sino que responde a la especialidad misma, son unívocos. Es el caso de συνοδεύειν, a partir de σύνοδος, o συνεγγισμός, a partir de συνεγγίζειν. El proceso opera en doble dirección: sustantivos que generan verbos y verbos que generan sustantivos; la capacidad creadora de la lengua griega tiene unos límites muy amplios.

En el grupo más representado, el de los verbos, podemos observar que casi todos son verbos que expresan, de una u otra manera, movimiento y que su sujeto u objeto suele estar en plural; sirvan de ejemplo verbos como συνανατέλλειν, συγκαδύνειν, συνεπιτέλλειν o συμπεριστρέφειν. Un movimiento, matizado por el segundo preverbio, y que, en virtud del preverbio συν-, es plural y confluyente. En otros casos, los menos, συν- indica simplemente que el sujeto del verbo desarrolla una acción de manera simultánea a otro planeta, constelación, círculo u otro elemento celeste; es decir, destaca sobre todo la confluencia de acción: es lo que sucede con συνεγγίζειν, συμφωνεῖν, συμβλάπτειν o συνωφελεῖν, por citar algunos ejemplos[56]. La influencia de todos estos compuestos llega al verbo συγκαταγρά-

54 *Cf. MA* 700a 5; *Mete.* 344b 18; 345b 34; *Mu.* 396b 23, etc. Y posteriormente en Ptolomeo, *Tetr.* 1. 2, 11; 2. 10, 4; 14, 9; 14, 10; 4. 1, 1; 7, 7; 7, 8, en contextos marcadamente astrológicos. Lo mismo sucede con el verbo συνίστασθαι, muy usado en la lengua griega, pero que en Gémino es usado para designar las condensaciones o concentraciones de nubes (VI 18), de vientos (XVII 3, con sujeto συστάσεις) o de estrellas (I 4). *Cf.* Ch. MUGLER, *op. cit.*, 1958-59, *s.u.*

55 *Cf.* F.R. ADRADOS, *Historia de la lengua griega*, Madrid, 1999, p. 149.

56 *Cf.* A. FUNK, "Der Gebrauch der Präposition ΣΥΝ in der Zusammensetzung", en *Studien zur griechischen und lateinischen Grammatik* (ed. G. CURTIUS), Leipzig, 1878 (reimpr. Hildesheim 1972), pp. 157-202.

φεσθαι, que sólo aparece en textos literarios en Gémino y una sola vez[57] (V 13).

En definitiva, cuando los ὡροσκόποι del Egipto helenizado realizaban sus observaciones astrales, no perseguían otra cosa sino establecer toda una serie de confluencias, coincidencias, simpatías y movimientos congruentes que permitiesen, en virtud de la συμπάθεια universal, poder determinar las fuerzas cósmicas que operaban en el momento del natalicio de un individuo, es decir, el ὡροσκόπος. Este destino, esta εἱμαρμένη, "acompañará" al individuo hasta el fin de sus días; y esta noción comitativa se expresa en griego mediante σύν. Es natural, por tanto, que sea en la lengua de la astrología (y astronomía) donde los compuestos de συν- alcancen un mayor y mejor desarrollo. El análisis del tratado transmitido por Gémino es ya una evidencia que se constatará en el desarrollo de la lengua de la astrología en los siglos subsiguientes, hasta tal punto que un estudio comprensivo, por ejemplo, del *Tetrabiblos* de Ptolomeo, multiplicaría por cuatro los resultados aquí obtenidos.

---

57 Únicamente lo volveremos a encontrar en un papiro del s. IV d.C. (*cf.* LSJ, *s.u.*, II). Designa el acto de trazar los círculos celestes en la esfera.

Zur Verwendung und Umschreibung des Terminus Ωροσκοπος in der astrologischen Lehrdichtung der Antike

Wolfgang Hübner
Westfälische
Wilhelms-Universität
Münster

Although the substantive ὡροσκόπος as well as ἐπίσκοπος or ἔὐσκοπος fits into the hexameter if the last syllable remains short (as in the nominative, accusative and vocative without following consonant), it is not established by evidence in all the Greek didactic poems written about astrology by Dorotheos, Manethon, (Antiochos?), Anubion or Maximus, who replace it either by ὡρονόμος (and the verb ὡροσκοπέω by ὡρονομέω, rarely by ὡρονομεύω) or by ὥρα (employed by the way of polysemia). Despite this strange Greek tradition, the earliest didactic poet of astrology we know is the Roman Manilius, who uses the Greek terms *horoscopus* and *horoscopare* with ease. Only in the twelfth century however, the Byzantine Johannes Katameros follows him by no longer composing hexameters, but writing political verses with fifteen syllables.

Es ist eine merkwürdige Erscheinung, daß der von Manilius in seinem astrologischen Lehrgedicht der *Astronomica* zehnmal gebrauchte Fachterminus *horoscopus* in der gesamten griechischen astrologischen Lehrdichtung so gut wie überhaupt nicht verwendet wird, obwohl der spätaugusteische Dichter bereits griechische astrologische Lehrgedichte vor sich gehabt haben muß[1], aus denen er das Wort hätte übernehmen können. Diese überraschende Beobachtung läßt es ratsam erscheinen, die Verwendung der Termini *horoscopus* und *horoscopare* sowie verwandter Begriffe in den astrologischen Lehrgedichten der Antike genauer zu untersuchen.

1. *Manilius*

Da das Sterngedicht Arats nicht astrologisch (im modernen Sinne) bezeichnet werden kann und die astrologischen Verse des Anubion nicht, wie man früher vermutet hat[2], vor

1 Zu den griechischen Quellen des Manilius W. Hübner, "Manilius als Astrologe und Dichter", in: *ANRW*, II 32.1 (1984) 126-320, hier: 136-139.

2 W. und H.G. Gundel, *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden 1966 (Sudhoffs Archiv, Beiheft 6), 155.

MHNH, 1 (2001) 219-238.

der Zeit Neros, sondern wohl erst im zweiten oder dritten nachchristlichen Jahrhundert entstanden sind[3], bleiben die *Astronomica* des Manilius das früheste astrologische Lehrgedicht der Antike, das wir kennen. Mit ihm haben wir also zu beginnen.

An der ersten Stelle, der einzigen, die in Buch 2 steht, sagt der Dichter deutlich, daß das Lateinische kein Äquivalent für den griechischen Terminus kennt. Die Römer der klassischen Zeit taten sich ja immer schwer, griechische Nominalkomposita ins Lateinische zu übertragen. Manilius greift zunächst zu einer Umschreibung, bevor er das griechische Fachwort nachschiebt[4]:

> *tertius, aequali terris in parte nitentem*
> *qui tenet exortum, qua primum sidera surgunt,*
> *unde dies redit et tempus describit in horas,*
> *hinc inter Graias horoscopos editur urbes,*
> *nec capit externum, proprio quia nomine gaudet.*

Das heißt: "Der dritte (Kardinalpunkt), der auf derselben Ebene wie die Erde den glänzenden Aufgang innehat, in dessen Nähe sich die Sterne erheben, von wo her der Tag wiederkehrt und die Zeit in Stunden einteilt, wird daher in den griechischen Städten 'Horoskop' benannt, und weil er sich an seinem eigenen Namen erfreut, duldet er keinen fremden." Immerhin versucht später Augustin eine Übersetzung, bevor er wie Manilius den griechischen Fachterminus nachschiebt[5]: *propter caeli particulam, ubi ponitur horae notatio, quem vocant horoscopum.* Die moderne lateinische Bezeichnung "Aszendent" hat als substantiviertes Partizip in der lateinischen Fachprosa noch kein Vorbild.

Folglich benutzt der Dichter, wenn er das Fremdwort vermeidet, Ersatzbegriffe oder Umschreibungen wie *primo de cardine* u.ä.[6], *ortivo ... de cardine*[7] oder *surgentis cardinis*[8]. Alle drei Umschreibungen benutzen das Wort *cardo* (= κέντρον), der verbale Anteil des Wortes ὡροσκόπος, das "Schauen", bleibt unberücksichtigt. Horaz hatte hier eine elegante Lösung gefunden, die beide Teile des Nominalkompositums berücksichtigt[9]:

3 D. Pingree, *Dorotheus Sidonius, Carmen astrologicum*, Leipzig, 1976, 344.

4 Manil., II 826-830: *aequali* ist Konjektur von F. Iunius, und *terris* Konjektur von Housman.

5 Aug., *civ.* 5.2: 193,17-19 Dombart.

6 Manil., II 939-941: *nunc age surgentem primo de cardine mundum / respice, qua solitos nascentia signa recursus / incipiunt.* Vgl. III 505 *sub cardine primo* und III 590 *primo sub cardine.*

7 Manil., III 189.

8 Manil., III 611.

9 Hor., *carm.* 2.17,17-19. Zu diesem Gedicht an Maecenas F. Boll, "Zu Horaz, *od.* 2.17", *Zeitschrift für das Gymnasialwesen*, 65 (1911), 765-767.

seu Libra seu me Scorpios aspicit
formidulosus, pars violentior
natalis horae, ...

Wenn allerdings später im vierten Jahrhundert Firmicus Maternus sagt[10]: *quorumcumque horam benivolae non viderint stellae, ...*, stimmt er nur vordergründig mit Horaz überein. Zwar verbindet er gleichermaßen das Wort *hora* (für *horoscopus*) mit einem Verbum des Sehens, aber *viderit* bezieht sich nicht auf den Aszendenten als "Stundenschauer", sondern auf den Aspekt, d.h. den Winkelabstand eines Planeten zum Aszendenten, und solche Aspektbeziehungen werden unter anderem mit den verschiedenen Verben des Anblickens ausgedrückt.

a) Zur Semantik

Ein kürzlich erschienenes *Lexicon Manilianum*[11] zwingt dazu, zunächst die Verwendungsweisen des Wortes *horoscopus* klarzustellen. Wenn das Substantiv mit "horóscopo" erklärt wird, trifft das nicht genau den Sachverhalt, weil das Wort "Horoskop" in den modernen europäischen Sprachen bekanntlich auf die Bedeutung "Sternstand zu einem bestimmten Zeitpunkt" verengt ist. Diesen Sinn hat es in der Antike nur selten und bei Manilius überhaupt nicht. Ursprünglich bedeutet das Wort ὡροσκόπος, "Stundenschauer", den je nach geographischer Breite und Jahreszeit variierenden Schnittpunkt der Ekliptik mit dem östlichen Horizont, d.h. den Punkt, wo die Sterne des Tierkreises und mit ihnen Sonne, Mond und die Planeten aufgehen, den Aszendenten[12]. Selten belegt ist auf der gegenüberliegenden Seite das Wort ἀνθωροσκόπος für den Deszendenten mit dem dazugehörigen Verbum ἀνθωροσκοπέω[13].

Nach der Differenzierung der vier Quadranten der täglichen Rotation zwischen den vier Kardinalpunkten (*cardines*, κέντρα: Aszendent –obere Kulmination– Deszendent –untere Kulmination) in das bekannte System mit zwölf Sektoren à 30° (in planimetrischer Darstellung) wurden die vier Kardinalpunkte zu "Örtern" oder

10 Firm., *math.* VII 2,1, ebenso VIII 23,4 *si vero Mars horam ... viderit.*

11 P. J. DEL REAL FRANCIA, *Lexicon Manilianum*, Hildesheim, 1998 (Alpha-Omega. A 193), p. 213 s.v.

12 A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899 (Ndr. Brüssel, 1963 und Aalen, 1979), 257-275. A. Le Bœuffle, *Astronomie astrologie, lexique latin*, Paris, 1987, 149f. W. HÜBNER, *Die Dodekatropos des Manilius (Manil., 2.856-970)*, Stuttgart, 1995 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse 1995, Nr. 6), 6 mit weiterer Literatur in Anm. 5.

13 W. HÜBNER (wie Anm. 12), 10 mit bedauerlichem Druckfehler, der vorausgehende Liquidenmetathesen (ebd. 75 mit Anm. 212) wiederholt.

"Häusern" mit 30° Ausdehnung, die dazu geeignet waren, jeweils pro Doppelstunde ein Tierkreiszeichen aufzunehmen[14]. So hat man die vier Kardinalpunkte gleichsam zu 30°-Abschnitten 'aufgeblasen', sie behielten aber dennoch ihre ursprünglichen Bezeichnungen. Damit ist die zweite Bedeutung des Wortes ὡροσκόπος geboren: 30°-Abschnitt des Aufgangs, in den ein Tierkreiszeichen paßt. Beide Bedeutungen sind in den Texten nur bei genauer Berücksichtigung des jeweiligen Zusammenhanges zu unterscheiden, manchmal gelingt es selbst dann nicht. Hinzu kommt, daß nicht selten der 30°-Sektor und das in ihm stehende Tierkreiszeichen auf verkürzende Weise ineins gesetzt werden. So verwendet Manilius bei der Beschreibung der Lebenserwartung nach den Häusern (*templa*) den elften Ort so[15]: *quaeque super signum nascens a cardine primum / tertia sors manet*, das heißt: "und das dritte Los, welches über dem als erstes aufgehenden Tierkreiszeichen ist". Der Dichter meint das dritte Haus –das erste wie immer mitgezählt– in Rotationsrichtung vom Aszendenten aus, der hier mit *signum* (= ζῴδιον) bezeichnet wird, während er dann später das auf den Aszendenten in Zählrichtung folgende zweite Haus so umschreibt[16]: *quemque locum superat nascens horoscopus*, das heißt: "und welchen Ort der aufgehende Aszendent überholt". Die Begriffe *signum* und *horoscopus* werden hier also synonym verwendet. Das Haus des Horoskops wird vorher mit dem Wort für den Kardinalpunkt bezeichnet (3,590)[17]: *primo sub cardine*.

Diese letzte Stelle rangiert nun in dem neuen Manilius-Lexikon neben drei richtig klassifizierten Stellen[18] fälschlich unter der Rubrik "Ref. al punto de intersección de la eclíptica y del horizonte oriental". Es geht in diesem Zusammenhang aber eindeutig nicht um die Kardinalpunkte, sondern um die zwölf Häuser der Dodekatropos.

Die zweite Bedeutung wird in dem Lexikon so bezeichnet: "Ref. al signo que determina el nacimiento y suerte de una persona", also jenes Tierkreiszeichen, das die Geburt und das Schicksal eines Menschen bestimmt. Gemeint hat der Lexikograph wohl das Zeichen, das bei der Geburt eines Menschen im Aszendenten steht. Diese Bedeutung trifft aber nicht zu. Es geht nicht primär um die Tierkreiszeichen, sondern um die 30°-Abschnitte der Dodekatropos, die von den Tierkreiszeichen einmal pro Tag durchlaufen werden. Eine richtige semantische Unterscheidung von der ersten Bedeutung (Aufgangspunkt der Ekliptik) hätte hingegen lauten müssen: "30°-Abschnitt der täglichen Rotation um den Aszendenten herum."

14 W. HÜBNER (wie Anm. 12), 28-81.

15 Manil., III 603f. Zu der Bedeutung von *manere* J. VAN WAGENINGEN, "*manere* = *esse*", *Mnemosyne*, 47 (1919) 341-344.

16 Manil., III 608.

17 Manil., III 590.

18 Manil., II 829, III 190, III 200.

Von den zehn Stellen, an denen Manilius das Substantiv *horoscopus* verwendet, finden sich neun im dritten Buch, das die meisten astronomischen Kenntnisse voraussetzt und infolgedessen von allen das diffizilste ist[19]. Immer wieder betont der Dichter, wie schwierig die genaue Berechnung des Aszendenten sei und daß alles weitere von diesem delikaten Punkt abhängt. Dabei kann es nicht um grobe Einheiten von 30°-Abschnitten gehen (ζῳδιακῶς), sondern nur um genaue Einzelgrade (μοιρικῶς). Daher gehören die meisten von den sechs unter der Rubrik "signo" eingeordneten Stellen selbst dann nicht dorthin, wenn man den Begriff "Zeichen" in den des "Hauses" (30°-Abschnitt) korrigiert. Die Stellen beziehen sich in der Mehrzahl auf die gradgenaue Bestimmung des Aszendenten[20].

Die einzig sichere Stelle findet sich dort, wo der Dichter die 'Zeitherrscher' (Chronokratoren) bestimmt. Der Dichter bezieht sich deutlich auf die Tierkreiszeichen bzw. die 30°-Abschnitte, in denen diese sich befinden. Das Zeichen der Sonne bestimmt das Jahr, das des Mondes den Monat (die Woche spielt keine Rolle) und das des Aszendenten Tag und Stunde[21]:

primus erit signi, quo Sol effulserit, annus,
annua quod lustrans consumit tempora mundum;
proximus atque alii subeuntia signa sequuntur.
Luna dabit menses, peragit quod menstrua cursum,
tutelaeque suae primas horoscopos horas
asserit atque dies, traditque sequentibus astris.

Das heißt: "Das erste Jahr wird dem Zeichen gehören, in dem die Sonne erstrahlt ist, weil diese, während sie die Welt erhellt, (für ihren Lauf) ein Jahr braucht: Das folgende und die übrigen Jahre beziehen sich auf die jeweils nachfolgenden Zeichen. Der Mond wird die Monate bestimmen, weil er jeweils im Monat seinen Lauf vollendet. Der Aszendent beansprucht für seine Patronage jeweils die erste Stunde und den ersten Tag und gibt sie an die nachfolgenden Zeichen weiter." Hier geht es eindeutig um einen 30°-Abschnitt, denn gemeint ist dasjenige Tierkreiszeichen, das im Aszendenten steht[22] und dann die Zeitregentschaft an die jeweils folgenden Zeichen (*sequentibus astris*) weitergibt[23]. Daß der Aszendent die (Doppel)stunde bestimmt, erklärt sich glatt aus seinem Namen ὡροσκόπος. Wenn er darüberhinaus auch den Tag bestimmt, hängt das damit zusammen, daß jeweils die erste Stunde eines 24-Stundentages gleichzeitig auch den ganzen Tag bestimmt, wie das noch heute bei den Namen unserer Planetenwoche der Fall ist[24].

19 Vgl. den Anfang des Buches (Manil, III 1): *in nova surgentem maioraque viribus ausum...*, die ersten beiden Wörter nach Ov., *met.* 1.1.

20 Manil., III 204f.: *qua ratione queas, natalis tempore, nati / exprimere immerso surgentem horoscopon orbe.* III 389: *ne falsus dubia ratione horoscopos erret.* III 440: *in nulla fallet regione horoscopos umquam.* III 503-506: *sic erit ipse tibi rapidis quaerendus in astris / natalis mundi certoque horoscopos ortu, / ut, cum exacta fides steterit sub cardine primo, / fallere non possint summi fastigia caeli.* Die Ausdrücke *certo ... ortu* und *cardine* betonen die Gradgenauigkeit des Aufgangs.

21 Manil., III 514-519.

22 Vgl. D. Liuzzi, *M. Manilio, Astronomica, libro III*, Galatina, 1992, 133 "il segno dell'Ascendente" mit Hinweis auf die Parallelen III 190 und III 518.

Ein vereinfachtes System von Chronokratorien rechnet alle Zeitsequenzen vom Aszendenten an, und zwar wieder zeichenweise[25]. Der Text ist allerdings weniger deutlich[26]:

sunt quibus et caeli placeat nascentis ab horae
sidere, quem memorant horoscopon inventores,
parte quod ex illa describitur hora diebus,
omne genus rationis agi per tempora et astra.

Das heißt: "Es gibt Leute, die meinen, daß vom Gestirn der Stunde des Aszendenten aus, den die Erfinder der Lehre 'Horoskop' nennen, weil von jener Region die Stunde für den Tag eingeteilt wird, jede Art der Chronokratorie (*rationis*) durch die Zeitabschnitte und die Gestirne hindurch berechnet werden." Der Text hat den Editoren allerdings manche Schwierigkeiten bereitet. Statt *horae* haben Bentley *ortu*, Housman *orae* und andere anderes konjiziert[27], doch läßt sich der überlieferte Text durchaus halten: "a sidere nascentis horae" bedeutet "von dem Gestirn der aufgehenden Stunde"[28]. Das vieldeutige Wort *sidus* bezeichnet hier untechnisch ein Tierkreiszeichen (*signum*)[29], es werden also wieder 30°-Abschnitt und Tierkreiszeichen vermischt. Wenn es dann weiter heißt *parte quod ex illa...*, könnte man an einen bestimmten Einzelgrad (*pars* = μοῖρα) denken, doch werden in dieser

23 Anders an der Parallelstelle Firm., *math.* 4.20,2 *tempus ergo vitae a Sole et Luna et ab horoscopi parte et, quod est potissimum, a domino geniturae debes diligenti ratione discutere.*

24 Die Lehre der πολεύοντες und διέποντες: Literatur bei W. und H.G. Gundel, *RE*, XX 2 (1950) 2017-2185, s.v. "Planeten", hier: 2143,42-2147,15. W. Hübner, "Zwei griechische Texte über die Tages- und Stundenherrscher", *ZPE*, 49 (1982) 53-66.

25 Vgl. A.E . Housman, *M. Manilii Astronomicon liber tertius*, London, 1916 (Ndr. Hildesheim, 1972, Cambridge, 1937[2]), XXII: "The other system, 537-559, is simpler: years months days and hours all begin their circle with the sign of the horoscope."

26 Manil., III 537-540.

27 D. Liuzzi (wie Anm. 22), p. 76, mit Kommentar pp. 133f. Ebenso hat Housman in Vers III 611 *surgentis cardinis oram* [*horam* trad.] konjiziert, ohne Diskussion übernommen von D. Liuzzi (wie Anm. 22).

28 A. Le Bœuffle (wie Anm. 12), p. 150 und D. Liuzzi (wie Anm. 22) halten den Text.

29 Vgl. hierzu A. Le Bœuffle, *Les noms latins d'astres et de constellations*, Paris, 1977, 13-31.

Einzellehre deutlich ganze Tierkreiszeichen mit bestimmten Zeiteinheiten parallelisiert, so daß die technische Bedeutung *pars* = "Grad" ausscheidet. Auch das Wort *pars* ist also in einem allgemeineren Sinn aufzufassen. Die Unschärfe dürfte schon in der Quelle vorgelegen haben, denn auch Firmicus[30] verwendet an der Parallelstelle *horoscopus* und *signum* synonym. Im ganzen ist hier der Dichter also wenig präzise, doch dürfte hier das Wort *horoscopus*, auch wenn es grammatisch auf *sidere* zu beziehen ist, dem Inhalt nach das von einem Tierkreiszeichen besetzte 30°-Segment bezeichnen. Damit hätten wir eine zweite Stelle dieser Bedeutung bei Manilius, alle anderen im "Lexikon Manilianum" unter der zweiten Rubrik aufgeführten gehören aber sicher in die erste, so daß –die Korrektur der Benennung der zweiten Kategorie vorausgesetzt– insgesamt fünf Stellen richtig und fünf falsch eingeordnet sind.

b) Zur Metrik

Von dem Substantiv ὡροσκόπος sind nicht alle Formen im daktylischen Hexameter verwendbar, sondern nur solche, die eine kurze Endung haben, die dann keine Positionslänge mit einem konsonantisch beginnenden Wort bilden darf. Im Griechischen sind das vor allem im Singular der Nominativ ὡροσκόπος und der Akkusativ ὡροσκόπον, ferner der –soweit ich sehe nicht belegte– Nominativ Plural ὡροσκόποι und der ebenfalls nicht belegte Vokativ Singular ὡροσκόπε, im Lateinischen die außer den aus dem Griechischen übernommenen Wortformen die lateinisch deklinierten Äquivalente *horoscopus* und *horoscopum*. Im Lateinischen ist auch der Vokativ belegt[31].

Die metrisch am nächsten verwandten Wörter sind bei Homer ἐπίσκοπος oder ἐΰσκοπος, die sich nur durch die kurze Anfangssilbe unterscheiden. Bei diesen beiden Wörtern handelt es sich um Standwörter, denn sie kommen bei Homer nur nach der weiblichen Zäsur κατὰ τρίτον τροχαῖον vor[32]. Es sind aber auch andere Verspositionen denkbar. Da nun die erste Silbe von ὡροσκόπος im Gegensatz zu den eben genannten homerischen Wörtern lang ist, kommt als Zäsur nur eine männliche in Betracht, und das stimmt in der lateinischen hexametrischen Dichtung bestens zu

30 Firm., *math.* 2.27,3 *primus annus erit in quo est horoscopus constitutus, secundus in secundo signo* eqs.

31 Pers., VI 18f. *geminos, horoscope, varo / producis genio*, zu dieser Stelle H. Beikircher, *Kommentar zur VI. Satire des A. Persius Flaccus*, Wien, al. 1969 (*Wiener Studien*, Beiheft 1), 44 ad l.

32 ἐπίσκοπος: Hom., *Il.* 10.38; 342; 22.255; 24.729; *Od.* 8.163. ἐΰσκοπος: *Il.* 24.24; 109; *Od.* 1.38; 11.198. Anders dagegen die Versschlüsse bei Maximus, 263 ἢ ἐυσκόπῳ Ἑρμάωνι oder 425 σὺν ἐυσκόπῳ Ἑρμάωνι.

der Tatsache, daß die Zäsur κατὰ τρίτον τροχαῖον selten geworden ist. Und so finden wir bei Manilius[33] das Substantiv entweder im Nominativ oder im Akkusativ achtmal nach der Hephthemimeres[34], also der der homerischen Zäsur κατὰ τρίτον τροχαῖον zunächst stehenden Stelle, und zweimal schon nach der Penthemimeres.

Im Lateinischen zeigt sich also eine etwas größere Beweglichkeit des Wortes als bei Homer. Hinzu kommt das seltene Verbum *horoscopare*, das bei Manilius[35] einmal belegt ist. Die regelmäßigen, kontrahierten Formen des Verbums ὡροσκοπέω sind wegen der kretischen Silbenfolge im Hexameter unmöglich. Es gibt allerdings den Ausweg der "epischen Zerdehnung", also Formen wie *ὡροσκοπέει oder *ὡροσκοπέῃ, aber diesen Ausweg ist man bei ähnlichen Verben zwar sehr wohl[36], bei ὡροσκοπέω jedoch nicht gegangen, soweit das die erhaltenen Texte erkennen lassen.

2. *Griechische Lehrgedichte*

Das älteste, wenigstens in längeren Fragmenten bei Hephaistion von Theben[37] erhaltene astrologische Lehrgedicht stammt von Dorotheos aus Sidon und ist in neronischer Zeit entstanden. Es folgt der Dichter Manetho, der in einer Sphragis des letzten Buches sein eigenes Geburtshoroskop angibt, das man auf das Jahr 80 n.Chr. datieren kann[38]. Allerdings ist das Gedicht so schlecht überliefert und die Buchfolge so stark gestört, daß man annehmen muß, daß große Teile des Überlieferten nicht von einem einzigen, sondern von verschiedenen Dichtern stammen. Es wird sich zeigen, daß besonders das Buch IV aus dem Rahmen herausfällt und von einem

33 Vgl. die Zusammenstellung bei Del Real Francia im *Lexicon Manilianum* (wie Anm. 11).

34 Davon viermal mit vorheriger Elision: Manil., III 205, 389, 440, 504, ebenso beim Verbum: III 296 *horoscopet* und an der in Anm. 31 genannten Persiusstelle.

35 Manil. III 296f.: *iam facile est tibi, quod quandoque horoscopet astrum, / noscere*. Dazu kommen vier Stellen bei Firmicus: H. Haffter, *ThLL* VI 3 c. 2974, 26-31, s.v. *horoscopo*.

36 Etwa Dor. bei Heph., III 9,24 κακοδαιμονέοντι, Maneth., IV 372 κῆν μὲν ἐπισκοπέῃ γενέθλην Κρόνος... oder IV 613 ἀντιμεσουρανέων. Zu untersuchen wäre auch das ähnlich gebildete verbum κληρονομέω.

37 Zu berücksichtigen sind zum Vergleich auch die vier im zweiten Band von D. Pingree herausgegebenen *Epitomai* (= *Ep.* I - IV): *Hephaestionis Thebani Apotelesmaticorum epitomae quattuor*, Leipzig, 1974.

38 Maneth., VI(III) 738-750, dazu O. Neugebauer - H.B. van Hoesen, *Greek Horoscopes*, Philadelphia, 1959 (Memoirs of the American Philosophical Society. 48), Nr. L 80. Zitiert wird nach der Editio minor von A. Koechly, Leipzig, 1858. Zu der Editio maior von Koechly, *Ps.Manetho, Apotelesmatica*, Paris, 1851 (*Poetae bucolici et didactici*), ist zu berücksichtigen: N. Hopkinson, "Coniectanea in Maximi Περὶ καταρχῶν et Manethonis Ἀποτελεσματικῶν libros", *Eos*, 73 (1985) 65-68. Zur Übersetzung von Salvini s.u. Anm. 114.

anderen Autor verfaßt sein dürfte[39]. Vereinzelt finden sich unter den Hexametern der Manethoniana auch einige Pentameter[40].

Es bleiben drei schwer datierbare Dichter: Antiochos, der vielleicht schon ins erste Jahrhundert v. Chr. gehört[41], der mit nur wenigen hexametischen Distichen vertretene Anubion, den Hephaistion[42] überliefert und den D. Pingree ins zweite oder dritte nachchristliche Jahrhundert[43], und Maximus, den Gundel ins vierte Jahrhundert datiert[44].

a) ὡρονόμος

Der Aszendent hat in der Fachliteratur auch noch andere Namen, die teilweise auch in der Dichtung verwandt werden: βάσις[45], γενέθλη[46], ζωή[47], οἶαξ[48] u.ä., lateinisch *fundamentum* oder *genesis*[49]. Speziell für die hexametrische Lehrdichtung erfand man einen Ersatzbegriff[50], der mit seinem daktylischen Anfang bequemer zu verwenden ist als das Fachwort ὡροσκόπος und mit dem sich auch die häufig benö-

39 A. Koechly, *Manethoniana*, Leipzig 1858 (*Corpus poetarum epicorum Graecorum*. 7), p. VII "Habemus deinde inclusum *libro quarto* alterum carmen a recentiore poëta *Juliani* temporibus compositum". Die Bücher werden in Doppelzählung, also der überlieferten sowie der von dem Herausgeber Koechly in Klammern angegebenen Reihenfolge zitiert.

40 Ein weiteres Fragment hat F. Boll, *PSI* Nr. 157 (Florenz, 1913) aus einem Papyrus des 3. Jh. herausgegeben.

41 Gundel (wie Anm. 2), 115 mit Anm. 40.

42 Heph., II 2,11-14.

43 S.o. Anm. 3.

44 Gundel, *Astrologumena* (wie Anm. 2), 235. Zu der Ausgabe von A. Ludwich ist zu berücksichtigen: N. Hopkinson (wie Anm. 38).

45 Paul. Alex., 24 p. 54.2 (aber p. XXIII οἶαξ καὶ βάσις). Robbert, *ThLL* VI 1 c. 1552,77-80 s.v. *fundamentum*: "de genitura". A. Le Bœuffle (wie Anm. 12), 150.

46 Vgl. etwa Maneth., IV 372.

47 Anon., *CCAG* V 2 (1906), p. 93,6 ἀπὸ τοῦ ὡροσκόπου ὅς ἐστι ζωὴ οἶαξ σῶμα πνεῦμα.

48 Horoscop. 81 (O. Neugebauer - H.B. van Hoesen [wie Anm. 38], 165) οἶαξ τῶν ὅλων. Antiochos *CCAG* VIII 3 (1912), p. 117,1f. οἶαξ τοῦ βίου καὶ τῆς ζωῆς εἴσοδος. Anon. (vgl. vorige Anm.). Vgl. Paul. Alex. (wie Anm. 45). Johannes Kamateros, Εἰσαγωγὴ ἀστρονομίας 2773 ζωῆς οἶαξ. - Ob auch ein Ausdruck wie Maneth. I(V) 309 u.ö. ζωιδίῳ κόσμοιο das Tierkreiszeichen des Aszendenten umschreibt, bleibt zu untersuchen.

49 M. Leumann, *ThLL* VI 2 c. 1802,76-1803,32 s.v. *genesis*.

50 Vgl. etwa die Ersatzbegriffe κοπτόμενον μέλεσι(ν) für das im Hexameter unmögliche Fachwort μελοκοπούμενον oder ἥμισυ φωνήεντος für das ebenfalls unmögliche ἡμίφωνον: W. Hübner, *Die Eigenschaften der Tierkreiszeichen in der Antike. Ihre Darstellung und Verwendung unter besonderer Berücksichtigung des Manilius*, Wiesbaden, 1982 (Sudhoffs Archiv, Beiheft 22), 404-411.

tigten obliquen Kasus bilden ließen: ὡρονόμος, etwa "Stundenteiler". Als Notbegriff stellt dieses Wort ebenso eine sekundäre Bildung dar wie das ungewöhnliche Kompositum ἀστρονόμος gegenüber der natürlichen Bildung ἀστρολόγος bzw. das pythagoreisch-platonische Kompositum ἀστρονομία gegenüber dem früher belegten ἀστρολογία der Vorsokratiker, das von Aristoteles über seinen Lehrer hinweg wieder aufgegriffen wird[51].

Der Nominativ ὡρονόμος ist in den griechischen Lehrgedichten nur einmal überliefert[52]: Ἄρης δ' ὡρονόμος κέντρον κατέχων, wo die Konjektur ὡρονόμου von Wilhelm Kroll überflüssig ist. Häufiger begegnet der Akkusativ[53], der in einem hexametrischen Distichon sowohl den Anfang eines Verses als auch das Ende eines Pentameters bilden kann, wie es Anubion in zwei kurz aufeinanderfolgenden Versen getan hat[54], an der ersten Stelle übrigens von ὥρη "Stunde" deutlich geschieden: ὡρονόμον δὲ μάθοις ὥρης ἄτερ ...[55]: "den Aszendenten kannst du erfahren, ohne die Stunde zu kennen ...".

Am häufigsten ist der Genitiv ὡρονόμοιο, der an drei verschiedenen Versstellen begegnet: vom zweiten Daktylos an[56], vom vierten Daktylos an (meist mit vorangehender Präposition, also mit ihr zusammen nach der weiblichen Zäsur κατὰ τρίτον τροχαῖον)[57] und am Versende[58]. Seltener ist der regelmäßige Genetiv auf -ου. Dieser begegnet am Versanfang[59], wo er dem Deszendenten bei chiastischem Satzbau am Versende polar gegenüberstehen kann[60]:

51 Hierzu W. Hübner, *Die Begriffe "Astrologie" und "Astronomie" in der Antike. Wortgeschichte und Wissenschaftssystematik, mit einer Hypothese zum Terminus "Quadrivium"*, Wiesbaden, 1990. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse 1989/7, 10-13.

52 Ant., *CCAG* I (1898), p. 109, 29.

53 Dorotheos p. 386.11 Pingree (vgl. D. Pingree, "Political Horoscopes from the Reign of Zeno", *Dumbarton Oaks Papers*, 30 [1976] 133-150, hier: 140). Maneth., VI(III) 200; 518.

54 Anub. bei Heph., II 2.11 | ὡρονόμον und §12 ὡρονόμος |.

55 Der Codex N überliefert ὡρονόμου ... ὥραν, doch hängt dann ἄτερ in der Luft. ὥρης wird überliefert von AP, F. Cumont liest ὥρας, H. Koechly ὥρην: auch dann hängt ἄτερ in der Luft, außerdem wäre das Wort ὡρονόμος singulär als Adjektiv verwendet worden.

56 Dor. bei Heph., III 26.1 (aber *Ep.* I 339.1 = *Ep.* II 3.25,1 = *Ep.* IV 103.1 ἀπὸ τοῦ ὡροσκόπου); Maneth., I(V) 262.

57 Dor. bei Heph., II 27.11; III 9.24; III 30.9; Maneth., III(II) 8. 120; VI(III) 21; I(V) 30. 282.

58 Dor. bei Heph., II 25.16; Maneth., III(II) 389; I(V) 90.

59 Maneth., I(V) 261.

60 Maneth., III(II) 133.

ὡρονόμου μὲν ὕπερ Φαίνων, Φαέθων δέ τε δύνων,

sodann wieder ab dem zweiten[61] und ab dem dritten Daktylos[62].

Ähnlich ist das Bild für den metrisch gleichwertigen Dativ ὡρονόμῳ: Auch er steht am Versanfang[63], vom zweiten[64], dritten[65] und vierten Daktylos an[66], wobei die vorausgehende Präposition wieder auf die Zäsur κατὰ τρίτον τροχαῖον folgt. An einer Stelle hat Hephaistion den Dorotheostext so in Prosa verwandelt, daß nicht mehr auszumachen ist, an welcher Versstelle der Dativ ursprünglich gestanden hat[67].

b) ὡρονομέω, ὡρονομεύω, ὡρονομεύς

Oben zeigte sich, daß man von dem Verbum ὡροσκοπέω "episch zerdehnte" Formen zwar hätte verwenden können, daß diese aber in den erhaltenen Texten nicht vorkommen.

Verschiedene Ausweichlösungen wurden gefunden wie etwa bei Dorotheos [*sc.* αἱ ἀρχαὶ τῶν ζῳδίων] γαίης ὕπερ ἀντέλλουσιν[68], doch am häufigsten findet man das zu ὡρονόμος gehörige Verbum ὡρονομέω. In den Fragmenten des Dorotheos begegnet es allerdings nur einmal. Bei einem Rechtsstreit verkörpert der Aszendent den Ankläger[69]:

λάμβανε δ' ἐκ ζῴοιο κατήγορον ὡρονομοῦντος,

das heißt: "Nimm den Ankläger von dem aszendierenden Zeichen", doch hat sich in der Prosafassung des Hephaistion noch eine zweite Stelle erhalten[70].

61 Dor. bei Heph., III 30.1 (aber *Ep.* I 40.5 = *Ep.* II 3.6,1 und II 3.7,1 = *Ep.* IV 107.1 τοῦ ὡροσκόπου); III 30.10 (aber *Ep.* II 3.6,3 und II 3.7,9 = *Ep.* IV 107.9 τοῦ ὡροσκόπου). Vgl. Ant., *CCAG* I (1898), p. 129, 29 nach des überflüssigen Konjektur von W. Kroll.

62 Maneth., I(V) 347.

63 Maneth., VI(III) 536 und in dem Papyrusfragment, ed. F. Boll, *PSI* Nr. 157 (Florenz, 1913), Vers 38.

64 Dor. bei Heph., III 30.8 (aber *Ep.* I 40.4 = *Ep.* II 3.7,8 = *Ep.* IV 107.8 ὡροσκοποῦντες). III 30.62 (aber *Ep.* I 40.47 = *Ep.* II 3.7,61 = *Ep.* IV 107.60 τὸν ὡροσκόπον); Maneth., VI(III) 724.

65 Maneth., VI(III) 83.

66 Maneth., VI(III) 35; 717.

67 Heph., III 28.6 πολὺ βέλτιον ἐὰν καὶ τῷ ὡρονόμῳ (aber *Ep.* II 3.26,6 = *Ep.* IV 105.6 τῷ ὡροσκόπῳ).

68 Dor. bei Heph., III 28.5 (ὕπερ ἀντέλλουσιν scripsi, ὑπεραντέλλουσιν Pingree), wo die *Ep.* II 3.26,5 ὡροσκοποῦσιν liest.

69 Dor. bei Heph., III 38.11 (aber *Ep.* II 2.20,14 = *Ep.* IV 116.18 ὁ ὡροσκόπος).

70 Heph., II 21.32 Ἀφροδίτη ὡρονομοῦσα. Weitere Prosastellen bei Rhetorios, ed. F. Cumont, *CCAG*, VIII 4 (1921), p. 123.2 ὡρονομούντων [Cumont, -οῦντος P]. *Id.*, p. 189.17f. "Αρης [...]

Bei Manethon finden sich zahlreiche Belege, und zwar an den verschiedensten Versstellen. Da alle Formen metrisch gleichwertig sind, seien sie pauschal nach zwei Gruppen behandelt: nach zweisilbiger oder einsilbiger Endung, das heißt nach vier- oder fünfsilbigen Wortformen. Die viersilbigen Formen (ὡρονομῶν, ὡρονομῇ) stehen selten am Versanfang[71], meistens vom Beginn des zweiten Daktylos an[72] und einmal vom Beginn des vierten Daktylos an[73]. Hervorgehoben sei die letzte Stelle, weil sich die Planeten des Aszendenten und des Deszendenten dort chiastisch gegenüberstehen, wenn der Vers durch den folgenden Akkusativ auch nicht so rein ist wie in der oben genannten nominalen Parallele[74]:

Ἑρμείας δύνων τε καὶ ὡρονομῶν Κρόνος ἄνδρας
... [*sc.* ποιεῖ].

Die zweisilbig endenden Wortformen (ὡρονομοῦντος, ὡρονομοῦσα, ὡρονομήσῃ) stehen ebenfalls selten am Versbeginn[75], aber auch nur selten vom zweiten Daktylos an[76], vom dritten Daktylos an jedoch niemals und am häufigsten am Versende - wie schon in dem bisher einzigen Dorotheosbeispiel[77].

Drei Belege finden sich für das seltene Verbum ὡρονομεύω, in dem die personale Bedeutung eines Wesens, das eine bestimmte Funktion oder ein Amt ausübt, stärker in den Blick gerät wie etwa bei βασιλεύω oder πρυτανεύω. Die bei Dorotheos und Manethon gleichlautenden Versschlüsse Κρόνος ὡρονομεύων[78] lassen auf eine Tradition schließen, entweder in der Weise, daß Manethon von Dorotheos abhängt, oder daß beide auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen. Diese Quelle könnte Antiochos gewesen sein, wenn er denn wirklich älter ist. Bei ihm findet sich das Partizip

ὡρονομῶν [P, ωρ abbrev. AP, ὡροσκόπῳ solvit Cumont]; die zweite Stelle ist nicht im *Index verborum* (S. 277) verzeichnet. ὡρονομέω in der Prosa auch Horosc. L (*CCAG* I, 1898), p. 106 fol. 125, Z. 9 τὸν μὲν Δία μοιρικῶς ὡρονομοῦντα (p. 107, 2 wird Dorotheos zitiert). Antiochos *ibid.* p. 108-110 (von allen sieben Planeten).

71 Maneth., VI(III) 336, dazu zweimal bei Antiochos, *CCAG* I (1898), p. 109, 13 ὡρονομῶν (trad. - οῦν sc. κέντρον Olivieri vix recte), p. 110, 3 ὡρονομῇ und einmal bei Max., 301.

72 Acht Stellen: Maneth., VI(III) 341, 348, 376, 563, 574; I(V) 58, 339, 350.

73 Maneth., IV 567.

74 Maneth., IV 567.

75 Maneth., III(II) 72.

76 Maneth., III(II) 163.

77 Fünf Beispiele: ὡρονομοῦντος (wie bei Dorotheos): Maneth., III(II) 168, andere Formen: III(II) 147, 202; IV 503; V(VI) 192. Ant., CCAG I (1898), p. 110, 7 ὡρονομήσας.

78 Dor. bei Heph., III 30.53 (aber *Ep.* I 40.37 = *Ep.* II 3.7,51 = *Ep.* IV 107.50 ὡροσκοπῶν) und Maneth., IV 593. Vgl. den ähnlichen Versschluß Maneth., III(II) 147 = IV 503 = V(VI) 192 Κρόνος ὡρονομήσῃ.

ebenfalls am Versende: Ζεὺς ... ὡρονομεύων[79].

Schlielichß hat Wilhelm Kroll das zu dem Verbum ὡρονομέω gehörende Substantiv ὡρονομεύς hergestellt[80]: Ἤδη μὲν πρῶτον μερόπων πέλεν ὡρονομῆ[κ]ος. Der schwer zu übersetzende Satz lautet etwa: "Als erstes der Sternblichen bewegt sich (das Haus) des Aszendenten". Die Konjektur hat trotz des undurchsichtigen Textes viel für sich, auch wenn sie ein ἅπαξ λεγόμενον darstellt. Sie wurde in den Liddel-Scott aufgenommen.

c) ὥρα (*hora*)

Wenn auch das einfache ὥρα (lateinisch *hora*) an die Stelle von ὡροσκόπος treten kann, handelt es sich nicht etwa um eine Verwechslung des Geburtszeitpunktes mit dem gleichzeitigen Sternstand[81], sondern, wie das in den modernen romanischen Sprachen der Fall ist, kann schon im Lateinischen die fehlende Möglichkeit der Nominalkomposition durch Polysemie ersetzt werden, daß heißt in unserem Fall: der substantivische Bestandteil des Wortes, ὥρα, vertritt den gesamten Ausdruck. Eine Art Zwischenlösung ist Dorotheos gelungen, wenn er bei der Katarche der Heirat den Mann mit der Sonne und dem Aszendenten (und die Frau mit Venus und dem Deszendenten) gleichsetzt und dabei die beiden Elemente des Wortes ὡροσκόπος vertauscht[82]:

> ἄνδρα μὲν Ἥλιον καὶ ἀπερχόμενον σκοπὸν ὥρης
> [*sc.* ἂν φράσσαιο] ...

Der Dichter hat das Nominalkompositum in zwei Wörter zerlegt und den ersten Bestandteil des Wortes in Form eines Genitivattributs von dem zweiten Bestandteil abhängig gemacht. Die Übersetzung ist dieselbe: "Späher der Stunde". Diese elegante Lösung kommt in den erhaltenen Versen aber nur einmal vor.

Sonst erscheint das Wort ὥρη meistens allein. Manethon verwendet es einmal synomym mit dem Wort ὡρονόμος[83]:

> οἱ δ' ὁλοοὶ Φαίνων τε καὶ Ἄρης ἠὲ καθ' ὥρης
> ἐμβεβαῶτες ὁρῶνται ἢ ὡρονόμῳ τετράγωνοι, ...

79 Ant., *CCAG* I (1898), p. 109, 19.

80 Ant., *CCAG* I (1898), p. 108, 4 (ed. A. Olivieri).

81 So A. Le Bœuffle (wie Anm. 12), 150 "par confusion entre le moment de la naissance et l'état simultané du ciel."

82 Dor. bei Heph., III 9.1 (aber *Ep.* II 3.19,3 = *Ep.* IV 83.1 τοῦ ὡροσκόπου).

83 Maneth., VI(III) 716f.

das heißt: "wenn die verderblichen Planeten Saturn und Mars entweder im Aszendenten in Konjunktion zu sehen sind oder zum Aszendenten im Geviertschein stehen, ...". So auch in der lateinischen Prosa bei Firmicus[84]: *si in Leone horoscopus fuerit inventus, is qui sic horam habuerit ...*

Die letztgenannte Stelle zeigt, daß das Wort *hora* im Gegensatz zu den in den beiden vorigen Abschnitten behandelten Wörtern nicht nur in der Dichtung, sondern auch in der Fachprosa vorkommt, ohne daß zu erkennen wäre, daß die Prosa aus der Dichtung übersetzt wäre. Der Index von Kroll - Skutsch - Ziegler nennt für Firmicus elf Stellen, bricht dann aber mit dem Hinweis auf weitere Stellen ab[85]. Ein frühes Beispiel aus dem sogenannten Welthoroskop (*thema mundi*) im dritten Buch[86] wird nicht genannt, obwohl dort als Quelle die historisch wenig faßbaren, aber wohl noch aus hellenistischer Zeit stammenden Größen Aesculapius und Hanubion genannt werden, die sich ihrerseits auf *Mercurius* (= Hermes Trismegistos) berufen. Demnach scheint der Ausdruck schon relativ alt und kaum eine dichterische Verlegenheitslösung zu sein. Bisweilen finden sich als variae lectiones neben *hora* auch Formen, die von *horoscopus* abgeleitet oder daraus verkürzt bzw. entstellt sind[87], was auf Kürzungen des Wortes ὡροσκόπος zurückgehen könnte, wie sie in den griechischen Handschriften vorkommen[88].

In der griechischen Prosa begegnet ὥρα seltener, einmal bei Ptolemäus[89] und gelegentlich bei Hephaistion[90], der sich an einer der genannten Stellen ausdrücklich vom Text des Ptolemäus entfernt und sich auf Nechepso und Petosiris beruft, die als Autoren zwar ebenfalls schwer zu datieren sind, deren Werke aber auch wieder in die hellenistische Zeit gehören[91]. Wir haben hier also wieder einen Hinweis darauf, daß der Begriff ὥρα schon alt und keine dichterische Ersatzlösung ist.

84 Firm., *math.* 5.1,13.

85 *Iulii Firmici Materni matheseos libri VIII*, ed. W. Kroll et F. Skutsch in operis societatem assumpto K. Ziegler, II, Leipzig, 1913, 372f.: von Firm., *math.* 3.4,17 bis 6.29,8. Vgl. H.G. Gundel, *ThLL* VI 3, c. 2962.81-2963.29 s.v. *hora*.

86 Firm., *math.* 3.1,1.

87 S. den Apparat zu Firm., *math.* 5.6,6 *horoscopi(ne)*; 6.29,6 *horosco*; 6.29,7 *horosco*; 6.29,8 und 7.2,1 *horoscopum*.

88 Ein Beispiel bei Ptol., *apotel.* 3.7,1 (Zeile 401 der Ausgabe, Stuttgart-Leipzig, 1998).

89 Ptol., *apotel.* 4.6,6 = Heph., II 22,6.

90 Heph., II 11,25: eine Zutat gegenüber Ptol., *apotel.* 3.11,6 (ausgelassen in *Ep.* IV 38); 3.9,30 (ebenso *Ep.* I 33.1 = II 2.3,19,33, aber IV 83.30 ὡροσκόπου): deutlich vom Text des Dorotheos abgesetzt.

91 W. und H.G. Gundel (wie Anm. 2), 27-36.

Was die Dichtung angeht, so kommt ὥρη bei Dorotheos dreimal[92], bei Manethon dreißigmal vor. Das Wort kann an den verschiedensten Versstellen stehen, hervorgehoben seien der Versanfang[93] und das Versende[94], wo es im Lateinischen in Konkurrenz zu dem Wort *ora* tritt[95]. Am Hexameterende hat das Wort vielleicht einen uralten kultischen Ursprung, denn wie die Götternamen Apollon oder Athene im hymnischen Hexameter gern das Ende bilden, so finden sich auch schon frühe Beispiele für die Ὧραι als Göttinnen am Hexameterende[96].

Das Wort ὥρη steht in der Regel allein. Eine Ausnahme macht nur der Dichter des vierten Buches der Manethoniana, der sich dadurch von der Praxis aller anderen Bücher unterscheidet. Er versucht, durch allerlei Epitheta der trockenen Materie mehr Poesie abzugewinnen. An der ersten Stelle konkurriert er gar mit Dorotheos, wenn er den zweiten Bestandteil des Terminus, -σκόπος, rettet. Hatte Dorotheos einen Hexameter mit σκοπὸν ὥρης enden lassen, so bildet Manethon[97] den Versschluß ἐπίσκοπον εἰς βίον ὥρην, "die Stunde, die auf das Leben schaut". In einer wahren Orgie von Variationen erfindet er dann immer wieder neue Epitheta für das Wort "Stunde": κλυτοτέρμονος ὥρης[98], κυδοσκόπον ὥρην[99], βιοτέρμονος ὥρης[100], ὥρην... βιοτοσκόπον[101], ὥρην μεροποσπόρον[102] und τεκνοσπόρον ὥρην[103], er verwendet also stets zusammengesetzte Adjektive, die nicht nur den zweiten Teil des Wortes ὡροσκόπος ersetzen, sondern auch die Nominalkomposition als solche.

In einem Fall ist das Epitheton allerdings nicht zusammengesetzt, doch findet sich eine Nominalkomposition gleich nach dem Wort ὥρη auf ein anderes Substantiv bezogen[104]:

[*sc.* ἐπὴν Ἡλίου ἀστὴρ]
ἢ γονίμῃ ὥρῃ πανεπίσκοπα φέγγεα βάλλῃ,

das heißt: "jedesmal wenn der Sonnengott seine alles überschauenden Strahlen auf die Geburtsstunde wirft." Das Epitheton πανεπίσκοπα steht an derselben Versstelle, wo bei Homer die Standwörter ἐπίσκοπος und ἐΰσκοπος begegnen[105]. Die Junktur φέγγεα βάλλῃ bringt den Fachterminus ἀκτιβολία in eine dichterische Form. Bei dem hellen Licht des Sonnengottes ist eine solche Betonung der "alles überschauenden Strahlen" voll gerechtfertigt, heißt es doch schon bei Homer, daß er als Schwurgott "alles sieht"[106].

Im nächsten Abschnitt wird sich zeigen, daß im vierten Buch der Manethoniana neben die Junktur πανεπίσκοπα φέγγεα die Junktur ὡροσκόπα φέγγη tritt, in dem das ursprüngliche Substantiv ὡροσκόπος adjektivisch verwendet ist wie hier πανεπίσκοπος.

d) ὡροσκόπος

Für den eigentlichen Fachterminus ὡροσκόπος finden sich in der gesamten griechischen astrologischen Lehrdichtung der Antike nur fünf Stellen, die allesamt dem vierten Buch des Manethon entstammen, dessen Sondercharakter wir soeben kennenglernt haben (zwei dieser fünf Stellen hat der Herausgeber Koechly getilgt). Das Wort erscheint an allen fünf Stellen im Akkusativ, viermal im Singular und einmal im Plural. Da die erste Stelle textlich unsicher ist, sei sie zunächst zurückgestellt und mit der zweiten begonnen[107]:

ἢν δέ τ' ἀνοικείοισι τόποις ὡροσκόπον Ἄρης
φέγγος ἐπιτρέψῃ γονίμην ἐπὶ γαστέρα θνητῶν,
...

das heißt: "wenn aber Mars in nichtaffinen Orten den stundenprägenden Strahl dem geburtsträchtigen Leib der Sterblichen zuwendet, ...". Das Wort ὡροσκόπος ist hier auf φέγγος bezogen, also adjektivisch gebraucht. Es handelt sich um eine Art Enallage, denn nicht der Strahl befindet sich im Aszendenten, sondern Mars, der Planet selbst, der den Strahl aussendet.

92 Dor. bei Heph., III 33.6 (in § 8 ergänzt); III 38.33 (aber *Ep.* I 48.21 = *Ep.* II 2.20,36 = *Ep.* IV 116.40 ὡροσκόπου); III 40.18.

93 Ant. *CCAG* I (1898), p. 109, 5. Dor. bei Heph., III 33.6 und III 38.33; Maneth., IV572; V(VI) 28.

94 Maneth. VI(III) 51, 95, 103, 561, 716, 747; IV 17, 28, 35, 77; IV 597; V(VI) 38. Vgl. den oben genannten Versschluß des Dorotheos σκοπὸν ὥρης.

95 S.o. Anm. 27.

96 Hom., *Il.* 21.450; *Kyprien* frg. 4 bei Athen., XV 30, p. 682^{D} (p. 36 Davies, p. 46 Bernabé).

97 Maneth., IV 17.

98 Maneth., IV 28.

99 Maneth., IV 35, dazu A. Koechly, p. XVIII "An βιοτοσκόπον ut infra 572? Sed cfr. supra 28 κλυτοτέρμονος ὥρης, quamquam hic quoque ex 77 βιοτέρμονος praesto est".

100 Maneth., IV 77.

101 Maneth., IV 572.

102 Maneth., IV 577.

103 Maneth., IV 597.

104 Maneth., IV 95, γονίμην ὥρην die früheren Ausgaben.

105 S.o. Anm. 32.

106 Hom. *Il.* 3.277 u.ö.

107 Maneth. IV 116f.

Auch an der zweiten Stelle hat das Wort adjektivische Funktion[108]:

> ὁππότε δ' ἂν σκοπιὴν ὡροσκόπον ὠδίνεσσιν
> Ἑρμείας κατάγῃ, ...

das heißt: "wenn aber Merkur zu den Geburtswehen die stundenprägende Warte hinführt, ...". Der Autor gestaltet hier eine Paronomasie mit dem Stamm σκοπ-. Da die apokopierte Form von ἀνά nur vor Vokal und Dentalen möglich ist, scheidet eine Textversion ἀν' σκοπιήν aus: "Wenn Merkur den Aszendenten bei den Geburtswehen auf die Warte hinführt." Es bleibt also bei der adjektivischen Verwendung.

Es folgen die beiden vom Herausgeber Koechly athetierten Stellen. Deren erste ähnelt der von uns zuerst behandelten[109]:

> Κύπρις δ' ἀφρογένεια βροτῶν ὡροσκόπα φέγγη
> δερκομένη ...,

das heißt: "Wenn die schaumgeborene Venus die stundenprägenden Strahlen der Sterblichen anschaut ...". Hier haben wir die einzige Stelle vor uns, an der der Terminus in der Lehrdichtung pluralisch verwendet wird. Bezogen ist es wie im ersten Fall auf das Wort φέγγος, aber während im ersten Fall der Planet (Mars) den Strahl aussendet und ausrichtet (ἐπιτρέψῃ), schaut in diesem Fall der Planet (Venus) die Strahlen an - eine wenig plausible Vorstellung. Auf jeden Fall aber kommt diese Stelle der oben besprochenen (πανεπίσκοπα φέγγεα) am nächsten.

Auch an der zweiten von Koechly verdächtigten Stelle, der letzten in Buch IV, tritt das Wort in adjektivischer Form auf[110]:

> Ζεὺς δ' ὁπότ' ἂν φαέθων ὡροσκόπον ὄμμα τιταίνῃ,
> ...,

das heißt: "wenn Jupiter, der Strahlende, sein stundenschauendes Auge anstrengt, ...". Das Wort Φαέθων ist eigentlich kein Epitheton ornans, sondern eine zweitweise offizielle Alternativbezeichnung für den Planeten selbst[111]. In der Verbindung ὡροσκόπον ὄμμα drückt der Dichter, wie schon in jener Paronomasie (σκοπίην ὡροσκόπον), den zweiten Bestandteil des Terminus ὡροσκόπος, das Sehen, ein zweites Mal aus.

[108] Maneth. IV 125f. Zum adjektivischen Gebrauch von *horoscopus* H. HAFFTER, *horoscopus* (1940), 2974, 45-52 und W. HÜBNER, *Grade und Gradbezirke der Tierkreiszeichen. Der anonyme Traktat De stellis fixis, in quibus gradibus oriuntur signorum*, Quellenkritische Edition mit Kommentar, Stuttgart-Leipzig, 1995 (Sammlung Wissenschaftliche Commentare), II 181 zu VI 1,6 ‹*cum*› *fuerint horoscopi*.

[109] Maneth., IV 491f.

[110] Maneth., IV 496f.

[111] F. CUMONT, "Les noms des planètes et l'astrolatrie chez les Grecs", *AC*, 4 (1935) 5-43. W. und H.G. GUNDEL (wie Anm. 24), 2027-2031. A. LE BŒUFFLE (wie Anm. 29), 243-252.

An allen vier bisher behandelten Stellen tritt also das Wort ὡροσκόπος als Adjektiv auf. An der ersten Stelle ist die Funktion des Wortes letztlich nicht zu entscheiden, weil dem Vers offenbar eine Lücke vorausgeht[112]:

> στίλβων δ' Ἑρμείαο φανεὶς ἐπὶ τὴν δύσιν ἀστήρ,
> <...>
> γεινομένων βρεφέων ὡροσκόπον ἢ κατὰ μέσσον
> οὐρανόν, ...,

das heißt: "Wenn der funkelnde Stern des Merkur beim Deszendenten erschienen ist, <... bei> dem stundenprägenden <...> der Kinder, die geboren werden, oder bei der oberen Kulmination, ...". Wieder erscheinen die beiden verschiedenen Namen des Planeten nebeneinander[113], nur daß dieses Mal der kanonische Name in Form eines Genitivs an den hellenistischen angehängt ist: στίλβων δ' Ἑρμείαο... ἀστήρ. Der Akkusativ ὡροσκόπον kann ohne Konjunktion nicht weiter von ἐπί abhängen, es scheint also wirklich etwas ausgefallen zu sein: bestimmt ein Verbum oder eine Präposition, von der der Akkusativ ὡροσκόπον abhängt, und dazu vielleicht auch ein Substantiv, auf das sich ὡροσκόπον bezieht. Der Ausdruck mit Genetivattribut γειναμένων βρεφέων ὡροσκόπον findet seine Parallele in dem an dritter Stelle zitierten Beispiel βροτῶν ὡροσκόπα φέγγη. Die sehr freie Übersetzung des Anton Maria Salvini von 1701/1702[114] ergänzt im Italienischen die Präposition *per*: "Apparendo in occaso per Oroscopo / Di nascenti fanciulli".

Angesichts der Lücke ist also letztlich nicht zu entscheiden, ob die Form ὡροσκόπον an dieser ersten Stelle des vierten Buches der Manethoniana substantivisch oder wie in allen anderen Fällen dieses Buches adjektivisch gebraucht ist. Wäre es hier substantivisch verwendet, dann hätten wir den einzigen Fall vor uns, in dem das Wort ὡροσκόπος in der griechischen Lehrdichtung als Fachterminus erscheint. Erst in byzantinischer Zeit, in der der Hexameter vom Fünfzehnsilber abgelöst wird, erscheinen die termini ὡροσκόπος[115] und ὡροσκοπεῖν[116] in aller Selbstverständlichkeit.

[112] Maneth., IV 69-71.

[113] Unter den Epitheta Merkurs erscheint *CCAG*, I (1898) p. 173,22 an erster Stelle στίλβων.

[114] ANTON MARIA SALVINI, *Manetone, Degli effeti delle stelle*, a cura di ROSARIO PINTAUDI, Florenz, 1976 (Documenti di cultura Toscana. 1), Buch 4 Vers 96f.

[115] Johannes Kamateros, Εἰσαγωγὴ ἀστρονομίας, ed. L. WEIGL, Würzburg, 1907-1908, 1918 ὡρ<οσκόπου> (Versende wie 2159) u.ö.

[116] *Ibid.*, 1926 ὡρ<οσκοπήσας> (Versanfang wie 2349), 2260 (Versende), u.ö.

BIBLIOGRAPHIE

BEIKIRCHER, Hugo,
- *Kommentar zur VI. Satire des A. Persius Flaccus*, Wien, al. 1969 (*Wiener Studien*, Beiheft 1).

BOLL, Franz,
- "Zu Horaz *od.* II 17", *Zeitschrift für das Gymnasialwesen*, 65 (1911) 765-767.
- "Carminis astrologici Manethoniani fragmenta nova", *Papiri della Società Italiana*, Florenz, 1913, Nr. 157.
- "Sternenfreundschaft. Ein Horatianum", *Sokrates*, 5 (1917) 1-10; abgedruckt in: *Kleine Schriften*, hrsg. V. STEGEMANN und E. BOER, Leipzig, 1950, 115-124.

BOUCHÉ-LECLERCQ, A[uguste],
- *L'astrologie grecque*, Paris, 1899 (Ndr. Brüssel, 1963 und Aalen, 1979).

CUMONT, Franz, al.,
- *Catalogus codicum astrologorum Graecorum* [*CCAG*], Brüssel, 1898-1953.
- "Les noms des planètes et l'astrolatrie chez les Grecs", *AC*, 4 (1935) 5-43.

DEL REAL FRANCIA, Pedro José,
- *Lexicon Manilianum*, Hildesheim, 1998 (Alpha-Omega. A 193).

GUNDEL, [Hans Georg],
- *ThLL*, VI 3 (1940), c. 2952,68-2964,39 s.v. "*hora*".
- *RE*, XX 2 (1950), 2017-2185 s.v. "Planeten".

GUNDEL, Wilhelm und Hans Georg,
- *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden, 1966 (*Sudhoffs Archiv*, Beiheft 6).

HAFFTER, [Heinz],
- *ThLL*, VI 3 (1940), c. 2974,26-31 s.v. "*horoscopo*".
- *ThLL*, VI 3 (1940), c. 2974,32-2975,42 s.v. "*horoscopus*".

HOPKINSON, Neil,
- "Coniectanea in Maximi Περὶ καταρχῶν et Manethonis Ἀποτελεσματικῶν libros", *Eos*, 73 (1985) 65-68.

HOUSMAN, A[lfred] E[dward],
- *M. Manilii Astronomicon liber tertius*, London, 1916 (Ndr. Hildesheim, 1972, Cambridge, 1937²).

HÜBNER, Wolfgang,
- *Die Eigenschaften der Tierkreiszeichen in der Antike. Ihre Darstellung und Verwendung unter besonderer Berücksichtigung des Manilius*, Wiesbaden, 1982 (*Sudhoffs Archiv*, Beiheft 22).
- "Zwei griechische Texte über die Tages- und Stundenherrscher", *ZPE*, 49 (1982) 53-66.
- "Manilius als Astrologe und Dichter", in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (hrsg. H. TEMPORINI und W. HAASE), II 32.1 (1984) 126-320.
- *Die Begriffe "Astrologie" und "Astronomie" in der Antike. Wortgeschichte und Wissenschaftssystematik, mit einer Hypothese zum Terminus "Quadrivium"*, Wiesbaden, 1990 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse 1989, Nr. 7).
- *Die Dodekatropos des Manilius (MANIL. 2,856-970)*, Stuttgart, 1995 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse 1995, Nr. 6).

- *Grade und Gradbezirke der Tierkreiszeichen. Der anonyme Traktat De stellis fixis, in quibus gradibus oriuntur signorum*, Quellenkritische Edition mit Kommentar, Stuttgart-Leipzig, 1995 (Sammlung Wissenschaftliche Commentare).
- *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia, volumen III 1: ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΙΚΑ*, post F. Boll et Ae. Boer secundis curis edidit W.H., Stutgardiae et Lipsiae, 1998.

KOECHLY, Arminius,
- *Ps.Manetho, Apotelesmatica*, Paris, 1851 (*Poetae bucolici et didactici*).
- *Manethonis apotelesmaticorum qui feruntur libri VI, accedunt Dorothei et Annubionis fragmenta astrologica*, Leipzig, 1858 (*Corpus poetarum epicorum Graecorum*. 7).

KROLL, Wilhelm, al.,
- *Iulii Firmici Materni matheseos libri VIII*, ed. W. KROLL et F. SKUTSCH in operis societatem assumpto K. Ziegler, II, Leipzig, 1913.

LE BŒUFFLE, André,
- *Les noms latins d'astres et de constellations*, Paris, 1977.
- *Astronomie astrologie, lexique latin*, Paris, 1987.

LEUMANN, [Manu],
- *ThLL*, VI 2 c. 1802,72-1804,33 s.v. "*genesis*".

LIUZZI, Dora,
- *M. Manilio, Astronomica, libro III*, Galatina, 1992.

NEUGEBAUER, O[tto] - HOESEN, H.B.,
- *Greek Horoscopes*, Philadelphia, 1959 (Memoirs of the American Philosophical Society. 48).

PINGREE, David,
- *Hephaestio Thebanus, Apotelesmatika*, Leipzig, 1973-1974.
- *Dorotheus Sidonius, Carmen astrologicum*, Leipzig, 1976.
- "Political Horoscopes from the Reign of Zeno", *Dumbarton Oaks Papers*, 30 (1976) 133-150.

PINTAUDI, Rosario,
- *Anton Maria Salvini, Manetone, Degli effetti delle stelle*, a cura di R. P., Florenz, 1976 (Documenti di cultura Toscana. 1).

ROBBERT, [Luise],
- *ThLL*, VI 1 c. 1550,38-1555,31 s.v. "*fundamentum*".

VAN WAGENINGEN, J[acob],
- "*manere* = *esse*", *Mnemosyne*, 47 (1919) 341-344.

WEIGL, L[udwig],
- *Johannes Kamateros, Εἰσαγωγὴ ἀστρονομίας. Ein Kompendium griechischer Astronomie und Astrologie, Meteorologie und Ethnographie in politischen Versen*, Würzburg, 1907-1908.

ASTROLOGÍA Y *ETRUSCA DISCIPLINA*: CONTACTOS Y RIVALIDAD

SANTIAGO MONTERO HERRERO
Universidad Complutense
Madrid

In the 1st century BC there were intense contacts between the astrology and the Etruscan discipline that end in the effort of the Varron circle (Nigidius Figulus, Lucius Tarutius, Fonteius Capito) of combining both divinatory techniques. Nevertheless, from the beginning of the Empire it started a great competition and rivalry between both tendencies, and the astrologers decided to align themselves with the individual or personal regime and the haruspices with the old senatorial ideals.

I

«Du jour où ils pratiquèrent leur activité en Italie, les "Chaldéens" se trouvèrent au contact d'autres spécialistes de la divination, disposant eux aussi d'une doctrine fortement élaborée: les haruspices toscans. Haruspices et astrologues exerceront parallèlement leur art jusqu'à la fin de l'Antiquité. Il serait intéressant de mener de front leur histoire respective, jusqu'aux temps du Bas-Empire. Selon les époques, les deux méthodes apparurent-elles comme concurrentes, ou bien comme complémentaires? Furent-elles parfois pratiquées par les mêmes individus? L'astrologie eut-elle une influence sur l'Etrusca disciplina? Quelle fut l'attitude du pouvoir impérial à l'egard de l'une et de l'autre? Voilà certaines des question qu'il conviendrait de se poser»[1].

[1] F. GUILLAUMONT, "Manilius et l' Etrusca Disciplina", en *Les Ecrivains du siècle d'Auguste et l'Etrusca Disciplina. Caesarodunum suppl.* 61, 1991, p. 100.

MHNH, 1 (2001) 239-260.

Estas atinadas preguntas se planteaba hace unos años François Guillaumont, el gran estudioso del pensamiento ciceroniano. Ciertamente carecemos hasta la fecha de un estudio comparativo entre estas dos técnicas que dominaron en el Imperio, si bien no sería justo olvidar las líneas que en el siglo pasado nos dejó A. Bouché-Leclercq cuando, refiriéndose a la aparición del célebre cometa del año 44 a.C. escribió: «Cette foi [aux sciences occultes], l'astrologie et l'haruspicine se la disputaient à chances à peu près égales. L'une avait pour elle son antiquité; l'autre, sa nouveauté. Les Grecs étaient bien ingénieux, mais les Toscans étaient bien habiles. Inférieurs à leurs rivaux quand il s'agissait de tracer le plan de toute une vie, les haruspices reprenaient l'avantage dans le détail de l'existence, surtout en présence de ces avis surnaturels appelés "prodiges", pour lesquels il n'y avait point de place dans les "mathématiques"»[2].

Es hora, pues, de que, sin pretensiones de agotar el tema, examinemos con cierto detalle los puntos de contacto pero también los enfrentamientos entre astrología y haruspicina o, para ser más exactos, *Etrusca disciplina,* ya que ésta comprendía tres partes: los *libri haruspicini*, los *libri fulgurales* y los *libri rituales* (Cic., *de diu.* 1.72)[3].

Solemos olvidar que ambas técnicas tenían un primer punto en común: su tardía llegada a Roma. Sabemos por las fuentes que en el año 139 a.C. tuvo lugar la primera expulsión oficial de los astrólogos -*chaldaei*- (Liv., *fr. Oxyrrh.* 54, p. 143 R; Val. Max., I 3.3) lo que hace pensar que la astrología se introdujo en Roma e Italia al menos a comienzos o mediados del siglo II a.C.[4]

[2] A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Astrologie grecque*, Paris, 1899 (Bruxelles, 1963), p. 550. Recientemente escribe J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, "Astronomía y astrología en Roma", en A. PÉREZ JIMÉNEZ, *Astronomía y Astrología de los orígenes al Renacimiento*, Madrid, 1994, pp. 156-157: "Así entendida y aceptada, la astrología es considerada por algunos una ciencia natural, una religión o un perfeccionamiento de la vieja magia, que entroncaba con la devoción de los romanos por la antigua haruspicina y adivinación etrusca en el campo de la interpretación de los rayos y fenómenos celestes y la localización de la influencia divina y astral en las vísceras".

[3] Sobre la *Etrusca disciplina* sigue siendo imprescindible C.O. THULIN, *Die Etruskische Disciplin. Teil I-III*, Göteborg, 1909 (Darmstadt, 1968). Más recientemente: G. CAPDEVILLE, "Die Rezeption der etruskischen Disziplin durch die gelehrten Römer", en L. AIGNER FORESTI (hrg.), *Die Integration der Etrusker und das Weiterwirken etruskischen Kulturgutes im republikanischen und kaiserzietlichen Rom*, Wien, 1998, pp. 385-420; *Id.*, "Les livres sacrés des étrusques", en J.G. HEINTZ (ed.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité*, Paris, 1997, pp. 457-510.

[4] De la abundante bibliografía sobre astrología y astrólogos en Roma, destacamos: F.H. CRAMER, *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia, 1937; W. GUNDEL - H.G. GUNDEL, *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden, 1966; A. LE BOEUFFLE, *Le ciel des romains*, Paris, 1989; TAMSYN BARTON, *Ancient Astrology*, London-New York, 1994. Más bibliografía en S. MONTERO - S. PEREA, *Romana Religio / Religio Romanorum. Diccionario Bibliográfico de la Religión Romana* ('Ilu. Monografías 3), Madrid, 1999. Sobre la figura del astrólogo en Roma me parece particularmente valiosa la síntesis de F. GURY, "Le métier d'astrologue", en *L'Africa Romana* XI, 1, Sassari, 1996, pp. 231-259.

Es verdad que los harúspices etruscos eran viejos conocidos de los romanos, pero la *haruspicum disciplina* fue considerada como extraña a la tradicion propiamente romana: *omnem hanc ex Etruria scientiam adhibebant*, dice Ciceron (*de diu.* 1.3).

La presencia e intervenciones de los harúspices se hacen regulares y autorizadas sólo desde comienzos del s. II, como sabemos por Cicerón (*de diu.* 1.92). Desde esta fecha, sin llegar a pertenecer a ninguno de los *quattor amplissima collegia*, el Senado y la administración romana recurrieron a ellos cada vez con mayor frecuencia –más incluso que a los augures o a los decénviros– hasta llegar a hacerse indispensables en la vida pública. Prueba de ello es que fueron integrados por la administración romana en las colonias y en los municipios como *haruspices publici*; los magistrados, *duoviri* y ediles, tuvieron sus propios harúspices remunerados como recuerda la *lex coloniae Genitivae* (*CIL* II 5439). También los gobernadores, el ejército (*haruspices legionis*) y más tarde los emperadores se dejaron guiar por sus consejos. Entretanto, a lo largo de este mismo periodo, el Senado dictaba continuas órdenes de expulsión de los astrólogos del suelo itálico: hasta trece contabiliza Cramer en el periodo que va del 139 a.C. al 93 d.C.[5]

Esta rápida integración de los harúspices y su *discipulina* en la religión y administración romanas es expresada por D. Briquel, máximo estudioso de la antigua *Etrusca disciplina*, de la siguiente forma: «Par rapport à des méthodes de divination comme l' astrologie, de claire matrice orientale, et pratiquée par des Chaldaei qui n'ont bien sûr jamais été integrés dans la religion officielle et ont au contraire eu à partir de plusieurs expulsions retentissantes, celle offerte par les spécialistes de tradition etrusque se présentait comme purement romaine, ancrée dans le mos maiorum. La science des haruspices offrait donc une alternative nationale à ce que proposaient les religions nouvelles, liées à un Orient grec ou encore plus lontain»[6].

Sin embargo esa tardía presencia de *chaldaei* y *haruspices* en suelo romano no se corresponde con sus respectivas ciencias, que gozaban de una larga antigüedad: una, la astrología, en Egipto y Babilonia (más tarde en Grecia); otra, la haruspicina y la interpretación de *ostenta*, en Etruria (cuyo pueblo, por cierto, se creía entonces venido de Oriente).

A mi modo de ver, la posibilidad de que durante los dos últimos siglos de la República se hayan producido contactos entre ambas técnicas adivinatorias es algo cada vez más evidente. Fruto de ello, la *Etrusca disciplina* recibió una cierta influencia de la astrología que, sin que debamos exagerarla, alteró algunos principios de la vieja *divinatio* etrusca. Desde luego nada impide que en los dos últimos siglos de la República, harúspices pertenecientes a destacadas familias hubieran transformado su doctrina de los rayos bajo la influencia de la ciencia y la astrología helenística. Hace años S. Weinstock así lo entendió: «It does not therefore seem unlikely that the haruspices, besides modernizing their own doctrines, took advantage of the great interest of the Roman public in astrology –wich was not diminished after the expulsión of the Chaldaean astrologers from Rome in 139 B.C.– and introduced in Rome Greek astrological texts from Egypt disguised as revelations of Tages»[7].

Más recientemente, estudiosos como Marta Sordi han detectado una asimilación en la *Etrusca disciplina* «de idee e di suggestioni provenienti della filosofia greca, in particolare della neopitagorica»[8], e incluso una incorporación –en fecha más tardía– de algunas ideas judeo-cristianas. La *Etrusca disciplina,* al menos en la Roma del último siglo de la República, no constituía, por tanto, un saber nacional cerrado sino, por el contrario, receptivo a ciertas tendencias ideológicas dominantes.

Ambas confluían, sobre todo, en un ámbito común: el de la observación del cielo; la astrología para estudiar la influencia de las estrellas y los planetas sobre el destino de los hombres, la *Etrusca disciplina* para interpretar el significado de los rayos y otros fenómenos "celestes". Es lógico que los profanos confundieran en ocasiones ambas técnicas, centradas en la observación del firmamento. La confusión podría reflejarse en la figura de Asilas, del que Virgilio dice: «...aquel célebre intérprete de hombres y dioses, Asilas, a quien los nervios de los animales y las estrellas del cielo obedecen y las lenguas de los pájaros y los fuegos presagiosos del rayo» (*hominum divumque interpres Asilas, cui pecudum fibrae, caeli cui sidera parent et linguae volucrum et praesagi fulminis ignes*: *Aen.* X 175). En realidad, el ámbito de actuación del etrusco Asilas parecen corresponder a las tres partes de la *Etrusca disciplina*: *exta, ostenta (ex caelo)* y *fulgura.*

Mientras Suetonio (*Domit.* 14), sin mencionar el nombre de Próculo, se refiere a él como a un harúspice de época de Domiciano que interpretó un rayo como anuncio del cambio de poder (*ex Germania missum, qui consultus de fulgore mutationem rerum praedixerat*), Dión Casio (LXVII 16.2) cita el episodio pero aludiendo no a técnicas brontoscópicas –propias de los etruscos– sino astrológicas.

---

5 Sobre la expulsión de los astrólogos de Italia, *cfr.* F.H. CRAMER, *op.cit.* (n. 4), pp. 233-248.

6 D. BRIQUEL, "De l'Occident à l'Orient: l'evolution de la religion étrusque dans l'Antiquité tardive", en *Les syncretismes religieux dans le monde méditerranén antique*, Roma, 1999, p. 340. De este mismo autor, consúltese también "Le cas étrusque: le prophétisme rejeté aux origines", en J.G. HEINTZ (ed.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité*, Paris, 1997, pp. 439-455.

7 S. WEINSTOCK, "C. Fonteius Capito and the Libri Tagetici", *PBSR*, 18 (1950) 48. Sobre las relaciones de la *Etrusca disciplina* con la ciencia, *cfr.* G. A. MANSUELLI, "*Etrusca disciplina* e pensiero scientifico", en *Etrusca disciplina. I culti stranieri in Etruria (Atti dei Convegni IV e V. Annali Fondazione per il Museo Claudio Faina)*, Orvieto, 1998, pp. 105-118.

8 "L' idea di crisi e di rinnovamento nella concezione romano-etrusca della storia", en *ANRW*, I.2, p. 792.

En el ámbito de la haruspicina propiamente dicha podemos advertir posibles influencias astrólogicas o astrales. Junto a otras adivinidades, también se localizaban astros o divinidades astrales en las vísceras (*exta*) y, en particular, en el hígado. Recordemos, como sabemos por las fuentes grecolatinas, que el hígado no era para los harúspices más que el reflejo o la proyección del universo y, en particular, de un *templum caeleste* o espacio consagrado donde se manifestaban los dioses, un microcosmos, como tantas veces se ha dicho, reflejo del conjunto del universo.

El hígado de Piacenza[9] presenta dos nombres que aparecen escritos a un lado y a otro de la línea que separa ambos lóbulos: *Usils* y *tivs*. El primero, *Usil* (en genitivo), es el disco solar, y el lóbulo designaría el sol o el día; el segundo se refiere probablemente a la luna o a la noche.

Existe además, a mi modo de ver, cierta similitud entre las casillas que dividen el hígado de Piacenza (las célebres *deorum sedes*) y los *oikoi* o domicilios de los planetas de la doctrina astrológica. Sabemos hoy que algunas divinidades podían ser "huéspedes" de divinidades mayores. En el lóbulo piramidal se lee la inscripción *tinsth/neth* que una reciente interpretación propone traducir "Nethuns en la morada de Tinia": ¿no recuerda a las "casas" o "domicilios" (*oikoi*) de los planetas en el Zodiaco? (el Sol en Leo; la Luna en Cáncer; Mercurio en Virgo y Géminis; Venus en Libra y Tauro; Marte en Escorpio y Aries; Júpiter en Sagitario y Piscis; Saturno en Capricornio y Acuario). Los astrólogos afirmaban que los planetas estaban en "exaltación" cuando entraban en estos signos y en "depresión" cuando se hallaban en otros.

La clasificación que Séneca hace en el libro II de sus *Quaestiones Naturales* de los diferentes tipos de rayos siguiendo la *disciplina Etrusca* (aunque no exenta de una adaptación filosófica), no se corresponde con la división del *templum caeleste* y su proyección sobre el hígado: los nueve dioses *fulguratores* (Servio, *ad Aen.* 1.42) no coinciden con los dieciséis sectores que dividen el horizonte. Recientemente, J. R. Jannot ha planteado muy acertadamente a este respecto que «les données dont il avait connaissance n'étaient assurément que le résultat d'une fusion complexe entre les éléments les plus anciens et des apports récents, peut-être issus de l'astrologie hellénistique ou orientale»[10].

El fragmento de la *Etrusca disciplina* más interesante al objeto de nuestro estudio comparativo es un Fulgural atribuido al filósofo neoplatónico Cornelio Labeón

9 Sobre el hígado de Piacenza, *cfr.* A. MAGGIANI, "Qualche osservazione sul fegato di Piacenza", *SE*, 50 (1982) 53-88, quien también admite la mezcla de elementos etruscos con elementos de la astrología greco-oriental; L.B. VAN DER MEER, *The Bronze Liver of Piacenza*, Amsterdam, 1987; G. COLONNA, "A proposito degli dei del fegato di Piacenza", *SE*, 59 (1993) 123 ss.

10 J.-R. JANNOT, *Devins, Dieux et Démons. Regards sur la religion de l'Etrurie antique*, Paris, 1998, p. 41.

(Wachsmuth lo llama el *Fulgurale Labeonis*) y conservado en el *De ostentis* de Lido (cc. 47-52). El título dice: KATHOLIKE EPITERESIS PROS SELENEN APO TES THERINES TROPES EK TON LABEONOS KATH'ERMENEIAN PROS LEXIN. Se trata de un calendario que, en partiendo de la posición del sol y la luna a partir del solsticio de verano, así como del lugar donde cae el rayo, proporciona pronósticos relativos a la agricultura y a la vida pública. La estructura del *Fulgurale* sigue los doce signos zodiacales.

En el siglo pasado, C.O. Thulin[11] advirtió ya que el núcleo etrusco original de este texto fue contaminado en época tardía con elementos de la adivinación caldea y egipcia. Pero es Mastandrea, el máximo estudioso de este filósofo quien sugiere la siguiente hipótesis: «Il *Fulgurale* rimonta ad ambiente etrusco (probabilmente di epoca tarda, IV o III sec. ac.C., quando la struttura statale conosceva un'inarrestabile decadenza dell'aristocrazia); fu tradotto e attualizzato alla fine dell'età repubblicana da elementi del circolo senatorio oligarchico di Nigidio e Cicerone; prima di arrivare a Lido (VI sec. d.C.), il testo subì un ulteriore rimaneggiamento ad opera di Cornelio Labeone in età imperiale, da lui presse il nome, e in questa forma venne alla fine inserito e tradotto nel *De ostentis*»[12].

Creo, por tanto, que no hay que situar forzosamente la contaminación astrológica sobre el original etrusco en la antigüedad tardía sino ya en el siglo I a.C., dentro del contexto cultural que luego examinaremos, cuando –como dice Mastandrea– el texto es traducido del etrusco al latín y "actualizado".

Los horóscopos y la *fulguratio* se disputaron el destino del hombre. Séneca, siguiendo los *libri fulgurales* etruscos, cita tres tipos de rayos: *fulmina perpetua, finita* y *prorogativa*. Los primeros, los *fulmina perpetua*, equivalen al horóscopo de los astrólogos, pues pronostican toda la vida de un hombre o de una ciudad: *perpetua, quorum significatio in totam pertinet vitam, nec unam rem denuntiat, sed contextum rerum per omnem deinceps aetatem futurarum complectitur. Haec sunt fulmina, quae prima accepto patrimonio et in novo hominis aut urbis statu fiunt* (Sen., *NQ* 2.47: «Perpetuos son aquellos rayos cuya significación concierne a una vida entera; ni amenazan por un hecho único sino que comprenden el encadenamiento de los hechos que se sucederán por toda una duración de tiempo. Estos son los rayos

11 C.O. THULIN, *op.cit.* (n.3), I, pp. 68-78.

12 P. MASTANDREA, *Un neoplatonico latino: Cornelio Labeone*, Leiden, 1979, pp. 87-88. Más recientemente, en relación con la cuestión etrusca, véase D. BRIQUEL, "Cornelius Labeo: Etruskische tradition und heidnische Apologetik", en L. AIGNER FORESTI (hrg), *Die Integration der Etrusker und das Weiterwirken etruskischen Kulturgutes im republikanischen und kaiserzietlichen Rom*, Wien, 1998, pp. 345-356.

primeros, que se producen inmediatamente después que se entró en posesión de un patrimonio o en una nueva fase de la existencia de un individio o de una ciudad»). Más tarde, Plinio definirá estos rayos en los siguientes términos: *Vocant et familiaria in totam vitam fatidica, quae prima fiunt suam cuique endepto* (Plin., *NH* 2.139).

Los harúspices observaban el *dies natalis*, es decir, el día en que los astrólogos elaboraban el horóscopo del recién nacido, no sólo los rayos sino todo tipo de signo: *fertur die prima natalis toto die apud Arcam Caesaream stella primae magnitudinis visa et sol circa domum patris eius fulgido ambitu coronatus, cum eius natalem haruspices commendarent, dixerunt eum summam rerum tenturum, idcirco quod hostiae de ea villa, quae esset Severis imperatoris, adductae essent et quas in illius honorem coloni parassent* (*AS* 13.5: «Se cuenta que, el primer día de su nacimiento, durante toda la jornada, se vio una estrella de extraordinaria magnitud junto a Arca Cesárea y que el Sol quedó coronado por un círculo refulgente en torno a la casa de su padre. Cuando explicaban su horóscopo, los harúspices dijeron que él ostentaría el poder supremo porque habían sido robadas de la alquería que poseía Severo unas víctimas, las mismas que habían preparado unos granjeros para honrar al emperador»).

A finales del mundo helenístico los astrólogos creían que el futuro de una ciudad, como el de un particular, comportaba una duración determinada que podía llegar a conocerse observando la posición de los astros en el momento de la fundación. Plutarco, en la vida de *Rómulo*, 12.6, dice: «Pues creen [los astrólogos] que la estrella de una ciudad tiene un movimiento decisivo, como la de una persona, observable desde el preciso instante de su nacimiento atendiendo a las posiciones de los astros».

En efecto, al menos en época helenística, los astrólogos intervenían con frecuencia en la fundación de una ciudad. Así, la fundación de Seleucia del Tigris se hizo, según Apiano, conforme al dictado de la astrología: la excavación para los cimientos de la ciudad, sabemos por Apiano, tuvo que esperar "el día y la hora" más propicia (*Historia Romana* 11.58).

El horóscopo de Roma elaborado por Lucio Tarucio[13] partía, sin duda de la fecha exacta de la fundación, el 21 de abril del 753 a.C., coincidiendo con la fiesta de los *Parilia*; el astrólogo aportó el nombre de la constelación bajo la cual había sido fundada la ciudad (*Libra* o *zigós*, "yugo"), una elección que parece explicarse porque dicho signo prometía a la capital la dominación universal.

[13] Sobre Lucio Tarucio, cfr. S. MONTERO, *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*, Madrid, 1997, *s.v.* Sobre su célebre horóscopo: N. M. SWERDLOW, "The horoscope of the fondation of Rome", *CPh*, 81 (1986) 148-153; J.-H. ABRY, "L'horoscope de Rome (Cicéron, *Div.*, II, 98-99)", en *Les astres. Les astres y les mythes. La description du ciel*, Montpellier, 1996, vol. II, pp. 121-140.

De igual forma, ni en el mundo etrusco ni en el romano se concebía la fundación de una colonia sin la presencia y dictámenes de los harúspices, que seguían el ritual descrito en los llamados *libri rituales* de la *Etrusca disciplina*; aquellos eran capaces, además, de determinar la duración de la nueva fundación. Los harúspices habían estudiado el futuro de Roma a partir de los signos (*auguria*, *prodigia*) observados durante la fundación por Rómulo y Remo. Los doce buitres que aparecieron a Rómulo durante el acto fundacional fueron interpretados por el harúspice Vetio, personaje célebre por su ciencia augural (*in augurio non ignobilem*), de gran talento (*ingenio magno*) y que igualaba a los más grandes adivinos (*cuivis doctiori in discrepando parem*), en el siglo I a.C., como un anuncio de los mil doscientos años de dominio de Roma (Censor., *De die nat.* 17.15). El hecho de asignar una duración determinada a un pueblo (en este caso doce siglos al pueblo romano) es de origen etrusco. Para Briquel se trata de una adopción por los romanos de la concepción etrusca de la historia[14].

Sin embargo no podemos decir que haya existido injerencia alguna de los harúspices en la astrología. El interés de los harúspices cuando observan el cielo se limita, como ya he dicho, a los *ostenta ex caelo*: cometas, meteoritos, estrellas incandescentes, eclipses y, sobre todo, rayos y truenos. Su significado estaba consignado en los *libri fulgurales*. Jamás, a diferencia de los astrólogos, entraron los harúspices a considerar la influencia de las estrellas sobre la vida de los hombres.

Los cometas constituían un elemento de observación común a astrólogos y harúspices. En el sistema astrológico, al menos tal y como lo conocemos a través de la filosofía griega, los cometas tienen buen o mal significado según la posición de los planetas. Así, Servio dice: *Plinius etiam Secundus ... commemorat cometas fieri de planetis quinque unde interdum bonum, interdum pessima significant. Nam si Venere aut Iove fiant, optima praenuntiant, si de Marte aut Saturno, deteriora: nam Mercurialis semper talis est, qualis ille cui cohaeret* (Serv,. *ad Aen.* 10.272).

En el sistema etrusco el sentido era siempre malo, como nos recuerda C.O. Thulin: «Bei den Etruskern war der Komet zwar ein sehr bedeutsames Zeichen, jedoch, soweit bekannt, nie von guter Bedeutung»[15]. Conservamos algunos testimonios de las continuas interpretaciones haruspicinales de los cometas, desde la del año 44 hasta la de época de Juliano (Amm. Marc., XXV 10.1: *et visa sunt interdiu sidera cometarum*).

De hecho, conocemos nombres y obras de eruditos que alternaron en sus escritos la astrología y la hepatoscopia o haruspicina, quizá en un intento de aunar o complementar ambas ciencias. El más antiguo nombre que conservamos es el de

[14] D. BRIQUEL, *op.cit.* (n.12), p. 355.

[15] C.O. THULIN, *op.cit.* (n.3), III, p. 92.

Sudines, astrólogo y adivino al servicio del rey de Pérgamo Átalo I (241-197 a.C.). con quien luchó frente a los gálatas (h. 240 a.C.). Polieno *(Strat.* 4.20) le llama "adivino caldeo", lo que hace pensar que no era de origen griego. Estrabón (XVI, 1.6) lo cita también como astrólogo, junto a Seleuco y Naburiano. Sus conocimientos astrológicos debieron ser grandes. pues Vettio Valente, cuatro siglos después, utilizaba todavía sus tablas lunares (*Anthol.* 9.12, p. 339, 21 Pingree).

También practicaba la hepatoscopia, si bien las fuentes le recuerdan por una práctica fraudulenta. Según Frontino (*Strat.* 1.11,14-15), durante el reinado de Éumenes (197-159 a.C.) grabó en el hígado de una víctima caracteres que prometían la victoria en vísperas del combate contra los galos. Polieno (*Strat.* IV, 20) narra con más detalle el engaño, que sitúa (con más probabilidad) en época de Átalo I. Según él, fue el monarca (quizá por orden del adivino) quien, después de triturar agalla de roble, escribió en su mano derecha –de izquierda a derecha– las palabras: "victoria del rey". Cuando se extraían las entrañas de la víctima colocó la mano bajo ellas, imprimiendo la inscripción en el hígado caliente y blando. Sudines, tras examinar los lóbulos, la vesícula y otras partes del hígado, dio la vuelta al lóbulo que tenía la inscripción que anunciaba la victoria del rey. Éste disimuló el fraude y enseñó el signo al ejército, el cual, tras acercarse y leerlo, se llenó de ánimo y venció a los gálatas[16].

Pero es en la Roma de la segunda mitad del siglo I a.C. donde se multiplican los estudios teóricos que tratan de complementar ambas ciencias. Nigidio Fígulo (98-45 a.C.) trató con profundidad, ciertamente, disciplinas muy diversas pero se dedicó, en particular, al estudio de la astrología y la haruspicina[17]. Sus grandes conocimientos astrológicos (Serv., *ad Georg.* 1.19) se reflejan en obras sobre la materia de las que se conservan algunos fragmentos en los *Scholii Basileensi*, en los *Aratea* de Germánico y en los *Scholii Strozziani*. Además de cultivar la teoría de esta pseudociencia, la practicó: cuando en el año 63 a.C. se le informó de la hora en que había nacido Octavio (el futuro emperador Augusto) anunció que acababa de nacer el dueño del mundo (*dominum terrarum orbi natum*: Suet., *Aug.* 94.5). Lucano, en fin, le recuerda en su *Farsalia* (I, 639-672) como un astrólogo que deduce de los astros la proximidad de la guerra civil (48 a.C.)

Pero Nigidio se interesó en igual medida, quizá a causa de sus orígenes, por la ciencia etrusca, traduciendo al latín numerosos libros de la antigua *Etrusca disciplina* (Arnob., *adv. nat.* 3.40) que nos han llegado indirectamente: conocemos de él un tratado *Sobre las entrañas (De extis)* y un calendario brontoscópico (*Ephemeros brontoskopia*) en el que, partiendo probablemente de un texto etrusco, ofrecía un significado (político, social o económico) de los truenos según los diferentes días del año[18].

16 Sobre Sudines, S. MONTERO, *op.cit.* (n. 13), *s.v.*

17 Sobre Nigidio sigue siendo fundamental el trabajo de D. LIUZZI, *Nigidio Figulo "astrologo" e "mago". Testimonianze e frammenti*, Lecce, 1983. Anteriormente A. DELLA CASA, *Nigidio Figulo*, Roma, 1962; A. TRAGLIA, "Nigidio Figulo. Un grande erudito latino dimenticato", *C&S*, 16 (1977) 84-89; A. LUISI, "Lucano e la profezia di Nigidio Figulo" (CISA 19), Milano, 1993, pp. 239-244.

Tarucio de Firmum, eminente astrólogo de época de Varrón, es conocido, sobre todo, por su elaboración del horóscopo de la ciudad de Roma, que Varrón llegó a incluir en el libro VI de los *Disciplinarum libri IX*. Cicerón, que también le trató, dice que Tarucio era un perfecto conocedor de la doctrina caldea (*De div.* 2.47, 98: *in primis Chaldaicis rationibus eruditus*). Escribió un tratado en griego, titulado *De astris*, que Plinio cita como una de sus fuentes en materia astrológica (*NH, ind. auct.* XVIII). Bouché-Leclercq, apoyándose en su nombre, sostiene que se trata de un etrusco «dont la curiosité avait dépassé les ressources de l'haruspicine»[19]. Sin embargo no tenemos ninguna noticia que confirme la razonable hipótesis del sabio francés.

S. Weinstock[20] demostró hace años que Fonteius Capito, también contemporáneo de Varrón, combinó la tradicional haruspicina etrusca con la astrología que triunfaba en la Roma de su tiempo. Intérprete de los libros etruscos de Tages (*libri Tagetici*) es autor de un *Tonitruale* (Lido, *De ostentis* 39-41) en el que se combinaban elementos de la brontoscopia etrusca tradicional con otros de tipo astrológico.

La doble dedicación de eruditos como Nigidio o Tarucio nos permite afirmar que fue en los últimos decenios de la República cuando cristalizó ese acercamiento entre astrología y haruspicina. Incluso me inclinaría a pensar en un esfuerzo del círculo de Varrón por buscar un acercamiento entre las dos disciplinas. El propio Varrón, sin cultivarlas personalmente, no dejó de referirse a ambas a lo largo de su vasta producción literaria: el libro IX de su *de disciplinis* estaba dedicado a la astronomía mientras sus referencias a la *Etrusca disciplina* son continuas (Frontin., *De agr.* 10.1-2: *Limitum prima origo, sicut Varro descripsit, a disciplina Etrusca; quod haruspices orben terrarum in duas partes diuiserunt...*). Según Censorino, Varrón había encontrado en los *libri fatales* etruscos la teoría de la división de la vida humana en doce periodos de siete años: *Etruscis quoque libri fatalibus aetatem hominis duodecim hebdomadibus discribi Varro commemorat* (*De die nat.* 14.6; *cfr.* 11.6)[21]. Ambos números, el doce y el siete, podrían simbolizar muy bien los sistemas etrusco (duodecimal) y astrológico respectivamente.

18 Sobre el calendario brontoscópico de Nigidio Figulo véase A. PIGANIOL, "Sur le calendrier brontoscopique de Nigidius Figulus", en *Studies in Roman Economic and Social History in Honor of Allan Chester Johnson*, Princeton, 1951, pp. 79-87. Cfr. también el estudio de E. BOER, "Tonitrualia", en *Der Kleine Pauly*, V, col.s 885-886.

19 A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op.cit.* (n. 2), p. 550.

20 *Op.cit.* (n. 7), pp. 44-49.

21 Sobre Varrón: F. DELLA CORTE, *Varrone il terzo gran lume romano*, Firenze, 1970. Sobre su rela-

Tampoco algunos hombres cultos vieron inconvenientes en recurrir a ambas prácticas (o, incluso, en practicarlas). El astrólogo al que consulta Horacio (*Odas* 2. 17), sin duda con el beneplácito de Mecenas, encuentra "increiblemente concordantes" los temas de los dos amigos. Sin embargo, sabemos que Mecenas, descendiente de la antigua aristocracia etrusca, aconsejó a Augusto rodearse de harúspices (Dión Casio, LII 36.2).

Pero parece obligado recordar, sobre todo, el nombre de M. Aquilio Régulo, abogado sin escrúpulos que se dedicaba en los primeros años del reinado de Trajano (muere en el 105 d.C.) a captar testamentos[22]. Para ganar la confianza de la viuda Verania trata de hacerla creer que se restablecerá de su enfermedad. Para ello levanta su horóscopo, pero, viendo que la mujer no acaba de convencerse, recurre a un harúspice del cual el propio Régulo es también cliente (Plin., *ep.* 6.2,2: *quod ut tibi magis liqueat, haruspicem consulam, quem sum frequenter expertus. Nec mora, sacrificium facit, admirmat exta cum siderum significatione congruere*). El recurso de Régulo a la haruspicina se explica de dos formas: por una parte, como él aduce, por ser una ciencia que concuerda (*congruere*) con la astrología; por otra, porque evidentemente la haruspicina goza aún, gracias a su tradición secular, de un enorme prestigio, de todas las garantías, podríamos decir, incluso entre los medios aristocráticos.

Algunos emperadores, quizá temerosos de las respuestas de unos y otros adivinos o deseosos de librarse de su influencia, se hicieron iniciar personalmente en las dos técnicas. Alejandro Severo era, según el autor de la *vita*, *mathesos peritus* y *haruspicinae quoque peritissimus* (*AS* 27.6), este último epíteto, por cierto, idéntico al que Plinio otorga al célebre haruspice C. Umbricius Melior. Fué él también quien fundó en Roma las llamadas "cátedras" (*AS* 44.4), creadas a mi juicio con el propósito de reforzar el predominio de las prácticas públicas de estas disciplinas sobre las privadas. La importancia que asume la haruspicina bajo su reinado se corresponde también con el libre ejercicio de los astrólogos con el fin de proporcionar información: *et ita quidem ut ex eius iussu mathematici publice proposuerint Romae ac sint professi, ut docerent* (*AS* 27.5)[23]. Por su parte el emperador Juliano,

ción con los harúspices: J. HEURGON, "Varron et l'haruspice étrusque Tarquitius Priscus", en *Mélanges Jean Collart*, Paris, 1978, pp. 101-104.

22 Sobre Atilio Régulo, cfr. S. MONTERO, *Trajano y la adivinación. Prodigios, oráculos y apocalíptica en el Imperio Romano (98-117 d.C.)*, Madrid, 2000 (Gerión Anejos IV), pp. 88-89. Plinio recuerda en esta misma carta otra de las circunstancias en las que Régulo recurría a los harúspices. Pese a su larga experiencia profesional como abogado desde los tiempos de Nerón, consultaba siempre a los harúspices sobre el resultado de sus discursos (*ep.* 6.2, 2: *quod semper haruspices consulebat de actionis eventu*).

23 *Cfr.* J. A. STRAUB, "Severus Alexander und die Mathematici", en *Regeneratio Imperio*, Darmstadt, 1972, pp. 383-409, quien, sin embargo, considera la creación de cátedras de astrología una falsificacion de la *HA*.

como ya he señalado en mi monografía, también practicaba personalmente astrología y haruspicina (Amm. Marc., XXI 2.2).

La filosofía estoica contribuyó, ya en el Imperio, a suavizar los posibles enfrentamientos o diferencias entre astrología y haruspicina. Si bien hoy sabemos que no todos los estoicos fueron fervientes partidarios de la astrología[24], los más destacados representantes de ella, como Posidonio, la defendieron, al menos en la misma medida que otras técnicas de la adivinación inductiva o artificial. En el *De divinatione*, Quinto, haciéndose eco de esta postura, enumera entre los signos de los acontecimientos futuros los signos astrológicos y las entrañas de las víctimas: *Nam non placet Stoicis singulis iecorum fissis aut avium cantibus interesse deum (neque decorum est nec dis dignum nec fieri ullo pacto potest), sed ita a principio incohatum esse mundum, ut certis rebus certa signa praecurrerent, alia in extis, alia in avibus, alia in fulgoribus, alia in ostentis, alia in stellis, alia in sommiantium visis, ilia in furentium vocibus* (*De div.* 1.52,118: «Los estoicos no admiten que la divinidad se ocupe de las hendiduras del hígado de las muchas víctimas o de los cantos de los pájaros –lo cual no sería decoroso ni digno de los dioses ni posible de ninguna forma–, pero consideran que el mundo se ha formado desde el inicio de forma que determinados acontecimientos fuesen anunciados por determinados signos, algunos en las vísceras, otros en el vuelo de las aves, otros en los rayos, otros en los prodigios, otros en los astros, otros en las visiones de los sueños, otros en los gritos de los poseídos»).

La idea, característica de esta escuela, de la conexión recíproca o *sympatheia* de todas las partes del cosmos, pudo haber contribuido a ese acercamiento, especialmente cuando tanto la astrología como la haruspicina sostenían, como los estoicos, una analogía entre el macrocosmos (el cielo) y el microcosmos (el hombre o las vísceras que revelan al hombre el futuro).

No podemos olvidar tampoco el nombre de Átalo, "estoico eminente que alió con el saber etrusco la penetración griega" (Sen., *NQ* 2.50). Trató sobre la *fulguratio* etrusca –como sabemos por todo el libro II de las *Quaestiones Naturales* de Séneca– y probablemente la influencia de la astrología, a juzgar por la expresión de Séneca.

24 Sobre estoicismo y adivinación, *cfr.* C. LÉVY, "De Chrisippe à Posidonius: variations stoïciennes sur le thème de la divination", en *Oracles et prophéties dans l' Antiquité*, Paris, 1997, pp. 321-343. En relación con el estoicismo en Etruria, *cfr.* M. SORDI, "Lo stoicismo in Etruria nel I secolo a.C.", en L. AIGNER FORESTI (hrg), *Die Integration der Etrusker und das Weiterwirken etruskischen Kulturgutes im republikanischen und kaiserzietlichen Rom*, Wien, 1998, pp. 337-344. Sobre estoicismo y astrología, A.M. IOPPOLO, "L'astrologia nello stoicismo antico", en G. GIANNANTONI - M. VEGETTI, *La scienza ellenistica (Atti delle tre giornate di studio tenutesi a Pavia 14-16 aprile 1982)*, Napoli, 1984, pp. 73-91.

II

Pero transcurrida la República, el libre ejercicio de astrólogos y harúspices contribuyó a marcar más las diferencias entre sí. Una y otra siguieron caminos diversos, enfrentándose entre ellas y, sobre todo, compitiendo por el mayor número posible de clientes. Prueba de ello es que en el ámbito de los escritos teóricos ya no volvemos a encontrar intentos como los de los últimos decenios del siglo I a.C. por complementar o aunar ambas "ciencias".

Hemos visto que la presencia de *mathematici* y *haruspices* en Roma es relativamente tardía; no así sus técnicas, que gozaban de una antigüedad secular. En Roma, los mas prestigiosos astrólogos eran siempre los babilonios y los egipcios. Existía en Roma un aura ligada a los especialistas venidos de Oriente. Recordemos que en una de las elegías de Propercio, el astrólogo Horo, de origen egipcio, proclama orgulloso: «me ha engendrado Orope babilonio, descendiente de Arquitas, linaje que se remonta a nuestro antepasado Conón» (IV 1.79-80). A su origen oriental se une el maestro babilonio y los griegos Conón de Samos y Arquitas de Tarento. Ese origen greco-oriental es una garantía de fiabilidad frente a quienes practicaban el arte de manera fraudulenta. Pero también entre los harúspices se asociaba el prestigio profesional –incluso aún en el Bajo Imperio– con el origen etrusco. Muchos harúspices, para ganar en popularidad, sustituían sus nombres latinos por nombres etruscos. Persio (*Sat.* 2.26) cita a un harúspice, Ergenna, cuyo nombre es, sin duda, fingido; el sufijo en *-na* (como Porsenna, Sisenna o Perpenna) parecía dar más credibilidad a la técnica de quien la practicaba con ese nombre.

El mejor testimonio de esta rivalidad entre astrología y haruspicina, desde los comienzos mismo del Imperio, es el del astrólogo Manilio: «En revanche, pour l'histoire comparée de l'haruspicine et de l'astrologie, que j'évoquais en commençant, les *Astronomica* représentent un document précieux», escribe nuevamente F. Guillaumont[25].

Manilio se muestra respetuoso con la haruspicina en la misma medida que con la *auguratio* o la necromancia: «Para no cantar cosas sabidas, diré que ellos aprendieron el lenguaje de las aves, a interpretar las entrañas (*consultare fibras*), a hacer reventar las serpientes con ensalmos, a invocar las sombras, a sacudir las profundidades del Aqueronte...» (*Astronom.* 1.91-94). La haruspicina, como otras técnicas adivinatorias, es una conquista de la observación y la inteligencia humanas.

25 F. Guillaumont, *op.cit.* (n.1), p. 109. Sobre Manilio, *cfr.* W. Hübner, "Manilius als Astrologe und Dichter", en *ANRW*, II 32.1 (1984) 126-320. Seguimos la traducción española de F. Calero en la editorial Gredos.

Sin embargo, como buen astrólogo, considera que la astrología se presenta como una ciencia superior, la culminación del progreso humano (*Astronom.* 1.106 ss.). Manilio cree, en efecto, que tanto la haruspicina como el arte augural son dos métodos sólidamente arraigados en la tradición romana e itálica que, además, se benefician –en época de Tiberio– de un estatuto oficial. La astrología merece, en su opinión, igual consideración e incluso un trato preferencial, ya que es la única plenamente racional, y pide que Roma deposite en los astrólogos al menos la misma confianza que en augures y harúspices: «Para estas acciones tan importantes [todo lo relacionado con la astrología] pido la confianza que con frecuencia reciben las aves y las entrañas temblorosas en el pecho de los animales (*quam seape volucres accipiunt trepidaeque suo sub pectore fibrae*). ¿Acaso es menos importante encontrar la explicación de las cosas por medio de los signos sagrados que hacerlo con la muerte de animales o con el canto de las aves?» (*Astronom* 4.911-914). La astrología funda sus observaciones no sobre animales privados de razón sino sobre los astros, seres racionales dotados de una inteligencia divina. Manilio proclama, pues, la superioridad de la astrología sobre el resto de los métodos adivinatorios.

El texto de Manilio encuentra a mi juicio un excelente paralelo literario en la actitud del astrólogo Horo[26], citado por Propercio. Insiste Horo en la excelencia de la astrología sobre otras técnicas adivinatorias de su época citando, en concreto, los oráculos, la haruspicina, la *auguratio* y la necromancia: *Hoc neque harenosum Libyae Iouis explicat antrum, / aut sibi commissos fibra locuta deos, / aut si quis motas cornicis senserit alas, / umbraue quae magicis mortua prodit aquis: / aspicienda uia est caeli uerusque per astra / trames, et ab zonis quinque petenda fides* («Tal cosa no la descubre ni el arenoso antro del Júpiter libio, ni las vísceras que pregonan lo que los dioses les han confiado, ni lo que se puede escuchar del movimiento de las alas de la corneja, ni la sombra de un difunto que aparece en aguas mágicas: hay que mirar los caminos del cielo y el curso a través de las estrellas; la verdad hay que buscarla en las cinco zonas»: Prop., 4.1,103-108).

En el Imperio, la mayor parte de la población, lejos de excluir uno de los dos sistemas adivinatorios, no halló obstáculos para recurrir a ambos. Naturalmente las capas sociales más bajas eran las que más fácilmente quedaban impresionadas por cualquiera de las dos técnicas. Durante la llamada "segunda rebelión de esclavos" (104-100 a.C.), el esclavo Atenión, de origen cilicio, dio a conocer al resto de los sublevados un pronóstico astrológico, tras el estudio de las estrellas, segun el cual la isla de Sicilia caería pronto en sus manos (Diod., XXXVI 5.1-3; 4.4); su jefe, el

26 J.A. Richmond - R. Montanari Caldini, *Horos e Properzio, ovvero l'ispirazione necessaria* (Quaderni dell'Istituto di Filologia Classica "Giorgio Pasquali" dell'Università degli Studi di Firenze), Firenze, 1979.

esclavo sirio Salvio, recurría entonces a técnicas haruspicinales para consolidar su carisma como jefe del movimiento (Diod., XXVI 5.1-2)[27].

Plinio dice que los mortales se dividen en dos grupos: los que creen en la Fortuna y los que la rechazan. Éstos, a su vez, atribuyen los acontecimientos a su propia estrella y a las leyes fijadas con el nacimiento (*NH* 2.23: *pars alia et hanc pellit astroque suo eventus adsignat et nascendi legibus, semelque in omnes futuros umquam deo decretum)*. Se trata tanto de personas cultas (*eruditum*) como no preparadas (*rude*) y añade: *Ecce fulgurum monitus, oraculorum praescita, haruspicum praedicta atque etiam parva dictu in auguriis sternumenta et offensiones pedum* (*NH* 2.24)

Juvenal nos presenta, en efecto, a un "augur frigio" –quizá una forma satírica de designar a algún astrólogo oriental– y a un harúspice como potenciales clientes de los ricos: *Diuitibus responsa dabit Phryx augur et inde / conductus, dabit astrorum mundique peritus / atque aliquis senior qui publica fulgura condit* («...a los ricos dará la respuesta un augur frigio, mandado venir de allí, conocedor de los astros y del universo, y algún anciano que entierra los rayos públicos»: Juv., VI 585-587).

Al comienzo se alude a un augur frigio que parece tener competencias como astrólogo por su conocimiento *astrorum mundique*. Contrapuesto a él, en el último verso, hay una clara alusión a un harúspice, un especialista en la interpretación y expiación de *fulgura publica*, de edad avanzada, probablemente un haruspice de rango oficial, desde luego de mayor dignidad que el augur frigio (VI 584). Ese *status* no le impide, como vemos, cobrar también por servicios privados[28].

Optar por una de las dos técnicas adivinatorias tampoco suponía descalificar la otra y es difícil, por ello, encontrar autores que tomen partido por una de ellas y combatan abiertamente la otra. A. Uda lo ha observado en dos casos, Gelio y Diodoro: «Ainsi, dans tout le chapitre (*NA* 14, 1) où le philosophe Favorinus se livre à une critique circonstanciée de la *disciplina* des Chaldéens, jamais Aule-Gelle ne parle de la divination étrusque; même à titre de comparaison. Or le terme utilisé pour désigner leur science ou leur technique est justament *disciplina ista*, terme qui n'est jamais utilisé pour les Étrusques...On retrouve en quelque sorte la même disproportion, *mutatis mutandis*, que chez Diodore, qui consacre de longues pages élogieuses au talent divinatoire des Chaldéens et seulement quelques lignes, fort den-

27 Sobre estos dos adivinos, *cfr.* S. Montero, *op.cit.* (n. 13), *s.v.*

28 Catón (*De agr.* 1.5,4: *haruspicem, augurem, hariolum, chaldaeum nequem consuluisse uelit*) y Columela (*De agr.* 11.1,22) recomiendan no consultar a astrólogos ni haruspices privados. La presencia de astrólogos y harúspices en Roma parece incluso un tópico de la literatura. Juvenal se preguntá qué puede hacer en Roma si no sabe ni de una ni de otra: *motus / astrorum ignoro; funus promittere patris / nec uolo nec possum; ranarum uiscera numquam inspexi* (Juv., III 42-45).

ses, au mérite de la civilisation étrusque»[29].

Pero la lucha más encarnizada entre astrólogos y harúspices se desarrolló en torno al poder. Unos y otros trataron de imponer sus influencias tanto sobre los *imperatores* del último siglo de la República como sobre los *principes* del Imperio. Las preferencias de los gobernantes hacia unos u otros fue siempre personal; en términos generales, sin embargo, no renunciaron ni a las previsiones astrológicas ni a los presagios haruspicinales si podían serles útiles para alcanzar el poder o para consolidarse en él. Así, Cicerón escribe: *Quam multa ego Pompeio, quam multa Crasso, quam multa huic ipsi Caesari a Chaldaeis dicta memini neminem eorum nisi senectute, nisi domi, nisi cum claritate esse moriturum* («¡Cuántas cosas recuerdo que fueron predichas por los caldeos a Pompeyo, cuántas a Craso, cuántas a César mismo poco antes de morir! Ninguno de ellos moriría sino de viejo, sino en su lecho, sino en el pleno esplendor de su gloria»: Cic., *de div.* 2.47,99).

Sin embargo, sabemos que los tres personajes citados llevaban en sus ejércitos harúspices e incluso, en el caso de César, un harúspice personal, el célebre Spurinna. En esta misma línea, Plutarco (*Sulla* 37.1) dice que los caldeos anunciaron a Sila que después de una vida ilustre fallecería en su plena felicidad, cuando sabemos que el dictador consultaba continuamente también a los harúspices y en especial al célebre *haruspex* Postumio.

La otra posibilidad fue apoyarse en una de las dos técnicas enfrentadas. Recordemos los nombres de algunos astrólogos distinguidos con la máxima de las compensaciónes: Trasilo, astrólogo de Tiberio (Suet., *Aug.* 98.7; *Tib.* 14.6; 62.5; *Cal.* 19.4); Sulla, astrólogo de Caligula (*Cal.* 57.5); Balbillus, astrólogo de Nerón (*Nero* 36.2) y más tarde de Vespasiano; Seleuco, astrólogo de Vespasiano (Tac., *Hist.* 2.78,1); Ascletarión, astrólogo de Domiciano (Suet., *Dom.* 15.8-10).

De igual forma, hubo harúspices personales (*haruspices Augustorum* se les llamará en el s. III) como Volusio, harúspice de Verres, Postumio, harúspice de Sila, Spurinna, harúspice de Cesar, Umbricius Melior, harúspice de Galba (*Gal.* 19.1; *Otho* 6.3) o Amantius, harúspice de Valente. La presencia de los astrólogos nunca excluyó la actividad pública de los harúspices, si bien a efectos de las consultas privadas el emperador podía decidirse por unos u otros, según sus preferencias personales o su mayor confianza: Nerón, por ejemplo, interroga sobre el sentido del cometa no a los harúspices sino al astrólogo Balbillus: *stella crinita, quae summis potestatibus exitium portendere uulgo putatur* (*Nero* 36.1-2).

29 A. Uda, "Des haruspices etrusques dans les *Nuits Attiques* d'Aule-Gelle", en *Les écrivains du deuxième siècle et l'etrusca disciplina*, *Caesarodunum* 1996 suppl. 65, p. 121.

El caso de Claudio es bastante significativo. Si Tiberio, estudioso de la astrología y rodeado de los mejores astrólogos del momento[30], apenas se sirvió de la haruspicina (que, probablemente, le fue hostil), Claudio, por el contrario, excelente conocedor de la etruscología, recrudeció los ataques contra los astrólogos dictando un *senatus consultum* que ordenaba su expulsión de Italia (Tac., *Ann.* 12.52,5); es más, a mi juicio la lucha contra las *externae superstitiones* que el emperador se proponía emprender comprendió también la persecucion de esta práctica venida del Oriente. Así lo afirma con razón Briquel: «In der Zeit des Claudius waren di *externae superstitiones* jedoch noch unbestimmt geblieben, man hatte sicherlich mehr an die Religion der Juden, an ägyptische Kulte oder die chaldäische Astrologie gedacht als an der Glauben der Christen, der damals kaum von jenem der Juden zu unterscheiden war»[31]. Como es bien conocido, dicha lucha vino acompañada del apoyo prestado a los harúspices con la reorganización del *Ordo LX haruspicum* en el año 47, que recuerda Tácito: *Rettulit deinde ad senatum super collegio haruspicum, ne vetustissima Italiae disciplina per desidiam exolesceret...* (Tac., *Ann.* 2.15).

Durante la crisis del 68-69 d.C., Galba se deja aconsejar por el reputado harúspice Umbricius Melior mientras Otón se rodea de los astrólogos Ptolomeo y Seleuco (Suet., *Oton* 4.1; Tac., *Hist.* 1.22,1-3).

De igual forma vemos a astrólogos y harúspices anunciando la muerte de aquellos emperadores que no habían confiado en ellos. Los harúspices no sólo apoyan al senador Nerva en su acceso al poder sino que, al tiempo, uno de ellos, Larginus Proculus, anuncia la muerte de su rival en el trono, el tirano Domiciano. Los harúspices, contrarios al régimen de Caracalla, le aconsejaron que se cuidara del día 8 de abril (Dión Cassio, LXXIX 7.2). Por el contrario, fue un astrólogo el que anunció la muerte del emperador Alejandro Severo, cuyo apoyo al senado y a los harúspices son bien conocidos[32].

Un caso claro de enfrentamiento entre astrólogos y harúspices fue la construcción del *Septizonium*. Emplazado al pie del Palatino, fue construido en el 203 por el emperador Septimio Severo para servir como entrada monumental a su palacio. Se trata de un pórtico de 300 pies de longitud y 100 de altura cuya fachada estaba orientada hacia el sudeste y adornada con siete rotondas con fuentes y estatuas de siete divinidades planetarias, en medio de las cuales figuraba la del emperador asi-

30 J. GAGÉ, "Tibère à Capri: histoire, légende et thèmes astrologiques", *Revue des Etudes Italiennes*, 8 (1961) 25-35.

31 D. BRIQUEL, *op.cit.* (n. 12), p. 356. *Cfr.* también D. BRIQUEL, "L'empereur Claude comme auteur des *Tyrrhenika*", en *Les écrivains et l'Etrusca Disciplina de Claude a Trajan, Caesarodunum*, 1995 (suppl. 64), pp. 88-93.

32 S. MONTERO, *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y harúspices (193-408 d.C.)*, Bruxelles, coll. Latomus 211, 1991.

milado al Sol. El nombre *Septizonium* hace alusión a las siete órbitas planetarias y a la semana (probablemente tenía también funciones como calendario monumental), si bien en algunos autores aparece como *Septizodium*[33].

En la *Historia Augusta* leemos al respecto: *Cum Septizonium faceret, nihil aliud cogitavit, quam ut ex Africa venientibus suum opus occurreret. nisi absente eo per praefectum urbis medianum simulacrum eius esset locatum, aditum Palatinis aedibus, id est regium atrium, ab ea parte facere voluisse perhibetur. quod etiam post Alexander cum uallet facere, ab haruspicibus dicitur esse prohibitus, cum hoc sciscitans non litasset* («Cuando construía el Septizonio lo único que pensó fue que su obra fuera la primera con la que se toparan los que venían de Africa. Y dicen que, si durante su ausencia no hubiera sido colocada por el prefecto de la Ciudad en el medio una estatua suya, su deseo habría sido hacer por aquella parte la entrada a las estancias de Palacio, es decir, al atrio real. Después, cuando Alejandro quiso llevar a cabo ese proyecto, se dice que los harúspices le hicieron desistir de él, porque no logró obtener buenos augurios»: *HA, S.* 24.3-5).

Del texto parece deducirse que el deseo de Septimio Severo y más tarde de Alejandro Severo de abrir en esta construcción, cargada de simbolismo astrológico, un acceso hacia la Via Appia fue impedido por los harúspices haciendo ver que los dioses la desaprobaban en los sacrificios. Los adivinos etruscos tenían su propio sistema de orientación de templos y estatuas (como demostró R Chevallier)[34], que probablemente era contrario a este proyecto. Pero, en cualquier caso, lo que se esconde en esta noticia es la rivalidad entre astrólogos y harúspices por imponer su autoridad en la corte de Septimio Severo y su dinastía.

A falta de un estudio más profundo, me atrevería a afirmar que, siempre en términos generales, en la Roma del Imperio la astrología tendió a justificar el régimen personal o autocrático, mientras la haruspicina, como intenté demostrar hace años en una monografía, permaneció vinculada a los ideales e intereses senatoriales y por tanto más a los valores republicanos. Con razón señala T. S. Barton: «It is hardly an

33 Sobre el *Septizonium*: S. B. PLATNER, *A topographical Dictionary of Ancient Rome*, Roma, 1965, pp. 473-475. Sobre Alejandro Severo: C. BERTRAND-DAGENBACH, *Alexandre Sévère et l' Histoire Auguste*, Bruxelles, 1990.

34 R. CHEVALLIER, "Note sur Vitruve et l'haruspicine étrusque: problèmes d'orientation. Element pour une enquête topographique", en *Les écrivains du siècle d'Auguste et l'Etrusca Disciplina II, Caesarodunum*, 1993 (suppl. 63), pp. 195-206, donde recoge los textos relativos a la orientación etrusca de estatuas y templos. Más recientemente: F. PRAYON, "*Deorum sedes*, sull'orientamento dei templi etrusco-italici", en *Miscellanea etrusca e italica in onore di M. Pallottino = ArchClass*, 43 (1991) 1285-1296; A. AVENI - G. ROMANO, "Orientazioni di templi e rituali etruschi", *RdA*, 18 (1994) 57-67.

accident that the rise of astrology coincides with the fall of the Republic»[35].

Desde los tiempos de Tiberio la práctica de la haruspicina privada estaba oficialmente prohibida[36]. Pero los haruspices comenzaron a ser mencionados junto a los astrólogos en aquellas disposiciones que prohibían las consultas privadas y, sobre todo, el indagar sobre el futuro del emperador. El jurisconsulto Paulo, miembro del *consilium* de Septimio Severo y más tarde prefecto del pretorio, recogió en sus *Sententiae*, escritas entre el 212 y el 217, la siguiente disposición: *Qui de salute principis uel summa reipublicae mathematicos hariolos haruspices uaticinatores consulit, cum eo, qui responderit capite punitur* (*Sent.* 5.21,3-4).

A mi juicio, en el siglo IV –si no antes– parece haber existido una polémica entre astrólogos y harúspices: la doctrina de los astrólogos pretendía que sólo el emperador no estaba bajo el dominio de los astros; dueño de la tierra, pertenece más a la categoría divina que a la humana (Firm. Mat., *Mathesis* 2.30,3-7). Los harúspices, por el contrario, no hacían ningun tipo de distinción: los fenómenos cósmicos, en cuanto *ostenta ex caelo*, podían afectar al emperador como a cualquier otro mortal.

En su *Mathesis*, Fírmico Materno –antes de convertirse al cristianismo– pone en guardia contra determinados harúspices y astrólogos y advierte al lector que los buenos adivinos deben desligarse de todo lo comprometedor, inquietante y turbio. El emperador, para muchos paganos como Fírmico Materno, no estaba sometido a los decretos de los astros ni su futuro estaba escrito en las entrañas de las víctimas sacrificadas. Fírmico dirige duros ataques contra estas dos clases de adivinos; finalmente, el astrólogo se refiere expresamente a los harúspices en los siguientes términos: *scire enim te conuenit, quod et haruspices, quotienscumque a priuatis interrogati de statu imperatoris fuerint et quaerenti respondere uoluerint, exta semper, quae ad hoc destinata, uenarum ordinis involuta confusione conturbent* (*Math.* 2.30,4).

Cada vez, viene a decir el astrólogo, que los harúspices son consultados por los particulares sobre el estado del emperador, las entrañas y la disposición de las venas entran en una inextricable confusión. También los astros: Fírmico Materno recuerda en *Mathesis* 2.30,3-6 que los emperadores quedan fuera del alcance de los efectos de la astrología. El pagano Amiano Marcelino (XIX 12) mantendrá años más tarde idéntico criterio.

35 Tamsyn Barton, *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*, Michigan, 1997, p. 38.

36 Para los problemas legislativos es absolutamente fundamental la obra de L. Desanti, *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano, 1990. Astrólogos y harúspices son acusados de interesarse, con frecuencia, sobre la salud del emperador (Sen., *Apocol.* 3.2; Tac., *Ann.* 12.52,1; 12.68,3; Suet., *Domit.* 15; Paulus, *Digestus* 5.21,3).

En el 357 se hace pública una disposición de Constancio (*CTh* 9.16,4) prohibiendo las consultas a los harúspices, *mathematici* y *harioli*: *Nemo haruspicem consulat aut mathematicum, nemo hariolum.* El deseo del emperador cristiano es que cese la curiosidad en la adivinación del porvenir (*sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas*); el solo hecho de consultar es considerado como un crimen, y eso explica que, por primera vez, astrólogos y harúspices sean citados conjuntamente.

En julio del 358 Constancio promulga una nueva ley, dirigida al prefecto del pretorio, en la que endurece las penas contra la practica adivinatoria: *...si quis magus uel magicis contaminibus adsuetus, qui maleficus uulgi consuetudine nuncupatur, aut haruspex, aut hariolus aut certe augur uel etiam mathematicus aut narrandis somniis...* (*CTh.* 9.16,6). Constancio rompe así, también por primera vez, con la vieja distinción –escrupulosamente observada hasta entonces– entre magia y adivinación (*cfr.*, por ejemplo, el edicto del 357: *CTh* 9.16,5), al tiempo que equipara a todo tipo de adivino: el harúspice, el *hariolus*, el augur o el astrólogo.

Hasta entonces, astrología y haruspicina se habían mantenido siempre dentro de una actitud de distanciamiento respecto de la magia y, por tanto, de la ilegalidad. Lucano, refiriéndose a las prácticas necrománticas de Sexto Pompeyo, lo supo expresar muy bien: *Qui stimulante metu fati praenoscere cursus, / impatiens morae uenturisque omnibus aeger, / non tripodas Deli, non Pythia consulit antra, / nec quaesisse libet primis quid frigibus altrix / aere Iouis Dodona sonet, qui noscere fibra / fata queat, quis prodat aues, quis fulgura caeli / seruet et Assyria scrutetur sidera cura, / aut siquid tacitum sed fas erat* («Éste, aguijoneado por el miedo, para conocer de antemano la marcha del destino, impaciente por el retraso y torturado ante todos los acontecimientos futuros, no consulta los trípodes de Delos ni los antros píticos; no le agrada indagar lo que declare el bronce de Júpiter en Dodona que alimentó a los primeros mortales con sus frutos, o quién puede conocer los destinos en las fibras, interpretar el vuelo de los pájaros, observar los fulgores del cielo y escrutar los astros con sabiduria asiria, o cualquier otro arte misterioso, pero lícito, que pudiera existir»: Lucano, *Fars.* VI 423-430).

El cristianismo, antes y después de su triunfo como religión oficial, no mantuvo la misma actitud hacia la astrología[37] que hacia la *Etrusca disciplina*[38]. Como ya

37 Sobre las relaciones del cristianismo con la astrologia, *cfr.* U. Riedinger, *Die Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie von Origines bis Johannes von Damaskos*, Innsbruck, 1956; S. Montero, "Cristianismo y astrología en los siglos IV-V: Oriente y Occidente", en *Fronteras religiosas entre Roma, Bizancio, Damasco y Toledo. El nacimiento de Europa y del Islam (siglos V-VIII)* (Cuadernos de 'Ilu, 2), Madrid, 1999, pp. 23-32.

38 Sobre las relaciones del cristianismo con la *Etrusca disciplina*, *cfr.*, además del "Apéndice" de mi trabajo ya citado (n. 32): D. Briquel, "La religion étrusque à la fin de la periode impériale. Tages contre Jésus", en *Mélanges offerts a Raymond Chevallier. "Presence des idees romaines dans le monde d'aujourd'hui"*, Luxembourg, 1994; *Id.*, *Chrétiens et haruspices. La religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain*, Paris, 1997.

demostré en mi monografía, simpatizó con una parte de ésta, la interpretación de prodigios (si bien los consideró como obra de demonios), pero fue inflexible en lo que a la haruspicina se refería, ya que ésta presuponía la práctica sacrificial. Respecto a la astrología, como ya ha sido estudiado, una parte de la Iglesia no despreció la idea de ponerla al servicio de la doctrina siendo hacia ella mucho mas condescendiente. Quizá esa diferente actitud explique tanto la desaparición de la haruspicina como la supervivencia de la astrología en la Antigüedad Tardía.

El esoterismo grecorromano en la Red*

Juan Francisco
Martos Montiel
Cristóbal Macías
Villalobos
Universidad de Málaga

This article is a review of the best Internet resources concerning Graeco-Roman -in particular magical, astrological and hermetic- esoterism.

El objetivo de este trabajo es mostrar los mejores recursos existentes en Internet relacionados con el esoterismo grecorromano, en particular la astrología, la magia y el hermetismo. Por supuesto, nos centraremos sobre todo en aquellos *sites* que abordan el estudio del ocultismo antiguo desde una perspectiva histórica seria, con rigor e imparcialidad, descartando por lo tanto los miles de páginas construidas por y para los aficionados y adeptos a las ciencias ocultas en general. Y es que, como es fácil suponer, la popularidad de estas pseudociencias se traduce en la proliferación en la Red de toda clase de páginas sobre el tema, aunque son muy pocas las que tratan el mundo antiguo y están construidas con base científica[1].

* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación PB 97-1070, financiado por la *DGESIC* del Ministerio de Ciencia y Tecnología.

1 Para hacernos una cierta idea de la abundancia de este tipo de páginas, hemos introducido en dos de los mejores motores de búsqueda, *Google* y *Lycos*, las cadenas de texto "Astrología", "Magia", "Hermetismo", "Hermes Trismegisto" y "Hermético" —en español y seleccionando como ámbito de búsqueda toda la Red—. En el cuadro adjunto recogemos el número de ocurrencias obtenidas en cada caso:

En cuanto al orden seguido en nuestra exposición, comenzamos indicando los *websites* en los que es posible encontrar información al respecto (buscadores generalistas y especializados y guías de recursos). A continuación reseñamos las principales bases de datos que recopilan bibliografía científica sobre la historia del esoterismo antiguo, con especial atención a las tres disciplinas ya mencionadas: astrología, magia y hermetismo. En tercer lugar, mencionamos las fuentes primarias (textos en lengua original y traducidos) y secundarias (artículos y comentarios de autores modernos) recogidas a este respecto en la Red. En cuarto lugar incluimos las principales revistas electrónicas centradas en este tema, tanto las que publican todo su contenido en formato digital como las que únicamente ofrecen los índices y *abstracts* de su versión en papel. En quinto lugar, aludimos a algunas páginas que actúan como auténticas enciclopedias *on line* sobre esoterismo o que al menos dedican una cierta atención al esoterismo antiguo en cualquiera de sus aspectos. En sexto lugar, nos detenemos en algunas muestras virtuales, sobre todo de manuscritos y grabados de obras astrológicas e imágenes de papiros mágicos y *tabellae defixionum*, entre otras cosas. Por último, establecemos unas conclusiones básicas sobre el tipo de páginas que tratan el tema en Internet.

De otro lado, siempre que ha sido posible estudiamos por una parte los sitios dedicados a la astrología y la magia, y por otra los centrados en el hermetismo, en particular, el denominado hermetismo filosófico —aquella corriente espiritual que se desarrolló a comienzos de nuestra era fruto del sincretismo entre el hermetismo ocultista de raíz popular y la filosofía griega de entonces—, pues es precisamente esta forma de hermetismo la que más presencia tiene en Internet y en la que se basan los movimientos herméticos actuales.

Debemos señalar, finalmente, que no dedicamos un apartado específico a otros componentes del esoterismo antiguo, en particular la alquimia y el gnosticismo, muy vinculados con los que constituyen en esta ocasión nuestro objeto de estudio, aunque sí aludimos a sus *webs* más representativos.

	Google	*Lycos*
"Astrología"	80.900	28.536
"Magia"	30.000	222.276
"Hermetismo"	10.200	7.649
"Hermes Trismegisto"	489	544
"Hermético"	14.300	10.320

A la luz de estos resultados, todo lo relativos que se quiera dadas las peculiaridades de estos buscadores generalistas, es evidente que nos encontramos ante temas con una fuerte presencia en la Red.

1. Buscadores y guías de recursos

1.1. Astrología y magia

Sobre la astrología y la magia antiguas, la mejor y más completa guía de recursos es la denominada *Ancient Astrology and Divination on the Web*[2], que nos ofrece, bien organizados y con algunos breves comentarios, más de 150 enlaces a sitios de Internet relacionados con la astrología y la adivinación antiguas, especialmente griega y romana. Su creador, Timothy Spalding, un licenciado de la Universidad de Michigan "interesado en la cultura antigua en todas sus facetas", declara que montó estas páginas no porque crea en la astrología o en ningún otro tipo de adivinación, sino "to provide some alternative to web searches that turn up dozens of pages by modern astrologers and palmists—believers all (such individuals often misrepresent ancient traditions, generally in favor of asserting false continuity)". En sus distintas secciones (entre las cuales las más interesantes son "General Studies", "Astrology", "Dream Interpretation" y "Others Methods of Divination"), encontramos amplios apartados sobre estudios (con muchos artículos de revistas científicamente serias, por ejemplo *ZPE*), textos (Tolomeo, Higino, Manilio, Fírmico Materno, Cicerón, Aristóteles, Galeno, Artemidoro, Apuleyo, Censorino, Julio Obsecuente, Hipólito, papiros astrológicos, artículos de la Suda, etc.), reseñas de libros, repertorios bibliográficos, cursos o proyectos de investigación. Desde esta misma página podemos suscribirnos a la lista de correo *Isidore-of-Seville, Ancient Divination & Astrology*, creada y administrada por el propio Spalding[3]. Un sitio, en fin, imprescindible y altamente recomendable como punto de partida para estar al día en lo que ofrece la Red sobre astrología y magia antiguas.

2 <http://www.isidore-of-seville.com/astdiv/index.html>.

3 Son muchas las listas de correo disponibles sobre el tema de la astrología y la magia, aunque la mayoría son de carácter general y "creyente", siendo muy pocas las que tratan de manera especial el mundo antiguo. Por ello hemos creído conveniente no crear un apartado específico y nos hemos limitado a mencionar algunas en nota. Entre ellas destacamos en primer lugar el grupo de discusión *Exegesis*, <http://members.bellatlantic.net/~fgk/exegesis/exegesis.html>, administrado por FRANCIS G. KOSTELLA, centrado exclusivamente en la "theory, history, philosophy and culture of astrology". Asimismo, es interesante la lista de correos *The All Ancient: Ancient Astrology Discussion*, <http://www.groups.yahoo. com/groups/all_ancient>, que se centra en la discusión de las traducciones modernas de antiguos tratados astrológicos, como base para la práctica moderna de la astrología. Sobre el tema de la magia tenemos el grupo de discusión denominado *Eitremnet*, creado con ocasión del First International Eitrem Seminar "Magic in the Ancient World", y en el que se debate sobre papirología y epigrafía, especialmente, pero también sobre la historia de la religión antigua, el folklore y la magia. Para suscribirse sólo hay que enviar un mensaje a la dirección <subscribe-eitremnet@iks.uio.no>, indicando en el cuerpo del mensaje la propia dirección de correo electrónico. En cuanto al hermetismo, en el *web* de *El Rincón Hermético* podemos encontrar un foro de discusión, <http://members.fortunecity.com/hermesito/foro.htm>, y un *chat*, <http://members.fortunecity.com/her-mesito/chat.htm>, sobre el tema de la tradición hermética.

En *RomanSites* ("a catalog of websites on Roman Antiquity", según reza su subtítulo) encontramos una sección sobre "Religion, Astrology & Magic"[4], con enlaces a más de ochenta sitios, muchos de ellos relacionados con la presencia de la astrología en la religión.

Finalmente, el Instituto Astronómico de la Universidad de Bonn[5] ofrece una "History of Astronomy", entre cuyos "topics" encontramos la entrada "Astrology, Mythology, Religion, etc.", pinchando en la cual accedemos a una riquísima página[6] de enlaces a recursos (incluidos bastantes libros y artículos recientes) sobre "not only history of astrology, applications of astronomy to matters of religion, etc., but also some applications of historic astral mythologies to contemporary pseudo-science". Con tiempo y bastante paciencia, podemos acceder a través de ella a una enorme cantidad de datos e imágenes atinentes especialmente a la astrología clásica[7].

Junto a estas guías especializadas, el internauta podrá encontrar seguramente más páginas recurriendo a los habituales motores de búsqueda generalistas (*Google, Lycos, Yahoo, Altavista*, etc.), así como a los buscadores de área limitada especializados en ocultismo, como *Esoterism.com*[8] y *Avatarsearch.com*[9].

1.2. Hermetismo[10]

Hoy día, cuando hablamos de *hermetismo*, nos referimos a tres realidades fundamentales: a) las enseñanzas y doctrinas del hermetismo filosófico; b) los tratados de ciencias ocultas (alquimia, magia y astrología) supuestamente inspirados por Hermes Trismegisto, versión griega del dios Thot egipcio, que constituyen la variante popular del hermetismo; c) en un sentido más genérico, sería sinónimo de *ocultismo* y *esoterismo*, y aludiría desde el Renacimiento a una serie de doctrinas que comparten ciertos postulados fundamentales como la interdependencia entre las distintas partes del universo; el considerar al cosmos como un organismo vivo; o el pensar que mediante la

4 <http://www.ukans.edu/history/index/europe/ancient_rome/E/Roman/RomanSites*/Topics/Religion.html>.

5 <http://www.astro.uni-bonn.de/>.

6 <http://www.astro.uni-bonn.de/~pbrosche/hist_astr/ha_items_astrology.html>.

7 No descartamos que puedan encontrarse enlaces a otros *sites* sobre astrología y magia grecorromanas en las principales guías de recursos del mundo clásico, como *KIRKE*, de la Universidad de Erlangen, o la *Rassegna degli strumenti informatici per lo studio dell' Antichità Classica*, de la Universidad de Bolonia, aunque siempre en número inferior a los ofrecidos por las tres guías antes mencionadas.

8 <http://esoterism.com/links/index.html>.

9 <http://www.avatarsearch.com>.

10 Parte de lo que aquí decimos sobre el hermetismo en la Red se publicó en forma de artículo en *La Estrella Digital*, en la URL <http://www.ciberestrella.com/secciones/como/01_05_hermetismo. htm>.

gnosis (conocimiento) el hombre puede acceder a distintos niveles de conciencia[11]. La variedad de acepciones se corresponde con una importante presencia del tema en Internet, aunque las páginas centradas en el hermetismo antiguo —o en el que surgió en la época renacentista como sucesor del antiguo— son realmente pocas.

A este respecto hay algunas guías de recursos de visita obligada. Así, para una primera toma de contacto con el hermetismo clásico en Internet nos puede ser útil *La Page d'Hermès*[12]. Se compone, entre otras cosas, de una bibliografía básica con textos clásicos y obras de referencia de la tradición hermética griega y neoplatónica del Renacimiento; una selección de artículos procedentes sobre todo de los números 54, 55 y 56 de la revista belga *Le Fil d'Ariadne*, que está consagrada al estudio de la tradición griega clásica y a los Padres de la Iglesia y que integra esoterismo, erudición y espiritualidad. Se completa todo ello con una buena relación de enlaces sobre el tema.

Un carácter también introductorio tiene el *web* español *El Rincón Hermético*[13], que incluye textos y artículos sobre el hermetismo moderno, un foro de discusión, un *chat* —*Hermes-chat*— y una buena selección de enlaces.

Pero, sin duda, la mejor guía sobre el hermetismo en Internet es *Hermetic Net: La Revelación de Hermes Trimegisto*[14], cuyo autor, Xavier Renau Nebot, publicó en 1999 en la *Biblioteca Clásica* de la editorial Gredos su traducción al español de los *Textos herméticos*. La página, en versión castellana y catalana, se compone de cuatro secciones: "Enlaces", a sitios sobre hermetismo en la Red, grupos herméticos y ciencias ocultas; "Textos", con información sobre las obras, extractos y fragmentos que constituyen el hermetismo filosófico; "Bibliografía" sobre el hermetismo antiguo; y "Vocabulario", con los sentidos básicos de los términos *hermetismo* y *alquimia*. Como guía de recursos que es, la parte más interesante para nosotros es la de *Enlaces*. Éstos están estructurados en cinco grandes subcategorías que tratan de darnos una buena visión de conjunto de lo que supone el complejo mundo de la filosofía hermética: a) "Antigüedad", con enlaces a páginas sobre Egipto, Grecia, Roma y Oriente, trata de profundizar en el contexto cultural en el que surgió; b) "Ciencias Ocultas", con enlaces a *sites* de alquimia, magia y astrología, trata de ilustrar la vertiente ocultista de este movimiento, la del hermetismo popular; c) "Edad Media y Renacimiento", entre cuyos enlaces se incluyen algunos centrados

11 Cf. Xavier Renau Nebot, *Hermetic.Net/Vocabulario*, <http://www.hermetic.es.org/txt/vocas.htm>. Asimismo, para atender a esta tercera vertiente del hermetismo, la que más presencia tiene en la Red, aludiremos, aunque sea de pasada, a algunas de las mejores páginas sobre el hermetismo filosófico en el Renacimiento.

12 <http://www.multimania.com/dea/hermes.htm>.

13 <http://members.fortunecity.com/hermesito>.

14 <http://www.hermetic.es.org/>.

en las principales figuras del hermetismo renacentista como Heinrich Cornelius Agrippa y Paracelso; d) "Hermetismo", con enlaces a páginas de hermetismo propiamente dicho, tratado desde ópticas muy diversas; e) "Grupos Herméticos", con enlaces a grupos, sectas y comunidades que profesan la fe hermética, puede ayudarnos a comprender la pervivencia de este movimiento en la actualidad.

Por otro lado, es corriente encontrar recursos herméticos en páginas *web* sobre esoterismo y ciencias ocultas, en particular en páginas sobre alquimia y gnosis. Por ello es conveniente enumerar, siquiera sea brevemente, algunas de las mejores páginas sobre estos temas en la Red.

Sobre alquimia, el mejor *site* es una guía de recursos, *The Alchemy Web Site*[15], de Adam McLean, un exhaustivo repertorio de materiales sobre el tema, que comprende imágenes, textos, bibliografía, artículos, grupos de discusión, etc., e incluye un motor de búsqueda para facilitar la consulta. Para hacernos una idea del contenido del *site*, todo el material que ofrece supone más de 90 Mb de información *on line*, más de 1.300 secciones, unas 10.000 páginas de texto impreso, 2.000 imágenes y unos 200 textos de alquimia completos.

En cuanto a la gnosis, la mejor página es *The Gnosis Archive*[16], de la *Gnosis Society*, con sede en Los Ángeles, entre cuyas secciones más interesantes se cuentan su biblioteca ("Library") de textos gnósticos y afines —de la que hablaremos más abajo—, su bibliografía comentada[17] de obras sobre gnosticismo —distribuidas en tres niveles: inicial, intermedio y avanzado, así como una selección de las mejores ediciones sobre las escrituras gnósticas— y su completa selección de enlaces[18] —referidos no sólo a gnosticismo, sino también a hermetismo, Cábala y misticismo, entre otras cosas—. Para facilitar la consulta de este complejo *site* se incluye un motor de búsqueda denominado "Archive Index".

Por supuesto, como ya comentamos en la sección correspondiente a la astrología y la magia, también en lo referente al hermetismo pueden ser útiles los motores de búsqueda generalistas y los buscadores especializados en ocultismo.

2. Bases de datos bibliográficas

2.1. Astrología y magia

En el *site Cielo e Terra* de Giuseppe Bezza, que volveremos a mencionar más

15 <http://www.levity.com/alchemy/>.

16 <http://www.gnosis.org/>.

17 <http://www.webcom.com/gnosis/readlist.htm>.

18 <http://www.webcom.com/gnosis/hotlist/hotlist.htm>.

adelante, hay una importante bibliografía sobre la astrología grecorromana[19]. Se trata, en nuestra opinión, de lo mejor de este sitio, ya de por sí bastante útil. En la página de entrada a esta sección, junto a unos "Riferimenti iconografici", que suponemos deben ser las referencias de los libros de donde se han tomado las bellas imágenes que ilustran muchas de las páginas de este *web*, encontramos dos enlaces a sendas recopilaciones bibliográficas, uno a la bibliografía "antigua" y otro a la "moderna", ambos ordenados alfabéticamente por autor y con posibilidad de acceder directamente a la letra que nos interese. El primero de estos enlaces nos lleva a una amplia y detallada compilación de fuentes primarias para el estudio de la astrología clásica, con indicación de autores (griegos, latinos —en un sentido amplio— y árabes), obras y ediciones al uso (cuando no se cuenta con edición más o menos reciente, se indica la *princeps*): se trata de un utilísimo prontuario de autores y obras, que esperamos sea pronto lo más exhaustivo posible. El segundo enlace conduce a una recopilación de fuentes secundarias, es decir, bibliografía moderna sobre la astrología clásica, que, a pesar de su extensión y aunque por supuesto recoge la mayoría de los trabajos modernos más importantes y emblemáticos, sin duda puede ampliarse todavía bastante, al menos por lo que respecta a la astrología griega y romana de la Antigüedad.

También encontramos una magnífica y completa bibliografía sobre la historia de la astrología, desde el periodo mesopotámico hasta la época moderna en la página *Histoire de l'astrologie occidentale: bibliographie*[20] de David Juste, investigador del Warburg Institute de Londres. Las obras incluidas proceden del despojo sistemático de grandes repertorios bibliográficos como *Isis*, el *Année Philologique* o *Medioevo Latino*. Mención especial merece la atención que dedica a las fuentes primarias de la literatura astrológica, tanto antiguas como modernas.

Por su parte, Lester J. Ness, profesor del Institute for the History of Ancient Civilizations de Changchun, en China, en su página *Ressource Guide to the History of Astrology*[21], incluye una amplia bibliografía crítica, actualizada hasta 1996, sobre historia de la astrología, clasificada por épocas y culturas. Tras una pequeña introducción, de la que merece destacarse la distinción entre astrología religiosa y científica y astrología práctica y simbólica, y una primera sección dedicada a obras de referencia, historias generales y repertorios bibliográficos sobre astrología, las siguientes secciones se ocupan del antiguo Oriente Próximo, especialmente Mesopotamia; Grecia y Roma, incluido el Oriente grecorromano; astrología judía, desde la antigüedad hasta nuestros días; el mundo cristiano, hasta el siglo VI; astrología islámica; astrología india, desde

19 <http://www.cieloeterra.it/bibliografia.html>.

20 <http://www.sas.ac.uk/Warburg/institute/astro_bibliointro.htm>.

21 <http://www.arts.cuhk.edu.hk/humftp/Religion/panda1.uottawa.ca/astrology-and-judaism-biblio.txt>.

el siglo III a. C. hasta la actualidad; astrología en la Europa medieval y renacentista; y, finalmente, astrología en época moderna, desde el siglo XVII en adelante.

En la página del *C.U.R.A.* (Centre Universitaire de Recherche en Astrologie), del que hablaremos más adelante, se puede encontrar una completa bibliografía comentada de la historia de la astrología[22], siendo especialmente interesante el apartado dedicado a la astrología mesopotámica.

La excelente *homepage* del profesor K. C. Hanson[23] ofrece, entre otros muchos recursos relacionados con la antigüedad, dos amplias recopilaciones bibliográficas, clasificadas temáticamente, sobre aspectos sociológicos y religiosos del mundo grecorromano. La primera, titulada "Greco-Roman Studies and the Social-Scientific Study of the Bible: A Classified Periodical Bibliography (1970-1994)" y anteriormente publicada en *Forum*, 9 (1994) 63-119, clasifica en 27 categorías ordenadas alfabéticamente (desde "Agriculture" hasta "Women") un buen número de artículos de revistas de Filología Clásica y de Historia Antigua que no suelen ser tenidas en cuenta por los repertorios bibliográficos al uso entre los estudiosos de la Biblia. La segunda, titulada "Ritual and Ceremony in the Graeco-Roman World: A Select Classified Bibliography (1970-1996)", tiene en sus secciones "Greece and Crete" y "Rome" (las más amplias) numerosas referencias de interés para nosotros sobre magia y religión antigua en general. También puede verse con provecho "Ritual and Ceremony in the Ancient Mediterranean and Near East: A Select Classified Bibliography (1970–1998)", que encontramos en la misma sección de recopilaciones bibliográficas del profesor Hanson.

Asimismo, la amplia "Bibliographie d'orientation" de la *Bibliotheca Classica Selecta*, a cargo de Jacques Poucet, de la Universidad de Lovaina, dedica una sección a "Magie dans l'antiquité greco-romaine"[24], en la que podemos encontrar una relación de algunos títulos importantes (la mayoría de ellos muy recientes, lo que da idea de su actual pujanza; principalmente son colecciones de textos y estudios, además del *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*, de S. Montero) y diversos enlaces con recursos sobre el tema en Internet. En este mismo *site* se encuentra la sección "Astronomie (et Cosmologie, Astrologie, Mathématiques)"[25], en la que podemos encontrar una relación de algunos títulos importantes sobre astrología griega y romana, así como enlaces con diversos sitios de Internet ya comentados en este artículo.

22 <http://cura.free.fr/02qomha.html>.

23 <http://www.stolaf.edu/people/kchanson/index.html>.

24 <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/Magie.html>.

25 <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/ScTech2.html>.

Centrada específicamente en el tema de la magia tenemos la página que la profesora Barbett S. Spaeth, del Departamento de Estudios Clásicos de la Tulane University, en Nueva Orleáns, ha puesto en la Red junto con el programa completo de su curso "Magic and the Supernatural in the Ancient World"[26], que, en palabras de la autora, se propone estudiar, centrándose en la Grecia y Roma antiguas, "la naturaleza de la magia y su relación con la religión y la ciencia, los practicantes de la magia (magos, chamanes, brujas), palabras mágicas (hechizos de amor, conjuros, oraciones), objetos mágicos (amuletos, estatuas, plantas sagradas, alquimia), criaturas sobrenaturales (démones, diablos, fantasmas, vampiros, licántropos, zombis) y contacto con lo sobrenatural (prodigios, curaciones milagrosas, adivinación, astrología)". Entre los materiales que ofrece este curso *on line*, lo más destacable es sin duda su detallado temario ("Syllabus") y su nutrida bibliografía clasificada por temas (actualizada hasta 1997).

Un valioso instrumento para la búsqueda de bibliografía es la base de datos *Dreams of Antiquity*[27] (en alemán, a pesar del título), que permite acceder, gracias a su detallado "Thesaurus" (es decir, una especie de colección de etiquetas para clasificar temáticamente cada ítem, la misma, por cierto, que utiliza la base de datos *Gnomon On Line*), a más de 60 referencias bibliográficas, la mayoría bastante recientes, referentes a la astrología y la astronomía ("Astrologie", "Astronomie", "Astronomica et Astrologica") en su relación con los sueños y las visiones en la Antigüedad, así como a varios centenares sobre magia, hechicería, adivinación ("Zauber & Magie", "Mantik", "Orakel", "Defixiones"), etc.

Por último, John-Gabriel Bodard, del Departamento de Clásicas de la Universidad de Reading (UK), autor de una tesis doctoral titulada *Witches, Cursing and Necromancy: Defining Early Greek Perceptions of Magic* (y cuyo índice, desarrollado brevemente, puede encontrarse en la página de "Research Interests" del sitio que nos disponemos a reseñar), ha puesto en la Red el sitio *Magic Bibliographies and Ressources*[28], que consiste básicamente en la bibliografía manejada para su tesis doctoral, consultable bien en un solo documento ordenado alfabéticamente, bien por secciones ("Witches or magic Users in Greek Literature"; "Necromancy"; "Cursing"; "Anthropological and General Theories of Magic"; "Papyri Graecae Magicae"; "Egyptian and other foreign Magic and Religión") divididas, a su vez, en temas (la primera sección, por ejemplo, comprende los temas siguientes: "Kirke"; "Medeia"; "Other Witches in Greek Literature"; "The Goddess Hekate"; "Magic and Medicine"). El autor advierte de que la versión completa de la bibliografía está mucho más al día

26 <http://www.tulane.edu/~spaeth/magic98/magic98.html>.

27 <http://www.gnomon.ku-eichstaett.de/dreams/>.

28 <http://www.rdg.ac.uk/~lkpbodrd/magbib/>.

que las parciales; en todo caso, tanto desde éstas como desde aquélla o desde la página principal se ofrece la posibilidad de añadir títulos al elenco. Otro recurso interesante ofrecido por este sitio es el acceso (desde la sección de "Papyri Graecae Magicae") al "Searchable Index" de la prestigiosa revista *ZPE*. El sitio se cierra con una, para nosotros, totalmente prescindible "Neopaganism & Women's Spirituality Bibliography" y otra breve pero interesante sección titulada "Other Magic Ressources", donde encontramos indicación de otras bibliografías generales impresas sobre magia antigua y a continuación algunos enlaces con otros sitios de Internet relacionados con la magia y la brujería en la Antigüedad.

2.2. Hermetismo

No son muchas las páginas dedicadas a recoger bibliografía sobre el hermetismo filosófico clásico, y en la mayoría de ellas ocupa un espacio importante el movimiento hermético en época renacentista (precisamente cuando surge la tercera acepción de "hermetismo" que comentamos más arriba).

En primer lugar, en *La Page d'Hermès*, conforme a su carácter de iniciación al hermetismo clásico, se incluye una muy breve bibliografía orientativa[29], dividida en dos apartados: "Textos clásicos y de referencia en la tradición griega" y "Bibliografía referida a los neoplatónicos en el Renacimiento". En el primer caso se reúnen las fuentes primarias de la tradición hermética, neopitagórica y órfica griegas, junto a textos generales y comentarios, muchos de los cuales son obras sobre la religión y el mito griegos. En el segundo caso, también se reúnen, por un lado, los autores clásicos en los que se inspiraron los neoplatónicos del Renacimiento, y por otro la bibliografía básica de los principales representantes del neoplatonismo renacentista, indicándose muchas veces la *editio princeps* de las obras mencionadas, no una edición o traducción recientes. Además, casi siempre, las ediciones indicadas son de autores franceses.

La más completa bibliografía sobre el hermetismo filosófico clásico en la Red la encontramos en *Hermetic.Net*[30], la página de Renau Nebot ya mencionada. Se trata de un índice alfabético en el que no se diferencia entre fuentes primarias y estudios sobre el tema. Esta bibliografía es básicamente la misma que Nebot incluyó en las páginas 45-48 de su traducción de los textos herméticos publicada por la editorial Gredos.

De otro lado, la *Librería 2 de Enero*, de Zaragoza, especializada en temas de esoterismo, incluye en su *web*, en la sección "Tradición Hermética y Gnosis"[31], una

29 <http://www.multimania.com/dea/Hermes/Biblios.htm>.

30 <http://www.hermetic.es.org/biblio/bibliocast.htm>.

31 <http://personal5.iddeo.es/ret0078d/temas/hermet.htm>.

completa bibliografía comentada —ordenada alfabéticamente— de fuentes primarias sobre hermetismo, neoplatonismo y gnosis; en ella se mezclan las fuentes antiguas y las del período renacentista, aunque son más numerosas estas últimas.

3. Textos: fuentes primarias y secundarias

3.1. Astrología y magia

Debemos señalar en primer lugar la sección "Testi" del mencionado *site Cielo e Terra*, que contiene enlaces a diversas traducciones italianas de textos originales (fragmentos de Vecio Valente, Hefestión, Retorio de Alejandría, Teófilo de Edesa, etc.), así como a artículos publicados por los integrantes de la asociación. Quizás el más interesante sea el de Giuseppe Bezza, "Che cos'è l'astrologia classica", aparecido en el número 1 de la revista *Schema* (junio 1986).

Robert H. Schmidt presenta el *Project Hindsight*[32], auspiciado por la Phaser Foundation, el cual tiene como objetivo "the restoration of the astrology of the Hellenistic period (300 B.C.E. to about 600 C.E.)", es decir, "the astrology that developed in Egypt and the surrounding Mediterranean area after the Alexandrian conquest and through the Roman period", mediante "the translation into English of the surviving source texts from this period", "reconstructing the actual practice of Hellenistic astrology" y "uncovering the original theoretical foundation behind this ancient discipline". Entre sus páginas *web* encontramos un par de artículos interesantes, uno sobre la relación entre el concepto de destino y la disposición de las "casas" en la doctrina astrológica antigua y otro sobre la transmisión de esta doctrina desde la Antigüedad hasta la Edad Media, y podemos acceder a un catálogo de traducciones inglesas de obras astrológicas que comercializan, entre las que encontramos el *Tetrabiblos* de Tolomeo, la *Antología* de Vecio Valente y las obras de otros autores menos conocidos como Hefestión de Tebas, Antíoco de Atenas, Pablo de Alejandria, etc.

El poeta latino Marco Manilio, autor de los *Astronomica*, dispone en la Red de un sitio dedicado íntegramente a su obra, a cargo de Martín Pozzi, del Instituto de Filología Clásica de la Universidad de Buenos Aires[33]. En él encontramos algunos estudios y reseñas accesibles *on line*, una pequeña bibliografía y acceso al texto completo del poema, así como al comentario de Housman (Londres, 1930).

El sitio *Christian Classics Etherean Library*[34] constituye una impresionante biblioteca electrónica en la que podemos encontrar traducciones inglesas anotadas de

32 <http://www.ProjectHindsight.com/>.

33 <http://www.lingualatina.f2s.com/manilio/>.

34 <http://www.ccel.org/>.

muchas obras de Padres de la Iglesia relacionadas con (o más bien en contra de) la astrología, la magia y la adivinación antiguas: citemos, entre otros, a Taciano y su *Discurso contra los griegos*, Ireneo de Lyon y su *Tratado contra las herejías*, la *Refutación de todas las herejías* de Hipólito, diversos tratados de Orígenes, Tertuliano, Lactancio, etc.

También desde la página de "Latin Literature" de *Forum Romanum* podemos acceder al texto latino y la traducción inglesa de muchas obras de interés para los estudiosos de la astrología, la magia y la adivinación antiguas, como el *De divinatione* de Cicerón, el *De astronomia* de Higino, los *Astronomica* de Manilio, el *De die natali* de Censorino o la *Apología* de Apuleyo, entre otros. También el *Oxford Text Archive* nos permite acceder a diversas obras antiguas de interés, como los *Phaenomena* de Arato. Recomendamos partir de páginas generales como la de "Greek and Latin Classics Texts"[35], de la página de recursos de Internet de la Biblioteca del Congreso estadounidense, o especialmente la página de "Fonti letterarie" de la *Rassegna degli strumenti informatici per lo studio dell'Antichità Classica*[36], y a través de ellas encontraremos muchas obras interesantes para el estudio de estos temas, aunque la mayoría sean obras latinas y también la mayoría estén en traducción inglesa.

Desde la página personal de David Ulansey[37], profesor del California Institute of Integral Studies de San Francisco, podemos acceder a un resumen de su libro *The Origins of the Mythraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World* (Oxford, 1991), junto con algunos apéndices recientemente escritos por el autor para la edición alemana de esta obra, así como a algunos artículos suyos, especialmente uno sobre simbolismo cósmico en los Evangelios publicado en el *Journal of Biblical Studies*. Tanto el artículo como el libro son ciertamente buenos, aunque la página, sobre todo las imágenes y los enlaces que ofrece, tienen un innegable tufo a misticismo *new age*.

Aunque dista mucho de ser un trabajo científicamente riguroso, nos parece oportuno citar aquí, por su amplitud y claridad, *The Parkers History of Astrology*[38], escrita por un matrimonio compuesto de esposa astróloga profesional (Julia Parker) y marido escéptico (Derek Parker).

Hasta hace poco uno de los sitios de Internet más útiles para los estudiosos de la astrología antigua lo ofrecía la página personal de Lester Ness[39], en la que se inclu-

35 <http://lcweb.loc.gov/global/classics/clastexts.html>.

36 <http://www.economia.unibo.it/dipartim/stoant/rassegna1/lett.html>.

37 <http://www.well.com/user/davidu/>.

38 <http://www.astrology.com/parkersindex.html>

39 <http://dystopia.ucs.indiana.edu/~lness>. En nuestra última revisión de este artículo, todas las páginas de Lester Ness habían desaparecido del servidor. Según pudimos averiguar, las está

ía una sección denominada "Astrology and Judaism in Late Antiquity": se trata de una versión electrónica de la tesis homónima del autor, defendida en 1990 en la Universidad de Miami, dividida en seis ficheros ("Introduction"; "Astrology in Mesopotamia"; "Hellenistic Scientific Astrology"; "Astral Religion"; "Jewish Astrology"; "Bibliography") para facilitar su descarga en nuestro ordenador.

Aparte de algunos títulos que ya hemos señalado, en Internet podemos acceder a numerosos libros, reseñas de libros (sobre todo a través de la *Bryn Mawr Classical Review*, que las ofrece gratuitamente)[40] y ensayos y artículos de revista sobre astrología. No ya sólo en forma de mera referencia bibliográfica, tanto en las bibliografías específicas que ofrecen algunos sitios como en los sitios que permiten hacer búsquedas bibliográficas *on line* (*Gnomon*, *L'Année Philologique*, *TOCS-IN*, etc.) por nombre de autor, título o palabra clave, sino también el texto completo, tanto si es el propio autor el que lo pone en la Red (citemos por ejemplo el artículo de L. Koene, "An Ancient Philosopher's Criticism of Astrology: Sextus Empiricus"[41], o el ensayo de A. Griffith, publicado en 1996, sobre el culto romano de Mitra, con interesantes pasajes sobre su simbolismo astrológico[42]), como sobre todo en revistas electrónicas que ofrecen su contenido a través de Internet. Podemos citar, por ejemplo, el artículo de R. Hannan, "The Constellations of Achilles' Shield (*Iliad* 18.485-489)", en el número 2.4 (diciembre 1994) de la revista *Electronic Antiquity*, editada por la Universidad de Tasmania[43], el de R. G. Culver y D. MacDonald, "An Astronomical Interpretation of Caracalla's Shield", en la versión electrónica de *The Ancient History Bulletin*, 3.1 (1989) 18-24[44], o el de Richard L. Hunter, "Written in the Stars: Poetry and Philosophy in the *Phaenomena* of Aratus", en el número 2 de la italiana *Arachnion*[45].

Robert Hand, un astrólogo profesional defensor (y practicante) de la llamada "astrología tradicional" (esto es, la utilización de las técnicas de la astrología antigua para la práctica moderna de la astrología), es el creador de ARAHT (*Archive*

mejorando y reorganizando para volverlas a colgar en la Red en breve. De todos modos, con un buen buscador no será difícil encontrarlas cuando eso ocurra. Por ahora, en los meta-índices del Research Institute for the Humanities de la Chinese University of Hong Kong pueden consultarse las versiones antiguas de la tesis <http://www.arts.cuhk.edu.hk/humftp/Religion/panda1.uottawa.ca/astrology-and-judaism-dissertation.txt> y la bibliografía ya mencionada <http://www.arts.cuhk.edu.hk/humftp/Religion/panda1.uottawa.ca/astrology-and-judaism-biblio.txt>.

40 <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/>.

41 <http://www.smitpotze.demon.nl/Astrology-and-Science/sextus.html>.

42 <http://ewac.evansville.edu/essays/mithraism.htm>.

43 <http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/ElAnt/V2N4/hannah.html>.

44 <http://www.trentu.ca/academic/ahc/ahb/ahb3/ahb-3-1e.html>.

45 <http://www.cisi.unito.it/arachne/num2/hunter.html>.

for the Retrieval of Historical Astrological Texts)[46], el sitio de la editorial homónima, fundada en 1992, cuyo objetivo es "to find, protect and publish translations of historical astrological works and secondary source material for all serious astrologers and scholars" (y de paso la promoción y venta de libros y casetes sobre estas materias). El todavía escaso catálogo incluye amplios resúmenes de sus títulos, de entre los que podemos señalar el librito del propio R. Hand titulado *Chronology of the Astrology of the Middle East and the West by Period*, o el más interesante de J. Crane, *A Practical Guide to Traditional Astrology*, y anuncia la próxima aparición de traducciones de algunas obras griegas. El sitio incluye también "The ARAHT Journal", que no es más que una página con enlaces a artículos del propio Robert Hand, de los que el único que puede tener algún interés para nosotros es el titulado "The history of Astrology. Another View".

El sitio *Chiron Astrological Services*[47] ofrece, junto a los servicios como astrólogo profesional de su autor, Curt Manwaring (incluida la posibilidad de conseguir una carta astral gratis, por si alguien está interesado), algunos artículos interesantes para el estudioso de la astrología antigua (sobre la *apotelesmática* o influencia planetaria, sobre el número original de "casas" del zodíaco y el problema de su división, etc.) y diverso *software* que ayuda a realizar las complicadas operaciones requeridas para, por ejemplo, calcular los períodos planetarios o establecer la *áfesis* zodiacal según los métodos de la astrología antigua, además de un útil "Glossary of Astrological Terms".

De obligada visita es el *website* del ya mencionado *C.U.R.A.* (*Centre Universitaire de Recherche en Astrologie*)[48], un sitio trilingüe (francés, inglés y español) creado y mantenido por Patrice Guinard, doctor en filosofía (su tesis, "L'Astrologie : Fondements, Logique et Perspectives", fue defendida en la Sorbona en 1993). La presentación del sitio es bastante buena, con un diseño gráfico elegante y a la vez útil, y son numerosos los temas sobre los que podemos encontrar información: "epistemología y filosofía de la astrología, historia de la astrología, estudio del pasado astrológico, psicología y astrología, la verdad sobre los horóscopos, estudio de los operadores y estructuras astrológicas, la investigación en astrología, astrología y ciencia, técnicas y prácticas (la carta natal, planetas y signos zodiacales, casas y domificación, valoración de los factores, técnicas de interpretación, astrología mundial, predicciones...), los astrólogos". Encontramos además una página excelente de enlaces a sitios astrológicos, cada uno con un breve comentario, elegidos, según se nos explica, por su utilidad y por la calidad de las informaciones que ofrecen. Su editor concibe el sitio como una revista *on line* bimestral: en

46 <http://www.robhand.com/>.

47 <http://www.chironline.com/>.

48 <http://cura.free.fr/>.

realidad, lo que ocurre es que el sitio es puesto al día cada dos meses con la inclusión de nuevos recursos y artículos. Éstos se engloban en ocho apartados, entre los cuales los que aquí más nos pueden interesar son "Historia de la astrología", "Epistemología (y filosofía) de la astrología", y "Técnicas y aplicaciones". Entre los artículos (de diversos autores, originales o en traducción, algunos bastante largos) encontramos la tesis del propio editor, corregida y actualizada. Desde el apartado de "Varios" de esta misma página podemos acceder también al C.A.T.A.F. (*Catálogo Alfabético de Textos Astrológicos Franceses*), una detallada bibliografía, realizada por Jac-ques Halbronn, de todas las obras astrológicas publicadas en Francia entre los siglos XV y XVIII Se trata, en suma, de un sitio excelente e imprescindible para los estudiosos de la astrología.

Como sucede con la astrología, en el terreno de la magia antigua también podemos acceder *on line* a algunos artículos y libros sobre estas materias puestos en la Red por los propios autores, o bien a reseñas de libros, sobre todo ofrecidas por la revista *BMCR*: por ejemplo los de David G. Martínez, *Michigan Papyri XVI: A Greek Love Charm form Egypt (P. Mich. 757)*, Atlanta, 1991; R. Kotansky, *Greek Magical Amulets*, Opladen, 1994; John G. Gager (ed.), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Nueva York, 1992; F. Graf, *Magic in the Ancient World*, Cambridge, 1997; etc.

Asimismo, se puede acceder *on line* a la antología de textos de Mary R. Lefkowitz y Maureen B. Fant, *Women's life in Greece & Rome* (Baltimore, 1982), en cuya sección sobre religión hallamos traducción inglesa de algunos pasajes sobre filtros y encantamientos de amor (Horacio, Teócrito)[49].

También podemos descargar en nuestro ordenador, en formato PDF, la versión electrónica completa, incluidas las ilustraciones, del libro de H. Maguire (ed.), *Byzantine Magic* (Cambridge, MA, 1995)[50], que recoge los trabajos presentados al simposio sobre este tema celebrado en Dumbarton Oaks durante el mes de febrero de 1993.

En la versión *on line* de la *Checklist of Editions of Greek, Latin and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets*[51], a cargo de John F. Oates, Roger S. Bagnall *et alii*, instrumento importantísimo por su exhaustividad y sus continuas revisiones y puestas al día, podemos encontrar las referencias precisas a los papiros mágicos o relacionados con el tema (también astrológicos, como el *PMich.* inv. 4). Si queremos conseguir datos mucho más precisos, lo mejor es acudir a la base de datos APIS (*Advanced Papyrological Information System*) de la Universidad de Michigan[52], donde dispondremos de traduc-

49 <http://www.uky.edu/ArtsSciences/Classics/wlgr/wlgr-religion.html>.

50 <http://www.doaks.org/MABM.html>.

51 <http://scriptorium.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist.html>.

52 <http://images.umdl.umich.edu/a/apis/>.

ciones, bibliografía e incluso de la posibilidad de ver, "virtualmente", los papiros.

Un autor de especial importancia para la comprensión de la magia en época imperial es Apuleyo, en concreto sus obras *El asno de oro*, en la que los estudiosos han encontrado un mensaje iniciático sobre los misterios de Isis, especialmente en su libro XI, y la *Apología* (*Pro se de magia*), un discurso que el propio Apuleyo pronunció efectivamente a raíz de una grave acusación de prácticas mágicas, por sí sola harto significativa del ambiente que rodeaba al rétor. Pues bien, en la Red encontramos varios sitios dedicados específicamente a este autor y a estas obras, sobre todo la segunda. Por ejemplo, la *Apuleius Homepage*[53] es un sitio creado con ocasión de un curso de doctorado sobre la *Apología* impartido en la primavera de 1996 en la Universidad de Pensilvania por el Dr. J. J. O'Donnell; incluye texto y traducción de la obra, el texto completo del artículo de R. Helm, "Apuleius' *Apologie*: ein Meisterwerk der zweiten Sophistik", *Altertum*, 1(1955) 86-108, y también algunos de los trabajos presentados por los doctorandos, entre los que destacan el de W. Murad, "Apuleius the Magician", y sobre todo el de G. Renberg, "Magic in the Daily Life of a Roman Province: The North African Background of Apuleius' Trial for Sorcery", amplio, correcto y con una buena bibliografía final comentada. El sitio ofrece además un enlace[54] con la introducción que acompaña a la reciente edición en dos volúmenes de la *Apología* a cargo de V. Hunink (Ámsterdam, 1997), que el propio autor ha puesto en la Red. Respecto a bibliografía general sobre Apuleyo, tenemos un amplio repertorio en el servidor de la Universidad de Siena: sus 33 páginas totales se reparten en cuatro ficheros, que abarcan, respectivamente, los períodos 1971-75[55], 1986-90[56], 1991-92[57] y 1993-96[58]; la mayoría de las referencias son de revistas y obras colectivas, todas traen un resumen del contenido, suponemos que el de *L'Année Philologique*, y tienen al final una serie de letras, y en algunos casos también números, que al parecer deben tener relación con alguna clasificación temática, cuya clave, sin embargo, no hemos logrado descifrar, al estar prohibido el acceso a la página principal (<www.unisi.it/ricerca/ist/anc_hist/online/apuleio/>) del sitio que ofrece esta bibliografía. De todos modos, entre estas referencias encontramos muchas sobre aspectos relacionados con la magia, por lo que pueden sernos de bastante utilidad.

53 <http://ccat.sas.upenn.edu/jod/apuleius/>.

54 Este *link*, sin embargo, no está operativo (prueba de que el sitio no ha sido actualizado en bastante tiempo), por lo que para acceder a la introducción de V. Hunink deberemos teclear la siguiente URL: <http://www.unisi.it/ricerca/ist/anc_hist/online/apuleio/hunink/hunink.htm>.

55 <http://www.unisi.it/ricerca/ist/anc_hist/online/apuleio/bib/bib7175.htm>.

56 <http://www.unisi.it/ricerca/ist/anc_hist/online/apuleio/bib/bib8690.htm>.

57 <http://www.unisi.it/ricerca/ist/anc_hist/online/apuleio/bib/bib9192.htm>.

58 <http://www.unisi.it/ricerca/ist/anc_hist/online/apuleio/bib/bib93-.htm>.

Por su parte, Apollonius Sophistes (John Opsopaus), es decir, Bruce J. MacLennan, profesor del Computer Science Department de la Universidad de Tennesse y a la vez buen conocedor y amante de las lenguas y la cultura grecolatinas (especialmente en su vertiente esotérica), pone en la Red la *Bibliotheca Arcana*[59], una curiosa colección de ensayos, enlaces y otros recursos sobre aspectos mágico-religiosos del mundo griego, romano y etrusco. En ella podemos encontrar, desde una relación de todas las fiestas del calendario griego y el romano, con indicación de fechas, ritos y significación religiosa correspondiente, hasta la reconstrucción (precisa hasta extremos insospechados) de diversos rituales mágicos o adivinatorios. No obstante, a pesar de su interés, al menos en principio, y su aparente seriedad, recomendamos usar con precaución y contrastar debidamente todas las informaciones contenidas en estas páginas, pues pecan, en nuestra opinión, de una excesiva "espiritualidad creyente".

También podemos encontrar bastante material de interés para el estudio de los aspectos mágico-religiosos de la antigüedad en la ya mencionada *Gnostic Society Library*[60], que ofrece una vasta colección de fuentes (la mayoría en traducción inglesa, aunque también podemos encontrar algunas en versión original) relacionadas con la tradición gnóstica, así como una serie de estudios y ensayos "designed to orient study of the documents, their sources, and the religious tradition they represent". Los textos se dividen en varias secciones que comprenden desde "The Nag Hammadi Library", colección de trece códices antiguos con unos cincuenta textos de raíz gnóstica descubiertos en esta localidad egipcia desde 1945 —y que ha puesto en manos de los eruditos fuentes gnósticas de primera mano— hasta escritos maniqueos, mandeos y alquímicos[61].

3.2. Hermetismo

Son muchas las páginas que ofrecen los textos herméticos completos, generalmente en traducción inglesa. De ellas destacamos *The Hermetic Library*[62], en cuya sección "The Sacred Texts" incluye los textos fundamentales de la tradición hermética, junto a otros de la filosofía antigua más o menos afines, a saber: la *Tablilla de Esmeralda de Hermes*, *El Papiro de Ani* (El libro egipcio de los muertos), los *Oráculos Caldeos*, el *Corpus Hermeticum* propiamente dicho, además de obras de

59 <http://www.cs.utk.edu/~mclennan/BA/>.

60 <http://www.gnosis.org/library.html>.

61 También se incluyen grabaciones de audio de algunos de los textos para ser escuchadas en nuestro ordenador mediante el *Real Player*.

62 <http://www.hermetic.com/>.

Platón y las *Enéadas* de Plotino. La página ya mencionada del *Gnosis Archive*[63] ofrece asímismo acceso a los trece primeros tratados del *Corpus Hermeticum*, también en traducción inglesa. De otro lado, en la página de una hermandad hermética, la *Hermetic Fellowship*, dedicada a recopilar recursos generales para estudiosos y practicantes de la Tradición Hermética Occidental, se incluye una traducción inglesa de todo el *Corpus Hermeticum*, la denominada *Hermetic Virtual Library* (*Collectanea Hermetica Rediviva*) [64]. Hay también una página dedicada casi en exclusiva al texto considerado la supuesta fuente original de la filosofía hermética y la alquimia, la *Tablilla de Esmeralda*[65], la cual, según una tradición, fue grabada por Hermes en una tablilla de esmeraldas y colocada en la Cámara Real de la Gran Pirámide de Keops. El texto se conoce al menos desde el siglo X, aunque no hay certeza sobre su lengua original. Aquí se ofrece en versión latina junto con su traducción inglesa.

Una parte considerable de la tradición hermética actual se basa en los textos producidos durante el Renacimiento, cuando este movimiento se redescubre y resurge con fuerza inusitada. Pues bien, en la página denominada *Twilit Grotto: Archives of Western Esoterica*[66] tenemos una buena muestra de esa otra producción filosófica hermética, de época renacentista, continuadora del hermetismo antiguo. En concreto se nos ofrecen, a veces en latín y otras en traducción inglesa, las obras más importantes de los filósofos herméticos europeos de los siglos XVI y XVII, entre ellos Johannes Trithemius, John Dee, Giordano Bruno, Peter de Abano y Heinrich Cornelius Agrippa.

En esta misma línea de páginas dedicadas al hermetismo renacentista hay páginas consagradas exclusivamente a la vida y la obra de alguno de estos filósofos. Como ejemplo damos la página del búlgaro Nikolai H. Chernev sobre el ocultista alemán Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim[67] (1486-1535), cuya obra *De occulta philosophia libri tres*, publicada en 1531, en la que combinaba magia, astrología, Cábala, teurgia, medicina y las propiedades ocultas de plantas, rocas y metales, tanto hizo en favor de la difusión del ocultismo en estas fechas. La página de Chernev incluye una biografía del personaje basada en sus *Epístolas*, enlaces a traducciones inglesas de sus obras, imágenes del mismo, varias bibliografías muy completas (tanto en soporte papel como en la Red), referencias diversas a Agrippa

63 <http://www.gnosis.org/library/hermet.htm>.

64 En concreto, en la dirección <http://www.teleport.com/~aforrest/HFWeb/HFCollectHermRed.html>. Una parte considerable del *Corpus Hermeticum* también puede conseguirse en la página *The Hermetic Writings*, <http://www.primenet.com/~subru/Hermetic.html>.

65 <http://tree.org/b1d.htm>.

66 <http://www.esotericarchives.com/esoteric.htm>.

67 <http://www.geocities.com/Athens/Agora/7850/>.

procedentes de varios sitios *webs*, enlaces e incluso una lista de correos (a la que podemos suscribirnos desde la misma página de inicio).

Una mezcla de fuentes primarias y secundarias es lo que nos ofrece la página *Overview of Gnosticism*[68], dedicada a hacer un recorrido por la historia de este movimiento a través de cuatro apartados: el gnosticismo precristiano —dentro del cual queda englobado el hermetismo—, el gnosticismo cristiano, el resurgimiento del gnosticismo en el Medievo y el gnosticismo moderno. La exposición teórica, muy resumida, se apoya en enlaces a textos y a otras páginas *web* establecidos a partir de palabras clave. El principal problema del *site* es que su última actualización se hizo el 24 de julio de 1996.

En cuanto a artículos y trabajos *on line* sobre el hermetismo antiguo, a modo de introducción, para conocer en líneas generales la formación y evolución del hermetismo hasta nuestros días, es recomendable el artículo de Stephan A. Hoeller, "On the Trail of the Winged God", que apareció en *Gnosis: A Journal of Western Inner Traditions* (Vol. 40, verano de 1996) y que está disponible en <http://www.webcom.com/~gnosis/hermes.htm>.

De otro lado, una de las más amplias recopilaciones de artículos sobre hermetismo en la Red, se encuentra en la página italiana denominada *ESONET*[69], con unos 60, del más diverso tipo, desde artículos propiamente dichos hasta breves reseñas de libros sobre la tradición hermética. Entre los más interesantes para nosotros citaremos los tres de Adriano Cosi dedicados a los tres textos considerados básicos para conocer la sabiduría hermética y cuya autenticidad se ha puesto en duda: *La Tablilla de Esmeralda*, *La Tablilla de Rubí* y *Las 22 Reglas de la Voluntad*[70]. Los trabajos consisten básicamente en dar la traducción italiana de los mismos. Asimismo, tienen un cierto interés los del profesor Antonio Proto sobre la tradición hermética, la magia y la religión en el Renacimiento italiano. El resto son todos artículos de lo que podríamos llamar hermetismo "militante".

Un último aspecto a tratar en relación con los textos herméticos es que hay presentes en la Red bibliotecas y librerías especializadas en la tradición hermética, que además de su habitual servicio de recopilación, préstamo o venta de libros, a veces también promueven proyectos de investigación sobre el particular. Es el caso de la *Bibliotheca Philosophica Hermetica* de la J.R. Ritman Library[71], con sede en Amsterdam. Esta

68 <http://home.online.no/~noetic/6.htm>.

69 <http://www.esonet.org/scripts/ricerca.asp?tipo=settore&codici=3>.

70 Sus direcciones respectivas son: <http://www.esonet.org/scripts/vis_articoli.asp?codice=75>, <http://www.esonet.org/scripts/vis_articoli.asp?codice=74> y <http://www.esonet.org/scripts/vis_articoli.asp?codice=66>.

71 <http://www.ritmanlibrary.nl/>.

biblioteca fue fundada en 1957 por Joseph R. Ritman para reunir obras sobre la tradición hermética cristiana. Además de la recopilación de libros y manuscritos, la biblioteca lleva a cabo investigaciones relevantes sobre esta tradición. En concreto, el miembro de la misma, Carlos Gilly, trabaja en la tradición de los rosacruces, habiendo logrado recopilar más de 1300 títulos de obras importantes sobre la misma; Adam McLean, el autor de la guía de recursos página sobre alquimia ya mencionada, colabora con la biblioteca en el estudio de los seguidores ingleses del místico alemán del siglo XVII Jacob Böhme.

En cuanto a las librerías, *Pratum Book*[72], una librería californiana fundada en 1981 y especializada en el tema del hermetismo, posee en *stock* varios miles de títulos sobre el tema. Como es lógico, utiliza Internet para darse a conocer al mayor número posible de clientes, aunque los pedidos hay que hacerlos a la sede física de la compañía en Healdsburg, California.

4. Revistas electrónicas

4.1. Astrología y magia

Desde un punto de vista general, debemos citar en primer lugar la revista *Alexandria*, publicada por The Alexandria Society y dedicada al estudio de las tradiciones filosóficas y cosmológicas occidentales, la cual, a pesar de ser un típico espécimen del misticismo *new age* estadounidense, contiene algunos artículos de interés para nosotros sobre religión y filosofía griegas, neoplatonismo, etc. Desde su página principal[73] (desde la que, por desgracia, sólo podemos acceder a los índices de la revista, y no al texto de sus artículos) podemos entrar en la web "Star Myths and Constellation Lore", en la que encontramos una presentación del libro *Star Myths of the Greeks and Romans: A Sourcebook*, de Theony Condos[74], del que podemos ver los índices, un capítulo de muestra y algunas fotos y grabados interesantes, como el Atlas farnesio o algunos mapas de las constelaciones clásicas.

Encontramos también en Internet revistas especializadas que pueden interesar al estudioso de la astrología y la magia antiguas, como *Aeon*, editada por D. Cardona, sobre arqueoastronomía y mitología comparada[75], *Chrysopoeia*, sobre alquimia[76], o la revista *Alexandria*, a la que ya nos hemos referido. Debemos citar también, por

72 <http://www.pratum.com/hermphil.html>.

73 <http://www.cosmopolis.com/index.html>.

74 "Le livre raconte les légendes des 48 constellations antiques, en les présentant dans l'ordre alphabétique et en s'appuyant sur deux textes, l'un grec, les *Catastérismes* du Pseudo-Eratosthène, l'autre latin, l'*Astronomie* d'Hygin. Pour chaque constellation, les traductions sont suivies d'un commentaire explicatif, bien documenté (sur le plan mythologique du moins) et complété par des notes" (A. LE BOEUFFLE).

su relación con la astrología y en general con las creencias mágico-religiosas de la época helenística, el *Electronic Journal of Mithraic Studies*[77], un proyecto internacional que retoma el antiguo *Journal of Mithraic Studies* editado por R. Gordon y a cuyo frente está el español Jaime Alvar.

Específicamente sobre historia de la astrología en la Antigüedad, tenemos, también en España, la revista *Beroso*[78], editada por J. Fernández Quintano, que tiene como objetivo "recuperar importantes textos de la historia de la astrología en la antigüedad, a la vez que divulgar investigaciones o polémicas de autores actuales", si bien está más volcada a la astrología oriental que a la grecorromana. Contamos también con la revista *Culture and Cosmos*, editada por N. Campion y D. Curry y dedicada al estudio de la historia de la astrología y la "astronomía cultural" (definida como sigue en la *homepage* de la revista: "If astrology is the use of celestial phenomena to provide meaning for human life, then cultural astronomy is the broader use of astronomical beliefs and theories to regulate and inform society, politics, the arts and every aspect of human life").

Otras revistas interesantes sobre historia de la astronomía son *The Journal for the History of Astronomy*[79], editada por M. Hoskin, es decana en este tipo de revistas científicas (fue fundada en 1970), con su suplemento anual *Archaeoastronomy*[80], editado por C. Ruggles, y *Archaeoastronomy: the Journal of Astronomy in Culture*, publicada por el Center for Archaeoastronomy de la Universidad de Texas[81].

4.2. Hermetismo

Hay algunas publicaciones especializadas en el hermetismo que, aunque presentes en la Red, han dejado de publicar números nuevos; se trata de *Caduceus* y *The Hermetic Journal*.

Caduceus: The Hermetic Quarterly la dirigían Al Billings y John Michael Greer. Se centraba en la tradición hermética en su más amplio sentido, incluyendo la filosofía esotérica, la Cábala, la magia ceremonial, la alquimia y los sistemas filosóficos y prácticas asociadas a las órdenes herméticas tales como el *Golden Dawn* y la *Martinist Order*. El objetivo último de la revista era crear un puente de unión entre

75 <http://www.aeonjournal.com/>.

76 <http://www.aph.cnrs.fr/Chrysopoeia/Chrysopoeia.html>.

77 <http://www2.uhu.es/ejms/>.

78 <http://members.es.tripod.de/astrologias/id17.htm>.

79 <http://members.aol.com/shpltd/index-page3.html>.

80 <http://members.aol.com/shpltd/index-page4.html>.

el mundo académico y el hermetismo práctico. Su página oficial estaba en <http://www.memoria.com/caduceus>, donde se incluía información sobre los números publicados y un archivo *on line* sobre material hermético. Para saber más sobre los tres números publicados hay que acudir a la página de alquimia ya mencionada, en concreto a <http://www.levity.com/alchemy/caducmag.html>.

La segunda publicación, *The Hermetic Journal*, era una revista trimestral sobre la tradición hermética, dirigida por Adam McLean, cuyo primer número apareció en agosto de 1978 y el último en 1992. Estudiaba la alquimia y la filosofía hermética desde diversos ángulos y trataba de animar a los estudiosos a investigar sobre filosofía hermética. Estaba disponible sólo por suscripción y llegó a tener unos cuatrocientos suscriptores. El índice de números publicados se puede consultar en <http://www.alchemy.dial.pipex.com/hj-backissues.html> y en <http://www.levity.com/alchemy/journal.html>[82].

Entre las publicaciones todavía vivas, una de las mejores sobre hermetismo es *Cauda Pavonis*[83], que se publica dos veces al año con el apoyo del Departamento de Inglés de la Universidad del Estado de Washington y cuyo director es Stanton J. Linden. En sus casi diecinueve años de andadura ha publicado estudios científicos, serios y rigurosos sobre todos los aspectos de la alquimia y el hermetismo, y su influencia en la literatura, la filosofía, el arte, la religión y la historia de la ciencia y la medicina. Su aproximación al hermetismo es interdisciplinar y no limitada a ningún período histórico concreto, ni país, ni perspectiva crítica o metodológica. *Cauda Pavonis* publica además una bibliografía anual sobre estudios herméticos en su número de primavera. A veces también se dedican números completos a temas especiales. En su *web* podemos encontrar el índice de todos los números publicados (el último, el de otoño de 2000), además de las habituales normas sobre suscripción, envío de números atrasados o remisión de manuscritos.

Una interesante publicación electrónica sobre una de las disciplinas afines al hermetismo, la alquimia, es la revista española *Azogue*[84], dirigida por José Rodríguez Guerrero. Esta publicación, dedicada al estudio histórico-crítico de la alquimia, surgió en abril de 1999, con la pretensión, algo no intentado por ninguna publicación española anterior, de acercar al lector hispano los recursos necesarios para iniciarse en el estu-

81 <http://www.wam.umd.edu/~tlaloc/archastro/cfapubs.html>.

82 De otro lado, los números publicados aún están disponibles en rústica (en volúmenes de unas 176 páginas) que abarcan un año completo. Toda la serie está disponible en 8 volúmenes. Hay también una versión en CD-ROM para PC. Para más información sobre esta última se puede consultar la página <http://www.alchemy.dial.pipex.com/hj_cdrom.html>.

83 <http://www.wsu.edu:8080/~english/CaudaPavonis.html>.

84 <http://come.to/azogue>.

dio de esta actividad que tanto influyó en el surgimiento de la química moderna. Campo central de su actividad es dar a conocer la escasamente estudiada alquimia española. Se aceptan trabajos en cualquiera de las lenguas del Estado. Lleva publicados cuatro números y la podemos considerar muy seria y científica. Excelentes son sus recursos bibliográficos, así como su sección de enlaces, a páginas sobre historia de la alquimia, a otras de asociaciones de tipo académico, recursos generales sobre historia, revistas científicas, recursos para la historia de la ciencia y la técnica, etc.

Sobre el tema del gnosticismo estuvo vigente hasta 1999 la revista *Gnosis: A Journal of the Western Inner Tradition*[85], proyecto impulsado por Lumen Foundation, fundada en California en 1984 por Jay Kinney y Dixie Tracy-Kinney con el objetivo de elaborar y difundir materiales de interés público sobre la filosofía y las tradiciones esotéricas, místicas y espirituales de Occidente. La revista inició su andadura en 1985 y sacó su último número en 1999, llegando a publicar 51 números, de los cuales el 40, correspondiente al verano de 1996, estaba dedicado íntegramente al hermetismo. En sus años de vida esta publicación contó con el aprecio y la consideración general de investigadores y lectores por su seriedad en el tratamiento de los temas concernientes al esoterismo y la espiritualidad occidental. En su página *web* tenemos los índices de todos los números y el texto completo de algunos artículos especialmente interesantes.

5. Enciclopedias *on-line*

5.1. Astrología y magia

La magna obra *The Catholic Enciclopedia*, editada a principios de siglo, acaba de ver concluida su versión *on line*[86], fruto de un proyecto comenzado a finales de 1995 bajo la dirección de K. Knight en el que han colaborado centenares de voluntarios que han ido transcribiendo a *bytes* los 16.614 artículos que componen la enciclopedia. Entre sus artículos encontramos algunos de interés, como "Astrology", de Max Jacobi, o "Astronomy" y "Astronomy in the Bible", de Agnes M. Clerke; el único problema es que se escribieron en los primeros años del siglo XX, como hemos dicho, y están, por tanto, bastante desfasados.

El sitio *The Mac Tutor History of Mathematics Archive*[87], creado por John J. O'Connor y Edmund F. Robertson, de la School of Mathematics and Statistics de la Universidad de St. Andrews (Escocia), ofrece una estupenda colección de artículos

85 <http://www.lumen.org/>.

86 <http://www.newadvent.org/cathen/>.

87 <http://turnbull.dcs.st-and.ac.uk/~history/index.html>.

biográficos y temáticos, escritos todos con bastante amplitud y alto rigor científico, que nos pueden ser muy útiles a la hora de consultar datos sobre la obra y las ideas científicas de autores que aquí nos interesan. Podemos entrar al "Biographies Index" y allí buscar en los índices alfabéticos o cronológicos o incluso teclear directamente el nombre que busquemos, pero recomendamos acceder mejor al "History Topics Index" y allí pinchar en "Ancient Greek Mathematics", con lo que obtendremos la lista completa de artículos (repito, muy buenos) sobre matemáticos-astrónomos-filósofos griegos que atesora el sitio (en total 64, de "Anaxágoras" a "Zenodoro"), así como a otros artículos temáticos relacionados, entre ellos una buena introducción general a la astronomía griega.

El sitio *Secretum secretorum*[88], mantenido por J. Genest, tiene entre sus secciones algunas que merece la pena reseñar aquí, a pesar de que el origen de estas páginas, como apunta Tim Spaldin, parece ser no tanto el interés académico y científico cuanto algún tipo de juego de rol. No obstante, entre las secciones dedicadas a "An Overview of Magic in the Greco-Roman World" (con una buena bibliografía, sobre todo por lo que respecta a fuentes primarias), "The Chaldaean Oracles" y "An Overview of Astrology" podemos encontrar, como decimos, bastante información de interés sobre estos temas.

Huelga decir, en fin, que podemos encontrar buenos artículos sobre magia, astrología y hermetismo antiguos en las enciclopedias *on line* clásicas, como *Encarta*[89] o la *Enciclopedia Británica*[90].

5.2. Hermetismo

Existen igualmente algunas enciclopedias *on line* que abarcan aspectos concretos del hermetismo y de las ciencias ocultas en general. Este es el caso de la página *Secretum Secretorum*[91], ya mencionada, especie de enciclopedia de ocultismo. Al hermetismo se dedican varios apartados que nos dan una visión general sobre su origen, desarrollo y significado, a saber: «The development of Hermes Trismegistus", "The Corpus Hermetica", "Concluding Thoughts", "Appendix I: Inventory and Chronology of Hermetic Literature" y "Endnotes".

Muy interesante es la página *The Mystica*[92], enciclopedia *on line* de lo oculto, el misticismo, la magia y lo paranormal. Contiene más de 450 artículos, que tratan, en

88 <http://www.neaccess.net/~jbgenest/secretum/>.

89 <http://encarta.msn.com>.

90 <http://www.britannica.com>.

91 <http://www.neaccess.net/~jbgenest/secretum/index.html>.

92 <http://www.themystica.com/default.htm>.

primer lugar, de describir objetivamente las ideas y creencias, pasadas y presentes, asociadas con el mundo de lo oculto, lo místico y lo paranormal; su segundo fin es acabar con la imagen de siniestro que suele rodear al mundo de lo paranormal. Al hermetismo se dedican los siguientes artículos: "Hermetica", "Hermes Trismegistus" y "Hermetic Order of the Golden Dawn". Tiene también una buena colección de enlaces sobre ocultismo.

Por último, muy importante es la página italiana denominada *ESONET: La tradizione iniziatica tra Oriente ed Occidente*[93], con gran cantidad de recursos sobre ocultismo, entre ellos varios diccionarios y enciclopedias *on line*, como un diccionario esotérico, una enciclopedia de los mitos, un glosario de alquimia y otro teosófico. Incluye también una extensa biblioteca de 6.500 textos escaneados, la mayoría de los cuales están en proceso de revisión para corregir eventuales errores. Se pide además la colaboración del internauta para este trabajo, para lo cual es preciso registrarse. Completan este *site* una serie de listas de correo sobre distintas disciplinas esotéricas: hermetismo, alquimia, *New Age*, teosofía, masonería e incluso mitología. A pesar de su riqueza de contenido, está más dirigida al aficionado a estos temas que al que trata de acercarse a ellos desde una postura de fría objetividad científica.

6. Imágenes y exposiciones virtuales

La Biblioteca del Congreso estadounidense ofrece una interesantísima exposición virtual de libros antiguos de la Biblioteca Vaticana[94]. Cada "sala" está dedicada a una materia (arqueología, música, medicina y biología, matemáticas, etc.). En la "sala" dedicada a las matemáticas encontramos la sección "Greek Astronomy", con excelentes reproducciones de diversas páginas de algunas obras importantes en este campo, como el códice Vat. gr. 211, que contiene traducciones al griego de libros astronómicos persas por el bizantino Jorge Quioniades, o los códices Vat. lat. 2055 y 2058, con la traducción latina del *Almagesto* de Tolomeo y su comentario, respectivamente, a cargo de Jorge Trapezuntio, un estudioso griego, amigo del cardenal Bessarion, llegado a Italia tras la caída de Constantinopla. A las excelentes reproducciones de los manuscritos se unen unas interesantes noticias sobre las obras, su contenido y sus autores.

Una parte de los fondos de la Linda Hall Library, de Kansas City, que fueron expuestos en 1995 en la muestra titulada "Out of This World. The Golden Age of the Celestial Atlas", pueden aún admirarse en la versión *on-line* de su catálogo[95],

93 <http://www.esonet.org/>.

94 <http://metalab.unc.edu/expo/vatican.exhibit/exhibit/Main_Hall.html>.

95 <http://www.lhl.lib.mo.us/pubserv/hos/stars/welcome.htm>.

junto con comentarios bastante completos acerca de los mapas y grabados expuestos, de los libros que los contienen y de sus autores.

Otra muestra virtual que puede ser útil a los interesados en la astrología clásica es la que ofrece el Departamento de Astronomía de la Universidad de Bolonia, titulada *Vultus Uraniae*[96], sobre las representaciones de Urania, la musa de la astronomía, a través de los siglos, con información sobre aspectos mitológicos y de historia de la astrología y sobre todo con la posibilidad de contemplar estupendos grabados sobre el tema contenidos en los volúmenes que atesora el mencionado Departamento.

Encontramos también en la Red un sitio en el que podemos admirar los maravillosos grabados, además de leer los textos que los acompañan, del *Libro de los siete planetas*, un tratado medieval de astrología, editado recientemente por Marianne Hansen[97].

Gideon Bohak, profesor del Departamento de Estudios Clásicos de la Universidad de Michigan, es el creador del atractivo sitio titulado *Traditions of Magic in Late Antiquity*[98]. Aunque el objetivo inicial de Bohak era ofrecer diverso material didáctico de apoyo a los alumnos de su curso "Magic and magicians in the Graeco-Roman world", aprovechando para ello las numerosas piezas relacionadas con este tema que atesoran las bibliotecas de la Universidad de Michigan y el Kelsey Museum, el producto final de su trabajo constituye una verdadera exposición virtual, abierta también a cualquier persona que, sin ser especialista, esté interesada en este singular aspecto de la cultura antigua. Tras una breve introducción, el "catálogo de la exposición" presenta tres secciones: libros de magia ("Recipe-Books"), magia defensiva ("Protective Magic", dividida en "Amulets and Gems" y "Babylonian Demon Bowls") y magia ofensiva ("Aggressive Magic"). Cada sección presenta una introducción y luego una página con imágenes ("display") que contiene fotografías de las piezas que componen la muestra (42 en total): papiros mágicos, amuletos, *defixiones*, todo bien catalogado, traducido (en los casos en que las piezas presentan algún tipo de texto, obviamente) y comentado. Además, aunque las fotografías aparecen en un pequeño recuadro a la izquierda del texto, pinchando sobre muchas de ellas puede obtenerse una imagen ampliada, lo que permite estudiar la pieza con mayor detalle. El catálogo se cierra con una pequeña relación de títulos recientes sobre magia en la Antigüedad y una lista de abreviaturas de las obras de referencia mencionadas. Se trata, en suma, de uno de los sitios de Internet más interesantes sobre magia antigua que se pueden encontrar actualmente en la Red.

96 <http://www.bo.astro.it/~biblio/Vultus-Uraniae/>.

97 <http://www.billyandcharlie.com/planets/>.

98 <http://www.lib.umich.edu/pap/magic/>.

7. Conclusiones

En cuanto a la astrología y la magia grecorromanas, predominan, como hemos visto, los *sites* generalistas que combinan tanto el acceso a fuentes —primarias y secundarias— como las recopilaciones bibliográficas o de *links* a otras páginas sobre el tema, siendo pocas las especializadas exclusivamente en alguno de los *topics* que hemos distinguido en este artículo.

Aunque, como indicamos al principio, el criterio que hemos seguido ha sido el de reseñar aquellos *websites* con un mínimo de rigor y calidad científicos, no obstante el internauta debe andarse ojo avizor y saber discriminar y elegir entre la gran oferta de páginas, pues incluso en algunas de las aquí recogidas se sigue percibiendo un cierto tufillo a misticismo *new age*.

A pesar de ello, hay que reconocer el esfuerzo realizado por algunos teóricos de la astrología e incluso astrólogos profesionales que pretenden acabar con el sambenito de pseudociencias que arrastran estas disciplinas esotéricas. Es el caso de la asociación *Cielo e Terra*, patrocinada por Giuseppe Bezza, que tiene como objetivo el estudio de la historia, principios y métodos de la astrología clásica, entendida como "il corpus dottrinario compreso tra i primi secoli che precedono l'era cristiana alla metá del Seicento" y la lucha contra cualquier forma de mistificación o falsificación al respecto. Por eso se dedica sobre todo a impartir cursos *on line* sobre el manejo de los útiles teóricos y prácticos del astrólogo desde la óptica de los textos antiguos.

Algo semejante ocurre con el *C.U.R.A.* de Patrice Guinard, que "a pour vocation de *prendre soin* de l'astrologie, de *veiller* à ce que ce savoir millénaire ne s'abîme dans le vacarme médiatique, ne dégénère dans le commerce des horoscopes, ou ne s'oblitère dans la mystification des enquêtes partisanes". Por eso, su principal actividad se centra en la edición de textos de diverso tipo, desde artículos originales hasta traducciones y ediciones de textos antiguos.

En este esfuerzo por dignificar las prácticas ocultistas es reseñable la *Bibliotheca Arcana* de Bruce J. MacLennan, ya aludida más arriba, con la que su autor trata de acercar a los interesados los "arcanos" de la magia y la adivinación antiguas.

En cuanto al hermetismo filosófico clásico y otras disciplinas afines (la alquimia y la gnosis), como se ha podido comprobar, no son muchos los *sites* existentes que destaquen por la seriedad y rigor de sus contenidos, pero los pocos que hay, fruto casi siempre de autores individuales —*Hermetic.net* y *Alchemy Website*—, destacan por la amplitud y exhaustividad de su información.

En general, los sitios herméticos ponen especial énfasis en la divulgación, de ahí que abunden los dedicados a dar a conocer las fuentes primarias del hermetismo —el *Corpus Hermeticum* y la tradición neoplatónica y gnóstica antigua y renacentista— y las revistas, algunas de ellas en formato exclusivamente electrónico.

Aunque se sale un poco del límite temático y temporal que aquí nos hemos impuesto, es conveniente recordar el gran desarrollo que en los dos últimos siglos han tenido en Occidente sociedades que se reclaman herederas de la gran tradición hermética que hunde sus raíces en el mundo grecorromano y en el Renacimiento, y que, como no podía ser de otro modo, tienen también su hueco en la Red.

Es el caso de la Orden Hermética de *Golden Dawn* ('Dorado Amanecer'), cuyo *site* oficial está en <http://www.hermeticgoldendawn.org/index.shtml>. Esta orden es una organización sin ánimo de lucro afincada en Florida, cuyo objetivo fundamental es la conservación del cuerpo doctrinal conocido como *Hermetismo* o *Tradición Esotérica Occidental*. Promueve la enseñanza de los principios doctrinales emanados de la orden del *Golden Dawn* original, una fraternidad mágica fundada en Londres en 1888 por el Dr. William Wynn Wescott y Samuel Liddell MacGregor Mathers, que dejó de existir con este nombre en 1903, pero que continuó existiendo muchos años más bajo la forma de dos organizaciones, la *Stella Matutina* y *Alpha et Omega*. La orden del *Golden Dawn* no es una religión, aunque la imaginería religiosa y los conceptos espirituales desempeñan un importante papel en su trabajo. Se creó para ser una sociedad hermética dedicada a la evolución filosófica, espiritual y psíquica de la humanidad. En su página *web* podemos encontrar artículos, biografías de destacados miembros de esta sociedad, un glosario de términos usados por la orden, libros, una pequeña galería de imágenes y una buena relación de enlaces. Entre las ramificaciones de esta sociedad se encuentra la del *Templo L.V.X. Thot* (en Argentina), con *web* propia en <http://www.geocities.com/Athens/Forum/7999/lvxmain.htm>.

DOCUMENTA ET NOTABILIA

UNA NATIVITÀ A SCOPO DIDATTICO

GIUSEPPE BEZZA
Milano

INTRODUZIONE

Nei fogli 242v-248v del *Vaticanus græcus 191* (XIV sec.) e nei fogli 105r-113v del *Parisinus græcus 2507* (XV sec.)[1] è riportata l'interpretazione di una natività del cui autore, Aleim filius Isaac Iudæus, abbiamo scarse notizie.

Di questo autore ci è pervenuta in lingua greca una κρίσις, giudizio[2], ove sono narrati tre aneddoti che concernono la parte catarchica dell'astrologia e che intendono mostrare la perizia di Abū Ma' šar in questa arte. Si tratta di aneddoti che appartengono alla collezione delle *Mudākarāt Abū Ma' šar fī asrār 'ilm an-nujūm*, scritte dal suo allievo Abū Sa' īd Šāḏān. Ciò ci consente di stabilire un *terminus post quem* nella vita di Aleim, che non può essere anteriore alla prima metà del IX secolo. Più difficile è sapere se il nostro autore fosse egli stesso un allievo o un uditore, magari occasionale, di Abū Ma' šar astrologo itinerante. Il terzo aneddoto, che si riferisce all'interpretazione del pensiero (ḍamīr)[3], si svolge, nella versione lati-

1 Descritti rispettivamente da W. KROLL, *Catalogus Codicum Astrologorum Græcorum* (in seguito *CCAG*), V 2 pp. 14-15 e da P. BOUDREAUX, *CCAG*, VIII 4, pp. 62-63.

2 È riportata nel *Palatinus Vat. 312* fo. 160v, nell'*Angelicus 29* fo. 259v e nel *Marcianus gr. 334*, fo. 267 e pubblicata da A. OLIVIERI in *CCAG* II, pp. 131-132.

3 Cfr. al-Bīrūnī, *The Introduction to the Art of Astrology*, ed. RAMSAY WRIGHT, London 1934, p. 332; Niẓāmī-i-'Arūḍī, *Chahār Maqāla*, ed. E.G. BROWNE, London, 1921, pp. 64-66 e 130-131.

MHNH, 1 (2001) 291-336.

na, tra Abū Ma' šar e il califfo, il cui nome viene esplicitamente dichiarato[4], mentre nella κρίσις di Aleim è semplicemente designato con τις, un tale. La natività sembra esserci stata tramandata dai due soli manoscritti citati. In entrambi i codici, la genitura è preceduta dall'*Esposizione sul modo di interpretare le natività* di Retorio[5] e dal capitolo sul concepimento del medesimo autore, il cui testo, nel *Vat. gr. 191*, è più esteso ed articolato e ha un carattere maggiormente espositivo[6]. La conversione annua d'esempio che dovrebbe seguire alla natività e concluderla, manca in entrambi i codici e in entrambi ad essa fa seguito l'inizio del *de revolutionibus nativitatum* di Abū Ma' šar[7].

Non sono dati né il tempo, né il luogo della genitura. Tuttavia, alcuni dati che l'astrologo richiama nell'interpretazione ci consentono di tentare una ricerca. Il Sole si trova in Bilancia (IIa, Va) ed è supposto avere la medesima declinazione di Venere (IIIa), è nel XII luogo (IIa, VIa, XIIa) e nei confini di Mercurio (XIIb). La sua posizione è pertanto circoscritta tra 6° e 14° della Bilancia. La Luna è in un segno di Mercurio e nei suoi confini (VIa, IXa), nell'ottavo luogo dall'oroscopo (VIa), in segno maschile ed umano (Va, Ve), si applica al Sole, quindi ha un numero di gradi minore (IVb, Va, IXa), esce dai Gemelli dopo 29 tempi. Pertanto è nei primissimi gradi dei Gemelli, ove i confini di Mercurio si estendono fino al sesto grado. Saturno è in Leone (IIa, IIId), angolare al culmine e assai prossimo al circolo meridiano (IIa, VIII a, XIIa), giunge al termine del segno della Bilancia dopo 72;35° tempi equatoriali (VIc) e pertanto la sua posizione è intorno alla metà del segno del Leone. Giove è opposto a Marte, nel terzo luogo dall'oroscopo (IId) e quindi è in Capricorno. Marte è nella propria caduta (ταπείνωμα), quindi in Cancro (IId) e ha oltrepassato la metà del segno (VIIIe). Venere è in Vergine, nell'undicesimo luogo dall'oroscopo (IIa, IVa), ha moto più veloce del Sole (IIc), nel terzo decano della Vergine (XIa), lontano dai confini di Marte (XIIIa). Mercurio è in Vergine, nel proprio decano, ovvero nel terzo (IIb), ha moto diretto (VIa), è sovreminente a Venere, ovvero ha minori gradi (VIIc).

4 Cfr. ms. *BN Paris lat. 7302* (*Dixit Sadan: audivi Albumasar dicentem quod omnis vita vivencium post deum est sol et luna*) fo. 128r-v. Il nome del califfo, *Amimini*, sembra corrispondere al primo figlio di Hārūn ar-Rašīd, al-Amīn (809-813) o più probabilmente al secondo, al-Ma 'mūn (813-833).

5 Cfr. Διδασκαλία πῶς δεῖ ἀποτελεῖσθαι γενέθλια, ed. da F. CUMONT in *CCAG*, VIII 1, pp. 243-248.

6 Nel *Par. gr. 2507* il capitolo sul concepimento inizia a fo. 103v e termina al fo. 105r; i fogli 104r-v sono bianchi e l'esposizione occupa solo nove righe.

7 Cfr. D. PINGREE, *Albumasaris de revolutionibus nativitatum*, Lipsiæ 1968, pp. IX-XII. Il *Parisinus gr. 2507* riporta, a fo. 106v, la figura di natività, dove molte posizioni degli astri sono errate (Saturno in Ariete, Giove in Vergine, Marte in Pesci). La figura astronomica risultante è impossibile entro un arco di tempo tra -100 e + 1500. D' altro canto, anche l' orientamento diurno appare errato, sorgendo ad oriente il segno del Cancro. Nella figura è registrato il κλῆρος πατρὸς nel segno della Vergine, a dimostrazione della sua incongruità.

Da questi dati è possibile datare con sicurezza la natività al 30 settembre 858 intorno alla seconda ora dopo il sorgere del Sole. Rispetto alle posizioni del testo, soltanto la Luna presenta una discrepanza.

	testo	calcolo
Sole	Bilancia 6° - 14°	Bilancia 11°
Luna	Gemelli 0° - 6°	Toro 27° (!)
Saturno	Leone, ca. 15°	Leone 17°
Giove	Capricorno	Capricorno18°
Marte	Cancro 15° - 30°	Cancro 24°
Venere	Vergine 20° - 21°; 28° - 30°	Vergine 24°
Mercurio	Vergine 20° - 30°	Vergine 26°
Caput Draconis	Scorpione	Scorpione 28°
Ascendente	Scorpione 7° - 11°	ca. 8 a.m.
Plenilunio precedente	Ariete 0° - 6°	Ariete 8°

La natività presenta inoltre un certo numero di sorti, che è possibile verificare secondo il catalogo di Abū Ma‘ šar[8]. La sorte di fortuna (κλῆρος τύχης) è la sola di cui l'astrologo dà la longitudine zodiacale, 9° Cancro (XIa). Della sorte del padre (dal Sole a Saturno e quindi dall'ascendente) è dichiarato il segno zodiacale, Vergine (IIe). Allo stesso modo, in Sagittario cade la sorte del matrimonio (da Saturno a Venere, quindi dall'ascendente) (XIIIa). La sorte della madre (da Venere alla Luna, quindi dall'ascendente) cade nel nono luogo dall'oroscopo e nei confini di Giove (IVb), quindi tra 19° e 26° del Cancro, presso Marte. Della sorte dei fratelli (da Saturno a Giove, quindi dall'ascendente) sappiamo che è nel domicilio di Marte (IIIb), l'Ariete, e nei confini di Venere (IIIa), da 6° a 12°. La sorte delle malattie (da Saturno a Marte, quindi dall'ascendente) deve trovarsi nel segno della Bilancia e l'astrologo ci dice che Marte è in quadrato ad essa (VIIIb). La sorte della ricchezza si trae, secondo Abū Ma‘ šar, dal signore del secondo luogo al grado del secondo luogo; cade pertanto anch'essa in Bilancia: è d'altro canto combusta (XIb) e sua signora è Venere (XIa). La sorte dei figli si computa da Giove a Saturno, quindi dall'ascendente. Incide pertanto nei Gemelli, segno sterile, nei confini di Giove, da 6° a 12° (XIV). Ultima sorte, il κλῆρος πίστεως, *pars fidei*, deve essere identificata con il κλῆρος δαίμονος, che nei testi astrologici medievali è variamente

8 *Libri Mysteriorum*, III 65 ss. (ed. in *CCAG* XI 1, pp. 184 ss.). Identica descrizione delle sorti, in forma ragionata, è in *Introductorium in astronomiam Albumasaris*, VIII, 3 ss.

denominato[9]. Si computa nel giorno dalla Luna al Sole e quindi dall'ascendente; incide pertanto nel segno dei Pesci e il nostro autore ci rende noto che Giove è il suo signore (VIIc).

Possiamo inoltre dire qualcosa intorno al luogo della natività, considerando il grado dell'eclittica che sorge e quello che culmina. Di norma, infatti, i documenti astrologici medievali, se presentano qualche errore nel calcolo delle posizioni planetarie, offrono una maggiore precisione nei calcoli relativi al moto diurno. Ora, il grado zodiacale che sorge è in Scorpione, nei confini di Venere (VIIb) e poiché l'autore si serve dell'ordinamento egizio dei confini[10], il grado dell'oroscopo deve essere compreso tra 7 e 11. In seguito, l'astrologo afferma, nel capitolo sui figli (XIV), che Giove ha signoria sui luoghi angolari in virtù dei confini e del decano. Questa affermazione conviene a due dei quattro angoli, il culmine elevato e quello depresso: l'uno cade nel segno del Leone, ove Giove governa il secondo decano, l'altro nel segno opposto dell'Acquario, dove da 13° a 20° si distribuiscono i confini di Giove secondo gli Egizi. Il grado zodiacale del culmine deve pertanto essere compreso tra 13° e 20° Leone, in particolare deve culminare un grado minore di quello di Saturno, che ancora non ha raggiunto il culmine. In conclusione, il grado zodiacale culminante deve essere racchiuso tra 13° e 15° Leone. Si tratta ora di chiedersi: quando al circolo meridiano transitano 13, 14, 15 gradi del Leone, a quali latitudini della terra sorgono ad oriente gradi zodiacali compresi tra 7 e 11 Scorpione? Considerando un'obliquità dell'eclittica pari a 23;35°, valore assunto ad esempio da al-Battānī e da al-Bīrūnī[11], otteniamo i seguenti dati:

latitudine	*gradi ascendenti*	*gradi culminanti*
29°	9;32° Scorpione	13°Leone
	11;14° "	15° "
30°	9;13° "	13° "
	10;55° "	15° "

9 Cfr. *Libri mysteriorum Apomasaris*, III 58, nell'*Angelicus 29*, fo. 86r: δεύτερος δὲ κλῆρός ἐστιν ὁ τοῦ δαίμονος· λαμβάνεται δὲ ἡμέρας μὲν ἀπὸ σελήνης ἐπὶ τὸν ἥλιον, νυκτὸς δὲ τὸ ἀνάπαλιν καὶ τὰ ἴσα ἀπὸ ὡροσκόπου· σημαίνει δὲ τὰ περὶ τῆς θρησκείας καὶ τῆς πίστεως καὶ τῶν δογμάτων καὶ τῆς προφητείας καὶ τὰ μυστήρια καὶ τὰς διανοίας καὶ τὰς συνειδήσεις καὶ τὰς εὐμεταδοσίας καὶ τὰ καύματα καὶ τὰ ψύχη.

10 La sorte di fortuna si trova a 9° Cancro, nei confini di Venere (Xa). Questo è corretto se si assume l'ordinamento egizio dei confini, mentre secondo Tolemeo 9° Cancro si trova nei confini di Giove.

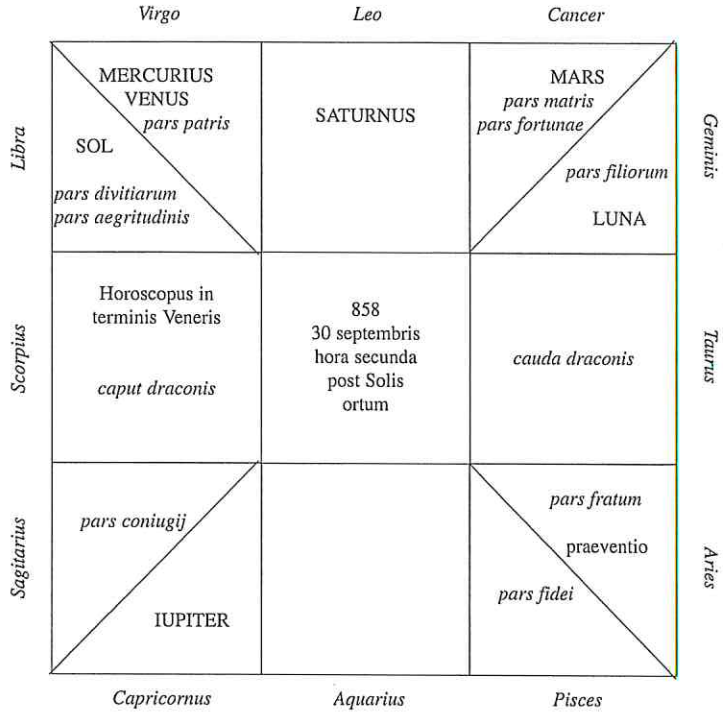
11 Cfr. E.S. Kennedy, *A Survey of Islamic Astronomical Tables*, Trans. of the American Philosophical Society, 46/2, 1956.

31°	8;55°	"	13°	"
	10;36°	"	15°	"
32°	8;19°	"	13°	"
	10;17°	"	15°	"
33°	8;19°	"	13°	"
	9;58°	"	15°	"
34°	8°	"	13°	"
	9;40°	"	15°	"
35°	7;42°	"	13°	"
	9;20°	"	15°	"
36°	7;23°	"	13°	"
	9°	"	15°	"
37°	7;4°	"	13°	"
	8;41°	"	15°	"
38°	6;44°	"	13°	"
	8;21°	"	15°	"

Se le premesse sono corrette, è possibile concludere che la persona per cui questa natività fu stilata nacque in una fascia compresa fra 30° e 36° di latitudine, dunque all'interno del vasto territorio dominato dagli Abbasidi. Nacque sotto il califfato di al-Mutawakkil. Sappiamo che suo padre era intimo di un grande re (IIb) e che la sua vita era agiata (IIc), ma il destino avrebbe riservato al figlio una dignità maggiore di quella paterna: egli frequenta infatti i principi (XIa), diviene un alto dignitario (XIIa), un πρωτονοτάριος (XIIb), sottoposto solo all'autorità regale (XIIa).

Questa natività, nella forma in cui ci è pervenuta, ha un chiaro carattere didattico, forse voluto: l'astrologo non si rivolge direttamente al nativo e fa precedere ogni giudizio da dichiarazioni di principio che richiamano al metodo dell'indagine tolemaica. Tolemeo è d'altronde la sola autorità espressamente citata. Riportiamo pertanto in nota i riferimenti diretti o indiretti dell'autore all'opera astrologica tolemaica.

TESTO E TRADUZIONE



Ὑπόδειγμα γενέσεων καὶ ἐναλλαγῶν ἀπὸ φωνῆς υἱοῦ Ἰσᾶακ τοῦ Ἰσραηλίτου[1]

Esempio di genitura e di conversione annua secondo la sentenza di Aleim figlio di Isaak giudeo.

I Ἡ γενεθλιαλογικὴ τάξις καθὰ ὁ διδασκαλικὸς τῆς διαιρέσεως τρόπος ἀπατεῖ διαιρεῖται εἰς τρεῖς κατὰ τὸ τοῦ[2] χρόνου τριημερές, εἵς τε τὸ παρεληλυθὸν καὶ τὸ ἐνεστὼς καὶ τὸ μέλλον· δεῖ οὖν τὸν ἐπιστήμονα εὑρενᾶν πρῶτον περὶ τῶν πρὸ τῆς γεννήσεως, εἶτα περὶ αὐτῶν κατ' αὐτὴν τὴν γένεσιν, εἶτα περὶ τῶν μετὰ τὴν γένεσιν.[3] καθ' ὑποδιαίρεσιν δὲ τὰ πρὸ τῆς γενέσεως διαιροῦνται εἰς δύο, τὰ μὲν εἰς τὸ περὶ τῶν γονέων λόγων, τὰ δὲ εἰς τὸ[4] περὶ τῶν προηγεσαμένων ἀδελφῶν.

I L'ordine della dottrina delle natività, secondo quanto richiede il metodo che le è proprio, si suddivide in tre momenti temporali: ciò che è passato, ciò che è presente e il futuro. L'esperto deve quindi innanzitutto investigare ciò che precede la nascita, quindi ciò che è inerente alla nascita medesima, infine ciò che segue la nascita. A sua volta, ciò che precede la nascita si divide in due membri: l'uno tratta dei genitori, l'altro dei fratelli maggiori.

<Dei genitori>

IIa Δεῖ δὲ ἀπὸ τῶν γονέων ἄρχεσθαι. λέγομεν οὖν ὡς φύσει ἕπεται τὰ τοῦ πατρὸς τῷ τῆς ἡμερινῆς γενέσεως δεσπόζοντι τουτέστι τῷ ἡλίῳ,[1] τὰ δὲ ὕστερον ἐπισυμβαίνοντα τῷ πατρὶ ἕπεται τῷ οἰκοδεσπότῃ τοῦ ἡλίου καὶ τοῖς τριγονοκράτορσι αὐτοῦ καὶ τοῖς ἔχουσι λόγον πρὸς τὸ ζῴδιον ἐν ᾧ ἔστιν. ἔτυχε δὲ ὁ ἥλιος ἐν τῷ καιρῷ τῆς γενέσεως[2] ἐν τῷ ζυγῷ, τῷ οἰκείῳ αὐτοῦ[3] ταπεινώματι[4], ἐν τῷ προανηνεγμένῳ τοῦ ὡροσκόπου ζῳδίῳ, ὅπερ δηλοῖ ἐλάττωσιν[5] τῆς ἀξίας τοῦ πατρὸς[6] μέχρι τῆς γενέσεως καὶ ὀλιγότητα τοῦ κέρδους· τοιαῦτα γὰρ δηλοῖ τὸ τοῦ ἡλίου[7] ἀπόκλιμα. ἐπιτείνει δὲ τὸ τοιοῦτο[8] καὶ τὸ ταπείνωμα αὐτοῦ[9]· ἀεὶ γὰρ τὰ ταπεινώματα ἀνεπίφαντα ποιοῦσι[10] τὰ πρόσωπα. ἡ δὲ Ἀφροδίτη οἰκοδεσπότης οὖσα τοῦ ἡλίου οἶκος γὰρ Ἀφροδίτης ὁ ζυγός[11] δηλοῖ τὰ μέλλοντα. ἔτυχε δὲ[12] ἐν τῇ παρθένῳ, τῷ ἐνδεκάτῳ τόπῳ, ἀναβαίνουσα ἐπὶ τὸ μεσουράνημα[13] καὶ συνοδεύουσα τῷ Ἑρμῇ τῷ οἰκοδεσπότῃ αὐτῆς οἶκος γὰρ Ἑρμοῦ ἡ παρθένος[14]· δηλοῖ οὖν[15] πρόδηλον τὴν εὐτυχίαν καὶ ὕψος καὶ δυναστείαν καὶ ὅτι ἐν τῷ μέλλοντι ἕψεταί τινι[16] δι' οὗ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται καὶ ὡς[17] εὐπρόσδεκτος ἔσται καὶ ἐρρωμένος καὶ εὐοικονόμητος καὶ εὐτυχὴς καὶ εὐπερίστροφος· ἕξει δὲ ταῦτα προφάσει γραφῶν.

IIa Occorre iniziare dai genitori e diciamo che, nel giorno, quanto attiene al padre in sè si accorda per natura al Sole, mentre gli eventi che accadono al padre si accordano al signore del domicilio del Sole e ai signori del suo triangolo e agli astri che hanno diritto nel segno in cui è il Sole. Ora, al tempo della genitura, il Sole si trova nella Bilancia, sua propria caduta, nel luogo che è sorto prima dell'oroscopo e ciò denota diminuzione della dignità del padre fino al tempo della natività <del figlio> e la pochezza dei suoi guadagni. Questo infatti mostra il luogo declinante del Sole, mentre la sua caduta rende più grave tale condizione: sempre infatti le cadute producono le persone oscure. Quanto alla stella di Venere, signora del domicilio del Sole, mostra gli eventi futuri, ed essa si trova in Vergine, nell'undicesimo luogo, avanzante verso il mezzo cielo ed unita a Mercurio, suo signore: ciò mostra una prosperità evidente ed un'elevazione ed un potere, mostra inoltre che nel tempo a venire seguirà qualcuno da cui sarà innalzato e sarà ben accetto e ne trarrà onore, le sue attività saranno ben regolate ed egli sarà vigoroso e attento. E questi vantaggi gli verranno da scritti.

IIb Οἱ δὲ τριγωνοκράτορες τοῦ ἡλίου ἔτυχον ὅ τε Κρόνος καὶ Ἑρμῆς,[1] καὶ ὁ[2] μὲν Κρόνος ἔτυχεν ἔγγιστα τοῦ μεσημβρινοῦ κύκλου πρὸς τὸν ἥλιον[3], ἔστι δὲ καὶ αὐτὸς τῆς ἡμερινῆς αἱρέσεως καὶ ἐξαγωνιζόμενος ἐπὶ τοῦ ἡλίου καὶ δηλοῖ ἀναβάσεις τοῦ πατρὸς ἀπὸ πράξεως εἰς πρᾶξιν καὶ ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καὶ ὡς ἀναδέξεται ἐξουσίαν βασιλικὴν καὶ παρὰ τῷ μεγάλῳ βασιλεῖ οἰκειωθήσεται καὶ ἀναδέξεται μεγίστας[4] ἀρχὰς διὰ τὸ εἶναι τοῦτον ἐν τῷ τοῦ ἡλίου οἴκῳ[5] καὶ κυριεύσει γαιῶν καὶ οἰκημάτων καὶ κτήσεως πολλῆς διὰ τὸ φύσει τὸν Κρόνον τὰ τοιαῦτα δηλοῦν· οὐ μέντοι γε μενεῖται ταῦτα ἀμετακίνητα διὰ τὸ τὸν Κρόνον ἐν τῷ ἐναντιώματι αὐτοῦ εἶναι. ἐπὶ δὲ τούτῳ καὶ[6] ἡ τοῦ Ἑρμοῦ ἐπικράτεια καὶ αὐτοῦ ἐξαύγου[7] ὄντος καὶ ἰδιοθρονοῦντος καὶ ἐν οἰκείῳ δεκανῷ ¶ V 243r ¶ χρηματίζοντος· καὶ δηλοῖ συναφὴν ἑτέραν εὐτυχίας πρὸς τὴν προτέραν καὶ ὕψος δόξης ¶ P 105v ¶ καὶ διὰ γραφικῆς τέχνης ἐγγύτητα πρὸς τοὺς βασιλεῖς καὶ ἀρίστους οἰκονομικούς.

IIb I signori del triangolo del Sole sono Saturno e Mercurio, e Saturno è assai prossimo al circolo meridiano, precede il Sole ed è della sua medesima fazione ed è in esagono al Sole e mostra l'ascensione del padre di stato in stato e di stima in stima: gli sarà conferita un'autorità regale, diverrà intimo di un grande re ed assumerà le più alte cariche, per essere <Saturno> nel domicilio del Sole, e sarà signore di terre, di case, di molte proprietà, giacché la natura di Saturno simili cose denota. Nondimeno, queste cose non permarranno integre, poiché Saturno è nella propria contrarietà. Dopo Saturno, Mercurio signoreggia ed è libero dai raggi del Sole ed è nel suo trono e nel proprio decano ed ha virtù operante e significa che alla precedente prosperità un'altra ne segue e vi sarà aumento della dignità e relazioni con i re e con i più alti amministratori per l'arte dello scrivere.

I [1] ὑπόδειγμα γενέσεως καὶ ἐναλλαγῆς P (= *Parisinus gr. 2507* fols. 105r-113v [*CCAG* VIII 4, cod. 86]) / [2] τοῦ om. V (= *Vaticanus gr. 191* fols. 242v-248v [*CCAG* V 2, cod. 15]) / [3] εἶτα ... γένεσιν om. P / [4] εἵς τε δηλαδὴ τὸν περὶ γονέων λόγον καὶ εἰς τὸν P.

IIa [1] τῷ ἡμερινῷ καιρῷ ἤτοι τῷ ἡλίῳ V / [2] ἐν ... γενέσεως om. P / [3] αὐτοῦ om. P / [4] κατὰ τὸν καιρὸν τῆς γενέσεως add. P / [5] ἐλάττωσιν δηλοῖ P / [6] τῆς add. V / [7] τῆς σελήνης P / [8] ταῦτα P / [9] καὶ τὸ τὸν ζυγὸν ταπείνωμα εἶναι τοῦ ἡλίου P / [10] ἄδοξα ποιεῖ P.

[11] οἶκος ... ζυγός om. P / [12] ἥτις ἔτυχε ἐνταῦθα P / [13] οὖσῃ τρίτῳ τόπῳ, ἀναφερομένη ὡς ἐπὶ τὸν ὡροσκόπον post παρθένῳ add. P / [14] οἶκος ... παρθένος om. P / [15] καὶ δηλοῖ V / [16] τινά P / [17] ὡς om. P.

IIb [1] τοῦ γὰρ διὰ τῶν διδύμων, τοῦ ζυγοῦ καὶ τοῦ ὑδροχόου τριγώνου τριγωνοκράτορες ὁ Ἑρμῆς καὶ ὁ Κρόνος, Ἑρμῆς μὲν διὰ τοὺς διδύμους οἴκου ὄντος αὐτοῦ, Κρόνος δὲ διὰ τὸν ὑδροχόον ὁμοίως οἴκου ὄντος αὐτοῦ. add. P / [2] ἀλλ' ὁ P / [3] τοῦ μεσουρανήματος, ὁ δὲ Ἑρμῆς πρὸς τον ἥλιον P / [4] τὰς μεγ. ἀρχ. P / [5] διὰ τὸ εἶναι τὸν Ἄρην ἐν τῷ τοῦ ἡλίου οἴκῳ τοῦ λέοντος P / [6] ἔπειτα δὲ τούτου V / [7] ὑπαύγου P.

IIc

'Αλλ' εἰ καὶ αἱ ἀμφοτέραι πράξεις εὐτυχεῖς, ἀλλ' ἡ ὕστερα πολύ γε διαφέρει τῆς πρώτης· ἡ μὲν γὰρ πρώτη πολλὴν ἔχει τὴν τῆς δόξης ἐπίτασιν, ἡ δὲ συσταλτικώτερα καὶ τρυφερώτερα καὶ ἀναπαυστικώτερα[1] καὶ εὐχερέστερα. χρήσεται δὲ ἐν ταύτῃ τῇ περιόδῳ παιδίᾳ καὶ γυναικῶν ὁμιλίᾳ καὶ εὐφροσύνῃ ἐπ' αὐταῖς καὶ ἀκροάσει μελῶν καὶ ῥέψει πρὸς τὴν[2] μουσικὴν καὶ τὸν ἔμμετρον ἀσπάσεται λόγον[3] καὶ ταῦτα διὰ τὴν σύνοδον τοῦ 'Ερμοῦ πρὸς τὴν 'Αφροδίτην. ἐπεὶ δὲ οἱ ἐπικρατήτορες τοῦ ἡλίου ἤτοι ὅ τε οἰκοδεσπότης αὐτοῦ καὶ οἱ τριγωνοκράτορες τοιουτοτρόπως ἔτυχον ὄντες, ἐπικταθήσεσθαι δηλοῦσιν αὐτῷ τὴν εὐδαιμονίαν ἄχρι τοῦ τέλους τῆς αὐτοῦ βιοτῆς, μήτε τῷ χρόνῳ μαραινομένην, μήτε τῇ τῶν πρακτόρων φορᾷ μειουμένην, ἐπειδὴ ὁ Κρόνος ἔτυχε προσθετικὸς[4] τοῖς τε ἀριθμοῖς καὶ τῇ κινήσει καὶ ὑπάρχει αὐτός τε καὶ 'Ερμῆς καὶ ἡ 'Αφροδίτη ἐν πολυαναφόροις ζῳδίοις[5], ἔτυχε δὲ καὶ ἡ 'Αφροδίτη καὶ ὁ 'Ερμῆς εὐκινητώτεροι τοῦ ἡλίου.[6]

Entrambe queste attività sono felici, ma la seconda molto differisce dalla prima: se questa infatti mostra un grande aumento della stima, l'altra è più limitata, più dolce, più riposante, più agevole. Ed in questo tempo si dà all'istruzione e intrattiene rapporti con donne, onde ne ha letizia, e si consacra all'ascolto della musica e si volge all'arte della musica e ha a cuore la parola ritmata: queste cose in virtù dell'unione di Mercurio con Venere. E poiché gli astri che hanno signoria sul luogo del Sole, intendo i signori del domicilio e i signori del triangolo, hanno simigliante disposizione, significano a lui fino al termine della sua vita un continuo benessere, non consumato dal tempo, né deteriorato dall'assalto dei debiti. Poiché Saturno è diretto e additivo nel suo moto ed egli e Mercurio e Venere si trovano in segni di lunghe ascensioni, ed inoltre Venere e Mercurio si muovono di moto più veloce del Sole.

IIc

IId

'Αλλ' ἐνταῦθα γενόμενοι τῷ λόγῳ <ἀξίας καὶ ἐπιστασίας>, σκοπήσωμεν τὴν τοῦ "Αρεως πρὸς τὸν ἥλιον καθυπερτέρησιν[1], δηλοῖ γὰρ σύμπτωμα μέγιστον τοῦ πατρός, δι' οὗ φόβοι αὐτῷ μέγιστοι περιγενήσονται[2] καὶ θανάτου μέριμναι καὶ περὶ ψυχῆς κίνδυνοι καὶ περὶ πλούτου διά τινας διαφορὰς πρὸς στρατιώτας καὶ στρατηγοὺς διὰ μεγιστᾶνος[3] ὀργήν· πείσεται δὲ τοῦτο κατὰ τὸν δέκατον χρόνον, ὅτε καταντήσει ὁ περίπατος ἀπὸ τοῦ τόπου τοῦ ἡλίου ἐπὶ τὸν τόπον τοῦ "Αρεως καὶ σωθήσεται ἀπὸ τοῦ τοιούτου συμπτώματος διὰ τὸ πλάτος ἔχειν τὸν

Ma torniamo ora alla trattazione delle dignità e vediamo che Marte è sovreminente al Sole e ciò indica un gravissimo infortunio al padre, onde sottosterà a grandi scompigli e pensieri di morte e perigli dell'animo e perdite degli averi a causa di qualche dissidio con militari o con commissari di polizia a causa dell'ira dei principi. E questo accadrà intorno al decimo anno, quando la direzione, dal luogo del Sole, giungerà al luogo di Marte. Si salverà quindi da questa disgrazia poiché Marte ha una qualche larghezza

IIc [1] ἀναπαυτικώτερα P / [2] τὴν om. P / [3] τὸν λόγον P / [4] διὰ τὸ τὸν Κρόνον προσθετικὸν εἶναι P / [5] καὶ διὰ τὸν αὐτόν τε καὶ τὴν 'Αφροδίτην ἐν πολυαναφόροις τυχεῖν ζῳδίοις P / [6] καὶ ἔτι διὰ τὴν 'Αφροδίτην καὶ τὸν 'Ερμῆν πλέον τοῦ ἡλίου κινεῖσθαι P.

IId [1] ἐπεὶ οὖν ἐνταῦθα τοῦ λόγου γεγόναμεν ἀξίας ἐπιστασίας, ἐστὶν "Αρεως πρὸς τὸν ἥλιον καθυπερτέρησις V / [2] φόβοι αὐτῷ περιγενήσονται μέγιστοι P / [3] βασιλέως P.

"Αρεα πρὸς τὸν ἥλιον· ἐπειδὴ[4] ὁ "Αρης καὶ ὁ ἥλιος ἔτυχον ἄμφω ἐν ἰδίοις ταπεινώμασι δηλοῦσιν ἔκπτωσιν ἀξίας τῷ τότε καιρῷ· ἐπειδὴ δὲ[5] ἐνταῦθα ἔτυχεν ὁ "Αρης δηλοῖ κίνησιν προφάσει τοῦ συμπτώματος ἐκείνου, πρὸς δὲ ἐξορίαν καὶ δυσχέρειαν ἐν τῇ ὁδῷ καὶ φόβον· ἐπεὶ δὲ ὁ Ζεὺς ἔτυχε τὸν "Αρεα διαμετρῶν καὶ ἔστι κύριος τοῦ ὑψώματος[6] τοῦ ζῳδίου ὕφεσιν δηλοῖ τοῦ κακοῦ καὶ κουφισμὸν τοῦ συμπτώματος καὶ ἀπαλλαγὴν ἀπ' αὐτοῦ προφάσει δογματικῶν τινων καὶ ἀνθρώπων ἐπ' ἀρετῇ ἐπαινουμένων, διὰ τὸ εἶναι τὸν Δία ἐν τῷ τρίτῳ τόπῳ, ἔστι δὲ καὶ ἐξ αἰτίας ἀδελφῶν καὶ πλούτου διὰ τὸ κυριεύειν τὸν Δία τοῦ δευτέρου τόπου· ἡ δὲ αἰτία τοῦ συμπτώματος ἔσται προφάσει τινῶν ἐναντίων διὰ τὸ κυριεύειν τὸν "Αρεα τοῦ ἑβδόμου τόπου ἀπὸ τοῦ ἡλίου καὶ εἶναι τὸν "Αρεα ἐν τῷ δωδεκάτῳ τόπῳ ἀπὸ τοῦ Κρόνου δηλοῖ τὴν ἐναντίαν ἐκείνην ὑποκρίνεσθαι φιλίαν, διὰ τὸ τὸν "Αρεα[7] ἐν τῷ ἑνδεκάτῳ[8] τόπῳ εἶναι ἀπὸ τοῦ 'Ερμοῦ καὶ τῆς 'Αφροδίτης καὶ τοῦ κλήρου τούτου[9] καὶ ὡς ἔσονται ἀγενεῖς διὰ τὸ τὸν "Αρεα ταπεινοῦσθαι. ἐπιλείψει δὲ τὸ σύμπτωμα ἅμα τῇ συμπληρώσει[10] τοῦ δεκάτου ἔτους, διὰ τὸ ἐν τροπικῷ ζῳδίῳ εἶναι τὸν "Αρεα καὶ ἐν ¶P 106r¶ ἀποκλίματι.

rispetto al Sole, ma poiché entrambi, Marte e il Sole, si trovano nelle proprie cadute, mostrano un deterioramento della dignità in quel tempo. E poiché Marte si trova in tal guisa, significa indignazione a causa di questo evento ed inoltre esilio e difficoltà nel cammino e paure. Ed essendo Giove in opposizione a Marte e signore dell'esaltazione del segno [in cui Marte si trova] significa la remissione del male e l'alleviamento e il venir meno dell'infortunio grazie ad alcuni uomini di scienza lodati per la loro virtù. E poiché Giove è nel terzo luogo, sarà a causa dei fratelli e della ricchezza, in quanto Giove signoreggia il secondo luogo. E la ragione dell'infortunio proviene dagli avversari, poiché Marte signoreggia il settimo luogo dal Sole e si trova inoltre Marte nel dodicesimo luogo da Saturno, onde significa che quell'avversità è un'amicizia simulata, e ciò, inoltre, poiché Marte si trova nell'undicesimo luogo rispetto a Mercurio e a Venere e alla sorte del padre; sono inoltre di umile origine, giacché Marte è umiliato. Termina l'infortunio al compimento del decimo anno, in quanto Marte è in un segno tropico e in un luogo cadente.

IIe

Τηρητέον οὖν τὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἀπὸ τοῦ κλήρου τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ κυρίου αὐτοῦ· ἔτυχε δὲ ἐν τῇ παρθένῳ ἐν τῷ ἑνδεκάτῳ[1] τόπῳ μετὰ τῆς 'Αφροδίτης καὶ τοῦ 'Ερμοῦ καὶ δηλοῦσι ταῦτα εὐτυχίαν καὶ ὕψος δόξης[2] καὶ ἐπίκτησιν πολλὴν καὶ εὐόδωσιν καὶ νίκας καὶ ἀρχὴν νοταρικὴν[3] μεγάλην καὶ λαμπρότητας καὶ ἰμε-

Si deve inoltre esaminare quanto riguarda il padre dall'osservazione della sorte del padre e del suo signore. Ed essa si trova in Vergine, nell'undicesimo luogo, presso Venere e Mercurio: ciò significa prosperità, elevazione, fama, molti profitti, buon esito e vittoria e una grande autorità nell'ammini-

IIe

[4] ἐπεὶ δὲ P / [5] ἐπεὶ δὲ P / [6] κύριος τοῦ [lacuna 2 litt., fort. Iovis signum astrologicum] κατὰ τὸ ὕψωμα P / [7] διὰ τὸ τὸν 'Αφροδίτην "Αρεα V / [8] ἑβδόμῳ P / [9] καὶ ... τούτου om. V / [10] πληρώσει V.

[1] τρίτῳ P / [2] καὶ δόξαν P / [3] post νοταρικὴν add. καὶ P.

ρότητας καὶ πλούτου εἰσφοράν διὰ τὸ τὴν Ἀφροδίτην κυρίαν εἶναι τοῦ δευτέρου τόπου ἀπὸ τοῦ κλήρου τοῦ πατρός[4]· ὁλοσχερῶς δὲ εἰπεῖν, οὐ διαλείψει τοῦτον ἡ εὐτυχία παρὰ πάντα τὸν τῆς ζωῆς αὐτοῦ χρόνου.

IIf Δεῖ δὲ καὶ περὶ τοῦ χρόνου τῆς ζωῆς τοῦ πατρὸς διεξιέναι καὶ λέγω ὡς ἐπεὶ ὁ ἥλιος καὶ ὁ Κρόνος ἀκάκωτοι εὑρέθησαν ἐν τῷ γενεθλίῳ τούτῳ δηλοῦσι σωτερίαν τοῦ πατρὸς ἀπὸ τῶν συμπτωμάτων καὶ νοσημάτων, τὸ δὲ δεξιῶς ἐξαγωνίζειν τὸν ἥλιον τὸν Κρόνον[1] δηλοῖ τὴν πολυζωΐαν τοῦ πατρὸς καθῶς ὁ περίδοξος ἐν σοφίᾳ Πτολεμαῖος ἐξέφηνε, τοῦτο εἰπὼν ὡς ἐὰν ἐν[2] ἀγαθῷ σχήματι ὁ ἥλιος συσχηματισθῇ τῷ Κρόνῳ δηλοῖ πολυζωΐαν τοῦ πατρός· σκοπήσας δὲ καὶ τὸν ἐπικρατήτορα τοῦ πατρικοῦ τόπου καὶ τοῦ κυρίου αὐτοῦ καὶ τοῦ Κρόνου, εὗρον τὸν Ἑρμῆν ἀγαθοδαιμονοῦντα καὶ ἰδιοθρονοῦντα καὶ ἀγαθοποιῷ συνάπτοντα καὶ τοῦτο δηλοῖ τὸ μακρόβιον τοῦ πατρός· ἐπιτείνει δὲ τὴν τοιαύτην σημασίαν καὶ τὸ τοὺς πατρικοὺς ἀφέτας ἤτοι τὸν ἥλιον καὶ τὸν Κρόνον[3] καὶ τὸν κλῆρον τοῦ πατρὸς καὶ τὸν πατρικὸν τόπον ¶ V 243v ¶ ἀκακώτους εἶναι· τὸ αὐτὸ δηλοῖ καὶ τὸ συνεῖναι τὸν κλῆρον τοῦ πατρὸς τοῖς ἀγαθοποιοῖς· δίδωσι δὲ ὁ Ἑρμῆς τὰ μέσα αὐτοῦ ἔτη ἤτοι μη, πολλάκις δὲ ἐν τῷ τοιούτῳ τόπῳ[4] τὰ ἐλάχιστα δίδωσιν· ὅμως ὁ περίπατος δείξει τινὶ χρηστέον· ποιοῦμεν οὖν τὸν περίπατον τοῦ κλήρου τοῦ πατρός, εὑρίσκομεν κατὰ τὸν κ χρόνον καταντῶντα εἰς τὸν τετράγωνον τοῦ Ἄρεως καὶ τὸν τοῦ ἡλίου διάμετρον, ὅπερ συνάδει τοῖς ἐλαχίστοις τοῦ Ἑρμοῦ ἔτεσιν καὶ δεῖ παρατηρεῖσθαι τὸν τοιοῦτον καιρὸν ἀπό τε θερμασίας καὶ ξηρότητος καὶ ζημίας, ἀλλ' ἔστιν ἐλπὶς σωτηρίας

strazione e distinzione e amabilità e afflusso di ricchezze, per essere Venere signora del secondo luogo dalla sorte del padre e, per dirla in breve, la prosperità del padre non verrà meno in tutto l'arco della sua vita.

IIf Occorre in seguito argomentare intorno al tempo di vita del padre e dico che, poiché il Sole e Saturno non sono afflitti in questa natività significano che il padre è salvo da incidenti avversi e da malattie e d'altro canto la configurazione in esagono destro di Saturno verso il Sole significa al padre longevità, come afferma il sapiente Tolemeo quando dice: e se il Sole si configura a Saturno con felice figura significa longevità del padre. Bisogna poi considerare la stella che predomina sul luogo paterno, sul suo signore e su Saturno; troviamo che questa stella è Mercurio, posta nel luogo del buon genio, nel proprio trono e applicantesi ad un astro benefico e tutto ciò mostra la lunga vita del padre. Questa indicazione è d'altra parte rinvigorita dall'essere i prorogatori paterni, ovvero il Sole e Saturno e la sorte del padre e il luogo paterno, liberi dal male; la medesima cosa è significata dalla sorte del padre che si congiunge alle benefiche stelle. Ora, la stella di Mercurio concede i propri anni medi, che sono 48, quantunque sovente, trovandosi in questo luogo, conceda gli anni minori. Allo stesso modo anche la direzione offre una qualche utilità: compiamo pertanto la direzione della sorte del padre e vediamo che al ventesimo anno giunge al quadrato di Marte e al diametro del Sole e ciò conviene agli anni minori di Mercurio. Occorre quindi in quel tempo preservarsi dal caldo, dal secco, da perdite; ma vi è speranza di salvez-

[4] τοῦ πατρός om. V.

IIf [1] ἐξαγωνίζεσθαι τὸν Κρόνον ὑπὸ τοῦ ἡλίου P / [2] ὡς ἐὰν ἐν P, ὡς εἰ V / [3] τὸν δὲ ἥλιον καὶ τὸν τοῦ Κρόνου V / [4] ἐν τῷ τόπῳ τόπῳ (sic) V.

διὰ τὸ τὸν Δία εἶναι ἐν τῷ αἰγοκέροτι[5] καὶ τὴν ἀριστερὰν τετραγωνικὴν ἀκτῖνα εἶναι ἐπ' αὐτοῖς κατὰ τετράγωνον[6]· καταντᾷ δὲ ὁ κλῆρος τοῦ πατρὸς ἐπὶ τὸ τετράγωνον τοῦ Ἄρεως μετὰ ἔτη κς καὶ δεῖ παραφυλάττεσθαι ἐν τῷ τοιούτῳ καιρῷ διὰ τὸ συνεγγὺς εἶναι τῇ ἐλαχίστῃ τοῦ Ἄρεως περιόδῳ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ· λέγομεν οὖν ὡς εἰ ἀβλαβῆ διέλθῃ[7] τὸν κς ἐνιαυτὸν, καταλήψεται τὴν περίοδον τοῦ δευτέρου σημαντικοῦ ἀστέρος ἤτοι τοῦ Κρόνου ἔτη λ· συμφωνεῖ δὲ τοῦτο[8] τοῖς ἔτεσι καὶ ὁ περίπατος τοῦ κλήρου ἐπὶ τὸ τοῦ Κρόνου διάμετρον καὶ ταῦτα μὲν τὰ περὶ τοῦ χρόνου τῆς ζωῆς τοῦ πατρός.

IIg Τὸ δὲ περὶ τῆς διαθέσεως τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ πρὸς ἀλλήλους καταλαμβάνεται ἐκ τοῦ σχηματισμοῦ τοῦ ἐπικρατήτορος τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν ἐπικρατήτορα τοῦ γεννωμένου· ἔστι δὲ[1] ἐπικρατήτωρ μὲν τοῦ υἱοῦ ἡ Ἀφροδίτη, ἐπικρατήτωρ δὲ τοῦ πατρὸς ὁ Ἑρμῆς, καὶ ἐπεὶ ἐδέξατο ὁ Ἑρμῆς τὴν Ἀφροδίτην ἐν τῷ ἰδίῳ οἴκῳ καὶ ὑψώματι δηλοῖ συμφωνίαν καὶ φιλίαν μεταξὺ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ ὁ μὲν πατὴρ δοξάσει τὸν υἱόν, ὁ δὲ υἱὸς πειθήνιος ἔσται τῷ πατρὶ καὶ ὑπήκοος.

IIIa Περὶ τῶν[1] ἀδελφῶν

Περὶ δὲ τῶν ἀδελφῶν σκοπήσας ἠρεύνησα ¶ P 106v ¶ τοὺς πέντε ἀφετικοὺς τόπους τῶν ἀδελφῶν ἤτοι τὸν τόπον τὸν δηλοῦντα τὰ περὶ αὐτῶν καὶ τὸν κύριον αὐτοῦ καὶ τὸν κλῆρον τῶν ἀδελφῶν καὶ τὸν τούτου κύριον καὶ τὸν Ἄρεα τὸν φύσει δηλοῦντα τὰ περὶ τούτων[2], πρὸς δὲ καὶ τὸν ἐπικρατήτορα[3] τούτων τῶν τόπων· εὗρον δὲ ἐπικρατήτορα τὸν ἥλιον καὶ δεύτερον τὸν Δία· ἔτυχε δὲ ὁ ἥλιος ἀναλογίαν δυναμικὴν πρὸς τὴν Ἀφροδίτην, poiché Giove è in Capricorno ed è, rispetto ad essi, in raggio quadrato sinistro. Giunge in seguito la sorte del padre al quadrato di Marte dopo anni 26 e occorre in questo tempo prendere attenzione, in quanto prossimo al periodo minore di Marte e a Venere. Diciamo pertanto che, se egli trascorre indenne il ventiseiesimo anno, rimane il periodo della seconda stella significante, intendo i 30 anni di Saturno, e a questi anni conviene la direzione della sorte al diametro di Saturno. Tanto basti riguardo alla vita del padre.

IIg Riguardo infine alla mutua disposizione del padre e del figlio, questa si trae dalla configurazione dell'astro che predomina sul padre rispetto a quello che predomina sul nativo. Predomina nel figlio la stella di Venere, nel padre quella di Mercurio. E poiché Mercurio accoglie Venere nel proprio domicilio ed esaltazione, significa concordia ed amicizia tra il padre e il figlio, ed il padre rende splendido il figlio, il figlio obbedisce ed ascolta il padre.

IIIa *Dei fratelli*

Riguardo alla considerazione dei fratelli ricerco i cinque luoghi prorogatori dei fratelli e questi sono: il luogo che significa ciò che è loro proprio e il suo signore, la sorte dei fratelli e il suo signore e infine la stella di Marte che per sua natura significa i fratelli; considero quindi la stella che predomina su questi luoghi e trovo che predomina il Sole e in secondo luogo Giove. Ora, il Sole ha una corrispondenza di virtù con Venere: vediamo

[5] κριῷ V, τῇ παρθένῳ (signa astrologica) P / [6] κατὰ τετρ. om. V / [7] διέλθοι P / [8] τοῦτο om. P.

IIg [1] ἔστι δὲ om. V.

IIIa [1] τῶν om. P / [2] δηλοῦντα περὶ αὐτῶν P / [3] τοὺς ἐπικρατήτορας P.

την τηρῶν, ἤγουν ἐν ἰσοαναφόροις ὄντας ἄμφω ζῳδίοις καὶ ἰσοκαταδύτοις[4], ἐν γὰρ ἴσοις χρόνοις τέμνουσι τὸν ὁρίζοντα καὶ τὸν μεσημβρινὸν κύκλον, ὅπερ δηλοῖ γένεσιν ἀδελφῶν· ἐπεὶ δὲ καὶ ἐπικρατήτωρ ὢν ὁ ἥλιος προανέτειλε τοῦ ὡροσκόπου καὶ προανῆλθε τοῦ ὁρίζοντος, δηλοῖ ὡς προγενεστέρους εἶχεν ἀδελφούς· βεβαιοῖ δὲ τὸ[5] τοιοῦτον καὶ ἐπικυροῖ διὰ[6] τὸν κύριον τοῦ τρίτου ἤτοι τὸν Κρόνον ἐν τῷ τοῦ [τοῦ] μεσουρανήματος κέντρῳ[7] χρηματίζειν καὶ[8] τὸ ὑπὲρ γῆν εἶναι πλείστους τῶν ἀστέρων ἤτοι Κρόνον Ἑρμῆν Ἀφροδίτην· ὁ δὲ δεύτερος ἐπικρατήτωρ ὁ[9] Ζεὺς ἔτυχεν ἐν τῷ τρίτῳ μοιρικῶς καὶ τὸ τοιοῦτον γένεσιν δηλοῖ ἀδελφῶν[10]· τὸ δὲ καὶ συσχηματίζεσθαι τῇ Ἀφροδίτῃ καὶ εἶναι τοῦτον πλησίον ἐπαναφορᾶς δηλοῖ γένεσιν ἀδελφῶν ὑστερογενῶν καὶ μάλιστα ὅτι[11] ἐν διφυεῖ[12] ἐστι ζῳδίῳ· καὶ ἐπεὶ[13] ὁ Ἄρης ὁ φύσει δηλῶν τὰ τῶν ἀδελφῶν καὶ ὁ[14] κύριος τοῦ ὑψώματος τοῦ τόπου αὐτοῦ ἐν πολυσπέρμῳ ἔτυχε ζῳδίῳ ἤτοι τῷ καρκίνῳ δηλοῖ τῷ γεννωμένῳ ἀδελφοὺς γενέσθαι, ὡσαύτως καὶ τὸ μεσουρανεῖν τὸν κύριον τοῦ τρίτου τόπου καὶ εἶναι ἐνδύναμον καὶ ἀνατολικὸν καὶ προσθετικὸν τοῖς ἀριθμοῖς, ἔτι δὲ καὶ ἐν πολυαναφόρῳ ζῳδίῳ, πρὸς δὲ καὶ τὴν Ἀφροδίτην τὴν κυρίαν τῶν ὁρίων[15] τοῦ κλήρου τῶν ἀδελφῶν καὶ τὸν[16] τριγωνοκράτορα τοῦ Ἄρεως καὶ τὸν[17] τριγωνοκράτορα τοῦ τόπου τῶν ἀδελφῶν ἐν τῷ ἐνδεκάτῳ εἶναι ἐνδύναμον καὶ[18] ἐν πολυαναφόρῳ ζῳδίῳ δηλοῖ ἀδελφούς.[19]

IIIb Διὰ δὲ[1] τὸ τὸν Κρόνον ἐν στείρῳ ζῳδίῳ εἶναι ὡσαύτως καὶ τὴν Ἀφροδίτην δηλοῖ ὀλιγότητα τούτων, πλὴν[2] τὸ εἶναι

infatti che entrambi sono in segni che sorgono e tramontano in uguali tempi e pertanto intersecano l'orizzonte e il circolo meridiano in uguali tempi. Ciò pertanto significa nascita di fratelli; e poiché il Sole è sorto prima del grado oroscopante ed è alto sull'orizzonte, mostra che i fratelli sono nati prima. Rafforza e conferma questo giudizio il signore del terzo luogo, Saturno, che ha virtù operante nell'angolo del culmine ed ancora l'essere la maggioranza degli astri, Saturno, Mercurio, Venere intendo, nell'emisfero sopra la terra. Il secondo astro predominante, Giove, si trova, secondo la partizione delle case, nel terzo luogo ed anche questo significa nascita di fratelli; e poiché si configura a Venere ed è prossimo al luogo che sorge dopo l'oroscopo, significa la nascita di fratelli minori e questo, massimamente, trovandosi in segno di due nature e poiché Marte, che per natura significa ciò che è proprio dei fratelli e che signoreggia l'esaltazione del di lui luogo, si trova in segno secondo, il Cancro, onde denota al nativo la nascita di fratelli; ed inoltre poiché il signore del terzo luogo culmina ed è in forza, orientale, additivo nel suo moto ed in segno di lunghe ascensioni; ed infine poiché Venere, signora dei confini della sorte dei fratelli, signora del triangolo di Marte e signora del triangolo del luogo dei fratelli, è forte nell'undicesimo luogo e in un segno di lunghe ascensioni.

In seguito, Saturno e Venere trovandosi in segno sterile, denotano pochi fratelli; mentre Marte, in segno secondo, signore IIIb

[4] ἐν ἰσοαναφόροις γάρ εἰσιν ἄμφω ζῳδίοις καὶ ἰσοκαταφόροις P / [5] τὸν V / [6] καὶ V / [7] ἐν τῷ μεσουρανοῦντι κέντρῳ P / [8] post καὶ add. διὰ P / [9] ὁ om. V / [10] δηλοῖ οὖν καὶ τοῦτο γένεσιν ἀδελφῶν P / [11] μάλισθ' ὅτι P / [12] δισώμῳ P / [13] ἐπεὶ δὲ καὶ P / [14] ὁ om. V / [15] τοῦ ὁρίου V / [16] τὸν om. V / [17] τὸν om. V / [18] καὶ om. V / [19] δηλοῖ ἀδελφούς om. P.

IIIb [1] διὰ δὲ om. V / [2] πάλιν δὲ P.

τὸν Ἄρεα ἐν πολυσπέρμῳ ζῳδίῳ κύριον ὄντα τοῦ κλήρου τῶν ἀδελφῶν καὶ κύριον τοῦ ὑψώματος τοῦ τόπου τῶν ἀδελφῶν δηλοῖ πλῆθος ἀδελφῶν· συγκρινῶνται οὖν τὰ τοῦ πλήθους σχήματα καὶ τὰ[3] τῆς ὀλιγότητος καὶ[4] λέγομεν ὡς σύμμετρον τὸν ἀριθμὸν ἔσται[5], πλὴν ἐπὶ τὴν ὀλιγότητα ῥέπει.[6]

IIIc Ἐπεὶ δὲ ὁ μὲν ἐπικρατήτωρ τῶν ἀδελφῶν ἐστιν ὁ ἥλιος, ὁ δὲ τοῦ γεννηθέντος ἐστὶν ἡ Ἀφροδίτη καὶ εἰσὶν ἐν συμφώνῳ ¶ V 244r ¶ σχήματι καθὼς[1] προερρήθη δηλοῖ ὁμόνοιαν τῶν ἀδελφῶν καὶ φιλίαν καὶ ἀγάπην· τὸ δ' αὐτὸ δηλοῖ καὶ ὁ δεύτερος ἐπικρατήτωρ ὁ Ζεύς, τὴν Ἀφροδίτην τριγώνῳ σχήματι ἐφορῶν[2] καὶ ἐπεὶ ἡ Ἀφροδίτη ἔτυχεν ἐν τῷ ἐνδεκάτῳ τόπῳ ἐνδύναμος, ὁ δὲ ἥλιος καὶ ὁ[3] Ζεὺς ἐν ἀποκλίμασι καὶ ἐν[4] ταπεινώμασι δηλοῖ ὡς ἐνδοξότερος ἔσται ὁ γεννηθεὶς παρὰ τοὺς ἰδίους ἀδελφοὺς καὶ πολὺ[5] μεταξὺ τούτων εἶναι τὸ διάφορον[6]· ἐπεὶ δὲ ἀκάκωτοί εἰσιν οἱ δηλοῦντες τοὺς ἀδελφοὺς ἀστέρες δηλοῖ σωτηρίαν αὐτῶν καὶ εὐρωστίαν· τὸ δὲ διαμετρεῖσθαι ὑπὸ τοῦ Ἄρεως τὸν Δία[7] τὸν δεύτερον ἐπικρατήτορα δηλοῖ πάθη τινὰ συμβῆναι περὶ τούτους, ἀμυδρὰ δέ. οἱ δὲ προγενέστεροι ἀδελφοὶ ἔσονται εὐεκτώτεροι καὶ φιλικώτεροι πρὸς αὐτόν· ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ <Ἀφροδίτη> κυρία τοῦ τετραγώνου[8] τοῦ Ἄρεως ἔστι καὶ κυρία τοῦ τριγώνου τοῦ ὡροσκόπου καὶ τοῦ τριγώνου τοῦ τόπου τῶν ἀδελφῶν καὶ ὑπάρχει ὑπὲρ γῆν ἀπέχουσα τοῦ ὡροσκόπου ζῴδια τρία, ὧν τὸ ἓν δίσωμον, δηλοῖ τέσσαρας εἶναι τοὺς ἀδελφούς· ἐνδέχεται δὲ προστε¶ P 107r ¶θῆναι τούτοις δύο[9] διὰ τὸ ἐπὶ τοῦ διαμέσων[10] εἶναι τὸν Ἑρμῆν καὶ τὸν ἥλιον· ἐπεὶ δὲ ὁ τρίτος τόπος δίσωμόν

della sorte dei fratelli e dell'esaltazione del luogo dei fratelli, ne dichiara l'abbondanza. Combiniamo quindi tra loro le configurazioni che indicano abbondanza e quelle che indicano scarsezza e diciamo che il numero è moderato, e tende nondimeno verso la scarsezza.

Ora, poiché l'astro che predomina sul- IIIc l'argomento dei fratelli è il Sole, mentre l'astro che predomina sul nativo è Venere e il Sole e Venere sono, come abbiamo detto, uniti da figura concorde, significa questo la concordia tra i fratelli, l'amicizia e l'affezione. Questi medesimi significati sono mostrati da Giove, il secondo astro predominante, che osserva Venere con figura di trigono. E poiché Venere si trova in forza nell'undicesimo luogo, mentre il Sole e Giove sono in luoghi declinanti e in caduta, significa che il nativo sarà più illustre dei suoi propri fratelli e molta diversità vi sarà fra di loro. E poiché gli astri che significano i fratelli non sono afflitti, ciò significa la loro salvazione e il loro vigore. Quanto all'opposizione di Marte a Giove, secondo predominatore dei fratelli, significa che accadrà loro qualche malattia, ancorché lieve; i fratelli maggiori saranno di costituzione robusta ed affezionati al nativo. Giacché Venere è signora del triangolo di Marte, del triangolo dell'oroscopo e del triangolo del luogo dei fratelli e si trova sopra l'orizzonte, distando dall'oroscopo tre segni, uno dei quali bicorporeo, onde mostra quattro fratelli. Ed è possibile aggiungerne due, essendovi nel mezzo [i.e. tra Venere e l'oroscopo] il Sole e Mercurio. E poiché il terzo luogo è segno bicorporeo, il

[3] τὰ om. P / [4] καὶ om. V / [5] συμμετρία ἔσται τῶν ἀδελφῶν P / [6] ῥέπονται V.

IIIc [1] καθὰ P / [2] φορῶν V / [3] ὁ om. V / [4] ἐν om. V / [5] πολλὴν V / [6] τὴν διαφόρου (sic) V / [7] διαμετρεῖν τὸν Ἄρεα τὸν Δία V / [8] signum codd., τριγώνου fortasse restituendum / [9] δύο om. P / [10] διὰ τὸ διὰ μέσου V.

ἐστι ζώδιον, ἴσως καὶ ἑτεροθαλεῖς αὐτῷ ἔσονται ἀδελφοί.

nativo avrà altresì fratelli da altra madre.

IIId Ὁ δὲ μέγιστος καὶ πάνυ περίοχος ἐν σοφίᾳ[1] Πτολεμαῖος ἀπονέμει μεσουράνημα[2] καὶ τὸν ἐνδέκατον τόπον τοῖς ὁμομητρίοις ἀδελφοῖς· ἔτυχε δὲ τὸ μεσουράνημα[3] ὁ λέων καὶ ἐν αὐτῷ ὁ Κρόνος καὶ ὁ ἐνδέκατος ἡ παρθένος καὶ ἐν αὐτῷ ἡ Ἀφροδίτη καὶ ὁ[4] Ἑρμῆς καὶ τοῦτο τὸ σχῆμα δηλοῖ πλῆθος ὁμομητρίων ἀδελφῶν, ὡσαύτως καὶ ἡ Ἀφροδίτη καὶ ὁ Ἑρμῆς ἐν δισώμῳ ὄντες ζῳδίῳ δηλοῦσι τέσσαρας ἀδελφούς· ὁ δὲ Κρόνος δηλοῖ ἕνα ἀδελφόν, πλὴν κακοῖ τὸν τόπον καὶ διὰ τοῦτο κακωθήσεταί τις ἐξ αὐτῶν καὶ ἐπειδὴ ὁ ἥλιος καὶ ὁ Ζεύς εἰσιν, ὁ μὲν ἐν ἀρρενικῷ[5] ζῳδίῳ καὶ ἐν ἀρρενικῷ τεταρτημορίῳ, ὁ δὲ ἐν θηλυκῷ ζῳδίῳ, δηλοῖ τοὺς μὲν εἶναι ἄρρενας τῶν ἀδελφῶν[6], τὰς δὲ θηλείας· καὶ ἐπειδὴ ὁ πρῶτος τριγωνοκράτωρ τοῦ Ἄρεως ἤτοι ἡ Ἀφροδίτη δυναμικώτερός ἐστι τῶν[7] ἑτέρων δύο τριγωνοκρατόρων ἤτοι τοῦ Ἄρεως καὶ τῆς Σελήνης δηλοῖ τοὺς μείζονας ἀδελφοὺς ἐνδοξοτέρους εἶναι παρὰ τοὺς μέσους καὶ ἐλαχίστους[8]· καὶ ἐπειδὴ ὁ δηλῶν τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ὁ κύριος τοῦ τόπου τῶν ἀδελφῶν συμφώνως συσχηματίζονται δηλοῖ ὁμοίως[9] τοὺς μείζονας ἀδελφοὺς ἐνδοξοτέρους[10] εἶναι τῶν ἄλλων[11]· εὕρομεν δὲ ἐν ἄλλῳ βιβλίῳ προσθήκην, ὅτι πολλάκις ἐπιγενήσονται αὐτῷ ἀδελφοὶ δίδυμοι διὰ τὸ εἶναι τὴν Ἀφροδίτην καὶ τὸν Ἑρμῆν ὁμοῦ ἐν[12] δισώμῳ ζῳδίῳ.

Ma Tolemeo, che in sapienza è eccelso e tutti sovrasta, assegna il culmine e l'undicesimo luogo ai fratelli della medesima madre. Ora, il culmine è il Leone e in esso è Saturno, l'undicesimo luogo è la Vergine e in essa sono Venere e Mercurio: questa figura significa abbondanza di fratelli della medesima madre, mentre Venere e Mercurio in segno bicorporeo denotano quattro fratelli. Quanto a Saturno, significa un fratello, ma poiché corrompe il luogo, anche ciò che significa è corrotto. E poiché Giove e il Sole sono, l'uno in segno maschile e quadrante maschile, l'altro in segno <e quadrante> femminile, significa che alcuni saranno maschi, altri femmine. E poiché il primo trigonocratore di Marte, Venere intendo, ha maggior vigore degli altri due trigonocratori, che sono Marte e la Luna, i fratelli maggiori avranno più lustro dei mediani e dei minori; e poiché l'astro che significa fratelli e il signore del luogo dei fratelli sono configurati in modo concorde [i.e. Sole e Saturno], anche ciò significa che i maggiori saranno più illustri. In un altro libro trovammo poi la seguente nota: sovente il nativo ha fratelli gemelli quando Venere e Mercurio si trovano insieme in un segno di due corpi.

IIId

IVa Περὶ μητέρων

Τὰ δὲ περὶ μητέρων δηλοῖ ἡ Ἀφροδίτη καὶ ἡ σελήνη· φύσει γὰρ τὰ τῶν

Della madre IVa

Venere e la Luna indicano ciò che riguarda le madri ed invero a queste stelle competono per natura gli accadimenti

IIId [1] ἐπὶ V / [2] μάρτυς P / [3] μαρτυρῶν P / [4] ὁ om. V / [5] ἀρσενικῷ P / [6] τῶν ἀδελφῶν εἶναι ἄρρενας P / [7] δὲ V / [8] τῶν μέσων καὶ ἐλαχίστων P / [9] ὁμοίως om. V / [10] ἐνδοξωτέρους V / [11] τῶν ἄλλων om. V / [12] ἐν om. V.

μητέρων πάθη[1] τοῖς τοιούτοις ἀνήκουσιν ἀστράσιν[2]· ἔτυχε δὲ ἡ Ἀφροδίτη ἐν τῷ τῆς γενέσεως καιρῷ ἀγαθοδαιμονοῦσα καὶ συνοδεύουσα τῷ κυρίῳ τοῦ οἴκου[3] αὐτῆς καὶ τῷ κυρίῳ τοῦ ὑψώματος, καὶ δηλοῖ τὰ τοιαῦτα εὐφροσύνην καὶ ἱλαρότητα καὶ εὐετηρίαν τῆς μητρὸς καὶ εὐτυχίαν καὶ ἀρίστην οἰκονομίαν καὶ εὐόδωσιν ἐν πᾶσι τοῖς ἐπιχειρουμένοις παρ' αὐτῆς, ἔσται δὲ καὶ εὐμετάδοτος καὶ ἀρίστην διαγωγὴν ἔχουσα, τὴν δὲ ἀξίαν αὐτῆς καὶ τὸ μέτρον ἐδήλωσεν ἡ σελήνη καὶ ἡ θέσις αὐτῆς[4]· οἱ γὰρ δύο κατώτεροι ἀστέρες ὅ τε Ἑρμῆς καὶ ἡ Ἀφροδίτη ταύτῃ ἐπαναφέρονται τῆς αὐτῆς αἱρέσεως ὄντες τῇ σελήνῃ, καὶ τοῦτο δηλοῖ τὰ κατὰ τὴν μητέρα λαμπρὰ καὶ[5] περιφανῆ ὄντα καὶ ἔνδοξα· ἐπεὶ δὲ ὁ ἐπικρατήτωρ τῶν μητρικῶν τόπων ἐστὶν ὁ Ἑρμῆς, ἔτυχε δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ οἴκῳ καὶ ὑψώματι ἀγαθοδαιμονῶν δηλοῖ ἐπίδοσιν τῆς εὐτυχίας τῆς μητρὸς καὶ ὑπεροχὴν καὶ ἑδραιότητα καὶ ἐξουσίαν· ἔσται δὲ φρονιμωτάτη καὶ συνετωτάτη καὶ πιστοτάτη καὶ εὐφραινομένη ἀεί. ἐπεὶ δὲ ὁ αὐτὸς ἀστὴρ δηλοῖ καὶ[6] τὰ κατὰ τὸν πατέρα δηλοῖ ὁμόνοιαν τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς ἐν πᾶσι τοῖς ἐπιχειρήμασιν[7] αὐτῶν· ὡσαύτως καὶ τὸ τριγωνικῶς σχηματίζεσθαι σελήνην[8] πρὸς τὸν ἥλιον δηλοῖ τῶν γονέων ὁμόνοιαν, τὸ δὲ συνοδεύειν τὸν Ἑρμῆν τῇ Ἀφροδίτῃ δηλοῖ ὡς πάνυ προσπαθήσει ἡ μητὴρ τῷ υἱῷ καὶ ὡς ἀγαπήσει τοῦτον ὑπὲρ τοὺς λοιποὺς ἀδελφούς· ἐπεὶ δὲ οἱ ἐπικρατήτορες τῶν ἀδελφῶν ὅ τε ἥλιος καὶ ὁ Ζεὺς ἰσοανάφοροί εἰσι τῇ Ἑρμῇ, δηλοῦσι φιλίαν τῆς μητρὸς πρὸς τοὺς ¶ P 107v ¶ ἀδελφοὺς καὶ μάλιστα πρὸς τὸν γεννηθέντα· τὸ δὲ καθυπερτερεῖν τὸν Ἄρεα τοῦ ἡλίου ὄντα μετὰ τοῦ κλήρου τῆς μητρὸς ἐν ἑνὶ ζῳδίῳ, δηλοῖ ὁμόνοιαν μὲν εἶναι καθὼς

materni. Ora, al tempo della genitura, Venere si trova nel luogo del buon genio e congiunta all'astro che signoreggia il suo domicilio e la sua esaltazione: una tale condizione indica alla madre prudenza e serenità e prosperità, una buona fortuna ed un'eccellente amministrazione ed il buon esito in tutte le azioni che ella intraprende; è inoltre generosa e la sua condizione di vita è elevata; quanto alla sua dignità e condizione, sono indicate dalla Luna e dalla sua disposizione. E invero, le due stelle inferiori, quelle di Mercurio e di Venere, succedono ad essa, essendo della medesima fazione della Luna e ciò indica che la condizione materna è chiara e che la madre è illustre e rinomata. Poiché l'astro che predomina sui luoghi materni è Mercurio, che si trova nel proprio domicilio ed esaltazione e nel luogo del buon genio, ciò è segno dell'accrescimento della prosperità materna ed ancora di eccellenza, stabilità, autorità ed ella sempre sarà accorta, assennata, leale e serena. E poiché il medesimo astro significa quanto riguarda il padre, ciò indica concordia tra il padre e la madre in ogni proposito, e parimenti la configurazione di trigono della Luna rispetto al Sole indica la concordia dei genitori. Ed il congiungersi della stella di Mercurio a quella di Venere indica senz'altro il particolare affetto della madre verso il figlio e che lo ha più caro degli altri. D'altro canto, gli astri che predominano sui fratelli, il Sole e Giove, sorgono in tempi uguali a Mercurio e questo mostra l'amore della madre verso i fratelli, segnatamente verso il nativo. E la sovreminenza di Marte al Sole, Marte essendo con la sorte della madre nel medesimo segno, significa che vi è concordia fra i genitori, come abbia-

IVa [1] φύσει δὲ τὰ πάθη τῶν μητέρων V / [2] τοῖς τοι. τῶν ἀστέρων ἀν. P / [3] οἰκοδεσπότου codd. / [4] ἔσται ... αυτῆς om. P / [5] λαμπρὰ καὶ om. P / [6] καὶ om. V / [7] ἔργοῖς P / [8] τὸ τρίγωνον τῆς Σελήνης V.

προείπομεν μεταξὺ τῶν γονέων, πλὴν οὐκ ἐκλείψουσι διαφοραί τινες μετρίαι μεταξὺ αὐτῶν ἐπιγινόμεναι, ἀλλ' οὔτε ¶ V 244v ¶ ἐπὶ μεῖζον ἀρθήσονται, οὔτε τελεία διένεξις γενήσεται[9], διὰ τὸ τὴν Ἀφροδίτην καὶ τὴν σελήνην μὴ συσχηματίζεσθαι τῷ Ἄρει.

mo detto, e pure non mancherà di sorgere tra loro qualche modesto dissidio, che non si aggraverà, né essi giungeranno alla completa discordia, in quanto Venere e la Luna non si configurano a Marte.

IVb Ἐπειδὴ δὲ[1] ἡ Ἀφροδίτη συνάπτει τῷ Ἑρμῇ, ἡ δὲ σελήνη τῷ ἡλίῳ, δηλοῖ μακρόβιον εἶναι τὴν μητέρα καὶ ἄδεκτον νοσημάτων καὶ συμπτωμάτων, πλὴν διὰ τὸ τὸν Ἄρεα συνεῖναι τῷ κλήρῳ τῆς μητρὸς δηλοῖ νόσους ἐλαφρὰς ἀπὸ δριμέως χυμοῦ καὶ θερμότητος· ἐπεὶ δὲ ὁ ἐπικρατήτωρ τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς[2] ὁ αὐτός ἐστιν ἀστὴρ ἤτοι ὁ Ἑρμῆς καὶ ἔστιν ἐν τῷ ἰδίῳ ὑψώματι καὶ τῷ οἴκῳ ἐνδύναμος δηλοῖ τῆς αὐτῆς εἶναι τύχης τόν τε πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ ἐπίσης διαρκέσαι τούτοις τὰ τῆς εὐδαιμονίας, εἰ τάχα τὰ τῆς δόξης τῆς μητρὸς ἐπόμενά ἐστι[3] τῇ τύχῃ τοῦ πατρός· ἐπεὶ δὲ εἷς ἀστήρ ἐστιν ὁ ἐπικρατήτωρ[4] τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς ἤτοι ὁ Ἑρμῆς, ὁ δὲ τριγωνοκράτωρ τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης εἷς ὁμοίως[5] ἀστήρ ἐστιν ὁ Κρόνος, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ οἱ ἀστέρες οἵτινες δεξιοὶ πρὸς τὸν ἥλιόν εἰσιν, οἱ αὐτοί εἰσιν[6] ἀριστεροὶ πρὸς τὴν σελήνην· ταῦτα πάντα[7] δηλοῦσι τὸ τῆς δόξης ὕψος καὶ τὸ τρυφεροδίαιτον ἀμφοῖν περιεῖναι ἐκ μιᾶς αἰτίας· τὸ δὲ τὸν ἥλιον συσχηματίζεσθαι τῷ Κρόνῳ, τὴν δὲ σελήνην τούτῳ μὴ συσχηματίζεσθαι, δηλοῖ κατὰ πρῶτον μὲν λόγον τῷ πατρὶ εἶναι τὴν εὐτυχίαν, κατὰ δεύτερον δὲ τῇ μητρί· ἐπεὶ δὲ ὁ κλῆρος τῆς μητρὸς εὑρέθη ἐν τῷ ἑνάτῳ[8] τόπῳ ἐν τῷ ὑψώματι καὶ τῷ ὁρίῳ τοῦ Διός, ὁ δὲ Ζεὺς ἔτυχε ἐν τῷ τρίτῳ δηλοῖ τὸ πιστὸν αὐτῆς καὶ τὸ εὔγνωμον

IVb Indica longevità della madre l'applicarsi di Venere a Mercurio e della Luna al Sole; ella, inoltre, non è suscettibile di malattie ed incidenti, se non forse a causa dell'unione di Marte alla sorte materna, la quale unione indica lievi malattie suscitate da umore bilioso e da infiammagione. E poiché medesimo è l'astro significante del padre e della madre, Mercurio intendo, e si trova nella propria esaltazione e domicilio ed è nel suo vigore, indica che medesima è la condizione del padre e della madre e che ad essi è data prosperità in uguale misura, pur se la dignità materna segue quella paterna. E ancora: uno essendo il predominatore del padre e della madre, Mercurio dico, uno il triangolatore del Sole e della Luna, Saturno intendo, questi medesimi astri sono, rispetto al Sole, destri e rispetto alla Luna sinistri: tutte queste cose indicano ad entrambi l'innalzamento della dignità e che entrambi godono di una vita agiata del medesimo rango. E poiché il Sole è configurato a Saturno, la Luna no, indica prosperità al padre primariamente, alla madre secondariamente. E poiché la sorte della madre si trova nel nono luogo, nell'esaltazione e nel confine di Giove, mentre Giove si trova nel terzo luogo, ciò indica la sua lealtà e rettitudine, la sua costanza nella fede, la sua umiltà e il suo ben volere.

[9] γενήσονται V.

IVb [1] ἐπεὶ δὲ V / [2] τῆς μητρὸς καὶ τοῦ πατρὸς P / [3] ἔσται ἑπόμενα V / [4] ἐπειδὴ εἷς ὁ ἀστήρ ἐστιν ἢ ἐπικρ. V / [5] ὁμοίως om. V / [6] εἰσιν om. V / [7] καὶ ταῦτα V / [8] πέμπτῳ P.

καὶ περὶ τὸ δόγμα πίστιν καὶ τὴν ταπείνωσιν καὶ τὸ ἀγαθοποιεῖν· ἐπεὶ δὲ καὶ ὁ[9] Ἄρης παρῇ ἐκεῖ δηλοῖ ὁδοιπορίας τῆς μητρὸς καὶ φόβους[10] κατὰ τὴν ὁδόν· ἐπεὶ δὲ ὁ κύριος τοῦ κλήρου τῆς μητρὸς ὁ αὐτός ἐστι καὶ κύριος τοῦ κλήρου τῆς τύχης[11] ἤτοι ἡ σελήνη σημαίνει πλοῦτον αὐτῆς καὶ περιουσίαν πολλήν.

E poiché Marte è qui presente, indica alla madre un viaggio e timori nel cammino. E poiché il signore della sorte della madre è il medesimo signore della sorte di fortuna, la Luna dico, significa che la madre ha grandi averi e ricchezze.

IVc Ἕπεται τοίνυν τῇ σκέψει τῶν παρῳχηκότων καὶ ἡ σκέψις τῶν ἐνεστώτων· τὰ γὰρ[1] φύσει προσόντα τινί, τὰ μέν εἰσι δυνάμει, τὰ δὲ ἐνεργείᾳ καὶ τὰ ἐνεργείᾳ οἰκειοῦνται μᾶλλον τῷ ἐνεστώτι, τὰ δὲ δυνάμει τῷ μέλλοντι· ῥητέον οὖν[2] πρῶτον περὶ τῶν ἐνεστώτων, οἷον ἐστὶ τὸ περὶ ἀρρενογόνων καὶ θηλυγόνων καὶ τῶν τοιούτων[3].

IVc Segue ora, all'esame degli eventi passati, quello degli accadimenti contingenti alla nascita. Infatti, degli accadimenti che son dati per natura, alcuni lo sono in potenza, altri in atto. E gli eventi in atto convengono maggiormente a ciò che è contingente, mentre quelli che sono in potenza convengono a ciò che è futuro. Dobbiamo quindi innanzitutto parlare degli eventi contingenti, quali ad esempio il parto maschile o femminile e simili.

Va Περὶ ἀρρενογόνων καὶ θηλυγόνων

Καταλαμβάνεται δὲ τοῦτο[1] ἀπὸ τριῶν τόπων τοῦ οὐρανοῦ τῶν κυριωτέρων[2] ἤτοι τοῦ[3] ὡροσκόπου καὶ τοῦ τόπου τοῦ ἡλίου καὶ τοῦ τόπου τῆς σελήνης· ἔτυχε[4] δὲ ὁ ἥλιος ἐν ἀρρενικῷ ζῳδίῳ ἤτοι τῷ ζυγῷ καὶ ἐν τεταρτημορίῳ ἀρρενικῷ καὶ συνάπτων ἀστέρι ἀρρενικῷ ἤτοι τῷ Κρόνῳ ἑώῳ ὄντι καὶ αὐτῷ, ὡσαύτως καὶ ἡ σελήνη ἐν ἀρρενικῷ ζῳδίῳ[5] συνάπτουσα τῷ ἡλίῳ, καὶ τὰ τοιαῦτα σχήματα ἄρρεν ἀπέδειξαν[6] εἶναι τὸ γεννώμενον.

Va *Del parto maschile o femminile*

Questo esame si trae dalla considerazione dei tre principali luoghi del cielo: i luoghi dell'oroscopo, del Sole e della Luna. Ora, il Sole si trova in segno maschile, la Bilancia intendo, e in un quadrante maschile e si applica ad un astro maschile, ovvero Saturno, che è mattutino anch'esso. Allo stesso modo dico che la Luna si trova in segno maschile e si applica al Sole e queste figure mostrano che il nativo è maschio.

Vb Ἕπεται δὲ τῇ τοιαύτῃ σκέψει ἡ ἐξέτασις τοῦ εἴτε μόνον ἐγεννήθη τὸ τεχθὲν ἢ διδυμογόνον ἐστι καὶ εὑρίσκομεν τὸν ἥλιον καὶ τὸν ὡροσκόπον μὴ ὄντας ἐν δισώμῳ ζῳδίῳ ὡσαύτως καὶ τὸν παυσελησνικὸν τόπον μὴ ὄντα ἐν δισώμῳ[1], καὶ ταῦτα πάντα ἐδήλωσε μὴ διδυμογόνον

Vb A questa considerazione segue quella del conoscere se il nativo nasce solo o gemello e vediamo che il Sole e l'oroscopo non sono in segno di due corpi ed il luminare del tempo si applica a Saturno che non si trova neppure esso in segno di due corpi. Allo stesso modo, anche il luogo del plenilunio non è in segno

[9] ὁ om. V / [10] φόβον V / [11] ὁ αὐτός ἐστι καὶ κλῆρος τῆς τύχης κύριος P.

IVc [1] γὰρ om. P / [2] οὖν om. P / [3] καὶ τῶν τοιούτων om. V.

Va [1] τοιοῦτον P / [2] ἀπὸ τῶν κυριωτέρων τριῶν τόπων τοῦ θέματος P / [3] τοῦ τε P / [4] ἐπεὶ οὖν ἔτυχεν P / [5] καὶ post ζῳδίῳ add. P / [6] δεικνύουσι P.

Vb [1] ὡσαύτως ... δισώμῳ om. P.

εἶναι τὸ βρέφος.

Vc Ἕπεται δὲ τούτῳ διασκέψασθαι περὶ τῆς θέσεως τῶν μελῶν τοῦ τεχθέντος καὶ τῆς συμμετρίας· καὶ ἐπεὶ ¶ P 108r ¶ ἔτυχον οἱ δύο φωστῆρες ἐν ἀνθρωποειδέσι ζῳδίοις καὶ οἱ τούτων κύριοι ἤτοι Ἀφροδίτη καὶ Ἑρμῆς[1] ἐν φωνήεντι ζῳδίῳ τῇ παρθένῳ[2] σημαίνουσι συμμετρίαν τῶν μορίων καὶ τελείαν τὴν πλᾶσιν· καταλαμβάνεται δὲ τοῦτο μάλιστα καὶ ἀπὸ τῶν ἐπικρατητόρων τῆς προσθησομένης πανσελήνου· εἰσὶ δὲ ὅ τε ἥλιος καὶ ὁ[3] Ἄρης καὶ ὁ Ζεύς, τοῦ μὲν ἡλίου κυριεύοντος τοῦ ὑψώματος καὶ τοῦ τριγώνου[4], τοῦ δὲ Ἄρεως τοῦ οἴκου[5], τοῦ δὲ Διὸς τῶν ὁρίων[6], καὶ ἐπεὶ οὗτοι ἀκάκωτοι εὑρίσκονται δηλοῦσι τελείαν εἶναι τὴν πλάσιν καὶ ἀνθρωποειδῆ, μάλιστα καὶ διὰ[7] τὸ τὴν Ἀφροδίτην ἐν φωνήεντι ζῳδίῳ εἶναι μετὰ ἀστέρος λογίου τοῦ Ἑρμοῦ.[8]

VIa Περὶ τῶν χρόνων τῆς ζωῆς[1]

Τοίνυν ἐπισκεπτέον τὰ περὶ τοῦ χρόνου τῆς ζωῆς, καὶ[2] ἐσκόπησα τοὺς ἀφετικοὺς τόπους καὶ τοὺς ἀφέτας· προηγεῖται γὰρ ἐν τούτῳ κατὰ μὲν τὸν ἡμερινὸν καιρὸν[3] ὁ τῆς ἡμερινῆς αἱρέσεως φωστὴρ ἤτοι ὁ ἥλιος, ἀλλ' ἔστιν ἐν ταύτῃ τῇ γενέσει ἀποκεκλικὼς ἐν τῷ τόπῳ τῷ προαναφερομένῳ τοῦ ὡροσκόπου· δεύτεραν δὲ δύναμιν ἔχει ἐν ταῖς ἡμεριναῖς γενέσεσιν ἡ σελήνη, ἔτυχε δὲ ἐν ταύτῃ τῇ γενέσει ἐν τῷ[4] ἐπαναφερομένῳ ζῳδίῳ τῷ δυτικῷ κέντρῳ, καὶ εἰ μὴ συσχηματίζεται ὁ τοιοῦτος τόπος τῷ ὡροσκόπῳ ἀλλ' οὖν δύναμιν bicorporeo e tutto ciò indica che il bimbo non è gemello.

Vc Segue poi l'indagine intorno alla condizione delle membra del nativo e alla sua proporzione: poiché i due luminari si trovano in segni umani ed i loro signori in segno vocale significano proporzione delle membra del nativo e la compiutezza della sua figura. E ciò si trae in particolare dalla considerazione dei predominatori del plenilunio contiguo, i quali sono il Sole e Marte e Giove, il Sole signoreggiando l'esaltazione e il triangolo, Marte il domicilio, Giove il confine. Ora, non essendo questi astri afflitti, significano che la forma è compiuta ed umana, segnatamente trovandosi Venere in un segno vocale ed unita ad una stella razionale.

VIa *Degli anni di vita*

Procediamo ora ad considerare gli anni di vita ed esaminiamo i luoghi della prorogazione e i prorogatori medesimi. Prevale qui, essendo diurno il tempo, il luminare della diurna fazione, il Sole, ma nella genitura è declinante nel luogo che è sorto prima dell'oroscopo. Ora, nelle geniture diurne, la seconda virtù spetta alla Luna, che nella presente natività si trova nel segno che segue, nel suo ascendere, l'angolo occiduo; e poiché questo luogo non è configurato all'oroscopo, non ha alcuna

Vc [1] ἤτοι ... Ἑρμῆς om. V / [2] τῇ παρθ. om. V / [3] ὁ om. V / [4] κατὰ τὸ ὕψωμα καὶ τὸ τρίγωνον P / [5] κατὰ τὸν οἶκον P / [6] κατὰ τὰ ὅρια P / [7] διὰ om. V / [8] τοῦ Ἑρμοῦ glossa est P, qui in fine addit ταῦτα μὲν οὕτως.

VIa [1] titulum om. V / [2] Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ περὶ τῶν χρόνων τῆς ζωῆς· τοιαύτης οὔσης τῆς σκέψεως P / [3] τὴν ἡμερινὴν γένεσιν P / [4] ᾧ V, ἔτυχε δὲ καὶ αὕτη ἐν τῷ P.

ἔχει[5]. ὁ μέντοι σοφώτατος Πτολεμαῖος οὐ δέχεται τὴν σελήνην ἀφέτην ἐν ταύτῃ τῇ γενέσει οὔτε μὲν ποιεῖται τὸν περίπατον αὐτῆς· ἐὰν δ' ἡμεῖς[6] προχρησόμεθα ταῖς ἑτέρων δόξαις καὶ ἀφέτην λάβωμεν τὴν σελήνην, εὑρήσομεν[7] τὸν Ἑρμῆν κυριεύοντα τῶν ὁρίων αὐτῆς καὶ τοῦ ζῳδίου ἐν ᾧ ἐστι[8] καὶ συσχηματιζόμενον αὐτῇ· καὶ ἐπειδὴ ἐφορᾷ αὐτὴν οὖσαν ἐν τόποις πρὸς οὓς[9] ἔχει λόγους ὁ Ἑρμῆς, δεῖ λαμβάνειν τοῦτον ἀφέτην[10]. δίδωσιν οὖν ἕνα τῶν τριῶν αὐτοῦ χρόνων μετὰ προσθήκης οἷς δεῖ προσθεῖναι[11] καὶ ἀφαιρέσεως ὧν δεῖ ἀφελεῖν[12]. ἔχει τοίνυν ὁ Ἑρμῆς δυνάμεις διαφόρους, πρῶτον μὲν ὅτι προποδίζει ¶ V 245r ¶ καὶ προσθετικός ἐστι τοῖς ἀριθμοῖς, εἶτα ὅτι καὶ ἐν ἰδίῳ οἴκῳ καὶ ὑψώματί ἐστι καὶ πάλιν[13] ὅτι πλησίον ἐστι τοῦ μεσουρανήματος[14], [καὶ τοῦ μεσουρανήματος κέντρου] ἐν τῷ ἐνδεκάτῳ τόπῳ ἐν τῷ ἀγαθοδαίμονι[15]· καὶ διὰ τοῦτο παρέχει ζωὴν σχεδὸν ἴσην τοῖς μεγίστοις αὐτοῦ ἔτεσιν ἤτοι[16] ϟϛ· προστιθεμένων τούτοις καὶ τῶν τῆς ἐλαχίστων[17] τῆς Ἀφροδίτης ὡς συνοδευούσης αὐτῷ ἤτοι ἐτῶν ϙ, καὶ δηλοῦται[18] ἐκ τῶν τοιούτων ὡς ὁ χρόνος τῆς ζωῆς τοῦ γεννηθέντος ἔσται ἐτῶν $\overline{\pi\delta}$[19] ἔγγιστα.

VIb Ἡ[1] δὲ[2] ἀκριβῆς εὕρεσις τοῦ χρόνου[3] καθ' ὃν τὸ σύμπτωμα γενήσεται ἐκ τοῦ περιπάτου τοῦ ἀφέτου καταλαμβάνεται

virtù. Invero, il sapientissimo Tolemeo non accetta la Luna in quanto prorogatrice in questa natività, né compie la sua direzione. Se al contrario volessimo conformarci all'opinione degli altri, assumeremmo la Luna come prorogatrice. Troviamo quindi Mercurio signore dei confini e del segno in cui è la Luna ed è ad essa configurato. Ora, poiché Mercurio osserva la Luna, stante in luoghi ove ha diritto, occorre assumere Mercurio in quanto prorogatore. Concede pertanto Mercurio una delle sue tre quantità di anni, alle quali si deve procedere ad un'addizione secondo le addizioni e ad una sottrazione secondo le sottrazioni. Ora, Mercurio possiede diverse forze: innanzitutto ha moto diretto ed è additivo nel suo moto, in seguito è nel proprio domicilio ed esaltazione, quindi è prossimo al culmine e all'angolo culminante, nell'undicesimo luogo ovvero nel buon genio. Per queste ragioni concede una durata di vita prossima ai suoi anni maggiori, che sono 76. A questi si aggiunga la quantità minore di Venere, in quanto a Mercurio si unisce, che sono anni 8, onde appare che il tempo di vita del nativo è di circa 84 anni.

VIb Quanto all'indagine accurata dei tempi fondata sugli eventi, si trae dalla direzione del prorogatore e dal suo contatto con gli

[5] εἰ δὲ μὴ συσχηματίζεται ὁ τοιοῦτος τῷ ὡροσκόπῳ ἀλλ' οὖν ἔχει τὴν δύναμιν V / [6] εἰ δὲ V / [7] εὑρίσκομεν V / [8] κύριον ὄντα αὐτῆς κατὰ τὰ ὅρια ἐν οἷς ἐστι καὶ ἡ ἐποχὴ αὐτῆς P / [9] ἐν τόποις οἷς V / [10] ἀνέτην P / [11] μετὰ προσθήκην ὧν δεῖ προστιθέναι V / [12] ἀφαιρεῖν V / [13] ἔτι P / [14] μάρτυρος P / [15] καὶ τ. μ. ὁ κύριος ἐστὶν ἐν τ. ἐ. τ. τοῦ ἀγαθοδαίμονος P / [16] ἤτοι om. P / [17] προστιθεμένων τούτοις καὶ τῶν τῆς [lacuna fere unius verbi] τῆς Ἀ. P, προστιθέμενοι τούτοις καὶ τῆς δύσεως τῆς Ἀ. V / [18] δηλοῖ V / [19] $\overline{\pi\delta}$ ἔτη V.

VIb [1] novum caput sine titulo hic praebet P / [2] δὲ om. V / [3] τοῦ χρόνου εὕρεσις P.

καὶ τῆς κολλήσεως αὐτοῦ πρός τε τοὺς κακοποιοὺς ἀστέρας καὶ τὰς ἀκτῖνας αὐτῶν καὶ τοὺς ἑτέρους τόπους τοὺς ἀναλογοῦντας αὐτοῖς· καὶ πρῶτον καταλαμβάνει ὁ ἀφέτης τοῦ[4] ἐναντίου τόπου τὴν ἐσχάτην μοῖραν τῶν διδύμων διὰ τὸ ἕξαλμα ποιεῖν ἀπὸ ζῳδίου εἰς ζῴδιον καὶ ἀπὸ ὁρίων κακοποιοῦ ἐν τῷ τέλει τοῦ ζῳδίου ἐπὶ ὅρια κακοποιὰ ἐν τῇ ἀρχῇ τοῦ ἑτέρου[5] ζῳδίου· ἔστι δὲ καὶ ἄλλως ὁ τοιοῦτος τόπος ἐπισφαλὴς διὰ τὸ εἶναι πρὸς τῷ θερινῷ τροπικῷ· καταντᾷ δὲ ὁ περίπατος ἄχρι τοῦ τόπου διὰ μοιρῶν κθ ¶ P 108v ¶ καί τινων λεπτῶν οἷς ἀνήκουσι χρόνοι κθ· ἔστι δὲ καὶ ἐγγὺς ὁ τοιοῦτος χρόνος[6] τῆς ἐλαχίστης περιόδου τοῦ Ἑρμοῦ καὶ τῆς Ἀφροδίτης καὶ δηλοῖ σύμπτωμα κατὰ τὸν τοιοῦτον καιρὸν γενήσεσθαι[7] τῷ γεννηθέντι· ἔσται οὖν[8] ὁ τοιοῦτος καιρὸς πρὸς[9] τὴν τῶν ἐναντίων συμπτωμάτων ἀποδοχήν[10]· καὶ μετὰ τοῦτο καταντᾷ ὁ ἀφέτης εἰς τὸ δεξιὸν τετράγωνον τοῦ ἡλίου τὸν καρκίνον μετὰ ἔτη κγ καὶ μῆνάς τινας καὶ ἐν τούτῳ τῷ καιρῷ ἐπισυμβήσεται τῷ γεννηθέντι σύμπτωμά τι καὶ ἀρρωστίαι[11] ἀπὸ πλεονασμοῦ θερμότητος καὶ αἵματος[12] καὶ νόσοι[13] ἐν τῷ στήθει καὶ ἐν τῷ πνεύμονι· ἐν ἐκείνῳ δὲ τῷ τόπῳ ἐστὶ ἡ διάμετρος τοῦ Διός, καὶ δηλοῖ λύσιν ταχείαν καὶ ἀπαλλαγὴν[14] τοῦ κλιμακτήρος. Εἶτα καταντᾷ ὁ περίπατος εἰς τὸν Ἄρεα μετὰ ἔτη μς καί τινας μῆνας καὶ ὁ καιρὸς οὗτος ἐγγύς ἐστι τῆς μέσης περιόδου τοῦ Ἄρεως[15]· καὶ δηλοῖ σύμπτωμα ταχὺ[16] ἀπὸ ὀξείας ἀρρωστίας καὶ αἱφνιδίου τὴν ἀνάβασιν ταχεῖαν[17] ἐχούσης[18]· ἀπαλλαγήσεται δὲ[19] ταύτης διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι τὴν τοῦ Διὸς <διάμετρον> καὶ τὸ ἐμπεριέχεσθαι τὸν Ἄρεα μεταξὺ τῶν ἀκτίνων τοῦ Διὸς καὶ τῆς Ἀφροδίτης καὶ τοῦ Ἑρμοῦ. Εἶτα καταντᾷ ὁ περίπατος ἐπὶ τὸ σῶμα τοῦ Κρόνου μετὰ ἔτη οα καὶ μῆνάς τινας· καὶ ἐν τούτῳ τῷ καιρῷ συμβήσεται σύμπτωμα ἀπὸ ψυχρότητος καὶ ξηρότητος καὶ νόσου παχείας καὶ δυσλύτου καὶ πόνων σπληνὸς καὶ ῥιγοπυρέτων. καὶ ἐπεὶ ἀκτὶς ἀγαθοποιοῦ[20] οὐκ ἐφορᾷ τὸν τόπον, δεῖ παρατηρεῖσθαι τὸν τοιοῦτον καιρόν· ἔστι δὲ[21] καὶ ἐγγὺς τῆς μεγίστης περιόδου τοῦ Ἑρμοῦ· εἰ γοῦν παρέλθῃ[22] τὸν τοιοῦτον καιρόν, καταλάβῃ[23] τοῦ Ἑρμοῦ τὰ μέγιστα ἔτη.

astri malefici ed i loro raggi e con gli altri luoghi ad essi analoghi. Il primo luogo avverso in cui il prorogatore è preso è l'ultimo grado dei Gemelli, in quanto <qui> compie il salto (ἕξαλμα) da segno a segno e dai confini di un astro malefico al termine del segno ai confini malefici del segno seguente. E questo luogo è altresì pericoloso per il trovarsi presso il tropico estivo. Giunge la direzione a questo luogo in gradi 29 ed alcuni minuti, che corrispondono a 29 anni. E questi anni sono prossimi ai periodi minori di Mercurio e di Venere, onde in questo tempo è significato un infortunio che giungerà al nativo, giacché questo tempo è suscettibile di accidenti avversi. In seguito il prorogatore giunge in Cancro al quadrato destro del Sole, dopo anni 43 ed alcuni mesi ed in questo tempo accadranno al nativo avversità e malattie da eccesso di calore e pletora di sangue e malattie al petto e al polmone. Ma in questo luogo vi è il diametro di Giove e significa un rapido scioglimento dei mali ed un allontanamento del pericolo. Giunge in seguito la direzione a Marte dopo anni 46 ed alcuni mesi e questo tempo è prossimo al periodo medio di Marte e indica un grave infortunio per malattia acuta ed improvvisa, che ha nondimeno rapida soluzione e viene meno per la vicinanza della stella di Giove e per essere Marte circondato dai

[4] τοῦ om. V / [5] ἐπὶ ὅρια κακοποιοῦ ἐν ἀρχῇ ἑτέρου ζ. P / [6] ἔστι δὲ ὁ τοιοῦτος χρόνος καὶ ἐγγὺς P / [7] γενέσθαι V / [8] οὖν om. V / [9] κατὰ P / [10] ὑποδοχήν P / [11] ἀρρωστία P / [12] αἵματος καὶ θερμότητος P / [13] νόσος P / [14] ἔσται λύσις ταχεῖα τ. δ. κ. ἀπαλλαγὴ P / [15] ὁ καιρὸς οὗτος ... Ἄρεως om. P / [16] παχύ V / [17] τελείαν P / [18] ὁ καιρὸς οὗτος ἐγγύς ἐστι τῆς μέσης περιόδου τοῦ Ἄρεως add. P / [19] καὶ ἀπαλλαγήσεται V.

raggi di Giove e di Venere e di Mercurio. Giunge poi la direzione al corpo di Saturno dopo anni 71 ed alcuni mesi ed in questo tempo sopravviene infortunio dal freddo e dal secco e gravi malattie difficili a sciogliersi e dolori di milza e febbri con brividi; e poiché non vi è raggio di benefica stella che osservi il luogo, occorre prendere attenzione in questo tempo. È inoltre prossimo al periodo maggiore di Mercurio e se il nativo oltrepassasse questo tempo, giungerà agli anni maggiori di Mercurio.

VIc Ὁ δὲ Πτολεμαῖος τὸν ἀφέτην ἐν τούτῳ τῷ θέματι τὸν Κρόνον παραλαμβάνει, διὰ τὸ ἔχειν αὐτὸν πολλοὺς οἰκοδεσποτίας λόγους πρός τε τοὺς δύο φωστῆρας καὶ τὸν ὡροσκόπον· κυριεύει γὰρ τοῦ ὑψώματος τοῦ τόπου ἔνθα ἔστιν ὁ ἥλιος[1] καὶ τοῦ τριγώνου τοῦ ζῳδίου[2] ἔνθα ἔστιν ἡ σελήνη, ἔτυχε δὲ καὶ[3] ἐν ἀφετικῷ τόπῳ ἤτοι τῷ μεσουρανήματι, πλησίον τοῦ μεσημβρινοῦ[4] κύκλου· ποιητέον οὖν καὶ τὸν τούτου περίπατον· καταντᾷ οὖν ὁ τούτου περίπατος εἰς τὸ τοῦ ἡλίου σῶμα μετὰ ἔτη ϝ καὶ τρίτον καὶ γενήσεται τῷ τεχθέντι ἐν τούτῳ τῷ καιρῷ σύμπτωμα οὐ πάνυ δεινόν, ἐπεὶ ἐνταῦθα οὐ παραλαμβάνομεν ἀφέτην τὴν σελήνην καὶ τὸ τοῦ ἡλίου[5] σῶμα οὐ πάνυ τι βλάπτει τοὺς ἑτέρους ἀφέτας. εἶτα καταντᾷ ὁ τοῦ Κρόνου[6] περίπατος ἐπὶ τὴν ἀριστερὰν τετραγωνικὴν ἀκτῖνα τοῦ Ἄρεως μετὰ ἔτη ϙς· καὶ συμβήσεται ἐν τούτῳ τῷ καιρῷ σύμπτωμα δεινὸν ἀπὸ πλεονασμοῦ θερμότητος καὶ αἱματικῆς νόσου. παρελεύσεται[7] δὲ ὁ καιρὸς οὗτος διὰ τὴν

VIc Quanto a Tolemeo, in questa figura di natività assumerebbe come prorogatore Saturno, in quanto ha molti criteri di dominio rispetto ai due luminari e all'oroscopo: signoreggia infatti il luogo ove è il Sole per l'esaltazione e per triangolo il segno ove è la Luna; si trova inoltre in un luogo atto alla prorogazione, ovvero al culmine, prossimo al circolo meridiano. Compiamo pertanto anche la sua direzione: giunge adunque la sua direzione al corpo del Sole dopo anni 50 e 1/3 e sopravviene al nativo in questo tempo un infortunio per nulla grave, in quanto non abbiamo qui assunto a prorogatore la Luna e il corpo solare non danneggia affatto gli altri prorogatori. Giunge poi la direzione di Saturno al raggio quadrato sinistro di Marte dopo anni 56 ed alcuni mesi e sopravviene al nativo in questo tempo un grave infortunio per un eccesso di calore e una malattia dovuta al sangue. Questo tempo verrà superato

[20] ἀγαθοποιός P / [21] γάρ P / [22] παρέλθοι P / [23] καταλήψεται P.

VIc [1] τοῦ τόπου ἔνθα ἔστιν ὁ ἥλιος κατὰ τὸ ὕψωμα P / [2] Ἑρμοῦ P / [3] καὶ om. V / [4] ἰσημερινοῦ P / [5] δέ add. P / [6] ἡλίου P / [7] παρελεύσηται P.

δεξιὰν τετραγωνικὴν ἀκτῖνα τοῦ Διὸς· καὶ διαλυθήσεται τὸ σύμπτωμα καὶ ἀπαλλαγήσεται τούτου θεοῦ θέλοντος. εἶτα καταντᾷ ὁ περίπατος ἐπὶ τὸ τέλος τοῦ ζυγοῦ, καὶ ἅλμα ποιεῖται ὁ ἀφέτης ἀπὸ ζῳδίου εἰς ζῴδιον καὶ ἀπὸ ὁρίων κακοποιοῦ[8] ἐπὶ τέλος ζῳδίου ἐπὶ ὅρια κακοποιοῦ[9] ἐν ζῳδίου ἀρχῇ[10], διαστάσεως οὔσης τῶν μοιρῶν ἐν τῷ ἰσημερινῷ $\overline{οβ}$ καὶ λεπτῶν $\overline{λε}$· καὶ οὗτος ὁ καιρὸς δυσχερής ἐστιν· οὐ γὰρ πάρεστιν ἀκτὶς ἀγαθοποιοῦ τὸ σύμπτωμα διαλύουσα ¶ P 109r ¶ ἀλλ' ἔστι ὁ καιρὸς εὔθετος πρὸς ὑποδοχὴν τῶν συμπτωμάτων καὶ τῶν κλιμακτήρων.

VId Κατά γε δὲ ἐμὸν ἔστι ἀφέτης[1] ὁ ὡροσκόπος, καὶ τούτου δεῖ ποιεῖν τὸν περίπατον οὐκ ἀνατρέπων δὲ τὰς τῶν σοφῶν δόξας. ¶ V 245v ¶ τοῦτο ποιῶ οὐδὲ ἰδίαν αἵρεσιν ἑαυτῷ περιποιούμενος, ἀλλὰ προσλαμβάνομεν τὰ ῥηθέντα παρ' ἐκείνων, λέγω δὲ καὶ[2] ἃ πάλιν ἐξ ἐκείνων ἔμαθον. φημὶ τοίνυν ὡς ἡ μοῖρα τοῦ ὡροσκόπου καταντᾷ εἰς τὴν τετραγωνικὴν ἀκτῖνα τοῦ Κρόνου· μετακινηθεὶς ὁ ἰσημερινὸς κύκλος μοίρας $\overline{ζ}$ καὶ λεπτὰ $\overline{μγ}$· γινόμενα ἔτη $\overline{ζ}$ καὶ μῆνάς τινας[3] καὶ δηλοῖ ἐπιγενήσεσθαι αὐτῷ ἐν τούτῳ καιρῷ ἀρρωστίαν ἀπὸ ψυχρότητος καὶ ὑγρότητος καὶ γαστρὸς ἐπιρροίας καὶ φρίκης καὶ ῥίγους καὶ σπληνικῶν παθῶν, διὰ δὲ τὸ δεξιὸν ἐξάγωνον τοῦ Ζηνὸς τάχιον τούτων ἀπαλλαγήσεται. μετὰ τοῦτο δὲ καταντᾷ ὁ περίπατος ἐπὶ τὸν ἀναβιβάζοντα μετὰ ἔτη $\overline{ιζ}$ καὶ μῆνας $\overline{ζ}$· καὶ γενήσεται ἐν τῷ τοιούτῳ καιρῷ σύμπτωμα δεινὸν περὶ τὴν κεφαλὴν καὶ τὸν ἐγκέφαλον· ἔσται δὲ τὸ αἴτιον ἀπὸ θερμῆς δυσκρασίας. εἶτα ποιοῦμεν τὸν περίπατον τοῦ ὡροσκόπου ἐπὶ τὴν διάμετρον τῆς σελήνης καὶ εὑρίσκομεν ὅτι καταντᾷ εἰς τὴν τοιαύτην ἀκτῖνα μετὰ ἔτη $\overline{κη}$ καὶ μῆνάς τινας· σωθήσεται δὲ διὰ[4] τὸ παρεῖναι τὴν ἐξάγωνον ἀκτῖνα τοῦ ἡλίου ἐπὶ τὸ ὅριον Ἑρμοῦ[5]. μετὰ τοῦτο δὲ ἔσται ὑγιὴς καὶ σῶος ἄχρις ὅτου καταντήσει[6] ὁ περίπατος ἐπὶ τὴν διάμετρον τοῦ Ἄρεως μετὰ ἔτη $\overline{οδ}$ καὶ μῆνάς τινας, καὶ ἐν τούτῳ[7] τῷ καιρῷ μέγιστον σύμπτωμα γενήσεται.

Ma secondo la mia opinione l'oroscopo è **VId** <qui> il prorogatore e si deve quindi compiere la sua direzione senza rifiutare la dottrina dei sapienti. Infatti, nel procedere a questa direzione, non seguo un mio principio personale, ma convengo con quanto hanno detto coloro dai quali a mia volta ho appreso. Dico pertanto che il raggio dell'oroscopo giunge al raggio quadrato di Saturno, muovendosi il circolo equinoziale di gradi 7 e minuti 43, che corrispondono ad anni 7 ed alcuni mesi e indica che in questo tempo gli occorre malattia dal freddo e dall'umido e flusso di ventre e febbre con brividi e malattie splenetiche. Ciò nondimeno verrà preso alleviato grazie all'esagono destro di Giove. Giunge poi la direzione al nodo ascendente dopo anni 17 e mesi 7 e avviene in questo tempo una grave affezione alla testa e al cervello e la causa risiede in una discrasia del calore. Compiamo quindi la direzione dell'oroscopo al diametro della Luna e troviamo che giunge a questo raggio dopo anni 28 ed alcuni mesi. Si salva nondimeno il nativo per la presenza del raggio esagonale del Sole nel confine di Mercurio. Ed in seguito vi è salute e preservazione finché la direzione perviene al diametro di Marte dopo anni 74 ed alcuni mesi ed in questo tempo occorrerà un gravissimo infortunio.

[8] κακοποιῶν V / [9] κακοποιά V / [10] ἐν ἀρχῇ ζῳδίου P.

VId [1] κατ' ἐμὸν δὲ ἀφέτης ἔστι P / [2] ἀλλ' ἐκ τῶν δοκούντων κἀκείνης ταύτης ἐρανιζόμενος καὶ προσλαμβάνων τοῖς αὐτῶν, λέγω μὲν οὖν P / [3] ἐν χρόνοις ἰσημερινοῖς $\overline{ζ}$ $\overline{μγ}$, αἱ γίνονται ἔτη $\overline{ζ}$ καὶ μῆνες $\overline{η}$ καὶ τἆλλα P.

VIIa Περὶ τοῦ εἴδους καὶ τῆς μορφῆς[1]

Del sembiante e della forma <del corpo> **VIIa**

Ἕπεται τῷ περὶ τοῦ χρόνου τῆς ζωῆς λόγῳ ὁ περὶ μορφῆς λόγος[2]. δεῖ γὰρ τὰ τέσσαρα ταῦτα ἐξετάσαι· πρῶτον μὲν περὶ τῆς μορφῆς, εἶτα περὶ τῶν συμβεβηκότων τῷ σώματι[3], εἶτα περὶ τῶν ψυχικῶν ἰδιωμάτων[4], εἶτα περὶ τῶν ψυχικῶν παθῶν[5]. προετάξαμεν δὲ τὸν περὶ σώματος λόγον τοῦ περὶ ψυχῆς διὰ τὸ τῇ αἰσθήσει προδηλότερα εἶναι τὰ τοῦ σώματος τῶν τῆς ψυχῆς· τὰ γὰρ τῆς ψυχῆς νῷ μόνῳ καταλαμβάνεται[6].

Segue alla trattazione sui tempi di vita quella riguardo alla forma, ovvero alla forma e al sembiante. Si deve pertanto procedere all'esame dei quattro argomenti seguenti: primo, riguardo alla forma; secondo, riguardo agli accidenti corporali; quindi, riguardo ai caratteri propri dell'animo; infine, riguardo alle malattie dell'animo. Prendiamo ora a trattare del corpo prima che dell'animo, giacché, se il corpo è manifesto ai sensi, dell'animo si può avere comprensione solo mediante l'intelletto.

VIIb Οἱ δὲ τόποι[1] οἱ δηλοῦντες τὰ σωματικά εἰσιν ὁ[2] ὡροσκόπος καὶ οἱ ἐν αὐτῷ ἀστέρες, πρὸς δὲ καὶ ἡ σελήνη, ἐπεὶ ὁρῶμεν οὐ μόνον τὰ τῶν ζῴων σώματα, ἀλλὰ καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ[3] δένδρα συναυξόμενα τοῖς φωσὶν αὐτῆς[4] καὶ συμμειούμενα. ἔτυχε δὲ ὡροσκόπος[5] ὁ σκορπίος, ἡ δὲ Ἀφροδίτη κύριος ἐστὶ τῶν ὁρίων καὶ τοῦ τριγώνου[6]· ἔτυχε δὲ καὶ ἡ σελήνη ἐν τοῖς διδύμοις, κυριεύει δὲ τούτου[7] ὁ Ἑρμῆς ὡς οἰκοδεσπότης καὶ ὁριοκράτωρ. λέγω τοίνυν πρῶτον ἁπλῶς ὡς ἐπειδὴ

Le luoghi che significano ciò che è proprio **VIIb** del corpo sono l'oroscopo e gli astri in esso presenti ed inoltre la Luna, giacché vediamo che non solo i corpi degli animali, ma anche gli alberi e le piante crescono e diminuiscono con la sua luce. L'oroscopo si trova in Scorpione e Venere è signore dei confini e del triangolo, mentre la Luna è nei Gemelli e Mercurio signoreggia in quanto signore del domicilio e dei confini. Dico pertanto per prima cosa e succintamente che la Luna è in

[4] οὖν P / [5] ἐκείνου P / [6] ὑγιὴς ἔσται καὶ σῶος ὡς ἂν καταντήσῃ P / [7] post τούτῳ add. οὖν P.

VIIa [1] articulos om. P / [2] ἕπεται τῷ περὶ τῆς ζωῆς λόγῳ καὶ ὁ περὶ τῆς ζωῆς λόγος V / [3] δεῖ γὰρ ... τῷ σώματι om. P / [4] παθῶν V / [5] εἶτα ... παθῶν om. V, qui lacunam fere decem litterarum praebet / [6] διὰ τὸ δῆλον εἶναι τὸ σῶμα τῇ αἰσθήσει, τὴν δὲ ψυχὴν νῷ μόνῳ καταληπτήν V.

VIIb [1] τόποι οὖν οἱ δηλοῦντες P / [2] ὅ τε P / [3] τὰ ... τὰ om. V / [4] αὐτοῖς V / [5] ἔτυχεν οὖν ὡροσκοπῶν P / [6] ἐν ὁρίοις καὶ τριγώνῳ τῆς Ἀφροδίτης P / [7] οὗ κυριεύει P.

εὑρέθη ἡ σελήνη ἐν ζῳδίῳ ἀνθρωποειδεῖ καὶ ὁ[8] οἰκοδέκτωρ αὐτῆς[9] ὁ Ἑρμῆς ἐν ζῳδίῳ φωνήεντι καὶ ὁ ἀστὴρ ἐπικρατήτωρ[10] τοῦ ὡροσκόπου ἤτοι ἡ Ἀφροδίτη ἐν ζῳδίῳ ἀνθρωποειδεῖ καὶ φωνήεντι, δηλοῦσι πάντα τὰ τοιαῦτα σχήματα τὴν τοῦ σώματος συμμετρίαν καὶ τὴν[11] ἁρμονίαν, πρὸς δὲ καὶ τὴν[12] συμφυΐαν καὶ τὸ λόγον ἔχειν πρὸς ἄλληλα[13] τὰ τοῦ σώματος μόρια· ὁ δὲ ὡροσκόπος αὐτὸς μὴ ἐν ἀνθρωποειδεῖ ὢν ζῳδίῳ[14], καὶ διὰ τοῦτο[15] δηλοῖ τὰ μέρη τοῦ σώματος μὴ πάντη σύμμετρα εἶναι· ὡς ἐπὶ πολὺ γὰρ ὁ σκορπίος ἀσύμμετρα τὰ σώματα ποιεῖ καὶ μάλιστα ἡ πρώτη δεκαμοιρία αὐτοῦ[16].

segno umano e il signore del suo domicilio, Mercurio, in segno vocale e l'astro che predomina sull'oroscopo, Venere, in segno umano e vocale e tutte queste figure indicano la proporzione e l'armonia del corpo ed inoltre la giusta coesione e rapporto delle varie parti del corpo. Quanto all'oroscopo, non è in segno umano e per questo mostra che le parti del corpo non sono tutte proporzionate e d'altro canto lo Scorpione crea per lo più corpi sproporzionati, soprattutto i suoi primi gradi.

VIIc Τὰ δὲ μερικὰ δηλοῦσιν ὅ τε Ἑρμῆς καὶ ἡ Ἀφροδίτη. καὶ ὁ μὲν Ἑρμῆς ἑῷος ὢν πρός τε <τὸν ἥλιον> καὶ τὸν ὡροσκόπον[1] δηλοῖ σύμμετρον, λευκότητα, πλὴν ¶ 109v P ¶ διὰ τὸ καθυπερτερεῖν τὸν Ἑρμῆν τῆς Ἀφροδίτης δηλοῖ τὸ[2] ῥέπειν τὴν χροιὰν μᾶλλον ἐπὶ τὸ μελάγχρουν. δηλοῖ δὲ τὸ μὲν ἑῷον εἶναι τὸν Ἑρμῆν [λέγω δὲ] τὸ εἶναι τοῦτον μικρόφθαλμον[3], ἡ δὲ Ἀφροδίτη τὸ εὐόφθαλμον καὶ ἱερακόφθαλμον καὶ μεγαλόφθαλμον, καὶ διὰ τοῦτο σύμμετρος ἔσται τοὺς ὀφθαλμοὺς κατά τε μέγεθος καὶ σμικρότητα. δηλοῦσι δὲ οἱ αὐτοὶ ἀστέρες καὶ[4] τὸ τῆς ἡλικίας εὐσταθὲς καὶ εὔμηκες καὶ τὸ[5] εὔτριχον· δηλοῖ δὲ[6] ἡ συγκρασία τῶν τοιούτων ἀστέρων κάλλος[7] καὶ εὐσχημοσύνην καὶ τρυφερότητα τοῦ[8] σώματος, καὶ ἡ Ἀφροδίτη ἰδίως[9] ὡς ἔσται εὐπρόσδεκτος τὸ εἶδος καὶ ἠγαπημένος παρὰ πάντων. ἔσται δὲ καὶ[10] ἰσχνὸς καὶ τὴν κρᾶσιν θερμός.

Mercurio poi, e Venere, mostrano le con- **VIIc**
dizioni particolari e Mercurio è mattutino <sia rispetto al Sole,> sia rispetto all'oroscopo, onde significa <un corpo> proporzionato, un bianco incarnato; tuttavia, poiché Mercurio è sovreminente a Venere, l'incarnato prende alquanto del bruno. Dico inoltre che, Mercurio essendo mattutino, il nativo ha occhi piccoli, ma Venere lo fa di occhi belli e grandi, occhi di falco, e pertanto i suoi occhi sono proporzionati fra il grande e il piccolo. Questi astri significano inoltre uno sviluppo regolare, un'alta statura, una capigliatura folta. Ed ancora la commistione di questi astri significa la bellezza, la naturale eleganza, la delicatezza del corpo. Ed in particolare Venere significa che il suo aspetto è gradito e che sarà benvoluto da tutti. Sarà inoltre robusto e di complessione calda.

[8] ὁ om. V / [9] αὐτοῦ V / [10] ὁ ἐπικρατήτωρ ἀστήρ P / [11] τὴν om. P / [12] πρὸς δὲ καὶ τὴν V, καὶ P / [13] προσάλληλα V / [14] ὁ δὲ ὡροσκόπος ἀλλότριός ἐστι τῶν ἀνθρωποειδῶν ζῳδίων V / [15] καὶ διὰ τοῦτο om. P / [16] αἱ τούτου πρῶται μοῖραι V.

VIIc [1] πρὸς τὸν ὡ. P / [2] τὸ om. P / [3] δηλοῖ δὲ καὶ τὸ μὲν ἑῷον εἶναι τὸν Ἑρμῆν, μικροκέφαλον τὸ γεννώμενον P / [4] καὶ om. V / [5] τὸ om. P / [6] δηλοῖ δὲ V, καὶ ἔτι P / [7] καὶ ἄλλος V / [8] τοῦ om. V / [9] δηλοῖ δὲ ἡ Ἀφροδίτη V / [10] δὲ καὶ om. V.

VIIIa Περὶ τῶν παθῶν τοῦ σώματος[1] *Delle malattie del corpo* **VIIIa**

Λέγω τοίνυν περὶ τῶν τοιούτων ἁπλῷ λόγῳ ὡς τὸ μὴ εἶναι ἐπικέντρους[2] τοὺς δύο φωστῆρας καὶ τὸ[3] ἀκακώτους εἶναι καὶ μὴ[4] συνοδεύοντας κακοποιοῖς μήτε διαμετροῦντας αὐτούς[5] δηλοῖ ἀπολύτρωσιν τῶν παθῶν καὶ σωτηρίαν τοῦ γεννηθέντος ἀπὸ τῶν τοιούτων συμπτωμάτων, τὸ δὲ τυχεῖν[6] τὸν Κρόνον ἐπίκεντρον καὶ πλησίον τοῦ μεσημβρινοῦ[7] κύκλου δηλοῖ βλάβην περὶ τὰ κάτω μόρια καὶ τὰ αἰδοῖα, τὸ δὲ μὴ εἶναι τοὺς λοιποὺς ἀστέρας ἐπικέντρους δηλοῖ τὴν τῶν σπλάγχνων ὑγείαν καὶ μάλιστα τῶν κυριωτέρων[8]. ἡ δὲ βλάβη ἡ γινομένη ἔσται περὶ τὰ κάτω μέρη τοῦ σώματος[9] ἀπὸ παχέων καὶ μελαγχολικῶν χυμῶν, ἔτι δὲ καὶ ἐκ[10] τῶν αἱμορροΐδων[11] καὶ ψυχρῶν χυμῶν καὶ τοῦ πλήθους τῶν ῥευμάτων τῶν κατερχομένων ἐπὶ τὰ μόρια. πρὸς δὲ τούτοις[12] καὶ νόσοι ἐν τοῖς ἐντέροις.

Tratto ora delle malattie in modo conciso: i due luminari non sono angolari, non sono afflitti, né si uniscono, né si oppongono agli astri malefici e ciò significa l'assenza di malattie e che il nativo è preservato da siffatti infortuni. L'essere Saturno angolare e prossimo al circolo meridiano denota un'offesa alle parti inferiori e alle pudenda, mentre la non angolarità degli altri astri significa il buono stato degli organi interni, soprattutto dei più nobili. Il danno che insorge è nelle parti inferiori del corpo a causa di umori densi e melancolici ed inoltre da emorroidi e da umori freddi e dalla gran copia di flussioni che giungono alle membra e infine malattie del ventre.

VIIIb Τὸ δὲ τὸν Ἄρεα τετραγωνίζειν ¶ 246r V ¶ τόν τε[1] τῆς νόσου τόπον καὶ τὸν κλῆρον τῆς νόσου[2] καὶ ἐπαναφέρεσθαι τῇ σελήνῃ δηλοῖ ἕτερα συμπτώματα κατακυριεύοντα τῆς κράσεως τοῦ σώματος καὶ ῥεύματα ὀξέα καὶ δριμέα καὶ πυρετούς, δηλοῖ δὲ καὶ[3] τὰ[4] πάθη περὶ τὴν κεφαλὴν συνίστασθαι ἐκ τῶν[5] τοιούτων ῥευμάτων, πληρουμένης αὐτῆς ἀπὸ ἀτμῶν καὶ πασχούσης[6]. τὸ δὲ κακοῦσθαι τὸν κλῆρον τῆς νόσου δηλοῖ κάκωσιν τῶν κάτω τοῦ σώματος μερῶν, οἷον ἰσχίων καὶ αἰδοίων, τὸ δὲ συνεῖναι τοῦτον τῷ κλήρῳ τῆς τύχης δηλοῖ κάκωσιν ἐν τῷ στήθει καὶ τῷ πνεύμονι καὶ τὸ δέχεσθαι τὰ τοιαῦτα

Poiché Marte si pone in quadratura al **VIIIb**
luogo delle malattie e alla sorte delle malattie e ascende dopo la Luna, denota altri infortuni che vincono la complessione del corpo e flussione di umori acuti, pungenti, infiammanti; significa inoltre che le sofferenze si costituiranno intorno al capo, che si empirà di questi flussi e soffrirà per la loro esalazione. L'afflizione della sorte delle malattie significa afflizione alle parti inferiori del corpo, quali le anche e le pudenda; mentre l'unione <di Marte> alla sorte di fortuna indica un'affezione al petto e ai polmoni e

VIIIa [1] περὶ τῶν σωματικῶν παθῶν P / [2] post ἐπικέντρους add. καὶ P / [3] καὶ τὸ V, ἔτι δὲ καὶ P / [4] καὶ μὴ P, μήτε V / [5] αὐτούς om. V / [6] τυχεῖν V, εἶναι P / [7] ἰσημερινοῦ P / [8] καιριωτέρων P / [9] verbum inseruit post σώματος P / [10] ἐκ om. V / [11] αἱμορρηΐδων V / [12] πρὸς δὲ τούτοις om. V.

VIIIb [1] δὲ V / [2] καὶ συνοδεύειν τῷ κλήρῳ τῆς νόσου add. V / [3] καὶ om. P / [4] τὰ om. V / [5] τῶν om. P / [6] ἀπὸ ἀτμῶν post πασχούσης ponit P.

μέρη τὰ ῥεύματα ὡς ἐπὶ τὸ πολύ· δηλοῖ δὲ τὸ τοιοῦτον σχῆμα πολλάκις[7] φύματα καὶ ἐσχάρας καὶ ψώρας, ἴσως δὲ καὶ τραύματα[8] ἀπὸ πυρὸς ἢ σιδήρου.

VIIIc Ταῦτα δὲ τὰ συμπτώματα οὐκ ἔσονται μεγάλα οὔ τε[1] συνεχῆ, ἀλλὰ κατά τινας περιόδους ἐπιγινόμενα, διὰ τὸ ἐπίκεντρον <μὴ> εἶναι τὸν Ἄρεα καὶ ἐν τροπικῷ ζῳδίῳ τὰ δὲ κρονικὰ πάθη δυνατώτερα ἔσται καὶ ἐπιμονώτερα[2]. τὸ δὲ τὸν Ἄρεα ἐπαναφέρεσθαι τῇ σελήνῃ δηλοῖ πάθος ἐπιγενήσεσθαι τῷ ἀριστερῷ ὀφθαλμῷ, καὶ τὸν ἀριστερὸν ὀφθαλμὸν ἑτοιμότερον εἶναι πρὸς ὑποδοχὴν παθῶν παρὰ τὸν δεξιόν.

VIIId Ἐτήρησα δὲ καὶ τὸν ἐπικρατήτορα τοῦ ἕκτου τόπου καὶ τοῦ κυρίου αὐτοῦ καὶ τὸν ἐπικρατήτορα τοῦ κλήρου τῆς νόσου καὶ τοῦ κυρίου αὐτοῦ, καὶ ἦν ὁ Ἑρμῆς· ἔτυχε δὲ συνοδεύων ἀγαθοποιῷ[1] ἐπικρατήτορι τῆς γενέσεως, καὶ δηλοῖ τὴν ἐκ νόσων σωτηρίαν καὶ τῶν[2] συμπτωμάτων, ¶ 110r P ¶ ἔτι δὲ καὶ εὐτυχίαν διὰ δούλων καὶ ὠφέλειαν ἐξ αὐτῶν.

VIIIe Τὸ δὲ εἶναι τὸν Κρόνον ἑῷον δηλοῖ τὰ πλείονα συμπτώματα[1] γενέσθαι[2] αὐτῷ ἐν τῷ καιρῷ τῆς νεότητος καὶ τῇ μέσῃ ἡλικίᾳ· τὰ δὲ τοῦ Ἄρεως πάθη γενήσονται μετὰ τὴν μέσην ἡλικίαν ὡς ἀποκλίνοντος πρὸς δυσμὰς καὶ ἤδη παρελθόντος τὸ ἥμισυ τοῦ ζῳδίου.

Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς παθῶν[1]

IXa Καὶ ἐπὶ τοῦτον ἔστι καθόλου λόγος καὶ μερικός· τὰ γὰρ ψυχικὰ διαιροῦνται

che queste parti del corpo accoglieranno, per lo più, tali flussi umorali. D'altro canto, questa figura sovente indica tubercoli, escare e scabbia, come pure ferite da ferro e da fuoco.

Questi sintomi non saranno né gravi, né VIIIc continui, ma insorgeranno in alcuni tempi, poiché Marte <non> è angolare ed è in segno tropico. Al contrario, le sofferenze di Saturno saran più vigorose e persistenti. E poiché Marte ascende dopo la Luna, indica l'insorgere di molestie all'occhio sinistro e che questo occhio appare più disposto ad accogliere patimenti che non il destro.

Osservo quindi l'astro che predomina VIIId sul sesto luogo ed il suo signore e [l'astro] che predomina sulla sorte delle malattie e il suo signore ed è Mercurio che si unisce ad un astro benefico, che ha predominio sulla genitura e indica per tanto la salvezza dalle malattie e dagli infortuni ed inoltre una buona fortuna riguardo ai servi e vantaggi da parte loro.

Infine, poiché Saturno è mattutino, VIIIe significa che la maggior parte delle affezioni si produrranno in gioventù e nell'età media, mentre le affezioni di Marte occorreranno dopo l'età media, la stella declinando verso il tramonto e avendo già passato la metà del segno.

Dello stato dell'animo

Riguardo allo stato dell'animo la tratta- IXa zione è universale e particolare. Ciò che è

[7] πολλάκις δὲ τὸ τοιοῦτον σχῆμα δηλοῖ καὶ P / [8] πάθη V.

VIIIc [1] οὔ τε P, καὶ V / [2] ἐπιμονιμώτερα P.

VIIId [1] ἀγαθῷ P / [2] τῶν om. P.

VIIIe [1] τὰ συμπτώματα πλείονα P / [2] ἔσεσθαι P.

IXa [1] περὶ ψυχῆς παθῶν P.

διττῶς καὶ τὰ μὲν ἀνήκουσι τῷ λογικῷ[2], τὰ δὲ τῷ ἐπιθυμητικῷ καὶ τῷ ἠθικῷ, καὶ[3] τὰ μὲν τοῦ λογικοῦ τῷ Ἑρμῇ, τὰ δὲ ἕτερα τῇ σελήνῃ. λέγομεν οὖν ὡς τὸ[4] τυχεῖν τὸν Ἑρμῆν ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, ἐν ζῳδίῳ[5] φωνήεντι καὶ συνοδεύειν τινὶ τῶν συμμέτρων σωμάτων[6] δηλοῖ σύνεσιν καὶ λογιότητα καὶ τελείωσιν τῆς ψυχικῆς[7] διαπλάσεως καὶ ῥοπὴν ἐπὶ τὴν γνῶσιν τῶν πραγμάτων. τὸ δὲ τὴν σελήνην εἶναι ἐν τῷ τοῦ Ἑρμοῦ ζῳδίῳ[8] καὶ ἐν φωνήεντι ζῳδίῳ[9] καὶ συνάπτειν τῷ μεγάλῳ φωστῆρι τῷ μεταδίδοντι αὐτῇ τοῦ οἰκείου φωτός δηλοῖ ἦθη χρηστὰ καὶ ἐπιθυμίας ἀγαθάς. τὸ δὲ τὸν Ἑρμῆν καὶ τὴν σελήνην τυχεῖν ἐν δισώμοις ζῳδίοις δηλοῖ ποικιλίαν τῶν ψυχικῶν ἠθῶν καὶ τὸ μὴ μένειν αὐτὸν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἤθους, ἀλλὰ μετατρέπεσθαι ἀπὸ τρόπου εἰς τρόπον, μετὰ διακρίσεως μέντοι καὶ ἐννοιῶν διαφόρων. πολλάκις δὲ καὶ μετάμελος αὐτὸς γενήσεται ἐφ' οἷς διαπράττεται. ἀποδόξεται δὲ καὶ πᾶν εἴ τι εὐάρμοστον καὶ εὐσύνθετον[10], ἀγαπήσει δὲ καὶ τοὺς μουσικοὺς φθόγγους. τὸ δὲ δίσωμον τῶν ζῳδίων ἀμέλειαν ἀεὶ ἐμποιεῖ τοῖς πράγμασι.

IXb Περὶ δὲ τῶν μερικῶν λέγομεν ὡς ἐπειδὴ ἔτυχε ὁ Ἑρμῆς κύριος τῆς σελήνης καὶ ἐν τῷ ἰδίῳ οἴκῳ καὶ ὑψώματι, δηλοῖ τὴν τῆς ψυχῆς διάθεσιν ὑψηλοτάτην εἶναι καὶ τιμιωτάτην. εἰ μὲν γὰρ διαφόροι ἦσαν αἱ τῶν ἀστέρων σημασίαι, κατὰ τὴν τούτων κρᾶσιν ἐγίνοντο ἂν καὶ αἱ τῆς ψυχῆς ἰδιότηται μεμιγμέναι[1], ἐπεὶ δὲ εἷς ἀστὴρ ἐπικρατεῖ τῶν ψυχικῶν ἠθῶν[2], πρὸς ἑαυτὸν μόνον ἀπεργάζεται[3] τὰς τῆς ψυχῆς ἰδιότητας· καὶ εἰ μὲν ἐν ἀλλοτρίῳ ἦν ζῳδίῳ, μετέσχεν ἂν καὶ ἑτέρας κράσεως διὰ τὴν τοῦ ζῳδίου

proprio dell'animo si divide infatti in due membri, l'uno conviene alla parte razionale, l'altro a quella appetitiva e caratteriale, e quella razionale è propria di Mercurio, le altre della Luna. Dico pertanto che, trovandosi Mercurio nel proprio domicilio, in un segno vocale ed unito ad uno dei corpi <celesti> proporzionati, significa perspicacia, facondia ed una conformazione naturale compiuta e la propensione alla conoscenza delle cose. L'essere la Luna nel domicilio di Mercurio e in segno vocale e il suo applicarsi al luminare maggiore che le comunica la propria luce, indicano una felice disposizione del carattere e desideri onesti. L'essere Mercurio e la Luna in segni di due corpi denota la varietà dei moti dell'animo, onde il nativo non permane nella medesima disposizione, ma muta da un modo all'altro, accompagnato dal dubbio e da diverse riflessioni. E sovente proverà rammarico di ciò che ha compiuto, ma non accetterà se non ciò che è acconcio e ben fatto; amerà la musica; inoltre la bicorporeità dei segni insinua una certa qual trascuratezza nelle azioni.

Riguardo alla trattazione particolare, IXb diciamo che, essendo Mercurio signore della Luna, nel proprio domicilio ed esaltazione, la disposizione dell'animo è nobile ed elevata. Se infatti vi fossero diversi significati degli astri, le inclinazioni dell'animo proverrebbero mescolate secondo il temperamento loro. Ma poiché un solo astro domina lo stato dell'animo, il carattere proprio dell'animo si forma secondo il modello di quel solo astro; se poi si trovasse in un segno alieno, metteremmo a partecipazione anche gli altri temperamenti secondo la diversità del segno; ma

[2] τῆς ψυχῆς add. P / [3] καὶ om. V / [4] μὲν add. P / [5] ζῳδίῳ ὄντι φ. P / [6] καὶ ... σωμάτων om. P / [7] ψυχικῆς correxi, codd. φυσικῆς / [8] οἴκῳ P / [9] καὶ ... ζῳδίῳ om. P / [10] εὐσύνετον P.

IXb [1] μεμιγμέναι om. V / [2] παθῶν P / [3] μεταβάλλεται V.

ἑτερότητα· ἐν δὲ οἰκείῳ τυχών, ἀμιγῆ καὶ ἄκρατον αὐτοῦ παρεμφαίνει τὴν ἐνεργείαν, ὥστε καὶ τὰς ψυχικὰς[4] δυνάμεις τελείας εἶναι καὶ πάσης μίξεως ὑπερτέρας καὶ τελείαν μὲν ἔχειν τὸν γεννηθέντα τὴν σύνεσιν, τελείαν δὲ καὶ τὴν γνῶσιν. ἐπεὶ δὲ ὁ τοιοῦτος ἀστὴρ ἑῷος ἦν πρός τε τὸν ἥλιον καὶ τὸν ὡροσκόπον, εὐφυΐαν δηλοῖ καὶ ἀγχίνοιαν καὶ εὐχέρειαν[5] τῶν μαθημάτων κατάληψιν καὶ τούτων †[6]. ἐπεὶ δὲ καὶ τὰ περὶ τῶν ἠθῶν πάλιν ὁ τοιοῦτος ἀστὴρ δηλοῖ, ἦν δὲ προποδίζων καὶ ἔξω τῶν ἡλιακῶν αὐγῶν καὶ ἀκάκωτος καὶ ἀγαθοποιοῖς[7] συγκεκραμμένος καὶ ἰδιοθρονῶν καὶ ἀγαθοδαιμονῶν καὶ τῷ μεσημβρινῷ κύκλῳ πλησιάζων, δηλοῖ ἔθη εὐπρόσδεκτα καὶ σεμνὰ καὶ ἀγαθά· ἀγαπήσει γὰρ τὰς τέχνας καὶ τὴν σοφίαν καὶ τὴν εὐποιΐαν καὶ τὴν μουσικὴν καὶ τὰ ¶ V 246v ¶ δογματικὰ καὶ ἔσται νοήμων καὶ ἐχέφρων καὶ εὐαίσθητος καὶ εὐθὺς τὸν τρόπον καὶ μιμητικὸς τῶν ἀρίστων ἀνδρῶν καὶ εὔστομος καὶ εὐό¶ P 110v ¶μιλος καὶ[8] εὐφυέστατος καὶ στιχοπλόκος καὶ[9] σοφὸς καὶ γραμματικὸς καὶ λόγιος καὶ ζηλώτης τῶν παλαιῶν σοφῶν[10] καὶ μισογύναιος. τὸ δὲ συνάπτειν τὴν σελήνην τῷ ἡλίῳ[11] δηλοῖ τὸ ἀποστρέφεσθαι τοῦτον τὸ ψεῦδος καὶ φιλαληθῆ εἶναι.

se si trovasse nel proprio segno, suscita la propria energia pura e non commista, onde le virtù dell'animo sono integre e compiute, superiori ad ogni mistione e l'intelletto del nativo è perfetto, perfetta la sua facoltà cognitiva. E poiché questo astro è mattutino rispetto al Sole e rispetto all'oroscopo, indica ingegno felice, prontezza, facilità alla comprensione delle scienze e dei suoi <divini segreti>. Poiché inoltre questo medesimo astro è significatore delle disposizioni del carattere e ha moto diretto, è libero dalla luce del Sole, non è afflitto, ha commistione con le stelle benefiche, è nel proprio trono, nel luogo del buon genio, prossimo al circolo meridiano, significa un carattere gradito e ben accetto, buono ed onesto, un portamento grave e dignitoso. Egli ha a cuore le arti, la scienza, le dottrine filosofiche, è incline alla beneficenza, si diletta di musica ed è prudente, riflessivo, sensibile, retto nel suo comportamento, emulatore degli uomini migliori, eloquente, affabile, ha felici disposizioni naturali e soprattutto nel comporre versi ed è sapiente, erudito, facondo, ammiratore degli antichi sapienti e nemico delle donne. Infine, l'applicarsi della Luna al Sole significa che egli rifugge il falso ed è amante della verità.

Xa Περὶ παθῶν ψυχικῶν[1]

Delle afflizioni dell'animo **Xa**

Ὥσπερ τῷ σώματι παρέπονται πάθη τινὰ πολλάκις, οὕτω καὶ τῇ ψυχῇ. καὶ περὶ[2] μὲν τῶν παρεπομένων τῷ σώματι ἤδη προλαβόντα εἴπομεν, νῦν δ' ἀναγκαῖον εἴπομεν καὶ περὶ τῶν τῆς ψυχῆς[3]. πρῶτον οὖν δεῖ σκοπεῖν περὶ τῆς ψυχῆς εἰ ἄρα δεκτική ἐστι τῶν παθημάτων ἢ ἄδεκτος·

Come il corpo è accompagnato da alcuni patimenti, così anche l'animo. Ora, avendo già trattato degli accidenti connessi al corpo, è necessario che diciamo anche di quelli che seguono l'animo. E riguardo all'animo si deve innanzitutto considerare se è o non suscettibile di ricevere afflizioni. Invero,

[4] τελικὰς P / [5] εὐχερῆ P / [6] ἀπορ*** θεοῦ V, om. P; fortasse ἀπόρρητα / [7] ἀγαθοῖς P / [8] καὶ om. P / [9] στιχοπλόκος καὶ V, καὶ μάλιστα πρὸς τὸ πλέκειν στίχους ἔτι τε P / [10] τῶν παλαιῶν σοφῶν om. V / [11] ἐκ τοῦ ἡλίου V.

Xa [1] ἔτι περὶ τῶν αὐτῶν P / [2] καὶ περὶ V, ἐπεὶ P / [3] νῦν δ' ἀναγκαῖον εἴπομεν καὶ περὶ τῶν τῆς ψυχῆς om. V.

καὶ γὰρ ὅτι[4] ὁ Ἑρμῆς ἐφορᾷ τὸν ὡροσκόπον ἢ τὴν σελήνην, σχεδὸν ἄδεκτος ἔσται ἡ ψυχὴ τῶν παθημάτων. ἐπὶ δὲ ταύτης τῆς γενέσεως ἄμφω[5] ἐφορᾷ[6] ὁ Ἑρμῆς, ὥστε ἡ ψυχὴ τοῦ γεννηθέντος ἄδεκτός ἐστι τῶν ψυχικῶν παθημάτων[7], μάλιστα τῆς τε[8] σελήνης καὶ τοῦ Ἑρμοῦ τῶν δηλούντων τὰ περὶ ψυχῆς ἀκακώτων ὄντων ἐν τούτῳ τῷ γενεθλίῳ καὶ πόρρωθεν τῶν σωμάτων τῶν κακοποιῶν <καὶ> τῶν ἀκτίνων αὐτῶν[9]. ὅ τε γὰρ Ἑρμῆς συνοδεύει ἀστέρι ἀγαθοποιῷ καὶ ἀσύναπτός ἐστι πρὸς κακοποιόν, ἡ δὲ σελήνη συσχηματίζεται τῷ μεγάλῳ φωστῆρι τῷ παρέχοντι αὐτῇ τὸ φῶς σχήματι ἀρχικῷ καὶ πρωτίστῳ. καὶ ταῦτα δηλοῦσι[10] δυνάμεις τῆς ψυχῆς καὶ ὑγείαν τῆς οὐσίας αὐτῆς καὶ τὸ ἄδεκτον εἶναι τῶν συμπτωμάτων καὶ μάλιστα διὰ τὸ τὸν Ἑρμῆν ἰδιοθρονεῖν καὶ μήτε ὑπὸ τοῦ ζῳδίου ἐν ᾧ ἐστι παρεμποδίζεσθαι πρὸς ἔκφανσιν τῶν τῆς ψυχῆς ἐνεργειῶν. ἅμα δὲ καὶ ὁ ἥλιος ὁ τὴν φρόνησιν δηλῶν ἀκάκωτός ἐστι. καὶ διὰ τοῦτο οὐ[11] παρεμποδισθήσεται περὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἐνεργείας.

quando la stella di Mercurio osserva l'oroscopo o la Luna l'animo non appare suscettibile di afflizioni. In questa genitura Mercurio osserva entrambi, onde l'animo del nativo non è suscettibile di malattie psichiche; e ciò è vero, inoltre, poiché la Luna e Mercurio, che significano i fatti dell'animo, non sono afflitti in questa natività e sono lontani dai corpi dei malefici e dai loro raggi. Mercurio si unisce infatti ad una stella benefica e non si applica ad una malefica. Quanto alla Luna, si configura al luminare maggiore che le comunica la luce –questa figura è primaria e principalissima– e queste cose significano il vigore dell'animo, il benessere del suo stato, la sua non suscettibilità alle affezioni patologiche, soprattutto perché Mercurio è nel suo trono e nel segno in cui si trova non è impedito al manifestare le energie dell'animo. Ed inoltre il Sole, che denota l'intelletto, non è afflitto e pertanto non proviene impedimento alle operazioni dell'animo.

Xb Ἐπεὶ δὲ τὰ ἠρρενώμενα καὶ τεθηλυνώμενα[1] δηλοῦσι καὶ ταῦτα τι τῶν τῆς ψυχῆς παθημάτων[2], ῥητέον τι καὶ περὶ αὐτῶν· λέγω τοίνυν ὡς ἐπεὶ ὅ τε ἥλιος καὶ ἡ σελήνη ἀλλήλοις συνάπτουσιν ἀπὸ ζῳδίων ἀρρενικῶν, τοῦ ἡλίου ὄντος ἐν ἀρρενικῷ τεταρτημορίῳ καὶ συνάπτοντος ἀστέρι ἀρρενικῷ ὄντι ἐν ἀρρενικῷ ζῳδίῳ καὶ ἐν ἀρρενικῷ τεταρτημορίῳ, δηλοῦσι τὸ ἦθος αὐτοῦ[3] ἀρρενωπὸν εἶναι καὶ τέλειον ἔχειν τὸ τῆς ψυχῆς θάρσος. **Xb**

In seguito, poiché la mascolinità e la femminilità significano anch'esse qualcosa riguardo alle affezioni dell'animo, occorre dire anche di esse. Dico pertanto che, poiché il Sole e la Luna si applicano mutuamente da segni maschili ed il Sole è in un quadrante maschile e si applica ad un astro maschile in un segno maschile e in un quadrante maschile, queste cose, dico, significano che la sua indole è virile e che la fiducia e il coraggio del suo animo sono completi.

Xc Δεῖ οὖν [τὸ] μετὰ τοῦτο ἐξετάσαι ἡμᾶς τὰ περὶ[1] τῆς ὀρέξεως αὐτοῦ καὶ **Xc**

Occorre poi investigare intorno ai suoi appetiti e alla sua inclinazione riguardo alle

[4] ὅτε P / [5] καὶ ἀμφοτέρους P / [6] φορᾷ V / [7] ἄδεκτος ἔσται ἡ ψυχὴ παθημάτων P / [8] τε om. V / [9] πόρρω τῶν ἀκτίνων αὐτῶν ὄντων τῶν κακοποιῶν σωμάτων P / [10] καὶ ταῦτα δηλοῦσι V, δηλοῦσι ταῦτα P / [11] οὐ om. V.

Xb [1] τεθηλύμενα P / [2] δηλοῦσι τι καὶ περὶ τῶν τῆς ψυχῆς παθῶν V / [3] αὐτῶν V.

Xc [1] παρὰ V.

τῆς[2] πρὸς συνουσίαν ῥοπῆς· λαμβάνεται δὲ τοῦτο καὶ διαγινώσκεται ἀπό τε[3] τοῦ Ἄρεως καὶ τῆς Ἀφροδίτης. ἐπεὶ οὖν ἔτυχον οὗτοι ἐν θηλυκοῖς ζῳδίοις, ῥέψει ἐπὶ τὰς θηλείας, ὅμως συμμέτρως· καὶ τὸ πραττόμενον παρ' αὐτοῦ λάθρα[4] πραχθήσεται, δι' ἃς εἴπομεν αἰτίας περὶ τοῦ ἄδεκτον εἶναι τῶν ψυχικῶν παθῶν.

unioni. E ciò si può conoscere da Marte e da Venere: poiché si trovano in segni femminili, egli inclinerà verso unioni con femmine ed i suoi atti avverranno di nascosto e saranno moderati. Per tutte queste ragioni concludo che il nativo non è suscettibile di afflizioni dell'animo.

XIa Περὶ τύχης ἀξιωματικῆς καὶ κτητικῆς[1]

Della dignità e della fortuna materiale **XIa**
<a. Della fortuna materiale>

Ῥητέον τοίνυν[2] περὶ τῶν ἐπισυμβησομένων αὐτῷ ἐν τῷ μέλλοντι καὶ πρῶτον περὶ τῆς εὐτυχίας αὐτοῦ εἴς τε[3] ἐξουσίαν καὶ πλοῦτον. προσλαμβάνειν οὖν χρὴ ἐν ταύτῃ τῇ ζητήσει τὸν κλῆρον τῆς τύχης τοῦτον ἔχοντα τὸν λόγον πρὸς τὸν ὡροσκόπον ὃν ἡ σελήνη πρὸς τὸν ἥλιον[4]. ἔτυχεν οὖν[5] ὁ κλῆρος οὗτος ἐν τῇ θ̄ μοίρᾳ τοῦ καρκίνου, τῷ δευτέρῳ τόπῳ ἀπὸ τοῦ ἐλαχίστου φωστῆρος[6], ὥσπερ καὶ ὁ[7] ὡροσκόπος δεύτερος τόπος ἐστὶν <ἀπὸ> τοῦ μεγάλου φωστῆρος[8] καὶ ὥσπερ συνεσχηματίσθησαν ¶ P 111r ¶ οἱ δύο φωστῆρες συνεσχηματίσθη καὶ ὁ τοιοῦτος κλῆρος πρὸς τὸν ὡροσκόπον. ἡ δὲ Ἀφροδίτη ἔχει λόγους πλείονας πρὸς τὸν τοιοῦτον κλῆρον· ἐν γὰρ τῷ ὁρίῳ καὶ[9] τριγώνῳ καὶ δεκανῷ ἐστὶν αὐτῆς. ἔτυχε δὲ προποδίζουσα καὶ πόρρω τῶν ἡλιακῶν ἀκτίνων[10] καὶ ἀγαθοδαιμονοῦσα[11] καὶ συνάπτουσα τῷ οἰκοδέκτορι αὐτῆς· καὶ δηλοῖ εὐτυχίαν τελείαν ἀπὸ βασιλέων καὶ περίκτησιν καὶ πλοῦτον καὶ ὅτι διάφορα εἴδη ἐπικτήσεται κειμήλια[12] καὶ λίθους τιμίους καὶ ἱματισμῶν λαμπρότητα καὶ

Diciamo ora degli eventi che accadono al nativo nel futuro e innanzitutto della sua prosperità, della sua dignità e della sua ricchezza. In questa indagine occorre assumere la sorte di fortuna, la quale ha, rispetto all'oroscopo, il medesimo rapporto che la Luna ha rispetto al Sole. Si trova la sorte nel nono grado del Cancro, secondo luogo a partire dal luminare minore, così come l'oroscopo è il secondo luogo a partire dal luminare maggiore, e in quel modo medesimo in cui sono configurati i due luminari, così si configura questa sorte rispetto all'oroscopo. Ora, Venere ha, su questa sorte, i maggiori diritti, trovandosi la sorte nei suoi confini, nel suo triangolo e nel suo decano. Venere ha inoltre moto diretto ed è lungi dalla luce del Sole ed è nel luogo del buon genio e si applica al signore del suo domicilio e significa una prosperità completa da parte dei re e acquisizione e ricchezza e il venire in possesso d'ogni sorta di tesori e gemme preziose e vesti splendide e beni quali se ne trovano solo

[2] τῆς om. V / [3] λαμβάνεται δὲ καὶ τοῦτο ἀπό τε P / [4] καὶ λάθρα τὸ παρ' αὐτοῦ πραττόμενον P.

XIa [1] titulum om. V / [2] δὲ καὶ P / [3] κατά τε P / [4] πρὸς τὸν μέγιστον φωστῆρα V / [5] ἔτυχε δὲ V / [6] δευτέρῳ τόπῳ ὄντι ἀπὸ σελήνης P / [7] ὁ om. V / [8] ἀπὸ τοῦ ἡλίου P / [9] καὶ om. V / [10] ἔτυχε δὲ καὶ προποδίζουσα καὶ ἅμα ἔξαυγος οὖσα P / [11] ἀγαθοδαιμονοῦσα om. P / [12] διάφορα κτήσεται κειμήλια P.

χρήματα οἷα ἀπόκεινται ἐν τοῖς βασιλείοις διὰ τὸ τὴν Ἀφροδίτην καὶ τὸν Ἄρεα †[13] καὶ τὰ πλείονα ἐπικτήσεται διὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐκ τῶν χρημάτων αὐτοῦ διὰ τὸ τὴν Ἀφροδίτην σημαίνειν τὰ κατὰ τὸν πατέρα· κληρονομήσει δὲ καὶ τοὺς γονεῖς καὶ διὰ παιδείας καὶ γραμμάτων προσπορίσεται πλοῦτον, ἐπὶ δὲ καὶ διὰ μηχανῶν τινων καὶ ἐπιτηδευμάτων καὶ τεχνῶν καὶ ψηφηφοριῶν[14] καὶ οἰκειώσεως πρὸς τοὺς βασιλεῖς διὰ τὸ τοὺς δύο τούτους ἀστέρας πλησιάζειν τῷ μεσουρανήματι καὶ τὸ συνοδεύειν τὴν Ἀφροδίτην ἀστέρι ἰδιοθρονοῦντι. τὸ δ' αὐτὸ δηλοῖ καὶ ἡ σελήνη, ἡ κυρία τοῦ κλήρου τῆς τύχης, τριγωνίζουσα τὸν ἥλιον· σχέσιν γὰρ πολλὴν δηλοῖ[15] ἔχειν τοὺς βασιλεῖς πρὸς αὐτόν· ἐπιτείνει δὲ τὴν τοιαύτην σημασίαν τοῦ πλούτου καὶ τὸ τὴν Ἀφροδίτην κυρίαν εἶναι τοῦ κλήρου τοῦ πλούτου ἥπερ οἱ ἄλλοι· κυριεύει γὰρ τῶν ὁρίων ἡ Ἀφροδίτη καὶ κυριεύει τοῦ οἴκου καὶ τῶν ὁρίων τῆς σελήνης, ἥτις ἐστὶ κυρία τοῦ κλήρου τῆς τύχης· καὶ δηλοῦσι ταῦτα πλῆθος πλούτου καὶ ὡς οὐδέποτε τούτου στερηθήσεται, ἀλλὰ μᾶλλον ἐπικτήσεται ἐξ οἰκείων κόπων[16] καὶ διὰ κληρονομίαν τοῦ πατρός. ἐπεὶ δὲ ἑῷοι πρὸς τὸν ἥλιον εἰσὶν οἱ[17] ἀστέρες καὶ πρὸς τὸν ὡροσκόπον δηλοῦσι τὸν πλοῦτον καὶ τὴν ἐπίκτησιν εἶναι ἐν τῷ καιρῷ τῆς νεανικῆς ἡλικίας· ἐπεὶ δὲ ἐν τῷ τρίτῳ εἰσὶ δεκανῷ δηλοῖ ὅτι καὶ περὶ τὰ τέλη ἐπικτήσεται, καὶ ὁσάκις καταντήσει ὁ περίπατος ¶ V 247r ¶ εἰς τὰ ὅρια τῶν τοιούτων ἀστέρων ἢ τὰς ἀκτῖνας αὐτῶν[18] ἀνακαινισθήσεται αὐτοῦ ἡ ἐπίκτησις καὶ ὁ[19] πλοῦτος· τοῦτο δὲ[20] ἔσται μετὰ ἔτη κη̄ καὶ λᾱ καὶ λε̄ καὶ μ̄η̄ καὶ ξ̄β̄.

nelle regge, poiché Venere e Marte <sono l'uno in esagono all'altro> e che i beni più grandi li avrà grazie al padre e alle di lui sostanze, in quanto Venere significa ciò che riguarda il padre ed egli erediterà dai genitori. Si procaccerà inoltre ricchezze dalla cultura e dalle lettere, da arti inventive, dalla propria occupazione e dal proprio mestiere, dai calcoli e dalle relazioni con i principi, poiché questi due astri [i.e. Mercurio e Venere] sono prossimi al culmine e poiché Venere si unisce ad un astro sito nel proprio trono. Questo significa anche la Luna, signora della sorte di fortuna, che forma trigono con il Sole: mostra infatti che i principi hanno frequenti rapporti con il nativo. Ed il significato della ricchezza è rinvigorito dall'essere Venere signora della sorte delle ricchezze: vediamo infatti che Venere ne signoreggia i confini e il domicilio, mentre la Luna è signora della sorte di fortuna e queste cose indicano l'abbondanza degli averi. Ora, questa condizione non verrà meno, al contrario sarà rafforzata dagli sforzi del nativo e dall'eredità paterna; e poiché gli astri (i.e. Venere e Mercurio) sono mattutini rispetto al Sole e all'oroscopo, significano che le ricchezze e le acquisizioni verranno nel tempo della gioventù; d'altro canto, essendo nel terzo decano, significa che le acquisizioni saranno verso il termine della vita. Ed ogni qualvolta la direzione <della sorte di fortuna> giungerà ai confini di questi astri si rinnoveranno e le se acquisizioni e la sua ricchezza. Questo avverrà ad anni 28 e 31 e 35 e 48 e 62.

[13] lacunam fere viginti litterarum praebet P, ἐξαγώνους εἶναι ἀλλήλοις suppl. Pingree / [14] ψηφοριῶν P / [15] δηλοῖ πολλὴν P / [16] τόπων V / [17] οἱ om. V / [18] αὐτῶν om. P / [19] ἡ ... ὁ om. V / [20] δὲ om. V.

XIb Τὸ δὲ τυχεῖν τὸν Ἄρεα μετὰ τοῦ κλήρου τῆς τύχης δηλοῖ διὰ μέσου ζημίας καὶ λύπας ἐπ' αὐταῖς, διὰ δὲ τὸ πόρρωθεν εἶναι οὐκ ἔσονται ἀξιόλογοι, γενήσονται δὲ ἐν ὁδοιπορίαις καὶ ἔν τισιν ἀπαιτήσεσι. τὸ δὲ τὸν κλῆρον τοῦ πλούτου ὕπαυγον εἶναι δηλοῖ κρύφιον εἶναι τὸν πλοῦτον αὐτοῦ καὶ μὴ γινώσκεσθαι παρά τινων διὰ φόβων βασιλέων καὶ ἐξουσιαστῶν· ὠφεληθήσεται δὲ πολυτρόπως καὶ ἀπὸ διαφόρων πόρων διὰ τὸ τὴν σελήνην καὶ τὴν Ἀφροδίτην καὶ τὸν Ἑρμῆν ἐν δισώμοις εἶναι ζῳδίοις· καὶ ἐπεὶ ἀκάκωτοι οὗτοι οἱ ἀστέρες εἰσίν, οὐ στερηθήσεται τοῦ πλούτου ἄχρι τέλους τῆς αὐτοῦ βιοτῆς.

Poiché inoltre Marte si trova con la sorte di fortuna, insinua danni ed afflizioni negli averi, ma poiché Marte è lontano, non saranno importanti; avverranno nondimeno in occasione di viaggi e di esazioni. E poiché la sorte delle ricchezze è combusta, significa che le sue ricchezze sono segrete e che non sono note ad alcuni per paura dei principi e delle autorità. Ed avrà benefici in diversi modi e da varie fonti, poiché la Luna e Venere e Mercurio sono in segni bicorporei e, poiché questi astri non sono afflitti, le sue ricchezze non saranno soggette a deterioramento fino al termine della sua vita. **XIb**

XIIa <Περὶ τύχης ἀξιωματικῆς>

Ἕπεται δὲ τοῦτο τοῖς δυσὶ φωστῆρσι καὶ τοῖς κυρίοις αὐτῶν καὶ τοῖς δορυφοροῦσιν ἄστρασι τὸν ἥλιον. ἐπεὶ οὖν ὁ ἥλιος ὁ τῆς αἱρέσεως κύριος ¶ P 111 v ¶ ἐν τῷ προαναφερομένῳ τοῦ ὡροσκόπου ἐστὶ ζῳδίῳ ἐν[1] ἀρρενικῷ[2] συνάπτων τῷ Κρόνῳ τῷ κυρίῳ τοῦ ὑψώματος τοῦ δωδεκατημορίου ἐν ᾧ ἐστι, μεσουρανεῖ δὲ καὶ ὁ Κρόνος, εἰ τάχα κακοδαιμονεῖ ὁ ἥλιος ἐν τῷ δωδεκάτῳ τόπῳ, ἀλλ' ὅμως ἐν ἀρρενικῷ ζῳδίῳ τυγχάνων, ἐνδύναμός ἐστιν· ἐπικρατήτωρ δὲ τοῦ τόπου αὐτοῦ[3] ἐστιν ὁ Κρόνος, τριγωνίζων καὶ τὸ δωδεκατημόριον ἔνθα ἐστὶν ἡ σελήνη, σχηματιζομένης καὶ αὐτῆς[4] πρὸς τὸν ἥλιον· καὶ τὰ τοιαῦτα σχήματα δηλοῦσι δόξης περιωπὴν[5] καὶ ὕψος δυναστείας καὶ ὡς ὁ γεννηθεὶς[6] ἔσται μέγας ἐξουσιαστὴς καὶ φοβερὸς καὶ ἰσχυρὸς καὶ δυνατὸς καὶ εὐοδούμενος καὶ εὐτυχὴς καὶ περίφημος καὶ διαβόητος καὶ[7] κοινωνῶν τοῖς βασιλεῦσι ἐν ταῖς ἰδίαις[8] βουλαῖς καὶ ἀναδε-

<*b. Della dignità*>

Segue a questa trattazione quella <fondata sull'osservazione> dei due luminari e dei suoi signori e degli astri che formano corteo al Sole. Ora, poiché il Sole, signore della fazione, si trova nel segno che è sorto prima dell'oroscopo, in segno maschile e si applica a Saturno, essendo signore dell'esaltazione del segno in cui Saturno si trova; ed inoltre essendo Saturno culminante, per tutte queste cose, pur se il Sole si trova nel luogo dodicesimo, che è il cattivo genio, epperò in segno maschile, è in forza. E l'astro che predomina sul suo luogo è Saturno, che è anche signore del triangolo del dodecatemorio ove è la Luna e la Luna è configurata al Sole e queste figure significano l'aumento della gloria, l'eccellenza del potere e che il nativo è un alto dignitario, sommo, temibile, vigoroso, potente, che ha felice successo, prospero, famoso e ben noto, che partecipa alle assemblee dei principi, che ha ricevuto comando **XIIa**

XIIa [1] ἐν om. P / [2] ἀρσενικῷ P / [3] ἔστι τοῦ τόπου αὐτοῦ V / [4] σχηματιζομένη καὶ αὐτῇ P / [5] δηλοῦσι οὖν τὰ τοιαῦτα σχήματα δόξης προκοπήν P (περικοπήν sugg. Pingree) / [6] τὸ γεννηθὲν V / [7] coniunctiones omnes om. V / [8] αὐτῶν P.

χόμενος ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας. διὰ τὸ μεσουρανεῖν τὸν Κρόνον καὶ εἶναι ἐν βασιλικῷ ζῳδίῳ ὑποταγήσονται δὲ αὐτῷ πολλοὶ καὶ πανυπείροχος[9] ἔσται καὶ ἄρξει τῶν ὁμοίων αὐτῷ κατὰ τὴν τέχνην, καὶ ὑπακούσουσιν αὐτῷ, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς κυριευθήσεται, ἀλλ' ὑποτάξει πολλοὺς καὶ οὐχ ὑποταγήσεται, ἀλλ' ἢ μόνῳ τῷ μεγάλῳ βασιλεῖ, ἔντιμος δὲ ἔσται αὐτῷ καὶ πειθήνιος τούτῳ γενήσεται, διαβήσεται δὲ καὶ ἡ πρόσταξις αὐτοῦ ἐπὶ πολλοὺς καὶ σκηνώσει ἐν τοῖς ἀνακτόροις, καὶ ἔσται πολυχρόνιος ἡ τούτου εὐτυχία καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἀκαταμάχητος καὶ ἀκατάδεκτος. ἐπιτείνει δὲ τὰ τῆς εὐτυχίας καὶ ὁ τριγωνισμὸς τῶν φωστήρων πρὸς ἀλλήλους καὶ μάλιστα ἐπὶ ἀρρενικῶν ζῳδίων.

ed autorità. E molti sono a lui sottoposti, poiché Saturno culmina in segno regale, ed è a tutti superiore, ha comando sui suoi pari in virtù della sua arte ed essi gli ubbidiscono; da nessuno è comandato, ma molti comanda e non può essere sottoposto se non al grande re di cui gode la stima e verso cui è obbediente. Il suo comando si estenderà in molti luoghi e avrà sede nelle regge e il suo successo durerà a lungo inalterato, invincibile, incontrastato. E la sua prosperità è rinvigorita dal trigono mutuo dei due luminari, segnatamente producendosi tra segni maschili.

XIIb Ἐπεὶ δὲ ὁ ἥλιος προαναφέρεται τοῦ ὡροσκόπου, ἔσται αὐτὴ εὐτυχία ἐν τῇ νεότητι, οὐ μέντοι τάχιον διὰ τὸ σχολαιότερον τῆς πορείας τοῦ Κρόνου ἀλλ' ἢ μετὰ ἔτη λ. ἔστι δὲ δεύτερος τριγωνικὸς δεσπότης τοῦ ἡλίου ὁ Ἑρμῆς, ἔστι δὲ καὶ ὁριοκράτωρ αὐτοῦ ὡσαύτως δὲ καὶ οἰκοδεσπότης τοῦ ἑτέρου φωστῆρος εἰ δὲ καὶ[1] ὁ Κρόνος ἔχει τὴν μείζονα σημασίαν, ἀλλ' οὐ τέλεον παρορατέος ὁ Ἑρμῆς. ἔστι δὲ καὶ ὁ Ἑρμῆς εἷς[2] τῶν δορυφορούντων καὶ ἐν τῷ ἀγαθοδαιμονοῦντι ἀναρχόμενος ἐπὶ τὸ μεσουράνημα καὶ[3] προποδίζων καὶ ἰδιοθρονῶν καὶ συνοδεύων ἀστέρι ἀγαθοποιῷ· καὶ δηλοῦσι τὰ τοιαῦτα σχήματα εὐδοκιμήσ<εσθ>αι[4] τούτον παρὰ τοῖς βασιλεῦσιν ἤτοι πρωτονοτάριον γενέσθαι καὶ ἄρξαι[5] καὶ ἐγχειρισθῆναι τούτῳ[6] μεγάλας διοικήσεις· ἔσται δὲ καὶ[7] εὐβούλευτος[8] ἐν ταῖς πράξεσι καὶ εὐαπόδεκτος[9] ἐν ταῖς οἰκονομίαις καὶ ἐξάκουστος ἐπὶ τοῖς μα-

Ora, poiché il sorgere del Sole precede l'oroscopo, la sua prosperità è in gioventù, nondimeno non molto presto, a causa della lentezza del moto di Saturno, ma dopo anni 30. Mercurio poi è il secondo signore del triangolo del Sole, padrone dei suoi confini ed è inoltre signore del domicilio dell'altro luminare. E pur se Saturno ha il maggior significato, non si deve trascurare di considerare Mercurio. Ora, Mercurio è uno degli astri che fanno corteo al Sole ed è nel luogo del buon genio e si dirige verso il culmine, con moto diretto, nel proprio trono, unito ad una benefica stella: tutte queste figure indicano che egli sarà tenuto in onore dai principi ovvero che diverrà primo segretario e che gli verranno confidate importanti amministrazioni. Sarà assennato nelle sue azioni, abile e capace nell'amministrare, perspicace nelle scienze, nella cultura e nei con- **XIIb**

[9] πανυπέροχος V.

XIIb [1] καὶ om. P / [2] εἷς om. V / [3] καὶ om. V / [4] συζηρεῦσαι P / [5] καὶ ἄρξαι om. P / [6] τούτῳ om. P / [7] καὶ om. V / [8] εὐούλευτος V / [9] εὐεπίδεκτος P.

θήμασι καὶ τῇ παιδεύσει καὶ τῇ φρονήσει, ἀεὶ ἐν εὐφροσύνῃ διάγων καὶ ἐν τρυφῇ καὶ εὐημερίᾳ, μή[10] τινων συμπτωμάτων ἢ φόβων αὐτῷ ἐπιγινομένων, ἀλλ' ἀεὶ ἐν ἀνέσει βίου διάγων καὶ ἐν πλούτῳ δαψιλεῖ καὶ εὐημερίαις· εὐτυχήσει δὲ προφάσει γυναικῶν, αἵτινες εὐτυχίαι αὐτῷ ἀνακαινισθήσονται προφάσει αὐτῶν.

sigli e trascorrerà sempre la vita in letizia e nel decoro e nella prosperità, senza infortuni o paure, ma sempre nell'agio, nell'abbondanza e nella quiete; ed avrà prosperità grazie alle donne, giacché a causa loro giungeranno nuovi successi.

XIIc Ἐπεὶ δὲ ὁ Ἑρμῆς σημαντικώτερος μετὰ τὸν Κρόνον ἐστι[1], δηλοῖ ὡς ἑρμαικαὶ αὐτῷ εὐτυχίαι περιγενήσονται καὶ ἐκ διαφόρων[2] καιρῶν, πλὴν αἱ τῶν πρώτων χρόνων εὐτυχίαι πολυχρονιώτεραι ἔσονται. ἀλλὰ πρὸς τούτοις διὰ τὴν τοῦ Κρόνου φύσιν ἔσται περίφοβος καὶ περίδειλος[3] καὶ ὑποπτεύων ἐναντιώματα, ἀλλ' οὐδὲν τούτῳ τῶν λυπηρῶν ἐπισυμβήσεται διὰ τὸ ἀκάκωτον ¶ P 112r ¶ εἶναι τὸν Κρόνον· ἕξει δὲ προσόδους πολλὰς καὶ κατακυριεύσει χωρίων καὶ γεννημάτων καὶ εὐτυχήσει δι' οἰκοδομημάτων, θεοῦ θέλοντος. συνεχεῖς δὲ[4] ἔσονται αὐτῷ αἱ εὐτυχίαι καὶ οἱ βαθμοὶ ὑψηλοὶ ἄχρι τέλους τῆς αὐτοῦ ζωῆς, πλὴν διὰ τὸ τὸν Δία τρίτον εἶναι τοῦ τριγώνου τοῦ ἡλίου δεσπότην καὶ δηλοῦν τὰ περὶ τῶν τελευταίων τῆς ζωῆς χρόνων. ἔστι δὲ ὁ τοιοῦτος ἀστὴρ ἀποκεκλικὼς καὶ ταπεινούμενος <καὶ> δηλοῖ ὕφεσιν δόξασθαι αὐτῷ τὰ τῆς εὐτυχίας καὶ ὡς ἐν εὐσεβείᾳ ἔσται καὶ ταπείνωσιν ἐπιδέξεται[5] καὶ νηστείαν καὶ εὐχὴν καὶ μετάδοσιν διὰ τὸ κυριεύειν τὸν Δία τοῦ κλήρου τῆς πίστεως, καὶ ταῦτα κατορθώσει πρὸς τῷ τέλει[6] τοῦ βίου διὰ τὸν ἑσπέριον εἶναι τὸν Δία[7]· ὅμως καὶ ἐν τούτοις ὢν ἔντιμος ἔσται ¶ V 247v ¶ παρά τε τοῖς κοινοῖς καὶ τοῖς βασιλεῦσι μέχρι τέλους τῆς αὐτοῦ ζωῆς διὰ τὸ ἐνδύναμον τῶν δύο τριγωνοκρατόρων. ἐπιτείνει δὲ τοῦτο

XIIc E poiché Mercurio è l'astro significante con Saturno, indica che gli arriveranno successi mercuriali in diversi tempi e i primi buoni esiti saranno più duraturi. In seguito, a causa della natura di Saturno, che di angoscia e timore è piena, sospetterà avversità e controversie, ma non accadrà nulla di penoso o contristante, poiché Saturno non è afflitto. Avrà per contro numerosi proventi e sarà padrone di terre e di prodotti della terra e avrà successo nelle costruzioni. E i suoi successi saranno continui, le sue dignità elevate sino al termine della sua vita, quantunque altro significhi la stella di Giove che, nella sua qualità di terzo signore del triangolo del Sole, indica l'ultima parte della vita. E' questa stella declinante ed umiliata e significa che il nativo subirà una diminuzione della sua prosperità e cercherà l'umiltà, il digiuno, la preghiera e la beneficenza, poiché Giove signoreggia la sorte della fede e queste cose compirà onestamente verso il termine della vita, in quanto Giove è vespertino, ed in questo sarà onorato e dal popolo e dai principi sino alla sua morte, per la condizione di potenza dei due trigonocratori; ed in particolare, Saturno, che è signo-

[10] νή V.

XIIc [1] σημειότερός ἐστιν ἀστὴρ V / [2] ἐκ διαφόρων P, ἀδιαφόρων V / [3] καὶ περίδειλος om. P / [4] καὶ συνεχεῖς P / [5] ἀσπάσεται P / [6] καὶ ταῦτα πρὸς τὰ τέλη V / [7] διὰ τὸ ἑσπέριον τοῦ Διός V.

καὶ τὸ τὸν Κρόνον, κύριον ὄντα τοῦ τετάρτου, μεσουρανεῖν. παρέξει δὲ τούτῳ ὁ Ἑρμῆς πλοῦτον δαψιλῆ ὡς σημαίνων καὶ αὐτὸς ἅμα τῇ Ἀφροδίτῃ τὰ περὶ τοῦ πλούτου.

re del quarto luogo e culmina, dà quantità e durata, mentre Mercurio gli porta copiose ricchezze, essendo altresì significatore, unitamente a Venere, delle ricchezze.

XIId Ἐπεὶ δὲ ἡ σελήνη ἐν τῷ καιρῷ τῆς γεννήσεως ἀπὸ τοῦ μέσου κινήματος ἐπὶ τὴν μείζονα κίνησιν ἐφέρετο, δηλοῖ ὡς ἀναβιβασθήσεται ἀπὸ μέσης εὐτυχίας ἐπὶ τὴν[1] μείζονα καὶ ὡς κατόψεται μέτρα μεγάλα καὶ μάλιστα διὰ γραμμάτων καὶ λογοθεσιῶν καὶ τῶν τοιούτων διὰ τὸ εἶναι τὴν σελήνην ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ Ἑρμοῦ καὶ συσχηματίζεσθαι τῷ μεγίστῳ φωστῆρι· ἐπεὶ δὲ οἱ τῶν κέντρων ἐπικρατήτορες ἔτυχον πάντες ἐνδύναμοι, τοῦ Κρόνου μεσουρανοῦντος καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἀγαθοδαιμονούσης, πλὴν τοῦ Ἄρεως, δηλοῦσι[2] ταπείνωσιν βίου κατὰ[3] τὴν ἀρχὴν τῆς ζωῆς καὶ κατὰ τὸ πρῶτον τριτημόριον[4] αὐτῆς καὶ μάλιστα κατὰ τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ. ἐπελεύσεται δὲ αὐτῷ ἡ εὐτυχία ἄνευ ἀγῶνος διὰ τὸ συνάπτειν τὸν ἥλιον τῷ Κρόνῳ πλησίον ὄντι τοῦ μεσουρανήματος· ὑποταχθήσονται γὰρ αὐτῷ πολλοί, καὶ μόνος διοικήσει τὰς ἀρχὰς ἃς ἐμπιστευθήσεται καὶ εὐτυχὴς ἔσται παρ' ὅλον τὸν τῆς ζωῆς αὐτοῦ χρόνον.

XIId E poiché la Luna, al tempo della genitura, si muove dal moto medio al maggiore, significa che egli si eleverà da una prosperità media ad una più grande e che giungerà ad alte vette, specie nelle lettere, nell'amministrazione e simili, essendo la Luna nel domicilio di Mercurio e configurandosi al luminare maggiore. Quanto agli astri che dominano sugli angoli, tutti sono in forza; Saturno, in particolare, culmina, Venere è nel luogo del buon genio, ma fa eccezione Marte, onde significa un'umile condizione all'inizio della vita e nel suo primo terzo, segnatamente all'inizio del primo terzo. La prosperità gli giungerà senza affanno, poiché il Sole si applica a Saturno sito presso il medio cielo. Molti saranno a lui soggetti ed egli reggerà da solo i comandi che gli saranno confidati e avrà buon successo in tutto il tempo della sua vita.

XIIIa Περὶ τοῦ[1] γάμου

Τὰ δὲ περὶ τοῦ γάμου καὶ τῶν συνουσιῶν ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἡ Ἀφροδίτη δηλοῖ· ἐνταῦθα δὲ διπλὴν ἔχει τὴν σημασίαν, τὸ μὲν διὰ τὴν φύσιν αὐτῆς, τὸ δὲ διὰ τὸ εἶναι κυρίαν τοῦ ἑβδόμου τόπου τοῦ δηλοῦντος τὰ περὶ τῶν γυναικῶν καὶ τῶν συνουσιῶν. ἔτυχε δὲ ἡ Ἀφροδίτη ἐνδύναμος[2] ὡς εἴπομεν καὶ ἀπηλλοτριωμένη πάσης κακώσεως· οὔτε γὰρ ἀναποδίζει, οὔτε ὕπαυγός ἐστι, ἀλλ' ὁρωμένη αἰσθητῶς[3] καὶ πλησίον οὖσα τοῦ μεσουρα-

Delle nozze

XIIIa La stella di Venere è per massima parte significatrice delle nozze e delle unioni. Ed in questa genitura ha un duplice significato: per la sua natura medesima e per essere signora del settimo luogo che indica ciò che attiene alle donne e alle unioni. E Venere, come già detto, si trova forte, separata da ogni afflizione: infatti non retrograda, non è combusta, ma ben appariscente alla vista ed è prossima all'angolo culminante manifesto,

XIId [1] τὴν om. V / [2] δηλοῖ V / [3] καὶ V / [4] τριτομόριον V.

XIIIa [1] τοῦ om. P / [2] ἔτ. δὲ καὶ ἐνδύναμος ἡ Ἀ. P / [3] καὶ αἰσθητή P.

νοῦντος κέντρου τοῦ φανεροῦ[4] καὶ ἀγαθοδαιμονοῦσα καὶ συνοδεύουσα τῷ οἰκοδέκτορι αὐτῆς καὶ ἀγαθυνομένη δι' αὐτοῦ· εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἐν τῷ ταπεινώματι αὐτῆς, ἀλλὰ τὸ συνοδεύειν αὐτὴν τῷ κυρίῳ τοῦ ὑψώματος τοῦ οἴκου ἐν ᾧ ἐστιν ἀπαλλάττει ταύτην τῆς τοῦ ταπεινώματος κακώσεως. καὶ δηλοῖ ἡ Ἀφροδίτη ἐνδύναμος οὖσα γάμον ἔνθεσμον καὶ μάλιστα ὅτι συνοδεύει τοῖς ἀγαθοποιοῖς καὶ ἐπικρατήτωρ ἐστὶ τῆς γενέσεως[5] καὶ κυρία τοῦ ἑβδόμου τόπου· καὶ διὰ ταῦτα παρέξει αὐτῷ ἐξ ἀνάγκης γάμον. ἔχει δέ τινα καὶ ὁ Ἑρμῆς σημασίαν ἐπὶ[6] τῷ γάμῳ ὡς τῇ Ἀφροδίτῃ συνοδεύων καὶ ἀκάκωτος ¶ P 112v ¶ ὤν, διὸ καὶ[7] νόμιμον παρέξει γάμον. τὸ δὲ εἶναι τὴν Ἀφροδίτην καὶ τὸν Ἑρμῆν ἔτι δὲ καὶ τὴν σελήνην ἐν ζῳδίοις στειρώδεσι[8] δηλοῖ[9] σωφροσύνην τοῦ γεννηθέντος καὶ μὴ ῥέπειν εἰς συνουσίαν μήτε ἐπιθυμητικὸν[10] εἶναι μήτε ἀκόλαστον[11] καὶ ἄσωτον. τὸ μὲν διὰ τὰ[12] στειρώδη ζῴδια, τὸ δὲ καὶ διὰ τὸ πόρρωθεν εἶναι τὴν Ἀφροδίτην τοῦ Ἄρεως καὶ τῶν οἴκων αὐτοῦ καὶ τῶν ὁρίων· ταῦτα γὰρ τὰ σχήματα[13] νωθρείαν δηλοῦσι περὶ τὰ τοιαῦτα ἔργα καὶ συμμετρίαν τῆς συνουσίας, μᾶλλον δὲ ἀσυμμετρίαν ἐπὶ τὸ ἔλαττον. ἐπιτείνει δὲ τὴν τοιαύτην νωχελίαν καὶ ὁ Κρόνος μεσουρανῶν ἐν στειρώδει ζῳδίῳ καὶ καταπηγνὺς ὡσανεὶ τὸ πυρῶδες τῆς ὀρέξεως. εἴ γε[14] δὲ ὁ Ἑρμῆς καὶ ἡ Ἀφροδίτη ἦσαν ἐν τόποις ἐναντίοις, ἔρρεπεν[15] ἂν ὁ γεννηθεὶς ἐπὶ τὴν τῶν ἀρρένων συνουσίαν καὶ τὸ μῖσος τῶν γυναικῶν· καὶ γὰρ ὅταν[16] ἴδῃς τὸν Ἑρμῆν συνοδεύοντα τῇ Ἀφροδίτῃ ἐπὶ γενέσεως[17], γίνωσκε τὸν γεννηθέντα τῶν παιδικῶν ἀντιποιεῖσθαι. καὶ διὰ τοῦτο οὐ τέλεον αὐτὸν ἀνυπόλεπτον ἔχομεν ἐπὶ τούτῳ τῷ[18] πάθει πλὴν διὰ τὰ λοιπὰ σχήματα σωφρονέστερα, καὶ[19] μάλιστα ὅτι καὶ ὁ κλῆρος τοῦ γάμου ἐν τῷ τοξότῃ εἶναι[20]· καὶ τοῦτο γὰρ σωφροσύνην δηλοῖ.

nel luogo del buon genio, unita al signore del suo domicilio e da esso posta in condizione benefica. Ed invero, pur se si trova nella sua umiliazione, la sua congiunzione con il signore dell'esaltazione del segno in cui si trova rimuove il male dell'umiliazione e tale Venere robusta significa nozze legittime, soprattutto in quanto si unisce agli astri benefici ed è la stella che predomina nella genitura ed è signora del settimo luogo: per queste cose porta necessariamente il matrimonio. Anche l'astro di Mercurio ha un qualche significato riguardo al matrimonio in quanto è congiunto a Venere e, non essendo afflitto, arreca nozze legittime. Inoltre, poiché Venere, Mercurio e la Luna sono in segni sterili indicano la temperanza del nativo e che egli non inclina alle relazioni, che non è bramoso, non smodato, non un gaudente. D'altro canto, Venere è lontana da Marte, dei suoi domicilii e dai suoi confini e queste figure mostrano indolenza nelle cose di Venere, una giusta misura nei rapporti sessuali o, piuttosto, una disproporzione per difetto. Questa neghittosità è rafforzata dalla stella di Saturno che culmina in un segno sterile e congela in qualche modo il fuoco del desiderio. E se Mercurio e Venere si trovassero in luoghi contrari, il nativo propenderebbe all'unione con i maschi e all'odio per le donne; ed invero ogni qualvolta vedi in una genitura Mercurio congiunto con Venere, sappi che il nativo ricerca gli amanti; ma qui tale passione non è interamente accolta, giacché le restanti figure sono temperatissime ed anche la sorte delle nozze in Sagittario è segno di temperanza.

[4] καὶ φανερῶς P / [5] καὶ ἔστι τῆς γενέσεως ἐπικρατήτωρ P / [6] ἐν P / [7] διὸ καὶ om. V / [8] ἐν στειρώδεσι ζῳδίοις P / [9] δηλοῦσι V / [10] μήτε ἐπιθυμητικόν om. P / [11] post ἀκόλαστον ponit εἶναι V / [12] τὰ om. V / [13] καὶ ταῦτα τὰ σχήματα V / [14] γε om. P / [15] ἔρεπεν V / [16] ἔνθα V / [17] κατὰ τὴν γένεσιν P / [18] τῷ τοιούτῳ P.

[19] καὶ om. V / [20] ἔτυχε P.

XIIIb Δηλοῖ δὲ καὶ τὸν γάμον τὸ ἐπιβλέπειν τὸν Ἑρμῆν καὶ τὴν Ἀφροδίτην τὸν κλῆρον τοῦ γάμου[1] καὶ ὡς εὐτυχήσει καὶ ἐπικτήσεται πλοῦτον καὶ πολλὴν περιουσίαν τῇ προφάσει τοῦ γάμου· καὶ γὰρ ὁ Ἑρμῆς καὶ ἡ Ἀφροδίτη ἀγαθοδαιμονοῦντες καὶ περὶ τοῦ πλούτου δηλοῦντες ἐσήμαναν[2] ὅτι προφάσει γυναικῶν πλατυνθήσεται[3] ὁ βίος αὐτοῦ καὶ ὡς ἕξει βίον εὐφρόσυνον καὶ χαρμόσυνον. τὸ δὲ τὸν Ἑρμῆν καὶ τὴν Ἀφροδίτην ἐν δισώμοις εἶναι ζῳδίοις ὡσαύτως δὲ καὶ τὴν σελήνην καὶ τὸν κλῆρον τοῦ γάμου δηλοῖ πολλὰς αὐτὸν ἐσχηκέναι[4] γυναῖκας καὶ πλείονας τῶν δύο. ἐπεὶ δὲ ὁ Ἑρμῆς ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ἐστι καὶ τῷ ὑψώματι καὶ ὁ κλῆρος τοῦ γάμου ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ Διός, σώφροσι συναφθήσεται γυναιξί ¶ V 248r ¶ καὶ πλουσίαις καὶ ἐνδόξοις. τὸ δὲ τὴν Ἀφροδίτην ταπεινοῦσθαι δηλοῖ καὶ δούλαις αὐτὸν συμμιγήσεσθαι ἐπιστήμοσι τεχνῶν.

XIIIb Mercurio e Venere osservano la sorte delle nozze: ciò significa il matrimonio e che esso sarà felice e che il nativo acquisirà ricchezze e molti averi a cagione del matrimonio, poiché Mercurio e Venere, nel luogo del buon genio, sono altresì significatori delle ricchezze e indicano che la condizione di vita del nativo si accrescerà a dismisura e sarà serena e lieta. E poiché Mercurio, Venere e la Luna e la sorte delle nozze sono in segni bicorporei, significa che avrà molte moglie e comunque più di due. Ed essendo Mercurio nel proprio domicilio ed esaltazione e la sorte delle nozze nel domicilio di Giove, egli si unirà a donne assennate, ricche e illustri. E poiché Venere è nella propria umiliazione, significa che si unirà anche a serve esperte nelle arti.

XIIIc Τὸ δὲ ἑῷαν εἶναι ταύτην πρὸς τὸν ἥλιον δηλοῖ ὡς συναφθήσεται γυναιξὶν ἀπὸ νεαρᾶς αὐτοῦ ἡλικίας. τὸ δὲ ἤδη παρελθεῖν τὴν πανσέληνον τὴν σελήνην δηλοῖ καὶ[1] ἐν τῇ παρακμῇ αὐτὸν λήψεσθαι γυναῖκα καὶ μάλιστα ὅτε ἐπιμερίζει ἡ Ἀφροδίτη διὰ τῆς ἀκτῖνος τοῦ Ἑρμοῦ ἢ ὁ Ἑρμῆς διὰ τῆς ἀκτῖνος τῆς Ἀφροδίτης· προσεκδέχεσθαι δὲ[2] δεῖ τοῦτο μετὰ ἔτη κ καὶ μετὰ ἔτη κα[3] καὶ μετὰ ἔτη κδ καὶ μετὰ ἔτη κῆ. δηλοῖ δὲ τὸ συνοδεύειν τὴν Ἀφροδίτην τῷ Ἑρμῇ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ὠφέλιμον εἶναι καὶ ἀγαπητικὴν αὐ-

XIIIc L'essere Venere mattutina rispetto al Sole significa che si unirà a una donna in gioventù, l'avere la Luna già oltrepassato il plenilunio significa che prenderà moglie nel fiore dell'età e, segnatamente, quando la stella di Venere suddividerà <i tempi> unitamente a Mercurio o Mercurio <suddividerà i tempi> unitamente a Venere. Si dovrà pertanto attendere il ventesimo o ventunesimo anno o il ventiquattresimo o il ventottesimo. L'unione di Venere a Mercurio significa che sua moglie gli è giovevole, affettuosa verso di lui

XIIIb [1] καὶ τὸ ἐπιβλέπειν δὲ ... τὸν γάμον δηλοῖ P / [2] δηλοῦσι καὶ σημαίνουσι P / [3] πληθυνθήσεται P / [4] ἕξειν P.

XIIIc [1] καὶ om. P / [2] δὲ om. V / [3] κ ἢ κα P.

τοῦ τε καὶ τῶν τέκνων. τὸ δὲ τοὺς δύο τούτους[4] ἀστέρας ἀγαθοδαιμονεῖν δηλοῖ ὡς συστήσεται μεταξὺ αὐτοῦ τε καὶ τῆς γυναικὸς φιλία καὶ ἔρως πολὺς παρ' ὅλον τὸν τῆς ζωῆς αὐτῶν χρόνον καὶ ὡς ὅλος ἔσται τῶν συνοικουσῶν αὐτῶν αὐτῷ γυναικῶν, μὴ ἀποβλέπων πρὸς ἀλλοτρίαν. δηλοῖ δὲ καὶ τὸ συνοδεύειν τὸν Ἑρμῆν τῇ Ἀφροδίτῃ ἐπὶ πολλῶν γενέσεων καὶ τὸ συνουσιᾶσαι αὐτὸν συγγενέσιν αὐτοῦ, μάλιστα δὲ ὅτι καὶ ἡ σελήνη κυριεύει τοῦ ὑψώματος τοῦ ἑβδόμου τόπου καὶ ὁ κύριος ¶ P 113r ¶ τοῦ κλήρου τοῦ γάμου, ὁ[5] Ζεύς, ὑπάρχει ἐν τῷ τρίτῳ, ὃς δηλοῖ τοὺς συγγενεῖς· τὸ δὲ εἶναι τὴν Ἀφροδίτην ἐν τῷ ἐνδεκάτῳ τόπῳ δηλοῖ καὶ ὡς ἀπὸ φίλων γῆμαι[6] τὴν γυναῖκα. τὸ δὲ τὸν Ἑρμῆν προσδέχεσθαι τὴν Ἀφροδίτην, τὴν δὲ Ἀφροδίτην μὴ προσδέχεσθαι τὸν Ἑρμῆν, δηλοῖ πολλὴν μὲν ἀγάπην τῶν γυναικῶν πρὸς αὐτὸν εἶναι καὶ ὑπακοήν, αὐτὸν δὲ ἔλαττον αὐτὰς ἀγαπῆσαι[7]. ἐπεὶ δὲ ὁ Ἑρμῆς κυριεύει τοῦ ὀγδόου τόπου, δηλοῖ ὅτι προφάσει κληρονομίας γυναικῶν ἐπικτήσεται πάμπολλα· τὸ αὐτὸ[8] δηλοῖ καὶ τὸ συνεῖναι τὸν κύριον τοῦ ἑβδόμου τόπου τῷ σημειωτικῷ ἀστέρι τοῦ ὡροσκόπου καὶ ὡς φρόνιμοι ἔσονται αἱ γυναῖκες αὐτοῦ καὶ γραμμάτων εἰδήμονες καὶ εὐειδήστατοι καὶ ἐπίδοξοι διὰ τὴν ἕνωσιν τοῦ Ἑρμοῦ καὶ τῆς Ἀφροδίτης. ἔσονται δὲ καὶ νεώτεραι.

e verso i figli. E poiché questi astri sono nel luogo del buon genio, significa che fra lui e la moglie vi sarà affetto e molto amore per tutta la loro vita e che egli sarà intieramente delle donne che coabitano con lui, senza gettare sguardo sulle altre. In verità, il congiungersi di Mercurio e di Venere mostra, in molte geniture, che il nativo si unisce a persone del proprio parentado, segnatamente quando inoltre la Luna signoreggia l'esaltazione del settimo luogo e Giove, signore della sorte delle nozze, si trova nel terzo luogo, che significa i parenti; d'altro canto, l'essere Venere nell'undicesimo luogo significa che prenderà moglie nell'ambito delle sue amicizie. E poiché Mercurio accoglie Venere e Venere non accoglie Mercurio, significa molta affezione e sottomissione delle donne verso di lui e che egli avrà verso di loro un affetto minore. E poiché Mercurio signoreggia l'ottavo luogo, significa che, a causa dell'eredità delle mogli, avrà importanti guadagni. La medesima cosa è significata dall'essere il signore del settimo luogo l'astro significatore dell'oroscopo. E le sue mogli sono assennate, versate nelle lettere, di bell'aspetto e illustri per l'unione di Mercurio e di Venere e saranno inoltre di lui più giovani.

XIIId Τὸ δὲ τὴν Ἀφροδίτην εἶναι ἐν στειρώδει ζῳδίῳ ὡσαύτως δὲ καὶ τὴν σελήνην ἐν στειρώδει ζῳδίῳ[1], δηλοῖ μὴ πάνυ τι αὐτὸν εἶναι ἐπιρρεπῆ πρὸς τὰς συνουσίας, ὃ μὲν τὸ συνοδεύειν τὸν κύριον τοῦ ἑβδόμου τόπου τῷ Ἑρμῇ καὶ τὸ ἐπικέντρους εἶναι τήν τε Ἀφροδίτην καὶ τὸν Ἑρμῆν ὡς ἀπὸ τοῦ κλήρου τοῦ γάμου ποιήσουσι τὰ γαμήλια.

Infine, l'essere Venere in segno sterile, come pure la Luna, significa che egli non ha alcuna propensione alle unioni; d'altro canto, il congiungersi del signore del settimo luogo a Mercurio e l'angolarità di Venere e Mercurio rispetto alla sorte delle nozze producono il matrimonio. **XIIId**

[4] τούτους om. V / [5] ὁ om. V / [6] λήψεται P / [7] ἀγαπᾶν P / [8] post αὐτὸ add. δὲ τοῦτο P.

XIIId [1] ἐν στειρώδει ζῳδίῳ om. V.

XIV Περὶ τέκνων

Ὁ δὲ περὶ τῶν τέκνων λόγος λαμβάνεται ἀπὸ τοῦ Διὸς καὶ τῶν σχημάτων αὐτοῦ· ἔστι δὲ ἐν τοιαύτῃ γενέσει δηλωτικὸς[1] ὁ Ζεὺς τῶν τέκνων, ἐπεὶ λόγους ἔχει[2] εἰς τὰ κέντρα καὶ κυριεύει τῆς μοίρας τῶν ὁρίων τῶν τόπων τῶν κέντρων[3], ἔτι δὲ καὶ τοῦ δεκανοῦ· πρὸς δὲ[4] τούτοις, ὅτι[5] καὶ ὁριοκράτωρ τοῦ κλήρου τῶν τέκνων ἐστί[6]· ἔτυχε δὲ καὶ[7] ὁ τοιοῦτος ἀστὴρ ἐν τῇ τοιαύτῃ γενέσει ἀδύνατος διὰ τὸ ἐσπέριον αὐτὸν καὶ τὸ ἀπόκλιμα καὶ τὸ ταπεινοῦσθαι· καὶ διὰ τοῦτο τὰ ἐξ αὐτοῦ τεκμήρια περὶ τῶν τέκνων ἀδρανῆ εἰσίν· ἀπὸ δὲ τῶν τόπων δηλοῦσι τὰ περὶ τῶν τέκνων ὅ τε μεσουράνιος τόπος καὶ ὁ ἐνδέκατος[8]· εἰσὶ δὲ[9] ὅ τε λέων καὶ ἡ παρθένος· καὶ τὸ μεσουρανεῖν[10] τοῦ Κρόνου ὀλιγοτεκνίαν δηλοῖ[11] καὶ ὑστέρησιν τῆς παιδογονίας καὶ λύπην ἕνεκεν τέκνων· ἐν δὲ τῷ ἐνδεκάτῳ εἰσὶ δύο ἀστέρες, ὅ τε Ἀφροδίτη καὶ ὁ Ἑρμῆς καὶ ἡ μὲν Ἀφροδίτη κυριεύει τοῦ τριγώνου τοῦ Διὸς καὶ τοῦ ὑψώματος τοῦ τόπου τῶν τέκνων, τριγωνίζουσι δὲ ἀμφοτέροι τὸν Δία καὶ δηλοῦσι τὰ τοιαῦτα σχήματα παιδογονίαν καὶ ὠφέλειαν διὰ παίδων· ἀλλὰ διὰ τὸ εἶναι τοὺς τοιούτους ἀστέρας ἐν στειρώδει ζῳδίῳ ἔσονται ὀλίγα τὰ τέκνα καὶ βράδιον γινόμενα, καὶ μάλιστα διότι καὶ[12] ὁ κλῆρος τῶν τέκνων ἐν στειρώδει ἔτυχε ζῳδίῳ[13]· τὰ γὰρ στειρώδη ζῴδια κατὰ πολὺ ἐμποδίζουσι τὴν τεκνογονίαν. καὶ εἰ μὴ ἡ Ἀφροδίτη καὶ ὁ Ἑρμῆς ἔτυχον ἐν τῷ ἐνδεκάτῳ τόπῳ, τελέως ἂν ταύτην ἐκώλυσαν· πρὸς τῷ εἶναι τοὺς τοιούτους ἀστέρας ἐν τῷ ἐνδεκάτῳ, τετραγωνίζουσι καὶ τὸν κλῆρον τῶν τέκνων· συνεργεῖ δὲ τούτοις καὶ τὸ τὴν σελήνην τυχεῖν μετὰ τοῦ κλήρου

Dei figli **XIV**

La trattazione riguardo ai figli prende in considerazione Giove e le sue figure. In questa genitura Giove è significatore dei figli, poiché ha diritto sugli angoli: signoreggia infatti il grado dei confini dei luoghi angolari e inoltre il decano. E' altresì signore dei confini della sorte dei figli. E nella presente natività questa stella non ha vigore, in quanto è vespertina, in luogo declinante ed umiliata: deboli sono pertanto le sue testimonianze riguardo ai figli. Per quanto è dei luoghi, significano figli quello che culmina e l'undicesimo. E poiché questi luoghi sono il Leone e la Vergine e Saturno culmina, sono significati pochi figli ed inoltre la negazione del generare, l'afflizione riguardo ai figli. Vi sono poi nell'undicesimo luogo due stelle, Venere e Mercurio, e Venere signoreggia il triangolo di Giove e l'esaltazione del luogo dei figli; entrambe queste stelle formano un trigono con Giove e queste figure significano procreazione e giovamento riguardo ai figli; essendo tuttavia queste stelle in segno sterile, i figli saranno pochi e verranno tardi, segnatamente trovandosi la sorte dei figli in segno sterile. Infatti, i segni sterili impediscono per lo più la procreazione e se Venere e Mercurio non si trovassero nell'undicesimo luogo, di certo sarebbe preclusa; al contrario, queste stelle sono nell'undicesimo luogo e formano quadrato rispetto alla sorte dei figli; coopera a questo giudizio la posizione della Luna presso la sorte dei figli,

XIV [1] post δηλωτικὸς add. ἢ μάλιστα V / [2] διὰ τὸ ἔχειν αὐτὸς λόγους V / [3] διὰ τὸ κυριεύειν τῶν ὁρίων τῆς μοίρας τῶν κέντρων V / [4] δὲ om. V / [5] ἔστι V / [6] ἐστί om. V / [7] καὶ om. P / [8] ἀπὸ δὲ τ. τ. τοῦ τε μεσουρανήματος καὶ τοῦ ἐνδεκάτου δηλοῦται τὰ π. τ. τ. P / [9] δὲ P / [10] post μεσουρανεῖν add. δὲ P / [11] σημαίνει P / [12] διότι καὶ P, διὰ V / [13] ἐν στειρώδει ζῳδίῳ τυχεῖν V.

τῶν τέκνων ὡσαύτως καὶ τὸ τὸν ὡροσκόπον πολύσπορον εἶναι ζῴδιον καὶ[14] τὸ τούτου κύριον ἐν πολυσπόρῳ ζῳδίῳ εἶναι[15]. ἐπεὶ δὲ ἥ τε Ἀφροδίτη καὶ ὁ[16] Ἑρμῆς καὶ ὁ κλῆρος τῶν τέκνων καὶ ὁ κύριος τοῦ τόπου τῶν τέκνων ἐν δισώμοις ἔτυχον ζῳδίοις, δηλοῖ καὶ δίδυμα αὐτῷ γενέσεσθαι[17] τέκνα ἐν μιᾷ ἐκτέξει[18]. ¶ P 113v ¶ ἐπεὶ δὲ οἱ δηλωθέντες δύο ἀστέρες ἀρρενοῦνται μὲν διὰ τὸ ἑῷον πρὸς τὸν ἥλιον σχῆμα, θηλύνονται δὲ διὰ τὸ θηλυκὸν εἶναι τὸ ζῴδιον ἐν ᾧ εἰσιν, δηλοῖ ὡς γεννηθήσονται αὐτῷ ἄρρενα καὶ θηλυκὰ τέκνα. τὸ δὲ ἐπιβλέπειν τὸν Δία τὴν Ἀφροδίτην δηλοῖ καὶ τοῦτο σχῆμα τεκνογονίαν. τὸ δὲ τὸν Ἑρμῆν ¶ V 248v ¶ προσδέχεσθαι τὴν Ἀφροδίτην δηλοῖ ὡς τὰ τέκνα αὐτοῦ ἔσονται φίλα πρὸς ἄλληλα καὶ σύμφωνα. τὸ τὸν Ἑρμῆν ἰδιοθρονεῖν σημαίνει ὅτι καὶ πλούσια ἔσται καὶ ἔνδοξα. τὸ δὲ ταπεινοῦσθαι τὸν Δία σημαίνοντα τὰ περὶ τῶν τέκνων καὶ ἐν ἀποκλίματι εἶναι δηλοῖ ὡς καί τινα ἐκ τῶν παίδων εὐτελῆ ἔσται καὶ ἀνάξια. καὶ ἅπαξ εὐτελῶς εἰπεῖν τὸ εἶναι τὸν Δία ἐν τῷ ταπεινώματι αὐτοῦ καὶ τὸ τὸν Κρόνον μεσουρανεῖν ἐξ ἀνάγκης σημαίνει λύπας καὶ φροντίδας ἕνεκεν τῶν τέκνων, ἢ καὶ θάνατον[19] ὄψεται τινῶν ἐξ αὐτῶν, ἐπὶ τοῖς λοιποῖς χαρήσεται.

come pure il sorgere ad oriente di un segno di abbondante seme e l'essere il suo signore similmente in segno fecondo. E poiché Venere e Mercurio e la sorte dei figli e il signore del luogo dei figli sono in segni bicorporei, significa che gli nasceranno gemelli in uno solo momento. E poiché i due astri significatori hanno espressione maschile per la loro figura mattutina al Sole, femminile per la femminilità del segno in cui sono, significa che gli nasceranno maschio e femmina. Ed anche lo sguardo di Giove a Venere è figura che mostra procreazione. E poiché Mercurio accoglie Venere, significa che i suoi figli saranno fra loro amici e concordi; l'essere Mercurio nel suo trono significa che saranno ricchi e distinti. Quanto al trovarsi Giove, che è significatore naturale dei figli, nella sua umiliazione e in luogo cadente, indica che alcuni dei figli saranno di poco pregio e vili e, per dirla in breve, una volta per tutte, Giove nella sua umiliazione e Saturno culminante significano necessariamente afflizioni e preoccupazioni a causa dei figli e forse il nativo vedrà la morte di alcuni, di altri si rallegrerà.

[14] post καὶ add. ἔτι P / [15] εἶναι om. P / [16] ὁ om. V / [17] γεννηθῆναι V / [18] ἐντάξει V / [19] θανάτου V.

NOTE

I Cfr. Pto., III 4 (Boll-Boer, p. 112).

IIa Il Sole è significatore del padre in natività diurna, cfr. Pto., III 5 (Boll-Boer, p. 119.10).

IIb L'osservazione dei trigonocratori è in Dor., I 12.15 ss. Retorio (*CCAG* II, p. 187) prescrive di considerare l'οἰκοδεσπότης, il τριγωνοδεσπότης e l'ὁριοκράτωρ dei significatori dei genitori (il Sole per il padre, Venere per la madre in natività diurna; Saturno per il padre, la Luna per la madre in una natività notturna) per conoscere ogni cosa a loro riguardo. Una sorta di teoria che compendia le predette considerazioni è caratteristica degli astrologi medievali latini ed è mutuata dagli astrologi arabi: cfr. Albohali, cap. 16.

IIc Segni di lunga ascensione sono Cancro, Leone, Vergine, Bilancia, Scorpione, Sagittario, che sorgono in più di 30 gradi equinoziali ad ogni orizzonte obliquo, ovvero ad ogni latitudine della terra altra dell'equatore.

IId La sovreminenza, καθυπερτέρησις, è qui, nella sua forma riduttiva, la figura quadrata di un astro destro rispetto al sinistro. In altre parole, tra due astri configurati mediante quadrato, sovreminente è quello che è sorto prima.

Direzione, περίπατος: negli istanti che seguono la natività gli astri mutano posizione non per il loro proprio moto, ma per il moto regolare della sfera. In virtù di questo moto gli astri portano a compimento configurazioni che all'atto della natività erano incompiute e imperfette o inesistenti. A sua volta, al compiersi di una configurazione corrisponde il compiersi di un dato evento.

L'Ariete, domicilio di Marte, è il settimo luogo dalla Bilancia, segno che alberga il Sole. L'essere Marte in segno tropico significa la brevità dell'evento; secondo una pratica invalsa nelle interrogazioni, i segni tropici indicano i giorni, i bicorporei i mesi, i solidi gli anni, cfr. ad es. *CCAG* IX 1, p. 161.5.

IIe La sorte del padre è in Vergine e la Bilancia, domicilio di Venere, è il secondo luogo dalla Vergine.

IIf Cfr. Pto., III 5 (Boll-Boer, p. 117.5).

Gli anni massimi, maggiori, medi, minori dei pianeti sono attestati nell'astronomia babilonese dell'epoca seleucide, cfr. O. Neugebauer, (1975: 388-390; 604-607) e v.d.Waerden (1968: 109-115). Questi anni sono presenti nell'astrologia greca [cfr. in

particolare Paul. Al. (Boer, p.97), Retorio, *CCAG* I 162, cap. 49, e 163, cap. 51].

La direzione della sorte del padre dovrebbe giungere prima alla σύνοδος con il Sole, quindi al quadrato di Marte. Il testo è confuso. Inoltre, la direzione della sorte al diametro di Saturno non può compiersi in 30 anni e neppure la figura quadrata che ha un valore di circa la metà. Meglio sembra convenire ai tempi la direzione del Sole al quadrato di Saturno.

IIIa "Il Sole ha una corrispondenza di virtù con Venere". Significa che hanno medesima declinazione, l'uno boreale, l'altra australe. "Corrispondenza di virtù" sembra tradurre l'arabo *muttafiqa fī quwwa*, che è il termine usato da Abū Maʿšar secondo la testimonianza di al-Bīrūnī (*Taflīm*, p. 228; *On Transits*, 5.12-13).

Sul signore del terzo luogo nel giudizio riguardo ai fratelli cfr. Retorio, *CCAG* II, p. 190.5.

διφυῆ ζῴδια sono «quei segni che hanno due nature, quali il Sagittario, il Capricorno, i Pesci» (*CCAG* I, p. 166,10). Il termine designa di norma non il segno, ma la costellazione ed è sinonimo di πολύμορφον (Pto., IV 5; Boll-Boer, pp. 185.4 e 186.2).

πολύσπερμα ζῴδια sono "quei segni che hanno un'abbondante secrezione di sperma, quali Ariete, Toro, Pesci" e pertanto differiscono dai πολύγονα, che sono i prolifici. I primi designano la costellazione, i secondi rispondono al triangolo acqueo: Cancro, Scorpione, Pesci (*CCAG* I, p. 167.3). Ma qui il segno πολύσπερμον è confuso con il πολύγονον, come ad esempio in Pto., IV 6 (Boll-Boer, p. 191.20).

IIIb στειρώδη ζῴδια sono il Leone e la Vergine, ove si trovano Saturno e Venere; questi due soli segni sono così denominati in Pto., IV 6 (Boll-Boer, p. 192.3).

IIIc Sul numero dei fratelli cfr. Doroteo (ed. Pingree, p. 181).

Il terzo luogo non è δίσωμον, ma διφυές, come correttamente enunciato in precedenza.

IIId Cfr. Pto., IV 6.

IVa Le figure di Mercurio e Venere rispetto alla Luna sono una forma di δορυφορία, cfr. Paul. Al. (Boer, p. 19), Hephaestio (Pingree, p. 41).

Sole e Mercurio sorgono in tempi uguali, avendo uguaglianza di declinazione, non così Giove.

IVb Sulla longevità della madre cfr. Pto., III 5 (Boll-Boer, pp. 118-119).

Va Cfr. Pto., III 7 (Boll-Boer, p. 122).

Vb Cfr. Pto., III 8.

VIa Cfr. Pto., III 11. "L'opinione degli altri": cfr. Paul. Al. (Boer, pp. 95-98) e il commento dello Ps.-Heliodorus (ed. Boer, pp. 140-144). Mercurio è propriamente non il prorogatore (ἀφέτης), ma l'οἰκοδεσπότης della Luna, τὸ φωσφοροῦν σῶμα (Paul. Al., p. 96.13 Boer) ovvero il *kadkhudāh*, voce persiana divenuta un termine tecnico dell'astrologia araba.

VIb Descrive qui la direzione (περίπατος) della Luna. Sull'ἕξαλμα cfr. Paul. Al. (Boer, p. 92.6), Ps.-Heliodorus (Boer, p. 128.3), Heliodorus (*CCAG* VII, p. 102.1), G. Valla (XIX 37).

VIc Cfr. Pto., III 11 (Boll-Boer, p. 131.12).

VIIa Cfr. Pto., III 12 (Boll-Boer, p. 142): "Invero, secondo l'ordine naturale, le parti del corpo si formano prima di quelle dell'anima, giacché il corpo, in quanto maggiormente partecipe della materia, ha in sè come congenite le immagini del proprio temperamento, mentre l'animo più tardi e poco a poco manifesta l'indole sua quale deriva dalla prima causa. Infine, ciò che è esterno suole accadere ancor più tardi, nel prosieguo del tempo".

VIIb Cfr. Pto., II 2 (Boll-Boer, p. 4.18); in generale, Roscher, pp. 61-67.

"Lo Scorpione crea per lo più corpi sproporzionati": cfr. Pto., III 12 (Boll-Boer, p. 146.12): "In particolare, le immagini a sembianza umana, siano esse nello zodiaco od esterne, formano corpi dall'espressione armoniosa e ben proporzionati. Ma le immagini di diversa sembianza deformano le proporzioni del corpo traendole a ciò che è proprio della sembianza loro; ed in virtù di una certa corrispondenza rappresentano simili alle proprie le parti corrispondenti dei corpi, vuoi in grandezza o in piccolezza, vuoi in vigore o in debolezza o ancora rispettando o ricusando la giusta proporzione. In grandezza, ad esempio, il Leone e la Vergine e il Sagittario, in piccolezza immagini quali i Pesci, il Cancro e il Capricorno. Ed inoltre, nel caso dell'Ariete, del Toro e del Leone, le parti superiori e anteriori operano infondendo un maggior vigore, ma quelle inferiori e posteriori arrecano debolezza. Al contrario, le parti anteriori del Sagittario, dello Scorpione e dei Gemelli agiscono nel dimagrare, quelle posteriori nel rinvigorire. Allo stesso modo la Vergine e le Chele e il Sagittario infondono proporzione e grazia; lo Scorpione, i Pesci e il Toro l'assenza di proporzione e di grazia. Analoghe operazioni hanno le immagini rimanenti".

VIIc Cfr. Pto., III 12 (Boll-Boer, p. 144.22): "La stella di Venere... in particolare fa gli occhi lucenti e belli... La stella di Mercurio, orientale, dà... occhi piccoli".

VIIIa-e Lo sviluppo del capitolo non offre riferimenti determinati, ma si presenta come una sintesi di varie dottrine: l'assenza di afflizione da parte dei luminari sembra provenire da Pto., III 13 (Boll-Boer, pp. 147-148), l'afflizione della sorte di malattie da Vettio Valente, II 37 (Pingree, pp. 103 ss.), la considerazione del pianeta predominante sull'argomento delle malattie da Albohali, cap. 23.

IXa-b Tutto il capitolo riposa sull'argomentazione tolemaica, cfr. Pto., III 14.

Xa Cfr. Pto., III 15.

Xb Cfr. Pto., III 15 (Boll-Boer, pp. 172.4 ss.).

XIIa Esprime la condizione di Saturno δορύφορος al Sole. Saturno è in Leone, ζῴδιον βασιλικόν ed altresì presso la stella che è nel cuore del Leone.

XIIb La condizione di Mercurio δορύφορος si fonda, al pari di quella di Saturno, sia sul suo essere mattutino, sia sul detenere un criterio di dominio sul luogo del Sole.

XIIc Sull'osservazione dei τριγωνοκράτορες del luminare del tempo, φῶς αἱρετικός, cfr. Doroteo, I 12.22-24 (Pingree, pp. 171 ss. e 183 ss.), Vettio Valente, II 2 (Pingree, pp. 55-58).

XIId Sul moto della Luna e la prosperità cfr. Doroteo, I 12.9 (Pingree, p. 171), Antiochus (*CCAG* VII, p. 127.27).

"Gli astri che dominano sugli angoli": Saturno ha dominio sull'anticulminazione o luogo quarto, Venere sull'occidente o luogo settimo, Marte sull'oroscopo o luogo primo.

XIIIc Cfr. Pto., IV 5 (Boll-Boer, p. 185.13): "la stella di Venere con quelle di Giove o di Saturno o di Mercurio dà le donne che si prendono cura delle necessità della vita, affezionate all'uomo e ai figli".

XIV Cfr. Pto., IV 6.

BIBLIOGRAFIA

ABŪ MAʿ ŠAR,
- ms. *BN Paris lat. 7302* ("Dixit Sadan: audivi Albumasar dicentem quod omnis vita vivencium post deum est sol et luna").
- *Albumasaris de revolutionibus nativitatum*, ed. D. Pingree, Lipsiæ, 1968.
- *Libri mysteriorum Apomasaris*, ms. *Angelicus 29.*

ALBOHALI,
- *Albohali arabis astrologi antiquissimi ac clarissimi de iudiciis nativitatum liber unus, antehac non editus* (ed. Io. Hellerus), Noribergæ, 1549.

AL-BĪRŪNĪ, TAFHĪM,
- *The Introduction to the Art of Astrology*, ed. Ramsay Wright, London, 1934.

AL-BĪRŪNĪ,
- *On Transits*, transl. by M. ibn. Saffouri & A. Ifram, comm. by E.S. Kennedy, Beirut, 1959.

DOROTHEUS SIDONIUS,
- *Carmen Astrologicum* ed. D. Pingree, Leipzig, 1976.

HELIODORI ut dicitur
- *In Paulum Alexandrinum Commentarium* ed. Æ. Boer, Lipsiæ, 1962.

HEPHAESTIO THEBANUS,
- *Apotelesmatica* ed. D. Pingree, Leipzig, 1973.

KENNEDY, E.S.,
- *A Survey of Islamic Astronomical Tables*, Trans. of the American Philosophical Society, 46/2, 1956.

NEUGEBAUER, O.,
- *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Berlin - Heidelberg - New York, 1975.

NIẒĀMĪ-I-ʿARŪDI,
- *Chahār Maqāla*, ed. E.G. Browne, London, 1921.

PAULUS ALEXANDRINUS,
- *Elementa apotelesmatica* ed. Æ. Boer, Lipsiæ, 1958.

PAOLO D'ALESSANDRIA,
- *Introduzione all'astrologia. Lineamenti introduttivi alla previsione astronomica*, a cura di G. Bezza, Milano, 2000.

PTOLEMÆUS,
- *Ἀποτελεσματικά, Opera quæ extant omnia*, III,1, edd. F. Boll, Æ. Boer, Lipsiæ, 1940.

ROSCHER, W.H.,
- *Ueber Selene und Verwandtes. Studien zur griechischen Mythologie und Kulturgeschichte von vergleichenden Standpunkte*, Heft IV, Leipzig, 1890.

G. VALLA,
- *De expetendis et fugiendis rebus opus*, Venetiis, 1501.

VETTIUS VALENS ANTIOCHENUS
- *Anthologiarum Libri Novem* ed. D. Pingree, Leipzig, 1986.

VAN DER WAERDEN, B.L.,
- *Erwachende Wissenschaft. II: Die Anfänge der Astronomie*, Basel - Stuttgart, 1968.

RECENSIONES

RESEÑAS

CLAUDIUS PTOLEMAEUS, vol. III 1. *APOTELESMATIKA*. Edidit W. Hübner. Stutgardiae et Lipsiae, B.G. Teubneri, 1998, LXXV + 439 pp. [ISBN: 3-519-01746-6].

Las prensas teubnerianas nos presentan una nueva edición del más importante tratado astrológico de la Antigüedad: el *Tetrabiblos* de Claudio Ptolomeo. Además, se da la circunstancia –altamente positiva– de que la edición ha sido preparada por un especialista en la materia tratada, el Prof. Wolfgang Hübner, de la Universidad de Münster. Contábamos hasta ahora con tres ediciones modernas del *Tetrabiblos* (aunque el editor prefiere titularlo 'Αποτελεσματικά, tal y como justifica en las pp. XXXVI-XXXIX de su prefacio): las de Boll y Boer (1940), también en la *Teubner*, de Robbins (1940), en la *Loeb*, y de Feraboli (1985), en la *Fundación Lorenzo Valla*. Pobre bagaje, sobre todo si tenemos en cuenta que la edición anterior, de Melanchthon, es ¡de 1553!. En las primeras páginas de su prefacio, Hübner pasa revista a las ediciones anteriores, al tiempo que hace una breve valoración de las mismas.

En el apartado II del prefacio presenta el editor el catálogo de los códices que han transmitido el *Tetrabiblos*. La tradición directa ha sido muy generosa con nuestro autor. También es importante –y es tenida muy en cuenta– la tradición indirecta. A diferencia de otros editores, como Robbins y Feraboli, Hübner ofrece un *stemma* de la tradición manuscrita. Supone un esfuerzo loable y digno de mención en unos tiempos en los que se suele ser bastante escéptico sobre los frutos que puede generar dicho procedimiento crítico-textual. Hübner agrupa los códices por familias (ψ, α, β, γ) de subarquetipos de los que se habrían copiado todos los códices que hoy conservamos. Estos subarquetipos permiten, a su vez, remontarse a un arquetipo (ω), como lo demuestran algunos errores comunes que el editor ha observado (p. XVII). No obstante, la misma confeción del *stemma codicum* pone de relieve las frecuentes contaminaciones que se dan entre las cuatro familias reseñadas. Estas influencias "horizontales" son las que mantienen encendida la llama del escepticismo en muchos ámbitos sobre esta manera de proceder, sin que en ningún momento vayamos a poner en duda en estas páginas el incuestionable esfuerzo realizado y los resultados óptimos que nuestro editor ha obtenido en el presente trabajo: se trata de una edición solvente, meditada y que ofrece un texto fiable que se convierte, desde ahora y por derecho propio, en fuente obligada de referencia.

En el apartado III refleja Hübner los criterios seguidos en su labor de *collatio*, así como en las cuestiones sobre la ortografía seguida y en la distinción de los parágrafos de los capítulos del *Tetrabiblos*. Los números van en negrita en un margen, mientras que en el contrario se ofre-

ce una numeración lineal de cada uno de los cuatro libros. A esta numeración lineal será a la que haga referencia el *Index Verborum* que acompaña a la obra. Los restantes apartados se dedican a cuestiones de técnica editorial.

La introducción se completa con una amplia bibliografía sobre Ptolomeo y la obra tratada que se nos antoja exhaustiva. Su división en distintos apartados facilita su consulta.

La edición es muy pulcra y ofrece un texto bastante conservador. En general, puede decirse que el texto del *Tetrabiblos* no presenta grandes problemas textuales. La amplia tradición manuscrita del *Tetrabiblos* permite que la corrección de los pasajes corruptos sea más frecuente mediante la *emendatio ope codicum*, de suerte que en escasas ocasiones se deja paso a la *emendatio ope ingenii*. La edición va acompañada de tres aparatos, tal como explica el propio editor en el apartado IV (pp. XL-XLVIII): aparato crítico, testimonios y *loci similes*, este último de gran utilidad para todos los interesados por las cuestiones astrológicas. Las siglas de los manuscritos (p. LXXIV) son las que ideó Robbins para su edición. No hay que pasar por alto que en determinados lugares Hübner facilita la comprensión de las explicaciones de Ptolomeo mediante una serie de impecables figuras.

El libro concluye con un completo *Index Verborum* que va a ser utilísimo para los interesados en la lengua de Ptolomeo y, especialmente, en cuestiones de léxico.

En definitiva, nos hallamos ante un excelente texto crítico del *Tetrabiblos*, fruto de una investigación profunda y concienzuda, que se convierte desde este momento, y por su rigor filológico, en libro de uso obligado y absolutamente recomendable para los estudiosos de la astrología griega.

ESTEBAN CALDERÓN
Universidad de Murcia

W. HÜBNER, *Grade und Gradbezirke der Tierkreiszeichen*, Stuttgart / Leipzig, B. G. Teubner, 1995, I: *Edition*, 265 pp. [ISBN: 3-519-04286-X], II: *Kommentar*, 272 pp. [ISBN: 3-519-04287-8].

El libro que reseñamos no es ninguna novedad editorial[1]. Lleva ya un lustro en el mercado y, además, según confiesa su autor, su publicación se vio retrasada por dilaciones superiores a las habituales en el proceso de edición de cualquier libro (el prefacio está fechado en agosto de 1992). Sin embargo, su vigencia es innegable, pues está llamado a ser un libro imprescindible para cualquier aproximación al mundo de la astrología y las creencias astrales en la Antigüedad, tanto en lo que respecta a la fijación de un texto de vital importancia para estas cuestiones –se trata de una edición crítica de dos versiones, una latina y otra picarda, del capítulo 25 del *Liber Hermetis* [en adelante *LH*]–, como por la utilidad y excepcionalidad del comentario que lo acompaña. Por conveniencia editorial, el trabajo se presenta en dos volúmenes, un hecho que es de agradecer porque facilita la consulta simultánea del texto (vol. I) y del comentario (vol. II).

1 Cf. reseñas de A. LE BOEUFFLE, *Latomus*, 55 (1996) 883-885, C. SANTINI, *GIF*, 48 (1996) 323-326, y O. WENSKUS, *AAHung*, 49 (1996) 90-93. El presente trabajo se incluye en el PB 97-0442-C02-01.

El primer volumen consta de una introducción (pp. 11-27), la edición crítica íntegra del capítulo 25 del *LH* en las versiones latina y picarda (28-91), siete disecciones temáticas del mismo precedidas de breves estudios introductorios (92-251), y dos apéndices (252-265).

En la introducción el editor aborda con claridad y brevedad elogiables los principales problemas que rodean al texto: título[2], lengua de la que se realizó la traducción del texto[3], y datación[4].

La edición crítica íntegra del texto va precedida por una breve introducción (28-35) donde se exponen cuestiones técnicas. Se incluye una reproducción facsímil de un folio del códice (35). El texto se presenta contrastando en páginas opuestas la versión latina –en las páginas pares– y la versión picarda –en las impares– (36-91). La edición de las dos versiones es impecable, tanto en su presentación, siendo elogiable su disposición contrapuesta, como especialmente por la claridad y a la vez riqueza de su aparato crítico, un equilibrio a menudo difícil de alcanzar. En el caso de la versión latina el editor, con buen criterio, moderniza la ortografía. En ambas versiones regulariza el uso de mayúsculas para los nombres propios, uno de los mayores defectos de la *editio princeps* de este texto (W. Gundel, *c. s.*). Con todo, restringe excesivamente su uso hasta el punto de que incluso a comienzo de frase utiliza minúscula con el fin de destacar los nombres de las estrellas. Uno de los méritos de esta edición es haber recogido la numeración del texto de la edición de Gundel en notas marginales, un sistema de cita ya consagrado por la tradición y que facilita enormemente la consulta de la obra. Especialmente destacable es la edición de la versión picarda, cuyo ms. (*Codex Parisinus fr.* 613 [Anc. 7095], ff. 138^{v}-144^{r} [= *F*] [anterior a 1324]) es cerca de un siglo anterior al de la versión latina (*Codex Harleianus* 3731, ff. 16^{v}-26^{v} [= *H*] [*anno 1431*]), pues no había sido publicada nunca antes en su integridad con anotaciones críticas, aunque Gundel hizo buen uso de ella.

En cuanto al aparato crítico, el editor señala aquellos pasajes en los que se separa del texto transmitido por los manuscritos, ya sea por aceptar una corrección anterior, del propio Gundel (por ejemplo en l. 65: Deltoton *Gundel*, debeeton *H cf. l. 81* debeoton) o de otro especialista posterior (*cf.* l. 62: salitores *Cumont, L'Egypte (1937) 1393, ut l. 756*), incluyendo las aportaciones de la reciente edición de S. Feraboli, *Hermetis Trismegisti De triginta sex decanis* (*Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis* CXLIV), Turnholti,

2 Hübner analiza las diferentes propuestas: el título latino, *De stellis fixis, in quibus gradibus oriuntur signorum*, el picardo («informativer», según el editor), *Les ymages cooriens en 12 signes et leur degret et ausi leur significacions*; y el propuesto por W. GUNDEL, *Monomoiriai* (cf. Sext. Emp. Adv. math. 5.15, Vett. Vatt. 4.26.2), y concluye con su propia opción, *Grade und Gradbezirke der zwölf Tierkreiszeichen sowie die gleichzeitig mit diesen aufgehenden Sternbilder und Einzelsterne*.

3 Se han planteado diversas hipótesis: hebreo (W. GUNDEL, *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos. Funde und Forschungen auf dem Gebiet der antiken Astronomie und Astrologie*, München, 1936 [= Hildesheim: Gerstenberg, 1978], 8), español (GUNDEL, *c. s.*, 9 y 196 [*cf. contra* 267]) e islandés (GUNDEL, c. s., 9 y 195). Incluso se ha postulado una traducción árabe intermedia entre las versiones griega y latina (D. PINGREE, "The Indian Iconography of the decans and horâs", *JWCI*, 26 [1963] 227), hipótesis desestimada después (D. PINGREE, ed., *Dorotheos*, Leipzig: B. G. Teubner, 1976, p. XIII).

4 PINGREE propuso los siglos IX o X como fecha de composición de la versión griega, y el XIII para su traducción al latín y al picardo, si bien para la versión griega puede postularse una fecha más temprana, pues sus fuentes doctrinales son muy anteriores en el tiempo. El editor concluye afirmando que es una cuestión irresoluble.

1994, (*u. gr.* l. 23: afflictis *Feraboli*), o bien, lo que sucede en numerosos pasajes y es prueba de la relevancia de esta edición, por introducir una conjetura personal, unas publicadas con anterioridad (como en l. 10 del texto latino: candelabra[m] *conieci (Lychnos, 1989, 6) coll. l. 68* Qui defert lucernas, gr. ὁ τὰ λύχνα φέρων, *confirmatus ab F* candelabres), otras inéditas hasta ahora (*u. gr.* l. 233: fuerint *scripsi*, fuerunt *H*). Indica además expresamente los *loci* en los que se separa de la edición de Gundel, pero sólo en aquellos pasajes en los que puede haber algún tipo de duda (por ejemplo en l. 8: arismetici *mutare nolui*, arithmetici *Gundel*], 14, 27) o que son significativos, es decir, donde la variante conduce a una interpretación diferente, renunciando a reproducir sistemáticamente todas las falsas lecturas de Gundel para no otorgarles inmerecida fama.

A la edición íntegra del texto le siguen siete disecciones temáticas del mismo: I. 'Paranatellonten' (92-127); II. 'Einzelgrade' (128-146); III. 'Helle, dunkle und leere Grade' (147-171); IV. 'Wetternotate' (172-177); V. 'Planetenbezirke' (178-203); VI. 'Gradbezirke mit namen' (204-220); y VII. 'Einzelsterne' (221-251). La disección temática del texto, una labor iniciada ya por A. Scherer ("rec. E. Svenberg, *De latinska Lunaria*", *PhW* 57 [1937] 1134-1136; "rec. Wilhelm Gundel zum Gedächnis", *DLZ* 73 [1952] 53-56) y continuada más tarde por el propio editor ("Die Paranatellonten in *LH*", *Sudhoffs Archiv*, 59 [1975] 387-393), constituye una de las principales aportaciones de este trabajo, pues cada una de las secciones ofrece un texto doctrinal coherente y cerrado, algo de lo que adolece el texto original, cuyo carácter excesivamente heterogéneo no fue apreciado en su justa medida por W. Gundel. En cada una de las siete secciones temáticas el editor presta especial atención a las fuentes de la doctrina astrológica en cuestión. Se trata de un trabajo de verdadera *Quellensforschung*, tal como es característico de la más señera filología germánica. En las introducciones que preceden a cada una de las secciones se hace un estudio del contenido doctrinal en cuestión, centrándose especialmente en el estudio de las fuentes, y a continuación se reproduce la correspondiente selección temática del original latino. En ocasiones, junto al texto latino se presenta su fuente. Es el caso de las secciones primera, tercera, quinta y séptima. En la primera presenta en páginas contrapuestas la selección del texto latino que corresponde al tema de esta sección y su fuente griega, en este caso textos del astrólogo Teucro de Babilonia (I d. C.)[5], siguiendo la edición de F. Boll, *Sphaera: neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder* (Leipzig: B. G. Teubner, 1903; reimpr. Hildesheim: Olms, 1967), 16-21 (= *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* [Bruselas: in aedibus H. Lamertin, 1908], VII 194-213 [en adelante *CCAG*]) y 41-52, aunque con algunas variantes, pues introduce conjeturas posteriores y otras que se derivan de su comparación con la traducción latina, así como una nueva numeración de los parágrafos, facilitada por la comparación sinóptica con el texto latino. En la tercera analiza la relación de la versión latina con el capítulo 5,20 (17) del tratado del conocido astrólogo árabe del siglo IX Abu Mašar y su traducción griega, realizada en el siglo XII (Apom. *Myst.* 3,17). En la quinta rastrea como fuentes griegas textos de Critodemo (III a. C. al I d. C.), transmitidos en una epítome, y J. Camaterio (XII d. C.), realizando una edición crítica del texto de Critodemo, pues, además de colacionar de nuevo los mss. utilizados por F. Cumont (*CCAG* VIII 1 [1929] 257-261), añade

5 La datación de los astrólogos de la Antigüedad es un tema muy discutido. Seguimos aquí en todos los casos las indicaciones del autor.

dos nuevos testimonios (O [*Cod. Paris. gr.* 2424 (s. XIV) ff. 151^{r}-152^{r}] y Q [*Cod. Paris. gr.* 2419 (s. XV) ff. 8^{v}-9^{r}]). Se trata de una nueva edición en toda regla, que incluso corrige el original griego a partir del testimonio de la traducción latina. Es el caso, por ejemplo, de 11.2: προνοίας codd., προνοία F. Cumont, πορνείας Hübner (*ex* fornicatores *H*, prostibulaires, fornicateurs *F*). Por último, en la séptima sección estudia la doctrina sobre la disposición de las estrellas en el *LH*, señalando como fuente doctrinal textos del astrólogo Retorio (VII d. C.), al que cita todavía por la edición incompleta de F. Boll (*CCAG* VII [1908] 194-212), a la espera de la publicación de la edición de D. Pingree, anunciada ya en 1977.

Pero el editor tiene además el mérito de señalar lo que de novedad hay en el texto latino editado. Novedoso es, por ejemplo, el tema de la segunda sección, la relación explícita de los signos del zodiaco con la meteorología, objeto de la sección cuarta, y, en la sexta, el sistema de nombres propios para cada 'Gradbezirk', una de las mayores aportaciones del *LH* a nuestro conocimiento de la doctrina astrológica de la Antigüedad, pues es nuestra única fuente, salvo algunas excepciones muy concretas.

El volumen se cierra con dos apéndices. El primero (252-258) consiste en una edición del fragmento de Critodemo transmitido en el códice *Parisinus gr.* 2419 (Q), del siglo XV, no colacionado por F. Cumont para su edición y atribuido erróneamente a Tolomeo. Su comparación con la edición crítica de este texto que el editor presenta en la sección quinta deja clara la importancia del testimonio de este manuscrito, pues son llamativas las divergencias. En el segundo (259-265), con la ayuda de P. Kunitzch, se ofrece una traducción alemana del fragmento del tratado de Abu Mašar *Introd.* 5.20(17), con aparato crítico y los términos clave transcritos del árabe entre corchetes (cf. la edición facsímil de F. Sezgin, *The Great Introduction to the Science of Astrology [...] by Abu Ma'shar*, Frankfurt/M, 1985), y la traducción griega que de este texto se hizo en el siglo XII (Apomasar, *Myst.* 3,17).

En el segundo volumen el editor ofrece un detallado comentario que constituye sin duda un instrumento de trabajo útil para todo aquel interesado en la astrología en el mundo antiguo. No se trata de un comentario del texto latino tal como se nos ha transmitido, sino que el autor opta con buen criterio por comentar de manera separada las siete secciones temáticas en que ha dividido el texto. Se centra específicamente en cuestiones astrológicas, haciendo especial hincapié en la comparación del texto objeto de estudio con otros tratados de astrología. Cada pasaje aparece anotado con información bibliográfica precisa y referencias a otros tratados de astrología que abordan el tema en cuestión. Tan sólo echamos de menos en el comentario cierta explicación de los *loci difficiles* del texto y una mayor riqueza de anotaciones linguísticas y literarias.

El volumen se cierra con una bibliografía selecta (223-230) y unos excelentes índices –colofón de todo buen trabajo– de tablas (231-232), y de autores y estrellas mencionadas, bien por su nombre griego (233-247), latino (247-261) o francés (261-272).

Quizás pueda ser objeto de crítica la excesiva limitación del texto editado, únicamente un capítulo, el 25. Sin embargo, la edición independiente de este capítulo está plenamente justificada, pues en él se recoge prácticamente todo lo que se decía en la Antigüedad sobre los signos del Zodiaco (así lo señala el autor en p. 11: «In einem einzigen, langen Durchgang durch den Tierkreis bietet es fast alles von dem, was über einzelne Stellen oder Abschnitte des Zodiacos zu sagen ist»).

Se trata de un trabajo filológico modélico: a partir de la edición crítica de un texto latino obra de un oscuro compilador anónimo de difícil datación que manejó diversos tratados astrólogicos anteriores para la confección de su obra, se organiza temáticamente su contenido y se estudian sus fuentes, griegas y árabes, editando aquéllas que carecen de una edición crítica fiable, todo ello –last but not least– acompañado de un excelente comentario donde se analizan cuestiones técnicas y se alude a cuantas referencias bibliográficas son pertinentes para cada pasaje.

GUILLERMO GALÁN VIOQUE
Universidad de Huelva

***TEXTOS HERMÉTICOS*, introducción, traducción y notas de Xavier Renau Nebot, Biblioteca Clásica Gredos, 268, Gredos, Madrid, 1999, 574 pp. [ISBN: 84-249-2246-8].**

En plena época helenística, en el ambiente de sincretismo cultural y religioso que se vivía en el Egipto de los Ptolomeos, tuvo su caldo de cultivo el *hermetismo*, un conjunto de doctrinas que se movían entre el esoterismo y una refinada espiritualidad definida a veces como «religión de la mente» (*Asclepio* 25) y que ejercieron una profunda influencia en la filosofía grecorromana de comienzos de nuestra era y, posteriormente, en el humanismo renacentista.

Las ideas herméticas nos han llegado en una amplia colección de textos, de procedencia muy dispar, conocidos bajo el nombre genérico de *Hermetica* o *Corpus Hermeticum*, una parte importante de los cuales procede de las traducciones griegas de tratados egipcios de ocultismo (alquimia, magia y astrología) que comenzaron a realizarse en torno al siglo II a. C. y que tuvieron un éxito inmediato, pues en un ambiente de crisis religiosa y existencial, como el que se vivía entonces, proporcionaban, sobre todo a la gente sencilla, respuestas que la religión y la filosofía tradicionales eran incapaces de dar.

Estos textos, que constituyen la variante *popular* u *ocultista* del hermetismo, se atribuyeron a la inspiración directa del dios Hermes, denominado *Trimegisto* e identificado con el egipcio Tot, dios protector de los saberes ocultos. Esta identificación, aunque antigua (*cf.* Heródoto, II 138), sólo se llevó a cabo plenamente cuando los estoicos empezaron a especular con la existencia de un solo Dios, Mercurio, identificado con el Logos creador que lo penetraba todo y del que los demás dioses no eran sino denominaciones diversas. Asimismo, el apelativo *Trimegisto* ('tres veces grande') proviene del epíteto aplicado al propio Tot, *aa*, 'grande', repetido varias veces, y que se traducía en griego por el superlativo *mégistos* repetido tres veces. Además, este epíteto es posible que refleje la idea, básicamente egipcia, de un dios único y a la vez diverso en sus manifestaciones.

Del contacto, a comienzos de nuestra era, entre este hermetismo popular y otros elementos de la religión egipcia y la filosofía griega, surgió el hermetismo *culto* o *filosófico*, que, sin abandonar del todo el componente ocultista y esotérico, se transformó en una auténtica doctrina religiosa que buscaba la piedad y la salvación a través del conocimiento.

De estas dos variantes del hermetismo antiguo, Renau Nebot aborda en la obra que ahora presentamos la traducción del hermetismo filosófico, el mismo que resucitó con inusitado vigor en el Renacimiento de la mano de Marsilio Ficino o Giordano Bruno. Los textos que componen esta corriente hermética, y por tanto el trabajo de Nebot, son:

• *Corpus Hermeticum* (*CH*) propiamente dicho (págs. 63-256), conjunto de dieciocho tratados que parecen ser una versión bastante libre de los textos originales, a los que Nebot

añade en anexo el sexto tratado del códice VI de Nag Hammadi, el denominado *La Ogdóada y la Enéada*, similar en todo al tratado XIII del *CH*.

• *Extractos de Estobeo* (*SH* o *Stobaei Hermetica*, págs. 257-418), son un total de veintinueve extractos de origen hermético, procedentes de los *Discursos de Hermes a Tat*, los *Discursos de Isis a Horus*, los *Apotegmas de Hermes*, el libro *La Afrodita* y el titulado *Kóre kósmou*, que Ioannes Stobaeus (Juan de Stobi, ss. V-VI) incluyó en su *Antología*, obra en cuatro libros de temática diversa (filosofía natural, lógica, moral, etc.), cuyos capítulos se componían de un cierto número de extractos, máximas y preceptos, entre ellos los aquí reunidos.

• *Asclepio* (págs. 419-501), es la traducción latina de una obra griega denominada *Lógos téleios* (*Discurso perfecto*) que ya existía a comienzos del s. IV. La versión latina ya fue manejada por S. Agustín y a partir del s. IX se le atribuyó erróneamente a Apuleyo. A partir del s. XII, con el despertar del interés por el hermetismo, y sobre todo en el Renacimiento, el *Asclepio* ejerció una influencia muy notable. Renau Nebot, junto a la versión latina, añade en anexo unos fragmentos coptos del *Lógos téleios* conservados en el códice VI de la biblioteca de Nag Hammadi (págs. 493-501).

• *Fragmentos diversos* (*FH* o *Fragmentos Herméticos*, págs. 503-524), son un conjunto de citas, generalmente breves, de textos herméticos (en total 46) procedentes de autores diversos, principalmente de Lactancio y de Cirilo de Alejandría.

• *Definiciones Herméticas Armenias*, también llamadas *Definiciones de Hermes Trimegisto a Asclepio* (págs. 525-540), que consisten en la traducción al armenio de un texto griego de en torno al siglo V. A pesar de su brevedad, las *Definiciones*, que adoptan la forma de sentencias, son de gran importancia pues confirman la tesis del origen egipcio de la mayoría de los textos herméticos: en su origen, éstos debieron consistir en gnomologías dirigidas por Hermes a varios interlocutores y en colecciones de máximas que imitaban una de las formas más características de la antigua literatura egipcia, las *Sabidurías*.

A todo esto, el autor añade cuatro «Apéndices» (págs. 541-561), donde se resume la doctrina hermética sobre el Sol, demiurgo segundo y manifestación primera de la acción creadora de Dios (págs. 543-545); sobre los *decanos* (págs. 547-553); sobre la «relación de fuerzas» entre los poderes que gobiernan el cosmos: la *Prónoia* o Providencia, la *Heimarméne* o Destino y la *Anánke* o Necesidad (págs. 555-558); y, por último, a propósito de *SH* XXIII, extracto de Estobeo procedente de una obra hermética, la *Kóre Kósmou*, se explica en qué sentido es Isis la «Virgen del Mundo» (págs. 559-561).

En general, la traducción de Renau Nebot se basa en la edición de A.-D. Nock y A.-J. Festugière, *Hermès Trismégiste*, aunque también se han usado las de W. Scott, *Hermetica*, y R. Reitzenstein, *Poimandres*, en el *Corpus Hermeticum*; también la de Scott en los *Extractos de Estobeo* y en los *Fragmentos diversos*; en el *Asclepio*, la de J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, para los fragmentos coptos, y K. Preisendanz, *Papyri graecae magicae*, para el texto griego; y, por último, también la de Mahé en las *Definiciones herméticas*.

Un conjunto tan heterogéneo de textos como los *Hermetica* filosóficos, constituido por las aportaciones sucesivas de múltiples traductores que no dudaron en introducir sus propios puntos de vista, es inevitable que haya suscitado a lo largo de la historia interpretaciones diversas. De todos ellas da cuenta Renau Nebot en su clarificadora *Introducción* (págs. 7-44), a la vez que aporta su opinión personal que podemos resumir en los puntos siguientes:

• Respecto a la discutida *unidad formal* del *corpus*, el autor defiende la existencia de una homogeneidad básica de vocabulario, expresiones y estilo en el mismo, a pesar de que los

textos fueron elaborados por manos muy diversas a lo largo de un periodo de tiempo bastante dilatado, lo cual puede llevar a pensar en la existencia de un texto base, previo y común a todas las versiones posteriores, a pesar de las contradicciones que se observan en su doctrina.

• Sobre las mencionadas *contradicciones* de los textos herméticos, es fácil observar dos corrientes doctrinales en los mismos, por lo que podemos hablar de dos hermetismos, uno *optimista* y otro *pesimista* (según la terminología de Bossuet). El primero sería de origen griego y defendería una teología positiva, que admira el cosmos y sostiene que el hombre tiene en él un papel relevante; el segundo, de origen oriental, plantearía una teología negativa, que habla de la maldad del cosmos y de la materia y en la que el cuerpo es cárcel y castigo del alma.

• La existencia de estas dos corrientes doctrinales vuelve a plantear la cuestión de si hubo algún texto previo. A este respecto son posibles dos teorías: una según la cual habrían existido dos textos, uno griego y el otro oriental, que podemos descartar pues, aunque explicaría las contradicciones doctrinales, rompería la unidad formal que se percibe en el *corpus*; la otra habla de un solo texto base, ambiguo y contradictorio ya en su origen, que sería quizás la más probable.

• Sobre la mayor o menor participación de Egipto en el nacimiento de la literatura hermética, Nebot postula que la base sobre la que se levantó la tradición hermética es egipcia y tanto en el fondo como en la forma, muchos textos estarían imitando las *Sabidurías* egipcias, un tipo de escritos breves constituidos por máximas y sentencias. Por su parte, lo propiamente griego sería el marco teórico en el que se inscriben estos textos, donde predomina el componente neoplatónico, con ciertos elementos estoicos, neopitagóricos y aristotélicos, es decir, el mismo eclecticismo que caracterizaba a la filosofía grecorromana de época imperial, ámbito en el que surgió el hermetismo filosófico.

• Aunque suele hablarse de un hermetismo popular u ocultista, y otro culto o filosófico, esto no significa que este último prescinda del primero. En realidad, muchas veces es difícil distinguir, por ejemplo, entre la teoría astrológica y la ética, o entre la experiencia mágica y la mística.

• A la pregunta de si los practicantes del hermetismo formaban una secta, la respuesta más adecuada parece ser negativa. Probablemente sólo constituyeron una especie de comunidad, no jerarquizada, aunque con algún tipo de lazo intelectual entre sus miembros. A esta conclusión se llega tras comprobar que, formalmente, la mayoría de los textos recrean un diálogo entre dos o más personajes que discuten sobre cuestiones de filosofía en un ambiente de recogimiento.

• Respecto a la datación, la fecha más aceptada es la propuesta por Scott, los siglos II y III, pues por esta época los Hermetica comenzaron a ser citados explícitamente por los autores cristianos. Sin embargo, eso no excluye que pudieran haber existido antes, digamos en el siglo I, y que sólo se les mencione explícitamente cuando los cristianos sacan de estos textos argumentos para sus escritos apologéticos.

Aunque Nebot sólo ha dado cabida en su obra a la variante filosófica del hermetismo, no se olvida de los textos ocultistas, cuyo peso reconoce al afirmar que lo coherente habría sido editar conjuntamente ambas versiones, tarea ésta titánica empezada por Festugière y que nadie ha sido capaz de completar. En este sentido, esboza cuáles son los textos ocultistas principales (págs. 37-44) y los menciona a menudo en las frecuentes notas al pie.

Respecto a la traducción, hay que advertir que ya existían otras parciales en castellano, aunque la de Nebot es la primera que abarca todos los textos del hermetismo culto.

Asimismo, entre los criterios seguidos en la misma está el de traducir los numerosos términos filosóficos en vez de dejarlos en la lengua original; esto lleva a forzar en ocasiones el castellano introduciendo términos como 'protopadre', 'psicoguardián', que en todos los casos se explican en nota al pie.

Muy completa es también la bibliografía (págs. 45-59), que abarca tanto las obras de autores griegos y latinos que influyeron o se vieron influidos por el hermetismo como los estudios modernos sobre el tema. Aunque la mayoría de los títulos pertenecen al hermetismo filosófico, no faltan referencias a obras pertenecientes a la corriente ocultista como el *Liber hermetis*, tratado de astrología editado por Gundel, *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos*. Asimismo, acorde con los tiempos que corren, no falta la referencia a las mejores páginas sobre hermetismo en Internet.

Finalmente, aunque creemos que la traducción española, apoyada en multitud de notas, permite seguir sin dificultad el desarrollo de las ideas expuestas en estos tratados, al lector neófito del hermetismo se le recomienda que comience no por el primer tratado del *Corpus*, el *Poimandres*, uno de los más complejos, sino por el *Asclepio* o el *Kóre kósmou*, si quiere hacerse una buena idea de este movimiento; o incluso por las *Definiciones herméticas*, donde encontrará un compendio de esta doctrina.

En suma, aun echando en falta los textos del hermetismo más popular, nos encontramos ante un trabajo filológico serio, riguroso y muy bien documentado, como demuestran las numerosas y a veces extensas notas que acompañan a la traducción, que nos permitirá conocer el estado actual de los estudios sobre hermetismo antiguo independientemente de nuestros conocimientos previos.

CRISTÓBAL MACÍAS VILLALOBOS
Universidad de Málaga

SABINO PEREA YÉBENES, *El sello de Dios* (Sphragís Theou). *Nueve estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*. Graeco-Romanae Religionis Electa Collectio (GREC), 1, Madrid, Signifer Libros, 2000, 195 pp. [ISBN: 84-931207-0-7].

El autor advierte al comienzo de su Introducción, no sin cierta modestia, que el libro "pretende ser una pequeña aportación al conocimiento de la religiosidad popular de los griegos y de los romanos y, en consecuencia, atisbar algunos aspectos de la vida cotidiana de estas gentes en relación a sus zozobras e inquietudes espirituales, que surgían cuando se daba un conflicto personal: una enfermedad, la recuperación de un amor, realizar un hechizo maligno contra un enemigo, o expulsar un demonio del cuerpo. Salud y felicidad, éstos son los fines esenciales que traslucen los textos aquí estudiados, que hablan de prácticas, ritos, creencias, desde / en 'el lado oscuro' de cada persona".

Se trata pues, de un conjunto de estudios -seis de ellos absolutamente inéditos- de las tradiciones mágico-religiosas egipcia, judía, griega y cristiana (ésta, sin duda, la más sincrética) a través de la iconografía de las gemas mágicas, de los papiros y de los textos literarios. Para que el lector pueda hacerse una idea exacta, transcribo a continuación el contenido del índice:

1. El poder de los anillos.
2. *Theòs Hypsistos*-Dios Altísimo, en una gema mágica de Hispania Romana.

3. Teónimo egipcio *Phren* en un altar de Córdoba y los "dioses que escuchan" (*theòi epékooi*).
4. *Phren* mitraico y la rueda cósmica.
5. Los entalles romanos de la perdida cruz del rey Alfonso III en Santiago de Compostela.
6. El sonido de la rueca / rueda (*rhómbos*) y la magia amorosa.
7. Un antiguo ritual mágico semítico: la ordalía del "agua amarga de la maldición".
8. *Aqua magica*. El uso del agua en los hechizo y en los exorcismos.
9. Démones gnósticos en Hispania tardoantigua según las Cartas 75 y 76 de Jerónimo.

Sabino Perea es un conocido estudioso en dos líneas de investigación (frecuentemente relacionadas entre sí): la Historia de Roma –su premiada tesis docto-ral sobre los *Collegia Militaria* ha ido seguida de numerosos trabajos sobre el ejército, sobre todo desde el punto de vista epigráfico– y la religión greco-romana. El estudio de la magia cuenta hoy en España con excelentes estudiosos procedentes del ámbito de la filología clásica; alegra saber de la lenta incorporación –como es el caso de Perea– de estudiosos desde el área de la Historia Antigua.

Prueba del reconocimiento a su labor investigadora en el ámbito de las religiones es su reciente elección como miembro de la Junta Directiva de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones. Desgraciadamente la Universidad española no ha sabido reconocer aún esos méritos, poniéndose así una vez más en evidencia las deficiencias del sistema de selección de su profesorado.

Entenderá el lector que, dada las características de la presente obra, no realice en estas páginas un estudio crítico de cada uno de los trabajos. Pero quisiera señalar de ella algunos puntos. El Egipto tardorromano es, por la naturaleza de la documentación, el escenario en el que nos movemos preferentemente a lo largo de la lectura, pero también Hispania está presente en varios trabajos, lo que merece la pena subrayarse dada la escasez de estudios sobre los documentos y objetos mágicos de nuestros museos (piezas de los museos de Córdoba, Tarragona, etc. son estudiadas en el texto). Llama la atención que Perea (por ejemplo, en el segundo de sus trabajos) incorpore también –siguiendo las noticias de anticuarios e historiógrafos– la procedencia e historia de la pieza, algo desgraciadamente muy inusual. Tampoco es frecuente que el mundo bizantino e incluso la Edad Media estén presentes en una obra centrada en el periodo romano permitiendo al lector comprender así la proyección de las prácticas mágicas en épocas mucho mas tardías.

El autor no ha "secuestrado" el aparato crítico –como con frecuencia hace la mayor parte de las editoriales– prefiriendo incluírlo a pie de página. En el texto se reproducen continuamente fuentes griegas, latinas y –eso sí– su traducción española, facilitando así que un amplio sector de lectores pueda comprender estos estudios sin grandes dificultades. Por último, Perea no ha olvidado incluir láminas e ilustraciones imprescidibles en un tema en el que la iconografía juega un papel tan importante como el texto literario o la inscripción.

Mención aparte merece también la nueva colección en la que Signifer Libros publica esta excelente colección de artículos: *Graeco-Romanae Religionis Electa Collectio* (*GREC*). La presentación reúne buen gusto y calidad. Dicha editorial se ofrece a acoger en ella estudios sobre estos temas por los que, desgraciadamente, rara vez se interesan las editoriales comerciales. Algo que agradecemos y tendremos muy en cuenta.

SANTIAGO MONTERO
Universidad Complutense de Madrid

SESTO EMPIRICO, *Contro gli astrologi*, a cura di EMIDIO SPINELLI, Napoli, Bibliopolis, 2001, 222 pp. + 7 tavole [ISBN: 88-7088-396-5].

El profesor Spinelli, que ya se había ocupado de Sexto Empírico con anterioridad —publicó en 1995 una traducción y comentario del libro *Contra los filósofos morales*, el último de los cinco *Contra los dogmáticos*, o, si se quiere, *Adversus mathematicos* XI—, publica ahora esta edición, traducción y comentario del librito contra los astrólogos, que es el quinto de los seis que constituyen la obra *Contra los profesores* (me permito remitir al lector español a mi traducción de esta obra en la B. C. Gredos, nº 239, 1997), y que viene oportunamente a añadirse a algunas otras ediciones y traducciones comentadas de libros sueltos de Sexto Empírico, especialmente la de D. L. Blank del libro contra los gramáticos: *S. E. Against the Grammarians (Adversus mathematicos I)*, Oxford, 1998.

Lo más interesante de este volumen que reseñamos es sin duda la larga introducción (págs. 13-51) y el comentario, que ocupa las págs. 99-180. Por lo que se refiere al texto griego, con traducción italiana en frente, el propio autor dice haber seguido con muy pocas excepciones la excelente edición de J. Mau (Teubner, 1961), aunque no deja de ser útil el aparato crítico y el de fuentes, además de las numerosas notas a pie de traducción en que se discuten algunas lecturas problemáticas o algunas versiones anteriores de la obra. En cuanto a la traducción italiana, no me atrevería a decir hasta qué punto supera la anterior de A. Russo (de los once libros *Adv. mathematicos*, Roma-Bari, 1972).

La introducción expone de forma muy circunstanciada la estructura y las intenciones de este libro, que con razón se considera como "l'anello conclusivo di una lunga tradizione" de polémicas anti-astrológicas (p. 15). Pero el interés de Spinelli se centra en demostrar que, aunque los argumentos y las fuentes utilizadas por Sexto tienen en general paralelos en otros autores, "egli lo piega ai propri criteri e scopi filosofici" (p. 23), que en este caso, más que la discusión o refutación de ciertos dogmas filosóficos (el destino, la simpatía cósmica, etc.), sería la cuestión de la legitimidad de la astrología entendida como una τέχνη; ello explicaría la propia estructura del tratado, que, no hay que olvidarlo, forma parte de la obra *Contra los profesores,* dirigida contra los fundamentos mismos de las "artes liberales", y que por ello está organizado de una forma bastante distinta a como lo estaban los anteriores ataques contra la astrología que conocemos (p. 47).

Por otra parte, Spinelli ofrece datos interesantes sobre el posible origen de algunos argumentos utilizados por Sexto (como el de los parágrafos 45-48, que al parecer es de origen epicúreo). Además, contra la tendencia o más bien prejuicio tan extendido de negar por principio cualquier originalidad a nuestro autor, insiste en que algunos de sus argumentos u observaciones no están atestiguados en ningún otro texto, al menos con la finalidad con la que aparecen en la obra; tal es el caso del final (§ 105, sobre la discontinuidad de la tradición histórica), por no hablar de los pasajes en que Sexto aprovecha sus conocimientos de medicina para criticar creencias astrológicas relativas a la concepción y cuestiones relacionadas, asunto "su cui nessun altro dei resoconti anti-astrologici a nostra disposizione insiste o fonda il proprio attacco" (p. 36). Esto último es importante porque permite descubrir el lado menos destructivo de Sexto, su "aceptación positiva de una forma refinada de empirismo médico" (p. 51, en relación con la cuestión planteada por J. Barnes de la "esquizofrenia" del autor).

Todas estas cuestiones, por lo demás, se tratan con bastante amplitud en las ricas notas de comentario que siguen al texto y a la traducción, y que a mí personalmente me hubieran sido de gran utilidad cuando preparaba mi versión de *Contra los profesores*. Completan el volumen una amplia bibliografía (aunque no se cita el libro de D. D. Greaves, *S. E. Against the Musicians (Adversus musicos)*, Univ. of Nebraska Press, Lincoln-Londres, 1986), índices varios y una lista de *hápax* y de voces raras o técnicas del griego de Sexto. Sin duda, estamos ante una valiosa contribución a los estudios sobre el filósofo escéptico.

JORGE BERGUA CAVERO
Universidad de Málaga

cedma

Centro de Ediciones · Diputación de Málaga

NOVEDADES

Biblioteca Popular Malagueña

La depuración del magisterio nacional en Málaga (1936-1942), de Mª del Campo Pozo
212 págs., il., 1.200 ptas/ 7,21 E.

Los castañares del Valle del Genal, de Eva Torremocha.
156 pags., il. 1.200 ptas./7,21 E.

Monografías

Santiago Matamoros: historia e imagen, de Nicolás Cabrillana
273 págs., fotografías, 1.300 ptas/7,81 E.
Bailes de candil andaluces y fiesta de verdiales, de Miguel Ángel Berlanga
409 págs., partituras, 2.800 ptas./ 16.83 E.

Biblioteca de Estudios sobre la Mujer

El sexismo en el lenguaje, de AA. VV.
2 vols., 310 + 315 págs. / 2.600 ptas./ 15,63 E
Iconografía y creación artística. Estudios sobre la identidad femenina desde las relaciones de poder, de AA..VV.
332 págs., ilustr., 1.300 ptas. /7,81 E.

Actas

El territorio y su imagen, AA. VV.
334 págs., mapas, gráficos, ilust., 2.400 ptas./14,42 E.

Comercio y comerciantes en la Historia Antigua de Málaga (Siglos VII a.C.- a. 711 d.C.), de AA. VV.
734 págs., ilust., 3.000 ptas./ 18,03 E.

Información y pedidos: Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga
Avda. de los Guindos, 48 - 29004 Málaga. Tfnos. 952 069 207-8
pedidos@cedma.com
Consulta del catálogo completo en nuestra página web: www.cedma.com

cedma

Centro de Ediciones · Diputación de Málaga

COLECCIÓN ma*R*emoto

Esta colección está dedicada a la publicación de la obra poética de autores pertenecientes a culturas "remotas", poco conocidas para la mayoría de nuestro entorno occidental. Estas obras, escritas originariamente en sus lenguas vernáculas, son publicadas en edición bilingüe para facilitar el acercamiento a esas otras culturas.

TÍTULOS PUBLICADOS:

1. *La casa se mueve. Antología de la nueva poesía cubana.* Edición de Jesús Aguado y Aurora Luque.
   274 págs.

2. *La isla de Próspero.* Rui Knopfli. Traducción de M. J. das Neves y D. Suárez .
   66 págs.

3. *Saq´Irisanik / Cielo amarillo.* Humberto Ak´abal. Traducción del autor.
   148 págs.

4. *Flora brutal.* Tasos Denegris. Traducción de P. Mateo.
   106 págs.

5. *El templo sumergido, antología poética (1948-1964).* Badr Sháker As-Sayyab.
   131 págs. Traducción de L. M. Cañada.

   Precio: 1.800 ptas. / 10,82 E.

Información y pedidos: Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga
Avda. de los Guindos, 48 - 29004 Málaga. Tfnos. 952 069 207-8
pedidos@cedma.com
www.cedma.com/novedades/maremoto/index.html
Consulta del catálogo completo en nuestra página web: www.cedma.com

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

Material prepared for publication in MHNH should conform to the following guidelinesss:

1. **Languages**: Manuscripts may be written in any of this languages: English, French, German, Italian, Latin, Portuguese, Spanish.
2. **Abstracts:** Long articles (those meant to be in the Section *Studia*) will be sent together with an abstract in English not longer than 7 lines.
3. **Format:** Manuscripts must be typed or printed double-spaced on letter-size paper (DIN A 4), text and notes separately, with a maximum of 30 lines per page and a left-hand margin of not less than 4 cm. The length of manuscripts for articles must not exceed 25 pages without previous agreement with the editors. We would very much appreciate this version on paper to be accompanied by an electronic version (Apple MacWord or PC Microsoft Word Windows 6.0, or earlier), either on floppy disk (Macintosh or IBM-compatible) or, better still, as an attached file to an e-mail message.
4. **Bibliography**: The text of the paper should be followed by a list of references, including at least those works cited more than twice in the notes.
5. **Citations in notes**: Names of ancient authors should not be capitalized, names of modern authors should be capitalized only when in notes or in the bibliography: F. CUMONT (note), but F. Cumont (main text).

A. **Frequent citations** (more than twice): Refer to the bibliography, citing by author's name, year of edition, and pages: *e.g.* E. M. BUTLER, 1949, pp. 30-35.

B. **Single citations:** Either follow the procedure indicated in 5 A or incorporate the entire reference in the notes, following the following conventions, which are the same as for the bibliography (with the single exception that in the bibliography the surname should precede the initial, *e.g.* BUTLER, E. M., *Ritual Magic*, Cambridge, 1949):

a) **Books**: author (in the case of joint authorship, separated by a comma, with the final author preceded by &), comma, title of work in italics, comma, volumen in Roman numerals (where applicable), comma, place of publication, comma, year (with superscript number of edition if not the first, and year of the first edition in parenthesis), comma, and pages cited:

-E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, Torino, 1948, pp. 84-95.

-F. BOLL, C. BEZOLD & W. GUNDEL, *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Leipzig, 1931.

b) **Articles**: For the abbreviations of journals follow the conventions of *L'Année Philologique*: author, comma, title in quotation marks, comma, name of journal, comma, volume number in Arabic numerals, year in parenthesis, and pages (without abbreviation if they correspond to the entire article):

-A. H. KRAPPE, "Tiberius and Thrasyllus", *AJP*, 48 (1927) 359-366.

-D. JORDAN, "Defixiones from a Wall near the Southwest Corner of the Athenian Agora", *Hesperia*, 54 (1985), pp. 210-212.

c) **Works in collaborative volumes**: Cite as with articles, followed by the citation of the collaborative work (if cited several times, according to the same conventions as under 1 above: *e.g.* H. KYRIELEIS, "Θεοὶ ὁρατοί. Zur Sternsymbolik hellenistischer Herrscherbildnisse", in *Studien zur klassischen Archäologie. Festschr. F. Hiller*, Saarbrücken, 1986, pp. 55-72.

6. **Citations from ancient authors**:

-Abbreviations of Greek works and authors: for preference, cite according to conventions of *DGE* of F. Rodríguez Adrados (ed.); it is also possible to follow Liddell & Scott.

-Abbreviations of Latin works and authors: follow the *Thesaurus Linguae Latinae*.

-Authors cited with title of work: *e.g.* X., *Mem.* 4.5,2-3; X., *HG* 1.5,2; Eus., *PE* 15. 20,1 = *SVF* I 128; Arist., *GA* 728 a 10-11; Pl., *R.* 9.576b; Pl., *Ti.* 87c; Hom., *Od.* 10.203.

-Authors cited without title of book: *e.g.* B., I 35; Paus., V 23.5; Antipho, I 12; D.S., XXXI 8.2; Str., I 5.

7. **Notes References**: References (in arabic numbers) to the foot notes must precede always the signs of punctuation, e.g.: "Il y eut des répartitions par planètes[3]; mais le mode préféré fut la répartition par décans, ceux-ci tenant d'une part aux planètes, de l'autre aux signes du Zodiaque[4]".
8. **Greek and Astrological Fonts**: For Greek texts, *Graeca* (Mac or PC for Windows) must be used. For Astrological signs, please send PC Font with the text.

MHNH, 1 (2001)

SALUTATIO 3

I.- *STUDIA*

J. L. CALVO MARTÍNEZ, "Cien años de investigación sobre la magia antigua" 7-60

M. GARCÍA TEIJEIRO, "El cuento de miedo en la Antigüedad clásica" 61-90

F. GRAF, "Mythos und Magie" 91-104

F. MARCO SIMÓN, "La emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma del siglo I d. C." 105-132

A. PÉREZ JIMÉNEZ, "Cien años de investigación sobre la astrología antigua" 133-204

E. CALDERÓN DORDA, "Los compuestos de συν- en Gémino: su valor astrológico (y astronómico)" 205-218

W. HÜBNER, "Zur Verwendung und Umschreibung des Terminus ὡροσκόπος in der astrologischen Lehrdichtung der Antike" 219-238

S. MONTERO, "Astrología y *Etrusca disciplina*: contactos y rivalidad" 239-260

J. Fco. MARTOS MONTIEL & C. MACÍAS VILLALOBOS, "El esoterismo greco-rromano en la Red" 261-288

II.- *DOCUMENTA ET NOTABILIA*

G. BEZZA, "Una natività a scopo didattico" 291-336

III.- *RECENSIONES*

CLAUDIUS PTOLEMAEUS, *vol. III 1. Apotelesmatika*, ed. W. Hübner, 1998 (E. Calderón) 339-340

W. HÜBNER, *Grade und Gradbezirke der Tierkreiszeichen*, 1995 (G. Galán) 340-344

TEXTOS HERMÉTICOS. Intr., trad. y notas de X. Renau Nebot, 1999 (C. Macías) 344-347

S. PEREA YÉBENES, *El sello de Dios*, 2000 (S. Montero) 347-348

SESTO EMPIRICO, *Contro gli astrologi* (a cura di Emidio Spinelli), 2001 (J. Bergua) 349-350